

SZEGEDI TUDOMÁNYEGYETEM
KLASSZIKUS MAGYAR IRODALOM TANSZÉK

RÁKAI ORSOLYA

Az irodalomtudós tekintete

*Az önállósuló irodalom társadalmi integrációja és az esztétikai tapasztalat
néhány problémája a magyar irodalomban 1780 és 1830 között*

PhD – értekezés

Szeged

2003

“A pertinencia a nyelvészetben az a szempont – illetve azzá lett –, amelyből a nyelvhez hasonlóan heterogén, széttartó egységet szemlélni, kutatni, elemezni tudjuk: Saussure csak akkor tudott előrelépni, akkor volt képes felhagyni az öngyötréssel (...) amikor eldöntötte, hogy a nyelvet egyetlen szempontból, a jelentés szempontjából fogja vizsgálni.”

(Roland Barthes)

Mindenekelőtt

szeretném elmondani, hogy nagyon sok embernek tartozom köszönettel mind szakmai, mind (ami ettől elválaszthatatlan) “emberi” szempontból mindazért a figyelemért, türelemért, gondolatébresztő kritikáért és tanácsért, amelyben részem volt az elmúlt évek alatt, s ami mind hozzájárult ahhoz, hogy képes legyek egyrészt végigjárni az itt következő szöveget eredményező utat, másrészt legalább időlegesen pontot tenni valahogyan az egyre hosszabbá nyúló szöveg végére.

Legelőször is Csetri Lajos tanár úrnak, akinek sajnos ezt a dolgozatot már nem mutathatom meg. Az ő előadásai, szemináriumai és tanulmányai voltak azok, amelyek elindítottak, felkeltve érdeklődésemet nemcsak a felvilágosodás és a kora 19. század, de általában az irodalomtörténeti gondolkodás és az irodalomtörténet-írás iránt, s amelyek arra tanítottak, hogy semmit nem kell eleve törvényként, tényként elfogadnom, hogy érdemes “közel menni” a dolgokhoz akkor is, ha a bizonyosságban (már?) nem hiszünk, ám ezt nem tragikus és romboló magunkraagyottságként éljük meg, hanem úgy, mint ami állandó kérdésre és beszélgetésre ösztönöz, a ‘természetesen másképp is lehetséges’ folyamatos ironiájával fűszerezve komolyan vett tudományos működésünket – s hogy nyugodtan írhatunk kilométeres mondatokat, feltéve, hogy az e mondatok befutotta tereket és időket magunk is lelkiismeretesen igyekeztünk végigjárni.

Köszönetet szeretnék mondani továbbá Szörényi Lászlónak és Takáts Józsefnek, azokért a szemináriumokért, amelyek a disziplináris határoktól való félelem maradékait is lerombolták bennem; Dávidházi Péternek, aki olyan figyelemmel fogadta első dolgozataimat,

amit, azt hiszem, máig sem tudtam megszolgálni; Deák Ágnesnek, akihez mindig fordulhattam eszme- és politikatörténeti szakirodalomért és általános bátorításért; és Hász-Fehér Katalinnak, éveken át tartó és számomra nagyon fontos szakmai beszélgetéseinkért és vitáinkért.

Nagyon sokat köszönhetek annak az évek során többször kicserélődött baráti társaságnak, amely csütörtök esténként a szegedi Klasszikus Magyar Irodalom Tanszéken (többek közt) 19. századi irodalomtörténetről szokott beszélgetni, különösen Milbacher Róbertnek, Z. Kovács Zoltánnak, Devescovi Balázsnak, Gere Zsoltnak, Labádi Gergelynek és Keresztúrszki Idának; és annak a másik 19. százados társaságnak is, amely évente kétszer szokott összegyűlni az ország legkülönbözőbb pontjain 'Vetésforgó' címmel, s tavaly tavasszal a jelen dolgozat néhány részletét vitatta meg – az akkori házigazdának, Thimár Attilának külön is köszönöm szigorú, de mindig jogos és baráti kritikáit.

Köszönöm az Irodalomtudományi Intézet XX. századi Osztályának, és különösen Angyalosi Gergelynek, hogy befogadott és nemcsak szakmai érdeklődési köröm bővítésére adott lehetőséget, de arra is, hogy az addigiakat is megtartsam és folytassam.

Végül, pontosabban mindenekelőtt még két embert kell megemlítenem: Szajbély Mihálynak szeretném megköszönni éveken át tartó ösztönző figyelmét és türelmét, amely nélkül talán el sem kezdtem volna, de mindenesetre rég abbahagytam volna a munkát – és azt is, hogy akkor is hagyta, hogy a téma vezessen, ha az esetleg épp átláthatatlan labirintusba vezetett; Zentai Máriának pedig azt, hogy mindig segített kikeverednem ezekből a labirintusokból, és biztatására, kritikáira és tanácsaira bármikor támaszkodhattam.

*

TARTALOMJEGYZÉK

TARTALOMJEGYZÉK	4
I. BEVEZETÉS: “TÖRTÉNETISÉG” ÉS “FOGALMISÁG” METSZETEI AZ IRODALOMTÖRTÉNET- ÍRÁSBAN	6
1.1. A címről	6
1.1.1. Az Idegen nyomai: az ’Irodalomtörténész’ néhány előfeltevéséről	7
1.1.2. Az “elhomályosult” tekintet	11
1.2.1. Az alcímről: az esztétikai tapasztalat kérdésének relevanciája az irodalomtörténeti megközelítésben (Jauss).....	14
1.2.2. A történetiség tárgya	18
2. A “tárgy” fogalmai	22
2.1. A Luhmann-féle rendszerelmélet néhány fogalma	23
2.1.1. rendszer/környezet	23
2.1.2. médium/forma	25
2.1.3. értelem (Sinn) és értelemhatár	26
2.1.4. megfigyelés és leírás	27
2.1.5. szociális rendszer és társadalom	30
2.1.6. kommunikáció	31
2.1.7. kódok, szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok és funkciók	31
2.1.8. társadalmi differenciálódás és evolúció	33
2.2. A rendszerelmélet és irodalomfogalma(i): a művészet rendszere és a művészet mint szimbolikusan általánosított kommunikációs médium	39
2.2.1. Műalkotások rendszere?	39
2.2.2. Az irodalom megfigyelése mint kommunikációk rendszere.....	41
2.3. Irodalomtörténet mint az irodalom társadalmi alrendszerként való elkülönülésének története	45
2.3.1. (Szerepkörök szerinti) elkülönülés és reflexió kapcsolata	45
2.3.2. Az esztétikai tapasztalat szerepének jelentősége a hazai szakirodalmi hagyományban	46
2.3.2.1.. Irodalomszemléletbeli változások	46
2.3.2.2. Az irodalomszemlélet diskurzív rendjében bekövetkező változások.....	50
2.3.3. Integráció és reprodukció: a “társadalomelméleti kontextus”	59
2.4. A differenciálódás folyamatának megfigyeléséről: a dolgozat további részének vázlata ..	69
II. AZ EGYSÉG LÉTREHOZÁSÁNAK ILLETVE “VISSZAÁLLÍTÁSÁNAK” KÍSÉRLETEI	73
1. Egység és különbözőség: a ’felvilágosodás’ mint középpontosítás és mint szétagolás.....	74
1.1. A felvilágosodás mint “kettőspont”: rendteremtés és egységkialakítás különbségek révén.....	74
1.2. Fejlődés, közjó, hatékonyság: ökonomizálás és szekularizálás a középpontos szerkezet segítségével	79
2. 1. S.O.S. – irodalom! (A “veszélyesség”)	82
2.1. 1. Diet-etika: a román-kórság avagy olvasódűh és lehetséges gyógy módjai	87
2.1. 2. Politika	90
2.2. A megfigyelések konstitutív jellege.....	94
2.2.1. A “cenzúra esztétikája”: a problematikus ’olvasó’	94
2.2.1.1. Az éber tekintet útja a tárgytól az értelmezés felé	95

2.2.1.2. A penna és prés <i>részben</i> elzárt szabadsága: törvénszabta különbségtételek az olvasók között	97
2.2.1.3. A “világsugarak” lámpákba rejtése, avagy a cenzúra bezárulása	100
2.2.2. A gazdaság és a jog 1.	103
2.2.2.1. A lehatárolt mű fogalmának különös előzményei	103
2.2.2.2. A szerző szerződése	107
2.3. A titkok lépcsőin: a szabadkőművesség és a tudáshoz való hozzáférés hierarchikus szabályozása	112
3.1. Nemzet: <i>pars pro toto</i> – a “kiválók közössége”	123
3.2. Nemzeti identitás mint szinekdoché: egy ideológia struktúrájáról	129
3.2.1. Nemzet és nyelv: a kongruencia kérdése	129
3.2.2. Persona (re)ficta: a képviseleti fikció megújítása a nyelven belül	133
3.2.3. Ki ébressze fel Csipkerózsikát, avagy a hierogámia megkötése	134
3.2.4. Rejtett alany és szimbolizáció: az identitás és az ideológia szemiózisa	137
3.3. Az “intézményes felmagasztaltatás” és a rendszerszerű elkülönülés legitimitása (szimbolikus gazdaság, szimbolikus jog)	143
 III. A KÜLÖNBSÉGEK HANGSÚLYOZÁSA	148
1. A szórakozás – néhány “általánosság”	148
1.1. Néhány további összefüggés	149
1.1.1. A stílus mint a kommunikáció individualizáló tényezője	152
1.1.2. A stílus mint a nyelv individualizáló tényezője	156
2. Az irodalom elkülönülése az irodalmi kommunikáció kettős szerepstruktúrájának létrejötté	161
2.1.1. A “mély” és a “sekély”	161
2.1.2. Kenner, Liebhaber, Dilettant	166
2.2. “Interessze” mint vízvázlat: érzékenység és ízlés (“Ixió ölelése”)	169
2.2.1. Kazinczy és a “nevetés”	172
2.3. Népszerűség–viták: a nagyközönség “elnémítása”	175
2.3.1. A Csokonai-probléma Némethi Nagy János antikritikája szerint	176
2.4. Profik, hozzáértő közönség, nagyközönség: “jogaik” és “feladataik” az irodalom rendszerében	178
2.4.1. Berzsenyi, Kölcsey és Kisfaludy Sándor	178
3. A kritikus figurája	181
3.1. Klasszikusok és kritikusok	181
3.2. Génius és tűz	185
3.3. A láng őrzői és fellobbantói	186
4. Az endoxa	190
4.1. A főnix	191
4.2. Kommentár és szimbolizáció – a távolságok elrendezése és az irodalomtudomány elkülönülése	193
 RÖVIDÍTÉSJEGYZÉK	197

I. BEVEZETÉS: “TÖRTÉNETISÉG” ÉS “FOGALMISÁG” METSZETEI AZ IRODALOMTÖRTÉNET-ÍRÁSBAN

1.1. A címről

“Van-e az irodalomnak, ha nem is örökkévaló, de legalább a történelmen keresztül fennmaradó (transzhisztórikus) formája? Ahhoz, hogy a kérdésre komolyan feleljünk, egy fontos segédeszközre lenne szükség: az irodalom fogalmának történetére. Szüntelenül (de legalább a XIX. század óta, ami már önmagában is jelez valamit) a művek, az iskolák, a mozgalmak, a szerzők történetét írják, de még soha nem írták meg az irodalmi tény történetét.”¹

Folytassuk Barthes-ot: ahhoz, hogy egyáltalán elkezdjünk gondolkodni arról, hogy “komolyan felelünk” a kérdésre, kell egy pozíció, amelyben ez a kérdés felmerülhet és válaszokat várhat, és kellenek szabályok, amelyek segítségével megítélhető, hogy az illető válasz komoly-e. De vajon megítélhető-e egy olyan kérdés és válaszkísérlet komolysága, amely magára erre a pozícióra irányul – arra tehát, ami “igaz helyként” jótáll a kijelentés megítélhetőségéért? Vagy másként: az irodalom fogalmának története vajon megválaszolhatná-e “az irodalmi tény” mibenlétét illető kérdésünket? Nem ugyanolyan típusú kérdésről, vizsgálatról van-e szó, mint ‘az irodalom története’ esetében – hiszen még a két kifejezés nyelvtani szerkezete is azonos?

Legalább Foucault óta tudjuk, hogy az ilyesfajta pozíciók, helyek és nevek távolról sem passzív, mozdulatlan hátterek, hanem nagyon is aktívak, kapcsolódások, összefüggések mozgó hálói: meghívják vagy letiltják a megszólalást, előre kijelölik az utakat, amelyekre az térhet, s amit nem jelölnek lehetséges útként, az “nincs”, érvénytelen – “helytelen”, mivel pozicionálisan értelmezhetetlen. Az irodalomszemlélet professzionális formái (nevezzük ezeket összefoglalóan irodalomtudománynak) ilyen pozicionális hálózatok, típusonként (és paradigmánként) változó szabadságfokokkal. Diskurzusnak mégis nehéz ezt lenne nevezni, ahhoz kezelhetetlenül nagy és változatos. Ugyanakkor nyugtalanító a hatalma, nyugtalanító, hogy minimum egy lépéssel mindig előttem jár az a preformáló rend, amely témáimat és következtetéseimet illetve ezek kontextusát megszabja – de már maga az is, hogy e rend ilyen szavak kimondására készítet, mint ‘téma’, ‘következtetés’, ‘kontextus’.

Az irodalomtudomány az ‘irodalom’ nevű valami megfigyelésének, leírásának, szemlélésének, vizsgálatának bizonyos szabályozott módjait jelenti – és talán magukat azokat a szabályokat is, amelyek meghatározzák e módokat. Ha a mondat második felét is elfogadjuk, akkor az irodalomszemlélet professzionális formáinak kialakulását vizsgálni (lehet) annyi, mint lehetőségfeltételeik után kutatni. Lehetséges-e vajon e lehetőségfeltételek *kialakulását* feltételezni? E dolgozatban azt szeretném feltételezni, hogy igen, és hogy e lehetőségfeltételek kialakulásának vizsgálatával talán közelebb kerülök ahhoz a “komolysághoz” is, amely a szabályokhoz való alkalmazkodásból adódik.

Ez tehát nem irodalomtörténet és nem irodalomtörténet-írás, mondhatnánk Magritte-tal, hanem mindössze annak az “üres papírnak” a részben történeti szempontú vizsgálata, amelyre irodalomtörténészek és egyéb irodalomtudósok írni szoktak; egyfajta fiktív, absztrakt és önreflexív filológia kísérlete, mely nem egy egységes tárgy vagy fogalom határait szeretné kijelölni, hanem magának a (számtalan lehetséges tárgy létrehozását biztosító) határkijelölésnek azon lehetőségfeltételeit, melyek az irodalomszemlélet professzionális módjait kialakították és átjárják.

¹ BARTHES 1976. 199.

1.1.1. Az Idegen nyomai: az 'Irodalomtörténész' néhány előfeltevéséről²

Az Irodalomtörténész mindenekelőtt olyan olvasó, aki nemcsak egyszer olvas el egy szöveget, hanem – legalábbis Ricoeur szerint – legalább háromszor (természetesen a 'három olvasás' pusztán a modellértékű, tipológiai szétválasztás eredménye, nem három egymás utáni, és egymástól elkülöníthető olvasásról van szó). A 'harmadik olvasás' "abból a kérdésből fakad: milyen *történelmi* horizont határozta meg a mű keletkezését és hatását, korlátozva ugyanakkor a jelenlegi olvasó interpretációját?"³ Az Irodalomtörténész is interpretál, ám interpretációjának tárgya végső soron az adott szöveg/jelenség *jelentől való elválasztottsága*, "hagyaték", "lelet" volta. Interpretatív tevékenységét tehát igen szoros szabályok irányítják, s ő ezt tekintheti "korlátozások", "tiltások", netán "szent törvények" rendszerének, de aprólékos játékszabályoknak is, a lényeg ugyanaz: tevékenysége a múlt és a jelen szövegei közti szemiotikai (s ugyanakkor hermeneutikai) különbség feltételezésén alapul. A múlt szövegei és jelenségei *értelmezendők*, jelek, a jelenéi pedig *értelmezők*, jelentésadó ("jelentésfeltáró") eljárások. A múlt "elmúltsága" (passéité) tulajdonképpen nem abban nyilvánul meg, ami fennmaradt, hanem abban, ami *hiányzik* – az Irodalomtörténészt pedig éppen ez a hiány érdekli elsősorban, az a világ, amely immár "hiányzik az erekle körül".⁴

A recepcióesztétika előtti hatástörténeti értelmezés számára e világ mindenekelőtt szövegeket jelent, jelentésfelfogása pedig genetikus és analitikus, azaz feltételezi, hogy közelebb jutunk (valamifajta) adekvát jelentéshez, ha megkeressük a szöveg egyes elemeinek forrásait, "első előfordulási helyét", kinyomozzuk a hatásokat. Az Irodalomtörténész feladata ebben az esetben az, hogy azonosítsa a szöveg forrásait és elemeit (vagyis tárja fel, mely szövegekből származhatnak). Ez az azonosítás teszi lehetővé magát az irodalomtörténeti értelmezést, ami lényegében az aktuális szöveg *eredetiség-* és *korszerűségfokának* megállapítása a feltárt kontextus segítségével. Az irodalomtörténeti értelem itt a történeti (esetleg történelmi) *jelentőség* – egy szöveg irodalomtörténetileg annál értékesebb, minél inkább "kilóg" rekonstruált kontextusából, vagyis minél egyedibb, eredetibb, s emellett az *eljövendő* időben minél távolabbi szövegekkel hozható összefüggésbe. A probléma az, hogy ennek az eljárásnak az esetében a genetikus-analitikus jelentésfelfogás nem párosul genetikus szövegfelfogással, vagyis egyszerre feltételezzük, hogy a mű megbonthatatlan, organikus egész, és azt, hogy vannak elemei és forrásai, melyek feltárhatók.

A recepcióesztétika, a megértés–értelmezés során nem művekben, hanem horizontokban gondolkodva, sikerrel oldja fel az iménti paradoxont. Ebben az esetben a megértés a szöveg idegen horizontja és az értelmező saját horizontja közti közvetítés tudatos végrehajtása, de ez csak úgy lehetséges, ha az értelmező az idegen horizontot el tudja választani a magáétól, ha felismeri a "jelenünk későbbi horizontja" és a "múltbeli horizont"

² Az Irodalomtörténész itt mindössze egy absztrakt figura, erre utal a tulajdonnévszerű nagybetű. Arra szeretnék ezzel rámutatni, hogy véleményem szerint *mindenfajta* irodalomtörténet-írásnak illetve irodalomtörténeti vizsgálatnak vannak bizonyos, egymáshoz általában igen hasonló kiinduló előfeltevései, melyek meghatározzák magát a tevékenységet. Ezek az előfeltevések általában reflektálatlanok maradnak az irodalomtörténész munkája során, de nem feltétlenül. Maguk az előfeltevések természetesen se nem jók, se nem rosszak, mint ahogy a rájuk való reflektálás vagy nem reflektálás sem "érték" önmagában. Nem az a célom tehát, hogy az absztrakt Irodalomtörténész figuráját "ellenfogalomnak" használva határozzam meg (annak ellenében tehát) "saját" pozícióm. (Bár ez talán kivédhetetlen – hiszen ahogy Bourdieu írja, "attól a pillanattól, amikortól a naív olvasat a legmódszeresebben kidolgozott nyelvet állásfoglalásként emelte be a szociális játszmába, az előbbit az a veszély fenyegeti, hogy úgy tűnhet, mintha állásfoglalásként viselkedne abban a vitában, amelyet valójában csak objektívnál próbál." BOURDIEU 1992/2001. 23.) Egyszerűen úgy gondolom – s emellett igyekszem majd érvelni is a dolgozat első részében – hogy mint 'tárgy', maga az Irodalomtörténész (és tevékenysége, azaz "tekintete") is éppen úgy megfigyelhető (illetve *éppen úgy* figyelhető meg), mint akármi más. Adott esetben akár "történetileg" is.

³ RICOEUR 1985/1998. 35. Vö. még TAKÁTS 2001.

⁴ RICOEUR 1985/1999. 358.

különbségét.⁵ Azonban e gondolatot is több szempontból illették jogos kritikával, melyek közül itt csak néhányra emlékeztetnék. Problémákat okoz például, hogy a horizontok fogalmában nem különböztetődik meg megnyugtató módon az egyéni és a kollektív fogalma⁶: az értelmező és a szöveg látszólag gond nélkül behelyettesítődik “jelenünkkel” és “múltbeli horizonttal”. Azt jelenti-e ez, hogy egy horizont objektív, illetve interszubjektív, s így, úgymond, kollektíve explikálható, azaz működtethető? (Ha viszont a szöveg és az intertextualitás fogalmi alapjára helyezkedünk, hogyan őrizhető meg egyáltalán az egyéni és kollektív különbsége, ami a ‘hagyomány’ és a ‘hagyományelsajátítás’ hermeneutikai fogalmaiban is kétségtől fennáll?) Mi biztosítja az általánosíthatóságot, a kapcsolatot egyéni és kollektív között? Hogy képzelhető el egy ilyen kollektív működés? Ha (szociológiai jellegű) konvenciók és rendek révén, akkor mit jelent a ‘horizontösszeolvadás’ és mi szerepe marad a megértésben? Ha egy értelmező áll szemben egy múltbeli horizonttal, hogyan lehetséges egyáltalán a két horizont azonos episztemológiai státuszát feltételezni? Mindenekelőtt pedig igen lényeges a radikális másság, a Másik megközelítésének kérdése. Erről fentebb idézett tanulmányában⁷ Ricoeur úgy vélekedett, hogy a fikció alapvető szerepe nélkül nehezen képzelhető el, a Másik ugyanis túl van a nyelven, a kimondhatóságon. Ha viszont e másság nem radikális, s az idegenség “felismerhető”, akkor sokkal inkább azoknak a (közös) kritériumoknak a feltárása lenne az érdekes a megértés szempontjából, amelyek lehetővé teszik azt, hogy az idegen horizontot a sajátomtól eltérőként, ám nem felfoghatatlanként határozzam meg.

Paul de Man többek közt e különbségtétel vitatható pontjaira mutatott rá híres tanulmányában. Kiemeli, hogy a pszichoanalitikus és a történész episztemológiai felfogásukat tekintve analógok: mindkettő “olyasvalami megértésére törekszik, amely különböző – pszichológiai, ismertetelméleti, vagy (mint pl. Heideggernél) ontológiai – okokból nem érhető el jelenlevőként, s ily módon az értelmezés vagy olvasás munkáját igényli, mielőtt az meghatározóvá válnék, hogy elérhető-e valaha.”⁸

A feltárasnak, a rekonstrukciónak mint a múlt-Másik társadalmi-kulturális bekebelezésének aktusát Baudrillard a logikai cél, az identitás létrehozása felől közelíti meg: “Egész lineáris és felhalmozó kultúránk összeomlik, ha nem tudjuk a múltat napvilágnál tárolni. (...) Nekünk látható múlt kell, látható kontinuum, a kezdet látható mítosza, ami megerősít bennünket végcélunkat illetően.”⁹ A Másik bekebelezése kultúránkba (mi “megértjük”, “elfogadjuk” a másságot) annak megölését jelenti, de – legalábbis Baudrillard szerint – számunkra is végzetes.¹⁰ Nem véletlen, hogy e bekebelezés mintáját az antropológia és az etnológia kínálja számára: gondolatmenete értelmében a historizmusból eredő relativizmus és a “tárggyal azonosuló” (ugyanakkor önmagát fenntartani kívánó, így paradox) megértésmód nem más, mint szimuláció. Hipnotizáljuk az anyagot, megpróbáljuk “önkéntes

⁵ JAUSS 1984/1999. 81.

⁶ Vö. RÁKAI 2000.

⁷ Az eltűnt világ nyom köré képzelése itt egy speciális tevékenységet jelöl, melynek fontos aspektusa marad a képviseletnek (représentance) a megjelenítéstől (représentation) elkülönített fogalma, tehát a múlt múltbelisége hangsúlyozódik. A képviselet e fogalma által implikált szemtől-szembe viszony “kitérő, s mégis kényszerítő jellege olyan logikai játszma bennünket, amelyben az Ugyanaz (Même), a Más és az Analóg kategóriái strukturálják a rejtélyt, annak megoldása nélkül. (...) Amint az Ugyanaz (Même) kategóriájáról a Más kategóriájára térünk, azért, hogy a múlt képviselésében (représentance) az elmúlt (avoir-été) mozzanatát kifejezzük, még mindig a képzeletbeli mozzanata akadályozza meg, hogy a másság (altérité) eltűnjék a kimondhatatlanban. Mindig az Ugyanannak (Même) a Másra való valamely átvitelén keresztül, a rokonszenv és a képzelet (imagination) segítségével válik közelivé számomra az idegen Másik.” RICOEUR 1984/1999. 359.

⁸ DE MAN 1982/1999. 414.

⁹ BAUDRILLARD 1981/1996. 167.

¹⁰ “Ahogy az etnológia összeomlik klasszikus intézményében, úgy él tovább egyfajta anti-etnológiában, melynek feladata, hogy szertehintse a másság-fikciót, a vadember-fikciót azért, hogy elleplezze: ez a világ, a miénk az, amely a maga módján újra elvadult, azaz tönkretette a másság és a halál.” BAUDRILLARD 1981/1996. 167.

vallomásra” bírni “saját közegében”, “saját eszközeivel”, ám mint Foucault-tól tudjuk, egy vallomás mindig két fél attitűdjének függvénye, s létrehozása csak a diskurzus szabályai szerint, pontosabban azok működése révén lehetséges. Tökéletes utánnézéssel, hasonulással, mimikriával kívánjuk kifacsarni a Másikból a lehetetlent, az információt hogy “ő beszéljen” és ne mi fogalmazzuk meg a választ – de az idegen múlt megértését célul kitűző irodalomtörténet végpontja mindig saját aktuális állapota, így mindig önnön előfeltételezett identitását határozza meg.

Érdekes, hogy míg azok az elképzelések, amelyekben a múlt valami tőlünk radikálisan különbözőként, idegenként jelenik meg, tárgyukat jelen-nem-lévőnek, ám valóságosnak tekintik, a konstruktivizmus, amely e tárgy *jelen*valóságát állítja, épp amellet érvel, hogy ennek a “valósághoz semmi köze”: éppúgy konceptuális és konstruált, mint az össze többi tudomány tárgya. Ha belátjuk, mondja például Siegfried J. Schmidt, hogy “a történetírói munka során nincs közeledés a múlthoz, ha belátjuk, hogy a történelem az a mód, amelyben a múlt az emberi tudat számára jelenvaló; és ha felismerjük, hogy a múltra vonatkozó elképzeléseink történelmek sokaságára hullanak szét, akkor világossá válik, hogy a történetírás nem a múltat mutatja be rekonstruktíven, hanem a múlt modelljeit vagy elképzeléseit hozza létre.”¹¹ Ebben az esetben pedig vizsgálatunk inkább a kérdések létrehozásának és a válaszok felépítésének általános módjára fog irányulni, ahogy Pierre Bourdieu megfogalmazta.¹²

Száma, szociológus lévén, természetes módon vetődik fel a probléma ilyen (első ránézésre “szinkrón”) meghatározása, mint ahogy az is, hogy a kérdések és válaszok felépítése távolról sem “ártatlan” avagy érdekmentes tevékenység. Megemlíti például, hogy azon leíró fogalmak nagy része, melyeket a művészek és kritikusok egymás és a maguk megnevezésére használnak, és sok kategória, mellyel a művészettörténészek tárgyukat kezelik, eredetileg sértés vagy átok volt, sőt, teszi hozzá némileg kajánul, maga a kategória, ’katégorein’ szó is nyilvános vádolást jelentett eredetileg.¹³ A harc mindig a művészi mező határainak megvonásáért folyik, a legitimitásért, annak meghatározásáért, hogy ki tartozik bele, és ki nem. A látszólag ártatlan (kritikai) ítéletek, meghatározások mindig a legitimitást vonják kétségbe, mondja Bourdieu, adott esetben tehát a megszólalás jogát. A hatalom, az elismerés, a ’szimbolikus tőke’ éppúgy megoszthatja és strukturálhatja a mezőt, mint a reális, s a megszerzéséért, megtartásáért, újraelosztásáért folytatott harc állandóan mozgásban tartja a területet, képlékennyé téve határait. A mezők, így az irodalom is, relatív autonómiát élveznek a társadalmon belül, s a Foucault-féle diskurzusra emlékeztető módon nem miliőt

¹¹ RUSCH – SCHMIDT 1989. 120. Véleményük szerint a történészek “nem a múlt leírásával szolgálnak, hanem olyan eseményeket, eseményláncokat és eseményfolyamatokat képzelnek el, amelyek összeegyeztethetők tapasztalati valóságuk oly tárgyaival, amelyeket a múltbeli események maradványainak, nyomainak vagy forrásainak neveznek. De az, hogy mi minősül maradványnak, nyomnak vagy forrásnak, nem a múltban dől el, hanem attól a képességtől függ, hogy a jelen tárgyaiban folyamatok és cselekvések eredményeit, cselekvésszrendszerekben használt eszközöket ismerjünk fel.” (uo. 119.) Persze, mondhatjuk erre azt, hogy miért ne nevezhetnénk épp ezeket az eljárásokat “a múlt leírásainak”? Bár az Irodalomtörténész ebbe nyilván nem egyezne bele, hiszen így le kellene mondania az “időutazás képességéről” – ami az irodalomtörténeti munka talán legjelentősebb szubjektív hajtóereje. Az Idegen megismerésének vágya általában erősebbnek is bizonyul a logikai érvelés koherenciájánál és az – episztemológiai – “alapok” konzisztenciájánál. (Persze, erre is mondhatjuk, hogy miért volna ez baj? Végül is az Irodalomtörténésznek, de az irodalomtudomány egyéb területeit művelőknek is, megvan az a – kétségkívül kétélű – lehetősége, hogy, Fish-sel szólva, ne csak a bizonyítás, hanem a meggyőzés mintáit is alkalmazza. FISH 1997.)

¹² BOURDIEU 1991. 28.

¹³ BOURDIEU 1993. 261–262. Mindez valószínűleg nem túl idegen a hazai irodalomtörténészek számára, gondoljunk csak a “sisakos paizsos kardos mentőírásokra”, a “magáról megfélekezett tisztátalan mocskoló” Verseghyre, a “kacagva agyonverő” Kazinczyra vagy a (Rájni szerint) “híremre, nevemre büdös nyálát locsogató hírközlő” Rátra és folytathatnánk. A kritikai élet modernizálódása–kialakulása körüli viták hangnemeivel és változásának történeti jelentőségével az utóbbi időben Hász-Fehér Katalin foglalkozott legtöbbször. Vö. HÁSZ-FEHÉR 2000 és HÁSZ-FEHÉR 1997/2000.

vagy kontextust, hanem hatalmi közeget jelentenek. Ez azt is jelenti, hogy az irodalmi mező és a társadalom nem közvetlenül hatnak egymásra (például direkt ok-okozati viszony formájában), hanem a külső hatások mindig a mező belső logikájának megfelelően interpretálódnak újra.¹⁴ Bourdieu e társadalmi mezőknek nevezett területeket a gazdaság strukturális nyelve segítségével igyekszik tehát leírni, ami egyszerre előny és hátrány – előny, mivel koherens értelmezési (és értékelési!) keretet biztosít számára, ám épp e koherencia a hátránya is, hiszen így az egyes mezők működésének vizsgálata végső soron az adott mezők “politikai gazdaságtanává” válik/válhat.¹⁵ Még ha nem is teljesen jogosulatlanul: hiszen, emeli ki, a mező “problémák és pozíciók rendszere, s minden egyes pozíció, amelyet valaki elfoglal, ugyancsak probléma. A sok személlyel történő konfrontáció problémákat generál, aktuális és virtuális problémákat. Az újonnan jövőnek, ha azt akarja, hogy elismerjék, új problémákat kell hoznia, vagy a már meglévő problémákat kell megválaszolnia.”¹⁶

Ha az “értelmezési kerettel” nem értünk is egyet, s ha érdeklődésünk iránya eltérő is, Bourdieu elképzelése számos szempontból nagyon elgondolkoztató kérdéseket vet fel. Az egyik épp e “szólásjog”-probléma, amely tulajdonképpen a diskurzív érvényesség szociológiailag átfogalmazott kérdése, de amely épp eme átfogalmazás miatt hasznos lehet például a kánon- vagy a kultusz kutatás területén (“területén”...). A másik a mező “nem-térszerű” felfogása és a részleges autonómia fogalma, amely árnyaltabb és dinamikusabb kapcsolatokat tesz lehetővé, mondjuk, irodalom és gazdaság vagy irodalom és politika között. Egy harmadik pedig a látszólagos szinkronitás alapvető diakronikussága: Bourdieu véleménye szerint ugyanis a társadalmi mezők nem absztrakt és változatlan kategóriák, hanem történetileg kialakult és változó képződmények, amelyek alapvetően, abban a formájukban, ahogy ma ismerjük őket, a modern társadalom működésére jellemzőek. A “20. századi amatőr műértő tekintete”, az a “szem”, az a “tekintet” például, mely az esztétikai tapasztalat univerzalizáló tényezői és esszencialista implikációi szempontjából olyan jelentős, írja, történetileg (és társadalmilag) konstituálódó valami: az “abszolútum” a “relatív”, a kontingencialitás terméke;¹⁷ a műalkotás műalkotásként való létezése (vagyis ilyenként való megítélése) mind a létrehozás, mind a közvetítés, mind a befogadás szempontjából bonyolult társadalmi intézményrendszer működésének eredménye. Az esszencialista elemzés “megfelelkezik a művészi észlelés során működő – az általa naivan az esztétikai tapasztalat alapfeltételének tartott – klaszifikáló diszpozíciók és sémák kialakulásának (vagy feltalálásának) és reprodukálásának (vagy bevésoedésének) szociális körülményeiről, így a *transzcendentális történetiségről* is. Ezt a műalkotással szembeni sajátos viszonyt, azaz a hasonlóságot azpnnal felismerő megértést csak abban az esetben érthetjük meg, ha az elemző maga is érti önmagát, ehhez azonban nem elég, ha a műről alkotott megélt tapasztalatot pusztán fenomenológiai elemzésnek vetjük alá, olyannyira nem, hogy az ilyen tapasztalatot épp az őt kitermelő történelem aktív elfeledtetése hozza létre. A transzcendentális terv e történeti típusa – azaz a művészeti tapasztalat történeti formáinak és kategóriáinak újrahazsnosítása a történeti anamnézis útján – csak akkor lesz gyümölcsöző, ha a társadalomtudományok összes erőforrását kiaknázza.”¹⁸

Éppen ezért “kettős történetiesítést” kell végrehajtanunk: nemcsak a műalkotások történetiségét kell tudatosítanunk, hanem “a ránk hagyott gondolkodási sémákat és az általuk alkotott csalóka evidenciákat” is, enélkül ugyanis “egy olyan anakronisztikus és etnocentrista ’megértésre’ kárhoztatjuk magunkat, mely jó eséllyel fiktív lesz, és a legjobb esetben sem lesz

¹⁴ Vö. BOURDIEU 1991b, 3–46. és Uő. 1992.

¹⁵ Erre egyébként közvetve Kees van Rees is rámutatott Bourdieu habitus-fogalma kapcsán, vö. BOURDIEU–VAN REES–SCHMIDT–VERDAASDONK 1995. 506.

¹⁶ BOURDIEU–VAN REES–SCHMIDT–VERDAASDONK 1995. 498.

¹⁷ Vö. BOURDIEU 1992 és BOURDIEU 1992/2001.

¹⁸ BOURDIEU 1992/2001. 11.

tudatában a saját elveinek (...). Ez a saját létrejöttének társadalmi feltételeivel tisztázatlan viszonyt fenntartó elidegenedett 'megértés' az oka a hagyományhoz fűződő hagyományosan belemerülő és távolságtartásra képtelen, tapadó viszonynak.”¹⁹

Bourdieu heves – főleg Gadamer ellen irányuló – kritikája azonban mintha maga is “tapadna a hagyományhoz”, igaz, hogy egy másikhoz: a hagyománykritika hagyományához. Érdekes, hogy miután leírja, hogyan alakul ki (történetileg) az a társadalmi mező, mely a művészethez való “esszencialista” viszonyt és a tapasztalat társadalmi-történeti kontingencialitásának “elfojtódását” lehetővé teszi, mintha csodálkozna azon, hogy ez valóban így működik. Persze ez talán nem véletlen: részben épp az a “politikai gazdaságtani” metaforika teszi ezt a kritikai hangot elkerülhetetlenné, amely Bourdieu társadalomelméletének alapszövegét alkotja. Hiszen ő maga is leszögezi számos helyen, hogy a megszólaló maga is a társadalmi mezők terméke, illetve hogy (nyilván) az ő megszólalása is a szimbolikus tőke körül zajló harc aktív részese.

A másik oka ennek a “felejtésnek” az a paradox pozíció lehet, amelyet Bourdieu elfoglal: egyszerre, egyazon aktusban próbál megfigyelő és megfigyelt lenni. – a mezőelmélet, Luhmann-nal szólva, “nincs tudatában önnön vakfoltjának”.

Ha ez a vakfolt nem akadályozná, semmi akadálya nem lenne, hogy Bourdieu ne csak az esszencializmus történeti-társadalmi meghatározottságát, de ugyanakkor a történeti “anamnézis” hasonló történeti-társadalmi meghatározottságát is felismerje. Hiszen a történeti elemzés “gyógyító” és tudatosító szerepe, tudományos-objektíváló státusza maga is a 'modernitás' terméke, amint arra (az egyébként Bourdieu-höz hasonlóan kritikus) Foucault rámutatott. Bourdieu azonban a 'hagyományhoz tapadó', ám a (“valódi”??) történetiségtől 'elidegenedett' (és, stílszerűen, a szimbolikus tőke rabjává vált) attitűdöt végső soron a hasonlóság érzésének megtörésével és a 'hagyomány' Idegenként való felismerésével kívánja felváltani – amivel akarata ellenére épp a múltáma hermeneutikai paradoxonaiba csúszik bele, amelyek eredményei ellen hadakozott, és amelyek olyan ismerősek a történészek és irodalomtörténészek számára.

1.1.2. Az “elhomályosult” tekintet

Ha elméletének egészével, annak alapjaival nem is tudunk egyetérteni, de legalábbis alapvető kérdéseink vannak vele szemben, az esztétikai tapasztalat intézményes és történeti feltételeire való rámutatás mindeképp érdekes meglátásokhoz vezethet. A műalkotással közvetlen kapcsolatba lépő “tisztá tekintet” kialakulásának vizsgálatát azonban érdemes lenne összekötni, vagy akár felcserélni valahogyan annak a – stílszerűen – “elhomályosult” tekintetnek a vizsgálatával, amely a műalkotásokat kommentárokon, kontextusokon keresztül, azok viszonyaiban szemléli (pontosabban immár e kontextusokat, kommentárokat szemléli), nem a múzeumi vitrin spotlámpáinak éles fényében, hanem “a múlt kódján” keresztül, vagy a társadalmi mezők távolba veszően végtelen horizontján, esetleg szövegek intertextuális univerzumába szövődöttként igyekszik látni őket.

Az Irodalomtörténész manapság inkább olyan olvasó, akit az Idegen idegenségének, a köztünk lévő távolságnak az okai, magyarázata izgatnak legfőként, s nem annyira az, hogy hogyan tehető az Idegen ismerőssé, a távolság semmivé – még akkor is, ha a fentiek értelmében az Idegen idegensége nem radikális, hanem relatív. Ez a(z) olvasás során feltáruló relatív idegenség, az *eltérés foka* lesz az Irodalomtörténész számára tulajdonképpen maga a 'nyom', a maradék, amiből kiindulva próbálja rekonstruálni a rom-lás, vagyis az *elidegenedés*, a rommá, nyommá, emlékművé válás folyamatát. E tevékenységében természetesen felhasználja mind a narratív topologikus, értékelő eljárás során létrejött

¹⁹ BOURDIEU 1992/2001. 41–42.

kánonokat, mind az “értelemmegalapozó pillanat” feltárását célzó eljárások hermeneutikus-filológiai hagyatékát, ahogy sok minden mást is.

Az Irodalomtörténész azonban csak egy azok közül, akik “többször olvasnak” és “távolságot tartanak” (vagyis akik épp ezáltal lehetővé teszik a Bourdieu által kritizált “esszencialista” megközelítés kialakulását is) – az irodalomtudomány megfigyelésmódjai mindegyikének; egyáltalán az irodalomtudomány elkülönülésének alapfeltétele e távolság feltételezése/megkonstruálása. Hogyan, mikor, miért válik alapvetővé ez a távolság, egyáltalán miféle pontok közti távolság ez, s az “áthidalásoknak” és az “elzárásoknak” miféle szabályozott rendszereit teszi lehetővé, esetleg írja elő – vagy ha úgy tetszik, hogyan születik, Bourdieu-t parafrázálva, az irodalomtudós “re-flektáló szemüvege”, “elhomályosult” tekintete? A jelen dolgozat ezekhez hasonló kérdések nyomán próbál elindulni.

Az áthidalások és elzárások (ugyanannak a mozzanatnak két aspektusaként) egyaránt az interpretáció eredményei (s egyben lehetőségfeltételei). Az interpretációt, írja Stanley Fish, “olyan tevékenységnek tekintik, amelynek korlátokra van szüksége, holott az interpretáció éppenséggel a korlátozások egyfajta rendszere. Az interpretáció területe saját belső szabályrendszerével, előírt tevékenységeinek sorával teljes, ami egyszersmind a tiltott tevékenységek listája is. Vagyis az interpretációs előfeltevések körén belül annak ismerete, hogy mire van módunk ipso facto, azt jelenti, hogy tudjuk, mi az, amire nincs; az egyikről voltaképpen nem is tudhatunk a másik nélkül; elválaszthatatlanul egyetlen diakritikus csomagba tartoznak.”²⁰ A “szabályozott hozzáférés eme rendszereinek” kialakulása azonban, ahogy az irodalomtudományt nevezhetnénk, csak egy olyan megfigyeléskonceptió keretei között tűnik értelmes kérdésnek, amely az “értelem-, médium- és jelkonceptiókat a kommunikáció, a társadalom, a művészet és a valóság egymással összefüggő elképzeléseibe” képes integrálni.²¹ Épp ezért, úgy tűnik, a hazai irodalomtörténetírói hagyományoktól kissé idegen megközelítésmódot kell választani, hiszen a vázolt probléma épp ama tér strukturálódásának, elkülönülésének a megfigyelése, amelynek az irodalom történeti megközelítésmódjai (megkonstruálásai, eltávolításai) éppúgy következményei, mint az ahistorikus interpretációk, olvasások, olvasatok; röviden mindazok az eljárások, amelyek a “profi olvasók” inventáriumába tartoznak.

A hazai irodalomtörténet-írás legnagyobb hányada (mondhatnánk, “hagyománya”) folyamatelvű, kontextualizáló eljárásai pedig leginkább a korábban említett narratív topológiához tartoznak.²² A logikai keretet egy időben (logikailag) előrehaladó, egyirányú, lineáris szál alkotja (vagyis egy ‘folyamat’) – ez lehet fejlődés, lehet visszafejlődés, lehet elvileg értékmentes átalakulás, de mindenképpen olyan oksági-logikai viszonyról van szó, amelyben az időbeliség értelemkonstituáló tényező, vagyis egy-egy szegmens nemcsak hogy nem cserélhető fel egy tetszőleges másikkal, de szigorú, egymást kölcsönösen értelmező viszonyban állnak egymással (“nem történhetett másképp” – pontosabban csak az *egész* történet lehetett volna más, egyes elemei nem). E folyamaton belül helyezzük el az egyes

²⁰ FISH 1997. 5.

²¹ JAHRAUS–SCHEFFER 1999. 5.

²² Tisztában vagyok azzal, hogy az itt következő pár mondatos összefoglalás megengedhetetlenül általánosító, ám nem állítom sem azt, hogy a hazai irodalomtörténetírára kizárólag ilyen eljárások jellemzőek, sem pedig azt, hogy ez “elitélendő” volna. Mindössze azt próbálok ezzel jelezni, hogy melyek azok a hallgatólagos előfeltevések, amelyek általában kívül maradnak az irodalomtörténészek problématerületén – szükségszerűen, hiszen ezeknek az előfeltételezéseknek a java része teszi lehetővé az “irodalomtörténész–olvasómódot”, s így annak “vakfoltját” alkotják. Nem esnek viszont kívül az “irodalomtudós–olvasás” problématerületén, s épp ez az egyik oka annak hogy az irodalomelmélet és az irodalomtörténet közti viszony (előfeltevéseik eltérő volta miatt) mindkét oldalról olyan gyakran kritikus. Az “irodalomtudós–olvasás” előfeltevései és az “irodalomtörténész–olvasás” előfeltevései egyaránt vizsgálhatók történetileg (és persze elméletileg is, csak én most nem ezt az utat választottam), s ehhez a vizsgálathoz viszont nem szükséges részletesen végigelemezni a hazai irodalomtörténész eljárásokat a maguk teljes részletességében – ami valószínűleg lehetetlen feladat is volna.

eseményeket, műveket, jelenségeket – elemeket tehát, melyek jelentésüket–jelentőségüket a folyamaton belül elfoglalt helyükből nyerik (ez lenne a 'narratív topológia'). A narratív topológia működőképessége szempontjából tökéletesen mindegy, hogy a jelentőség (érték)hangsúlyos vagy nem, hogy "kánont alkotunk", vagy egyszerűen csak katalóguscetlit írunk: az eljárás keretként a teljes irodalomtörténész spektrumra jellemző.²³

Az elhelyezést lehetővé tevő folyamat megkonstruálása kitüntetett pontok/fogalmak segítségével történik – ez lehet például a nemzet, a polgárosodás, egy-egy stílus (pl. 'felvilágosodás', 'klasszicizmus', 'romantika', 'realizmus' stb.), esetleg kanonikus művek vagy szerzők (vö. 'életrajzi kontextualizálás'), stb. A helyzet éppen ezért különösen annak a korszaknak a kutatása során bizonyulhatott (elsőként?) problematikusnak és a megközelítésmódokat illető reflexiókra késztetőnek, amelyben nem voltak "kéznél" olyan politikai események illetve kanonikus művek, melyek zökkenőmentessé tették volna a kontextualizálás és narrativizálás folyamatát: a "között", az átmenet periódusa "Csokonai halála és Vörösmarty pályakezdése" közt, melynek "elkülönülő jellegét mind előre, mind hátrafelé nézvést elég markánsan meghatározta már a történelmi és irodalomtörténeti kutatás"²⁴, de leírása mégis leginkább csak a "már"-ok és "még"-ek segítségével történt – ahogyan azt a *Klasszika és romantika között* című kötet szerkesztői megfogalmazták. Bár az azóta eltelt több, mint tíz év során születtek olyan munkák, melyek az imént idézett előszó által hiányokként megjelölt feladatokat igyekeztek elvégezni, mégsem érdektelen felidézni, miben látták a szerkesztők az említett időszakban zajló átalakulások lényegét (hangsúlyozva ugyanakkor azt is, hogy ezek az átalakulások olyan, már korábban elkezdődött fontos folyamatok részei, amelyek természetesen nem zárultak le a 19. század második évtizedének végével – csak éppen ezekre "a jelentős irodalmi művek és az ideológiai-politikai "fő vonulatok" árnya borult).

Szembeötlő, hogy e folyamat úgymond "genuin" irodalmi változássorozatot takar, méghozzá az irodalmiság 'azelőtti' és 'azóta' érvényes fogalma szempontjából "korszakos" változássorozatot – az átalakulások a nyelvhez való viszonyt, az irodalom fogalmát, az irodalmi intézményrendszert és résztvevőit érintik: a szerkesztők előszava szerint az úgynevezett "nyelvújítás korában" váratlan élességgel, ám "az ideológiai-politikai szférától valamelyest elkanyarodva fogalmazódnak meg" az irodalmi-kulturális modernizáció problémái, mind állampolgári, mind pedig írói (retorikai) értelemben megváltozik a nyelvhez (anyanyelvhez) kialakított viszony, s ezzel összefüggésben a magyarnyelvűség kérdése mind szépirodalmi, mind politikai tekintetben jelentős vitákat provokál; "az irodalmi-kulturális nyilvánosságnak mind tartalma, mind pedig formája döntő változáson megy keresztül; a kulturális cselekvés agitációs és propagandisztikus célkitűzései és lehetőségei radikálisan átalakulnak; a személyiség önmagáról alkotott képe a megelőző korszakhoz képest alapvető módon vált át egy individuumcentrikus gondolkodásba; a művész, az író, a literátor szerepe, illetve az e szerepekkel szemben kialakított szubjektív viszony máig ható változásokat

²³ Részben a rendszerelméleti megközelítésre is, természetesen (melyet e dolgozat elfogad), mármint ami a "narratív topológiát" illeti. A rendszerelmélet azonban a folyamatelvűséget az evolúcióelvre váltja fel, ami alapvető különbségek forrása; mindenekelőtt azt jelenti, hogy a linearitást nonlinearitás, a kauzalitást pedig a valószínűség és a kontingencialitás váltja fel. Vö. LUHMANN 1985/2001; LUHMANN 1987.

²⁴ Előszó. KLASSZIKA... 1990. 5. A megközelítésmódokat illető (implicit) reflexiókat nagyon fontosnak érzem. A kötet szerkesztői (és szerzői) ugyanis azzal, hogy a "nagy művekre" koncentrálok illetve az ideológiai-politikai alapszöveget előnyben részesítő irodalomtörténeti eljárásokat erre a korszakra nézve gyakorlatilag használhatatlannak ítélik (mivel ezek nem képesek megláttatni e korszaknak mint korszaknak a sajátosságait), lényegében azt állítják, hogy egyrészt más eljárásokra (is) szükség volna, másrészt azt, hogy a megközelítésmód alapvetően meghatározza, hogy mit fogunk találni. Természetesen tisztában vagyok vele, hogy ilyen nyílt hangsúlyáthelyezésekre a 80-as évek előtt nemigen volt lehetőség (bár a kritikátörténet-írás jó évtizeddel korábban induló hazai programja már kezdeményezett ilyesmit, s az sem véletlen, hogy az említett korszakról az első "új" monográfia, Csetri Lajosé, e program keretei között készült el).

szenved el, s emiatt átalakul az irodalmi-művészeti alkotásoknak tartalomközpontú és nyelvközpontú szemlélete, s az önelvű esztétikai igény előretörése figyelhető meg; átalakul a műalkotások és művészeti gesztusok értékelési rendszere s az értékteremtéshez fűződő szubjektív viszonyulás”.²⁵

Úgy tűnik tehát, hogy a 18–19. század tágabban értelmezett fordulója “helye” lehet annak a(z) evolúciós jellegű) változásnak, amelynek során az irodalomtudományra jellemző olvasásmódok előfeltételei (is) kialakulnak – s amelyek aztán lehetővé teszik, hogy az irodalomtudomány a modern irodalmat ‘autonómként’ vagy inkább a társadalom egyéb területeitől (mezőitől, részrendszereitől) elkülönülteként, ezt az időszakot pedig saját (és/illetve az irodalom) elkülönülésének szakaszaként figyelhesse meg.

1.2.1. Az alcímről: az esztétikai tapasztalat kérdésének relevanciája az irodalomtörténeti megközelítésben (Jauss)

Hans Robert Jauss *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* című nagyhatású könyvének előszavát²⁶ a művészetelmélet központi problémáinak számbavételével kezdi, s rámutat, hogy az esztétika és az irodalmi hermeneutika érdeklődési körén mindeddig kívül maradtak az esztétikai észlelés jelentésével, jelentőségével és jelentkezésével kapcsolatos kérdések. Éppúgy igaz volt ez az esztétika önálló tudományként való elkülönülése előtti időkre, mint az azutániakra: a hagyományos problémákat a művészet és a természet polaritása, a szépségnek a jószág és az igazság fogalmaihoz való hozzárendelése, a forma és a tartalom, a megjelenítés és a jelentés egybeesése, az utánzás és az alkotás viszonya jelentette. Mindig a művészet által kifejezésre jutó igazságot részesítették előnyben a művészet átélésével szemben, írja, az esztétikai gyakorlat pedig, amely “alkotó, befogadó és kommunikatív tevékenység formájában minden megnyilvánult művészet alapját képezi”²⁷, háttérben maradt.

A művészet hatása természetesen korábban is vizsgálat tárgyát képezte. Hagyományosan a retorika foglalkozott vele, illetve “időlegesen szerepelt az egyházatyák művészetellenes polémiájában, alkalomadtán az erkölcsfilozófia érdeklődésében, később az ízlépszociológiában, majd a művészetszociológiában, újabban pedig leggyakrabban az úgynevezett tömegkommunikációs-eszköz-tanban emlegetik.”²⁸ Néhány fontos kivételtől (Jauss szerint Arisztotelész *Poétikájáról* és *Az ítéloerő kritikájáról*) eltekintve a filozófia sem próbálkozott azzal, hogy átfogó elméletet alkosson az esztétikai tapasztalatról. Kant kísérletét, amely “a szépséget a reflektáló ítéloerők összhangjára vezette vissza, a 19. században háttérbe szorította Hegel hatásosabb esztétikája, amely a szépséget az eszme érzéki megjelenéseként határozta meg, s ezzel utat mutatott a történetelmfilozófiai művészetelméleteknek.”²⁹ Jauss lényegében ezt az esztétikai gondolkodásban bekövetkező, a hangsúlyt az esztétikán belül egyértelműen a művészet ábrázoló funkciójára helyező fordulatot teszi felelőssé azért, hogy a művészetek története művek és szerzők történetévé válhatott, s elméletileg szinte megközelíthetlenné vált a művészet alapvetően dinamikus, kommunikatív jellege. Ma már, olvassuk, “könnyebben rekonstruálhatjuk egy adott műalkotásnak a saját korában elfoglalt helyét, forrásokhoz és elődökhöz viszonyított eredetiségét, s még ideológiai funkcióját is, mintsem azoknak a tapasztalatát, akik produktív, receptív és kommunikatív tevékenységükkel

²⁵ KLASSZIKA...1990. 8-9.

²⁶ JAUSS 1977/1999 139.

²⁷ Uo.

²⁸ Uo.

²⁹ JAUSS 1977/1999 140.

azt a történelmi és társadalmi gyakorlatot fejtették ki cselekvő módon, amelyről az irodalom- és művészettörténészek nekünk csak a tárgyiasult végeredményt közvetítik.”³⁰

Még ha a rekonstrukcióval, különösen egy *tapasztalat* rekonstrukciójával kapcsolatosan alapvető fenntartásaim, de legalábbis kérdéseim vannak is, az idézett gondolatmenet számos lényeges meglátását nagyon tanulságosnak tartom az irodalomtörténet-írás szempontjából. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy a narratív topológia, vagyis az olyan interpretatív tevékenység, amely egy jelenség tényként illetve eseményként való kijelöléséből/megalkotásából, majd ennek az eseménynek egy történetbe való beillesztéséből áll; s amelynek során ez az esemény az említett (keret)történetben, narratív struktúrában elfoglalt helyéből nyeri irodalomtörténeti jelentését-jelentőségét, mindenfajta irodalomtörténet-írás alapvető módszere, akkor az irodalomtörténeti rekonstrukció lényegében nem más, mint azoknak az értelmező kontextusoknak, háttereknek a megalkotása, megkonstruálása, amelyek (folyamatelvű megközelítés esetében) relevánsnak számítanak a korszerű-korszerűtlen dichotómiájának aktualizálása, vagyis (általánosabban) az adott jelenség irodalomtörténeti elhelyezése, értelmezése során.

Bár Jauss maga nem fektet különösebb hangsúlyt erre a módszertani problémára, az véleményem szerint ennek ellenére fontos implicit részét alkotja az ő gondolatmenetének is. Lényegében ugyanis épp az esztétikai tapasztalat és a 'horizont' fogalmának összekapcsolásában rejlő szemléletváltás teszi lehetővé számára, hogy elforduljon az irodalomtörténet-írás hagyományos tárgyaitól, s ezzel a szerzők és művek történeteként felfogott irodalomtörténettől, középpontba állítva egy nem szociológiai, hanem hermeneutikai jellegű recepció kutatását. A kettő természetesen nem választható el szigorúan egymástól, hiszen az elváráshorizont meghatározásában történeti szociológiai meglátások is szerepet játszottak. Különösen igaz volt ez a (főleg német területen) divattá váló "recepcióesztétikai" megközelítések áradatára, amelyek immár figyelmen kívül hagyták Jauss koncepciójának alapelemét, a poieszisz, aisztheszisz és katharszisz hármasságán alapuló esztétikai tapasztalat hermeneutikai felfogásának dinamizmusát, s azt egy jóval primerebben, statisztikai érvek segítségével kialakított irodalomszociológiai felfogás szükségszerű statikusságával helyettesítették. Ezekben a modellekben már nemigen volt lehetőség a kommunikáció folyamatszerűségének figyelembe vételére, ugyanis az említett hármasságot alkotó és befogadó *személyek* kettősségére redukálva immár személyhez *kötött*, ezért egymással igen nehezen összekapcsolható (társadalmi) gyakorlatként volt lehetséges felfogni a művészet alkotó, befogadó és kommunikatív aspektusait. Ráadásul mindez könnyedén összeegyeztethetőnek tűnt a hagyományosabb, szerzői szubjektumokban és művekben gondolkodó irodalomtörténeti eljárással is, figyelmen kívül hagyva, hogy a hermeneutika kommunikációk során folyamatosan alakuló, rögzíthetetlen, dinamikus szubjektumfogalommal dolgozik.

Azonban maga a kiinduló koncepció is viták kereszttüzébe került, aminek oka különösen az volt, hogy míg a társadalmiság, a társadalom fogalma alapvető jelentőségűnek tűnik az esztétikai tapasztalat felől megközelített művészet, és különösen annak *történeti* aspektusa szempontjából, az irodalom társadalmi jellege mégsem definiálódik megnyugtató módon. Nem véletlen, hogy Jauss koncepciója elsőként éppen a marxista esztétika illetve a (baloldali) ideológiakritika képviselőinek ellenvetéseit váltotta ki, ezeknek a koncepcióknak ugyanis igen határozott és *explicit* elképzeléseik vannak a társadalmi fejlődésről és általában a társadalomtörténetről (még ha ezek, mint minden hipotézis, természetesen vitathatóak is). Bár Jauss csak fontos változtatásokkal és kiegészítésekkel fogadta el, hogy a marxi (történelmi materialista) körforgásmodell alkalmas alap lehetne az esztétikai gyakorlat új elméletéhez (nevezetesen kikötötte, hogy a termelés és a fogyasztás mozzanatát ki kell egészíteni egy

³⁰ Uo.

harmadik *különálló* mozzanattal, az elosztással és a cserével, amely közvetít a kettő között, s így a modell az interakció újraértékelt formájává válhat³¹), alapvetően mégis releváns társadalomtörténeti modellnek tekintette. Az esetleges ellentmondásokat talán azzal vélte kiküszöbölni, hogy a művészetet mintegy kivonta a politikatörténeti alapú (hiszen egymást követő uralmi rendszerek szekvenciájaként elképzelt) társadalomtörténet hatóköréből, mondván, hogy az esztétikai tapasztalat, a művészet átélése “az egymást követő uralmi viszonyok történetén keresztül mindig az emberi cselekvés autonómiáját hirdeti”³² – amivel egyébként igen közel került az esztétikum társadalmi funkciójának általa elutasított adornói felfogásához (hogy t.i. az esztétikum szükségszerűen mindig szubverzív, forradalmi jellegű).

Az autonómia ilyen felfogása teljesen zárt rendszert eredményez, ami azzal jár, hogy nemigen tudjuk meghatározni irodalom és társadalom *fogalmainak* viszonyát, s azokat a kölcsönhatásokat sem tudjuk megvizsgálni, melyek irodalom és nem-irodalom között állhatnak fenn; ahogyan olyan elméleti kereteket sem tudunk kialakítani, amelyek képessé tehetnek az irodalom “kívülről” való megfigyelésére, képesek bizonyos átalakulásoknak, változásoknak az irodalom rendszerére tett hatását megfigyelhetővé tenni. Pontosan az ilyen próbálkozások eredményezték az említett marxista modellben az annyit (és joggal) bírált, ám az irodalomtörténet-írásban saját halálát hallgatólagos előfeltevésként jóval túlélő visszatükrözés–elméletet is. S épp az említett zártság miatt vált szinte elkerülhetetlenné, hogy még az efféle “rövidre zárást” sikerrel elkerülő, az “önelvű” irodalomtörténet kísérleteként felfogható, az irodalomszemlélet és a kritika történetét vizsgáló irodalomtörténetek tágabb kontextusát is mindig egyfajta társadalomtörténettel azonosított gazdaság- illetve politikatörténet biztosítsa. Az irodalom társadalmi integrációja így igazából soha nem válhatott a megfigyelés tárgyává, hiszen vagy azt kellett megkockáztatni, hogy bizonyos politikai vagy gazdasági tényezőket univerzalizálunk, és globális történelemformáló erőként határozunk meg, amelyek így természetesen az irodalom alakulását is alapvetően befolyásolják, vagy azt, hogy egyáltalán nem veszünk tudomást arról, hogy az irodalom társadalmi jelenség – felettébb kínos módon még akkor sem, amikor az irodalmiságot definitíve történetileg (is) változó társadalmi konvenciók összességének tekintjük.

A társadalomtörténetnek a politika-, illetve gazdaságtörténettől bizonyos fokig elkülönített (de legalábbis a köztük lévő viszonyt a korábbiaktól eltérően képzelő) vizsgálatában a szubjektum és a nyelv pszichoanalízis utáni felfogásának az irodalomszemléletbe való integrálása hozott döntő változást. Rámutatva, hogy a társadalom alapegységének és a történelem alanyának tekintett szubjektum részint nem oszthatatlan egység, részint pedig maga is különböző diskurzív stratégiák terméke, egyfajta “kvantummechanikai” átrendezést hajtottak végre a korábban “atomokban” gondolkodó szociológiában és társadalomtörténetben. Ennek az átrendezésnek talán legnagyobb hatású alakja Foucault volt, bár természetesen nem előzmények nélkül: a pszichoanalízis társadalmevolúciós elképzeléseitől kezdve a kulturális antropológián és a strukturalizmustól megérintett társadalomelméleten keresztül sok mindent és sok mindenkit felsorolhatnánk itt még. Hogy Foucault-t emeljük ki, annak legfőbb oka az, hogy ő a szubjektumképző struktúrákat és stratégiákat több-kevesebb következetességgel nyelvi jellegűnek, diskurzusoknak tekintette³³, s a társadalom történetét végső soron a modern szubjektum (kommunikációk során való) kialakulásának történeteként, magát a társadalmat pedig e szubjektumképző diskurzív minták működéseként írta le.

³¹ JAUSS 1977/1999 147.

³² Uo.

³³ Többen felvetették ugyanis, hogy Foucault diskurzusfogalma heterogén, és olyan mozzanatokat is tartalmaz, amelyeket a szociológia a társadalmi gyakorlat fogalma alá sorol. Emellett az ’életvilág’ problematikájával is tisztázatlan a viszonya, különösen ami a diszpozitív fogalmát illeti. Erre nézve lásd pl. MEYER 2001, KITTLER–TURK 1977, SLOTERDIJK 1972, HONNETH 1985, BECKER 1981.

Jól látható, hogy Foucault koncepciója nemcsak hogy képes megragadni politikánál vagy gazdaságnál jóval “kisebb” operatív tényezőket is, de éppen ezáltal olyan, társadalmon belüli kölcsönhatásokat is láthatóvá tud tenni, amelyekhez hasonlóakkal az irodalom társadalmi integrációjának vizsgálata során is találkozunk, azaz szakít a társadalmi struktúrák zártságával. Társadalomfogalma is kielégítőnek, s mind szinkrón, mind diakrón perspektívában használhatónak tűnik: a szubjektumképző diskurzív stratégiák modellje nemcsak a politika történetét meghatározó “makro”– uralmi viszonyokat és a gazdaság működésében megfigyelhető “makro”– csereviszonyokat, de a más területeken, például az irodalomban jelentkező politikai mikroszinteket és a művészeteknek a “szimbolikus tőkeviszonyokon” alapuló társadalmi “mikrogazdaságait” is képes elének állítani. Mindez különösen a kritikátörténet számára felettébb hasznosnak ígérkezik³⁴, ugyanakkor mégsem problémamentes. A struktúrák zártságával való szakítás ugyanis túlságosan is radikálisnak tűnik. Az archeológia és a genealógia koncepciója a társadalom evolúciójának és működésének globális leírására törekvő koncepció, s nem nagyon képes az olyan eltérő, a társadalmon belül több-kevesebb állandósággal rendelkező struktúrák specifikumának megragadására, mint a politika, a vallás, a gazdaság, a jog vagy épp a művészet. Így ha minket kifejezetten az irodalom társadalmi rendszerének sajátosságaival kapcsolatos kérdések érdekelnek, tovább kell keresnünk.

Visszatérve Jauss elképzeléséhez azt mondhatjuk, hogy olyan társadalommodellre volna szükségünk, amely az esztétikai tapasztalat fogalmához hasonlóan dinamikus, tehát lehetővé teszi a kommunikatív mikrofolyamatokban való gondolkodást, ugyanakkor az autonómia fogalmában rejlő zártsgot is képes biztosítani. Jauss koncepciójának az irodalom társadalmiságára vonatkozó legfontosabb tanulsága mindezek alapján véleményem szerint az, hogy a művészetet esztétikai tapasztalatként, az esztétikai tapasztalatot pedig kommunikációként határozza meg. Az a Niklas Luhmann névéhez fűződő elképzelés, melyet a következő fejezetekben igyekszem röviden bemutatni és amely a társadalmat egyrészt autopoietikus, operatív zárt részrendszerekként, másrészt nem szubjektumok, gyakorlatok vagy egyének, hanem kommunikációk összességeként határozza meg, érdekes és használható megoldásnak tűnik.

Innen nézve a retorika, az “egyházatyák művészetellenes polémiái” vagy az “erkölcsfilozófia érzelemtana” már érdekesebb az esztétikai tapasztalat szempontjából, mint amilyennek első ránézésre tűnik, s talán az sem véletlen, hogy a hatás problémájának Jauss által kritizált háttérbe szorulása (de legalábbis kikerülése az esztétika érdeklődésének homlokteréből) az ábrázoló funkció előtérbe kerülésével, az pedig a művekben és szerzőkben gondolkodó irodalomtörténet-írással járt együtt.

Ez a gondolat természetesen nem igazán új. A romantika egyik alapelemének a teremtő, zseniális szerző figuráját tekintő, nagy hagyományú koncepciónak az említett összefüggéssorozat igen fontos része, még ha maga az összefüggés sok esetben látens marad is. E koncepció keretei között azonban nem hangsúlyozódik megfelelően, hogy ez az átalakulás nemcsak a funkcionálisan differenciálódott modern társadalom létrejöttében, de a művészet társadalmi alrendszerként való elkülönülésében is igen fontos, ha nem a legfontosabb állomás. Számos momentum pedig azért nem tűnik szembe, mert nem ez az elkülönülési folyamat alkotja a fent említett narratív sémát, hanem egy immár koherenciáját veszített, félig stílustörténeti, félig eszmetörténeti, félig politikátörténeti “közepes elbeszélés”.

³⁴ Nem véletlen, hogy számos nagyon jó és tanulságos kritika- és irodalomtörténeti tanulmányt eredményezett, de az sem, hogy különösen a kisebb, nem korszakokon átívelő koncepciók esetében volt igazán sikeres. PL. LINK 1985, LINK 1988, JÄGER 1990, FOHRMANN–MÜLLER 1988, TITZMANN 1988, TURK 1988, WEGMANN 1988, KITTLER–SCHNEIDER–WEBER 1989/1990, LINK–LINK–HEER 1990, KARPENSTEIN–EBBACH 2000, KAMMLER 1990.

Dolgozatom célja tehát nem a korszakról szóló korábbi szakirodalom érvénytelenítése, még csak nem is bizonyító, pontosabban a korábbi koncepciókat cáfoló erejű új adatok feltárása – utóbbi már csak azért sem lehet célom, mert alapvetően érvényesnek tekintem a korszak magyar irodalmáról kialakított irodalomtörténeti képet. Mindössze néhány hangsúlyt szeretnék áthelyezni a történetben annak bizonyítására, hogy a 18. és 19. század tágabban értelmezett fordulóján a szerepkörök szerint elkülönült társadalom kialakulása során alapvonásaiban létrejött az, amit az irodalom modern fogalmának, autopoietikus társadalmi rendszernek tarthatunk, s hogy az elkülönülés és egy újfajta integrálódás dichotómiájának kialakulásában, majd pedig a kialakult rendszer működésében az esztétikai tapasztalat problémája játszotta a döntő szerepet.

1.2.2. A történetiség tárgya

A dolgozat elején álló Barthes-idézet a történet főszereplőjét illetően is elgondolkodtató: minek a történetét írjuk/írják az irodalomtörténészek? Mi válhat egyáltalán irodalomtörténeti kérdéssé? Mit “kutat” vagy mit “tár fel” az ember, mi (minden) lehet az az ’irodalmi tény’, amire Barthes utal? Egyáltalán: választhatunk “módszert” és “témát”?

Az irodalomtörténet-írás és a definíciók viszonya nagyon érdekes. Az elnevezés egy birtokos szerkezet (sőt, duplán is az), ami egyébként magán az irodalomtörténet-írásán belül is a tárgymeghatározás, címadás gyakori formája. Ugyanakkor a diakronikus módszernek tulajdonított szemiotikai potenciál miatt nemhogy nem feltétlenül kell definiálni a “birtokost” (vagyis az irodalmat), de ez egyenesen hibának is tűnhet, hiszen a jelentést – s ezzel az irodalom fogalmának identitását – a jelentő (jelentéslétrehozó) folyamatként elgondolt történeti kutatás hozza létre. Ha előre feltételezzünk egy irodalomfogalmat, amelynek történetéről lenne szó, azzal érvénytelenítenénk a diakrón megközelítés szemiotikai potenciálját, akár attól eltérő eredményt kapnánk, akár vele azonosat. Az első esetben logikailag két azonos funkciójú (értelemadó) eljárás között kellene döntenünk (amihez nincs logikai, legfeljebb diskurzív érvünk) a másik esetben pedig könnyen (és talán joggal) kaphatjuk meg azt a vádat, hogy az eredmény már előre adott volt, így a történeti eljárás csak látszólagos volt: mindössze érveket kerestünk a már eleve meglevő koncepciókhoz.

Az utóbbi típusú kritikának két alapvető kiindulópontja van: egyrészt feltételezzük a fogalmak realitását (így a múltét és a történetét is), amiből az következik, hogy van helyes, valódi megoldás, amelyet “az anyag maga ad ki”, ha jól közelítünk hozzá (vagyis az Idegen válaszolni fog). Másrészt feltételezzük, hogy a fogalmak között (tehát a nyelvben) eleve adott hierarchia van, ami viszont azt jelenti, hogy mégsem minden fogalom reális: vannak “igazi” és vannak “légből kapott” fogalmak – előbbiek a múlt megközelítésének esetében “helyes”, utóbbiak “helytelen” képet eredményeznek; s míg az előbbiek esetében a fogalmak nem befolyásolják a tárgy identitását (sőt, elősegítik annak feltárulását – az identitást ebben az esetben nem megteremtjük, hanem feltárul), az utóbbiban a fogalmak konstruálják meg azt, így az identitás csak “látszólagos”, “hamis” lesz. A kettő közti különbségtétel ismét csak ugyanannak a hierarchiának az eleve adottként való feltételezésével lehetséges, ami magát a különbségtételt lehetővé tette: feltételezzük, tautologikusan érvelve, mint Molière orvosa, hogy az egyik (valami módon) nagyobb hitelesítő erővel rendelkezik, mint a másik, s ezért hiteles.

Ezen a nagyon sematikus összefoglalt problémán elsőként átfogóan szintén a Foucault nevéhez fűződő diskurzuselemzés gondolkozott el ’történet’ és ’tárgy’ viszonya szempontjából. Foucault számára a diskurzus nem olyan értelemben jelöl szövegeket, hogy azoknak hermeneutikailag a “mélyére lehetne hatolni”, egy nyelvi jeleken túli jelentés megragadásának reményében, hanem inkább ’szövet’ értelemben, ahol a struktúra, a

szövdés módjának és miértjének, szabályainak és funkciójának összefüggése a fontos.³⁵ Ezzel sikerült felszámolnia az előbbieken vázolt tautológiát, és relativizálnia azt az abszolút igazságfogalmat, amely abban implicite adott volt. A hierarchia természetesen az ő elképzelésében is jelen van (mint szükségszerűen mindenhol, ha valamiről beszélünk), ám áthelyeződött: immár 'tárgy' és 'megközelítés' (azaz tárgykonstrukció) közti logikai lépcsőfokká szelődött, megközelítésmódok közti, a tárgy transzcendenciáját előfeltételező értékhierarchia helyett. A diskurzusban megszűnnek a korábbi textuális, temporális és klasszifikációs jelentésegységek, aminek következtében elemei, "figurái" nem állnak egymással semmiféle előre adott kapcsolatban – olyan ez, mondja Jürgen Fohrmann és Harro Müller, "mintha egy ismeretlen játék szabályaira a játék menetének megfigyelése közben kellene rátalálni. A figurák konstellációja a táblán a szórás rendszereként jelenik meg, eloszlásuk pedig a szabályok hatásaként. Ahhoz tehát, hogy az elosztási módszert a maga korlátozott kontingenciájában elemezni tudjuk, ki kell következtetni a generáló mechanizmust."³⁶ A szövegek eszerint az elképzelés szerint konstellációk, azaz összetett és mesterségesen lezárt ("megakasztott") diszperz egységek, melyek különbségek következményei. Ebből következik, hogy a szöveg mindig plurális, "már pusztán létezésével is folyvást *intertextualitás*ra, illetve *interdiskurzivitás*ra utal", s hogy ilyen módon "nem tesz lehetővé sem szubsztanciális-személyes, sem szubsztancionális-temporális, sem szubsztancionális-klasszifikációs hozzárendelést".³⁷ A tárgy és a megközelítésmód nem adott előre (ezt jelenti a 'nem-szubsztanciális'), egymást feltételezve "léteznek", kölcsönös kapcsolatukban alakítják ki egymást.

Foucault a diskurzusok épülésének, működésének szabályszerűségeit hatalom és tudás konstellációiként igyekszik felismerni. Ez lényegében szintén egy globális különbségtétel: a megismerés (irányát tekintve) "pozitív" folyamata áll szemben az az gátolni igyekvő, tiltó, elfedő, tagadó, kizáró folyamatokkal, amint azt *A diskurzus rendje* című, programszerű tanulmányában ki is fejti.³⁸ Egy diskurzust véleménye szerint a tiltó, s ezzel a kontingenciát szűkítő eljárásaiból lehet megismerni – ezek az eljárások azok, amelyek lényegében "kimetszik" a diskurzust a lehetséges elemek közül, ezért foglalkozik azzal, amit a diskurzus konstruálta rend kizár, lemetesz, tilt. Foucault maga is szembenézett azzal a problémával, hogy hogyan lehetne megnyugtató módon elkülöníteni a kizárt és tiltott jelenségek episztemológiai státusát azokétól, amelyek más okból nem alkotják a diskurzus részét. Annak, hogy ez nem sikerült tökéletesen, valószínűleg az lehetett az egyik oka, hogy lényegében egyetlen különbségtétel hivatott *minden* diskurzus *minden* eljárását leírni (t.i. a kimondott-elfedett különbsége, a megismert és a megismerhetőségtől megfosztott különbsége, ám ennek árnyalására, összetettebb differenciák feltételezésére, melyeknek ez az episztemológiai differencia csak alapját képezné, nem adott módot).

Úgy tűnik, hogy Foucault a diskurzus illetve az episztémé fogalmaiban (korábbi metaforáival például a 'tabló'-éval szemben) valami hasonlót szeretett volna megragadni a szembeállítások illetve tiltások kutatása segítségével, mint amiről Derrida ír: "ezek a szembeállítások nem egy *adott* rendszert, valamiféle történetietlen és alapjáig homogén táblázatot, hanem disszimetrikus és hierarchizáló teret képeznek, amelyet erők járnak át, és bezáródásában az általa visszaszorított külső munkál meg: amit kilök magából, és – ami ugyanaz – belsővé tesz saját egyik mozzanataként."³⁹ A kérdés az, hogy hogyan lehet megközelíteni, leírni egy ilyen működést? Hiszen, amint láttuk, Bourdieu problémája is épp az volt, hogy egyrészt mi magunk is e működés "termékei" vagyunk, tehát eljárásunk is e

³⁵ Vö. SCHÖTTLER 2001. 57. és FOUCAULT 1966. 93. skk.

³⁶ FOHRMANN-MÜLLER 2001. 101–102.

³⁷ Uo.102.

³⁸ FOUCAULT 1971/1991.

³⁹ DERRIDA 1998. 9.

mozgó struktúra eljárása – amiből egyrészt az következik, hogy olyan nézőpontot, megfigyelésmódot kellene találnunk, amely “tekintetbe veszi” ezt a helyzetet, másrészt az, hogy ha önmagunkat “kihagyjuk a játékból”, az azonnal megakasztja a működést, és paradox módon például éppen a történet feltárásának szándéka fog “történetietlen (álló)képet”, tablót eredményezni. E probléma megoldása viszont csak úgy volna egyáltalán logikailag elvárható/remélhető, ha következetesen “megragadnánk” és “mozgásba lendítenénk” minden egyes fogalmat, amelyre szükségünk van, valamint ha olyan differenciált modellben gondolkodunk, amely önmagán belül lehetővé teszi önmaga megfigyelését, tematizálását is – azaz olyan paradox rendszerben, mely elemként önmagát is tartalmazza.

Ennek következetes végiggondolása csak egy ún. ’szuperelmélet’ keretei közt lehetséges. Szuperelmélet az olyan elmélet, mely univerzalitásigénnyel lép fel (azaz önmagát és a neki ellentmondó elképzeléseket is igyekszik leírni), s így nem hagy más pozíciót a világ megfigyelésére. A szuperelméletek általában ignorálják önnön történeti és módszertani kontingenciájuk vakfoltját: sikeresen hagyják figyelmen kívül, hogy bár univerzálisak, csak saját elméleti optikájuk határai közt azok, illetve hogy bár mindent képesek analizálni, amit *megfigyelnek*, nem *láthatnak* mindent.⁴⁰

A rendszerelmélet Niklas Luhmann nevéhez fűződő változata szintén szuperelméletként határozza meg magát, ám világossá teszi, hogy *van* vakfoltja.⁴¹ Szerencsésebb lenne a szociális rendszerek elméletének nevezni – Luhmann maga is mindig következetesen ragaszkodott ehhez az elnevezéshez –, csak a rövidség kedvéért használok a rendszerelmélet kifejezést. Mielőtt rátérnék arra, milyen szerepe van ennek az elnevezésnek a szuperelmélet “szelídítésében” röviden egy másik problémáról kell néhány szót ejteni: az elmélet konstruktivista episztemológiai alapjairól.

A kiindulópont az a nagy hagyományú vélekedés, mely szerint a megismerés önreferenciális folyamat, vagyis képtelen eljutni megismerés nélkül a külvilághoz. “A megismerés csak önmagát képes megismerni, jöllehet ez a megismerés, mintegy ugyanabból a szemszögől, még azt is képes megállapítani: a megismerés éppen csakis az esetben lehetséges, ha több is annál, mint csupán önmaga. A megismerésnek tehát egy ismeretlenül maradó külvilággal van dolga, ebből következően meg kell tanulnia azt látnia, hogy nem tudja látni, amit nem tud látni.”⁴² A megismerés mindig megkülönböztetés segítségével történik, s elsőként azt a fő különbségtételt (Leitdifferenz) kell meghatározni, amellyel egyáltalán artikulálható a megismerés problémája.⁴³ Ez Luhmann szerint a rendszer/környezet különbségtétel, melyet az ezzel rendszerelméletté váló konstruktivista episztemológia a

⁴⁰ WERBER 1992. 9-10.

⁴¹ Vö. LUHMANN 1987. 9. skk. Sokféle rendszerelmélet létezik, és a luhmanninak is többféle interpretációja van. Én ezek közül dolgozatomban kettőt veszek figyelembe: a “bielefeldi” és a “bochumi”, vagyis a Luhmann illetve a Gerhard Plumpe és Niels Werber nevéhez kötődő változatokat. Jelentős még a müncheni csoport kísérlete, akik a Luhmann kiindulópontjául szolgáló Talcott Parsons elképzeléseihez tértek vissza (ám ezzel elvesztették a fogalmi következetesség jelentős százalékát), a Henk de Berg és Matthias Prangel – féle kísérlet, amely a hermeneutikával és a szövegelmélettel próbálja a rendszerelméletet “összeházasítani”, valamint Siegfried Schmidt elképzelése, aki a konstruktivista irodalomtudomány elméleti bázisát kívánja kiszélesíteni vele. Mindezek ismertetését illetve kritikáját lásd többek között SCHMIDT-JAHRHAUS 1999, DE BERG-PRANGEL 1995, DE BERG-PRANGEL 1993, FOHRMANN-MÜLLER 1996, SCHMIDT 1989.

⁴² LUHMANN 1990a/1999. 63. E tanulmányban Luhmann arról is beszél, Maturana példáját felhozva, hogy mennyire félrevezető lehet, ha a rendszerelméletet mint episztemológiát nem az egyéb tudományoktól (biológiától, agyfiziológiától, stb.) elkülönítve kezeljük, nem utolsósorban azért, mert a természettudományok episztemológiájának ontológiai státusza egészen más. (Vö. különösen 68–69.) Azokra az elméletileg jóval kevésbé átgondolt kritikákra itt ennél konkrétabban nem is tér ki, amelyek a rendszer és az autopoiesis fogalmát egyszerűen azonosítják a biológiai organizmus fogalmával, s lényegében az egész rendszerelméletet egy hamis allegorizálás termékének tekintik. Áttételesen erre a kritikára is válasz lehet egyrészt az említett de-ontologizáló perspektíva, valamint annak hangsúlyozása, hogy konstruktivizmus “a diaforát nem írja tovább metaforává” és ismeretelmélete “nem lép túl a megkülönböztetésen” (65.)

⁴³ LUHMANN 1990a/1999. 64–71.

lét/nemlét helyett javasol.⁴⁴ Ebből adódik a rendszerelmélet kiinduló pozíciója: *a megismerés mindig egy környezetétől elkülönült rendszer műveleteként lehetséges* (s ez – a lehetőségfeltétel megadása – egyszersmind “definiálása” is), ehhez mindig egy műveletileg zárt (operativ geschlossen) rendszert kell feltételeznünk, aminek következtében fel kell tételeznünk az önreferenciát és a rekurzivitást is. Az ilyen műveletek “csak ugyanazon rendszer műveleti hálóinak kontextusában válnak lehetségessé, amelyekre a szóban forgó műveletek előrenyúlni vagy visszanyúlni képesek [vagyis amelyekhez kapcsolódni tudnak], és egyetlen művelet sem tud a szóban forgó rekurzív »hálósodás« nélkül megvalósulni [vagyis a rendszer minden egyes művelete potenciális kapcsolatban áll egymással]. De egyúttal ez is érvényes: a hálózat maga már nem művelet. (...) Az egész nem tud az egészben még egyszer aktívvá válni.” Nagyon lényeges következménye ennek, hogy *“minden művelet a rendszer egészét reprodukálja és ezzel együtt a rendszer határait.* Minden művelet kizárást és belefoglalást reprodukál”⁴⁵ – amit tulajdonképpen értelmezhetnénk úgy is, mint Foucault diskurzus-konceptiójának rendszerelméleti újrafogalmazását.

⁴⁴ Itt idézném azt a (Siegfried Schmidt fentebb idézett, a történelem és valóság viszonyára vonatkozó meghatározásánál némileg árnyaltabb) részletet, amely szintén sok, a “de-ontologizálást” illető kritikára válasz lehet (és arra is, hogy miért nem azonos a konstruktivista ismeretelmélet a fenomenológiával sem): a rendszer/környezet különbségtétel bevezetését “*a valóság de-ontologizálásaként* lehet leírni. Ez nem azt jelenti, hogy visszautasítanánk a valóságot, mert ha így volna, akkor semmi olyan nem volna, ami működni és megfigyelni volna képes, és semmi olyan nem volna, amit a különbségtevessel meg tudnánk ragadni. Mi csak a valóság ontológiai megjelenítésének ismeretelméleti relevanciáját vitatjuk. Ha a megismerő rendszer a külvilághoz semmiféle hozzáférhetőséggel nem rendelkezne, akkor létezését ugyan vitathatnánk, de éppen ugyanolyan jó – ha nem jobb – plauzibilitással ahhoz is ragaszkodhatnánk, hogy a külvilág igenis létezik, mégpedig úgy, ahogyan létezik. Mindkét változat bizonyíthatatlan. Egyszerűen nem lehet közöttük dönteni. De ezzel a külvilág még nem válik kérdésessé, hanem csak a lét/nemlét egyszerű megkülönböztetése lesz az, amit az ontológia korábban »a külvilág létezésének problémája« címszó alatt tárgyalt.” (LUHMANN 1990a/1999. 71.)

⁴⁵ LUHMANN 1990a/1999. 71–72. (Kiem. R.O.)

2. A “tárgy” fogalmai

A rendszerelmélet maga tehát mindössze egy ismeretelméleti *eljárás*, konstruktivista episztemológia. Bár Luhmann ezen a szinten is igyekezett végiggondolni ötletei következményeit (komoly zavarba hozva ezzel az őt Hegel-díjjal jutalmazó filozófusokat, hogy akkor végül is elmélete a filozófia vagy a szociológia területére tartozik-e), s ez az egyik oka, hogy koncepciója nem “vak” önmagára, mint a klasszikus 19. századi szuperelméletek (vagy legalábbis vakfoltja máshol helyezkedik el), hatalmas terjedelmű életműve e koncepció szociológiai alkalmazása. A szociológiát a társadalom (rendszerelméleti értelemben véve) tudományos megfigyelésének tekintette, a társadalmat pedig mindössze a rendszerek egyik fajtája legösszetettebb képviselőjének. Ez ismét olyan különbségtétel, ami a klasszikus szuperelméleti “vakfoltra” való “rálátást” segíti elő – paradox módon épp azáltal, hogy azt állítja: nem lehetséges egyetlen olyan megfigyelés, ami “mindent látna”, vagyis *mindig van* vakfolt.

Luhmann elmélete tehát paradox rendszereket⁴⁶ feltételez, és önmagát is következetesen paradox rendszerként kezeli. Vállalt feladatom épp emiatt tűnik számomra szinte megoldhatatlannak. Az elmélet fő jellemvonását ugyanis talán a kicsit matematikai ízű “radikális, paradox nonlinearitás” kifejezés adná vissza legjobban. Ez egyrészt azt jelenti, hogy sem a fogalmak, sem a kijelentések, sem a tézisek, sem a definíciók szintjén nem találunk olyan egyenes vonalakat, amelyekhez hozzáigazíthatnánk szükségképpen lineáris szerkezetű szövegünket; másrészt azt, hogy a fogalmi rendszer ugyan az általa leírt rendszerekhez hasonlóan operative zárt (vagyis modellszerű önálló működésre képes), ám ugyanakkor – szuperelmélet voltából adódóan – rekurzív⁴⁷, így bizonyos értelemben “nyitott” is. Amiből az következik, hogy minden hálójellege ellenére sem lexikonszerű; ugyanis lezárhatatlan, mivel folyamatosan (sajnos megint csak nem lineáris)⁴⁸ mozgásban van, és minden egyes fogalom vagy kijelentés számtalan újabbat aktualizálhat. Ez talán megoldást jelenthet a fejezet elején található Derrida-idézet mozgásban lévő rendszerekkel kapcsolatos problémájára, de ha mindehhez hozzávesszük, hogy az irodalomtörténet hangsúlyozottan narratív diszciplína, amely magát a (lineárisként elgondolt) változást kívánja leírni, akkor

⁴⁶ “Paradoxonon egy olyan értelemtili, szándékolt kijelentést értünk, amely egyaránt vezethet antinómiákhoz vagy eldönthetlenségekhez. (...) a konstruktivizmus úgy tekint a paradoxonra, mint a kalkulációk kalkulációinak a masinériájában rejlő problémára, tehát mint egy lehetséges, ám destruktív konstrukcióra. (...) minden megfigyelő, miközben realizálja megfigyelése alapjának a megkülönböztetését, paradoxonba keveredik. Ezért aztán a megfigyelő megfigyelésének sem kezdetét, sem pedig a végét nem tudja megfigyelni (...). Már csak ezért is minden projekció, minden céltételezés, az összes epizódkonstrukció megköveteli a rekurzív megfigyelést, jöllehet a rekurzív megfigyelés a maga részéről nem teszi lehetővé a paradoxonok kiküszöbölését, de igenis lehetővé teszi azok egymástól különböző műveletekre való időbeli és szociális felosztását. (...) A paradoxon-probléma vonatkozásában a kiutat (ami persze a logikusokat aligha elégíti ki) végső soron a nyelvelméletre való utalás segítségével lehet meglegelni: azaz az olyan autopoietikus rendszerekhez való odafordulás segítségével, amelyek a rekurzív műveletekben az efféle műveletek hálózatát produkálják és reprodukálják mint magának a reprodukciónak a lehetőség-feltételét egyáltalán. Az ilyen rendszerekben (és a tudományrendszer maga is közéjük tartozik) nem létezhet egyetlen művelet sem anélkül, hogy ne utalna ugyanazon rendszer más műveleteire. Ha kimondjuk az összes lehetséges olyan tételt (Allsätze), amely a rendszer minden műveletére vonatkozik, s ha ezt az összes tételt (Allsätze) az önreferencia klasszikus-krétai modelljét követve tételezzük, akkor csak egy, a további műveletek kiindulópontjául szolgáló műveletet hozunk létre. Mi egyszerűen csak ennyit állítunk: ez így van. És azok a logikusok, akik megkísérlik ezt vitatni, úgyszintén ezzel a paradoxonnal lesznek büntetve.” LUHMANN 1990a/1999, 88–92.

⁴⁷ “Azt a folyamatot nevezzük rekurzívnak, amely önmaga eredményeit további műveletek alapjaként alkalmazza, tehát az, ami majd a továbbiakban kerül felhasználásra, egy együttes meghatározást valósít meg azon keresztül, ami az előző műveletekben eredményként kijött.” Vö. még: “A megfigyelés akkor vezet ismeretekhez, ha és amennyiben az a rendszerben újraalkalmazható eredményeket hoz.” LUHMANN 1990a/1999, 83. és 75. Az autopoiesis alapja épp az ilyen értelemben vett rekurzivitás.

⁴⁸ Inkább – “rizomatikus”? DELEUZE–GUATTARI 1996., SZAJBÉLY 2001.

kísérletem leginkább a kör négyszögesítésére emlékeztet. Ami miatt mégis belevágtam, annak oka (túl azon, hogy érdekes, izgalmas, és remélhetőleg eredményes kérdésfelvetési módnak tartom) elsősorban ennek az elméletnek a kiirthatatlanul ironikus, néhol szinte már humoros jellege. Mivel pedig bármiféle megismerésre és kommunikációra tett kísérlet mindig kaland, még hozzá roppant bizonytalan kimenetelű, ellenőrizhetetlen és uralhatatlan, állandóan a kétely és a magabiztosság közt oszcilláló kaland, az irónia minden beszéd, minden diskurzus és minden tudomány talán legalapvetőbb része, amely ezt az alapot születése pillanatában el is bizonytalanítja.

Ebben fejezetben egy ilyen ironikus alapot próbálok meg létrehozni, néhány, a továbbiak szempontjából hasznosnak tűnő rendszerelméleti fogalom rövid összefoglalása⁴⁹ segítségével, majd pedig áttérek arra, hogyan jelenik meg ebben az elméletben a “tárgy”: az irodalom és az irodalom történetiségének témája.⁵⁰

2.1.A Luhmann-féle rendszerelmélet néhány fogalma

2.1.1. Rendszer/környezet

Konstruktivista ismeretelméleti alapjainak megfelelően a rendszerelmélet paradigmájának legalapvetőbb vonása tehát az, hogy soha nem identikus vagy szubsztancia-jellegű egységekben, hanem mindig különbségtételekben gondolkodik, ami azt is jelenti, hogy valami *önmagában*, úgymond kontextustól függetlenül nem határozható meg, mindig csak valami máshoz való *viszonyában*. A legfontosabb különbségtétel a rendszer/környezet párosa – ez váltja fel a rendszerelmélet társadalomszemléletében a korábbi paradigmák rész-egész viszonyait is.

Rendszer mindaz, amit a “kint” és “bent” különbsége tagol. A rendszer maga teremti meg a “bent”-jét műveletei segítségével azáltal, hogy különbségtételek révén elhatárolja magát a “kint”-től, a környezettől. Egy rendszer mindig környezetben-lévő rendszer, ami azt is jelenti, hogy két egymással kapcsolatban lévő rendszer egymás számára kölcsönösen környezetként jelenik meg. Rendszerek és környezeteik között számos különféle kapcsolat lehetséges, de egyetlen rendszer sem képes átlépni saját határait: *csak saját határai között, saját eszközeivel képes műveleteket végezni*. Ez a műveletvégzés is annak a komplexitáskülönbségnek a fenntartását szolgálja, amely rendszer és környezete között mindig fennáll. A környezet ugyanis mindig komplexebb a rendszerénél – az adott rendszer szempontjából átláthatatlan “fekete doboz”, amelyből az saját különbségtételei segítségével igyekszik információkat kinyerni. A rendszerhatárt alkotó műveletek (azaz a rendszer *minden* művelete) nem kapcsolják össze a rendszert környezetével (ehhez ugyanis azt kéne feltételezni, hogy a rendszer félig önmagán belül, félig pedig határain kívül működik): nem a kapcsolat, hanem a differencia a hangsúlyos – a határoknak “az a funkciója, hogy diszkontinuitást biztosítsanak, nem pedig az, hogy a rendszerből kivezető utakat törjenek”⁵¹; erre nem képesek.⁵²

⁴⁹ Az összefoglalás alapjául a következő művek szolgáltak: LUHMANN 1998a, LUHMANN 1998b, LUHMANN 1987, LUHMANN 1990, LUHMANN 1999, KRAUSE 1999, GLU.

⁵⁰ A “második rend kibernetikájának”, azaz a megkülönböztetések megkülönböztetéseinek kutatóiról mondja Luhmann, hogy “[n]áluk már nem a tárgyak meghatározása a cél, hanem a megkülönböztetések megkülönböztetése. Egy szociológus számára itt ritkává, túlságosan is ritkává válik a levegő. Akit a modern társadalom elmélete izgat, annak csak egy kívánsága lehet: jó lenne érteni ehhez.” (LUHMANN 1990c/1999. 257.)

⁵¹ LUHMANN 1990a/1999. 73.

⁵² Legfeljebb “odébb megy” a határ: “[h]a a rendszer kiegészítő műveleteket végez, ez esetben már ki is terjesztette saját határait”. (LUHMANN 1990a/1999. 72.) Mindig ott a határ, ahol a rendszer műveletet végez: ezek természetesen se nem diszciplináris, se nem másféle rögzített határok; így érthetőbb az előző mondat. A

Különbségtétel helyett itt szerencsésebb különbségtevést mondani, hogy érzékeljük: nem egyszerűen egy séma applikációja történik, hanem minden egyes alkalommal létrejön egy aktuális differencia. Ezt a dinamizmust jól mutatja az, ahogyan Luhmann a rész-egész dichotómián alapuló társadalommodelleket összeveti a rendszerelméleti elképzeléssel: “egy elkülönült rendszer (...) nem egyszerűen egy bizonyos számú részből és az ezek közti kapcsolatokból áll, hanem sokkal inkább bizonyos számú operatív alkalmazható rendszer/környezet különbségtételből.”⁵³ Tovább erősíti ezt a dinamizmust, hogy a rendszerek nemcsak abban az értelemben nem léteznek önmagukban, hogy volna rendszer, amely környezet tételezése nélkül létezik: a rendszerek “léte” mindig megfigyelések eredménye; rendszerekről csak különböző megfigyelőktől értesülhetünk.⁵⁴

Luhmann megkülönböztet allopoiétikus és autopoietikus rendszereket. Az allopoiétikus rendszerek az egyszerű gépek, amelyek egy rögzített program vagy algoritmus alapján működnek input-output modellben, azaz nem képesek önállóan szabályozni rendszer/környezet viszonyaikat, nem önreferenciálisak, és nem képesek önmagukat önállóan létrehozni vagy reprodukálni. Az autopoietikus rendszereknek ezzel szemben az a legfontosabb jellemvonásuk, hogy elemeikből képesek önmagukat létrehozni és reprodukálni, s ennek révén képesek önmagukat egységként, vagyis a környezetüktől eltérőként meghatározni. Maga a kifejezés Humberto Maturánától származik, aki az autopoiesis fogalmával az élő sejt alapvető tulajdonságait kívánta leírni. Luhmann azonban az autopoietikus rendszerek közé nemcsak a biológiai organizmusokat sorolta, hanem az úgynevezett értelemrendszereket, vagyis a pszichikai és a szociális rendszereket is. Véleménye szerint ugyanis e rendszerekre is igaz, hogy operatív zártak, ugyanakkor környezetük felé szelektíven nyitottak, és képesek önmaguk újraalkotására kizárólag saját elemeik felhasználása révén.⁵⁵

Ezt az első hallásra meghökkentő kijelentést sok támadás érte, elsősorban azért, mert úgy értelmezték, hogy Luhmann a felvilágosodás organicista metaforikája segítségével egyszerűen megpróbálja “tudományosítani” és modern színben feltüntetni azt a régi modellt, amely a társadalmat élő szervezetnek tekinti, és amely a nemzetállamok ideológiájának is

rendszert nem valamiféle halmazként vagy hierarchikus organizmusként kell elképzelni – inkább “fraktálszerű”, ahol minden egyes művelet (aktualizáció) konstruálja az “egészt”.

⁵³ LUHMANN 1987. 22.

⁵⁴ A megfigyelők is rendszerek, egy rendszert csak egy másik rendszer figyelhet meg (egy rendszer környezetét más rendszerek alkotják).

⁵⁵ Talán nem árt még egyszer leszögezni: az, hogy az autopoietikus rendszerek képesek kizárólag saját elemeik segítségével létrehozni és reprodukálni magukat, nem jelenti azt, hogy működésüknek ne lenne alapvető feltétele a külvilág (vagyis a környezetek), amellyel szoros kapcsolatban állnak. Azok a ‘kint’-ről érkező zörejek azonban, amelyeket a rendszer információként fel tud használni, vagyis saját irritációjává tud alakítani (és meg is kell ezt tennie, hogy működhessen), a saját műveletei segítségével jönnek létre. Képletesebben szólva úgy is mondhatnánk, hogy saját értelmezéseket, leírásokat hoz létre, amelyek ily módon már saját részeinek tekinthetők (hiszen egy másik rendszer másként fogalmazta volna meg “ugyanazt” – ami így persze már is nem “ugyanaz”). Egy komplex, ám épp ezért talán szemléletesebb példával élve: egy vulkánkitörést egy archaikus társadalom tekinthet az istenek bosszújának, a világvége jelének (mint a pompeji lakosok Plinius leírásában), vagy arra utaló jelnek, hogy a közelben sárkány tartózkodik (mint a kínai vagy a kelta mitológiában). Hogy hogyan értelmezi a jelenséget, az attól függ, milyen különbségtételekkel operál az adott társadalom – a továbbiakban pedig az fogja irányítani a reakciókat, hogy miként írta le a vulkánkitörést. A modern, szerepkörök szerint elkülönült, nyugati típusú társadalom a vulkánkitörést tudományos módon, geológiailag írja le, ezt tartva “tisztá” vagy “objektív” igazságnak. Az egyes funkcionálisan elkülönült alrendszerek azonban már nem ennek alapján reagálnak az eseményre, hanem aszerint, hogy az az ő számukra mit jelent. A vallás rendszere például továbbra is tekintheti Isten büntetésének, égi jelnek, arra biztatva a hívőket, hogy szálljanak magukba és imádkozzanak megbocsátásért. A gazdaság rendszere számára (mint természeti katasztrófa) súlyos veszteségforrás, az orvoslásé számára betegeket és sebesülteket “termelő” jelenség, és sorolhatnánk. Minden egyes alrendszer redukálja tehát (saját uralkodó különbségtétele segítségével) az esemény komplexitását, és ez a redukált komplexitás lesz maga az adott működő rendszer.

alapsémájául szolgált, s később épp erre az organicista alapra támaszkodva kiválóan alkalmas volt a totalitárius rendszerek “jó alattvaló”-képző legitimációs tranzakcióira is.⁵⁶ Az ellenvetések másik jelentős típusának az a kiindulópontja, hogy a társadalmat emberek és emberi viszonylatok összetett hálózatának tekintik, az “ember”-t pedig egyszerre értelmezik biológiai individuumnak és társadalmi szubjektumnak, illetve e kettő mindig egyedi metszetének (amely egyediség mind a megismerhetőség, mind az általánosíthatóság alól *kivonja magát*). Luhmannt azonban nem lehetett meggyőzni arról, hogy a megismerhetetlenség vagy az abszolút előfeltevése ne ugyanolyan episztemológiai státuszú premissza lenne, mint a megismerhetőség vagy a relatív előfeltevése – s ő egyszerűen inkább az utóbbit választotta.

Mind az autopoíézis fogalma kölcsönvételének, mind az iménti probléma feloldásának a lehetősége attól függ azonban, mit tekintünk az egyes rendszertípusok végső, legalapvetőbb elemének (Letztelement). Az “ember” egymás környezetében lévő és egymással strukturális mozgókapcsolatok (strukturelle Kopplungen) révén operáló⁵⁷ pszichikai, szociális és organikus rendszerek komplex összefüggése. E rendszerek mindegyike autopoietikus. Ahogyan az organikus rendszerek alapeleme a sejt, úgy a pszichikai (vagy tudati) rendszereké a gondolat, a szociális rendszereké pedig a kommunikáció. Az adott rendszeren belül gondolatok csak gondolatokhoz, kommunikációk pedig kommunikációkhoz kapcsolódhatnak. Sem az organikus, sem a pszichikai rendszerek *nem részei* tehát a társadalomnak, hanem annak környezeteit alkotják.⁵⁸

Még néhány szót arról, mit is jelent a rendszer “zártága”. Elméletileg, mint láttuk, a konstruktivista episztemológiából adódik, hogy szükségképpen minden rendszer “zárt” abban az értelemben, hogy nem érheti el, nem ragadhatja meg sem a külvilágot, sem a mindenkori környezetét: minden rendszer megismerő instancia, s csak önmagán (azaz megismerésen) keresztül “teremthet kapcsolatot”. Ennek ellenére a műveleti zártság az elérhető legnagyobb nyitottságot jelenti.

2.1.2. médium/forma

E különbségtétel is ugyanúgy alkot egységet, mint a rendszer/környezet differencia: médium és forma sem képzelhető el egymástól független “entitásként”: ismét egy dinamikus viszonyról van szó. Nincs semmi, ami önmagában médium vagy forma lenne.

⁵⁶ Ilyen típusú kritikára jó példa lehet a következő részlet: “Nem véletlen, hogy ez a tétova állásfoglalás chilei szerzőktől indult ki, mivel nekik tartaniuk kell attól, hogy egy rendszer, amely megengedi magának, hogy parancsoljon az embereknek, felhasználhatja ezt az elméletet, s kijelentheti, hogy az ember az, amit mi reprodukálunk. Érthető erkölcsi és politikai fenntartásokkal tehát ezek, ám feltartóztatják a kísérletet, nem engedik meg az elméleti következmények kipuhatólását, hanem ehelyett az emberi területet rendkívülinek tekintik, és félretolják.” LUHMANN 1995/1999 129. (A dolog érdekessége, hogy az autopoíézis fogalmának megalkotója, Maturana maga is chilei.)

⁵⁷ Vagyis nem állnak közvetlenül kapcsolatban egymással: egy gondolat például nem alkothat sejtet, de a kommunikáció eredménye sem lehet gondolat, annak ellenére, hogy bizonyos értelemben kapcsolódhatnak egymáshoz. A pszichikai és a szociális rendszerek közti strukturális mozgókapcsolat már csak azért is szükségszerű, mert míg az organizmusok képesek egymással közvetlenül kapcsolatba lépni, a pszichikai rendszerek ezt a társadalom (kommunikációk) nélkül valószínűleg nem képesek megtenni – már persze ha eltekintünk a gondolatátviteltől...

⁵⁸ Ld. még 2.1.4. és 2.1.5. Még egyszer: ez nem azt jelenti, hogy a társadalom ne lenne és ne lehetne hatással a pszichikai és organikus rendszerekre, hiszen a rendszer/környezet különbségtétel épphogy elválaszthatatlan kapcsolatot tételez fel köztük. *Am a rendszerek közötti határ mindig megmarad.* Ha például Szókratész elgondol valamit, ez saját pszichikai rendszerének része. Amennyiben gondolatait bármilyen formában közli, azaz kommunikációt tesz, ez a közölt változat (amely természetesen soha nem lehet azonos a gondolatokkal, hanem az említett rendszerközi kapcsolat révén létrejövő aktuális forma lesz) immár a társadalom rendszeréhez tartozik. Ha emiatt halálra ítélik, csak az ítélet a társadalom része, hiába van (végzetes) hatással Szókratész organizmusára. Maga a halál biológiai-fizikai aktusa már az organizmuson belül megy végbe.

A médium egymással laza kapcsolatban lévő elemek halmaza, mely lehetővé teszi az információszerzést, de maga nem informatív. Információt csak forma révén nyerhetünk. A forma a médium elemeinek “sűrítése” szelekció, tehát aktualizálás révén. Azt, hogy milyen információt kapunk, az alkalmazott szelekciótól (azaz különbségtételtől) függ. Médium és forma kapcsolata tehát potencialitás és aktualitás viszonya is: míg a médium számos különféle formát lehetővé tesz, a forma mindig egyedi, aktuális. Függő viszonyuknak köszönhetően azonban egy következő lépésben az is képezhet médiumot, amit az imént formaként fogtunk fel. A hanghullámok összességéből például bizonyos szempontok szerint kiválaszthatjuk azokat, amelyeket zenei hangoknak tekintünk. Ebben az esetben a zenei hangok formák lesznek. Ha azonban zeneművet írunk, az imént még formának tekintett zenei hangok alkotják majd azt a médiumot, amelyben másfajta szelekciók alapján dallamok születnek. Ám ezek a dallamok is válhatnak elemekké, és így médiummá, amelyből további szelekciók révén újabb formák képződhetnek, és így tovább.

A megismerés mindig különbségtétel: valamit megkülönböztetünk valami mástól, s ennek révén jutunk információhoz: nem két (feltételezett) entitás összehasonlítása, azaz együtt-látása, hanem pusztán a különbség megtevése révén. Pusztán maga a differencia az, ami releváns. Az információszerzéshez nem szükséges tisztában lennünk azzal, hogy pontosan mik azok az elemek (netán még azt is, “hány van” belőlük), amelyek a formaképzés alapjául szolgáló médiumot alkotják – ez nem is lehetséges, hiszen ehhez újabb különbségtételeket (tehát egyszersmind újabb médiumokat) feltételező újabb megfigyelések lennének szükségesek. Jó példa lehet erre az irodalomtudományos illetve irodalomtörténeti vizsgálódás és az irodalom- és történetdefiníciók viszonya: a fogalmat (‘irodalom’, ‘történet’) minden egyes tanulmány, minden egyes kijelentés alkalmazza, ha máshogyan nem, implicit módon, és következtetések kiindulópontjává, összehasonlítások alapjává teszi. Mégsem szükséges, úgy látszik, hogy minden egyes megszólalás meghatározza, hogy az iménti értelemben véve “mi (minden) az irodalom” vagy történet: az eljárás ettől tökéletesen működőképes marad.

2.1.3. értelem (Sinn) és értelemhatár

Az értelem itt használt fogalma nem azonos és nem rokon sem a jelentés, sem a jelöllet, sem a jelentőség fogalmaival: egy olyan univerzális médiumot értünk alatta, amely közös minden szociális és pszichikai rendszer esetében (ezért ezeket értelemrendszereknek is nevezik). Ez a médium teszi lehetővé minden szociális és pszichikai rendszer létrejöttét (ami médium voltánál fogva azt is jelenti, hogy az értelem csak ilyen típusú rendszerekben konstituálódik), formája pedig a valós/lehetséges illetve aktuális/potenciális különbségtétel. Az értelem fogalmához kötődő szelekció tehát olyan aktualizálás, amely minden másnak a (pillanatnyi) negációja révén történik. E negáció azonban nem semmítést (Vernichtung) jelent, hanem potencializálást. Ez az értelem operációjának alapsémája, vagyis ez képezi minden pszichikai és szociális rendszer különbségételének alapját: minden különbségtétel, beleértve a kódokat is, az aktuális/potenciális elkülönítésének tekinthető – az aktuális a különbség jelölt oldala, a potenciális a nem jelölt, az “unmarked state”.⁵⁹

⁵⁹ Vö.: “Hogyha az értelmet ily módon, azaz mint a megkülönböztetés egységét fogjuk fel – lett légyen ez a kondenzálás és a konfirmálás megkülönböztetése, vagy az aktualitás és a nem-aktualitás (virtualitás) megkülönböztetése –, semmi értelme sincs annak, hogy azt [a valamit], amittől ezek a megkülönböztetések meg vannak különböztetve, újólág értelemszerűen (sinhaft) meghatározzuk. Hiábavaló lenne ehhez referenciát hozzárendelni. Ennyiben az értelem differenciálatlan fogalom. Mindamellet kénytelenek vagyunk itt is, mint mindig, egy unmarked state-et mint a megkülönböztetés (itt: a megkülönböztetések) másik oldalát előfeltételezni. ami akkor marad vissza, ha az értelmet formaként (tehát határként, cezúraként, metszetként) vezetjük be a világba.” (LUHMANN 1990b/1999, 47.) A főszövegben azért használtam a virtualitás helyett a potencialitás

Mind a kommunikációk (vagyis a szociális rendszer elemei) mind a gondolatok (vagyis a pszichikai rendszerek elemei) az értelem médiumában realizálódnak tehát. Az értelem univerzális médiumjellegéből adódó sajátossága, hogy *egyszerre*, egyidejűleg teszi lehetővé az aktuális és a potenciális megjelenítését (ezt szimultán jelenvalóvá tételnek nevezik), mivel egy olyan tapasztalat (formaképződés) révén reprodukálódik, mely őt aktualizálja, ugyanakkor további, nem-aktualizált lehetőségekre utal. Ebből következik, hogy egyrészt egy kommunikáció (illetve gondolat) nem zárható be önmagába és önnön aktuális realitásába, mivel csak úgy konstituálódhat, hogy további kommunikációs (ill. gondolati) lehetőségekre utal. Másrészt egy bizonyos önmagában lezárt kommunikáció (gondolat) alapot képez további kommunikációs (gondolati) lehetőségek megnyitásához. A rendszerelmélet terminológiájával úgy mondhatnánk, hogy a szociális és pszichikai rendszerek elemi (basale) önreferenciája az értelem révén válik lehetővé: egy kommunikációhoz akkor kapcsolódhat egy újabb kommunikáció (illetve egy gondolathoz egy újabb gondolat), ha ugyanez a kommunikáció egyszersmind kommunikációs (illetve gondolati) lehetőségek többletét nyitja meg. Az értelem határozza meg tehát az elemek kapcsolódási képességét, ami az ilyen (szociális illetve pszichikai) rendszerek számára a további működés lehetőségét biztosítja (azaz e rendszerfajták esetében lényegében az értelem teszi lehetővé az autopoieízist).⁶⁰ Ennek a másik oldala, hogy az értelem egyúttal korlátozza is a rendszer megfigyelésének lehetőségeit.

Összefoglalva tehát azt mondhatjuk, hogy

- értelem és rendszer kölcsönösen feltételezik egymást, ugyanis a világ egyrészt csak az értelem médiumában figyelhető meg valamennyire, másrészt viszont az értelem csak a szociális és a pszichikai rendszerekben valósul meg;
- az értelem az aktuális és a potenciális differenciájának *egysége*, azaz e differencia az értelem formája;
- minden értelemtartalom csak további értelemre való utalás révén nyeri el aktuális valóságát, s az utalás szintén magában foglalja ugyane tartalom újraaktualizálásának a lehetőségét;
- az értelem tehát mindig értelemre utal, azaz önreferenciális;
- végül pedig az értelem határozza meg a szociális és pszichikai rendszerek számára azt az utalási többletet, amely a világ komplexitását konstituálja,
- a világ pedig konkrét tartalmak aktualizálásának előfeltételéül szolgál: az értelem fogalmának segítségével a megváltoztathatatlan végső elvek posztulátumától eljuthatunk annak lehetőségéig, hogy mindent esetlegesként, kontingensként figyeljünk meg.⁶¹

Az értelem még egy, a későbbiekben számunkra fontossá váló jellemvonásáról kell még szót ejteni. Mint az aktualitás és a potencialitás differenciájának *egysége* nem figyelhető meg, ugyanis az úgynevezett differenciálatlan fogalmak közé tartozik. Ezek olyan fogalmak, melyek kizárják önnön tagadásukat. Három ilyen fogalmat feltételez a rendszerelmélet: világ (a rendszer-környezet differencia egysége), értelem (az aktuális-potenciális differencia egysége), valóság (a megismerés/tudás - tárgy differencia egysége). Ezek csak önmaguk segítségével tagadhatók, tehát nem képzelhető el nem-világ, nem-értelem, nem-valóság, csak világhiány, értelemhiány, valósághiány.

2.1.4. megfigyelés és leírás

kifejezést, hogy hangsúlyozzam: ezek a különbségtételek soha nem "véglegesek", az épp virtuálisból bármikor lehet (egy új különbségtételben) aktuális.

⁶⁰ Összefoglalóan vö. GLU 171.

⁶¹ Vö. GLU 172.

A differenciálódás folyamatán túl azonban magának a megfigyelésnek is figyelmet kell majd szentelnünk a munkánk során, mivel a kettő (a rendszerelmélet konstruktivista alapjainak köszönhetően) kölcsönösen feltételezi egymást, és nem képzelhető el egymás nélkül.

Bár a kulturális antropológiától a hermeneutikáig számos elképzelés vallja, hogy a megismerést a megfigyelés aktusa alapvetően határozza meg, talán nem túlzás azt mondani, hogy a rendszerelmélet építette magába ezt a gondolatot a legkonzekvensebben, már-már rigorózus logikával. Az előző fejezetben már szó esett arról, hogy az autopoiezist a művelet és megfigyelés különbségének feltételezése teszi lehetővé, és hogy a műveletek (melyeknek egymáshoz kapcsolódása biztosítja a reprodukciót) mindig “vakok”, azaz nem reflektálhatnak önmagukra. Bár a megfigyelés maga is egyfajta művelet, mely adott esetben éppúgy szolgálhatja a rendszer reprodukcióját (s ebben az esetben bizonyos szempontból “vakká” válik maga is), alapvető szerepe mégis más: egy adott különbségtétel egyik vagy másik oldalát jelöli meg egy másik különbségtétel segítségével (pl. rész/egész, rendszer/környezet, alak/háttér, stb.). A megfigyelés *műveletként* tehát nem képes önmaga megfigyelésére, ahogyan magukról a műveletekről sem lehet tudásunk máshogyan, csak egy megfigyelő révén.⁶²

Lényegében ugyanannak a jelenségnek két különböző aspektusáról, megnyilvánulási módjáról van tehát szó – éppen ezáltal lehet képes a konstruktivista ismeretelmélet a klasszikus szubjektum/objektum különbségtételt az említett megfigyelés/működés különbségtétellel felváltani. A megfigyelés az, ami (különbségtételek segítségével) képes objektumokat, “tárgyakat” azonosítani (s ezáltal úgymond létrehozni), ennek révén pedig képes egy rendszer belső folyamatait elkülöníteni attól, ami nem tartozik a rendszerhez, és így lehet képes a kint és a bent között okozati kapcsolatokat felállítani vagy a rendszernek célt tulajdonítani is⁶³. Nagyon fontos megjegyezni: ugyanennek a következménye azonban az is, hogy mindezek az oksági viszonyok vagy célok *mindig* egy aktuális megfigyelés eredményei, *ettől a megfigyeléstől nem választhatók el, és tőle függetlenül “nem léteznek”*. Nem beszélhetünk tehát abszolút értelemben vett okokról vagy célokról – amikor ugyanis ezt tesszük, éppen egy megfigyelést végzünk, és kijelentésünk mindössze *ennek* a megfigyelésnek az eredménye⁶⁴.

Egy másik igen fontos következmény, hogy logikailag nem tételezhető fel abszolút értelemben vett “helyes megfigyelés”, ugyanis nincsen olyan nézőpont, ahonnan egy ilyen megfigyelés elvégezhető volna. A helyes/helytelen vagy az igaz/nem igaz maguk is pusztán különféle megfigyeléseket lehetővé tevő és különféle megfigyelések eredményeként létező különbségtételek, amelyek ráadásul önmagukra is vonatkoztathatók és így bizonyos értelemben felülvizsgálhatók egy második rendbeli megfigyelés segítségével. Az abszolút értelemben vett helyes megfigyelést logikailag az is tarthatatlanná teszi, hogy a világ maga (a

⁶² Vö. “minden megfigyelés (beleértve a megfigyelések megfigyelését is) egy megkülönböztetés operatív igénybevételét előfeltételezi, amelyet a felhasználása pillanatában »vakon« (abban az értelemben, hogy nem megfigyelhetően) kell használni. Ha ezt a megkülönböztetést a megfigyelő a saját pozíciójából akarja megfigyelni, akkor ehhez egy másik megkülönböztetést kell alkalmaznia, amire aztán újra ugyanez lesz érvényes.” (LUHMANN 1990a/1999. 76.) Ez a megfigyelésben “operatív alkalmazott, de nem megfigyelhető megkülönböztetés a megfigyelő vakfoltja. Mindez logikailag megformulázva így hangzik: a megfigyelő önmaga megfigyelésének kizárt harmadikja; a megfigyelő nem »szubjektum«, hanem saját megfigyelésének a »parazitája« (Serres).” (LUHMANN 1990d/1999. 113.)

⁶³ GLU 125.

⁶⁴ Amennyiben másnak a véleményére utalunk vagy egy hagyományt idézünk fel, *akkor is*, mindezek ugyanis aktuális megszólalásunkban, megfigyelésünkben realizálódnak – ha pedig nem mondjuk ki és ezzel nem aktualizáljuk őket, akkor gondolatokként pszichikai rendszerünkön belül maradnak, nem válnak kommunikációvá (így a társadalom rendszerének részévé sem), és így kapcsolódni sem lehet hozzájuk. A probléma ontológiai szempontból emlékeztet a mű-szöveg-olvasat kérdéskörére és a közösségi képviselő-“képviselési beszéd” problematikájára is – mindezt később még visszatérünk. Ld. még RÁKAI 1999.

másik két differenciálatlan fogalomhoz, azaz az értelemhez és a valósághoz hasonlóan) nem figyelhető meg kívülről. A társadalom egésze ebből a szempontból különleges helyzetben van: elvileg megfigyelhető kívülről (a pszichikai rendszerek révén), e megfigyelések azonban nem tehetők kommunikációvá. Nincs ugyanis ilyen értelemben vett “átjárás” a pszichikai és a szociális rendszerek műveletei között⁶⁵ – mivel pedig definíciója szerint a társadalom minden kommunikációt magában foglal, ha kommunikálunk, máris a társadalom rendszerén belül kerülünk.⁶⁶

A megfigyelés megfigyelései: második és harmadik rendbeli megfigyelés

Említettem, hogy bizonyos körülmények között a megfigyelés is lehet “vak” (lévén speciális művelet). A megfigyelés során ugyan nem csupán különbségtétel történik, mint a művelet esetében, hanem a különbségtétel egyik oldalának megjelölése is (vagyis a megfigyelés a különbségtétel és a megjelölés egysége), ám egyszerre mindig csak egy kritérium szerint. Egyazon megfigyelés során tehát nem lehetséges valamit mind a rendszer/környezet, mind – mondjuk – a lét/nemlét különbségtétel segítségével vizsgálni: ez két külön, adott esetben egymást követő megfigyelés eredménye lehet csak. Ennek köszönhetően az adott megfigyelés a saját különbségtételének bináris sémáját sem “látja”, hiszen annak vizsgálatához már egy másik különbségtételre lenne szüksége, amelynek alkalmazása viszont már csak egy következő időpillanatban lehetséges. Ez az utóbbi eset azonban különleges, hiszen szoros kapcsolat van a két megfigyelés között (minthogy a második az első működésmódjára kérdez rá). Az első esetben első rendbeli megfigyelés történt – ez az, amikor egy különbségtételt alkalmazva egyszersmind megjelöltük annak egyik oldalát, azaz “mi?”-típusú kérdést tettünk fel: az első rendbeli megfigyelés identifikáló jellegű. Az ilyen megfigyelések alkotják a “realitást” (vagyis a realitáskonstrukciót, lévén a realitás önmagában véve a konstruktivista ismeretelmélet szerint nem érhető el, legalábbis kommunikatív – társadalmi – úton nem). Az első rendbeli megfigyelő olyan értelemben “vakon” végez műveletet, hogy nem láthatja, mi teszi lehetővé, hogy lásson, nem láthatja, hogyan jut hozzá a “tárgyához”. A második esetben viszont az első rendbeli megfigyelés különbségtétele, azaz működése képezte a “tárgyat”, vagyis “hogyan”-típusú kérdést tettünk fel, második rendbeli megfigyelést végezve. Ez a megfigyelő tehát láthatja az első rendbeli megfigyelőt és azt, amit az lát, ám saját magát mint megfigyelő rendszert megint csak nem látja. A kissé nyakatekerten hangzó “rendszer, mely önmagát mint egy megfigyelő megfigyelését végzőt megfigyelő” kíván önmagáról információt szerezni, önreflexív, paradox helyzetbe kerül. Az ilyen paradox megfigyelés (amikor tehát egy rendszer önmagát mint megfigyelő rendszert figyeli meg) a reflexió, vagy harmadik rendbeli megfigyelés (röviden önmegfigyelés). Ez tehát egy igen sajátos, nem-lineáris viszony, melynek során az adott rendszer tulajdonképpen “önmaga környezetévé” teszi magát, s így, bár nem lép túl önnön határain, bizonyos tekintetben mégis képes “kívülről szemlélni magát”, azaz saját műveleteit és megfigyeléseit.

Az önmegfigyelés képessége teszi lehetővé, hogy a rendszer önleírásokat hozzon létre. Az önleírás lényegében nem más, mint a rendszer önmegjelölése, “újrafelhasználható” szövegek formájában. A különféle önleírások szabályozzák a rendszer (szerintük) épp érvényes lehetőségeit. Ahogyan egyedül helyes megfigyelés, úgy egyedül helyes (ön)leírás

⁶⁵ Ismét hangsúlyoznám, hogy ez természetesen nem azt jelenti, hogy nincsen közöttük kapcsolat. Strukturális mozgókapsolatok (strukturelle Kopplung) révén képesek lehetnek egymás irritációivá válni. A művészet (és a nyelv) egyik legfontosabb sajátossága éppen az, hogy a pszichikai rendszerrel ilyen kapcsolatban állnak.

⁶⁶ Így tehát a társadalom egészének megfigyelése szükségképpen mindig önmegfigyelés. A társadalom rendszerének a tudomány rendszere segítségével megfogalmazott önleírása Luhmann álláspontja szerint – kevéssé meglepő módon – a rendszerelméleti alapozású szociológia (amint ezt számos helyen, többek között a sorozattá bővült *Soziologische Aufklärung* bevezetésében is kifejtette).

sem képzelhető el: a magukat 'egyedül helyesként' megjelölő önleírások is megfigyelhetők és újraírhatók. Fontos az is (és összefügg az 'egyedül helyes leírás' lehetetlenségével), hogy leírás csak leíráshoz kapcsolódhat (ahogyan kommunikáció csak kommunikációhoz) – a rendszer, mely lehetővé teszi illetve megalkotja az (ön)leírásokat, nem "referenciaalap" abban az értelemben, hogy össze lehetne vele vetni az adott leírást, megállapítandó annak "hasonló" illetve "valóságos", "helyes" voltát. Ezért mondja azt Luhmann, hogy a társadalomszerkezet és a szemantika korrelatív összefüggése nem jelent a kettő között "pontról pontra való megfelelést": egy rendszerről való leírások csak újabb leírásokkal vethetők össze, sohasem "magával a rendszerrel" – s ez az irodalom rendszeréről született leírásokra is érvényes.

2.1.5. szociális rendszer és társadalom

A szociális rendszerek olyan autopoiétikus, önreferenciális értelemrendszerek (sinnekonstituierende Systeme), amelyek műveletei (és egyszersmind alapelemei) a kommunikációk. Luhmann ezen belül három típust különít el: az interakciókat, a szervezeteket és a társadalmakat. Az interakciók esetében a kommunikáció személyes jelenléthez van kötve: a felek (alter és ego) kölcsönösen észlelik egymást, és – önreferenciális rendszerről lévén szó – azt is, hogy a másik észleli őket. Az interakciók lehetnek szigorúbban (például egy kártyaparti) vagy lazábban kötöttek (például társalgás vacsora közben), de van néhány általános jellemzőjük. Ilyen például a tematikus koncentráció és a szekvencialitás, ami azt jelenti, hogy bár a téma folyamatosan változhat, a hozzászólásoknak valamilyen mértékben mindig az adott témához kell kapcsolódniuk és lehetőleg egymás után kell elhangzaniuk (ellenkező esetben a társalgás két vagy több interakciós rendszerre hullik szét). Az interakciók épp ezért könnyen alakulnak hierarchikus szerkezetűvé, hiszen az időtényező miatt lehetetlen minden hozzászólást közvetlenül kapcsolni az aktuális témához. A másik két szociális rendszertípus jóval bonyolultabb az interakciónál, és elvben lehetőséget nyújt az említett nehézségek kiküszöbölésére. Ez azonban csak elvben van így, hiszen a társadalom konkrét működése aktuális cselekvéseken keresztül valósul meg, ezek pedig szinte mindig interakciók. Ezek aktualitásuknál fogva szükségképpen mindig jóval partikulárisabbak, mint akár a társadalom vagy a szervezetek. A társadalmi részrendszerek szerepei vagy a szervezetek céljai illetve programjai ebben az esetben lényegében a médiumokhoz hasonlóan funkcionálnak, szelekció helyett azonban redukció történik. Így előforulhat, hogy "az interakció szintjén megtámadják, deformálják vagy akár szándékosan kisiklatják a szervezetileg eltervezettet"⁶⁷, illetve hogy egy szervezet egy társadalmi részrendszer egészének nevében, kizárólagossági igénnyel lép fel.

A szervezetek az interakcióknál összetettebb, de a társadalomnál egyszerűbb szociális rendszerek, amelyek a be- és kilépést (tagságot) bizonyos feltételekhez kötik, és valamit nyújtanak a szabályok elfogadásáért cserébe. Szervezet például minden munkaviszony, de szervezet lehet az oktatásban való részvétel, a kórházi ápolás vagy egy tudományos kutatási program is. A szervezetek esetében a kommunikációk döntések formáját öltik. Azt, hogy ki dönt, miről, és mikor, különböző premisszákat határozzák meg a szervezet programjától illetve céljától függően.

A társadalom a legösszetettebb szociális rendszer, mely *minden* potenciális kommunikációt magában foglal, de *csak* a kommunikációkat foglalja magában, csak kommunikációk képesek ugyanis egymáshoz kapcsolódni, közvetlenül egyébbhez, például gondolatokhoz, nem.⁶⁸

⁶⁷ LUHMANN 1987. 86.

⁶⁸ A pszichikai rendszerek a szociális rendszerek környezetét alkotják, és sajátos összefüggés, úgynevezett strukturális mozgókapcsolat (strukturelle Kopplung) révén léphetnek egymással kapcsolatba. Ennek során médiumként használhatják egymást (tehát a pszichikai rendszerek a kommunikációkat, a szociális rendszerek a

2.1.6. kommunikáció

A kommunikáció Luhmann szerint egy hármas szelekció folyamata. Az első mozzanat az információ – ennek során a (médiaként elképzelt) számtalan lehetséges kommunikációs tartalomtól kiválasztódik (szelektálódik) az, ami aktuálisan kommunikálódni fog. A következő mozzanat e szelekció közlése, amit ahhoz, hogy kommunikáció jöhessen létre, el kell különíteni magától az információtól. Ha ez megtörténik, akkor már létre is jött a harmadik mozzanat, a megértés, ami nem más (és nem több eszerint az elkézelés szerint), mint információ és közlés elkülönítése.⁶⁹ Ha például (Luhmann sokat emlegett példáját idézve) valaki megköszörüli a torkát, én ezt tekinthetem ugyan információnak arra nézve, hogy az illető valószínűleg idült hörghurutban szenved, ám (hacsak nem kínálom meg egy bögre mézes teával) ettől még nem történik kommunikáció. Ha azonban azt a gondolatot fejezem ki, hogy valószínűleg fel akarja hívni a figyelmemet valamire, esetleg szólni akar hozzám, netán az elhangzottakkal kapcsolatos kritikáját akarja kifejezni, akkor az információt már megkülönböztettem a közléstől, kommunikáció jött létre, amelyhez immár kapcsolódhat újabb kommunikáció. Egy kommunikáció sikerességének egyetlen kritériuma van: hogy megtörténik-e. Ha ugyanis megtörténik információ és közlés megkülönböztetése (azaz megértése), *mindig* létrejön a kapcsolódás *lehetősége*, s épp ez a kommunikáció célja. A kommunikáció ilyen, rendszerelméleti felfogásában tehát nem feladó – üzenet – vevő hármasságában gondolkodunk.

2.1.7. Kódok, szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok és funkciók

Minden kommunikáció, mint láttuk, mindig szelekció – minden döntés, különbségtétel redukció, meghatároz(hat)atlan számú lehetőségből való aktuális választás, azaz formaképzés. E választásokat nevezi Luhmann kódolásnak. A kód egy kettőzőszabály: egy állításból és annak tagadott formájából áll. Ez a tagadás azonban (értelemkonstituáló rendszerekről lévén szó) soha nem abszolút, hanem mindig az aktuális/potenciális viszonyaként képzelendő el, formaként pedig a külső (potenciális)/belső (aktuális) elkülönítését jelenti. Ebből következik, hogy a kódolás mindenfajta rendszerhatár kialakításának alapvető művelete, hiszen ez határozza meg a rendszer “identitását”, azaz az aktuálist, a belsőt, az (épp) érvényeset. A kódok is a komplexitás redukálását szolgálják tehát, hiszen egyidejűleg, egy műveleten (vagy

gondolatokat), ám formát már megint csak saját műveleteik révén képezhetnek belőlük (azaz gondolatok illetve kommunikációk segítségével), s így az eredmény is az adott rendszertípus határain belül marad. Anélkül, hogy megfogalmaznám, vagy valami módon megpróbálnám kifejezni (tehát kommunikációba lépnék), nem tudom gondolataimat mások tudomására hozni, de az, amit ilyen módon mások tudomására hozok, illetve amit interpretációm szerint ebből megértenek, nem a gondolatom “teljessége”, hanem az a forma, ami mindebből kommunikálhatónak bizonyult. E strukturális kapcsolat ugyanakkor nélkülözhetetlen ahhoz, hogy egyáltalán legyenek kommunikációk illetve gondolatok. Vö. pl.: “A kommunikációban a részt vevő pszichikai rendszerek tudattartalma, mint olyan, sosem jelenik meg. Ez például abból is belátható, hogy egy beszélgetés dinamikáját többek között éppen az határozza meg, hogy a részt vevő pszichikai rendszerek egymás számára átlátszatlanok. Sőt, azt is kimondhatjuk, hogy a kommunikáció mint kiemelkedő szint csak azért működhet és azért szükségszerű a működése, mert a pszichikai rendszerek operacionális zártsága miatt egymás számára teljesen átlátszatlanok. Éppen azért jön létre kommunikáció mint velük strukturális kapcsolatot alkotó, de tőlük épp emiatt strukturálisan eltérő rendszerösszefüggés, amely nem redukálható a részt vevő pszichékre, mert ezek közvetlenül nem kapcsolódhatnak egymáshoz.” (NASSEHI 2001. 157.) Vagyis trivializálva: egész egyszerűen azért beszélünk, mert nem vagyunk gondolatolvasók...

⁶⁹ A megismerés tekintetében ehhez nagyon hasonló az intencionális rendszerek elméletének kiindulópontja. Az információ és a közlés elkülönítése ebben az értelemben intenció, azaz feltételezhető okkal és céllal bíró szándék tulajdonítása volna. Vö. DENNETT 1998. (különösen *Az intencionális rendszerek, a Valódi mintázatok, a Szövegek, emberek és más készítmények értelmezése*, és *Az igazhívők: az intencionális stratégia és sikerének forrásai* c. tanulmányok).

megfigyelésen) belül egy vonatkoztatási rendszerben tesznek lehetővé döntést (ha például a döntés alapja az igaz/nem igaz különbségtétel, nem kell foglalkoznunk azzal, hogy lehetséges volna mondjuk a szép/nem szép vagy a szeret/nem szeret különbségtétellel operálni – legfeljebb egy következő lépésként, ám az aktuális szelekciós lehetőségeink akkor is redukálódnak).

Minden választás esetleges, a kommunikációk mégis képesek kapcsolódni egymáshoz, sőt, képesek olyan komplex rendszerek létrehozására és autopoiétikus fenntartására, mint amilyen a társadalom. Luhmann a szociológia legalapvetőbb, sőt, talán egyetlen igazi kérdésének azt tartja, hogy hogyan lehetséges egy ilyen valószínűtlen struktúra töretlen működése. Maga a kommunikáció például, hármasszelekció lévén, eleve háromszorosan valószínűtlen (hiszen esetleges, hogy sikerül-e információ és közlés elkülönítése, azaz létrejön-e megértés, esetleges az is, hogy az információ egyáltalán eléri a címzettet, s az sem sokkal valószínűbb, hogy az majd elfogadja a közleményt), amit három különféle médium („evolúciós vívmány”) próbál leküzdeni. A megértést (tehát egyáltalán az explikálhatóságot) a nyelv médiuma teszi valószínűvé. Szóbeli közlés segítségével azonban csak a jelenlevők érhetők el, az egyre összetettebbé váló társadalom azonban részben épp arról ismerszik fel, hogy állandó kommunikációs lehetőségként kezd számolni időben vagy térben távoli információkkal – ezek elérhetővé tételét (s ezzel a közvetlen interakción alapuló társadalomformák meghaladását, ugyanakkor a címzett elérésének valószínűsítését) a terjesztés médiumai teszik lehetővé: az írás, majd különösen a könyvnyomtatás megjelenése.

Az elfogadás valószínűsítése a legnehezebb probléma. E tekintetben jelentős különbségek vannak a társadalmak különféle típusai között. Maga a probléma a szerepkörök szerint elkülönülő (vagyis a modern) társadalomban válik a legégetőbbé, hiszen itt minden funkcionális rendszer különböző relevanciakritériumokkal bír, nincs többé egy olyan középpont, amely egyértelműen orientálná e kritériumokat és ezzel valószínűvé/szükségszerűvé tenné egy közlemény elfogadását, vagy akár csak speciális közleményként való felismerését. Egy közlemény már eleve valamilyen szempontok szerint redukált komplexitás, így elfogadása e redukciós szempontok elfogadását is jelenti. (A nyelv mint médium lehetővé teszi ugyan a megértést, de egyszersmind a kommunikáció elutasítását is – a megértés önmagában csak *lehetőség* a kommunikációs lánc folytatására, amit alter vagy elfogad, vagy nem.) E redukált komplexitás átvitelében játszanak szerepet az úgynevezett szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok, melyek egyszerre képesek lehetőségeket nyitva hagyni viselkedésünk számára, de ugyanakkor össze is hangolni azt, ahogyan egyes esetekben viselkedünk. Ilyen médium például a hatalom, a tudományos igazság, a pénz, a szeretet, a művészet és a(z) erkölcsi értékek. Ezek mindig kódok segítségével lépnek működésbe, melyek formává alakítják a szelekciós ajánlatot, s motivációként szolgálnak annak elfogadásához.⁷⁰ Kódjaik ezért preferenciakódok: indokul szolgálnak egy adott javaslat elfogadására. Ezzel együtt a kód nem szünteti meg a szelekciók kontingenciáját: a lehetőség adott, hogy egy adott tudományos igazságot ne fogadjunk el, hanem egy alternatív lehetőséggel helyettesítsük, vagy hogy a hatalom ellenében lépünk fel. A lényeg az, hogy a kód ezt a kontingenciát a médium által meghatározott irányhoz köti: akár elfogadjunk egy igazságot, akár alávetjük magunkat a hatalomnak, akár fizetünk stb. akár nem, választásunk egy bizonyos szimbolikusan általánosított médium felhasználásával történik, vagyis egy már

⁷⁰ Vö. „A címzett azért figyel a feladó közleményére és azért akceptálja azt, mert a feladónak hatalma van, mert pénze van, mert szereti őt, mert közleménye mögött tudományos igazság áll, mert azt a művészet hitelesíti, mert az valamilyen vitathatatlan értékre utal. A bírósági végzés után fizetek, a pénzzel rendelkezőnek elfogadom a megrendelését, a hihetetlennek hitelt adok, ha egy tudományos folyóiratban olvasok róla, a múzeumi kiállítóteremben műalkotásként veszem szemügyre a WC-csészét, fázós létemre elkísérem szerelmemet az Északi sarkra, nemzetemet pedig olyan értéknek tekintem, melyért, ha kell, Petőfiként feláldozom az életem, máskor meg józanul számot vetek a helyzetével és társalogni kezdek róla, mint Gyulai Pál.” SZAJBÉLY 2002. 23.

eleve redukált komplexitásra reagálunk: ez alapvető fontosságú a modern társadalom működése szempontjából.

E társadalom funkciós rendszerekből “áll”, de ha visszagondolunk a rendszerekről mondottakra, nyilvánvalóvá válik, hogy nem valamiféle egymás mellett létező halmazokra kell gondolni, amelyek egy-egy cél elérésére specializálódtak.⁷¹ Egy-egy SzÁKM általában egy-egy funkciós rendszert határoz meg, de ez nem szükségszerű: a környezet kommunikatív megragadására specializálódó rendszerek esetében (minthogy itt már van olyan tényező, amely valószínűbbé teszi a kommunikáció sikerét), hiányozhat is. A funkciót viszont nem valamiféle feladatként kell elképzelni: “(...) egy funkció nem más, mint a létező viszonya egy absztrakt – és ilyen értelemben több jelentésű – nézőponthoz, amennyiben ez a nézőpont arra szolgál, hogy a létezőt másfajta, funkcionálisan adekvát lehetőségekkel konfrontálja. Így például a logika nézőpontjából az összes predikátum csak egy funkció a különböző lehetséges igaz kijelentések számára, amelyek az említett nézőpont szempontjából funkcionálisan ekvivalensek.” Bár a társadalomtudományokban a funkció gondolata nem igazán kidolgozott, legalábbis nem reflektált, azért meglehetősen gyakori, mondja Luhmann. Amikor például Malinowski úgy határozza meg a rítus funkcióját, hogy az “az emocionálisan nehéz helyzeteket az alkalmazkodás révén van hivatva megkönnyíteni, akkor ezzel azt a kérdést is felteszi, hogy milyen funkcionálisan adekvát megoldások adóttak az említett probléma szempontjából”.⁷² A szerepkörök szerinti elkülönülés tehát nem azt jelenti, hogy volnának a társadalomnak bizonyos eleve feltételezett, a priori létező szükségletei, igényei, melyek kielégítése *céljából* különböző rendszerek jönnek létre. A rendszerelmélet történetfelfogása nem teleologikus, nem metafizikus, evolúciófogalma pedig nem értelmes illetve logikus – azaz nem valamiféle értelem *irányítja* (pl. minél tökéletesebb alkalmazkodás a környezethez – ez már csak azért sem lehetséges, mert a környezet a mindenkori rendszerrel egyidőben, annak operációi révén “jön létre”).

2.1.8. társadalmi differenciálódás és evolúció

A kommunikációk autopoietikus rendszereinek összességéként felfogott társadalom természetesen nem statikus kategória. Már csak a kommunikatív jelleg miatt sem lehet az, hiszen a kommunikáció mindig kontingens különbségtételek, szelekciók és redukciók révén jön létre. A “társadalom állapotának” leírása ezért rendszerelméleti szempontból nem lehetséges, mivel e felfogás szerint ez nem informatív kérdés. A társadalmat nem az jellemzi, hogy milyen, hanem az, hogy hogyan működik. Nem a társadalom aktuális állapotára vagyunk tehát kíváncsiak, hanem *aktuális működési módjára*. Ez a működés pedig mindig különbségtételeket jelent, ezen túlmenően pedig a társadalom differenciálódásának módját,

E módok a komplexitás kezelését (hiszen minden rendszer működése ezt eredményezi), vagyis megint csak a kommunikációk valószínűbbé tételét segítik elő. Ha egy-egy elkülönülési formán belül kezelhetetlenül összetetté válik a társadalom, akkor azt fokozatosan új elkülönülési forma váltja fel. Ez azonban nem ‘kiváltást’, hanem csak uralkodóvá válást jelent: a komplexitás folyamatos növekedését épp az okozza ugyanis, hogy a mindig adott a “re-entry”-nek, az újrabevezetésnek a lehetősége. Ha egyszer valami lehetővé vált, vagy

⁷¹ Ezzel kapcsolatban lásd a következő pontot az evolúcióról.

⁷² LUHMANN 1970/1999, 13. Ráadásul a gondolatmenet, a kutatás irányai és témái szempontjából sokkal fontosabbnak bizonyul ez a “paradigmatikus”, kitöltő eljárás, mint az, hogy a funkciót úgymond “helyesen” határoztuk-e meg (azaz például “valóban” az-e a rítus, aminek Malinowski idézett mondata tartja. Ez a kutatás folythatósága szempontjából tökéletesen mindegy: a diskurzus akkor is működik, ha a kiinduló mondat hamis, feltéve, hogy “igaz helyen” hangzott el, mondaná Foucault. Sőt, Luhmann egyenesen azt állítja, hogy nincs “diskurzuson kívül” abban az értelemben, hogy lenne olyan – társadalmi – hely, ami kivonható lenne a “működés” alól.).

aktualizálódott, az folyamatosan jelen van lehetőségként. Az elkülönülés “meghaladott” típusai is aktualizálhatók és aktivizálhatók maradnak a későbbi fázisok során.⁷³

Az archaikus társadalmakra a szegmentáris differenciálódás jellemző. Ez azt jelenti, hogy a társadalom részrendszereit a leszármazás vagy a lakhely alapján meghatározódó szegmensek alkotják, azaz törzsek, klánok illetve családok, vagy házak illetve falvak. A hagyományozódás szóban, a kommunikáció kizárólag interakciók révén zajlik, a világ megfigyelését irányító különbségtétel alapja az ismerős/idegen. A szegmentálódás megismétlődhet az elsődlegesen elkülönült szegmenseken belül (összetettebb szegmenseget alkotva, például családokból klánokat), ám e szegmensek a szelekciós lehetőségek és az összetettség szempontjából egyformák: elvileg minden érték vagy művelet egyforma mértékben rendelhető minden szegmenshez. Ha ez a norma megváltozik (tehát bizonyos klánok/családok gazdagabbak illetve tekintélyesebbek lesznek, vagy bizonyos falvak nagyobb jelentőségűek), új elkülönülési mód jelenik meg a centrum/periféria különbségtétel mentén.

A centrum/periféria jellegű elkülönülés is territoriális és leszármazási alapokon nyugszik, ám ez hierarchikus: a periféria a centrum számára nem egyszerűen idegen, hanem civilizálatlan. A centrum a (differenciálatlan, az élet minden területét átható) hatalom középpontja, egyfajta “sziget” a társadalomban. A centrumban a differenciálódás új módja alakul ki, melynek elve immár nem a szegmentálódás, hanem a rétegződés, felsőbb és alsóbb rétegekre való elkülönülés. E rétegződésszerű társadalomban a felsőbb rétegek hozzák létre a társadalom “fogalmi készletét” (s hozzájuk kötött az írás médiuma és mindaz, amit ez lehetővé tesz), ők alkotják meg a társadalom önleírásait,⁷⁴ míg az alsó rétegek feladata a túlélés mindannapi problémáinak megoldása. A 18. század táján Európában azonban a komplexitás (nem utolsó sorban épp az önleírások komplexitása révén) olyan mértékűvé vált, hogy az elkülönülés új módja: a szerepkörök szerinti elkülönülés kezdett meghatározóvá válni.

Mielőtt továbbmennénk, még egyszer fontos hangsúlyozni, hogy a “differenciálódás módjának átalakulása” soha nem totális, és nem köthető egy meghatározott időpillanathoz. Például a rétegződésszerű elkülönülés jól felismerhető marad bizonyos társadalmi osztályok és csoportok esetében (s e csoportok meghatározódásának, elkülönülésének alapformája maradhat) akkor is, amikor a társadalom egészére már a szerepkörök szerinti elkülönülés jellemző. Ilyen jelenség például a 19. – kora 20. századi munkásság helyzete, vagy Amerikában a feketéké (bár ebben ráadásul a szegmentarizálódás ismerős/idegen különbségtétele is legitimációs alapul szolgál), de ilyen a nők pozíciója is nagyon sokáig – s az is megfigyelhető, hogy ezek a “regresszív” (azaz korábbi elkülönülési módok szerint szerveződő) csoportok emancipációs mozgalmakban közös mintát követnek. De például a szegmentáris elkülönülés is jelentős tényező maradhat a modern társadalomban olyan esetekben, amikor funkciókhoz kötött formák reprodukálásáról van szó (mint amilyenek például a vállalkozások a gazdaság rendszerében, az iskolák az oktatásban vagy a nemzetállamok a politikájában).⁷⁵

Visszatérve a szerepkörök szerint elkülönülő társadalomhoz: ez radikálisan más, mint az előzőek. Minden részrendszer egy bizonyos funkciót tölt be a társadalomban, és nem cserélhető fel semelyik másikkal sem: a művészet például nem tudja ellátni a politika feladatait, a gazdaság nem tudja ellátni a tudomány feladatait, a vallás nem tudja ellátni az orvoslás vagy a jog feladatait, stb.⁷⁶ Minden részrendszer megfigyelheti bármelyik másikat is

⁷³ Az összefoglalás alapja: LUHMANN 1980., LUHMANN 1998a és GLU

⁷⁴ Vö. LUHMANN 1980.

⁷⁵ E jelenség – az interakció és a szervezet szociális rendszerei mellett – alapvető fontosságú a modern társadalom intézményeinek leírása és megértése szempontjából.

⁷⁶ Luhmann a következő rendszereket tartja a szerepkörök szerint elkülönült társadalom (autopoietikus rendszerként felfogható) részeinek: a politika, a jog, a gazdaság, az oktatás, a tudomány, a művészet, a vallás, a gyógyászat, a család.

ilyenkor beszélhetünk a másik rendszerre tett hatásról (Leistung): például a politikai rendszer által hozott törvények befolyásolják a gazdaság rendszerét, a gazdaság finanszírozhat tudományos kutatásokat. De megfigyelheti a társadalom egészét is, s e megfigyelések se nem egyformák (mint a szegmentáris társadalomban), se nem dogmatikusak (mint a rétegződésszerű társadalomban). Ezenfelül minden részrendszernek módja van reflektálni, azaz önmagát megfigyelni: az oktatás például leírhatja magát a pedagógia segítségével, a politika a politikaelmélettel, stb. E három megfigyelési módot (tehát a társadalom egészének megfigyelését, amely a funkciót eredményezi, a más rendszerek megfigyelését, amely rendszerek közti hatásokat, interdependens kapcsolatok eredményez, és önmaga megfigyelését, amely reflexiókat eredményez) a rendszernek meg kell tudnia különböztetni egymástól és kombinálnia kell tudnia egymással ahhoz, hogy önmagát reprodukálni legyen képes.

A szerepkörök szerint elkülönült társadalom "világtársadalom", s mint ahogy részrendszerei, a társadalom egészének rendszere sem kötődik territoriális határokhoz: minden kommunikáció részét képezi, függetlenül attól, hogy ez az elkülönülési mód nem mindenhol uralkodó, ugyanis a társadalom evolúciója során minden következő differenciálódási mód képes integrálni az előzőt, így a modern társadalom, mint láttuk, képes kezelni és integrálni a szegmentáris és a rétegződés szerinti elkülönüléstípusokat is.

Nincs történet periodizáció nélkül – sőt, egyenesen maguk a perióduskijelölések adják ki, írják meg a különböző történeteket – ez Niklas Luhmann evolúciófelfogásának alapja. Gondolatmenetét pedig azzal folytatja, hogy ha ez így van, akkor e periódusok kijelölésének *módját* kell mindenekelőtt megvizsgálnunk, mivel enélkül nem adódik olyan megfigyelői pozíció, amelyből egyáltalán elvileg lehetséges volna beszélnünk egy-egy adott periodizációról, azaz narratíváról. Elsősorban nem az a lényeg tehát, hogy ítéletet mondjuk a határok megvonásának helyességéről vagy helytelenségéről, még csak nem is az, hogy magát a periódust (korszakot, ha úgy tetszik) szemiotikailag jelentő(s)nek tekintjük-e, vagyis egy bizonyos szellemi koherencia szerves megnyilvánulásának avagy egy társadalmi, politikai, gazdasági, kulturális összefüggérendszer dinamikus leképeződésének. Minderről természetesen lehet véleményünk, és az is egy lehetséges téma/feladat, hogy megpróbáljunk érvelni véleményünk mellett. Luhmann azonban az izgatja, hogy maga a periodizálás problémája ilyen módon érintetlen, sőt, megközelíthetetlen marad; illetve rendszerelméletileg kifejezve: a korszakképzés ilyenkor (is) vak operáció marad, működő különbségtétel, nem pedig egy másik különbségtétel segítségével megfigyelt művelet.

Eppen ezért az evolúcióelmétről és a korszakképzésről írott tanulmányát⁷⁷ megtévesztően elvont módon kezdi: magának az "üres operatív struktúrának" az elemzésével – bemutatva, hogy az nemcsak hogy nem "üres" illetve nemcsak hogy nem választható le egyszerűen valamiféle steril struktúraként a "tartalomról", de olyan elemi módon szövi át a tudományos (azaz logikailag érvelő, oksági sorokban és ezek további oksági sorok segítségével való igazolásában gondolkodó, valamint 'igaz állítások' létrehozására törekvő) narrativizálást, ami megkerülhetetlenül és kiküszöbölhetetlenül határozza meg magukat az egyes kijelentéseket, és sok ezer oldalon kifejtett elmélete lényegében nem más, mint ennek a meglátásnak a már-már (ön)íroniával határos következetességgel való végiggondolása és illusztrálása.⁷⁸ Első hallásra talán meglepő, de ennyiből is látszik, hogy eljárása igen közeli

⁷⁷ LUHMANN 1985/2001.

⁷⁸ Az egyik leggyakoribb kritika a luhmanni 'Supertheorie'-vel kapcsolatosan épp ez a látszólagos induktivitás, amely miatt sokan szemére vetik, hogy elvont konstrukciókkal és ezek (szükségképpen) tetszőleges applikációival dolgozik, nem pedig "magának a tárgynak" a megfigyeléséből indul ki. Az előző fejezetben röviden már kitértem arra, hogy a rendszerelmélet nem fogadja el ennek a "magánaka a tárgynak", "Ding an sich"-nek a képzetét, ahogyan már a Bourdieu-féle mezőelmélet vagy a Foucault-hoz visszavezethető diskurzusanalízis sem, ám ezt a gondolatot – ha lehet ezt mondani – náluk jóval következetesebben viszi végig. Mivel az eljárás alapfogalma a megfigyelés (lásd előző fejezet), s ez az, ami úgymond "konstruálja" a tárgyat (az

rokonságban áll a dekonstrukció nyelvfelfogásával és eljárásával, hiszen itt is egyfajta retorizáltság kikerülhetetlen jelenlétéről és állandó működéséről van szó, amely egyszerre generál és rombol, s bár végtelen módon ruházható fel értelemmel, *rendelkezni* nem rendelkezik azzal: a rendszerelmélet hangsúlyozottan *nem szemantikus* rendszer, nincs(enek) végső jelentés(ek), nincs értelemadás – ahogyan az előző fejezetben láthattuk, az értelem egy globális, hipotetikus médium, operatív fogalom, nem pedig valamiféle szótár, szellem vagy tartalom.

A periódus már eleve egy orientációs fogalom: két esemény közöttjére irányítja figyelmünket, s ezt a köztes szakasznak a két esemény nemcsak határait, de irányát is megszabja. A korszak az a folyamat, amelynek során az egyik eseményből (amely így okként határozódik meg) fokozatosan bekövetkezik, kialakul a másik: a periódus az ok- illetve céltételező narratívák alapsémája. Ez a séma, mondja Luhmann, tetszés szerinti nagyságrendben és absztrakciós szinten felállítható, világtörténeti méretektől apró, napi történésekig. Fontos továbbá, hogy a rendszerelmélet radikális immanenciájának és dinamizmusának köszönhetően itt is érvényes a kölcsönös meghatározottság: a periódus attól válik periódussá, hogy két esemény határolja, az események viszont kizárólag azért tekintődnek–neveződnek eseménynek, mert periódust kialakítva állnak egymással összefüggésben. A periódus és a (határ)esemény ugyanúgy kölcsönösen feltételezik egymást, mint a rendszer és a környezet vagy a médium és a forma fogalmai. Eszerint az elképzelés szerint nincsenek tehát sem eleve adott események (“tények”), sem eleve adott korszakok, sem pedig eleve okként és eleve következményként kijelölődő események.

Talán fölöslegesnek tűnik mindezt ennyire hangsúlyozni, hiszen a történeti relativizmus illetve a történelem narrativitásának felfogásai is hasonló alapfeltevésekből indulnak ki. Emellett természetesen az sem szorul különösebb igazolásra, hogy a korszakok, periódusok, határok, események, stb. kijelölése különböző történetek elmondását teszi lehetővé – mindez a hazai szakirodalomban is évtizedek óta élő és termékeny álláspont, elég akár csak a 18–19. századi irodalom kutatói között a korszakolás kérdésében zajlott vitákra illetve a korszakok problémáit kritikátörténeti szempontból vizsgáló tanulmányaira gondolni⁷⁹, hiszen ezeket épp az a belátás tette lehetővé, hogy nem mindegy, mely eseményeket vagy időpontokat jelöljük ki kezdő-, vég-, vagy fordulópontként, mivel ezek más és más módon kontextualizálják elképzeléseinket, más és más szempontú, lefutású, kimenetelű, horizontú történetek elmondását teszik lehetővé.

Luhmann azonban az általa alkotott fogalmakon kívül *semmiféle* fogódzót nem hagy a “történelem” számára; itt nincs egy olyan külső viszonyítási alap (legyen az akár csak az úgymond “fehér kronológia”), amely az adott, aktuálisan létrehozott narratívával jelentésként egyfajta hierarchikus viszonyban állna, és amelyhez hozzárendelve narratívánk így (jellel válva) automatikusan értelmeződne. Természetesen elfogadhatunk további periódusokat, narratívákat sajátunk kontextusaként, amelyek tetszés szerinti diszciplína területéről

idézőjel annak szól, hogy a konstruálásnak ez a mozzanata elvileg nem választható le a konstruáltról, a megfigyelés mozzanata nem tehető zárójelbe), nincs tárgy megfigyelő nélkül, hiszen épp a mindenkori megfigyelés “hozza létre” azt – Luhmann pedig épp ez a jelenség, ez a folyamat érdekli; ilyen értelemben pedig nagyon is “magát a tárgyat” (azaz a megfigyelést–“tárgykonstruálást”) figyeli meg, elméletét pedig mindig ’empirikus elmélet’-ként határozza meg. Épp idézett tanulmányában, az evolúció fogalmát metaforaként használva beszél arról, hogy dedukció és indukció szembeállítása “valószínűleg terméketlen. Mindenesetre egy empirikus elmélet sem mondhat le az induktív fogalomalkotásról, és elméleti teljesítménye nem annyira logikai szerkezetében, mint inkább összevetési lehetőségeinek hatótávolságában, a ’range of correspondence’-ben mutatkozik meg – hogy Spencer egy evolúcióelméleti fogalmát magára az evolúcióelméletre alkalmazzuk.” (LUHMANN 1985/2001. 184.) E számtalan lehetséges összevetésre nyitott konstrukciók nagyon hasonlóak a hipotézisek ama sajátos fajtájához, amit Peirce abdukciónak nevez (Ezzel kapcsolatban lásd ECO 1983 és K: HORVÁTH 2001.).

⁷⁹ Pl. CSETRI 1996, BÍRÓ 1984, BÍRÓ 1994, BÍRÓ 1996, MEZEI 1974, MEZEI 1990, DEBRECZENI 1996, SZAJBÉLY 1997, SZAJBÉLY 2002, stb.

származhatnak – de ettől még ezek nem lesznek automatikusan és minden körülmények között értelemadó, a további szelekciót lezáró kontextusok: episztemológiai, ontológiai vagy szemiotikai státuszuk *éppen olyan*, mint említett aktuális narratívánké. Mindez pedig azzal is jár, hogy egészen más lesz az esemény fogalma is, mint amit – talán – megszoktunk: az esemény éppen úgy egy rendszer megfigyelő operációja, mint minden leírás. *Bármilyen* esemény lehet tehát, ami egy megfigyelés eredményeként “jön létre”. Az esemény nem egy kronológiai időpont (hiszen a kronológia maga is pusztán megfigyelési mód), s nem is egy diskurzusfüggő probléma (ami szintén különböző megfigyelések eredménye). Pontosabban ezek *is* lehetnek események, amennyiben ezek mellett döntünk, vagyis aktuális szelekcióinkkal létrehozzuk-megerősítjük (aktualizáljuk) őket, de megint csak nem kitüntetett státuszúak, nem automatikusan elfogadandó és kontextusalkotó momentumok (még akkor sem, ha egy kánon vagy paradigma részei, ami igen valószínű – ez azonban már egy másik probléma, amellyel itt részletesebben nincs módunk foglalkozni). Szintén “megint csak”: természetesen választhatjuk őket, sőt, bizonyos esetekben ez erős szelekciós ajánlat lehet, és bizonyos megszólalási módokhoz akár melegen ajánlott is, amennyiben választ akarunk kapni kérdéseinkre egy adott tudományos közösségben. De az ajánlat elfogadása ekkor is saját döntésünk függvénye.

E hosszas bevezető fényében talán világosabb az is, hogy mit ért Gerhard Plumpe ‘a modern irodalom makroperiódusa’ kifejezés alatt.⁸⁰ Ez a periódus a szerepkörök szerint differenciálódó társadalomban autopoietikus rendszerként elkülönülő művészet korszakának egészét magában foglalja. Ebből következik, hogy a nyitó esemény – azaz a modern irodalom rendszerhatárának kialakulása – nem kronologikus természetű, azaz nehezen volna egy adott időpillanathoz hozzárendelhető. (Ez persze nem azt jelenti, hogy időben elhelyezhetetlen volna – a szerepkörök szerinti elkülönülés kb. a 18. század utolsó harmadától válik meghatározóvá Luhmann szerint, s a modern irodalom makroperiódusának elejét, vagyis a hagyományos értelemben vett eseményhez méltatlan módon elhúzódó nyitó “eseményünk” időbeli kezdeteit is nagyjából ide helyezhetjük.) *Ennek ellenére* a rendszerhatár kialakulása eseménynek tekinthető a szó előbb taglalt értelmében – mindenekelőtt persze azért, mert bizonyos megfigyelések eseményként írják le.⁸¹

E megközelítésmód előnye – ha van – tehát az lehet, hogy szélesebb horizontot nyit, több összefüggést tesz láthatóvá, többféle összevetést tesz lehetővé (ami természetesen azt is jelenti, hogy többféle módon cáfolható), többféle lehetséges kontextust hív játékba. “Abduktív” és nyitott jellegéből pedig az is következik, hogy mindig javaslat marad, lezárhatatlan, sikerességének kritériuma pedig nem lezártasága és egész-sége, hanem épp ellenkezőleg, folytathatósága és továbbgondolhatósága lesz – mindig egy ajánlat, javaslat marad, amihez hozzátoldani mindig lehet, ám kiegészíteni sosem.⁸² A hiányosság ebben az

⁸⁰ Igazság szerint “főszakaszról” kellene beszélnünk, hiszen ez a periódus lezáratlan: a társadalomra ma is a szerepkörök szerinti elkülönülés jellemző, még ha vannak is ettől eltérő vagy ezzel szembe forduló tendenciák. Kialakulástörténetéről azonban így is beszélhetünk: ebben az esetben a lebegtetett “végpont” aktuális jelenünk lesz (ez már csak a történelem konstruktivista fogalmából is adódik, hogy ti. a történelem egy *forma*, a múlt jelenvalóvá tett, s ezzel a kommunikációk – vagyis a társadalom – számára elérhetővé vált formája). Vö. PLUMPE 1985/2001., PLUMPE 1995.

⁸¹ A szerepkörök szerinti elkülönülésre való “áttéréssel” kapcsolatban is azt írja Luhmann, hogy az természetesen evolúciós jellegű, s így évszázadokig elhúzódik. Ám “[h]a azt vesszük tekintetbe, hogy az európai társadalom mikortól van tudatában új formájának és mikor kezd erre reagálni, a 18. század második felét kell korszakküszöbnek tekintenünk.” (LUHMANN 1985/2001. 197.)

⁸² Az ‘egész’ fogalmát Luhmann hipotézise nem célként alkalmazza (amit időben vagy logikailag “meg lehetne közelíteni”, az approximációs elméletek programjaihoz hasonlóan), és nem is valamiféle nagy, részekből álló kerethalmazként képzei el (egy reális vagy metaforikus térben). A kommunikatív rész-egész viszonyok leírásában inkább arra emlékeztet, ahogy Deleuze az egész illetve a keret fogalmát fogja fel: “[a]z anyag oszthatósága azt jelenti, hogy a részek különböző halmazokba tartoznak, amelyek tovább oszthatódnak részhalmazokra, vagy maguk egy nagyobb halmaz részeivé válnak és így tovább. Ezért lehet az anyagot egyszerre meghatározni zárt rendszerek alkotására való törekvésként és e törekvés lezáratlanságaként. Minden

esetben (tehát magától értetődően dolgozatom esetében is) bevallottan megszüntethetetlen “strukturális sajátosság”, a bővítés pedig, bármilyen eretnek gondolatnak tűnjön is, nem feltétlenül teszi elfogadhatóbbá az ilyen hipotézist – a rendszerelmélet azt kívánja olvasójától, hogy adja fel az abszolút bizonyosság iránti vágyát, és ne kapcsolja össze a megértés és az igazság fogalmait.⁸³ Ahogy Daniel C. Dennett mondja: “Az ember nem ért meg még egy igazi empirikus hipotézist sem addig, ameddig abban a tévedésben él, hogy az szükségképpen igaz.”⁸⁴

zárt rendszer kommunikál is egyszersmind. Mindig van egy szál, amelynek segítségével a pohár cukros víz összekapcsolható a naprendszerrel, és bármely halmaz egy nála nagyobb halmazzal. (...) Ez nem azt jelenti, hogy az egész fogalma értelmetlen volna; de nem halmaz, és nincsenek részei sem. Az egész sokkal inkább az, ami megakadályozza, hogy a halmazok – legyenek bármilyen nagyok is – önmagukba záródjanak, és ami arra kényszeríti őket, hogy még nagyobb halmazba rendeződjenek. Az egész tehát olyan, mint a halmazokon keresztülhúzó szál, amely minden egyes halmaz számára biztosítja a reális lehetőséget, hogy kommunikáljon egy másikkal a végtelenségig. Ezért az egész maga a Nyitott is, és inkább az idővel, sőt a szellemmel van kapcsolatban, mintsem az anyaggal és a térrel. Bármilyen kapcsolatban legyenek is egymással, nem keverhetjük össze a halmazok egymásban való folytatódását az egész nyitottságával, amely mindegyiket áthatja. A zárt rendszer sohasem tökéletesen zárt; egyrészt a térben más rendszerekkel kapcsolódik össze egy többé-kevésbé “vékony” szál segítségével, másrészt beépül, illetve újra beépül az egészbe, amely ezen a szálon keresztül bizonyos tartamot közvetít számára.” DELEUZE 2001. 27–28.

⁸³ Ez persze nem menti fel a jelen dolgozat hiányosságait, és azt sem jelenti, hogy ne érezném szükségesnek bővíteni az anyagot.

⁸⁴ DENNETT 1998. 296.

2.2. A rendszerelmélet és irodalomfogalma(i): a művészet rendszere és a művészet mint szimbolikusan általánosított kommunikációs médium

2.2.1. Műalkotások rendszere?

Mind Luhmann, mind Plumpe az egyéb művészetekkel együtt, azok egyikeként tárgyalja az irodalmat. Nem beszélnek külön a képzőművészet, a zene vagy az irodalom rendszeréről, ezeket funkcionálisan ekvivalensnek tekintik. Ez érthető és védhető, ha visszaemlékszünk az előző fejezetben elmondottakra: egy rendszer mindegy egyes művelete a rendszer egészének reprodukciója egyben.⁸⁵ Ami azt is jelenti, hogy ha elfogadjuk, hogy az irodalom művészet, akkor tulajdonképpen nem tettünk mást, mint más névvel illetjük a művészet rendszerét, ez azonban annak működését nem befolyásolja.⁸⁶ (A továbbiakban tehát néha kontextustól függően felváltva fogom használni a művészet rendszere illetve az irodalom rendszere kifejezéseket, de amikor a művészetről beszélek, azt az irodalomra nézve is érvényesnek gondolom.)

Luhmann és Plumpe nagyrészt abban is egyetértenek, hogy a művészet (illetve Plumpe szerint a műalkotás) egyike a társadalom szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumainak. Abban azonban, hogy mit tekintenek a művészet rendszerének, s mit e rendszer kódjának vagy funkciójának, már vannak különbségek köztük.

Luhmann (többször változó) véleménye szerint (amiből itt csak az egyik verziót ismertetem) a művészet funkciója a 'világkontingencia' megteremtése, kódja pedig a szép/csúnya különbségtétel. A világkontingencia megteremtése alatt azt érti, hogy a művészetnek (véleménye szerint a szociális rendszerek közül egyetlenként) lehetősége van arra, hogy virtuálisan "kinti" megfigyelő pozíciót vegyen fel azoknak a jelenségeknek (a világnak, az értelemnek és a valóságnak) a megfigyelése céljából, amelyeket egyébként kommunikálható (azaz társadalmi) keretek közt nem lehetne megfigyelni. Így a világ a művészetben önmagát mint megfigyelőt is képes megfigyelni⁸⁷, ami egyébként mindig a megfigyelés vakfoltja: egy megfigyelő önmagát mint megfigyelőt *egyidejűleg* soha nem figyelheti meg, ez ugyanis két megfigyelési aktus lenne egyszerre. A művészet mint világkontingencia-teremtés pontosan ezt az egyidejűséget hozza létre: *ugyanazt* az időpillanatot ikresíti, duplikálja a kontingencia, a fikció és a virtualitás sajátos értelmezése révén.⁸⁸ A kód programja az elkülönült művészet több, mint kétszáz éves története során jelentős változásokon esett át, olyannyira, hogy mára véleménye szerint gyakorlatilag szimpla relevanciasémává vált, s inkább az "odaillő/oda nem illő párossal lehetne felváltani. Ez lényegében nagyon közel kerül Siegfried J. Schmidt (Luhmann által egyébként elutasított) véleményéhez, amely szerint a kód (az irodalom esetére konkretizálva) az irodalmi/nem

⁸⁵ Itt megint adódik egy érdekes Derrida-párhuzam: Derrida a disszemináció kockázataként beszél "régi nevek dolgoztatásáról", mivel az a "beiktatás veszélyével jár" (t.i. a dekonstrukció alatt álló rendszerbe való beiktatás veszélyével). Ez pedig, tehetjük hozzá, nem más volna, mint a rendszer működtetése, hiszen egy rendszert épp a beiktatások működtetnek, vagyis tartanak fenn, reprodukálnak. (Vö. DERRIDA 1998. 9.)

⁸⁶ Ez így persze túlzás: természetesen a rendszerelmélet is lát különbségeket a művészetek között, ám autopoietikus társadalmi rendszerként való működésük szempontjából e különbségek nem túl nagyok.

⁸⁷ Vö. LUHMANN 1998a. (különösen 352–353).

⁸⁸ E fogalmak luhmanni értelmezését nem ismertetem, bár nagyon érdekes művészet- (s különösen irodalom-) elméleti megfontolásokhoz vezethetnének. Dolgozatomban azonban ennél jóval kevésbé részletes mind témáját, mind kidolgozottságát tekintve – a fentiek végiggondolása egy másik, ehhez hasonló terjedelmű munka célja lehetne. Ugyanezzel függ össze, hogy mostani céljaim szempontjából hasznosabbnak ítélem Plumpe véleményét elfogadni (bár bizonyos pontokon most is inkább Luhmann-nak adok majd igazat). Az viszont megint túlvezetne dolgozatom keretein, ha megpróbálnám megindokolni, hogy a történeti irodalomszemlélet illetve az irodalom integrációja vizsgálatában miért lehet "hasznosabb" a szórakoztatást a művészet funkciójának tekinteni (s hogyan lenne ez mégis, ezzel együtt, beilleszthető Luhmann gondolatmenetébe is).

irodalmi lenne.⁸⁹ Úgy gondolom azonban, hogy e két vélemény közé (a két gondolatmenet ismeretében) mégsem lehet egyenlőségjelet tenni: Luhmann sémája épp a relevanciaséma általános formájával való rokonsága miatt sokkal inkább az értelem különbségtételével (aktuális/potenciális, azaz érvényes/aktuálisan érvénytelen) mutat rokonságot.⁹⁰

Gerhard Plumpe és a több tanulmányt vele közösen író Niels Werber véleménye szerint azonban a szerepkörök szerint elkülönülő társadalom alapvető tulajdonsága a kontingencialitás⁹¹ (hiszen eleve minden rendszer a világ egy lehetséges leírásának tekinthető, s ezen belül is számos világleírás lehetséges), így szerintük a művészet a világkontingencia megteremtésében–felmutatásában csak annyi szerepet játszik, mint a társadalom bármely más területe: funkciójának pedig inkább a szórakoztatás tekinthető.⁹² Kódja az érdekes/unalmas – véleményük szerint ugyanis a szép/csúnya a művészet egyfajta tudományon belüli leírását alkotó esztétikának a kódja, nem magáé a művészeté.

Plumpe számára nem általában a művészet, hanem a műalkotás képez szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumot. Példái, melyekkel ezt alátámasztja, azt mutatják, hogy az intertextualitás bizonyos eseteinek leírására (mint amilyen például a paródia vagy a pastiche) ez az elképzelés alkalmas is lehet. Arra azonban nem kapunk magyarázatot, hogy ha a szimbolikusan általánosított kommunikációs médium szerepe az elfogadás valószínűsítése, hogyan lehetséges, hogy a többi (az említettnél jóval nagyobb számú) esetben nincs erre szükség? Azzal mindenképpen egyetérthetünk, hogy a műalkotás forma, amely valamilyen médium szelekciója révén jön létre, de azzal kevésbé, hogy egyszersmind SzÁKM is lenne. Ezzel kapcsolatban felmerül egy másik kérdés is: a művészet rendszerszerűségének és a művészet befogadásának problémája. Vajon egy műalkotás létrehozása és szemlélése/befogadás különbözik egymástól? És ha igen, mindkettő azonos kód működéseként írható le?

Mind Plumpe, mind Luhmann megtartja a szerző fogalmát, ami arra utal, hogy különbséget látnak a két tevékenység között – s mindketten végig az irodalom (művészet) megfigyelésének megfigyelését végzik. E megfigyelés eredményezi azt a véleményt, hogy a művészet kódja az érdekes/unalmas illetve a szép/csúnya differencia volna. Azt jelentené ez, hogy a művészet rendszere tulajdonképpen a művészet *szemlélésének* rendszere volna? Hiszen kommunikációs láncokat (vagyis társadalmiságot) mindenképpen ez eredményez – a műalkotások befogadása a pszichikai és a szociális rendszer interpenetrációja miatt (Luhmann szerint ugyanis a művészet, reflexív nyelviségénél fogva, maga is nyelvként képes viselkedni a pszichikai rendszerhez való viszonyában, azaz közvetlen észleleteket, gondolatokat eredményezhet) nem feltétlenül eredményez kommunikációt. Sőt: a műalkotás, mondja Luhmann, kommunikációs programként akkor a legsikeresebb, paradox módon, ha “annyira meggyőző, hogy fölölegessé tesz mindenfajta érvelést, és a megértettség bizonyosságát közvetíti.” Annak ellenére, hogy “[ú]gy tűnik, mintha speciálisan azért alkották volna meg, hogy kommunikációra ösztönözzön”, lehetetlenné, fölöslegessé teszi a további kommunikációt: “az explicit kommunikáció messzemenőig nélkülözhetőnek, sőt, még oda nem illőnek is tűnhet. Aki előadja és megindokolja művészettel kapcsolatban hozott ítéletét, kiteszi magát a veszélynek, hogy olyannak mutatkozik, aki nem (felesleges módon) a műalkotásról, hanem önmagáról beszél.”⁹³ Ami megint csak szükségszerű, hiszen a műalkotás

⁸⁹ SCHMIDT 1989.

⁹⁰ Lásd 3. jegyzet.

⁹¹ Ők nem vesznek tudomást arról, hogy nem egyszerűen a kontingencia, a “másképp is lehetséges” tudatának, hanem az *egyidejű* kontingencialitás illetve megfigyelhetőség megteremtését tartja Luhmann a művészet sajátos funkciójának. Vö. pl. PLUMPE 1995. 54–55.

⁹² Pl. PLUMPE–WERBER 1993. (itt arról is írnak, hogy a szórakoztatásnak mint funkciónak a műalkotás SzÁKM-nak tekintésével kell párosulnia ahhoz, hogy művészertről legyen szó), PLUMPE 1995., WERBER 1992.

⁹³ LUHMANN 1984/1996. 120.

a befogadó számára “számtalan kommunikáció programjaként”, tehát médiumként jelenik meg, amiből ő (különböző időpontokban, különböző körülmények között, különböző szempontok szerint) különféle formákat aktualizál. Ha véleményéről beszél, akkor pedig ezeket az általa alkotott formákat fogja újra médiumként használni, így bizonyos értelemben valóban mindig “önmagáról beszél”.

2.2.2. Az irodalom megfigyelése mint kommunikációk rendszere

Tovább vizsgálva ezt a kérdést úgy tűnik, még ha a rendszerelmélet fel is tételezi, hogy a művészet (természetesen) műalkotások nélkül elképzelhetetlen, szociális rendszerként csak a műalkotások *megfigyeléseit* tudja kezelni. Ezzel tulajdonképpen összhangban áll Luhmann saját véleménye is, amikor szimbolikusan általánosított kommunikációnak a művészetet nevezi, nem a műalkotást. A ’művészet’ fogalma így az általánosság olyan szintjén marad, mint a többi SzÁKM esetében (pénz, tudományos igazság, hatalom, stb.), és ugyanúgy felfogható alter és ego viszonyaként, mint azok.

Ugyanakkor mint szimbolikusan általánosított kommunikációs médium⁹⁴, a művészet kicsit másnak tűnik, mint a többi hasonló médium. Azokhoz hasonlóan a kommunikáció harmadik “mozzanata”, a megértés valószínűtlenségének valószínűbbé tételét szolgálja (a komplexitás redukálása révén olyan szelekciós ajánlatok átvitelét, amelyek valószínűvé teszik a kommunikáció sikerét, vagyis folytathatóságát). Alter és ego műveleti viszonyainak szempontjából a művészet a pénzhez hasonlít, mivel itt is alter a cselekvő és ego az átélő – alter az, aki a műalkotást létrehozza, és ego az, aki ezt befogadja. (Ez nem feltétlenül azonos a “szerző” – “olvasó” dichotómiával, legalábbis ezek a szerepek nincsenek úgy rögzítve, mint a klasszikus szóhasználatban, mindössze a művelettípusok különbségének rögzítéséről van szó.) Ahhoz, hogy ego valamit műalkotásként ismerjen fel, az kell, hogy felismerje annak mesterséges voltát, ami részben azáltal történik, hogy a műalkotás felveti (és homályban hagyja) azt a kérdést, hogy mi célból jött létre, “mire való”. Mivel ily módon a kommunikációs feszültség nem vezetődhet le, visszahajlik önmagára: a műalkotás kommunikációra ösztönöz, korábban elvetett, kizárt döntéshetőségeket reaktivál. Ezáltal egy megkettőzött valóságérzetet hoz létre: egyrészt annak a “reális valóságnak” az érzetét, amivel ego összevet, másrészt egy “fiktív valóságét”, amelyet az előbbitől megkülönböztet. (Ez az egyik olyan pont egyébként, ahol problematikusnak tűnik, hogy Luhmann nem tesz különbséget a művészetek között – hogyan értelmezhető például ez a megkettőződés a zene esetében?)

Luhmann a műalkotást e “felhívó” jelleg kapcsán, mint említettem már, számtalan kommunikáció programjának illetve (ami nem ugyanaz) kompakt kommunikációnak nevezi. Potenciális kommunikációk programjának azért tartja, mert egy műalkotás maga is csak kommunikáció lehet (pontosabban aktualizációk – például olvasások – sokasága). A kompakt kommunikáció a paradox kommunikáció egy formája⁹⁵, mivel egy meghatározott kompakt kommunikáció épp formája (ami szabadságkorlátozás) révén kínálja újabb formálások (azaz szabadságkorlátozások) szabadságát. Ebben az értelemben a kompakt kommunikáció “hitelben zajló kommunikáció” (Kommunikation auf Kredit), ahol a hangsúly a lehetséges jövőbeli kommunikációk biztosításán van.⁹⁶ A hitel (Kredit) fogalma hasonló “elhalasztó”, s ugyanakkor “biztosíték” jelentésben merül fel a gazdaság rendszerében (ahol a tőke helyett

⁹⁴ Korábban egy ideig az volt a véleménye, hogy a művészet SzÁKM-a a szépség lenne; ezt azonban elvetette, ezért ezt én sem veszem most figyelembe.

⁹⁵ Vö. a fentebb mondottakkal, amely szerint egyszerre ösztönöz kommunikációra és “teszi lehetetlenné” bizonyos értelemben a további kommunikációt.

⁹⁶ Ezt az igen érdekes és lényeges fogalmat Plumpe nem vezeti be, mivel ő a műalkotást már “felhasználta” mint SzÁKM-ot.

állhat jövőbeli cserelehetőségek biztosítékaként), vagy a tudományban, ahol a hírnév tölthet be hasonló pozíciót.⁹⁷ Ezért mondhatja Luhmann, hogy a hitel mindig mediálisan közvetítődik, hiszen valóban egyfajta médiumszerepet tölt be. Ezt explicite is megfogalmazza például a tudomány rendszerével kapcsolatban: itt ugyanis véleménye szerint az e rendszerhez tartozó szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumot (azaz a tudományos igazságot) helyettesítheti egy “átkapcsolás” segítségével a hírnév is, mivel az éppúgy az elfogadást valószínűsítheti, mint a tudományos igazság.⁹⁸

Ha itt egy pillanatra megállunk, és megpróbáljuk az eddigieket a művészetről és a műalkotásokról való “előzetes tudásunkkal” kapcsolatba hozni, már itt is érdekes következtetésekre juthatunk, s már ezen a ponton megelőlegeződik Luhmann és Plume nézetkülönbsége a művészet kódját és funkcióját illetően.

Egyrészt a hitel jelensége a helyettesítés, az “üres hely” problémáját hozza játékba, mintegy a szimbolizáció szimbolizációjaként – valamit úgy fogadunk el, mintha valami más lenne. Ez másodlagos kódolásokra és rendszerek közötti kapcsolatokra ad lehetőséget. Ezek a döntések később igazolódhatnak a “valódi” SzÁKM segítségével létrejövő kommunikációkban, de nem feltétlenül: előfordulhat, hogy a hitelképesnek tekintett fél mégsem tud fizetni (ami nem fordulhatott volna elő, ha tőkére alapozunk), vagy hogy X. tudós elmélete hamis volt (de ez nem derült ki korábban, mert hírneve miatt, s nem igazolt volta miatt került diskurzusba). Ez a helyzet nagyon emlékeztet a kánonoknak és a kultuszoknak a művészetekben játszott szerepére (amelyek egyébként épp az imént említett módon a tudományokban is nagy szerept játszhatnak “kanonikus álláspontok”, “tudományos dogmák” kialakulásában, s ezek működése is nagyon hasonló ahhoz, ahogyan a kánonok és kultuszok működnek a művészet rendszerében). Sem Luhmann, sem Plumpe nem fűzte tovább ezt a gondolati szálát, véleményem szerint azonban érdemes megpróbálni.⁹⁹

A művészetekben (így az irodalomban is) a hitel jelensége (vagyis a kompakt kommunikáció) kétféle módon jelentkezhet: az egyik az, amit Luhmann is említ, vagyis maga a műalkotás. Ennek köszönhetően tekinthetjük a műalkotást lezáratlannak és lezárhatatlannak, kimeríthetetlennek, azaz így kaphatja meg azt a paradox jelleget, ami olyan jellemző a művészet rendszerére: a műalkotásokat egyszerre tekintve egyszeri, időhöz kötött formaképződésnek (alkotásnak – kommunikációnak), s ugyanakkor “elavulhatatlannak” – például a gazdaság rendszerében ezt nem tehetjük meg: egy egyszeri kifizetés semmilyen értelemben nem állhat későbbiek *helyett*. A másik eset, ami talán még érdekesebb, amikor a (szerzői) individualitás kerül ebbe a pozícióba, ami nyilvánvalóan hasonló a hírnév medializálódásához a tudomány rendszerében, s működhet is ahhoz hasonló módon (ez a kánon létrejöttének egyik legfőbb motívuma). Az, hogy micsoda vagy kicsoda “termékének”

⁹⁷ A modern társadalom egyes “mezői” közti hasonló áttételeket Bourdieu is megpróbálta megfogalmazni, többek között épp a ‘szimbolikus tőke’ fogalma segítségével. Vö. BOURDIEU 1987.

⁹⁸ A hitelnek ez a jelensége nagyon izgatta, a társadalmi kommunikáció egyik központi problémájának tartotta. Vö. LUHMANN 1989. Hiszen amennyiben nem “bízunk” ezekben a médiumokban, az adott rendszer működése lehetetlenné válik. (Ha például ignoráljuk a pénz létezését és a csere jelenségét, a gazdaság működése ellehetetlenül, vö. tervgazdálkodás.)

⁹⁹ A stílus kérdésével kapcsolatban Luhmann mintha erre próbálna indulni, de meglehetősen tanácstalanná válik, amikor megpróbálja a végkövetkeztetéseket levonni. Olyan “osztatlan diskurzust” tételez ugyanis fel, mint a tudományé, ahol egy-egy kijelentés a tudomány rendszerének egészéhez csatlakozik és csak abban értékelődik, akkor is, ha elfogadását esetleg az illető tudós hírneve gyorsította vagy segítette elő. Az individualitás itt csak “facilizáló”, “katalizáló” tényező. A művészet rendszerében viszont erőteljesebb a szegmentarizálódás (és a rétegződés), ami épp az individualitás eltérő pozíciójából adódik. Itt a “generátor” (ami lehet a szerző, lehet egy csoport, egy “elmélet”, vagy “korszellem”), nagyon jelentős tényező marad a későbbiek során is. Erre egyébként már Foucault is rámutatott *Mi a szerző?* című írásában (FOUCAULT 1981), kiemelve, hogy míg a tudományban a szerzőnek általában legfeljebb “névadó” szerepe van, a művészetek működését és diskurzusainak alakulását e funkció alapjaiban határozza meg és járja át. (A funkció az előző mondatban a Foucault által használt értelemben, és nem rendszerelméleti fogalomként szerepel.)

(vagyis miféle médium formává válásának) tarjuk az adott műalkotást, annak kritikai leírásaiban nagyon fontos szerepet játszik. A szerzőelvű irodalomkritika (és irodalomszemlélet) általában egy kettős formálódás eredményének tekinti a műalkotást – amit (a tudomány bizonyos megfigyeléstípusait kivéve) egyetlen másik szociális rendszer esetében sem tapasztalunk.¹⁰⁰ Első lépcsőben a szerzői szubjektum formálódik meg, különféle médiumok segítségével. Ezt elképzelhetjük pszichikai alapon (személyes “benyomások”, véleményei, érzelmei), de rekonstruktív alapon is (ekkor a szerző különféle kontextusok metszete, “lenyomata” lehet, művelődés- és kultúrtörténeti leírásokban gyakran találkozunk effajta szerzőfogalommal). A következő lépcsőben jön létre a műalkotás, a szerzői szubjektum formáját immár médiumnak tekintvén alkotva új formá(ka)t. Az irodalomtörténet és irodalomkritika igen jelentős hányadát e dupla medialisáció “visszakövetési kísérletei” adják ki. Régóta vannak természetesen az irodalomnak olyan megfigyelései is, amelyek csak egy médium-forma kapcsolatként írják le a műalkotás létrejöttét, a szellemtörténettől és a stílustörténettől kezdve a strukturalizmus úgynevezett műközpontú eljárásaiig. Ám rejtve itt is jelen van a kétosztatás – amire akkor derült fény, mikor immár ezeket a megfigyelési módokat kezdték megfigyelni – , s ami még érdekesebb, az adott “generátor” (vagy akár “genetrix”) médium (korszellem, korstílus, eszme, nemzet, stb.) ugyanazt a pozíciót foglalja el, mint a szerző az előbb vázolt sémában, ugyanúgy alakul ki – és a leírásokban (melyek épp e kétlépcsősség révén hangsúlyozottan narratív formájúak lesznek) ugyanúgy a történet szubjektumaként jelenik meg...

Visszatérve a művészet mint SzÁKM kiinduló problémájához, további érdekességeket is észrevehetünk. Egyrészt elgondolkodtató, hogy Luhmann az alter és ego viszonyai szempontjából a pénzhez hasonló struktúrának tekinti a művészetet mint SzÁKM-ot: alter cselekszik (a pénz esetében: fizet), ego átél (a pénz esetében: megkapja a pénzt, azaz “gazdagodik”). Ez a fizetség-metaphorika a művészet befogadásának diskurzusait nagyon érdekesen járja át, és megint kapcsolatban van Luhmann és Plumpe vitájával. Luhmann véleménye szerint Plumpe és Werber kódjavaslata tulajdonképpen a gazdaság rendszeréből érkező irritáció eredménye, a fogyasztópiac követelményeinek programmá alakulása. Ami érdekes, azért érdemes fizetni, vagyis végső soron fizetést eredményez, gazdaságos, ami viszont unalmas, azért senki se fizet (saját jószántából), így gazdaságtalan.¹⁰¹

Furcsa, hogy Luhmann nem vette észre, hogy Plumpéék tulajdonképpen (ha reflektálatlanul is, de) az ő elképzelését gondolták tovább. Hiszen maga Luhmann vázolta fel azt a sémát, amelyben a gazdaság SzÁKM-a, a pénz, a művészettel kerül tipológiai párba – igazán semmi oka hát meglepődni Plumpéék javaslatán. Sőt, azt lehetne mondani, hogy ez a változat az ő koncepciójába is sokkal logikusabban illeszkedik, mint saját tulajdon javaslat. Az pedig jelen dolgozat szempontjából elgondolkodtató, amivel (az iméntiekén túl) cáfolni próbálja Plumpéék elképzelését: azt írja, hogy épp a romantikusok voltak azok (tehát az elkülönülés “első nemzedéke”), akik az érdekességgel mint kritériummal kapcsolatban számos fenntartást fogalmaztak meg, s akik koncepcionálisan is középpontba emelték és továbbéltették a szépség fogalmát.¹⁰²

Véleményem szerint – amint a következő fejezetből is kiviláglik majd – érdemes megfontolni és egy kicsit finomítani Plumpe elképzelését, amely szerint az esztétika (a művészet egyfajta tudományos megfigyelése tehát) fontos szerepet játszott a művészet autopoietikus szociális rendszerként való elkülönülésében. Emellett pedig, ha jobban megvizsgáljuk a szépség illetve az érdekesség fogalmait, azt tapasztaljuk, hogy épp a mondott korszakban igen szoros kapcsolat van köztük: a szépség fogalmát illetve mibenlétét illető

¹⁰⁰ Egy irodalomtörténész számára, aki az irodalomszemléletet egyszerre tanulja és olvassa az irodalommal, ez persze evidens lehet, ő “könnyű helyzetben” van – de Luhmann szociológus volt.

¹⁰¹ Vö. LUHMANN 1995. 234–235.

¹⁰² Uo.

(esztétikai és kritikai) viták ugyanis épp akörül forognak, hogy a szép az 'interessze' illetve az 'interesszans' különféle változataival (és ide az 'érdek'-es mint valakinek valamilyen szempontból érdekében álló, az 'érdeklődést keltő', a 'megragadó' és a 'magával ragadó' egyformán ide tartozik) kapcsolatba hozható-e, és ha igen, miféle kapcsolatba.¹⁰³ Épp ezért úgy gondolom, hogy a művészet (és az irodalom) rendszerszerű elkülönülésének tárgyalásakor e fogalmakra és "holdudvaraikra" igen nagy figyelmet kell fordítani – mindez pedig legjobban talán akkor sikerülhet, ha az esztétikai tapasztalat és a rá való reflektálás kérdéseit állítjuk a középpontba. Ha pedig hipotézisként elfogadjuk, hogy a művészet szociális rendszere tulajdonképpen a művészet megfigyeléseinek rendszere, akkor mindenképpen ebben az irányban érdemes elindulnunk.

¹⁰³ Úgy tűnik, mintha Luhmann túlságosan mereven ragaszkodott volna egyfajta leegyszerűsített kanti szépségdefinícióhoz, ami az "érdek nélküli tetsztést" illeti, és a szépség egyéb korabeli eredetű, s a későbbiekre is nagy hatást gyakorló fogalmairól (például Herdernek arról a kellemen alapuló és a "megérintettség" esztétikai tapasztalatát középpontba emelő szépségfogalmáról, melyet a Kant koncepciójára válaszul írt *Kalligoné*-ban fejtett ki, vö. HERDER 1800/ 1955.) nem vett tudomást – és mintha ez csengene vissza abban az imént idézett lábjegyzetben is, amelyben Plumpéék elképzelését kritizálja.

2.3. Irodalomtörténet mint az irodalom társadalmi alrendszerként való elkülönülésének története

2.3.1. (Szerepkörök szerinti) elkülönülés és reflexió kapcsolata

A komplexitás szintjének emelkedése mindig növekvő kontingencialitást feltételez, ami a leírások szintjén is érvényesül. A modern társadalom evolúciója ezért szorosan összefügg a megfigyelés-problematika középpontba kerülésével, vagy akár azt is mondhatnánk, hogy a megfigyelés tematizálása bizonyos értelemben a szerepkörök szerinti elkülönülés indikátora. „A 18. századtól kezdve egyre világosabbá válik, hogy az igazi probléma a megfigyelések megfigyelésében van, és nem pedig egyszerűen csak a szubjektumok aggregált tömegének egységében.”¹⁰⁴ Luhmann úgy látja, hogy a második rendbeli megfigyelés szerepváltozása is evolúciós folyamat. Az ilyen megfigyelések a 19. századra már igen nagy szerepet játszanak a társadalom különböző szegmenseinek, jelenségeinek leírásában, gondolhatunk többek között „az olvasónak a regényhőssel kapcsolatos állásfoglalására, a manifeszt/latens megfigyelési sémára, a történetírás történetivé válására. Ezekhez még hozzá lehetne fűzni a kritika, az ironia, a »józanság« romantikus fegyvertárát, a misztifikációt mint a megfigyelő önmegfigyeléseiben való cinkos részvételt, vagy a francia forradalomtól kezdve a politikai és a társadalmi értékelések ideológia-függőségébe való megkerülhetetlen betekintést.” A megnövekedett és mindenütt jelenlevő kontingencialitás e kontextusában „jön létre aztán az az újfajta reflexió, amelynek célja. önmagának mint megfigyelőnek a megfigyelése, valamint az, hogy (...) rákérdezzen a megismerés és a cselekvés lehetőségfeltételeire. Az újabb ismeretelméletet már ez a forma uralja (ez az a kifejezés, amelyet a 19. században pontosan ezért hoztak létre).”¹⁰⁵

Talán némelyek számára túlzottan leegyszerűsítőnek tűnhet e séma, ám mindenképpen érdekes és a 18-19. század kutatói számára nagyon ismerős összefüggésekre világít rá – gondoljunk a historizálás vagy az értékrendek (társadalmi és történeti) relativizálásának kérdéseire, vagy akár arra az ennél is általánosabb jelenségre, amit a „hatékonyság” növelésének illetve az ökonomizálásnak a problémájaként azonosíthatnánk. Hiszen könnyen belátható, hogy a hatékonyság és az ökonomizálás kérdései középponti szerepet játszanak azokban a vitákban, amelyek a társadalom modernizálódása, a fejlődés-fejlesztés körül, illetve akörül zajlanak (a 18. század végétől kezdve nálunk is), hogy mindebben miféle szerepet játszhat a kultúra – a „literátusság”, majd egyre inkább az irodalom. Egyenesen azt mondhatnánk, hogy a hatékonyság és az ökonomizálás ilyen „episztemológiai módon” megragadott problematikája (amely tehát a ’hogyan’ kérdéseinek, a lehetőségfeltételekre való rákérdezésnek a középpontba kerülésével jellemezhető) akár felválthatná a „társadalmi nyilvánosság szerkezetváltásának” roppant szerteágazó diskurzusát is.

Innen nézve indokoltabb Plumpe egyébként kissé talán kategorikusnak tűnő kijelentése, mely szerint a modern irodalom egyik legszembevetőbb vonása, hogy „tudja magáról, hogy ő irodalom”.¹⁰⁶ S az is jóval érthetőbb, miért gondolja úgy, hogy az irodalomszemlélet egy sajátos módja, a szép/csúnya különbségtételt alkalmazó (filozófiai) esztétika az elkülönülés során játszott jelentős szerepet – amit egyébként teoretikusan nem indokol (csak példákkal illusztrál). Az irodalomszemlélet diskurzív rendjében a 18. század második felében – utolsó harmadában bekövetkezett változások tehát fontos jelölői lehetnek az autopoietikus rendszerként való elkülönülés „előrehaladott állapotának”.

¹⁰⁴ LUHMANN 1990b. 42.

¹⁰⁵ Uo. Ezért tűnhet kézenfekvőnek Luhmann számára az is, hogy a művészet funkciója az „önmagát megfigyelőként megfigyelő világ” (virtuális) megalkotása lehet.

¹⁰⁶ PLUMPE 1995. 58.

2.3.2. Az esztétikai tapasztalat szerepének jelentősége a hazai szakirodalmi hagyományban

Ha eseménynek a rendszerhatár kialakulásának említett jelenségét tekintjük, azzal egyszersmind nyíltan a jelenhez kötjük eljárásunkat: azt állítjuk vele, hogy a rendszerszerű elkülönülés máig meghatározza az irodalom inténcióit és a társadalomban való elhelyezkedését. Narratívánk (a periódust kijelölő határeseményekből adódóan) szükségszerűen kialakulástörténet lesz tehát, ami azt is jelenti, hogy a kiinduló esemény fémjelezte váltás hangsúlyozása mellett szükségképpen a makroperióduson belüli folyamatosságot állítjuk előtérbe, és pillanatnyilag nem a törés-, illetve fordulópontokra, vagyis lehetséges mikroperiódusok hatáira koncentrálnak (ami egy másik lehetséges irodalomtörténeti megközelítés lehetne¹⁰⁷). Talán nem árt tehát előjáróban röviden felidézni néhány, a későbbiekben fontossá váló momentumot olyan koncepciókból, amelyek a modern irodalmiságot az imént mondottakhoz hasonlóan egységként és az azt megelőzőtől valami lényeges vonásban eltérőként ragadják meg.¹⁰⁸ A következőkben megpróbálok érveket felhozni amellett, hogy ez az eltérés minden esetben kapcsolatban áll az esztétikai tapasztalat és a “szubjektívizálódás”¹⁰⁹ egymást kölcsönösen feltételező problémáival.

2.3.2.1. Irodalomszemléletbeli változások

Az egyik ilyen elképzelés a hazai szakirodalom igen jelentős szeletét alkotó stílustörténeti megközelítés, amely a 18. század utolsó harmada és a 19. század első pár évtizede közti szakaszt a felvilágosodás és a romantika határterületének tekinti, igen tág mozgásteret képezve korszakok és alkorszakok meghatározásához illetve az irodalomtörténeti leírás szempontjainak kialakításához. Számomra mindebből most nem e változatos vélemények bemutatása tűnik fontosnak¹¹⁰, hanem sokkal inkább az, hogy miben látják a változások lényegét – abban ugyanis a lényeges különbségek ellenére mindegyikük egyetért, hogy e korszak jelentős változásokat hozott a művészetek, a tudományok, a társadalom és a politika területén egyaránt.

A 19. század végének művészettörténetei és nemzeti irodalomtudományai a felvilágosodást a racionalizmussal azonosítva a felvilágosodással ellentétesnek, s így azon túlmutatónak minősítettek minden olyan változást, amely szemben állt a racionalizmussal. “Ilyennek számított többek között a neolonginuszi alapú fenségesség-divat, az Addison *Spectator*a körül dívó entuziazmus-divat, a század közepétől kezdve a versailles-i, majd a párizsi típusú civilizált embereszménnyel szembeszegülő, régi és korabeli, más földrészekén létező civilizációk magasrendűségét hirdető kulturális relativizmus, a primitív kultúrfokok emberségét és művészetét kultiváló, s nálunk a legismertebb változatában népiességnek

¹⁰⁷ Pl. SZAJBÉLY 2002. PLUMPE 1985/2001, PLUMPE 1995, PLUMPE–WERBER 1995.

¹⁰⁸ Természetesen kortársi leírások alapján is haladhatnánk – nagyon tanulságos például Szemere Pál megjegyzése a Tudósítás...-ban, ahol literatúrai és literatúra előtti korszakot különböztet meg, s a folytatásból egyértelmű, hogy immár egyfajta “modern szépirodalmiságra” (nem osztatlan literatúrára) gondol, ugyanis véleménye szerint nálunk Ráday Gedeon fellépéséig tartott a “literatúra előtti”kor. Am dolgozatom gondolatmenete értelmében ezek éppolyan harmadik rendbeli megfigyelések, mint az idézendő “szakirodalmi megnyilvánulások”.

¹⁰⁹ A szót kifejtetlensége miatt tettem idézőjelbe (a kifejtés itt túlságosan eltértené a gondolatmenetet), ugyanakkor kifejtetlenül is találónak érzem, hiszen mindezek a jelenségek, melyeket az idézett szerzők vizsgálnak, időben párhuzamosak a modern szubjektum, subiectum Foucault által leírt kialakulásának folyamatával. (Sőt, nemcsak hogy párhuzamosak, de egymást feltételezőek is ezek a folyamatok, amint arról a II. fejezetben részletesebben is lesz szó.) A továbbiakban – immár idézőjel nélkül – erre a komplex folyamatra utalok a ‘szubjektívizálódás’ kifejezéssel.

¹¹⁰ Elemző és a köztük lévő kapcsolatokat is megvilágító rövid összefoglalásukat lásd CSETRI 1996. különösen 15–22.

nevezett primitivizmus stb., végül az ún. historizmus, az összes tudományt és bennük a művészettudományok valamennyijét érintő következményeivel.”¹¹¹ Mindez együttesen (a műalkotás és a stílus filozófiájával és az esztétikatörténet századfordulós eredményeivel kiegészülve) egyrészt annak a 'széles romantikafogalomnak' vált az alapjává, amelyet legteljesebben és leginkább differenciálatlanul a szellemtörténeti iskola képviselt, s amelynek szűkítéseként, kritikájaként és pontosításaként születtek a 20. század irodalomtörténet-írásának romantikafogalmi. Másrészt létrehozott egy olyan alapvető, immár a nemzettudat kialakításának feladatán való túlhaladást lehetővé tévő¹¹² narratíva–mátrixot, amelynek működése azóta is megfigyelhető az irodalomtörténeti narratívák szerkezetében (forduló- és csomópontokat, szempontokat és irányokat, preferált megközelítési módokat jelölve ki, s egyszersmind lehetőséget biztosítva az egyes nemzeti irodalmak közötti történeti összehasonlításra; ami viszont újabb "történetgeneráló" dichotómiákat – haladás-lemaradás, centrum-periféria – hívott életre, visszacsatlakozva ezzel egyben a nemzet narratívájába is).

A korszak részletesebb tagolását és vizsgálatát követően¹¹³ ugyan a felvilágosodás – a fogalom differenciáltabb értelmezésével – egyre több időt "visszahódított" a romantikától, ám a változások mibenlétének megítélése lényegében változatlan maradt: mindössze "átütemezték" ezeket a felvilágosodás területére.¹¹⁴ Így a felvilágosodáson belülre kerültek "a korábban preromantikusként tartott jelenségek (olyanokkal kiegészülve, mint a mimézis alapú arisztoteliai esztétika helyett a kifejezésesztétika, az ismeretelméleti empirizmus és szenzualizmus dominálta felvilágosodás-szakaszt felváltó rousseau-i etikai és társadalomelméleti idealizmus és német változata, a Sturm und Drang, a racionális klasszicizmus szabályokat kanonizáló, vagy a rokokó hatás- és befogadásesztétikai jellegű ízléstrendjével szembeforduló alkotás- és zseniesztétikai irányzat, a felvilágosodás kor első szakasza életérzésének és ízlésének szenzibilitását, érzékenységet részben színező, részben felváltó és kiszorító emocionalizmus, az érzékenység divatja, stb.)"¹¹⁵. Ugyanez érvényes arra az 1960-as évek francia esztétikai szakirodalmában meginduló tendenciára, amely kiszélesítette a *sensibilité* fogalmát, s e szélesebb értelmű érzékenység-koncepciót tette meg a felvilágosodás korának fő kritériumává.¹¹⁶ E tendencia később a német irodalomtörténeti irányultságú irodalomtörténész-munkákra is nagy hatással volt¹¹⁷, különösen az

¹¹¹ CSETRI 1996. 15–16.

¹¹² A kultúra és ezen belül főként az irodalom történeti aspektusát ilyen értelemben megfogalmazó illetve felhasználó szemléletmódról még lesz szó, itt csak annyit kell megjegyezni, hogy a lehetővé tétel itt sem felváltódást jelent (vagyis azt, hogy a 19. század végéig az irodalomtörténet feladata a nemzeti identitás narratívájának megalkotása lett volna, azóta viszont másfajta, immár tudományosnak tekinthető elbeszéléseket hozna létre), hanem újabb lehetőségek aktiválódását, esetleg uralkodóvá válását. Ám ez nem jelenti a korábbi lehetőséget eltűnését, sőt: azok továbbra is választható lehetőségek maradnak, és néhány újabb sémába is beilleszkednek.

¹¹³ H.A. KORFF sokak által átvett-továbbgondolt négyes felosztása: Sturm und Drang, Klassik, Frühromantik, Hochromantik. (KORFF: *Geist der Goethezeit*, 1–4 Bde., Leipzig, 1923–1953.)

¹¹⁴ A felvilágosodás fogalmának ezt az átértelmezését Ernst CASSIRER nagy műve hajtja végre (CASSIRER 1932), megállapítva, hogy a felvilágosodás kori racionalizmusban immár dialektikus egységben található meg a 17. századi racionalizmus és empirizmus, s így a korábban romantikusnak vagy a romantika felé mutatónak tekintett antiracionalista tendenciák is besorolhatók a felvilágosodás fogalmába (vö. CSETRI 1996. 17.). Természetesen ez az átütemezés nem jelentőség nélküli az interpretáció szempontjából, lévén a korszakok olyan értelmező alapsémák, melyek narratívák hangsúlyos, a dinamikát biztosító pontjait adják meg (vö. KULCSÁR-SZABÓ 1996). Itt azonban nem abban a tekintetben történt változás a korszakhatárok eltolásával, hogy melyek a hangsúlyos pontok, hanem abban, hogy *minek* a hangsúlyos pontjai ezek.

¹¹⁵ CSETRI 1996. 18.

¹¹⁶ ERHARD 1963, MAUZI 1965. (Vö. CSETRI 1996. és BÍRÓ 1994. utalásai jelentőségükről.)

¹¹⁷ Mindenekelőtt SAUDER nagy érzékenység-monográfiájának közvetítésével: SAUDER 1974.

olvasásszociológiai vizsgálatok átalakításában¹¹⁸, bár ez utóbbiban egyre nagyobb szerepet kapott az is, hogy Michel Foucault műveinek kritikai fogadtatása nyomán módosultak a kutatás szempontjai, hangsúlyai és elméleti előfeltevései.

A hazai szakirodalomban születő poétikatörténeti jellegű elemzések is hasonló változásokra koncentráltak. Az egyes műfajok történetének vizsgálata során lényegében a stílustörténeti kategóriáknak megfelelő (azaz a felvilágosodott klasszicizmus különféle irányaitól a romantika, specifikusabban pedig a nemzeti romantika felé haladó) történetszálakat bontakoztatták ki. Az egyik ilyen történetszál a neoarisztoteliánus poétikai rendszer átalakulása és az esztétikához való közeledése, ami az alkotással kapcsolatos elképzelésekre éppúgy rányomta a bélyegét, mint a befogadással összefüggőekre.

Még Szauder József állította a magyar irodalmi felvilágosodás kutatásának homlokterébe a poétikai gondolkodás alapvető átalakulásának problémáját. A külföldi és a hazai szakirodalomnak egyaránt egyik kiinduló felismerését képező gondolat lényege, hogy a korszak egyik legfontosabb, (határkijelölő és történetkonstituáló) jelensége a korábbi normatív poétikák átolvadása, átváltozása az alkotás és a befogadás egyéni rendszereivé. Ezt az igen lényeges változást sokféle szempontból elemezték.¹¹⁹ Jól látható viszont, hogy a műfaj-történeti, eszmetörténeti, stílustörténeti, sőt, még a kritikátörténeti szempontú leírások számára is egyként korszakelválasztó jelentőségűnek tűnt az említett probléma. Szauder is úgy látta, hogy nemcsak nagy jelentőségű, de igen összetett is e jelenség, s épp összetett volta miatt olyan nagy hatású. Csokonai poétikájáról írott tanulmányában kiemeli, hogy "[é]ppen Csokonai idején törik meg Európa-szerte a poétikának mint az esztétikával és a minden költő és kor számára érvényes szabályok komplexumával egyenértékű fogalomnak ereje (...)." Mme de Staël idézi annak illusztrálására, hogy a kortársak számára a poétika immár elválaszthatatlan a(z) alkotói – és a befogadói) szubjektum újfajta felfogásától, "bensőségesen a költői tevékenységgel, alkotással, eljárásmóddal függ össze, mint az ihlet aktív tudatossága..."¹²⁰ Az igazán érdekes ebből azonban pillanatnyilag az, hogy a továbbiakban úgy beszél erről a poétikai felfogásról, mint ami nem tekinthető korstílushoz kötöttnek: olyan új elem, ami azóta is meghatározóan van jelen az irodalmi alkotásról vallott felfogásunkban – legalábbis ő ilyen értelemben szándékozik használni a poétika fogalmát, írja.¹²¹

Műfaj- illetve poétikatörténeti szempontból például a normatív poétikai rendszer említett "szubjektívvé"¹²² változása egyrészt a műfajokba sorolás kritériumainak átalakulásában, másrészt új műfajok kialakulásában illetve népszerűvé válásában ragadható meg. Csetri Lajos a nyelvújítás koráról írott korszakmonográfiájában részletesen és

¹¹⁸ Pl. BEAUJEAN 1969, ENGELSING 1974, GÖPFERT 1977, GRUENTER 1977, MARTENS 1968, GUMBRECHT 1975, SCHULTE-SASSE 1971, GRIMM 1975, GRIMM 1977, NAUMANN 1976, WARNING 1975, ZIMMERMANN 1977, és a *Poetica* c. folyóirat sorozata a recepcióesztétikáról 1975 és 1977 között.

¹¹⁹ A téma újabb szakirodalmáról a következő pontban lesz még szó.

¹²⁰ SZAUDER: Csokonai poétikájához. (Kritikátörténeti tanulmány.) In SZAUDER 1980. 340.

¹²¹ Közvetlenül Mme de Staël idézése után Baudelaire-ről, majd pedig a jakobsoni 'poétikai funkcióról' beszél, igazolandó az említett felfogás korszerűségét és máig élő voltát, majd így folytatja: "(...) célszerű rámutatni a poétika romantikus előítéletek nélküli, nem intuicionista, de ugyanakkor nem is klasszicista fogalmának alkalmazhatóságára. Nem valami kívülről bevezethető, mechanikusan alkalmazható intellektualisztikus elemként fogom fel, hanem a költői erőnek, e magában változó energiának oly aktív öntudataként, amely az életproblémák és a művészi alkotás irányába hajló tapasztalatok, diszpozíció tudatosítását egyesíti. Azt, amit teremtő feszültségnek szoktak nevezni, a poétika fogalma szinte feltételezi, anélkül meg sem nyilatkoznék, és így élő és alakuló művészethez éppoly cselekvő módon kapcsolódik hozzá, mint a történelmileg és személyesen konkrét élethez magához. A poétikát tehát eleven kölcsönhatásban látom a költészettel magával is, mint a költői személyiség öntudatát, és akkor is a költői alkotás aktusaként vagy erre irányultan fogom fel, amikor a költőnek látszólag távolosó, például merőben művészeti, elméleti megnyilatkozásait veszem számba." SZAUDER 1980. 340.

¹²² Elnézést az újabb idézőjelért: itt most arra utalok vele, hogy természetesen az új rend sem tetszőleges és szubjektív, még ha néhány leírás így tekinti is, hiszen a kritikai diskurzus átalakulása és hatalmas méretű kibővülése épphogy arra utal, hogy a szubjektivitást igyekeztek bizonyos mértékig "objektivizálni".

kimerítően elemzi azt a folyamatot, melynek során az ún. beszédkritériumon alapuló neoarisztotelianus poétikák műfaji gondolkodása átértelmeződik a kifejezésesztétika (melynek legnagyobb tekintélye Herder volt)¹²³ és a műfajok hangnemét, “belső természetét” kutató tónuselmélet¹²⁴ hasznosításával. Kiemeli azt is, hogy a kifejezésesztétika és különösen az ezzel összefüggésben kialakuló zsenikultusz és Sturm und Drang nem válik el olyan élesen a poétikai rendszert az arisztotelészi miméziselv átértelmezése révén modernizáló Batteux elképzelésétől sem, aki az említett princípium “érvényét terjesztette ki a lírára is azzal, hogy a lírából is utánzó művészetet csinált, mégpedig nem cselekményt, hanem érzelmeket utánzó művészetet.”¹²⁵ A kritériumok megváltozása szempontjából igen jelentős fázist képviseltek tovább a fenségessel kapcsolatos viták is, melyek a tárgy, az érzés és az előadás fenségének kutatása mellett egyre nagyobb hangsúlyt fektettek a *befogadóra tett* különleges *hatásból* felismerhető fenségesre. Mindez bizonyos lírai műfajok, az óda és különösen a dal előtérbe kerülésével járt együtt. Ez természetesen nem kizárólagosságukat jelenti, még csak nem is feltétlenül uralkodóvá válásukat, sokkal inkább az említett korszakváltásban játszott (és a poétikai átalakulásnak köszönhető) szerepüket, “előremutató” voltukat. Ugyanez érvényes a regénynek, majd pedig különösen az ’érzékeny román’-nak az utóbbi évtizedben az Empfindsamkeit illetve a sensibilité problémáinak ízléstörténeti (tulajdonképpen a diskurzuselemzés bizonyos elképzeléseit érvényesítő) vizsgálatával párhuzamosan fellendülő szakirodalmára¹²⁶, ami a hazai szakirodalomban mindenekelőtt Debreczeni Attila kutatásaihoz köthető.

A változás folyamatosságának hangsúlyozása azonban itt sem jelenti magának a lényegbevágó változásnak a kétségbe vonását, sőt épp ellenkezőleg: annak jobb megértését és végső soron igazolását szolgálja. E szubjektivizálódás folyamatosságát és a *poesis*, az “igazi” költészet megítélésében játszott alapvető szerepének kialakulását kíséri végig Szajbély Mihály kritikátörténeti monográfiájának a költészetfogalom megváltozásával foglalkozó fejezete is¹²⁷, s ezt azért különösen fontos megemlíteni, mert a meginduló kritikai élet egyik legfőbb elméleti iniciátora, a ’(szép)irodalmisság’ értékszemponttá változtatója épp ez a szemléletbeli váltás lesz.

A poétika szubjektivizálódásának, illetve a szabálypoétikákból a zseniesztétika révén való “interiorizálódásának” gondolata egy másik ágon, az eredetiség fogalma révén is jelentős narratív szálakat indított el. A ’követő’ versus ’eredeti’ művek/kultúrák közti különbségtétel legalább akkora jelentőségű az irodalmi élet átalakulása szempontjából, mint az imént említett, a költészet lényegét formai tökély helyett a tartalom “költőiségében” meghatározó poézisfogalom, s ahhoz hasonlóan a kortárs irodalomszemléleti diskurzusnak is egyik legfőbb eleme.

Az eszmetörténeti jellegű leírásokban szintén kitüntetett szerepet kap ez a szubjektivizálódási folyamat, nagyrészt épp annak köszönhetően, hogy az eredetiség

¹²³ CSETRI 1990. 132. A Herder által hangsúlyozott ’Laune’, ’Gemüth der Künstler’ Sulzernek a kor magyar irodalomelméleti gondolkodására oly nagy hatást gyakorló lexikonában immár a költészet, a *költés* egyfajta pszichológiai értelmezés kiindulópontjává lesz: “die dichterische Laune ist eine *Empfindung*, die sich über »die ganze Seele verbreitet«; der Dichter befindet sich in einem »leidenschaftlichen Zustand«, gleich entfernt von kühler Vernunft und blinder, instinktiver Gefühlsregung. (...) Das Epitheton »launig« hat für Sulzer mehr Farbe als das abgegriffene »sinnlich«.” (SCHERPE 1968. 211. Kiem. R.O.)

¹²⁴ CSETRI 1990. 135. Itt is elsősorban Herder említhető, nála azonban a hazai gondolkodásban jóval nagyobb szerepet játszott Sulzer. Az előzőekkel érdekes és később kifejtendő összefüggésben áll, hogy ugyanakkor ez az oly egyéninek tűnő “leidenschaftlicher Zustand” is kötött, amint azt épp a tónusok tanának sulzeri értelmezéséből látjuk: “Jede »Leidenschaft« hat ihre eigene Stimme, ihren eigenen Vortragston und ihre besondere Sprache. Der dichterische Laune entspricht ein bestimmter »rhythmischer Fall der Rede«, eine bestimmte Tonart.” (SCHERPE, 1968. 211. idézi CSETRI 1990. 137. Kiem. R.O.)

¹²⁵ CSETRI 1990. 132.

¹²⁶ DEBRECZENI 1993, DEBRECZENI 1999, DEBRECZENI 2000. Vö. még FRIED 1984, BÓDI 1999.

¹²⁷ SZAJBÉLY 2001. 39–106.

esztétikailag és filozófiailag is megalapozott, ugyanakkor jogi és politikai érvényesítési lehetőségeket is biztosító illetve kereső fogalomként válik. E témakörben a hazai szakirodalomból különösen Bíró Ferenc kutatásait kell kiemelni¹²⁸, aki számos tanulmányában és monográfiáiban is igyekezett megragadni annak az átalakulásnak a fő motívumait és motivátorait, melynek során *egy* történetté formálódna–formáltatna a felvilágosodás különféle eszméáramlatai, a szenzualizmus, a felvilágosult rendiség, a rendi nacionalizmus, a nemzeti eredetiség és a kulturális nemzetkonceptió narratívái a 18–19. század fordulójának magyar gondolkodásában.

E vázlatos és elnagyolt összefoglalás célja mindössze annak kiemelése, hogy az igen szerteágazó koncepciókban, úgy tűnik, a változás “legnagyobb közös osztója” az esztétikai tapasztalat szerepének, pozíciójának megítélésében bekövetkező átalakulás. Ez az, ami az irodalmi mű és a szerző modern fogalmának kialakulásában éppúgy középponti jelentőségű, mint a befogadóra tett hatás következményeinek (és e következmények ökonomizálásának¹²⁹) szempontjából. Úgy is fogalmazhatnánk, kissé Jassra emlékeztető módon, hogy ez a szubjektivizálódásnak nevezett jelenség mind a poiészis, mint az aiszthészis, mind a katharszis felől nézve alapvető változásokat okoz az irodalmiság fogalmában.

2.3.2.2. Az irodalomszemlélet diskurzív rendjében bekövetkező változások

Egy másik nagy hatású és nagy hagyományú interpretációs szál szerint a mondott időszak legnagyobb, korszakkijelölő jelentőségű momentuma az a változás, amely az irodalomszemlélet diskurzív rendjében¹³⁰ következik be. Az első, aki ezt a kérdéskört ilyen értelemben tette szisztematikus és átfogó vizsgálat tárgyává a hazai szakirodalomban, Horváth János. Manapság kevés szó esik fejlődéstörténeti elképzeléséről, pedig a kutatási szempontok olyan bőségét vázolta fel, amely bizonyos értelemben a mai napig kimerítetlen – még ha ez a “kimerítés” esetleg kritikát, vitát vagy cáfolatot jelentene is.

Mint ismeretes, Horváth egy igen komplex korszakolási sémát alkalmaz, amelynek “anyaggal való kitöltésében” éppúgy szerepet kap a korábbi, alapvetően Toldy Ferenc irodalomtörténetére épülő szakirodalom “kritikus továbbgondolásának” és megőrzésének szándéka, mint a korabeli történettudományos és esztétikai elképzelések hasznosításának kísérlete. Magát a sémát ugyanakkor két, egymást kiegészítő logikai előfeltevés alkotja: egy folyamatkijelölő és egy határkijelölő. Ez biztosítja koncepciója számára, hogy megkerülhesse a a portré–tabló típusú irodalomtörténetek logikai buktatóit (még ha ez nem is sikerülhet tökéletesen): a “határkijelölő” (ám önmagában szintén folyamatszerű) elem mozgását követi végig a “folyamatkijelölő” elem által megrajzolt történetben; emellett így próbál megoldást

¹²⁸ Pl. BÍRÓ 1978, 1984, 1994, 1996, 1998.

¹²⁹ Mint például a nemzeti kultúra építése, a nemzeti nyelv művelése esetében – erre a problémára a II. részben térek ki.

¹³⁰ Több szempontból is szerencsésebbnek érzem megtartani az irodalomszemlélet kifejezést a kritikátörténet helyett. Egyrészt a korszakon belül alakul ki és terjed el a modern értelemben vett irodalomkritika, így annak inkább kialakulásáról, mint alakulásáról lehetne beszélni. Másrészt, és ez tűnik számomra fontosabbnak, a kritika csak egy a lehetséges irodalomszemléleti módozatok közül (az irodalomszemlélet talán leginkább az angol literary criticism terminus technicushoz közelít) – az elméleti interpretáció és elemzés, az irodalomtörténet, esetleg az irodalmi kultusz mellett, és még sorolhatnánk. Emellett az irodalomszemlélet elnevezés visszautal a megfigyelés fogalmára is: reflexiókról, leírásokról, megfigyelésekről van szó (e kifejezések rendszerelméleti értelmében). Mivel pedig e dolgozatban amellet szeretnék érvelni, hogy a modern irodalom makroperiódusát *mint egészet* leginkább az irodalomszemlélet (kritikánál tágabb fogalmának) vizsgálata segíthet megközelíteni, lévén ennek különféle formái jelentős szerepet játszanak az irodalom intézményeinek működésében és a társadalmi integrációban, annak ellenére megmaradok a fogalom mellett, hogy kb. a 19. század második évtizedétől, mint sokan hangsúlyozták, megjelenik a modern értelemben vett irodalomkritika is.

találni a múlt megjelenítésének illetve a fogalmi rendszerezés és realitáselv ütközésének paradoxonaira is.¹³¹

A folyamatosságot az *irodalomfogalom* változásának dinamikája¹³² adja: ez véleménye szerint egy fokozatos szűkülés, differenciálódás története, s e változó irodalomfogalom biztosítja a korábbi irodalomtörténetek koncepcionális (azaz szubjektumaikat kijelölő és narratív mintáikat meghatározó) kereteit is. Wallaszky Pál. latin nyelvű munkájától Pápay Sámuel, Kazinczy és Toldy elképzelésein át Beöthy Zsolt irodalomtörténetéig fokozatosan, de logikusan szűkül az „egyetemes irodalom” fogalma: „Wallaszky felfogása szerint a magyar irodalomtörténet mindent felölel, mit valaha magyarországi ember írt, s ő valóban azt akarja megírni. Az utána következők is felvesznek valamennyien egy ilyen szélesebb értelemben vett (egyetemes) magyar irodalomtörténetet, csakhogy ők már nem azt írják meg. Egymás után szűkebbre szabják a feldolgozandó kört, s így az elméletben elismert »egyetemes« magyar irodalomtörténet mellett, illetőleg azon belül, egy szorosabb értelemben vettnek a fogalma alakul ki, mely maga is fokozatosan szűkebbre szorul. Pápaynál a magyar nyelvű irodalmat jelenti; Toldynál már csak az olyan magyar nyelvűt, mely egyúttal megnyilatkozása a nemzeti szellemnek; Beöthynél végül a nemzeti szellemnek művészi megnyilatkozásait. A fejlődés fokozatai tehát ezek: magyarországi, magyar nyelvű, nemzeti tartalmú, művészi. Minden utóbbi fokozat a megelőzőnek szűkítése.”¹³³ Horváth úgy gondolja, hogy maga az irodalomtörténet-írás mint irodalomszemléleti forma csak akkor jelenhet meg, amikor az irodalom fogalma már átment az említett változássorozaton, de legalábbis már megjelent az irodalom (egyszerre „nemzeti” és „művészi”) fogalmának minden jelentős összetevője.

Ennél is fontosabb azonban számára (az irodalomtörténet-írás elvi lehetőségének szempontjából is) az említett „határkijelölő” elem: az *irodalmi tudat* fogalma. Az irodalmi tudat az elnevezés sugallta pszichológiai vagy „mélystruktúra”-jelleggel ellentétben kommunikatív és szociális jellegű valami Horváth szerint.¹³⁴ Érdemes hosszabban idézni definícióját:

„Mi az irodalmi tudat? Az írónak elődeihez s olvasóközönségéhez való tudatos viszonya. Tudása, nyilvántartása annak, hogy *ha író vagyok: az én művem nem elszigetelt jelenség, hanem folytatása bizonyos hagyománynak*, részese egy nagy együttes munkának, átmenet múlt és jövő közt, mely termékeny csak úgy lehet, ha *eleven közlekedésben* van mennél nagyobb, *mennél kiterjedtebb olvasóközönséggel*. Ha pedig *olvasó vagyok: tudása* annak, hogy amit olvasok, más rokonneműekkel együtt az én *figyelmemre* számít, *kedvemet keresi, művelésemet* célozza; ennél fogva állandóan *érdeklődöm* iránta, figyelemmel kísérem a jelenkor irodalmi jelenségeit, de minthogy ismerem – legalább lényegesebb elemeiben – a hagyományt is, avval az újat *összehasonlítgatom*. Ez *erkölcsi összetartozásnak*, e nagyszerű s nemzedékeken át tartó közös munkának érzetéből, *mely író és olvasót, újat és hagyományt egy művelődési cél érdekében összefűz, sarjad ki az irodalmi kritika*, mely ott áll folyvást s nyílt szemmel, állandó érdeklődéssel kíséri az irodalmi jelenségeket, mintegy azoknak

¹³¹ Vö. „De hogyan zsúfolhatni bele a gondolatnak szinte pillanatnyi egyidejűségébe századok munkáját, anélkül, hogy a jelenségek időbeliségét szem elől vesztenők, s anélkül, hogy egy emberi gondolat rendszerébe foglalva össze, meghamisítanók valódi képüket?” HORVÁTH 1976. 15.

¹³² „Minden irodalomtörténet tulajdonképp az irodalmi anyagnak egy-egy nagy rendszerezése, melynek igazgató elvét az irodalom »fogalmának« a meghatározása tűzi ki.” HORVÁTH 1976. 15.

¹³³ HORVÁTH 1976. 16.

¹³⁴ Ki lehetne mutatni, hogy lényegében ez (vagyis az *irodalmi tudat*) Horváth *irodalomfogalma*, mely alapvetően szervezi műveit, még akkor is, ha részleteiben (egyébként koncepciójának megfelelően) a „nemzet” illetve a „nyelv” szempontjait is alkalmazza rendező és narrativizáló elvként – utóbbiak épp a hagyomány sajátos kommunikációs viszonyként való való felfogásából adódnak, ám ez egy Horváth János irodalomtörténeti felfogását elemző (és sajnos a mai napig hiányzó) kritikátörténeti munka feladata lenne.

számvevője, *mint maga a megtestesült irodalmi tudat.*”¹³⁵ Az irodalomtörténet-írás egyetlen genuin, azaz Horváth által a saját maga elé állított követelményeknek megfelelő (vagyis “az anyagból magából következő”, így “történetileg hiteles leírást eredményező” és ugyanakkor “a jelenből megközelíthető múltat biztosító”) szempontja tehát az idézett módon értett irodalmi tudat fogalma. Ismét hosszabban idézem érvelését, melynek során indokolja, miért e két fogalom metszéspontjának (vagyis a változó irodalommeghatározásból az irodalmi tudat definíciója által kimetszett fogalomnak) a végigkövetése tűnik számára az irodalomtörténet-írás releváns módjának (alátámasztandó egyszersmind az előző mondatbeli megállapítást is):

“Az irodalmi tudat egységes szempontjából fogom áttekinteni irodalmunk történetét. Ez az egyetlen szempont, mely, amellet, hogy igazgató elve lehet egy áttekintés egységes rendszerének: egyszersmind teljes és történetileg hű ábrázolásra képesít. Ez ui. tisztán *irodalmi* szempont, s így végigivezethet az egész fejlődésen. Ellenben a politikai elhatárolás, a magyar nyelvűség, a nemzeti tartalom, a művésziesség, miknek egymásra következő fokozatait már megállapítottam, nem kizárólag s nem mindvégig sajátjai az irodalmi fejlődésnek: mert vagy csak bizonyos időpontig érvényesek (mint az első), vagy csak bizonyos időponttól kezdve lépnek fel határozottan (mint a többi). Úgyhogy e szempontok bármelyikéből nézve, okvetlenül eltorzítanám irodalmunk fejlődésének történetileg igaz képét. Ha pl. a magyar nyelvűség elvét hajtanám végig következetesen: akkor a régi irodalomból sok oly latin nyelvű terméket kellene kivetnem, melyet maga a kor igenis a magyar irodalomhoz tartozónak tudott és vallott. Ha a nemzetiség elvét kényszeríteném rá mindvégig: hogy egyebet ne mondjak, a XVIII. század végi fordításokat kellene elhallgatnom, melyekben pedig a kor igenis magyar irodalmat látott. A művésziesség elvével haladva végig, oly pusztítást kellene véghezvinnem a régiségben, amely ellen minden történeti érzék felháborodva tiltakoznék. A mondott szempontok elseje: a politikai elhatárolás ideje múltán is kiterjesztené, a többi három időnek előtte megszükitené a történeti valóság képét. Az irodalmi tudat elve az egyetlen, melyet maga a vizsgálat alá vett fejlődő anyag kényszerít reánk, amely megadja minden kornak a magáét, s így irodalomtörténeti ismereteinket az objektív igazság szempontjából, tehát önként, erőltetés nélkül rendszerezi egységes egésszé.”¹³⁶ E vizsgálat pedig logikusan egy olyan momentum köré (pontosabban – *Entstehungsgeschichte*ként a jelennel kiegészülve – kettő közé) épül, amelyet Luhmann határeseménynek nevezne: az irodalmi tudat megjelenése köré.

Horváth János, aki imént idézett passzusából is kiviláglóan igazán igyekezett elkerülni a történetietlen koncepciózusság vádját, s a történeti szemléletmódot illető legfontosabb alapelvei – ami a történeti kontextualizálást illeti – megfelelnek a történetírás máig élő alaptételeinek, az irodalmi tudat fentebb idézett részletes definíciójából kiindulva szervezi anyagát (koncepciózus) elbeszéléssé. “[a]z ily értelemben vett irodalmi tudat, s az azt kifejező élénk, szakadatlan irodalmi élet egy igen hosszú és lassú fejlődés eredménye. Nyomai szórványosan előbb is észlelhetők ugyan, de egész határozottan, az egész művelt nemzetre apellálva, s attól kezdve állandó éberséggel csak a XVIII. század óta van meg minálunk. Határjelző évszámul bizvást elfogadhatjuk a hagyományos 1772. évet, pontosabb tájékozás kedvéért. Két nagy ízülete, két nagy korszaka volna eszerint irodalmunk fejlődésének: egy régi, melyben az irodalmi tudat még nincs, vagy csak fogyatékosan, szórványosan van meg: s egy új, melyben már megvan: ami a két korszak közt nevezetes különbségek kútfeje.”¹³⁷ Hangsúlyozza, hogy ez a nagyjából 18. század utolsó harmadában kezdődő modernitás-periódus az irodalmi tudat megléte (tehát a határkijelölő kritérium) szempontjából egységes; ezen belül a további periodizálást az említett fogalmi szűkülés teszi lehetővé számára, melyet

¹³⁵ HORVÁTH 1976. 17. (Kiemelés R.O.)

¹³⁶ HORVÁTH 1976. 17–18.

¹³⁷ HORVÁTH 1976. 17.

stílustörténeti szempontból gondol tovább.¹³⁸ Más a helyzet a “régi irodalommal”, vagyis a hagyományos-szimbolikus “1772” előtti szakasszal: ezt az *irodalmi tudat definíciója felől* közelíti meg, azt vizsgálva, hogy annak lényeges elemei (melyeket fent kiemeltem), hogyan, mikor és miért jönnek létre – explicit véleménye szerint ugyanis az irodalomtörténet-írás elsődlegesen oknyomozó, a mértékre koncentráló tevékenység. Ezt az oknyomozást pedig szociológiai, társadalomtörténeti jellegű vizsgálattal véli elvégezhetőnek, többek között a következő momentumokat ítélve döntő jelentőségűnek: a könyvnyomtatás meghonosodása után a könyvműveltség szélesebb körű elterjedése, az iskolai latin oktatás és a peregrináció, melyek közül az első “egy bevégzett s tisztelt irodalmi hagyomány példájával”, a másik pedig a kortárs tudományos közeggel való összevetés révén szolgált ösztönzőül, írók és tudósok személyes kapcsolata, vásárok (könyvforgalom szempontjából), hitviták, pártfogók. “Belső okként” pedig a hazai irodalmi hagyomány 17. századi gyarapodását jelöli meg, mint aminek hatására egyre gyakrabban merült fel az irodalmi tudatot előkészítő eszme, “egy hazai irodalom létezésének tudata”.¹³⁹

Nemcsak az irodalmi tudat megléte és az irodalomtörténeti vizsgálati módszer tekintetében van különbség véleménye szerint a két korszak között, hanem az irodalmiság jellegében is: ezt fejezi ki, hogy irodalomnak tulajdonképpen csak a modern periódus irodalmát nevezi, az azelőtti az egyetemes irodalom meghatározást alkalmazza. Az egyetemes irodalomra mindazon túl, amit a periodizálással kapcsolatban már említett, megjegyzi, hogy “beletartozik minden, mit hazánkban latinul, magyarul vagy más nyelven írtak”, és “a politikai határon belül más megszorító jegye alig van, mint az, hogy *főképp oktató jellegű*, ami még a tisztán szórakoztatást célzó műveket is sajátzerűen színezi.”¹⁴⁰ Az egyetemes irodalom eme fogalma megszűnik a modernitás korában: Horváth ki is mondja, hogy a tudományok, a művészetek és a(z) írott-nyomtatott) kultúra többi területeinek szétválása (és, tehetjük hozzá, funkcióik illetve pozícióik differenciálódása és megváltozása) az, ami értelmetlenné teszi “a nyomdatermékek irtózatossá halmazának”, amit “Magyarország nyomdái naponként piacra szórnak”, ezzel az egységes névvel való felruházását.¹⁴¹

¹³⁸ A magyar nyelvűség szimbolikusan Bessenyeihez, az eredetiség szimbolikusan Kármánhoz és a művésziesség szimbolikusan Kazinczyhoz és Kölcseyhez kötött hármas programjának kialakulása határozza meg az új irodalom fő jellemvonásait Ezen belül az egyes jelenségeket tovább osztva az alábbi periódusokat különíti el “Kazinczy óta”: “*A tolmácsoló és utánzó irodalomnak a nemzetközi klasszicizmus felel meg; a magyar történeti tárgyak irodalmának a magyarosodó romanticizmus, az egykorú magyar élettel való benső összeforrásnak pedig a magyar realizmus.* Az elsőben az absztraháló, egyetemesítő józan ész, a másodikban a képzelet, a harmadikban a megfigyelés uralkodik; az elsővel objektív műfajokban testetlenség, anyagtalanság, a másodikkal a felfelé elmosódott festőisége, a harmadikkal kézzelfogható, tisztán kidomborodó testiség, plaszticitás jár; lírában az elsővel személytelenség, ész-líra, szentenciás, elmélkedő, bölcselkedő hajlam, vagy ha leglíraibb: általános megfoghatatlan hangulat; a másodikkal az inspiráció szakadatlan erőfeszítése, dagály, a képes beszédnek pazar gazdagságú, de nem mindig világos túlzása; a harmadikkal végül meghatározott egyéni érzelmek, sőt személyiség, mely a közéletre is a maga központjából óhajt irányító hatást gyakorolni.” HORVÁTH 1976. 44–45. (Kiemelés az eredetiben.) Nem szorul különösebb igazolásra, hogy a Horváth János utáni hazai irodalomtörténet-írás fő témáit, narratív sémáit (úgy a korszak- mint az életműépítőket) és elbeszéléskezeiteit milyen alapvetően határozta meg ez az (egyébként kétségtelenül jogos és indokolható, ám csak *egy lehetséges*) absztrakt kritikai értékelő elveket is biztosító szempontrendszer. Részletesebben: HORVÁTH 1976. 26–45.

¹³⁹ HORVÁTH 1976. 46.

¹⁴⁰ HORVÁTH 1976. 46.

¹⁴¹ “Avagy illehető-e »irodalom« nevezettel, még ha egyetemesnek mondatik is, a nyomdatermékek amaz iszonyatos halmaza, mit egy agyvelő át sem gondolhat, miben pánszláv röpirat s *A magyar irodalom kis titke*, szakácskönyv és filozófia, címjegyzék és lírai költemény, löversenyprogram és nyelvtudomány, szemét és gyöngy szédületes kavargásban hömpölyög. Ám nevezzük e quodlibetet *összes nyomdai termékeknek*, vagy ahogy tetszik, ha ugyan szükség nevet adni annak, miről beszélni sem lehet, de egyetemes irodalomnak talán mégse mondjuk. (...) Egyetemes irodalom csak volt, [a szimbolikus] 1772 óta azonban nincs.” HORVÁTH 1976. 47. Persze anakronizmus lenne azt állítani, hogy Horváth a *társadalom* differenciálódásában gondolkodik (hogy nem így van, azt jól mutatják az iménti “szemét és gyöngy”-típusú páros megkülönböztetései), de néhány meglátása nagyon közeli ehhez.

Horváth az irodalom tudat fogalmában végsősoron egy olyan diskurzív rendet¹⁴², irodalomszemléleti mátrixot ír le, amelynek elemei között változatos kapcsolatok lehetségesek, s e kapcsolatok az irodalomszemlélet különféle típusait teszik lehetővé, s rend kialakulása az, amelyet korszakkijelölő jelentőségűnek, ha úgy tetszik, a modern irodalom kezdetének tekint. Ha össze akarnánk foglalni azokat a problémákat, amelyek részben Horváth koncepciójából eredeztethetően átszövik a hazai szakirodalmat a jelen fejezet (azaz az irodalomszemlélet diskurzív rendjében bekövetkező változások) szempontjából, azt mondhatnánk, hogy e határ”pont” egyrészt az irodalomkritika illetve az “irodalmi élet” megjelenése, az irodalomtörténet-írás megindulása, a(z önelvű) szépirodalmiság kiválása a literatúra fogalmából – és egyszersmind az osztatlan literatúrafogalom differenciálódása tudományokra, szépirodalomra és a társadalom egyéb elkülönülő rendszereit “összekötő” sajtóra.

Szauder József idézett tanulmányának poétikafogalma ebből a szempontból is tanulságos: legalább olyan korszakos jelentőségű változások szülőoka ugyanis “az ihlet aktív tudatossága” által meghatározott műveknek és alkotásmódnak, hogy logikusan előfeltételezik a kritika létezését, mint az, hogy szükségképpen egyéniségfüggőek. A normatív poétika – mely egyszersmind “automata” kritikai kódexként is szolgált – háttérbe szorulásával ugyanis maguk a művek válnak (elvileg) saját törvényadójukká (vagy programjukká, mint Luhmann írja¹⁴³), amit legkövetkezetesebben a zseniesztétika gondol végig, ám e gondolat nyomai az olyan, az ‘utile’ elvét a modern társadalom körülményei közé integráló és újrafogalmazó koncepciókban is felfedezhetők, amelyek kénytelenek ugyan elismerni a művészi alkotó szubjektum és a mű szervesnek tekintett és bensőséges kapcsolatát, de nem akarnak lemondani az irodalom legitimációs erejét biztosító (morális) értékesség és (társadalmi-politikai) hasznosság kritériumairól sem. Ebben az új helyzetben minden nagy költő természetesen válik kritikussá, írja Szauder, ám ez “nem a kritika autonómiájának tagadása, hanem a minden költői műben fennálló kritikai-poétikai instanciának elismerése.”¹⁴⁴

Ez az összefüggés a logikai kiindulópontja azoknak az elképzeléseknek, amelyek szerint a modern irodalom kezdete a kritika születéséhez, a kritikai élet megindulásához köthető. Az első hazai, kimondottan kritikátörténeti kismonográfia szerzője, Csahihen Károly (az uralkodó irodalomtörténeti koncepciónak megfelelően) Bessenyeitől kezdi “a szépirodalmi kritika belső történetét”. Véleménye szerint ekkoriban jelennek meg az első kritikai műfajok, s ennek alapvető szerepe van abban, hogy az irodalom elnyerje méltó helyét a társadalomban. E folyamatot a kritikai műfajok fokozatos, egymásra épülő kifejlődése támogatja – összességében tehát e pozíció biztosítása az irodalom köré épülő összetett kritikai diskurzus műve.¹⁴⁵

A magyar irodalmi gondolkodás és kritika történetének szisztematikus feldolgozását célzó, az 1970-es évek elején indult akadémiai program keretében megjelenő monográfiák sem tekintik egységesnek történetük “szubjektumát”, az irodalmi kritikát. Bár a korszakolás más elvek alapján történt, mégis felfedezhetjük e kötetekben, hogy a (modern) szépirodalmiság és a kritika egymást feltételező kialakulását igen fontos viszonyítási pontnak

¹⁴² Természetesen diskurzív rend alatt nem az irodalmi tudat fogalmában összegyűjtött elemeknek azt az egy adott elrendeződését értem, amely Horváth irodalomtörténeti munkáiból kiviláglik. Koncepciója (és idézett ‘irodalmi tudat’-definíciója) épp azért olyan jelentős, mert olyan “változókat” ragad meg, melyekre az irodalomszemlélet számtalan hagyományos toposza visszavezethető. Rend alatt tehát nem “egy adott rendszert, valamiféle történetietlen és alapjáig homogén táblázatot” értek, hanem “disszimetrikus és hierarchizáló teret (...), amelyet erők járnak át, és bezáródásában az általa visszaszorított külső munkál meg: amit kilök magából, és – ami ugyanaz – belsővé tesz saját egyik mozzanataként.” (DERRIDA 1998. 9.) Vö. a rendszer fogalmáról szóló részt is, I/2.

¹⁴³ LUHMANN 1984/1996.

¹⁴⁴ SZAUDER 1980. 340.

¹⁴⁵ CSAHIHEN 1923. 3–4.

tekintik. Az első három kötet¹⁴⁶ címében épp e változás miatt nem is tartalmazza a kritikátörténet szót, helyette az irodalomszemlélet és/illetve nyelvszemlélet vizsgálatáról beszélnek. Az óvatosság éppen annak köszönhető, hogy – szemben a téma első hazai kutatójának tekinthető Csahien prezentista megközelítésével – ők nem szeretnék szem elől téveszteni az átalakulás e jelenségét. Az első címében is kritikátörténeti kötet¹⁴⁷ egyébként a Csahien által “benső kritikátörténeti” szempontból is fordulópontul, a “megalakulás” periódusa után a tulajdonképpeni szépirodalmi kritika “megtisztulási” szakaszának kezdőpontjául megjelölt 1817-tel indul. A kritikátörténeti monográfia-sorozatból egy olyan kép rajzolódik ki, amely szerint az irodalomszemlélet differenciálódása, a kritika hazai megjelenése, elterjedése és további specializálódása összekapcsolja az osztatlan irodalom fogalmából kivált modern szépirodalmat és ennek intézményesülését, pontosabban az irodalomszemlélet eme differenciálódása és az irodalom institucionalizálódás egymást kölcsönösen feltételező folyamatok, melyek nagyjából a 18. század közepe és a 19. század 2-3. évtizede között zajlottak le Magyarországon.

De nemcsak Magyarországon: a külföldi szakirodalomban ehhez nagyon hasonló képet találunk, s az érdekes az, hogy legyenek bár jelentős különbségek e modernizálódási folyamat belső tagolásában (például abban, hogy mikor jelenik meg a hivatásos irodalomkritikus vagy az irodalomtörténet-író, vagy hogy mennyire húzdódnak el az egyes belső szakaszok a különféle európai irodalmakban), az átalakulás körülbelüli kezdő- és végpontját ugyanúgy a 18. század közepére és a 19. század első negyedére helyezik. Albert Dresdner már 1915-ben úgy gondolta, hogy a művészeti kritika csak a 18. század közepe táján kezd azzá sűrűsödni, aminek ismerjük, de René Wellek nagy kritikátörténeti sorozata szerint is a 18. század közepe tűnik megfelelő kiindulópontnak a kritikátörténeti leíráshoz. A német irodalomtörténészek később előszeretettel tolták visszább a kezdőpontot 1730 köré, ami a fogalom szűkebb értelmezéséből adódik. Wellek, aki kritikátörténet alatt az angol literary criticism történetét értette, vagyis az irodalomelméleti és poétikai gondolkodást is, az “elméleti kritikát”, vagyis az irodalom lényegéről, kialakulásáról, funkciójáról, hatásáról és az egyéb emberi tevékenységekkel való kapcsolatairól alkotott elképzeléseket is – tehát nagyjából azt, amit a hazai szakirodalomban irodalomszemlélet alatt értenek az imént említett korszakmonográfiák

A német irodalomtörténeti lexikon¹⁴⁸ a kritikát ennél jóval szűkebben érti, s nem annyira tudománynak, mint inkább a publicisztika egy formájának tekinti (amire a dolgozat következő részében még visszatérünk), ám definíciójának van egy érdekes eleme. Eszerint az irodalmi kritika az irodalmi ingerekre adott közvetlen reagálásként jön létre – ám inger helyett akár csábítást is mondhatnánk, lévén a németben a ‘Reiz’ szó áll. E definíció implicit előfeltevései szerint tehát az irodalom egyik legfontosabb sajátossága, hogy ingereket gerjesztő, “ingerlő” jelenség, olyannyira az, hogy reagálásra, válaszra, kommunikációra késztet – az irodalomkritika pedig nem más, mint e tulajdonság szükségszerű diskurzív következménye. Az ilyen irodalom *közönséget* is feltételez, méghozzá egy speciális, ítélni képes, “értve élvező”, *szakmai* jellegű nyilvánosságot – arra pedig szintén számtalan példát idézhetnénk, hogy mennyire alapvető fontosságúnak tekinti e szakmai nyilvánosság születését a hazai szakirodalom is.

Irodalom és irodalomszemlélet fogalmai között tehát igen szoros kapcsolat van, sőt, “az irodalom és az irodalomszemlélet története kölcsönösen feltételezik egymást”¹⁴⁹, s ez az összefüggés, valamint az a változás, ami az irodalomszemlélet “makroszintjén” lezajlik, úgy

¹⁴⁶ TARNAI 1984, CSETRI 1990, BARTÓK 1998, SZAJBÉLY 2001.

¹⁴⁷ FENYŐ 1976.

¹⁴⁸ Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, idézi Klaus L. Berghahn (Von der klassizistischen zur klassischen Literaturkritik, 1730–1806), in HOHENDAHL 1985. 10.

¹⁴⁹ SZAJBÉLY 2001. 9.

tűnik, éppúgy azzal az irodalom lényegi sajátosságának érzett mechanizmussal, az esztétikai tapasztalat problémájával áll kapcsolatban, mint az előző pont “mikroszintű” változásai. E “makroszintű” változásoknak pedig további fontos következményei vannak az (immár) institucionalizálódó irodalom megfigyelési módjainak alakulásában.

Ha visszatérünk egy kicsit Csahihen Károly idézett munkájához, ott egy olyan rendszer vázlatát találjuk, amelynek egyrészt egyes elemei történetileg feltételezik egymást (aza logikailag nem jelenhetnek meg más sorrendben, bár ezt csak Csahihen művének egésze teszi explicitté), másrészt minden elemnek sajátos funkciója van az irodalom (általa hangsúlyozottan tudományosnak tekintett) megfigyelésében. Csahihen négy nagy “műfajt” különít el: a polémiát, a kritikát, a tanulmányt és az írói arcképet. A polémia, mely elég nehezen választható el véleménye szerint a kritikától, tulajdonképpen a “terület megtisztítását” végzi el, lévén hogy az “a rossz írók ostromozása”¹⁵⁰. Ez a műfaj jellemzi a “megalakulás” fázisát, vagyis azt a szakaszt, amely Bessenyeitől 1817-ig tart. A tulajdonképpeni kritika már műbírálat, s ebből Csahihen szerint az első fázisban igen kevés született még.

Kritika és tanulmány között már nagyobb különbség van: “/a/ kritika újabb, a tanulmány régibb irodalmi jelenségek ismertetése; a kritika egy-egy műre vonatkozik, a tanulmány egy-egy írói pályára; a kritikusnak egy kiszakított résszel van dolga, a tanulmányozónak már egy befejezett, kerek egésszel; a kritika tárgyát a véletlen veti föl, a tanulmány tárgya szabaddan választható; a kritikus egy-egy pályája kezdetén álló író műveiről ad számot a közönségnek, a tanulmányozó már oly műveket méltat, melyek megállták a próbát, melyek nem estek áldozatul – az időnek. A kritikusnak – a megbírálandó mű írójával együtt benn élve a jelen forgatagában – zavaró körülmények befolyása alatt kell ítéletet mondani, a tanulmányozó – kialakult írói pályával állván szemben – a rendelkezésre álló adatok alapján már nyugodtan elemezhet, objektíve ítélkezhet. – A kritikus se végez meddő munkát, ha ítéletének alapot vet, izlésének irányt szab, vagyis, ha van elég ereje ahhoz, hogy friss benyomásait lesűrje oly gondolatokon, melyek nemcsak egymáshoz kapcsolódnak szervesen, hanem illők a tárgyhoz is, – a kritikát a tanulmány rangjára is emelheti.”¹⁵¹ A kritikus tehát a “határokat” őrzi, illetve jelöli ki: a születő alkotások közül kiválasztja azokat, amelyek az irodalom releváns elemeinek tekinthetők, s ezen belül előzetes értékítéletet is alkot róluk, mely az olvasókat orientálja (vagyis – elvileg – biztosítja vagy megvonja az újraolvashatóság jogát, azáltal, hogy egy művet “olvasásra érdemesnek” vagy “olvashatatlanak” ítél). A tanulmányíró már “szélcsendesebb” terepen dolgozik, s feladata az irodalmon belüli értékviszonyok és történeti-logikai vonalak megállapítása – erre a kritikusnak, az időbeli távolság hiánya miatt (hiszen az idő az, amelynek “rostáján” a gyenge művek úgymond “maguktól is” kihullnak – pontosabban azok lesznek a jó művek, melyek *nem* hulltak ki e rostán) csak akkor van lehetősége, ha rendkívüli képességekkel rendelkezik.

A kritikai diskurzus betetőzése azonban Csahihen szerint az írói arckép, mely a kritikus, a tanulmányíró és a művészi képességeket egyaránt megköveteli, valamint az időbeli távolságot is, hiszen lezárt pályára szükséges hozzá: az arckép ebben a megközelítésben mindig halotti maszk. Írói arckép megalkotásához ugyanis “szét kell bontani” a műveket, megkeresni a “jellemző vonásokat”, majd e művekből kivont vonásokat “egységes, élő s jellemző képpé” kell összeforrasztani¹⁵² – a *szerző valódi arcképét* ugyanis nem életrajzi vagy pszichológiai jellemzői, hanem e műveiből leszűrte jellemvonások alkotják.

Csahihen mindezt természetesen nem a kontingencialitás, hanem a “valódi ábrázolás” és a “realitás” talaján állva fogalmazza meg. Mindamellet érdekesebb összevetni mindezt Jürgen Fohrmann egész más szemléletű tanulmányával, melyben immár magukat az

¹⁵⁰ CSAHIHEN 1923, 3.

¹⁵¹ CSAHIHEN 1923, 3.

¹⁵² CSAHIHEN 1923, 4.

irodalomtudományos megfigyelési módozatokat igyekszik megfigyelni.¹⁵³ Most csak egy momentumot emelnék ki gondolatmenetéből, amely épp a kortárs irodalom megfigyelhetőségének, a kritikának a problémájával függ össze. Az irodalom tudományos leírásának szándékát elemezve Fohrmann megállapítja, hogy a tudományos megfigyelhetőséget komplexitásredukciók biztosítják: meg kell határozni, mi számít megfigyelendőnek, és hogyan tehetjük ezt releváns módon. Ezt mindenekelőtt a relevancia két kritériuma biztosítja: a zártság és az ezzel összefüggésben álló értékesség. Az abszolút “érvényesség” (relevancia) tehát a ’klasszikus’ fogalmában ragadható meg, hiszen azt immár, idézi Fohrmann Bechert¹⁵⁴, “a halál angyalának csókja érte”, így történetileg úgy mond “végérvényesen” értékelhető (“örök érték” és viszonyítási pont), “önmagában lezárt”, “a még folyamatban lévőnek viszont ki kell vonnia magát a tudományos értékelés alól.”¹⁵⁵ Két alapvető megfigyelési mód különödik el így, a művektől való időbeli távolság alapján: a kritika és az irodalomtörténet-írás, melyek közül tudományos érvényre a mondottak alapján csak az utóbbi pályázhat eséllyel.¹⁵⁶ A jelenkori, “friss” irodalom megfigyelése ezáltal “az irodalomkritikára ruházódott, mint az irodalom és a tudomány közti sajátos keverékre. Ambivalenciája azoknak az ellentétes, rendszerspecifikus célirányoknak a produktuma, amelyeket a második szintű megfigyelés foganatosított: a művészet rendszere az irodalomtörténeti tevékenységet tudománynak, a tudomány rendszere ezzel szemben művészetnek tekinti.”¹⁵⁷

Csahihenhez visszatérve azt mondhatjuk tehát, hogy az írói arcképek, melyek ugyan művészi képességeket is követelnek, ám alapvetően mégis tudományos írások, a 19. században születő irodalomtudományos leírás- és értékelésmód, az úgynevezett “portré és tabló-típusú” irodalomtörténet-írás alapvető “kellékei”. Azt, hogy a “tabló” milyen elvek alapján szerveződik, csak látszólag másik probléma, hiszen az egyes portrék jellemző vonásait az irodalomtörténeti összefoglalásokban nagyrészt a kontextusukat alkotó tabló határozza meg – s számtalan példát lehetne hozni annak igazolására, hogy ez eleinte a kultúrája által felmagasztalódó és meghatározódó nemzet története¹⁵⁸, illetve hogy a portrék (különösen a rövidebb irodalomtörténeti összefoglalásokban) e történet bizonyos kicsúcsosodásai, vagy ahogy Fohrmann írja (s megjegyzése alkalmazható a nemzeti irodalomtörténet “eposzának”¹⁵⁹ szépíró-szereplőire is), a szubjektum “fokozatos eltűnése megfelel a mű előtűnésének, ami úgy jelenik meg, mint egy elrejtett, eredeti alakzat (nemzet...) »kifejezésre juttatása«.”¹⁶⁰

Tarnai Andor már az 1960-as, 70-es évek fordulóján felvetette, hogy a kritikátörténeti projekt részeként vagy azzal párhuzamosan az irodalomtörténet-írás történetét is fel kellene dolgozni. A 17-18. századi magyarországi historia litterariákat vizsgálva kiemeli, hogy ezeknek vannak olyan általános sajátosságai, melyek feltételeznek és ugyanakkor előre meg is határoznak egy bizonyos kulturális programot, így alapvetően befolyásolják a születő kritikai

¹⁵³ FOHRMANN 1995/2001.

¹⁵⁴ Vö. BECHER 1970.

¹⁵⁵ FOHRMANN 1995/2001. 218.

¹⁵⁶ Ezt a helyzetet illusztrálják azok a törekvések a 19-20. század fordulóján, amelyek megpróbálják a kritikát tudományossá tenni azáltal, hogy az esztétikát (és a művészettörténetet) a pszichológiával és az orvostudománnyal igyekeznek kombinálni, ezáltal biztosítva az értékítéletek igazolhatóságát, s egyszersmind (természettudományos kritériumok alapján) meghatározva az “örök érték”, vagyis a klasszikus alkotás mibenlétét és hatásmechanizmusát – így a klasszikus fogalma végképp eloldódik az időtől (egyébként tökéletes összhangban a klasszikus felismerésének korábbi kritériumával, hiszen klasszikus aszerint az a mű volt, amely “nem fakul meg az idővel”, amely tehát képes legyőzni az időt, és “halhatatlanná” válni). Magyarországon e törekvés legjelentősebb és legnagyobb hatású képviselője Alexander Bernát volt.

¹⁵⁷ FOHRMANN 1995/2001. 218.

¹⁵⁸ FOHRMANN 1989, DÁVIDHÁZI 1999, DÁVIDHÁZI 1998, DÁVIDHÁZI 2001, DÁVIDHÁZI 2002, SZAJBÉLY 2002.

¹⁵⁹ DÁVIDHÁZI 2001.

¹⁶⁰ FOHRMANN 1995/2001, 212.

tevékenységet is. Egy 1971-ben megjelent nagyszerű tanulmányában¹⁶¹ felvázol egy négyes sémát is, amelynek alapján szerinte a vizsgálatokat meg lehetne kezdeni. E sémában foglalja össze (hangsúlyozottan vázlatosan tehát) azt a kulturális szituációt, amely úgy mond “irodalomtörténet-íráshoz vezet”, s amely séma már az előzményeknél, az irodalom- és tudománytörténet-írás szétválása előtti historia litterariákban is felfedezhető. A sémát ismét hosszabban idézem, mivel legalább olyan jelentős “mátrixnak” tekinthető, mint a jelen pont elején idézett Horváth János-féle koncepció¹⁶². Szükséges egyrészt valamiféle közösségi tudat (amelyet egyfajta “értelmiség” explicál) – megjegyezve, hogy a historia litterariák megint csak legalább annyira előfeltételezik ezt a mi-tudatot, mint amennyire létrehozzák illetve megerősítik. “Kíváncsiak továbbá az irodalomtörténet-írás megindulásához egy vélt vagy valódi támadás, lehetőleg a közelmúltból, a fenti példák szerint legalább egy negyedszázadon belül, amely előbb alkalmi, röpiratszerű tiltakozásra késztet, utóbb, a tudományos munka megszokott tempójának megfelelően vaskos, részletes művek megírására ösztönöz. A támadás és a védekezés szabályosnak vehető időbeli távolságából arra lehet következtetni, hogy a tudatbeli, s az ebben tükröződő társadalmi változást kell döntő tényezőnek tekinteni: ez teszi lehetővé a támadás érzékelését, és ezen mérhető le egyúttal a fogékonyság a közösség kulturális javai iránt. Az irodalomtörténetírás létrejöttében fontos szerepet játszó támadás-motívum azt is magában foglalja, hogy a megtámadott irodalom »készlettel« rendelkezik ugyan, de ez kisebb, s az irodalom színvonala egészében elmaradottabb, fejletlenebb mint a támadóé; a védekezésbe állandóan belekeveredik a támadó irodalmának utánzására, elérésére irányuló törekvés valamint a gyengébb fél kisebbségi érzése, mely a saját teljesítmények túlbecsülésében, az alig összemérhető értékek különbségének elhallgatásában, s eközben valamilyen irodalmon kívüli szempont általi felnagyításában nyilvánul meg.

Az irodalomtörténetírás létrejöttének negyedik tényezője az értelmiség mögött álló politikai uralkodó réteg, a közösségi tudat első számú letéteményese, mely megérti, pártolja, előmozdítja az értelmiségiek erőfeszítését, és eközben régi közösségi tudatába új elemként építi be a közösség kultúrájának megbecsülését.”¹⁶³

A Horváth- illetve a Tarnai-szövegből kirajzolódó két mátrix a megfigyelés szintjében különbözik egymástól: ha az irodalomtörténet-írást első rendbeli megfigyelésnek tekintjük (és ezt megtehetjük, ha elfogadjuk önleírását, mely szerint az irodalomtörténet igaz, illetve igazolható állítások létrehozására törekszik), akkor a Horváth-féle mátrix első rendbeli, míg a Tarnai-féle az ezt megfigyelő második rendbeli megfigyelés – hiszen arra kíváncsi, *hogyan* íródnak az irodalomtörténetek. Az irodalomszemlélet történeteként felfogott kritikátörténet-írás szintén ilyen második rendbeli megfigyelésnek tekinthető. Ezen a szinten már felvetődhet az a kérdés, amelyet a Horváth-féle irodalmi tudat fogalmából kiindulva a hagyományozás és a reprodukció összefüggésének kérdéseként jelölhetnénk meg.

Az irodalmi tudat fogalma lényegében az irodalom hagyományozódásának, s ezzel e hagyomány folyamatos felidézésének, reprodukciójának a jelenségét írja le.¹⁶⁴ Olyan kritériumokat vet fel, amelyek a reprodukciókat valószínűsítő redukciókat és szelekciókat tesznek lehetővé, s ezzel biztosítják egy hagyomány folytonosságának az érzetét, valamint kulturális közösségek tételezését. Épp e sajátosságai azok, amelyek létrehozzák e reprodukció-valószínűsítés sajátos rendszereit: az irodalmi kánonokat és a kultuszokat,

¹⁶¹ TARNAI 1971.

¹⁶² S természetesen ugyanúgy ’diskurzív rendnek’ tekintem, mint azt – nem pedig valamiféle kötelező érvényű eredetmintának, “mélystruktúrának”, amelyet “követ” vagy “megvalósít” a hazai irodalomtörténet-írás.

¹⁶³ TARNAI 1971. 74-75.

¹⁶⁴ A hagyomány vagy bármi egyéb kommunikációs jelenség “történeti létezése” pedig – a rendszerelmélet konstruktivista előfeltevéseit elfogadva, és elvetve a transzcendens, folyamatos létezőként felfogott kultúra fogalmától – csak ilyen folytonos újraaktualizálások, reprodukciók soraként képzelhető el. E jelenségnek a kultikus ünnepléssel való kapcsolatára valamint mindennek a ’közösség’ képzetében játszott szociotikai szerepéről a dolgozat II. részében lesz szó.

melyek lényegében egy mátrix egy-egy realizációi, vagy mondhatnánk azt is (hogy elkerüljük a mélyszerkezet-felszíni szerkezet analógiájának látszatát), hogy egy (nem elsődleges) médium révén lezajló formaképződési aktusok. A reprodukció azonban ezekben a (kanonikus illetve kultikus) esetekben immár nem az irodalmi és irodalomtörténeti tudás újraaktualizálása (ami pusztán magában az irodalomtörténeti vagy irodalomtudományos diskurzusban való részvétel volna), hanem az említett közösségtudaté, s e közösségtudat, vagy (S. Varga Pál szavával) hagyományközösség az irodalomnak a társadalom egyéb alrendszerével (elsősorban a politikáéval és a gazdaságéval) való legitimatív kapcsolataiban igen fontos szerepet játszik, *akkor is, amikor az irodalomtudomány illetve az irodalomtörténet-írás immár nem a 'nemzeti narratíva' (vagy – esetleg – az 'épülő szocializmus-narratíva') megalkotását és ápolását tekinti legfőbb feladatának.* Ez az irodalomtudományos megfigyelés egyik, "kritikatörténeti szempontból" nagyon érdekes és fontos, ideologikus típusa Dolgozatomban az integráció problémája kapcsán amellettszeretnék érvelni, hogy a kánon illetve a kultusz ilyen felfogása és szerepe szintén olyan újdonság, amely az irodalom rendszerszerű elkülönülése után, azt előfeltételezve jelenik meg, s bár jellegükben, működésmódjukban nem nagyon különböznek a szerepkörök szerinti elkülönülés előtti társadalmakban létező kánonoktól és kultuszoktól, pozíciójuk miatt mégis jogos elkülöníteni azoktól. Épp ezért mielőtt továbbmennék, rövid kitérőt tennék az integráció és a reprodukció problémájával kapcsolatban.

2.3.3. Integráció és reprodukció: a "társadalomelméleti kontextus"

Az előbbieken e dolgozat címének első feléről esett szó, vagyis arról, hogy az esztétikai tapasztalat problémája milyen szerepet játszhat az irodalom úgynevezett önállósulásában, pontosabban autopoietikus szociális rendszerre válásában azon a folyamaton belül, melynek során a társadalmi differenciálódás egésze alapvető átalakuláson ment keresztül. Mielőtt továbbmennék, szükséges néhány szót ejteni a cím másik részéről: az irodalom társadalmi integrációjának problémáiról is, mivel kiinduló hipotézisem szerint ezek egyrészt éppúgy összefüggésben állnak az esztétikai tapasztalat kérdésével, másrészt ugyanannak a folyamatnak a másik oldalát képezik, amelynek során a művészetek, szociális rendszerre válva, újfajta pozíciókra tesznek szert a kommunikációk rendszerén – ha úgy tetszik, a kultúrán – belül.

Az integráció éppúgy "kétélű" jelenség, mint a rendszerelmélet valamennyi fogalma: ugyanaz szolgál az elkülönülés, mint az integrálás eszközeül – ez a rendszerhatár ama tulajdonságából következik, hogy egyszerre, ugyanazon műveletek segítségével szolgálja a környezettel való kapcsolatot és az attól való elkülönülést.¹⁶⁵ Az irodalomszemlélet vagy irodalomtudomány szintén tekinthető rendszernek: működése sok szempontból a tudomány

¹⁶⁵ Az integráció fogalmát e dolgozatban nem úgy használom, ahogy Luhmann (sem a szociális integrációt, sem a szerepkörök szerint elkülönült társadalmon belüli integrációt nem értem alatta). Leginkább a 'Leistung' fogalma felelne meg talán – teljesítménynek vagy hozadéknak lehetne fordítani. Ez a rendszerközi kapcsolatok egyik legfontosabb típusa. Azt a szituációt jelöli, amikor egy rendszer bizonyos művelete egy másik rendszer számára "hasznosítható", pontosabban e másik rendszer részben "befogadja" és reagál rá, de úgy, hogy egy második rendbeli megfigyelő számára világosan látható marad a két rendszer különbsége: valamiféle csere történik, mégsem jön létre közvetlen kapcsolat. Például ha a gazdaság rendszere bizonyos összeget fizet a tudomány rendszerének, kaphat ezért "cserébe" alkalmazható tudást – vagy például az oktatás rendszerének megfelelő intézményeiben bizonyos pénzösszegért tudást "árulnak". A pénz tehát mindkét esetben tudásra "cserélődik", ugyanakkor sem közvetlenül a pénz nem válik tudássá, sem fordítva: megmarad a médiumok különbsége és "összemérhetelensége". A szerepkörök szerint elkülönülő társadalom intézményes magjait alkotó szervezetek egymás közti kapcsolataikban sokszor egy harmadik rendszer médiuma felett is rendelkeznek. Így például a politikai rendszer közigazgatási intézményei hatalmuk révén (mely a politika médiuma) bírhatnak lehetséges transzferként pénzzel (a gazdaság médiumával), amivel hatást gyakorolhatnak az (igazságfüggő) tudást létrehozó egyetemekre (igazság: a tudomány rendszerének médiuma). Vö. KRAUSE 1999. 146–147.

rendszerének részévé teszi – például az irodalomtörténet-írás illetve az irodalomszemlélet mint diskurzus kijelentések, állítások, nem pedig művek szerint szerveződik. Ugyanakkor megvan az a lehetősége is, hogy bizonyos fokig “művészetként” viselkedjen – azaz érdekességre törekedjen, és ennek révén próbáljon meggyőzővé válni, vagy akár az is, hogy “keverje” a kettőt – érdeklődést keltsen, de ugyanakkor megpróbálja igazságként elfogadhatóvá illetve cáfolhatóvá tenni az álláspontját.¹⁶⁶ Emellett pedig (ami összefügg ez előzővel) bizonyos esetekben tekinthető az irodalomrendszer önmegfigyelésének, illetve akár önleírásának is. E dolgozatban épp azért használom több helyen is az ‘irodalomszemlélet diskurzív rendje’ kifejezést, hogy megőrizsem az irodalom megfigyeléseinek e sokarcúságát, ugyanakkor utaljak arra is, hogy fajtáinak egymáshoz való viszonya szabályozott, és arra is, hogy *megfigyelésként* valahol mégiscsak hasonlóak, hasonló státuszúak, bármilyen különböző jelenségekről legyen is szó esetleg.¹⁶⁷

Az, hogy e dolgozat inkább az irodalomszemlélet történetével (pontosabban annak is csak egyetlen momentumával), mint az irodaloméval foglalkozik, annak köszönhető, hogy véleményem szerint az irodalom elkülönülésének időszaka (és jelensége) jobban leírható az irodalom megfigyelésének megfigyeléseként (túl azon természetesen, hogy rendszerelméletileg az irodalom inkább az irodalom megfigyeléseit jelenti¹⁶⁸). Ez a reflexív művelet ugyanis, (amely ebben az időszakban az előbbi pontban idézett szerzők szerint olyan lényegessé és szembetűnővé válik) több módon is hozzájárul az elkülönülés folyamatához; illetve ezek a reflexiók a literatura bizonyos részeit a kultúra egyéb részeitől meghatározott kritériumok alapján különválasztandóként írják le. Ez pedig annak a – Plumpe kifejezésével élve – diffúz funkcióintegrációnak¹⁶⁹ a felbomlásáról árulkodik, amely a szerepkörök szerint elkülönülő társadalom előtti helyzet jellemzője. E felbomlási folyamatról Plumpe szerint mindenkelőtt az esztétikai elmélet tanúskodik – az irodalom az esztétikában válik reflexívvé, “melynek 18. századi kialakulása jelzi a sikeres elkülönülést. Az esztétika erre a folyamatra egy sor koncepcióban reflektál, melyek közül az ‘autonómia’, a ‘szubjektivitás’, az ‘eredetiség’ és a ‘kreativitás’ a legjelentősebbek.”¹⁷⁰ A szép/csúnya különbségtételt Plumpe (Luhmann-nal szemben) nem a művészet, hanem annak tudományos megfigyelése, a művészet lehetséges környezetét alkotó filozófiai esztétika kódjának tartja. Az előző fejezetben már beszéltem arról, hogy a két felfogás nem áll annyira távol egymástól, legalábbis ami az irodalom elkülönülésének, rendszerhatárai kialakulásának időszakát illeti –

¹⁶⁶ E szerteágazó téma hozzá hasonlóan szerteágazó szakirodalmának az a vonulata is jelentős, amely a problémát a rendszerelmélet megfigyelés- illetve leírásfogalma segítségével igyekszik megoldani. Nagyon érdekes például Oliver Jahraus és Bernd Scheffer “vitája” – Jahraus a tudományosság, Scheffer a játék és a művészetiség mellett érvel, érveik azonban (általuk is reflektáltak) inkább kiegészítik, semmint cáfolják egymást. Vö. JAHRAUS 1999, SCHEFFER 1999.

¹⁶⁷ Nem vagyok biztos abban, hogy pillanatnyilag érdemes ennél “világosabb” definícióra törekednem – “egyértelműbb” választást csak az irodalomszemlélet jóval részletesebb és elméletileg alaposabb vizsgálata tenne lehetővé. Viszont úgy gondolom (pontosabban inkább azt remélem), hogy ennek a dolgozatnak a szintjén ez az eldöntetlenség és kidolgozatlanság nem nagyon zavaró – hiszen itt mindössze egy megfigyelési mód megjelenését és következményeit szeretném csak vizsgálni, nem magát a megfigyelési módot.

¹⁶⁸ Lásd előző fejezet. Nem arról van tehát szó, hogy az irodalom rendszerét az irodalomtudomány alkotná – az egy speciális szabályok szerint szerveződő második rendbeli megfigyeléstípus.

¹⁶⁹ “(...) [a] modern és a ‘modern előtti’ irodalom közti diszkontinuitás leírható lesz egyfajta funkcionális specializálódási folyamatként. A nem-differenciálódott irodalom ismertetőjegye a ‘diffúz’ funkcióintegráció, például vallási, tudományos, politikai és ‘irodalmi’ funkciós elemek jelenléte egy diskurzuson belül. Az elkülönült irodalom ezzel szemben arról ismerszik meg, hogy a környezet felé (amelyhez tartozhat tudomány, vallás, politika vagy erkölcs, mint hozzá hasonlóan specializált alrendszer) rendszerhatárokat hoz létre és tart fenn. Erre a környezetre az irodalom szelektíven utalhat, anélkül, hogy identitását (mint irodalom) veszélybe sodorná.” Lásd PLUMPE 2001. 139.

¹⁷⁰ PLUMPE 2001 140–141. E gondolata érdekesen felel azokra az előző pontban felidézett koncepciókra, melyek az “irodalmi tudat” illetve a kritikai élet, a szakmai nyilvánosság stb. megjelenésében látják a modern irodalom kezdetét.

aszépség mibenléte ugyanis változatos viták tárgya, melyeknek tétje nem is annyira az, hogy *mi* tekinthető szépnek (ez már a kód programozása körüli kánon-vitákhoz tartozik, és külön vizsgálati területet alkothat), hanem az, hogy ami szépnek tekinthető, az *mitől* szép, miért tartjuk annak, mi történik velünk e 'szép' hatására, és mindez hogyan segíthet megragadni a szépség mibenlétét. E viták gyökerei a horatiusi *utile-dulce* elv értelmezéseihez nyúlnak vissza.

Általánosan elfogadott vélemény, hogy az irodalom modernizálódásának egyik legfontosabb indikátora e horatiusi elv megítélésének változása a 18-19. század fordulóján. Az *utile* háttérbe szorulása, illetve a *dulce* térnyerése kapcsolatba hozható az irodalom önállósulási folyamatával és az esztétikai autonómia problémájával is. Nem véletlen, hogy az *utile*-oldal, a hasznosságelv szinte akadálytalanul megfeleltethető a "rossz", értéktelen irodalomnak, hiszen modern irodalomfelfogásunk elutasítja azt az elképzelést, hogy az irodalomnak, művészetnek önmagán kívül bármi célja volna; ez az öncélúság pedig nem áll túl távol attól a gyönyörködtető funkciótól, amelyet a horatiusi fogalompár másik oldala sugall.

E közvetlen kapcsolatteremtés ráadásul nem is jogosulatlan. A Trivialliteratur alakulástörténetével foglalkozó művek kiemelik, hogy a triviális irodalom és a "ponyva" legitimálásában és ezt követő elburjánzásában milyen fontos szerepet játszott az "olvasás megszerettetésének", a "betűhöz szoktatásnak" a toposza, amely eredetileg ugyan szervesen kapcsolódott a tudományok hierarchikus felfogásához (legalul, a kezdeteknél jelölve ki a szépirodalom és a "széptudományok" helyét), ám egyre inkább üres frázissá vált, majd el is maradt. "A hasznosságelv ilyen aprópénzre váltsa természetesen együttjárt a dilettáns alkotások elszaporodásával. E fejlődéssel szemben Kazinczy már 1789-ben, a Magyar Museum eredeti, általa írt bevezetőjében felvette a harcot, a minőség nevében", s ugyanezt tette hat évvel később Kármán József is, írja Szajbély Mihály.¹⁷¹ A mennyiségtől a minőség felé való arisztokratikus elfordulás azonban még a magyar irodalmi felvilágosodás e kanonikusan haladónak ítélt alakjainál sem eredményezte a(z esztétikai) autonómián nyugvó önelvű irodalomszemlélet kialakulását. Az, hogy szembefordultak és harcolni igyekeztek a trivializálódás folyamatával, önmagában még nem volt elegendő az *utile et dulce* meghaladásához. Ehhez – tőlünk nyugatabbra – azok jutottak el, olvassuk, akik "háttat fordítottak a triviális irodalomnak", leválasztása által mintegy kijelölve a modern, autonóm művészetet. Az autonómia kialakulását azonban ennél is jelentősebb mértékben segítették elő eszmetörténeti tényezők: a terrorba és a napóleoni hódító háborúba torkolló francia forradalom okozta kiábrándulás, amely lényegében a felvilágosodás racionalizmusából és fejlődésbe vetett hitéből ábrándította ki a kortársakat. S minthogy annak a tudományhierarchiának a logikai alapját, melynek a szépliteratúra mintegy a bejáratát, legelső fokát képezte, ez a racionalizmus alkotta, természetesnek tűnhet, hogy vele együtt az *utile-dulce* egységére támaszkodó irodalomszemlélet is átadta a helyét az önelvű művészetfelfogásnak.¹⁷²

A probléma azonban némileg szövevényesebb annál, mint amilyennek első pillantásra talán látszik (még ha eltekintünk is attól, hogy a racionalizmus tudásrendmegalapozó szerepe maga is differenciáltabb lehet, hiszen a felvilágosodás racionalizmus-elméletei előtti évszázadokban is létezett az említett tudáshierarchia).

Egyrészt az esztétikai autonómia német szakirodalomban előkerülő fogalma¹⁷³ nem egészen azonos azzal, amit az irodalom autonóm felfogásának nevezhetünk. Ha pedig úgy gondoljuk, hogy a tárgyalt időszakban kezdődik a modern (funkcionális társadalmi

¹⁷¹ SZAJBÉLY 2001. 37.

¹⁷² Vö. SZAJBÉLY 2001. 38.

¹⁷³ PL. WITTKOWSKI 1990, BORCHMEYER 1990, BRÄUTIGAM 1990, BOLLACHER 1990, WARNEKEN 1973, HOFFMANN 1991.

részrendszerként elkülönülő) irodalom makroperiódusa, akkor e különbségek még jelentősebbekké válnak. Az esztétikai autonómiának az a fogalma, amelyet többek között Wittkowski és Borchmeyer is használ, ott tulajdonképpen egy rövid szakaszt jelöl a német koraromantika és a Hochromantik között; egy olyan átmeneti periódust, amelynek lezárultával ismét előtérbe kerül az irodalom *utile*-oldala, csak immár nem elsősorban a tudománnyal, az ismeretszerzéssel és a felvilágosítással, hanem sokkal inkább a politikával összefüggésben. Ezt azután újabb „politikamentes” periódus követi, mely egészen a avantgárd mozgalmakig, jobban mondva a szecesszióig tart, amikor újabb „*utile*-szempontok” válnak uralkodóvá. Az autonómia e felfogás szerint tehát nem olyasvalami, ami egyértelműen jellemző volna a modern művészetre, hanem olyan, a körülményeknek megfelelően állandóan mozgó, változó kategória, amelyet sokkal inkább a mértéke jellemez, mint a megléte.¹⁷⁴

Másképp ha feltételezünk egy olyan logikát, amelyet a centrum-periféria különbségtételt uralkodó narratívaszervező elvvé emelő hatástörténeti modell sugall, könnyen a saját csapdánkba eshetünk. A magát esztétikai értékkritériumok alapján meghatározó „autonóm” modern irodalom az említett „kettős kiábrándulás” révén válik valóban önállóvá, vagyis egyrészt a trivializálódott tömegirodalom színvonala, másrészt a felvilágosodás eszméinek következményeként is felfogható terror és háború láttán „mond le” mintegy szebbítő-jobbító elveiről.¹⁷⁵ Ebből következik, hogy az újfajta, autonóm irodalomszemlélet nyomai csak akkor jelennek (jelenhetnek) meg, amikor a fenti körülmények már itt a periférián is többé-kevésbé adottak. Mivel nálunk ez az esztétörténeti helyzet megkétszerezve és jelentős pontokon módosulva alakult csak ki, szintén természetesen adódó következtetés, hogy „*utile* et *dulce* gondolkörén való felülemelkedésig, az irodalom autonóm szemléletéig korszakunk magyar irodalmában senki sem jutott el. Az új értékrend nyomai [e logikának megfelelően] csak a Kazinczy-korban mutatkoztak, például Ungvárnémeti Tóth Lászlónál (...)”¹⁷⁶ (aki – tegyük hozzá – saját korában nem gyakorolt igazán nagy hatást kortársaira és a közvetlen utókorra, s költészetének és irodalomfelfogásának modernségét majd csak a 20. században fedezik fel).

Összességében tehát azt mondhatjuk, hogy az irodalomszemlélet változása és az irodalom funkcionális részrendszerként való elkülönülése szempontjából valóban sokkal fontosabb a hierarchikus tudásrend átalakulására és az irodalom helyének változására, mint a horatiusi toposzra figyelni: „(...) csupán a horatiusi maxima felidézése alapján nem lehet egyenlőségjelet tenni a különböző korabeli szerzők irodalomszemlélete közé; gondolatmenetüket nem az *utile* et *dulce* megjelenése minősíti elsősorban, hanem megjelenésének kontextusa. (...) a költészet *lényegét* nem feltétlenül ugyanabban látták, a költészet *helyét* azonban, s pillanatnyilag ezt szeretnénk kiemelni, nagyjából egyformán jelölték ki a tudományok rendszerében.”¹⁷⁷

Emellett (az idézetekkel szemben) szép számmal találhatunk a korban olyan megnyilvánulásokat is, melyek az irodalom különlegességét, lényegét igenis abban látják, hogy nem vagy legalábbis nem egyértelműen hasznos, esetleg kifejezetten szemben állnak az

¹⁷⁴ Éppen ezzel a jelenséggel nézett szembe Gerhard Plumpe, aki úgy próbálta meg ezeket a mozgásokat értelmezni, hogy közben igyekezett az egész folyamatban jól elkülöníthető egységet látni, méghozzá olyan módon, hogy az egységet épp az *önelvűség* rendszerelméleti felfogása adja. E gondolatot először a már többször idézett rövidebb tanulmányában fejtette ki, melyben elsősorban amellet érvel, hogy az, amit az irodalom modernizálódásának tekintünk, lényegében az irodalom társadalmi részrendszerként való elkülönülésének makroperiódusa a társadalom szerepkörök szerinti elkülönülésének során, ld. PLUMPE 1985. Később két monográfiát is írt e periódusról: PLUMPE 1993, PLUMPE 1995.

¹⁷⁵ Ezt a gondolatot folytatja a német irodalomtörténet-írás – a szellemtörténeti, a stílustörténeti és a társadalomtörténeti iskola hagyományait egyaránt őrizve –, amikor a Szent Szövetség korát, a biedermeiert a „kiábrándulás”, a „kisvilágba való bezárkózás” korának nevezi.

¹⁷⁶ SZAJBÉLY 2001. 38.

¹⁷⁷ SZAJBÉLY 2001. 33., kiem. az eredetiben.

irodalom haszonelvű megítéléssel – csak éppen olyan kontextusban találunk ilyen kijelentéseket, ahol “nem várnánk”. A ’dulce’ (és az esztétikai minőségelv) felé való elmozdulás ugyanis egy a hazai szakirodalomban szintén igen jól ismert és sokat vizsgált problémával szoros összefüggésben indul el: a civilizatorikus, Bildung-elvű, a “nemzet tsinosodását” és a lelkek finomodását célzó programmal. Az elmozdulás a horatiusi páros paradoxsá válása révén történik meg. A civilizatorikus, finomító szerepet ugyanis a művészet, a kultúra, a(z) egyelőre még nagyjából egységes) irodalom épp “édes” és “szép” volta miatt tudja betölteni, vagyis éppen *azért* lehet utile, *mert* dulce – más “hasznos” várni tőle inadekvát, viszont gyönyörködtető volta a társadalom életében elképzelhető legnagyobb hasznos hajtja, hiszen a tökéletesedést, a fejlődést segíti. elő. Jó példa erre az idézet, mely a *Mindenek Gyűjtemény* 1789/2-es füzetében jelent meg (hosszabban idézem, mert szinte programszerűen foglalja össze az egyébként számos helyen felfedezhető gondolatot): “*Cámpe Úr, a’ ki különben sok hasznos munkáiért dítséretet érdeme, az Iffúság számára össze-szedegettetett Útazók’* le-írásának 2-dik Részében a 45 Levélen azt mondja, hogy »A’ sernek ’s a’ kerekas rokkának fel-találói nagyobb ditsősséget érdemelnek, mint a’ leg-nagyobb Poéták, noha, ezek csak nem Isteneknek tartattatnak mikor amazok el-felejtettek.” Az oka ez, mert amazok hasznos élet’ nemére tanították az embereket, ezek pedig csak mulólag gyönyörködtetik az ő képzelődéseket. –

Sajnálani lehet, hogy valamint hajdan *Le Clerc* és *Rigogli*, úgy *Cámpe Úr* is a’ Poésist annyira meg-alázza. Ezen mondanásban két hiba van. Az első az, hogy *Cámpe Úr* a’ hasznos a’ gyönyörködtetőnek ellenébe teszi, holott ezek szoros egygyűlésben vannak egymással, ’s nehéz megmutatni a’ határt, mely egygyűlést a’ másiktól el-választja. A’ második hiba az, hogy *Cámpe Úr* a’ poésis’ tzelját és természetét el-téveszti. – Úgy látszik nékem, azt, mondja a’ böls *Wieland*, hogy inkább a Kalmárokhhoz, mint sem *Philosophusokhoz* illik az, mikor a’ gyönyörködtetőt a’ hasznosnak ellenébe teszik; szóllok az olyan gyönyörködtetőről, mely sem a’ törvényeket, sem a’ virtusnak nemes érzését meg nem sérti.

Ezt előre fel-téven: a’ *Hasznos*, a’ mennyiben az a’ gyönyörködtetőnek és szépek ellenébe tetetik, köz velünk és az oktan-állatokkal, és mikor csak azt szeretjük, nem tselekszünk egyebet, hanem a’ mit a’ vad-szamar is tud, és tselekszik is. A’ hasznos dolognak betse függ annak nagyobb vagy kisebb szükséges voltától. A’ mennyiben valamely dolog az emberi nemzetnek fel-tartására szükséges, annyiban jó az; de azért nem lehet annak valamely rendkívül való betset tulajdonítani. Innen van, hogy a’ szükséges dolgot is nem magáért, hanem azokért a’ hasznokért szeretjük, a’ melyeket abból húzunk. A’ szépet pedig szeretjük a’ mi természetünknek az állatoké felett való belső nemességéből, és felsőségéből: mert minden állatok felett egyedül az ember érzi ’s tapasztalhatja mi legyen a’ jó rend, a’ szépség, és a’ kellemetesség. Innen következik az, hogy annál nagyobb tökéletességre megy az ember, mennél szélesebben terjed–ki benne a’ szépek szeretete, és menél tökéletesebben, tsupa érzés által, annak különböző grádusait megkülömböztetheti. Az életnek nemében, az erköltsökben ’s mesterségekben való szépség az, a’ mi a’ ki-pallérozott embereket a’ vad-emberektől meg-külömbözteti. Minden tisztességes mesterségeket, tudományokat, még a’ sernek főzését ’s a’ kerekas rokkának feltalálását is, a’ szépek belénk óltatott szeretetének lehet köszönnünk: úgy hogy még azok attól a’ tökéletességtől, melyre Európában jutottak, felette távol volnának, ha azok tsupán csak a’ szükségesnek ’s hasznosnak szoros határai közzé szorítottak volna. – Mitsodák mind azok a’ grádusok, azt kérde ez az elmés Böls, melyeken az ember lassanként a’ tökéletességnek póltzára fel-emeli magát? Nem egyebek, hanem *szépítések*. A’ mi szükségünk, élelmünk’ módjának, öltözetünknek, lakozásunknak, elménknak, szívünknek, hajlandóságunknak, indulatunknak, nyelvünknek, szokásunknak ’s erköltséinknek szépítései. – Mitsoda nagy különbbség van egy Hottentot’ kunyhója, és a’ Versáliei palota között? Egy vad-embernek tsónakja, ’s a’ 110 ágyúkkal meg-rakatott

hadakozó hajó közt; egy Otaiti falutska, és London között? az Áfriai 's Ámerikai vad-embereknek nyelvek, és a ' Milton' és Voltaire' nyelve között? Melly sok megszámlálhatatlan grádusain mentek-által ezek a ' *szépítésnek*, míg erre a ' tökéletességre mehettek. Ha tehát mind az, valami az embert, és az ő állapotját tökéletesíti, meg-érdemli, hogy hasznosnak neveztessek: mitsoda fundamentomon merik némelyek a ' szépet a ' hasznosnak ellenébe szegezni, 's azt ez alatt olly igen meg-alázni? Valósággal a ' szépnak 's hasznosnak határait igen nehéz egymástól ki-választani. Az ő atyafiságok olly szoros, hogy minden *hasznost szépnak*, és minden *szépet hasznosnak* lehet nevezni. Igaz az, hogy az embereknek leg-először is élelmekről kell gondolkozni, 's helyesen tselekszi Campe Úr is, hogy ezen gazdálkodó Századnak politicája szerént, a ' mesterségeknek virágoztatására serkentgeti az embereket; de azért nem kívánhatja, hogy azok a ' nemesebb elméjű emberek, a ' kik már hasznnal és szükségessel bírnak, az Iliás' és Messiás' Íróit, a ' kerekas-rokkának fel-találójánál feljebb ne betsűljék.¹⁷⁸

E felfogás ráadásul közvetlenül folytatódik az esztétikai nevelés schilleri koncepciójában, melyben az esztétikum politikai funkcióra tesz szert, amennyiben az esztétikai nevelés az állam, a nemzet élete szempontjából elengedhetetlen "morális műveltséget" biztosít az állampolgárok számára (szintén közvetlen kapcsolatot teremtve ezáltal művészet, morál és állam összefüggésének antik, platóni és arisztotelészi hagyományával).¹⁷⁹ Mindezzel részletesebben a dolgozat II. részében foglalkozom, van azonban a kérdésnek egy olyan aspektusa, amely inkább ide tartozik.

Éppen az 'utile' eme különös paradoxszá válása és az esztétika illetve az esztétikai nevelés koncepcióiban való továbbélése az ugyanis, ami lehetővé teszi a modern művészet számára a fentebb említett Leistung-típusú rendszerközi kapcsolatokat.¹⁸⁰ Az esztétika (mint megfigyelés) programot biztosított a művészet önálló kommunikációs rendszerre válásához, s e kapcsolat révén a művészet egy olyan, szociális és diskurzív szempontból reintegrált társadalom víziójaként jelenhet meg, melyben természet és szellem, objektum és szubjektum egységet alkot, és amely – Hegelhez érkezve – történeti (és latens politikai) kontúrt nyert: egy lehetséges jövőbeli utópisztikus társadalom képévé vált.¹⁸¹ Ez a reintegrált (reintegrálandó) társadalomkép azonban – ismét paradox módon – a modern, szerepkörök szerint elkülönült társadalmon belüli, esztétika által leírt művészetben vált lehetségessé: e modern társadalom az, amely (az esztétikán keresztül létrejövő interdependencia-kapcsolatok révén) a művészettől egy olyan integer képet "vár el" (a "létről", a "társadalomról", "az igazság megtörténéséről" stb.), amely több és más lenne, mint ami, vagyis művészet.¹⁸² Nagyon fontos megjegyezni, hogy bár a (politikai, morális, vallási vagy egyéb) "elvárások" integrálódhatnak egész elvrendszerré, s ezek a művészet kódjának egy-egy programozási

¹⁷⁸ Minden Gyűjtemény 1789.2. füzet 4-8.

¹⁷⁹ Vö. VOGES 1979, KOSELLECK 1973., NIESER 1992. (Nieser a problémáról könyve végén igen részletes és alapos bibliográfiát is közöl), PLUMPE 1993. Bd. I.

¹⁸⁰ Lásd 51. jegyzet.

¹⁸¹ Érdekes lehet e gondolatot Luhmann koncepciója felől megfigyelni – az, hogy a művészet funkciója egyfajta világkontingencia megteremtése, itt az irodalomszemlélet által biztosított-elvart lehetőségként jelenik meg.

¹⁸² Vö. "(...) die Ästhetik – in der Perspektive eigener Funktionskonditionierung – die Ausdifferenzierung der Kunst zu einem eigenständigen Kommunikationssystem der modernen Gesellschaft mittels eines beobachtungsprägenden Codes spezifisch programmiert hat, um von ihm gewährleistet zu sehen, was sie selbst sich nicht zutraute: etwa die Vision einer sozial und diskursiv reintegrierten Gesellschaft, die Schau der Einheit von Natur und Geist, Objekt und Subjekt, oder allerlei utopistische Antizipationen einer wie immer »heilen« Nachmoderne. Diese romantischen Programme haben in Hegels Ästhetik eine Dämpfung hinnehmen müssen, indem sie geschichtlich reflektiert und für die Gegenwart einer »prosaisch« verfassten moderne allein noch als Kunst in Geltung gelassen wurden. Hegel gab der transzendentalphilosophischen, Kommunikationen sub specie aeternitatis differenzierenden Position Kants damit die historische Kontur: Es ist die moderne funktional differenzierte Gesellschaft, die es aussichtslos erscheinen lässt, von der Kunst eine Verbindlichkeit oder integrale Repräsentation zu verlangen, die mehr und anderes wäre, als sie ist: Kunst." PLUMPE 1993.I. 23–24.

módját is alkothatják, amelyek a művészet életébe úgy mond “beleavatkozó” rendszerközi kapcsolatokat szülhetnek, ám *a művészet elkülönült szociális rendszer volta ettől nem szűnik meg*¹⁸³, ez ugyanis csak akkor volna elképzelhető, ha a társadalom egészének differenciálódási módja megváltozna (például ha visszatérnénk a rendi-feudális társadalom keretei közé).

Plumpe véleménye szerint a filozófiai esztétika diskurzusának három alapvető funkcionális ismérve van: a legitimáció (aminek révén a művészetről alkotott ízlésítéletek indokolhatóvá, a kritikai döntések megalapozhatóvá válnak, s ami így hozzájárul a művészet elkülönült voltának fel- és elismertetéséhez), az integráció (aminek révén viszon a művészet egyidejűleg valami nagy, globális egész – “idea”, “szellem”, “történelem”, “ész”, “anyag”, “rendszer”, stb. – részeként, pontosabban “megnyilvánulásaként” jeleníthető meg) és a kommunikáció (aminek révén a művészetről folytatott diskurzus egyszerre jelenhet meg a “nyilvánosság” színterén, ugyanakkor kapcsolat- és diszkusszióképes marad az egyes elkülönült alrendszerekkel is).¹⁸⁴ Az imént említett integratív rendszerközi kapcsolatokban, amelyek segítségével a művészet sajátos haszonnal bír, s így “ökonimizálható” valamiként jelenhet meg, e három ismérv mindegyike megtalálható, s együttesen szolgálják az integráció (és ökonimizálás) esztétikai eredetű diskurzusának reprodukcióját. Egyszerűbben fogalmazva: az irodalomszemlélet bizonyos összetett módjai önnön időbeli fennmaradásuk – reprodukálódásuk – zálogai, s ezáltal önmagukat le tudják írni úgy, mint “továbbadó”, “megőrző”, a kultúra hagyományozásáért felelős diskurzusokat, azaz legitimálni tudják magukat.

A társadalmi viszonyok reprodukálódásával illetve a kultúra társadalmi hagyományozódásával számos szociológiai elmélet foglalkozik. Én most ezek közül egyetlen szálát szeretnék kiemelni: azt, hogy milyen összefüggés lehet az ideológia és az integráció illetve reprodukció között, valamint milyen kapcsolatban állnak ezek az irodalomszemlélettel (mint megfigyelési móddal).

Újabb (neo)marxista elméletírók Marx és Engels ideológiafogalmának egyik legnagyobb hiányául épp azt rótták fel, hogy kidolgozatlan maradt az ideológiának a társadalmi viszonyok reprodukálásában játszott szerepe. Ezt a kérdést előtérbe helyezve viszont lehetővé válik a hangsúlyok áthelyezése, amit jól szemléltet Louis Althusser *Ideológia és ideologikus államapparátusok* című műve.¹⁸⁵ A társadalom marxi leírásából kiindulva újragondolja az ideológia fogalmát, s ennek során arra a következtetésre jut, hogy az ideológia nem filozófiai “helye”, hanem sokkal inkább társadalmi funkciója alapján határozható meg; ez pedig nem más, mint szubjektumok létrehozása és e szubjektumképzés intézményeinek létrehozása és reprodukálása.¹⁸⁶ Az ember – tegyük hozzá kiegészítésül, hogy társadalmi

¹⁸³ Fontos továbbá megjegyezni itt azt is, hogy az ilyen Leistung-típusú interdependencia *nem azonos a művészet más rendszerek általi megfigyelésével sem*. (Erre nézve lásd PLUMPE-WERBER 1995.) Ilyenkor ugyanis a megfigyelés műveletét az irodalomszemlélet végzi, s célja a megfigyelt irodalom relevanciájának (értékességének, diskurzív értelemben való “igaz”-ságának) meghatározása, csak a kód programozásában jelenik meg az “idegen rendszer” – épp az interdependenciának köszönhetően és az irodalom integrálásának az érdekében. Az ilyen típusú kapcsolatokkal Plumpe nem foglalkozik, és Luhmann is csak az elmélet szintjén, egyes esetekre vonatkoztatva (amilyen például az irodalomszemlélet esete lehet) nem.

¹⁸⁴ PLUMPE 1993. I. 15-17.

¹⁸⁵ ALTHUSSER 1976.

¹⁸⁶ Az, hogy az ideologikus államapparátusok, mint amilyen például a Család és az Iskola, a “csinálni tudást” tanítják, s ennek révén szolgálják a “termelési viszonyok” reprodukcióját, közeli rokon azzal a gondolattal, amely szerint (a marxista társadalom- illetve ideológiakritikai hangsúlyok nélkül) a társadalmi elit és intézményei, vagyis mindaz, amit bizonyos szerzők az “írástudók” fogalma alá sorolnak, a (különbféle társadalmi gyakorlatokból és eszmékből álló) “know how” letéteményesei és továbbadói. Vö. például GELLNER 1983., ANDERSON 1983. Fontos továbbá, hogy ez utóbbi koncepciók a “know how”-t (például az említett szerzők a nacionalizmust) szintén a társadalmi viszonyok reprodukcióját, és a “közepont nélküli” modern társadalom reintegrálását elősegítő jelenségnek tekintik.

létezését tekintve – “természeténél fogva ideologikus állat”, mondja Althusser. Az ember, amennyiben más emberekkel és a világ jelenségeivel (kommunikatív) kapcsolatba kerül, “az ideológia műve”, vagy ami ugyanaz, szubjektum. “(...) önök és én mindig-már szubjektumok vagyunk, és mint ilyenek, szünet nélkül gyakoroljuk az ideologikus felismerés rituáléit [vagyis azt, amit a “csinálni tudás” tanulása során elsajátítottunk], melyek biztosítják számunkra, hogy bizony konkrét, egyéni, összekeverhetetlen, és (természesen) helyettesíthetetlen szubjektumok vagyunk. Az írás, amelyet jelenleg gyakorlok, és az olvasás, amelynek önök jelenleg átadják magukat, ebben a viszonyban úgyszintén az ideologikus felismerés rituáléi, beleértve az »evidenciát«, amellyel felvetődhet önökben megjegyzéseim »igazsága« vagy »tévedései«.¹⁸⁷ Althusser elképzelése alapján úgy tűnik, hogy az ember a történelem során mindig “egyforma módon” szubjektum. Más kutatók viszont úgy gondolják, hogy ez a szubjektumképződés mást eredményezett a modern előtti, és mást a modern társadalmakban, pontosabban amit ők szubjektumnak tekintenek, az a modern társadalmakra jellemző. Pierre Bourdieu véleménye szerint például a modern társadalmat az jellemzi, hogy félautonóm (mert egymás létét feltételező) mezőkből áll, s az a “szubjektum”, amelyet társadalmilag releváns módon vizsgálni lehet, e mezők működésének “terméke” és ugyanakkor működtetője – egy “habitus”.¹⁸⁸ Michel Foucault pedig modern államhatalom kialakulását vizsgálva jut arra a következtetésre, hogy annak “mindenkit egyként és külön egyenként is” megszólító természete hozza létre a modern sub-iectumot.¹⁸⁹ Ez a szubjektum, amennyiben (diskurzíven) megközelíthető, leírható és felfogható, hatalom által *elhelyezett*, társadalmi lény.

Az idézett elméletek szerint (melyek listája távolról sem teljes) a szubjektumképzés lényegében identitásképzés is, amiből az is következik, hogy amit identitásként képesek vagyunk, lehetünk megragadni és kifejezni, az a szimbolikus dimenziójában, vagyis nyelvben és nyelv által létező társadalmi jelenség. Ez az egyén felé identitásként megnyilvánuló szubjektum az, amelyben (és – megint – amely által) bármiféle “hagyomány”, kultúra létezni és időben fennmaradni, azaz reprodukálódni képes. A folyamat valóban “omnes et singulatum” tehát, mint Foucault írja: egyszerre, ugyanazzal a művelettel határol el és határoz meg egyenként, amellyel egységgé, bizonyos kommunikatív körülmények között pedig közösséggé integrál. Innen közelítve talán jobban érthető Luhmann alapfeltevése is, amely szerint a társadalmat kommunikációk és csakis kommunikációk alkotják – ő lényegében nem tett mást, mint egy lépéssel továbbment az imént felvázolt úton. Ha ugyanis kiindulópontnak azokat az elképzeléseket tekintjük, amelyek a társadalom, a történelem, a kultúra, a hagyomány stb. alapegységének az “egyént” tekintik, s az egyén tapasztalataiból próbálnak a statisztikai relevancia elveinek megfelelően általánosítani (amely, mármint a statisztika, épp a csak egyenként megközelíthető “anyag” és ennek a tudományos következtetés követelményei szerint való “általánosítása” között fennálló ellentmondásnak köszönheti születését), akkor a

¹⁸⁷ ALTHUSSER 1996. 403. Vö. még: “(...) a szubjektum kategóriája minden ideológia építőköve, de ugyanakkor és azonnal hozzátesszük: *a szubjektum kategóriája csak annyiban minden ideológia építőköve, amennyiben minden ideológiának a feladata (mely meghatározza), hogy a konkrét egyéneket szubjektumokká »alakítsa«.*” (ALTHUSSER 1996. 402. Kiemelés az eredetiben.) Althusser “társadalomkritikai élének” kritizálásával és az ideológia-problémának a csere, a tünet és általában a jelölő folyamatok elméletévé való összevetésével kapcsolatban lásd ŽIŽEK 1989. Vö. még KRISTEVA 1997.

¹⁸⁸ Vö. “L’habitus, nécessité faite vertu, produit des stratégies qui, bien qu’elles ne soient pas le produit d’une visée consciente de fins explicitement posées sur la base d’une connaissance adéquate des conditions objectives, ni d’une détermination mécanique par des causes, se trouvent être objectivement ajustées à la situation. L’action que guide le »sens du jeu« a toutes les apparences de l’action rationnelle que dessinerait un observateur impartial, doté de toute l’information utile et capable de la maîtriser rationnellement. Et pourtant elle n’a pas la raison pour principe. Il suffit de penser à la décision instantanée du joueur de tennis qui monte au filet à contretemps pour comprendre qu’elle n’a rien de commun avec la construction savante que l’entraîneur, après analyse, élabore pour en rendre compte et pour en dégager des leçons communicables.” BOURDIEU 1987a. 21.

¹⁸⁹ Vö. FOUCAULT 1981a és FOUCAULT 1997.

következő lépést azok az elképzelések alkotják, amelyek kimutatták, hogy ez az egyén nem “atom”, mert tovább osztható: különféle szövegek és gyakorlatok halmazának, sűrűsödési pontjának tekinthető, és sokkal inkább ezeket a szövegeket, gyakorlatokat kívánták vizsgálni (ahogy egyébként a “statisztikusok” is). Luhmann már erről a halmazról is lemond, legalábbis az elméletalkotás szintjén, s ezt épp azért teszi, hogy biztosítsa a kommunikációk “tetszés szerinti csoportosítását” (amelynek *egyik* esete lehet persze az “egyén” is).

Ha egy pillanatra most megállunk, és megpróbáljuk összefoglalni a legfőbb momentumait annak a folyamatnak, amelynek áttekintése során az ‘utile’ horatiusi fogalmától az esztétika megalkotta szépségkonceptiókon és a művészet ennek köszönhető “ökonimizálhatóságának” problémáin át eljutottunk a rendszerközi kapcsolatok, az integráció és a reprodukció fogalmaiig, azt mondhatjuk, hogy annak legfőbb jellemvonása az ellentmondásosság, a paradoxitás. Egyrészt olyan leírások születnek, amelyek az egyént, a szubjektumot, az egyediséget, eredetiséget és a megismételhetetlenséget tekintik a korszakot jellemző uralkodó újdonságoknak, de ugyanakkor a “kollektív eredetiséget”, vagyis a közösségtudatot, a hagyományfolytonosság érzetét legalább olyan lényegesnek érzik a mondott korban, másrészt a korszakot leíró társadalomelméletek közül sokan épp e két ellentétes, “mindenkinek együtt és egyenként is”-tendencia által meghatározottnak tartják, a modernitás makroperidóusát pedig a differenciálódás révén létrejövő egységek korának tekintik.

A művészet, illetve főként az irodalom esetében különösen összetett helyzettel szembesülünk: hagsúlyozott (és reflektált) autonomizálódás egyfelől (amiről részletesebben a következő pontban lesz szó), másfelől viszont épp az elkülönülés révén “kötelességvállalás”, társadalmi “feladatok” teljesítésére való felhívás – mint amilyen például a hagyományörzés, a civilizatorikus funkció, a társadalomfejlődés utópikus irányának kitűzése vagy a közösségi identitás megalkotásának és továbbadásának követelménye.

A szerepkörök szerint elkülönült társadalomra a szelekciós lehetőségek hihetelen bősége, vagyis igen nagyfokú komplexitás jellemző. Luhmann szerint épp ezért (és a folyamat logikájának megfelelően) olyan jelenségek is kialakulnak, amelyek a differenciálódás ellenében hatva (Entdifferenzierung) próbálnak “átláthatóbb” helyzetet teremteni olyan megfigyelések esetekben, amikor sok rendszer kerül egymással kapcsolatba, illetve amelyek megpróbálják felszámolni a keletkezett paradoxonokat (Entparadoxierung). Az egyik ilyen kommunikációtípus (megfigyelési mód) az *ideológia*, amelyet legjobban úgy lehetne jellemezni, mint a szelekciók radikális csökkentésének módját – ami bizonyos esetekben roppant hasznos lehet. Luhmann funkcionális elmélete szerint “az ideológiákat nem a munkamegosztás okozta érdekfeltételezett mentsvárakként kell tételezni”, ahogy azt Marx klasszikus elmélete tette, hanem épp ellenkezőleg: szükségszerű és racionális döntésorientációkként. Az ideológia funkciója nem más, mint az, hogy semlegesítse egy adott cselekvés következményeit, és lehetővé tegye a döntést több, racionálisan egyaránt használható megoldás között.¹⁹⁰ Az ideológia értékhangsúly nélküli komplementer jelenség, a differenciálódás racionális következménye, melynek tehát megvan a maga társadalmi funkciója: mivel ugyanis a differenciálódás során szükségszerűen létrejönnek ellentmondások és egymásnak ellentmondó értékorientációk, az ideológia feladata épp az lesz, hogy integrálja az ellentmondásokat, illetve hogy ezek kontextusában koordinálja a cselekvéseket. Egyelőre mindennek egyetlen momentumát emelném ki: abból következően, hogy az ideológiát az határozza meg, hogy funkcionális (vagyis alternatívák rendszerében létezik és szelekciókat tesz lehetővé), “a¹⁹¹ gondolkodás leginkább akkor minősíthető ideologikusnak, ha cselekvést igazoló és orientáló funkciójában felcserélhetőnek bizonyul.” Az a közösségi identitás, amelyet a “nemzeti narratíva” van hivatva létrehozni, s amelyet a nyelv (illetve ennek

¹⁹⁰ LUHMANN 1970. 23.

¹⁹¹ LUHMANN 1970. 14. (Kiemelés az eredetiben.)

“kivirágzása”, a kultúra) és a nemzet közti jelviszonyként írnak le, illetve amely egészében soha nem jelenhet meg, hanem mindig egy temporális szerkezetű szinekdoché formájában (“képviselési beszédként”), a luhmanni értelemben *mindig ideologikus*, hiszen mindig egyszerre igazolója, legitimálója a cselekvésnek és ugyanakkor lehetséges (pontosabban elvárt) célok kijelölője is. A nemzet pedig, mint “köz lélek”, hagyománytudat, mint “erkölcsi összetartozás”, mint “egy nagyszerű és nemzedékeken át tartó közös munkának érzete”, mely “író és olvasót, újat és hagyományt egy művelődési cél érdekében összefűz”, az irodalomszemléletben, vagyis az (identitás)tudatos olvasásban válik testté – legalábbis Horváth János “mátrixteremtő” szavai szerint...

Akár egyetértünk vele, akár nem, annyi bizonyosnak látszik, hogy az irodalomnak és az irodalomszemléletnek épp hangsúlyozott “közösségteremtő” és (nemzeti) identitáslétrehozó szerepe miatt (amit viszont “társadalmilag hasznosíthatóként” való, elkülönülése során születő leírásai tesznek lehetővé) van valami alapvető kapcsolata az ideológiával. A “bevégzett és tisztelt hagyomány példájaként” az olvasót orientáló kánonok és olvasásmódját befolyásoló kultikus stratégiák pedig csak még szorosabbra vonják ezt a kapcsolatot. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy a kultusz ismertetőjegyei közé tartozik egy bizonyos legitimáció és egy meghatározott hitelesítő struktúra előnyben részesítése, s ezzel együtt más igazoló lehetőségek lementése, és az is, hogy képes legyen ellentmondások integrálására egy szigorú értékrangsor felállítása segítségével; valamint az, hogy nagy, differenciálatlan tömegek egyetértését kell elérnie, s ennek érdekében hangsúlyoznia kell nyilvános és elvben mindenki által hozzáférhető voltát, akkor azt mondhatjuk, hogy a kultusz lényegében az irodalomszemlélet ideológiája, ideologikus változata. Am ha így fogjuk fel az irodalmi kultusz illetve az ideológia fogalmát (hiszen az imént lényegében Luhmann ideológiadefinícióját ismertettük¹⁹²), nem szükséges megállnunk az extremitásoknál, hiszen ezt az ideológiafogalmat jól lehet használni az irodalomtörténet-írás, valamint a kritika “kultuszközeli” jelenségeinek leírására is.

Összefoglalva tehát: az irodalomszemléletben és az irodalomszemlélet diskurzív rendjében történt változások (melyek a magyar irodalomban körülbelül 1780 és 1830 között zajlanak) egyrészt elősegítik az autopoiétikus funkciós rendszerként való elkülönülést, másrészt ugyanezek a momentumok olyan leírásokat és kommunikációtípusokat tesznek lehetővé, amelyek az elkülönülés folyamatának ellenében hatnak. Az irodalom elkülönülésére (és a literatúra fogalmának felbomlására) való reflektálás hozta létre azt a hagyomány- és identitásképzetet is, amely lehetővé tette, hogy a társadalom nemzetként írja le önmagát. Ez, mint minden identitásfogalom, csak működésként, tehát állandó ismétlésként, reprodukcióként képzelhető el – e reprodukciós folyamathoz pedig megint csak az elkülönült irodalom speciális jelenségei, az értelmezés illetve megfigyelés ideologikus módjai, a kultuszok adják a kommunikáció alapmintáját. Azt azonban tehát, hogy ez az ideologikus identitásreprodukciós rendszer létrejöhesse, az irodalomszemlélet diszciplinárizálódása tette lehetővé, mely az irodalmat képes volt profik (azaz rendszerelméleti értelemben vett “cselekvők”) és nem-profik (azaz rendszerelméleti értelemben vett “átélők”) különbségként meghatározni.

¹⁹² LUHMANN 1970. 29.

2.4. A differenciálódás folyamatának megfigyeléséről: a dolgozat további részének vázlata

A differenciálódás folyamatának megfigyelése tulajdonképpen a rendszerhatárok létrejöttének, mozgásának, működésének megfigyelése. Ezek az operatív rendszerhatárok azonban természetesen nem esnek egybe a rendszer intézményeinek határaival, s az intézményesült “rendszermagok” nem minden műveletüket végzik a rendszerre jellemző kód segítségével, műveleteik általában több rendszerhez tartoznak (Mehrsystemzugehörigkeit). Felhasználhatják (másodlagosan) egyéb rendszerek kódjait, rendeződhetnek interakciós rendszerekbe, vagy alkotják olyan kommunikatív összefüggések részét, melyek nem rendszerszerűek (mint például az értéket vagy az erkölcsöt illető kommunikációk). Minden funkcionális részrendszerre jellemző, hogy vannak intézményes illetve szervezett “rendszermagjai” (ezek azonban nem középpontot jelentenek, a funkcionális rendszereknek nincs középpontjuk): formájukat tekintve a társadalomnál kevésbé összetett szociális rendszerek, általában szervezetek.¹⁹³ Ilyen szervezetek jól azonosíthatók például a gazdaság (vállalatok), a jog (bíróságok) vagy az oktatás (iskolák) esetében – de mi a helyzet a művészettel illetve az irodalommal?

Ilyen szervezeteknek (azaz rendszerelméleti szempontból intézményeknek), úgy tűnik, a művészetek esetében elsősorban a különféle kuratóriumok – pályázatok, díjakat odaítélő társaságok – tekinthetők, melyek elvileg (“elsődlegesen”) művészi szempontok alapján döntenek, a művészi teljesítményt ítélik meg illetve díjazták, ám a működésüket a gazdaság (pénz), a politika (hatalom) médiumai legalább ennyire meghatározzák. Az irodalom esetében ugyanakkor, úgy tűnik, mind az elkülönülést, mind a működést tekintve nagyobb jelentősége van egy jóval kevésbé szervezett “intézményesülésnek” – ama kettős szerepstruktúra kialakulásának, amely a társadalom autopoietikus részrendszereit jellemzi,¹⁹⁴ s amely végső soron a rendszer/környezet differencia újrabevetése magán a rendszeren belül. Itt az operatív kódok maradnak a meghatározók: a “profik” és a “nagyközönség” közti különbség meghatározásának – e különbség pedig leginkább a rétegződés szerinti elkülönülésre emlékeztet. A műalkotás modern fogalma ugyanis, ha egyetértünk Luhmann-nal, az ízlés és az (esztétikai) átélés fogalmaival való szoros kapcsolata miatt egyfajta hierarchizálás lehetőségét rejt magában. E hierarchia kialakításának folyamata pedig tudatos és reflektált volt, a metaforák szintjén pedig tökéletes ismétlése a rétegződés által jellemzett társadalom önleírásának. Éppen ezért ha a művészet szociális rendszerének elkülönülését akarjuk megfigyelni (mely “a profik és a közönség *különbségének* elkülönüléseként megy végbe”¹⁹⁵), akkor egyrészt arra a különbségre kell figyelnünk, amely e két komplementer tábor elválasztja egymástól (s amely az ízléssel és az érzékenységgel kapcsolatos problémák mentén jön létre), valamint arra, hogyan íródik le, határozódik meg ez a különbség az adott periódusban; másrészt arra, hogyan alakul át ennek következtében az irodalomszemlélet (bizonyos szelete) irodalomtudománnyá, ’diszciplináris közösségek’¹⁹⁶ által művelt sajátos kommunikációs formává.

A dolgozat második részében azzal foglalkozom, hogy hogyan változik az egyelőre csak elkülönülőben lévő irodalom társadalmi integrációja, s milyen szerepet játszanak e folyamatban az olyan, már jobban differenciálódott alrendszerek, mint a vallás, a politika és a jog. Ezt néhány sajátos kommunikációs kontroll-intézmény segítségével szeretném megvizsgálni, melyek elősegítették ugyan az irodalom “genuin” összetevőinek (mint pl. a szerző, a profi és dilettáns olvasó vagy a mű) egymásra találását a létrejövő alrendszeren

¹⁹³ Vö. KRAUSE 1999. 199–200.

¹⁹⁴ Vö. PLUMPE–WERBER 1993. 19.

¹⁹⁵ LUHMANN 1996. 132.

¹⁹⁶ DAINAT–KOLK 1997.

belül, de maguk ugyanakkor még nem az irodalom majdani differenciasémáját alkalmazták. Sokkal inkább egy olyan erőfeszítés eredményei voltak, amelyek a társadalom fokozódó széttagozódásának ellenében hatva megpróbálták az átlátszatlan alrendszereket kommunikációban tartani egymással valami nagy közös integratív elv segítségével. Az egyik ilyen "integratív" intézmény a cenzúra (II. József és I. Ferenc idején), ezzel kicsit részletesebben foglalkozom, egy másik pedig (amellyel kevésbé részletesen) a "pozitív cenzúra" (elismerés, mecenatúra) egy érdekes változata, a pályázat. Mindkét forma tovább él majd az elkülönült irodalomban is (ám ezek a kérdések már túlnyúlnak választott idő- és tematikus határainon): a cenzúra az intézményesülő és állandósuló kritika bizonyos sajátágaiban valamint a művészi tevékenység jogi szabályozásában, a pályázat pedig különösen a Kisfaludy-társaság és részben az Akadémia tevékenységében.

Az az elv, amely a felvilágosult abszolutizmus 'közjó'-fogalmának elemeit is őrizve a szerepkörök szerint elkülönülő társadalom első ideologikus integrálója lesz, a nemzet fogalma. Ideologikussá az identitás jelszerűvé, szimbolizációs kapcsolattá változtatása révén válik, amit a nyelv és a nemzet újfajta viszonya tesz lehetővé. E viszony folyamatos újraalkotásában és fenntartásában játszik alapvető szerepet a művészet, de különösen az irodalom, mely "nemzeti nyelvünk göröngyeit felmagasztosítva" megteremti a megművelt göröngyökből kisarjadó (paradicsom)kertet, a "cultura"-t – legalábbis az irodalom ökonomizálásának ("hasznossá tételének", az esztétikai élvezet "gazdaságossá" és "veszélytelené" kanalizálásának) az elkülönülés folyamatát kísérő-elősegítő megfigyelése szerint.

Ez az ökonomizálási folyamat azonban már a dolgozat III. részének tárgya. Itt azzal foglalkozom majd, hogy hogyan segíti elő az ökonomizálást a korábban említett kettős szerepstruktúra kialakulása, melyben a "megragadottság" élményét leírni-feldolgozni igyekvő ízléskritérium diszciplinateremtő szerepet játszik.

Az előző résszel szemben tehát, ahol az egység kísérletei játsszák a főszerepet, ebben a részben a különbségen, a különbségtételeken lenne a hangsúly. Ezeket valamilyen formában mindig az érdekesség/érdeklődés, az 'interessze' fogalma szervezi, amely párjával, az 'indifferentismussal' illetve az unalmassággal együtt olyan, a korszak irodalomszemléletét átszövő további rokon fogalompárokat hív játékba, mint például az újdonság-régiség/(elavultság), divat-hagyomány, eredetiség-utánzás, "melegség"/érzékenység-"hidegség".

A szerepkörök szerint elkülönült alrendszerekre jellemző kettős szerepstruktúrát (pl. kereskedő-vásárló, munkaadó-munkavállaló, politikus-választó, pap-gyülekezet, stb.) meghatározó különbség jellege az ágens-páciens viszonyra emlékeztet: az első tagok másodikhoz való kapcsolata a hangsúlyos, s olyan kifejezéseket hív elő, mint képviselő, vezetés, gondoskodás, tanítás, szolgálat. Bár nyilvánvaló, hogy mindkét csoportra szükség van a rendszer működéséhez, kommunikációjuk kölcsönössége egyáltalán nem mindig egyértelmű: sokszor épp az előbbiekhöz hasonló fogalmakkal való leírás fedi el. Az irodalom esetében az író-(nagy)közönség különbsége alkotja e konstitutív differenciát, s hogy ennek elfogadása egyáltalán nem volt problémamentes, azt az olyan viták mutatják, mint a (nálunk) Csokonai recepciója kapcsán kirobbant népszerűség-vita, vagy a kritika-viták – az elviek éppúgy, mint a konkrét recenziókhoz kötődőek (a legismertebbek is, például a Kölcsey és Berzsenyi vagy a Kazinczy és Kisfaludy Sándor közötti). A közönség "elnémításában" és továbbdifferenciálásában is fontos szerepet játszott az ízlés illetve az érzékenység fogalma, ami viszont ismét az 'interesszen' alapuló kiinduló különbségtételhez kapcsolódik.

Különösen érdekes megfigyelni ezzel kapcsolatban a kritikus pozíciójának (pozícióinak) és attitűdjének (attitűdjeinek) kialakulását. Őt épp az jellemzi, hogy ki tudja vonni magát a mű egyre hangsúlyozottabban fő tulajdonságává, hatásmechanizmusának alapjává, sőt, céljává váló magával ragadó erő alól, le tudja győzni a csábítást, s bár a

tökéletes mű tökéletes megértését épp a befogadást követő némaságról lehet felismerni, arról, hogy feleslegessé válik a további kommunikáció, a kritikus mégsem némul el, meg tudja tartani a nyelvét. E folyamat korai dokumentuma többek közt Döbrentei kritika-, illetve eredetiség-tanulmánya és részben Kazinczy néhány megjegyzése.

A művek „elragadó” hatalma, ha van, értékük kritériuma egyben: e diskurzus kialakulása a zseni „isteni közvetítő” voltával függ össze, legalábbis a metaforák szintjén. Az isteni tűz, amelyet a zseni művei megőriznek és tovább sugároznak, forrósítja át az olvasó lelkét is, s ezért lehet a nemzet(i kultúra) „éltető napjává”, ez az, ami elűzheti a „hidegséget” (amire annyit panaszkodtak a korban), és felélesztheti téli Csipkerózsika-álmából a nemzetet. Ezért lehet a nemzeti narratívához kötődő irodalomleírások főhőse a profetikus, a nép előtt lángoszlopként haladó, a nemzetet egyszersmind megtestesítő-szimbolizáló vátesz(költő),

Az „isteni tűz” azonban más módon is szerepet játszik az irodalomszemlélet diskurzív átalakításában és diszciplinarizálásában. Egy diakronikus mozzanatot is magában rejt, amely szintén értékkritériummá válik. Az igazán erős tűz ugyanis nem alszik ki: legyőzi az időt – ezek a halhatatlan(nak) bizonyult művek alkotják a nemzeti irodalom orientációs pontként funkcionáló klasszikusait. A kritikus „sajátos változataként” kialakuló irodalomtörténész, aki az utókor gyermekeként immár abban a helyzetben van, hogy képes meglátni, mely tüzek aludtak ki, és melyek váltak örökmécsessé, megalkothatja a (nemzeti) irodalom narratíváját, amelyben az egyes művek, szerzők, jelenségek oka és célja láthatóvá válik – legalábbis a nemzeti irodalomtörténet-írás projektjének elképzelése szerint.¹⁹⁷ Ez azonban csak egy azok közül a kontextualizálási formák közül, amelyek az elkülönült irodalom szemléletén belül lehetségessé válnak. Egyéb lehetőségek viszont arra világítanak rá, hogy bizonyos értelemben épp a kritikus, az irodalomtörténész illetve az irodalomtudós az, aki eloltja vagy meggyújtja ezeket a mécseseket: elfeledett művek modernné olvasásával klasszikussá és új narratívák vonatkozási pontjaivá tehetik azokat, esetleg korábban nagyra tartott műveket átértékelve „kiolthatja” és (narratívateremtő, azaz kanonikus szempontból) jelentéktelenként írhat le.

Az irodalomszemléletnek azt a komplex, diszciplináris rendszerét, melynek keretein belül az imént említett kanonizáló–rekanonizáló eljárások is lehetségessé válnak (de amelyet nemcsak ezek az eljárások alkotnak), Barthes szavával endoxának nevezhetnénk. E rendszer, melynek részeként vagyok most kénytelen megszólalni én is, kommentárokból áll¹⁹⁸, amelyek a művek bizonyos szimbólumai köré épülnek. E szimbólumok létrehozása működteti az irodalomtudományt – s ugyanakkor ez a tevékenység az, amely „profik” és „nagyközönség” közt különbséget tesz, és ami – Barthes szerint – minden cenzúránál biztosabban zárja el a „szövege(ke)t” a „műbe”.

Az irodalomtudós különös tekintete által létrehozott furcsa tárgyakká, témákká a szimbólum retorikai alakzatával való rokonsága abban is megnyilvánul, hogy egyszerre teljesek és zártak, ugyanakkor részlegesek és lezárhatatlanok is. E roppant közhelyszerű meghatározás banális volta ellenére alapjaiban határoz meg minden, „diszciplináris közösségen belül” elhangzó megszólalást. A munka – természetesen – mindig befejezetlen, s még ha élünk is az eretnek gyanúval, hogy a hipotézis kidolgozottságának foka (verifikálhatóság hiányában ugyanis csak erre, a „mindezt megírom majd még pontosabban is”-ra építhetünk) sem episztemológiai nem befolyásolja a hozzászólások relevanciáját–státuszát, sem pragmatikusan nem zavarja az e hozzászólásokból épülő diszciplináris diskurzus működőképességét, akkor is fontosnak érezzük hangsúlyozni a befejezetlenséget, a részlegességet, a munka hiányosságait. E dolgozat sem kivétel ebből a szempontból: valóban úgy gondolom, hogy nem több egy hipotézis felvetésénél, de ez nem jelenti azt, hogy ne érezném szükségét a további munkának és javításnak. Különösen a dolgozat harmadik része lett (jelen formájában) aránytalanul hiányos – terjedelmi okok miatt igyekeztem sűríteni, s

¹⁹⁷ Vö. FOHRMANN 1989.

¹⁹⁸ Vö. FOHRMANN 1988.

úgy gondoltam, talán ez a „hagyományosabban” irodalomtörténeti rész az, ahol a „kivágott részek” hiánya nem zavarja annyira az olvasást. A továbbiakban azonban saját hiányérzeteim és a kapott észrevételek, megjegyzések, kritikák fényében természetesen szeretném kiegészíteni ezt a részt, illetve még egyszer átgondolni a munka egészét, remélve, hogy akkori, majdani „részleges teljességében” talán láthatóbbá és elfogadhatóbbá válnak a dolgozat arányai és irányai is.

II. AZ EGYSÉG LÉTREHOZÁSÁNAK ILLETVE “VISSZAÁLLÍTÁSÁNAK” KÍSÉRLETEI

Ebben a fejezetben amellett igyekszem érvelni, hogy a társadalom, különösen pedig az állami irányítás szekularizálódása a 18. század utolsó harmadában és a 19. század első évtizedeiben értelmezhető úgy is, mint annak az integráló középpontnak a fokozatos eltűnése, amely olyan jellemző volt a szerepkörök szerinti elkülönülés előtti társadalomtípusokra. Fontos felvetni ezt a kérdést, hiszen látszólag ellentmond annak a ténynek, hogy ebben a korszakban – és természetesen jóval később is, számos alkalommal – az állam irányítása igen erőteljesen központosított, legalábbis nagyon jelentős a politika és a gazdaság központosítására irányuló törekvés. Minderre pedig azért van szükség, hogy az elkülönülő irodalom integrációjának problémáját a másik oldalról, a “hová” oldaláról is szemügyre vehessük, hiszen csak így derülhet ki, hogyan válik az irodalom “felhasználhatóvá” a politika (jog, gazdaság, morál, vallás, stb.) által akkor, amikor elvileg autonóm irodalmiságról beszélünk – és hogy az elkülönülő irodalom rendszere miért és hogyan, milyen eszközök, intézmények révén segíti kifejezetten elő, hogy úgymond “irreleváns” módon használják. Fontos tehát hangsúlyozni, hogy célom nem e a nagy jelentőségű társadalmi átalakulás hazai aspektusainak bemutatása – erre természetesen nem is lennék képes. Ám mivel (mint az előző fejezetben volt szó róla) véleményem szerint ha feltételezzük az irodalom történetiségét, azt csak társadalmi, intézményes jellegében lehetünk képesek valamennyire leírni, illetve az *irodalomról való beszéd* társadalmi funkcióiban, e funkciók változásaiban (vagyis ha úgy tetszik, kritikátörténetileg) lehetünk képesek megragadni, elengedhetetlen felvázolni azt a kontextust, háttérrel, környezetet, amelyből az irodalom kiválik és amellyel való folyamatos kapcsolatai határozzák meg társadalmi helyét és működését. E “háttér” tehát nem az a bizonyos klasszikus történeti korkép lenne, amely felől “ráközelítünk” magára az irodalomra, egyfajta szélesvásznú történeti tabló bevezető képsoraként. Ebben a környezetben, háttérben nem *adott* előre az irodalom: nem tudunk egyszerűen ’rátalálni kameránkkal’. Tekintetünk mozgása hozza létre (s “léte” így több, mint megkérdőjelezhető), ahogy “észrevesz” bizonyos sűrűsödéseket, mozgásokat, csomópontokat, amelyek részleteikben az irodalom mai működésére emlékeztetik, ám egyelőre nem állnak össze a ma ismerős egészé. Elsősorban *mintákat* fogok tehát keresni – nem a ’pattern’ szociológiai–antropológiai, még csak nem is csoportlélektani értelmében, hanem a szó sokkal hétköznapiabb jelentése szerint: olyan trópusokat, megfogalmazásmódokat, amelyek egymáshoz nagyon hasonló szerkezetekre utalnak, s ezekből igyekszem valamiféle következtetéseket levonni.

Mindebből az is következik, hogy az egyes jelenségeket nem fogom részletesen tárgyalni. E fejezet egyik fontos részét például a cenzúrával kapcsolatos problémák alkotják ugyan (pontosabban olyan problémák, amelyekkel leglátványosabban talán a cenzúrával összefüggésbe hozható szövegekben találkozunk), de ez nem fog – sajnos – a magyarországi cenzúra történetévé összeállni, mint ahogy a nemzetképcióval vagy a jogi elképzelésekkel kapcsolatos részek sem fognak kis jog- vagy esztétörténeti össztefoglalót eredményezni. Ha ugyanis az előző fejezetben vázolt elvi-elméleti kételyeink miatt nem tudunk bízni abban, hogy sikerülhet akár egyetlen rövid szakasról is olyan képes festenünk, hogy azt statikussága ellenére legalább e szakasz időtartamára érvényesnek tarthassuk, akkor arról a reményről is le kell mondanunk, hogy a minél részletgazdagabb képek a társadalom illetve a kultúra különböző szegmenseiről elősegíthetik az irodalom adott állapotának ezeknél is teljesebb és hitelesebb “ábrázolását”. Emellett pedig az említett kételyek miatt vállalnunk kell azt a teljesen jogos kritikát is, hogy eljárásunk és a segítségével alkotott “kép” nem hiteles és nem teljes, és mindig az is marad, tekintve, hogy ezzel a döntéssel lemondunk a hitelesíthetőségnek, az eredetihez való hozzámérésnek még az elvi lehetőségéről is.¹⁹⁹ Ez azt

¹⁹⁹ Ami a történeti tudományokban szokásos, a múlt megjeleníthetőségét illető hallgatólagos egyezmény felrúgását is illeti egyszersmind (vagyis azt, hogy elméleti kételyeinket fenntartva és a történetfilozófia

is jelenti, hogy túl kell lépni elmélet és igazolás, 'tény' és 'következtetés', indukció és dedukció különbségén: eljárásomat talán leginkább a 'hipotetikus történetírás' névvel lehetne illetni.

1. Egység és különbözőség: a 'felvilágosodás' mint középpontosítás és mint széttagolás

1.1.A felvilágosodás mint "kettőspont": rendteremtés és egységkialakítás különbségek révén

Egy szöveg két kommentárja: erre redukálhatnánk a fejezet címében foglalt hatalmas tématerületet. A szöveg Kanttól származik²⁰⁰, két kommentárja Foucault-tól²⁰¹ illetve Fohrmanntól²⁰² való.

Foucault mindenekelőtt abban látja Kant rövidke írásának jelentőségét, hogy "negatív módon" határozza meg a felvilágosodást, mint valamiből való kijáratot, kiutat – ám maga ez a valami is egy "hiányállapot" (a "kiskorúság", az önálló észhasználat hiánya). "Nem próbálja a jelent egy totalitás vagy eljövendő beteljesedés alapján magyarázni. A különbséget keresi: mi az, ami a más megkülönbözteti a tegnaptól?"²⁰³ Emellett interpretációja szerint Kant ezt a kiutat, a felvilágosodás folyamatát úgy határozza meg, mint aminek az emberek egyszerre elemei és cselekvő alanyai – "a folyamat annyiban megy végbe, amennyiben vannak emberek, akik részt vállalnak benne."²⁰⁴ A felvilágosodás Foucault számára azáltal válik az azóta eltelt idő kezdetévé és meghatározójává, hogy tulajdonképpen nem "korszakot" nyit, hanem egy attitűd megjelenését teszi lehetővé. Attitűd alatt, írja, "a jelenkor valóságához való viszony egy módját értem, amit egyes emberek önkényesen választhatnak; végső soron a gondolkozás és érzés egy módját, valamint a cselekvés és a viselkedés olyan útját is, amelyik egyszerre jelzi a jelenhez való hozzátartozást, és ennek feladatként való felfogását. Ez kétségtelenül hasonlít ahhoz, amit a görögök *ethos*-nak hívtak."²⁰⁵ Ebből tulajdonképpen implicite az is következik, hogy épp ez az, ami a "más megkülönbözteti a tegnaptól" – vagyis az "önkényes választás" lehetősége, ami azonban, mint Kant hangsúlyozza, el van választva a "végrehajtó hatalomtól". "Saját történelmi korunk állandó kritikája" (Foucault) *nem* jelenti a fennálló viszonyok megváltoztatását: az ész *magán*használata az, amit az ember társadalmi (a társadalom által megalkotott) *szubjektumként* gyakorol, amit tehát "egy bizonyos rábízott,

hatáskörébe utalva különösebb fennakadás nélkül folytatunk olyan történészi, irodalomtörténészi vagy társadalom-, illetve kultúratörténészi tevékenységet, amelyet e kételyek egyébként alapjaiban kérdőjeleznek meg), anélkül, hogy elfogadnánk a hermeneutika javasolta megoldást.

²⁰⁰ KANT 1784/1980. – Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?

²⁰¹ FOUCAULT 1984. – What is Enlightenment? – Was ist Aufklärung?

²⁰² FOHRMANN 1997. – "Aufklärung als Doppelpunkt (:)"

²⁰³ FOUCAULT 1984. 91.

²⁰⁴ Uo. 92.

²⁰⁵ Uo. 97. Távolságot tart attól az elképzeléstől, mely a modernséget korszaknak tekinti, "amit – naptári sorrendben – megelőz egy többé-kevésbé naiv vagy archaikus pre-modernség, és követ egy rejtélyes és zavaró posztmodernség. És ezután azt a kérdést kellene feltennünk, hogy vajon a modernség a Felvilágosodás folytatásának tekinthető-e, vagy pedig törést, eltérést kellene benne látnunk a XVIII. század alapelveihez képest." (Uo.) Érdekes, hogy Luhmann, akinek társadalomkonceptiója a re-entry fogalmán nyugszik (azaz az időbeliséget bonyolódásként, nem pedig bizonyos "fejlődési fokok meghaladásaként" fogja fel), s így bizonyos szempontból rokonnak tekinthető azzal, amit Foucault "attitűdnek" nevez, szintén hevesen tiltakozott a premodern-modern-posztmodern korszakolás ellen – véleménye szerint ugyanis mindaz, amit a "modernitás" fogalma takar, leginkább arra a társadalomra jellemző, melyben a szerepkörök szerinti differenciálódás vált uralkodóvá, ez pedig a mai napig érvényes társadalomdifferenciálódási séma. Vö. LUHMANN 1990d/1999.

polgári tisztségben vagy hivatalban tehet az eszével” az ember.²⁰⁶ Ezt a magánhasználatot “többször nagyon is korlátok közé lehet szorítani, anélkül, hogy ez különösebben gátolná a felvilágosodást”, mondja Kant, sőt, [n]émely közérdekű ügyben szükség van egy bizonyos mechanizmusra, miáltal a közösség egyes tagjainak pusztán passzívan kell viselkedniük, hogy a mesterséges egyetértés segítségével a kormányzat közös célokra irányítsa vagy legalábbis visszatartsa őket e célok megzavarásától. Ilyenkor nyilvánvalóan megengedhetetlen az okoskodás, itt engedelmeskedni kell.”²⁰⁷ Ideális esetben az uralkodó/kormányzat úgysis a közjó előmozdításán munkálkodik – ezt pedig hatékonyan csak az (operatív) egyetértés segítségével lehet elérni: a társadalom területeinek ágensekre és páciensekre való szétosztása révén. Ez lényegében nem más, mint amit Luhmann illetve Plumpe a modern, szerepkörök szerint elkülönülő társadalom ’kettős szerepstruktúrájának’ nevez: a szerepekhez kapcsolódó *műveletek* pozicionálisan kötöttek, szabályozottak ugyan (azaz nem lehet bárki bármilyen helyzetben ágens), de elvileg egyre inkább mindenki tartozhat mindkét kategóriához (illetve ha az egyik rendszerben páciens, “alter”, a másikban még lehet ágens, “ego”²⁰⁸). Az ész magánhasználat a rendszerelméleti értelemben véve tulajdonképpen műveletek végrehajtását jelenti.

Mindenkinek lehetősége van azonban *megfigyeléseket* is végezni, s ez az, ami az ész nyilvános használata volna. Ez az, írja Kant, amelynek “mindenkor szabadnak kell lennie, mert egyedül ez képes megvalósítani az emberek között a felvilágosodást”.²⁰⁹ Amikor ugyanis a szubjektum, vagyis (ahogy ő fogalmaz) a “gépezet e része egyben egy egész közösség, sőt, a világpolgári társadalom tagjának tekinti magát, tehát tudósi minőségében, aki írásaival fordul valamely szoros értelemben vett közösséghez, mindenesetre okoskodhatik anélkül, hogy ezzel károsodás érné azokat az ügyeket, amelyekben neki jórészt csak passzív résztvevő szerepe jut.”²¹⁰ Az ész nyilvános használata tehát *megfigyelőként* történik, “tudósi minőségben”, az olvasók “teljes közösségének színe előtt”, azaz nem egyszerűen írásban, hanem

²⁰⁶ KANT1784/1980. 79.

²⁰⁷ Uo.

²⁰⁸ Vö. “(...) die moderne, im Europa des ausgehenden 18. Jahrhunderts voll zum Zuge kommende Gesellschaft [differenziert] Kommunikationssysteme aus, die eine spezifische Funktion betreuen und Personen nur in dem Maße in Anspruch nehmen, als sie in solche Funktionssysteme verwickelt sind – als Kaufmann oder Käufer, Arbeitgeber oder Arbeitnehmer, Künstler oder Publikum, Politiker oder Wähler, Pfarrer oder Gemeinde etc. Kommunikationsofferten werden nicht mehr nach Maßgabe der Standeszugehörigkeit bearbeitet, sondern nach interne Kriterien der Kommunikationssysteme. Nicht mehr der Stand definiert eine Person total, die Person vervielfacht sich vielmehr in ihre verschiedenen Funktionsrollen: Der Pfarrer sitzt im Publikum, der Künstler ist Käufer, der Kaufmann Wähler, der Politiker Gemeindeglied. Die Vor- und Nachteile, die jemand in einer Rolle erwirbt, haben keine direkten Folgen auf eine andere. Ein guter Politiker muß kein guter Christ sein, ein kreativer Künstler kein begabter Ökonom.” PLUMPE–WERBER 1993. 19. Épp a következményes kapcsolatok e hiánya miatt nevezi Luhmann a modern társadalmat “egy magasabb szinten amorálisnak”, s épp emiatt határozza meg az erkölcsöt e társadalomban úgy, mint ami igenis közvetlenül kapcsolódik egy (rendszerelméleti értelemben vett) ’személyhez’, s igenis következményes kapcsolatokat teremt a különböző részrendszerekben betöltött szerepei között (hiszen épp annak a szekuláris modern társadalomban eltűnt koherenciaelvnek, következményes kapcsolatrendszernek a helyét/feladatait próbálja meg betölteni, szükségképpen ellentmondásosan).

²⁰⁹ KANT1784/1980. 79.

²¹⁰ KANT1784/1980. 79–80. Meglehetősen kínos és romboló hatású lenne, mondja, ha egy tiszt, “akinek feljebbvalója valamilyen utasítást adott, szolgálatban, hangosan tűnődne e parancs célszerűségén vagy hasznosságán; engedelmeskednie kell. Ám nem méltányos megtiltani neki, hogy mint tudós, megjegyzéseket tegyen a hadiszolgálat fogyatékoságairól, s ezeket megítélés végett közönsége elé terjessze.” A lelkész szintén köteles az általa szolgált egyház hitvallása szerint prédikálni, “hiszen e feltétellel alkalmazták”, de tudósként neki is szabadsága kell, hogy legyen “gondosan megrostált és jóindulatú gondolatait” a közönség elé tárni. (Uo.) Fohrmann is azt emeli ki, hogy e nyilvános megfigyelői pozíció a cselekvéstől “felmentett”, annak lehetőségével nem rendelkezik: “Der Aufklärer ist daher der handlungsentlastete, damit öffentliche Beobachter. Dies – und nur dies – sei Aufklärung.” (FOHRMANN 1997. 73.)

nyomtatásban, s ebből következően *arctalan* (de legalábbis legfeljebb “szimbolikus”, megszemélyesített “arccal” bíró) és (publikum lévén) *passzív* közönség előtt.

Ugyanebben az időben nemcsak a Berlinische Monatschriftben, de az első hazai újságokban, mindenekelőtt a bécsi Magyar Kurírban is igen hasonló elképzeléseket olvashatunk. Sokszor találkozni például az “angol példa” dicsőítésével, vagyis azzal, hogy Angliában a nyomtatott sajtóban való nyilvános véleménymondás, ’okoskodás’ szabad, ami a fejlődés egyik legfőbb előfeltétele. Az 1787 július 25-i számban megjelent *A’leg-jobb világ* című allegória például szintén a (nyomtatott) publicitás szabadsága miatt nevezi a “meg-hóltak országában” található “politikus Eldorádót” a legjobb világnak. “Bezzeg ez a’ Város! ilyen nem találtaik a’ földön! A’ házak Súnál, Újság, és más politikus levelekből vagynak építette. Minden nap esik edgy Újság levél eső, mellyek szorgalmatosan fel-szedetnek, olvastatnak, ’s annak utánna ugyan ezekből eleség készítettik a’ lovaknak, ökröknek, és politikus szamaraknak számára. – Ezen Városnak közepében szemléletik edgy Politikus-Templom, a’ mellyben a’ meg-hólt lelkek minden nap gyűlést tartanak, és a Politikáról okoskodnak. Mihelyt valamelly nevezetes Újság közönségessé lészen, leg-ottan lehet szemlélni edgy Újságokból öszve tsirizelt oszlopot, a’ mellyen az akkori környül-állások elevenen le vagynak rajzolva.” A holtak naprakészen tájékozottak az aktuális európai politika ügyeiben, mint az alábbi sajtóságos “külpolitikai hírrovatból” látszik: “Júliusnak első napján, a’ midőn a’ lelkek ezen Templomban gyűlést tartának, óh tsudák tsudája! a’ Templomak edgy szegletében, ezen következő rajzolás szemléltetik vala. Alatt állott a’ pápa, testének egész nagyságában, a’ régi kánonikus könyvekből öszve tsirizelve, mind a’ két kezével fején lévő koronáját keményen tartván, alatta a’ deák Légendából ezen írás olvastatik: *tu solus sanctus*; az az: te tsak egyedül akarsz szent lenni, és az házassági dolgokban szabadságot adni (dispensálni.) – Azon fellyül ül az *Orániai* Printz edgy Hollándiai Sajtón edgy ilyen alatt való írással: *tu solus Dominus*; az az: te tsak egyedül akarsz Hollándiában Úr lenni? Oldal-félt vagyon a Föld folyóbissa, a’ melly Európának azon része, a’ holott Hollándia és Brabantzia fekszenek, kemény tüzze lánkol. A’ Frantzia Király a’ Golyobisson ülven, edgy politikus mértéket tart kezében, és edgy felől a’ a’ Sajtót, más felől edgy Narantsot fontol: a’ fellyül való írás ez: *tu solus altissimus*; az az: te egyedül akarsz lenni a’ Politikumokban a’ leg-felsőbb? A’ Printz felett rebdes a’ Pruszsiai, és ezen fellyül a’ Tsászári két fejű Sas, ’s úgy tetszik, mintha szorgalmatosan (a’ Hollándiai sajtót) azt lesnék, mi foly Hollándiában. – Leg-fellyül áll szent Péter, és ki-terjesztett kezekkel bámúlva ezt kiáltja: *Jésu Kriste, mi lesz ebből?*”

A Magyar Kurir ekkori szerkesztője és legfőbb hírlapírója, Szacs vay Sándor azonban – elsősorban egyházi – kritikusi szerint nem tartotta be a nyilvános észhasználat legfőbb szabályát, azaz a kritikát nem megfigyelő, hanem aktív átalakító eszközként alkalmazta; konkrétan túlzottan közeledett a csak szépirodalom számára engedélyezett nyelvhasználati módhoz és műfajokhoz, mindenekelőtt az allegóriához és a satírához. A satírákat ugyanis még az ekkori poétikák is aktív “gyógyító” erőként, hatékony eszközként fogták fel, amely épp e hatás elérése érdekében kelthet és használhat ki olyan érzelmeket és a nyelv olyan regisztereit, amelyek egyébként általában “tiltottak” s “veszedelmesek”. A soron következő szerkesztő, Decsy Sámuel le is szögezi (1793-ban), hogy az újságírónak “nem Satyrának, hanem a világ jelenvaló történeteinek írására adatik engedelem”, feladata csak közlés, tájékoztatás, nem pedig aktív befolyásolás, “manipulálás”. A határ persze roppant keskeny és nehezen meghatározható, hiszen ki tudná megmondani, hogy pontosan hol kezdődik az olvasó “észhasználat” és hol végződik az újságíróé? Az értelmezés az olvasó dolga, hiszen neki is joga van az önálló véleményformáláshoz, az újságíró tekintse magával egyenlőnek és egyenrangúnak, vallják a kor magyar hírlapírói.

Ennek hátterében a közösség, a “publicum” nemesi nemzet megalapozta sajátos felfogása áll (s ez az egyik legfőbb “belső oka” annak, hogy a szerkesztők nem is nagyon

igyekeznek kijátszani a meglehetősen szigorú sajtócenzúra-intézkedéseket, értelmező-értékelő kommentárokat “csempészve” a lapba, hanem, ahogy a sajtótörténet hazai szakirodalmában számtalanszor olvashatjuk, “megmaradnak a referáló sajtó szintjén”). A publikumhoz szóló “nyilvános észhasználó” nem tudós, hanem a “nemzetnek” éppolyan jogú tagja, mint (feltételezett) közönsége, ’a’ nemzet. Amikor például Szacs vay tudósít az 1790-1792-es országgyűlésről, azt írja, hogy “a” szabadságnak a’ publicitás, a’ dolgoknak közönségessé váló tételek az első jele!”, de ezt Balogh Péter felszólalásának kommentárjaként írja, aki követelte, hogy “nyomtatassék magyarul a’ Deárium”, vagyis az országgyűlési napló, melyből a nemzet ügyeiről folyó viták állásáról értesülhetnének a nemzet tagjai.²¹¹ Ugyanígy az angol sajtószabadság dicsőítése is e kontextusban jelentik meg: a szabadság – a sajtóé, a nyilvánosságé is, ’jus’, jog, mely áttételesen a szimbolikus nemzet minden tagjára (képviselőkre és képviseltekre egyaránt) vonatkozik. Angliában “a nyomtatásbéli szabadságot legfőbb Palládiumának tartja lenni”, a cenzúra direkt, tiltó beavatkozása esetén pedig a köz “a maga szabadságát gondolja veszedelemben forogni. A legjobb orátorok állanak elő a vád alatt lévő félnek óltalmazására, mivel ekkor nem csak egyedül ennek az egy embernek ügye, hanem minden Anglusnak tulajdon jussa védelmeztetik.” *Jogvédelem* tehát, s nem egyszerűen/elsősorban a közjó előmozdítási lehetőségének védelme. Mindez messzir vezető következményekkel jár a nyilvános észhasználat hazai szimbolikus struktúrájára nézve, hiszen ha a nyilvánosan okoskodó ’tudós’ nem egyszerűen egy absztrakt “egész közösség” tagjának tekinti magát, hanem egy jogi–politikai testület (a – nemesi – nemzet) tagjának, akkor immár tulajdonképpen az ész “magánhasználatát” végzi, s nem megfigyelő. Épp az az absztrakt határ mosódik el a képviselőt illetve szimbolizációt révén, amelyet Kant az “egész közösség” és a vele csak a nyomtatott papíron (egyirányú) kapcsolatba kerülő “nyilvános észhasználó” tudós közé von.

Ezt a “nyomtatott papíron” is megnyilvánuló határt szimbolizálja–sarkítja Fohrmann (a tanulmányát tartalmazó kötet címével – *’A felvilágosodás mint forma’* – eljátszva), mondván, hogy a felvilágosodás lényegében nem más, mint kettőspont. Cikke elején Foucault-hoz és Luhmannhoz hasonlóan ő is elutasítja a felvilágosodás korszakként való meghatározását, s olyan szerzőket idéz, akik azt beszéd módként, pontosabban a beszéd egy formájaként (is) definiálják.²¹² Gert Ueding retorikatörténeti szótára szerint például a felvilágosodás stílusként is jellemezhető (ebben az esetben természetesen *ezt* tekinti definíciónak, s nem a felvilágosodásról, mint komplex voltában meghatározhatatlan és leírhatatlan korszakról való “közös tudásunkat”): “’Aufklären’ ist an eine bestimmte Schreib- und Redeweise gebunden, die Klarheit verbreitet, so daß sich A. mit der rhetorischen Tugend der *perspicuitas* verbindet (...). Man kann diesen rhetorischen Paradigmawechsel [von der Barockrhetorik zur Aufklärungsrhetorik – J. F.] am besten als einen Wechsel des Stil-Ideals innerhalb des Rahmens der *genera dicendi* beschreiben: abgelehnt wird jetzt die metaphern- und figurenreiche pathetische Redeweise (*genus vehemens*), kultiviert dagegen ein sachlicher, natürlicher und klarer Ausdruck der Gedanken (*genus humile*), der allerdings in der Praxis immer zu einer mittleren, eleganten, gelassenen Stilart (*genus mediocre*) tendiert.”²¹³ A *perspicuitas* kíváncsiát (és erényét) egyszerre “áttekintésnek”, megvizsgálásnak és “átlátásnak” fordítva (azaz egyszerre egy folyamatnak és eredményének) kiemeli, hogy a felvilágosodás ebben az értelemben tulajdonképpen a megfigyelés és az ennek eredményeként

²¹¹ Nem feltétlenül jelenti ugyan Szacs vaynál a publikum kizárólag a nemesi nemzetet (nem utolsósorban azért, mert e koncepció épp ekkoriban kezd újra-szimbolizálódni és átalakulni oly módon, hogy immár a “modern polgári nemzet” képviselői koncepciója is fel tudja használni), de valószínű, hogy az országgyűlésen felszólalók és hallgatóik számára ez többé-kevésbé természetes volt, a politikai következményeket (és a *hozzáférs* jogának sérelmét) illetően mindenképpen.

²¹² FOHRMANN 1997 64–66.

²¹³ UEDING 1992. 1190. (Idézi FOHRMANN 1997. 65–66.)

létrejövő tudás; a gyakorlattól való távolság képessége, melynek révén a gyakorlat maga megfigyelhetővé, *megfigyeltté* válik, a cselekvés önreflexívvé lesz.²¹⁴ Épp ezt a szerkezetet testesíti meg lényegében a kettőspont: bal oldalán egy beszélői pozíció található, jobb oldalán a kijelentés pozíciója, mely implicite a címzett helye is.²¹⁵ Ezért mondja Fohrmann, hogy a felvilágosodás lényegében a kanti 'tudós' megfigyelés által létrejövő tudása [Beobachtungswissen] (illetve e tudás létrejöttének folyamata), s hogy ez előfeltételezi megfigyelés és cselekvés alapvető elkülönítését ["Aufklärung in diesem Sinne setze nämlich die grundsätzliche Trennung von Beobachten und Handeln voraus."]²¹⁶

Fohrmann szerint Kant a 'tudóst' [Gelehrter] immár egy funkcióként értelmezi: "Er denkt 'Gelehrter sein' als Funktion und nicht als Institution. Die Gelehrsamkeit scheint hier nicht an einen Berufsstand gebunden bzw. auf einen Berufsstand bezogen. ."²¹⁷ Ez a funkció pedig attitűd a foucault-i értelemben, nem pedig a "tudás (tudomány, ismeretek) megszerzésének magányos módja", nem valamiféle autodidaxis. Ez a lehetőség az ész, a Vernunft regulatív–társadalmi megnyilvánulásának, vagyis a kritikának a létmódja.²¹⁸ S épp e funkcionális attitűd "gépezetből való kivontsága" (azaz a cselekvéstől való *elvi elkülönítése*) az oka annak, hogy a "kettőspont bal oldalán" álló beszélő *transzcendenssé* és *univerzaliztikussá* válik – így kijelentései is, ahogy Bourdieu mondaná, "esszencialista megnyilvánulások" lesznek. Ahogy Fohrmann írja: "Die Verbindung von Universalismus und Indikativ macht, und sei es auch nur auf den Augenblick bezogen, das Dogmatische aufklärerischen Sprechens. Der Universalismus der linken Seite transzendiert alle Besonderheiten, alles einzelne, Partikulare der individuellen Sprache. Diese Transzendierung verdeckt, daß unter den Bedingungen von Immanenz, dem In-der-Welt-Sein, sich linke und rechte Seite auch zueinander wie Konjunktiv und Indikativ verhalten könnten. Der Konjunktiv des je einzelnen Sprechers, eines Sprechers unter vielen möglichen Sprechern, erhält erst als Stimme der Menschheit eine Dignität, die das Konjunktivistische unsichtbar macht. Die je eigene Position wird universalistisch, wenn sie sich privilegiert, konstative Sätze zu bringen. »Wahrlich, ich sage euch.« Dann folgen Doppelpunkt und Aussage. Das hier sprechende »ich« ist ein transzendentes. Es läßt es nicht zu, daß jemand sich der Stimme des reinen Indikativs entzieht. Der konstative Satz schließt alle ein. (...) Kants Stärke liegt nun darin, daß dieser Universalismus als eine Funktion erscheint, die virtualiter jedem zukommen kann (...). Der Kants Position tragende Universalismus der *Sprechergemeinschaft* ermöglicht gerade, daß *jeder* die Funktion 'Gelehrter' übernehmen kann."²¹⁹

Persze mint minden megfigyelelésnek, ennek is megvan a maga vakfoltja, folytatja – nevezetesen az, hogy a mindenkori beszéd univerzalizmusa szükségképp elfedi a beszélő/hallgató, vagy ha úgy tetszik, profi/nem–profi különbségét (hiszen ennek *egyik oldalán* áll), s azt is, hogy az elvi univerzális érvényesség gyakorlati elfogadása részben épp eme elfedett különbségen alapuló diskurzív–társadalmi kritériumrendszerek függvénye; ám "ez már Foucault, és nem Kant", teszi hozzá.²²⁰ Emellett pedig – mivel egy lehetőség, egy funkció megjelenéséről van szó, egyszersmind adódik az ismétlés, a re-entry lehetősége is: a

²¹⁴ Rendszerelméleti értelemben – vagyis *nem* a cselekvés momentumában, hanem attól *elkülönítve*: épp ezt biztosítja a kanti különbségtétel nyilvános és magán észhasználat, azaz tulajdonképpen megfigyelés és művelet között.

²¹⁵ "Links vom Doppelpunkt wird die Sprecherposition sistiert, rechts die Position der Aussagen, die implicite die Position der Adressaten ist (als Sollen und als 'Noch-Nicht'), also derjenigen, auf die die Aussage *und* der Geltungsanspruch dieser Aussage sich beziehen." (Az aláhúzással való kiemelés tőlem, R.O.) FOHRMANN 1997. 69.

²¹⁶ FOHRMANN 1997. 73.

²¹⁷ Uo.

²¹⁸ FOHRMANN 1997. 72–76.

²¹⁹ FOHRMANN 1997. 75.

²²⁰ FOHRMANN 1997. 76.

megfigyelés megfigyelése, annak megfigyelés és így tovább (univerzalizmusok és univerzalista univerzalizmuskritikák végtelen, metafizikus soraként) – az önmagára alkalmazott, önreflexív felvilágosodás a megfigyelői szinten végtelen regresszusát eredményezi.²²¹

1.2.Fejlődés, közjó, hatékonyság: ökonomizálás és szekularizálás a középpontos szerkezet segítségével

De miért nevezzük ezt a beszédmódot 'felvilágosodásnak'? – teszi fel a kérdést Fohrmann. Miért az 'én' és a 'ti' ilyen erőteljes megkülönböztetése – nem lenne megfelelőbb, ha csak "magammal, magamhoz beszélnék", valahogy úgy, ahogy Rousseau A magányos sétáló álmodozásaiban javasolja?²²² A kérdést megválaszolando Christian Wolffhoz fordul.²²³

Wolff *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen* című művének előszavában azt írja, hogy "alaposan és kimerítően" szeretné bemutatni, hogyan képesek elősegíteni az emberek boldogságukat/boldogulásukat, ha egyesítik erejüket. Ha minden ember birtokában volna az értelemnek és az erkölcsnek, akkor mindenki őszintén és önszántából munkálkodna a közjó előmozdításán. A szöveg eme részében, emeli ki Fohrmann, univerzalizásra és egységre utaló formákat találunk (die, alle, jeder, vereinigt, etc.). Sajnos azonban, folytatja Wolff, az emberek legnagyobb része az említett erényeknek nincs birtokában, s nemcsak passzívan, de gyakran aktívan is akadályozza a közboldogság elérését, ostobasága és dőresége miatt. A szöveg második fele tehát, mondja Fohrmann, negatív képe az elsőnek, tagadva ismétli annak fogalmait és formuláit (az egység hiánya, részlegesség, értelem és erkölcs helyett ostobaság és dőreség, stb.); a jót, ami lehetséges volna, elfedi, akadályozza a megnyilvánuló rossz. Épp ebbe a hiányba, ezekbe a résekbe íródik be a felvilágosodás: "Sie versteht sich als die Rede, die geführt werden muß, um das vorhandene Schädliche in das der Welt, dem ordo, *eigentlich* zukommende Gute zu überführen." A felvilágosodás tehát nem valami "új" feltalálása és bevezetése, hanem "a dolgok helyretétele", a "természettől adott" jó helyreállítása.²²⁴ A felvilágosodás beszédmódjának célja épp ezért az, hogy beszédjét (a természettől adott "józan ész" univerzális szavát) mintegy performatív aktussá tegye, vagyis a megkülönböztetés kijelentés-oldalát (a "kettőspont jobb oldalát") egyenesen "a címzettek fejébe" juttassa, hogy azok ott immár önműködően hatni kezdhessenek – hiszen az ész mindig szabadon, egyéni belátás alapján kell, hogy működjön a világban, a felvilágosodás "omnes et singulatim", mindenkire és egyenként is mindenkire kell, hogy vonatkozzon. Ellenkező esetben (mint Kant mondja), vagyis ha csak *omnes* próbálják megvalósítani a felvilágosodást, például politikai úton, az csak újfajta kiskorúságot fog eredményezni: "[e]gy forradalom megbuktathatja ugyan a személyes despotizmust, a kapzsi és uralomvágyó elnyomást, de soha nem eredményezi a gondolkodásmód reformját; hanem egyszerűen a régiék helyett új előítéletek pórázára fűzi a gondolattalan tömeget."²²⁵

Moses Mendelssohn, aki szintén válaszolt a *Berlinische Monatschrift* kérdésére, úgy fogalmazott, hogy a felvilágosodás úgy viszonyul a kultúrához, mint általában az elmélet a gyakorlathoz: "Aufklärung verhält sich zur Cultur, wie überhaupt Theorie zur Praxis, wie Erkenntnis zur Sittlichkeit, wie Kritik zur Virtuosität. (...) Eine Sprache erlangt Aufklärung durch die Wissenschaften, und erlangt Cultur durch gesellschaftlichen Umgang, Poesie und

²²¹ FOHRMANN 1997. 79.

²²² Uo.

²²³ WOLFF 1721.

²²⁴ FOHRMANN 1997. 76–77.

²²⁵ KANT 1784/1980. 78–79.

Beredsamkeit.”²²⁶ A ’Bildung’ e kettő egysége: egyrészt a kultúráé (mint az emberi érintkezések hálózataé, mint gyakorlati összefüggésrendszeré), másrészt tehát a felvilágosodásé, vagyis az elméleté, az ismereté és a kritikáé. Ez a kettős egység és a belőle következő program nagyon ismerős lehet a felvilágosodás korának magyar kutatója számára, s arra is rávilágíthat, hogy a “haszonelvű” irodalom- és hierarchikus tudományfelfogást elhamarkodott dolog volna valami egyértelműen elmaradott dolognak tekinteni. Kant, Mendelssohn és 20. századi kommentátoraik arra mutatnak rá, hogy épp ez a tudásszerkezet volt az, ami a “felvilágosodás beszédmódjának” legjobban megfelelt. Mindemellett pedig nem akadályozta az irodalom, a tudomány és a társadalom egyéb részrendszerei elkülönülését, sőt épp ellenkezőleg, s (Foucault kifejezésével élve) “választható attitűdként”, vagy (Fohrmann-nak szólva) “univerzalista megközelítésként”, esetleg (ahogy Bourdieu mondaná) “esszencialista szemléletként”, netán (hogy Derrida se maradjon ki) “metafizikus hangként” továbbra is meghatározó maradt az immár szerepkörök szerint elkülönült társadalomban.

A közjó előmozdításának, szolgálatának előfeltétele tehát a “homály elűzése”, a természeti törvények megtisztítása a “rárakódott” babona- és előítéletrétegektől, s ez az ész, illetve a kritika, a megfigyelés feladata – ez az, amit mindenki *egyenként* gyakorolhat. A “gépezet” *egészét* is lehet és kell azonban közelíteni a józan észhez, ezt viszont az egyes ember, a “csavar” nem teheti meg, csak az uralkodó illetve a kormányzat – s működése épp akkor lehet hatékony, ha a “csavarok” nem akadályozzák ebben (lásd az ész magánhasználata Kantnál).²²⁷ Ez lényegében a felvilágosult abszolutizmus alapprogramja, melyet elméletileg többek közt (a jozefinizmus esetében) Pufendorf, Martini, Wolff és Thomasius munkái alapoztak meg.²²⁸ Gyakorlatát azonban legalább ilyen mértékben meghatározta és befolyásolta a ’polícia’ 17. század elején megjelenő és egyre jelentősebbé váló tudománya.

Foucault véleménye egyenesen az, hogy a ’polícia’ (ami nem rendőrséget jelent a szó mai értelmében, hanem az államon belül működő mechanizmust, kormányzási technológiát) elvei fontos részeivé váltak a 18. század alkalmazott politikájának, mindenekelett a kameralizmusnak és a merkantilizmusnak.²²⁹ Delamare-t idézi, aki szerint a políciának az államon belül tizenegy dologgal kell törődnie: a vallással, az erkölcsökkel, az egészséggel, az ellátással, az utakkal és városi épületekkel, a közbiztonsággal, a művészetekkel és tudományokkal, a kereskedelemmel, az üzemekkel, a szolgálókkal és dolgozókkal, végül a szegényekkel, vagyis szinte mindennel, kivéve az igazságszolgáltatást és az adókat. Delamare szerint “a polícia felügyel mindenre, ami az emberek boldogságával kapcsolatos (...) az emberek közötti ’társadalom’ (társas kapcsolatok) szabályozásával függ össze (...) az életmódra ügyl”.²³⁰

A polícia tehát tulajdonképpen nem más, mint a “közjó” absztrakt fogalmát gyakorlattá változtató állami mechanizmus. A 18. században e gondolatokat a Polizeiwissenschaft keretében már oktatták is, elsősorban Göttingenben. Az egyik tankönyvben, von Justi A polícia elemei című munkájában például azt olvashatjuk, hogy a polícia egyrészt az, ami “lehetővé teszi az állam számára, hogy a lehető legnagyobb mértékben növelje az erejét és gyakorolja a hatalmát”, másrészt viszont “a políciának őriznie

²²⁶ MENDELSSOHN 1784/1974. 267.

²²⁷ Épp a hatalom eme “omnes et singulatim”-logikája miatt mondhatja Sonnenfels, hogy az állam a tulajdonképpeni valóságos, ennek szempontjából az egyes ember “csak puszta absztrakció”. SONNENFELS 1787. 3. (Ennek a másik oldala Kant felvilágosodás-definíciója, amely szerint épp fordítva, a felvilágosodás szempontjából az egyes ember a reális, és a “gépezet” az absztrakció).

²²⁸ Lásd pl. SASHEGYI 1958 1–15. A 18. századi Habsburg államelméleti gondolatok történetével kapcsolatban lásd még pl. KLINGENSTEIN 1970, BAUER 1974, WALTER 1950, LINDNER 1983, MAGENSCHAB 1979, PLASCHKA-KLINGENSTEIN 1985, BODI 1995.

²²⁹ FOUCAULT 1981. 73–77.

²³⁰ Idézi FOUCAULT 1981. 78.

kell az állampolgárok boldogságát – ahol a boldogság alatt a fennmaradást, az életet és a javuló életkörülményeket kell érteni.”²³¹

Von Justi könyve a kormányzat munkája szempontjából alapvetőnek tartja a statisztikát, hiszen ennek segítségével válik mérhetővé és megfigyelhetővé a “közboldogság” aktuális állapota. Nem véletlen, hogy nálunk az első népszámlálásokat és statisztikai felméréseket Mária Terézia és II. József végeztette – az összeírás elrendelésének indoklásában meg is találjuk a közjó előmozdítására való hivatkozást; ahogyan az sem, hogy azt a titkos rendőri hálózatot, mely Ferenc uralkodása idejére valóban (immár egy szóban) titkosrendőrséggé vált, II. József hozta létre, Polizey alatt még sokkal inkább a políciát, mint rendőrséget értve.

A közjó operacionalizálásához és az állam gazdaságossá változtatásához az “Isten kegyelméből való” (politikai) hatalom adja a legitimációs alapot (József idején is!), a hatalom transzcendens eredete az egyetlen, ami lehetővé teszi minőségi kiválását a rendi hatalmak közül (illetve, rendi oldalról nézve, ez legitimálja, szenteli meg a “szerződést”). A magyar helyzet szempontjából az volt a probléma, hogy még ha a közjó fogalmát a nemzet és az uralkodó teljesen hasonló módon gondolta is el, a hatalom az elvek, az elmélet szintjén tulajdonképpen “két középpont” közt oszlott meg, ugyanis a nemesség szintén jogi-politikai hatalomként írta le magát. Sokszor elemezték, hogy a társadalmi szerződés gondolata (de az emberi és polgári jogok számos eleme is) úgy került be a magyar politikai gondolkodásba a 18–19. század fordulóján, mint ami “nálunk már megvan”, t.i. a nemesi jogelméletben, s épp ezért csak tökéletesíteni, “kiterjeszteni” kell, hiszen lényegében “előbbre vagyunk” azoknál a nemzeteknél, ahol a “polgári jussok” még nem érvényesülnek ilyen mértékben, a szabadság jóval több korlátozást szenved. Ezért válhatott a “jogvédő” és a “sérelemi” politika még a “felvilágosult rendiség” többsége számára is elfogadható eszközzé az uralkodóval folytatott (meglehetősen egyoldalú) párbeszéd során.²³²

Az érdekes az, hogy a nemzet is ugyanúgy építi be “felvilágosító beszédmódjába” a közjó és a polícia fogalmát, mint a kormányzati politikát megalapozó államelmélet. A század végén és a következő század elején fellendülő történelmi és geográfiai kutatások, de mindenekelőtt a “nemzeti statisztika” megindulása (gondoljunk például a *Tudományos Gyűjtemény*ben megjelenő cikkekre, de akár már a *Magyar Hírmondó* felhívásaira is, mely szerint az olvasók küldjenek hiteles tudósításokat környezetük állapotáról) nemcsak a kialakuló nacionalizmus múltépítő és identitáskialakító diskurzusa szempontjából érdekes ugyanis: legalább ennyire felfogható úgy is, mint a polícia sajátos, nemzeti változata, amely átfogó (és bizonyos fókig központosított) programként a reformkorban, mindenekelőtt Széchenyi munkásságában válik majd meghatározóvá. S talán meg lehet kockáztatni annyit, hogy a “zsákutcás” gazdasági társadalmi fejlődésnek illetve társadalmi és infrastrukturális modernizálódásnak egyik oka épp az volt, hogy a polícia a nemzet nem-középpontosított, nem-pásztori hatalomfogalmára épülve nem volt képes olyan integráns erővé válni, mint az egyszerre “individualizáló és totalizáló államfogalom”.²³³

²³¹ Idézi FOUCAULT 1981. 81. Természetesen ez az egész problémakör sokkal nagyobb jelentőségű annál, mintsem hogy “másodkézből való” idézetek formájában kimerítettnek tekinthessük, e dolgot azonban kénytelen megmaradni az általánosság e szintjén.

²³² Ismét megerősíteném az előző lábjegyzetben mondottakat.

²³³ FOUCAULT 1981. 84. “Fontos tény, hogy a politikai kritika szemére hányta az államnak, hogy az az individualizáció egyik tényezője, és egyben toatlitáriánus elven alapszik. Csak egy pillantás a születő állami racioalitásra, az első rendezési tervre [policing project] világossá teszi, hogy az állam kezdetektől fogva egyszerre individualizáló és toatlitáriánus- Az egyént és annak érdekeit így éppoly veszélyes szembeállítani az állammal, mint a közösséget és kívánalmait. A politikai racionalitás egyre növekedett és terjeszkedett a nyugati társadalmak egész története során. Először a pásztori hatalom, majd az államérdek eszméjének a formájában jelentkezett. Elkerülhetetlen hatása az egyszerre fellépő individualizáció és totalizáció.” (uo. 84–85.) Magától értetődően annak, hogy a “nemzeti polícia” nem volt képes ilyen hatalmi rendet létrehozni, az az oka, hogy az

2. 1. S.O.S. – irodalom! (A “veszélyesség”)

A cenzúra, bármennyire szeretik is a haladás, az értékek, vagy épp ellenkezőleg: a bűnök, stb. elleni támadásként leírni, elsősorban (ön)leírásai, funkciómeghatározásai szerint) épp ellenkezőleg: a védekezést volt hivatott szolgálni. Gyakran találkozunk azzal a vélekedéssel, hogy a cenzúra lényegében egyfajta gát, fék, a haladás kerékkötője, melynek legfőbb célja hatalmi szóval megakadályozni a fejlődést, de legalábbis lassítani az ilyen folyamatok (önmagában) zavartalan érvényesülését. A cenzúra intézménye azonban nemcsak az ilyen politikatörténeti érveket rejtő leírásokban jelenik meg negatívan: számos társadalomtörténeti jellegű vizsgálat is hasonló előfeltevésekből indul ki. Az irodalmi folyamatot a termelés/létrehozás – elosztás/terjesztés – fogyasztás/befogadás triászaként, lényegében a gazdaság metaforarendszere segítségével bemutató elképzelés esetében például a cenzúra az a szűrő, amely lehetetlenné teszi e folyamat “egészséges” lezajlását,²³⁴ mivel gátolja a kommunikáció hármas egységének működését.

Ez a beavatkozás ráadásul mindkét elképzelés szerint külső, az irodalom illetve művészet szempontjából irrelevánsnak tartott elvek alapján történik, hiszen a cenzúra érvei általában a vallás, a politika vagy az erkölcs területéről származnak, amelyeknek úgymond semmi keresnivalójuk az irodalom belügyei körül. Még negatívabbá teszi mindezt, hogy a cenzúra a hatalommal egyetértésben hozza döntéseit, sőt, célja kifejezetten e hatalom megerősítése, legitimálása, biztosítása, s e cél érdekében (Kazinczy érzékletes kifejezésével élve) nem habozik “megherélni” a veszélyesnek ítélt írásokat.²³⁵

Az érdekes az, hogy míg a korszakkal foglalkozó hazai irodalomtörténeti munkák legalábbis Horváth János óta hangsúlyozzák, hogy az irodalom modern fogalma is ebben az időben, a 18-19. század tágabban értelmezett fordulóján alakul ki, s a közelmúlt szakirodalmában kiemelt problémáknak számítanak a literatúra – szépirodalmiság kérdéskörével összefüggő jelenségek, a cenzúra fenti módon való megítélését mintha éppen az “időtlen irodalomfogalom” érvényesülése tenné lehetővé. Ez magyarázhatja, miért siklunk el gyakran egy olyan jelenség fölött, amely szoros összefüggésben látszik lenni a kor alakulóban lévő irodalom-, pontosabban literatúra-fogalmának a társadalmi funkciót illetően diffúz jellegével. Hiszen a cenzúra intézményén olyasmiket kérünk így számon, amik ugyan egy funkcióik szerint elkülönült alrendszerekből álló társadalom esetében bizonyos értelemben valóban a művészet alrendszerébe való “beavatkozásnak” tekinthetők, ám nem biztos, hogy akkor is célszerű ezeket a beavatkozásokat az autonómiát sértő momentumoknak tekintenünk, amikor a művészet (és ezen belül az irodalom) alrendszere még csak elkülönülőben van. Sőt, sokkal inkább úgy tűnik, hogy a cenzúra által a 18. század végén elfoglalt pozíció még “segíti” is az irodalom modern fogalmának kialakulását. Érdeklődésünk középpontjában tehát lényegében *nem* maga a cenzúra intézményének története áll, hanem olyan kérdések, amelyek a Habsburg-monarchiában a 18-19. század fordulóján gyakran e sajátos intézmény működésével

abszolutista állam (és 19. századi utódai) viszont nagyon is létrehoztak, így a nemzet jogi-politikai fogalmára nem épülhetett még egy hasonló konstrukció. Ugyanakkor hiba volna azt mondani, hogy a nemzet ezért “kénytelen volt” kultúrnemzetként definiálni önmagát – a 19. század politikatörténete épp arról tanúskodik, hogy a nemzet igenis politikailag, államként kívánta definiálni magát, s ehhez próbálta a közjogi kereteket megteremteni. Arról nem is beszélve, hogy, mint láttuk, épp a ‘kultúra’ válik a közjó és a polícia hatalom- és politikafüggő fogalmainak egyik legfőbb elemévé, a “felvilágosodás beszédmódjának” aktív közreműködésével.

²³⁴A példák szaporítása helyett egyetlen jellemző esetet említenék: az irodalom, pontosabban a társadalmi kommunikáció történetét a könyvkiadás és a könyvkereskedelem igen tágra értelmezett problémáit középpontba állítva vizsgáló kutatók egyike, Herbert G. Göpfert a feladó – közvetítés – címzett hármas kommunikációs modelljét átvéve a cenzúrát a közvetítés mozzanatának zavaró tényezői (Störfaktoren) közé helyezi. GÖPFERT 1977. 1–2.

²³⁵ Aranka Györgynek, 1793. KAZLEV. KIEG:

összekapcsolódva merültek fel: olyan kérdések, amelyek az irodalom kialakuló új határainak meghúzásában játszottak fontos szerepet.

A cenzúrának ezt a sok tényező együttes hatásából adódó jellegét emeli ki Reinhard Aulich is. Míg egy nyomtatott szöveg vizsgálata esetében természetes, mondja, hogy tekintetbe vesszük egy sor egymást kölcsönösen relativizáló faktor (például a szerzői szándék, a stílustendenciák, az irodalmi kánon, a közönségizlés, stb.) működését, a cenzúra eljárását gyakorlatilag differenciálatlanul ítéljük meg, pontosabban el. A kép csak olyankor válik árnyaltabbá, amikor egyes cenzori eljárásokat vizsgálunk. Az irodalom "működésének" heurisztikus megfigyelésekor azonban általában megmarad az említett aránytalanság, s nemigen válnak érdeklődésünk tárgyává az irodalmi cenzúrának az olyan, irodalommal összekapcsolt társadalmi-kulturális jelenségek konszolidációjával és intézményesülésével való összefüggései, mint például a bürokratikus vagy propagandisztikus célzatú információtovábbítás, a népnevelés, a szabadidő alakítása vagy a véleménypluralizmus.²³⁶ Ha azonban az irodalmat egyfajta társadalmi gyakorlatnak, kommunikációk rendszerének tekintjük, a cenzúrát pedig e gyakorlat kontrollmechanizmusának, akkor a kettejük metszéspontjaiként megjelenő problémák az irodalom modern fogalmának kialakulásában lényeges szerepet játszó momentumokra irányíthatják rá a figyelmünket. Annál is inkább várhatjuk ezt, mert a 18-19. század fordulóján köztudottan kiemelt fontossággal bírnak az irodalom társadalmi integrációjának Aulich által említett elemei.

Hogy láthatóvá váljanak ezek az ütközési felületek és metszéspontok, amelyek az irodalom társadalmon belüli határainak kialakításában segédkeztek, mindenképp "részekre kell bontanunk" a cenzúra fogalmát, és tisztáznunk kell, hogy a századforduló állami cenzúrahivatalának működése milyen kapcsolatban lehet a minket pillanatnyilag érdeklő kérdésekkel és a definíció bizonyos elemeivel.

A különböző meghatározások gyakran nevezik a cenzúrát kéziratban fekvő vagy nyomtatott művek elvi szempontból történő elbírálásának, amely intézményes és világi formájában újkori jelenség, hiszen amíg nem létezett tömeges olvasóközönség, nem volt szükség a szellemi irányításnak erre a változatára.²³⁷ Ez a megfogalmazás azonban egyszerre tág és szűk. Egyrészt túl tág, hiszen végső soron akár a kritikát is tekinthetjük elvi szempontból történő elbírálásnak (más kérdés, hogy ez viszont módot adhat a cenzúra és a kritika összevetésére). Másrészt viszont szűk, mert számos olyan mozzanat hiányzik belőle, ami a cenzúrát alapvetően meghatározza. Ezek némelyike talán azért szokott kimaradni, mert túlságosan magától értetődőnek tűnik – hiszen nyilvánvaló például, hogy a cenzúra intézményesen csak hatalmi szervként képes működni, s hogy az irodalmi cenzúra így végül is egy normává emelt világkép felett őrködik²³⁸, vagy hogy a hatalom megszerzésével és megtartásával áll kapcsolatban, s így fontos politikai tényező²³⁹.

Ritkán szoktak azonban figyelni arra, hogy a cenzúra elsősorban aziránt érdeklődik, milyen *hatást* válthat ki egy-egy mű a közönségből, s döntéseit is ez határozza meg. Elég egy futó pillantást vetni II. József vagy I. Ferenc rendeleteire, hogy szembetűnjön: a cenzúrát az foglalkoztatja, *hogyan* olvasnak az emberek, *hogyan értelmezik* vajon majd az olvasottakat, mire *készíthetik* őket a levont következtetések, s hogy a paragrafusokban is megjelenő különbségeket tételeznek fel az olvasó alattvalók különböző csoportjai között. Mint Ulla Otto kiemeli, épp ezért van olyan nehéz dolgunk, ha a(z irodalmi) cenzúrát tárgya, és nem céljai felől próbáljuk megközelíteni, mivel tulajdonképpeni tárgya igen gyakran nem is maga az irodalom, hanem sokkal inkább annak lehetséges hatása, befolyása a közvéleményre.²⁴⁰

²³⁶AULICH 1988. 178–179.

²³⁷MÁLYUSZNÉ 1985. 5.

²³⁸AULICH 1988. 178.

²³⁹Ulla Otto egyenesen politikaszociológiai kérdésként tárgyalja a cenzúra problémáját, ld. OTTO 1968.

²⁴⁰OTTO 1968. 68-69.

Épp ez az egyik olyan vonás, ami miatt hasznosnak tűnik a cenzúra kérdéskörét kicsit közelebbről megvizsgálni, hiszen az olvasási szokások megváltozása, illetve a fikció realitásának és “realizálásának”, az olvasottak átélésének, a tanulságok leszűrésének s mindeme folyamatok irányíthatóságának-irányítandóságának a 18-19. század fordulóján olyan gyakran felmerülő problémája alapvető fontosságú az irodalom alrendszerének elkülönülése szempontjából. Másik lényeges vonása, hogy (a kor több más jelensége mellett) hozzájárul a funkcionálisan elkülönült alrendszerekre jellemző sajátos kettős szerepstruktúra kialakulásához (de legalábbis jól megfigyelhetővé teszi e folyamatot), amely a rendszer-környezet különbségtétel rendszeren belüli újrabevetése révén bizonyos szabályokhoz köti a rendszer saját kódjának alkalmazását, e kód különböző fokon kötött változatainak és különféle megfigyelői szinteknek a létrejöttét téve lehetővé.²⁴¹ Az irodalom esetében ez az írók (pontosabban “profi” irodalmárok) és a (nagy)közönség szerepeinek kiosztását jelenti, s ez nagyrészt épp az olvasás-értelmezés mikéntje mentén történik. Emellett azonban a cenzúra a szerző, a mű, az olvasó és a terjesztő jogi és gazdasági elkülönítésében is részt vesz, pontosabban katalizálja e különbségek megszilárdítását, hiszen célját, a társadalmilag inadekvát és “veszélyes” olvasásmód meggátlását nem érheti el anélkül, hogy e fogalmak ne legyenek jogilag pontosan definiálhatók.

Előjáróban tehát néhány szót ejteni kell arról a retorikán keresztül létesülő kapcsolatról, amely a cenzúrát az olvasáshoz fűzi. Fontos ugyanis leszögezni, hogy a cenzúra esetében igen ritkán találunk olyan kitételeket, amelyek kifejezetten a (szép)irodalomra vonatkoznának – nem utolsósorban azért, mert a cenzúra “fénykora” (nem véletlenül) arra az időszakra esik, amikor a literatúra különböző részei épp elválóban vannak egymástól. Ennek ellenére épp az irodalom szempontjából igen jelentős az a mechanizmus, amely a cenzúra rendelkezéseinek, eljárásainak alapját képezi: hogyan lehetséges ez?

A literatúrán (azaz a nyelv által létező, írott kultúra egészén) belül hagyományosan aszerint oszlottak meg az egyes részek, hogy a meggyőzés milyen módszerei uralkodnak bennük. A meggyőzésnek alapvetően két módja van, amely a nyelv két különböző aspektusából, lehetséges használati módjából adódik, s amelyeket a *docere-delectare-movere* funkcióinak az aktuális célkitűzésből következő keveredése függvényében lehet/kell használni. A nyelv e két aspektusa határozza meg egyébként a tudásnak azt a hierarchiáját is, amelyben a magának a “szépliteratúrának” a ráhangolás, az előkészítés, az “édesgetés” szerepe jut, eszközei pedig (a literatúra egyéb területein) a nehezen megközelíthető, nehezen felfogható tartalom elsajátításának megkönnyítése a feladata.

A beszéd elsődleges célja a gondolatok közlése.²⁴² Ilyenkor, azaz általában a társadalmi életben, de még a tudományok átadásakor is “közös használatra elfogadott és helyesen képzett szavakat sajátos [vagyis saját tulajdon] jelentésükben használjuk, és azokat bármilyen beszédben a magyar mondattani szabályoknak megfelelő szerkesztési módhoz

²⁴¹ PLUMPE–WERBER 1993. 19.

²⁴² A következő összefoglalás alapja Verseggy Sulzert felhasználó műve, az *Usus aestheticus linguae hungaricae*. VERSEGGY 1817/1973. Maga az elképzelés, mint köztudott, roppant elterjedt, s az iskolai poétikák (illetve a 19. század 2. évtizedétől fokozatosan megjelenő iskolai esztétikák) révén még évtizedekig meghatározó marad. Kár volna azonban ezt a “felzárkózás”-történet fejlett/lemaradt dichotómiája szerint megítélni, hiszen ezek a művészet, az ízlés és a morál problémái (mint Verseggy szóhasználatja is mutatja) a 18. század derekán születő esztétika diszciplinájában is egymással szoros összefüggésben állókként jelennek meg. Még a német romantika egy bizonyos szakaszát jellemző esztétikai autonómia sem jelentette az etikától való elszakadást, csak, mondhatnánk, megfordította a kettő közti viszonyt: nem az etika határozza meg az esztétikumot, hanem az esztétika foglalja magában az etikát és annak fejlesztését is. Túlságosan leegyszerűsítő volna az irodalom modernizálódását és “autonomizálódását” az “erkölcsi (vagy egyéb) haszontól” való elszakadás folyamatának tekinteni, hiszen ebben az esetben nem tudunk mit kezdeni a modern irodalom jelentős hányadával – a 19. század “váteszköltőitől” az egzisztencializmus “elkötelezett irodalmáig”. Ez az egyik fő oka annak, hogy szerencsésebbnek éreztem az irodalom autopoietikus funkcionális rendszerként való elkülönüléséről, mint “autonomizálódásáról” beszélni.

igazodva rakjuk sorba”, minél egyértelműbben igyekszünk fogalmazni, mivel az emberi nyelvet Isten azért adta, “hogya az ösztönt, amely az értelemmel nem rendelkező állatokat az eléjük kitűzött cél felé szinte a tévelygés minden veszélye nélkül vezeti, a műveltséggel egészítse ki, melyet a tudós és tapasztalt emberek beszédeiből kell meríteni.”²⁴³ De van az emberi nyelvnek másik célja is, mondja, ti. épp az (egyébként állatissággal érintkezőnek tekintett) érzelmek felkeltése, ez pedig épp ellentétes eszközöket kíván, mint az előző cél: “ékes beszédet”, szóképeket, átvitt értelmű, azaz nem sajátos, hanem különös értelmű használatot, szabálytalan szintaxist, stb. Ékes az a beszéd, írja Verseghegy, amely “esztétikai, azaz a hallgatók érzelmvilágának a felkeltésére alkalmas”.²⁴⁴ Természetesen ilyen veszedelmes eszköz esetében pontosan meg kell határozni, mit szabad és mit nem. A klasszikus retorikák szabályrendszerét meghatározó morális elveket itt is megtaláljuk: a nyelv affektív, azaz érzelmfelkeltő funkcióját úgy kell alkalmaznunk, hogy “a képzelettel és a segítségül hívott érzelmekkel a lelket azon jó dolgok befogadására, amelyek tanácsosak, vagy azon rossz dolgok elkerülésére, amelyek nem tanácsosak, ne is annyira csábítsa, hanem akarata ellenére is ragadja magával.”²⁴⁵

Ez a különbségtétel a nyelv minden szintjén érvényesül: ennek megfelelően oszthatók fel a hagyományos retorikai figurák is. “Díszeket” ugyan használ a tudományos beszéd is, különösen a tanító, de csak olyanokat, amelyek az értelem világosabbá tételét szolgálják. Ebben a részben tárgyalja pl. a körmondatot, a képes és a fordultatos beszédmodot, mint amelyek “az olvasó, hallgató figyelmének a rögzítésére, ébren tartására szolgálnak”. A festőiség ezzel szemben már a szépművészetek körét érinti: a képzeletet törekszik felcsigázni, ösztönözni, fellobbantani”, minthogy a képzelet “a műalkotásoknak a lélekre ható szinte egyetlen módja, amely tevékenységet fakaszthat”. A szabad művészetek (ide tart. a költészet és a szónoklás is, azaz a poetica és retorica) “nem célja, hogy az ember értelmét igazságokról meggyőzze, amint azt a tudományok teszik, hanem a lelkeket az érzékenység segítségével – amely leginkább a képzelőerőtől függ – jóra – vezetni, a rossztól elfordítani.”²⁴⁶ A nyelv esztétikai használata tehát a moralitással szorosan összefügg. Az erkölcsileg helyes felül kell hogy írja mind a témákat, mind az ábrázolásmódot, amint az jól látszik Verseghegy művének a szerelem ábrázolásával kapcsolatos (Sulzertől idézett és az ő nyomán kifejtett) álláspontjából. Mivel a cenzúra kevés számú, szépirodalommal kapcsolatos ítéleteinek legnagyobb hányada a épp a szerelem és az érzékiség ábrázolásával foglalkozik²⁴⁷, érdemes felidézni ezt a részletet.

A szerelmi érzés “gyökere nyilvánvalóan állati – mondá [Sulzer] – ágait mégis a testi világon túlra terjeszti, ahol ez a legkevésbé sem hulló gyümölcsöket érlel. Mikor megszületik, csak a saját hasznát nézi; megfelelő időben, a jól előkészített lelkekben a jóindulat legnemesebb, a barátság leggyengédebb és a nemeslelkűség hősiess hajlamait kelti életre. Célja az élvezet; egyúttal azonban lehet ellene a leghatékonyabb gyógyszer, amely ugyanakkor a legtiszteletreméltóbb vonzalmak biztos forrása is lehet. Félénk és nem ritkán kislelkű; mégis a lelket gyakran a vitézség legmagasabb fokáig emeli. Ez az érzés eredetére nézve oly alacsony, csak szégyenpírt csal elő; idővel mégis képes felmagasztosítani magát a lelket”. A platonizáló

²⁴³ VERSEGHY 1817/1973. 11-12.

²⁴⁴ VERSEGHY 1817/1973 13.

²⁴⁵ VERSEGHY 1817/1973 12.

²⁴⁶ VERSEGHY 1817/1973 68.

²⁴⁷ Ennek vizsgálata és bemutatása egy a cenzúra elveivel és működésével foglalkozó önálló munka feladata lehetne. Egy ilyen munka azért sem volna haszontalan, mert azt is bemutathatná, mennyire sok függött az egyes cenzorok saját véleményétől – t.i. bár ugyanazok az elveket követték, mégis (természetszerűleg) eltérően ítélték hasonló problémákról. Jó példa lehet erre az alábbi Kazinczy-levél részlete: “Láttam a’ Csokonai Anacreoni verseit; melyek között egy darabot (a’ másik kitörölt darab *undok*) – ezen sor miatt törölt ki Engel Úr: “És csókolódva tréfálsz!” Az illy dolgok irtóztató dolgok. – E[ngel] azt mondja, hogy kéntelen vele. – Nem az! nem kéntelen senki, ha nem **akar** kéntelen lenni; ”s miért nem kéntelen más Censor?” (Kis Jánosnak, 1803. júl. 23. KazLev. III. 74.)

szerelemkoncepció egyébként a magyar felvilágosodás számos jelentős figurájánál hasonló módon kerül elő – elég, ha Csokonainak a szerelmet világmagyarázó elvként és világmozgató erőként bemutató írásaira gondolunk. De ezzel rokon az a szintén hagyományos (és ókori eredetű) koncepció, amit a vergiliusi életpálya-modell őriz: a költő fiatalon a szerelemmel foglalkozik, és tulajdonképpen épp a szerelmi érzés segíti hozzá (ha “méltó tárgyra” irányult, akkor szerelme tárgya nemesítette meg, ha kevésbé méltóra, akkor is megneemesítheti a szenvedés folyamata) ahhoz az “éréshez” és tökéletesedéshez, amelynek köszönhetően majd valódi nagy, a nemzet igazi feladataival és problémáival foglalkozó műveket lesz képes alkotni.²⁴⁸ A szerelem tehát igen fontos és társadalmilag kiaknázandó energia – ami egyébként a többi veszélyes szenvedélyre is igaz: sem az idézethez hasonló esztétikai-retorikai elméletek, sem a cenzúra “morálrendőrsége” nem megszüntetni, elfojtani akarják ezeket, hanem *kanalizálni*, elrendezni és *ökonomizálni*.²⁴⁹

Ezért a szépíró illetve költő óvakodjon attól, hogy ifjú olvasóit (akik nemcsak hogy a legveszélyeztetettebbek, de tulajdonképpen a nők mellett a szerelmes művek kizárólagos olvasói, az idősebbekre vonatkozó tiltás ugyanis éppúgy helytelennek és ízléstelennek ítéli esetükben a szerelmes művek olvasását is, mint az írását) “a veszélyekkel teli elpuhultsághoz, vagy a szenvedélyek féktelen tombolásához vezessék.”²⁵⁰ Nem szabad tehát e vonzalom “gazdag érzékiségét” ábrázolni, hanem csak következményeit, de azok közül is csak a “legnemesebbeket és legemberibbeket”, amelyek “ennek a vonzalomnak tiszta élvezetéből születnek”. Ez a kíváncsi egyébként a cenzúra (és kései utódainak egyike, az erkölcsrendészet) berkein belül szintén megtalálható: a dolgot magát nem szabad ábrázolni – csak a kontextust, az előzményeket, a következményeket, stb.

Mindez azonban, mint tudjuk, egyáltalán nem akadályozta meg Verseglyt abban, hogy szépíróként a kor magyar irodalmának talán legszókimondóbb és ugyanakkor e nemben egyik legfigyelemreméltóbb erotikus költészetét alkossa meg.²⁵¹

A reménytelen szerelmet az író ábrázolja úgy, hogy az ne szánalmat, hanem félelmet keltsen, vagyis riassza el az ifjúságot az olyan szerelemtől, amely nem teljesülhet be a házasság szentségében.²⁵² Ennél nagyobb probléma, hogy a szerelmi érzés sokszor nevetséges. Komikus mű esetében ennek ábrázolása nem jelent gondot, ám például a magasabbrendű tragédiában “önmagában fantasztikus, vagy alacsony szerelmi érzésnek” nincs helye. Ennél is felháborítóbb azonban, “ha előkelő személyeket, vagy éppen fejedelmeket mutatnak be, mint szerelemtől megittasult ifjakat”.²⁵³ Ha tehát a művész nem megfelelő módon, megfelelő helyen és narratív/drámai pozícióban, megfelelő szereplőkre

²⁴⁸ Néhány kivételtől eltekintve (amilyenek például Kazinczy és Vörösmarty csodálatos, ám a kor megítélése szerint kései “második” szerelmi költészete) igen erős modellként élték meg ezt a tiltást; sokan reflektálnak is rá (Kis János például ki is fejté önéletrajzában, hogy “nem illő”, nevetséges és ízléstelen az efféle visszahajlás, hiszen “a” múzákkal társalgás némelly tekintetben hasonlít a’ nőszemélyekkel szerelmeskedéshez, jobb azt igen korán, mint igen későn félben hagyni, ’s idején magát ekép elhatározni”. KIS 1845. 158. Kisfaludy Sándor pedig a szerelmi költészetét erő negatív kritikákat – Kazinczy ellen visszafordítva annak kifejezését – részben annak tudja be, hogy az illető ítések nyilván már túl voltak “a szeretközés esztendein” KISFALUDY 1816/1893. 298.).

²⁴⁹ Ismét a kor esztétikai-poétikai felfogásával összhangban: Sulzer például a művészi tevékenységet végsősoron a talentumok ökonimizálásának nevezi: Szauder József kissé szörnyülködve jegyzi meg, hogy “a derék Sulzer” a Dichter címszó alatt “a költészet porosz szolgálatára rendelkezésével szinte kínosan antiesztétikus benyomást kelt, amikor a talentumokról azt írja, hogy »man muss sie anwenden« »nützlich zu wirken«, »jede Pflicht süß zu machen«” (s az utolsó kitétele Kármán József is eszünkbe juthat). SZAUDER 1980. 347. Vö. 8. l).

²⁵⁰ VERSEGHY 1817/1973. 202.

²⁵¹ Még akkor is, ha azokat úgymond “nyilvánvalóan nem a nyilvánosságnak szánta”, hiszen a nem nyilvánosság elé szánt művek jelentős hányada is betartja a poétikai-stilisztikai előírásokat. Ez jól illusztrálja egyébként azt is, hogy mit jelent a rendszerelmélet történetfelfogásában a “nem-kronologikusság”:

²⁵² VERSEGHY 1817/1973 203.

²⁵³ VERSEGHY 1817/1973. 204-205.

kiosztva mutatja be a szerelmet, “kerítővé aljasul”, megcsúfolva a szépművészetek célját, ugyanis ezek “az emberiesség továbbfejlesztésére, az erények terjesztésének fokozására és erősítésére, s ami ezekből ered, mind a közös boldogság elérésére vannak rendelve. (...) legszentebb feladatuk az, hogy eleven színekkel mutassák be a féktelen vágy káros következményeit, és az emberi lelkeket a lehető leghatékonyabban riasszák el ettől a kártól.”²⁵⁴

Verseghy leírása azonban, ahogyan számos hasonló a korban, rendszerelméleti értelemben véve is *leírás*, megfigyelés, nem pedig program, illetve valamiféle magától értetődően és automatikusan érvénybe lépő előírás. A cenzúra épp ezt a problémát igyekszik áthidalni, amikor megpróbál érvényt szerezni az említetteknek és a hozzájuk hasonló “törvényeknek”. Ennél is érdekesebb azonban, hogy azok a követelmények, amelyek például az idézett részletben megfogalmazódnak, később az irodalomkritika feladatai és programjai között kapnak helyet, illetve az irodalomkritika fog (például a 19. század közepének–második felében a “kiengesztelődés poétikája” jegyében) ehhez roppant hasonló követelményeket támasztani az íróval szemben. Itt ugyan ez az elvárás már az irodalom elkülönült rendszerén belül fogalmazódik meg, s előfeltevései között sem találjuk immár azt a retorikai kétosztatúságot, amely a “literatúra korában” a hasonló követelményeket megalapozta, de a kritikus (immár a kritikus) ekkor is elvárhatja a költőtől, ha mást nem, legalább azt, hogy a “veszélyes örvények fölé” “állítson keresztet (...) s óvakodjék ott járni”.²⁵⁵ E diskurzív lehetőségek azonban még nem adottak (létrejöttükkel pedig csak a III. részben foglalkozom) – térjünk hát vissza a “veszélyesség” kérdéséhez.

2.1. 1. Diet-etika: a román-kórság avagy olvasódüh és lehetséges gyógymódjai

A helyes olvasás/helyes értelmezés problémája egyrészt azért merülhetett fel különös élességgel a 18. utolsó harmadától, mert átértékelődött a szerző, az intenció és a stílus fogalma és a művészet elkülönülő rendszerének működésében játszott szerepe; másrészt azért, mert megjelent egy olyan széles új olvasói réteg, amely már nem volt tisztában a biztonságot szavatoló morális dekódolásnak a retorikai megszerkesztettségéből kiolvasható szabályaival (amilyeneket például Verseghy jelölt meg a szerelem ábrázolásával kapcsolatban az imént idézett részletben).

A helyes olvasás legváltozatosabb miértjeit és mikéntjeit talán azokban a korabeli szövegekben találjuk, amelyekkel a német szakirodalomban Lesesucht vagy Lesewut címszó alatt találkozunk. E szövegek nagy száma önmagában is jelzi, hogy komplex és jelentős problémával állunk szemben, amely szinte csomópontja az irodalom modernizálódási folyamatának. Tekinthető e komplex folyamatra való korai önreflexiók kísérletnek is, hiszen maga a Lesewut szó már a rendszerezés szándékával fordul elő egy frankfurti filozófia- és retorikaprofesszor, R. H. Zobel egy 1773-as írásában²⁵⁶, Campe pedig meg is határozza szótárában²⁵⁷: “Lesesucht, die Sucht, d.h. die unmaessige, ungeregelte auf Kosten anderer nötige Beschaeftigungen befriedigte Begierde zu lesen, sich durch Bücherlesen zu vergnügen. ”Die Lesesucht unserer Weiber”. Den höchsten Grad dieser Begierde bezeichnet man durch Lesewut.” Egy korszakzárónak tekinthető kései definíciót találunk Hübner 1825-ös *Zeitungs- und Konversationslexicon*ában is.

²⁵⁴ VERSEGHY 1817/1973. 206.

²⁵⁵ Arany János Tompa verseiről, idézi DÁVIDHÁZI 1994. 265. A kiengesztelődés poétikájának kritikai következményeivel, az “övás”, figyelmeztetés és az önmozgó művészi teljesítmény ambivalenciájára való reflexiókkal kapcsolatban kiváló elemzést nyújt az egész fejezet (221–275.)

²⁵⁶ Rudolph Heinrich Zobel, (“o. Prof. für Philosophie und Beredsamkeit in Frankfurt/Oder“, 21. levelében a *Briefe über die Erziehung der Frauenzimmer* sorozatból, 1773. Berlin und Stralsund. (Idézi KÖNIG 1976.)

²⁵⁷ CAMPE 1809.

Ehhez hasonló fogalmakkal (pl. Büchersucht) ugyan a 18. század elején is találkozunk, ám ott még nem érzékelhető az az egyszerre apologetikus és támadó, intenzív érzelmi töltésű hang, ami a századvég írásait jellemzi. Ez különösen azért érdekes, mert mindkét esetben elsősorban a nők (és a fiatalok) olvasásáról van szó. A változás okai között éppúgy megtaláljuk a növekvő és egyre inkább piaci alapokra helyezkedő könyvtermelést, ezen belül pedig a szórakoztató irodalom arányának növekedését, mint az olvasóközönség számának ugrásszerű emelkedését, de idetartozik a mindennapi élet struktúrájának átalakulása is, amelynek következtében kiszélesedett a szabadidővel rendelkezők köre, az olvasás pedig lelki vagy erkölcsi épülést szolgáló tevékenységből intim szabadidős szórakozássá változott.²⁵⁸ Mindemellett pedig talán még lényegesebb, hogy az érzékenység szóval fémjelezhető korabeli új irodalom igen hatékonyan erősítette ezt a tendenciát, hiszen témáit, stílusát és befogadásmódját egyesítő középponti jellemvonásává épp azt a magával ragadó hatást tette, amely alól az olvasó nem tudja (de ha igazán modern és divatos, akkor nem is *akarja*) kivonni magát. Általános vélemény, hogy e folyamatban a Werther nem elhanyagolható szerepet játszott, sőt, vannak, akik Goethe regényét kifejezetten korszakhatárnak tekintik, mint például Klaus Scherpe, aki szerint a korabeli szerzők és műbírálok között az erkölcsi és esztétikai kérdések tekintetében általános és mélyreható zavart okozott az a tény, hogy a *Wertherben* tarthatatlanná vált az esztétikai és morális ítélet korábbi magától értetődő egysége.²⁵⁹ Dominik von König még határozottabb: véleménye szerint 1774 egyenesen abból a szempontból tekinthető korszakhatárnak, hogy a prodesse és a delectare megszokott egységében egyre erősebbé váló feszültség támadt, s az élvezet és a hasznosság megkerülhetetlen *különbsége* vált a Lesesucht-vita legfőbb energiaforrásává (és a veszély gyökerévé).²⁶⁰

Az érdekes azonban az, hogy ebben a nyugtalanító helyzetben immár nem (nem elsősorban) a bűnös/üdvözítő különbség mentén igyekeznek rendet teremteni, elrettentve az egyiktől és követendőként kijelölve a másikat, hanem az egészség illetve a normalitás szekuláris fogalmai mentén²⁶¹, ami mindennél ékeesebben árulkodik arról, hogy a vallás középpont-szerepének megbomlásával az irodalmiság kritériumai (is) alapvető átalakuláson mennek keresztül. Míg ugyanis a korábbi poétikai elképzelés szerint a rossz dicsőítése (természetesen megfelelő retorikai biztosítékok nélkül) vagy a morális szerkezet bizonytalanságban hagyása egyértelműen *művészi* hiba és *bűn* egyszerre, s az ilyen alkotás egyszerűen nem tekinthető művészetnek (nem véletlenül okozott az irónia annyi problémát és nem véletlenül értékelődik fel épp korszakunkban, pontosabban a német koraromantikában), addig a kialakuló modern, autonóm, szekularizálódott irodalomban immár foucault-i értelemben vett “igaz hely” lehet a “beteg mű” is, csak éppen rossz, hibás, javításra szoruló. Épp ezt a “műgyógyító” illetve “műdiagnosztizáló” szerepet fogja többek között betölteni a kritikus – akinek másik igen fontos feladata lesz figyelmeztetni a tájékozatlan, nem profi olvasót e betegségekre, nehogy (túl közel kerülve a műalkotáshoz és így szükségképpen helytelenül értelmezve azt) “elkapja” a veszélyes kórokat.

²⁵⁸ Vö. SCHÖN 1987. és SENNETT 1998.

²⁵⁹ SCHERPE 1970. 27. o

²⁶⁰ SCHERPE 1970. 96.o.

²⁶¹ Tanulságos ezt összevetni azzal, milyen szerepet tulajdonít a modernitás diskurzív rendjeinek kialakulásában Foucault a normalitás és az egészség fogalmának. Az örületről és a klinikáról szóló nagy művei mellett e problémával számos egyéb helyen is foglalkozik (mint alapvető diskurzív törvényszerűséggel). A szexualitás “ökonimizálásának” új, a 18. század végén kialakuló technológiája, “minden egyes ponton átveszi – bár némiképp le is egyszerűsíti – a kereszténység által már kialakított módszereket”, de ezzel együtt is “döntő fontosságú átalakulással van dolgunk: a szexualitás technológiája lényegében ettől a pillanattól fogva az orvosi intézménynek, a normalitás kvetelményének, és nem annyira a halál és az örök bűnhődés kérdésének, mint inkább az élet és a betegség problémájának rendelődik alá. A »testiség« a szervezetre korlátozódik. Ez az ugrásszerű változás a 18. és 19. század fordulójára tehető; ez a változás nyitotta meg az utat számos más, belőle következő változás előtt.” (FOUCAULT 1996. 120–121.)

Az ilyen rossz művek elsősorban az olvasó ízlését és emésztését rontják meg (legalábbis a leggyakrabban alkalmazott metaforák tanulsága szerint), különösen ha a szegény olvasó még Lesesucht-ban is szenved, ami önmagában is szövődményeket okoz, függetlenül attól, miből olvas túl sokat (és így túl felületesen) az illető. A gyógyító diskurzus ugyanis megörökli a luxus és mértéktelenség ostromlásának számos elemét. Campe például az olvasódühöt irodalmi luxusnak is nevezi, arra utalva, hogy a befektetett munka és a nyert élvezet között itt sincsen *egészséges* (és így *erkölcsös*) arány. “A tétlenség bünt és betegséget szül”²⁶². Akár középkori prédikáció is lehetne, itt azonban igen érdekes módon ezt az oksági viszonyt immár a felvilágosult természettudomány alapján vezetik le, szigorú és aprólékos allegória révén: “Das Gedaechtnis gleicht dem Magen, den die Natur zur Zubereitung des Nahrungssaftes bestimmt hat. Wenn dieser mit Speisen, auch wenn sie von besster Art sind, noch mehr aber, mit Speisen mancherley und ganz entgegengesetzter Art, überladen wird, dass sie die Dauungskraefte übersteigen; so erzeugt sich kein gesunder Nahrungssaft, sondern ein drückender, fremder Brey, der viele Winde und Blæhungen erzeugt, und der Geblütsmasse zaehe und scharfe Saefte mittheilt, welche dieselbe verderben und ein Zunder den vielerley Krankheiten werden, den Leib entkraeften, die gute Saefte verzehren und endlich eine gaenzliche Zerstörung anrichten. Eben so reich an Krankheiten der Seele ist ein überfülltes Gedaechtnis von inverdauten Begriffen.”²⁶³ Ennek megfelelően: ha az ifjú Lesewutba esik és hozzászokik a divatos csemegékhez, nemcsak hogy elveszíti érzékét a “jó, egészséges, egyszerű ízek” iránt, de erkölcsileg is menthetetlenül elvész: leküzdhetetlen fáradság vesz erőt rajta, undor és ellenérzés minden valós munkával szemben, mindennel szemben, ami akár csak a legkisebb erőfeszítést is követeli. Laposság uralkodik el a gondolataiban, kedvetlenség, álmatagság és aluszékonyság fogja el, lelke állandó tanácstalanságban van, semmiféle igazságot nem képes felfogni.²⁶⁴ Természetesen e test- illetve emésztés–metaforika az olvasásdüh-viták kontextusán kívül is megtalálható – a mértéktelenséget és az eltévelyedéseket ostromozó kitételek a 18. század végétől nálunk is egyre inkább a normalitás és az egészség diskurzusában jelennek meg. Ráadásul a nemzet metaforája jócskán segíti is ezt: a jó, egészséges, egyszerű ízek hangsúlyozottan *hazai* ízek; az *organizmusként* leírt “(nemzeti) testünktől idegen” jelenségek “megbetegítenek” – és elsősorban itt is “ifjaink” és “asszonyaink” a veszélyeztetettek.

Pontos párhuzamokat találunk a szexuálpatológia analógnak ítélt területén is.²⁶⁵ Az onániát korábban is olyan élvezetként definiálták, amely már önmagában betegség, és gyakran halálos szövődményekhez vezet, ám nem kapcsolták össze az olvasás magányos élvezeteivel.²⁶⁶ Ez csak Salzmann *Über die heimlichen Sünden der Jugend* című munkájában merül fel (1785), és talál a század végén számtalan követőre. Az összefüggést az is mutatja, olvassuk, hogy e kór szinte soha nem fordul elő azokban az alsóbb társadalmi rétegekben, ahol keveset vagy egyáltalán nem olvasnak az emberek. Már maga az olvasás testhelyzete is felelős lehet a betegségekért, mert gátolja a vérkeringést, a testtartás káros a gyomorra, a belekre, különösen pedig a női nemi szervekre.²⁶⁷ Ezt elkerülendő olvassunk például a

²⁶² A betegség mindig büntetés, ez adja meg a logikai lehetőséget a ’bűnös’ és a ’beteg’ moralizáló azonosítására. Ez a kapcsolat pedig metaforikusan megőrződik a “beteges” műveket erkölcstelenként elítélő, moralizáló kritikai attitűdben is.

²⁶³ BENEKEN 1790. 253. Ez a “minta”, vagyis az olvasásdüh-viták metaforikája, mely az elmét a gyomorhoz hasonlítja, az olvasást pedig az emésztéshez, azért nagyon jelentős, mert jól mutatja annak a szekularizáló, az üdvösség helyére egyre inkább a normalist állító tendenciának a széles körű hatását, melyre az előző két lábjegyzetben utaltam

²⁶⁴ BENEKEN 1791. 256.

²⁶⁵ LEIBBRAND 1971.

²⁶⁶ TISSOT 1760 (Idézi LEIBBRAND 1971.)

²⁶⁷ A női és férfilelek ill. –agy eltérő sajátosságainak tana mellett egyben ez az egyik legfőbb tudományos, orvosi magyarázat arra, hogy miért veszélyesebb a Lesesucht a (per definitionem soha nem felnőtt) nőkre, mint a

szabadban, minél messzebb a háztól, mert így az oda- és visszasétálás meg a jó levegő valamelyest semlegesíti a rossz hatásokat, mondja Karl Philip Moritz, saját "betegségére" emlékezve.²⁶⁸

Maga Moritz is elismeri azonban, hogy kigyógyítania így sem sikerült magát a *Lesesucht*-ból. Segítséget az adhatna ilyen esetekben, írja, ha létezne egy olyan gyűjtemény, amelynek kizárólagos és ismételt olvasása a gondolatok rendszerének egészére hatást tudna gyakorolni ("auf das ganze Gedankensystem für Einfluss haben kann").²⁶⁹ Az olvasás intenzitásán kellene tehát változtatni, ami Engelsing intenzív és extenzív olvasás közötti különbségtételére emlékeztet.²⁷⁰ Hasonlót javasol Basedow²⁷¹ és a svájci Johann Georg Heinemann²⁷² is. Heinemann is ehhez hasonló módon tesz különbséget a "herumschweifendes Bücherlesen" és a könyvekkel való biztonságosabb és "hathatósabb" kapcsolat között, utóbbi alatt "néhány jó, egészséges elvekkel és bizonyított igazságokkal teli könyv" állandóan ismételt olvasását értve²⁷³, s ily módon lelkét egészséges és elégséges táplálékhoz juttatva. (Kérdés persze, hogy mi számít "jó, egészséges elvnek" és "bizonyított igazságnak", és hogy ki és minek alapján hivatott ez megállapítani, illetve hogy az új, a morál biztos és jelzett pólusaitól önmagukat eloldó művek adnak-e valamiféle támpontot még a "hasznosításhoz" – és hogy az esztétikai élvezet újfajta ökonómiájába hogyan szivároghat vissza mégis valahogyan az irodalomról való beszéd némely fajtáit át-meg átjáró etikai kritériumrendszer.)

2.1. 2. Politika

A veszély azonban nemcsak ilyen áttételesen jelentkezhethet. Bár a *Lesesucht* hosszútávon károsabb (hiszen alapjaiban rontja meg az illető erkölcsi integritását illetve egészségét), az újfajta olvasmányok és olvasásmódok közvetlenül is fenyegethetik a társadalmi és erkölcsi rendet. Egy Johann Rudolph Gottlieb Beyer nevű lelkipásztor például annak az elterjedt véleménynek válik szószólójává, hogy az olvasást szabályozni kellene, mert az olvasók lelke így teletöltődik olyan túlfűtött, romantikus ideákkal, amelyek itt a földi világban nem valósíthatók meg, s ez arra készíti őket, hogy az emberi lényeket ne az emberiség aktuális

(felnőtt) férfiakra. A vér ugyanis a hosszadalmas ülés miatt az altestbe áramlik, izgatva a női nemi szerveket, különösen pedig a méhet, a hysterost, hisztériát okozva ezzel. Lásd. pl. TISSOT 1760.. in LEIBBRAND 1971.. I. 420.) Annak 19. században kiteljesedő a folyamatnak a kezdeteinél járunk, melyet Foucault a szexualitás ökonomizálásaként illetve a női test hisztérizálásaként ír le. (FOUCAULT 1996.) "A 18. század legvégén megszületik a nemiség teljesen új technológiája, mégpedig olyan okoknál fogva, amelyek még feltárára várnak; teljesen új az a technológia, hiszen – jóllehet egyáltalán nem volt független a paráznaság bűnének tematikájától – lényegében kivonta magát az egyház intézménye alól. Ez a technológia a pedagógia, az orvostudomány és a közgazdaságtan közvetítésével nemcsak világi, de egyenesen állami ügyvé emelte a nemiséget; sőt, olyan ügyvé, amelynek kapcsán a társadalom egészének, mi több, úgyszólván minden egyes tagjának kötelezően felügyelet alá kellett helyeznie magát. De új volt azért is, mert három tengely mentén fejlődött ki: az első a pedagógia (amelynek a gyermek sajátos szexualitása köti le érdeklődését), a második az orvostudomány (ez elsősorban a nők szexuális fiziológiájával foglalkozik), végül a harmadik a demográfia (ennek a spontán vagy megtervezett népszaporulat a szakterülete). Az új technológiának a »fiatalok bűnök«, az »idegbetegségek« és (ahogyan később nevezték ezeket a »vészterhes titkokat«) az »utódnemzés csalárd elszabotálása« a három kiváltságos területe." (FOUCAULT 1996, 120.)

²⁶⁸ MORITZ é.n. 41–42.

²⁶⁹ MORITZ é.n. Bd. I 11.

²⁷⁰ ENGELSING 1970.

²⁷¹ Szerinte egy alapkönyvtárat (Elementarbibliothek) kellene létrehozni, egyfajta enciklopédiát "für diejenige schaeztbaren Seelen, welche nach dem Genusse des jugendlichen Unterrichts in Schulen, ein andres thaetiges Leben erwählen, und sich in Nebenstunden auf die nützliche Art theils selbst unterrichten, theils durch das Bücherlesen vergnügen wollen." Ld. BASEDOW 1773. 354.

²⁷² HEINZMANN 1795, 397., 397. Idézi WOODMANSEE 1994. 90–91.

²⁷³ Nagyon érdekes és tanulságos lenne ezt összevetni azzal, amit Hász-Fehér Katalin ír a 19. század első harmadának magyar olvasási hagyományairól. (HÁSZ-FEHÉR 2000., különösen *A "széltében" történő és az "attente" típusú olvasási technika* c. fejezet.)

történelme alapján, hanem a regények világának fantáziavilága szerint ítélik meg. Az ilyen olvasás pedig olyan embert eredményez, aki örökké elégedetlen a teremtővel és teremtményeivel, akit túlzott panasza és követelése türelmetlenné tesznek, aki kritizálja a tekintélyeket és a kormányt, a törvényhozást és a törvénykezést, az ország polgárainak erkölceit, és mindent meg akarna reformálni és átalakítani a világban.²⁷⁴

Beyer némileg talán idejétmúlt félelmeinek különös aktualitást adott a francia forradalom, amelyet sokan tulajdonítottak hozzá hasonló módon a “kellőképpen meg nem emésztett olvasmányok” hatásának. Beyer ugyanakkor nem betiltatni kívánja az esetleg veszélyes műveket, hanem szabályozni, hogy ki férhet hozzájuk. A Habsburg Monarchiában hasonló módon és céllal fogalmazták újra ekkoriban, épp a francia forradalom miatt, a cenzúratörvényeket (amelyekben azért a biztonság kedvéért a tilalmi listák is jelentős szerepet kaptak). Beyer, Heinzmann és társaik azonban nem ilyesfajta állami, jogi intervenciók rendszerre vágytak. A hozzáférés szabályozása alatt Beyer például azt értette, hogy a Németországban nagy jelentőséggel bíró, széles tömegeket könyvhöz juttató olcsó könyvtárakat “nemzetisítsék”, azaz ne hagyják mindenféle jöttment, az anyagi hasznot az erkölcsi felelősség elébe helyező vállalkozók kezében, hanem bízzák helyesen gondolkozó és a nemzet érdekeit szem előtt tartó polgári alkalmazottakra. Általában véve is, mondja Beyer, az irodalom és a tudomány kérdéseiben való felelős döntés nemzeti ügy, amelyet elkülönítve kell kezelni.

A velük szembenállók véleménye szerint viszont nevetséges azt képzelni, hogy a fikció világába való illuzórikus menekülés politikai akcióhoz vezet. Az emberek nem keverik össze a valóságot a fikcióval – legfeljebb azok, akik valóban belekóstoltak a fikció által nyújtott “édes feledésbe”, mint Fichte írja, igyekeznek olyan gyakran ismételni ezt az élvezetet, amennyire csak lehet, és nem akarnak immár mást az életben, mint olvasni és az olvasásban élni.²⁷⁵ Az ilyen “tisztá olvasók” (reine Lesers), mondja Fichte, távol állnak attól, hogy bármiféle veszélyt jelentsenek az államra. Sőt, mint Johann Adam Bergk meglehetősen csípősen jegyzi meg, belőlük lesznek a legjobb alattvalók, akik türelemmel viselik a szolgaság legmegalázóbb láncait is, a gondolat és a sajtó szabadságának elfojtását pedig zokszó nélkül tűrik.²⁷⁶

Azok az irodalommal, tudománnyal (literatúrával), ennek nemzeti feladataival és az írástudók felelősségével kapcsolatos kérdések, amelyek ekkoriban a Habsburg Monarchia magyar felében meglehetősen élességgel vetődtek fel, tulajdonképpen olvashatók lennének az említett olvasásviták hazai változataiként is. Ez azért lenne érdekes, mert a nemzeti irodalom illetve kultúra születésének kontextusa helyett e viták egyértelműbben egy radikális poétika- és esztétikatörténeti változás kontextusában értelmeződnének. Bár – például – Kármán József valószínűleg nem olyan láncokra és “vezetésre” gondolt, mint Johann Adam Bergk (már csak azért sem, mert Bergk-gel szemben ő ezeket a láncokat pozitívan értelmezi), feltűnő, hogy *A' nemzet' tsinosodásában* ő is hosszan taglalja az olvasás ellenőrzésének és szabályozásának kérdését, sőt, tanulmánya épp ezzel, a literatúra (politikai és erkölcsi) “veszélyességének” és e veszélyek kivédésének taglalásával ér véget. Az “igaz literátorról” írott záró passzus pedig nemcsak hogy elfogadja az írástudó különös “cenzori”, “lélekvezető” szerepét, de egyenesen ez a szerep lesz az, ami legitimálja az írók-tudósok kiemelt tiszteletét és pozícióját a társadalomban, s ami végső soron alapfeltétele annak, hogy a literatúra fogalmának felbomlásával elválhasson egymástól művészet és tudomány, s kialakulhasson a modern irodalom fogalmi és intézményrendszere: “Nem állítom én azt, 's nem is tudom elhíttetni magammal, hogy a' zabolátlan Írás' Szabadsága hasznos legyen akármelly Országban, 's Igazgatásban is. Jótéteménynek tartom azt, ha kiragadják Kezéből az Üszköt, melyet hűrtzol

²⁷⁴ BEYER 1796. 24.

²⁷⁵ FICHTE 1804/1908. 99–100.

²⁷⁶ BERGK 1799.

a' Lakosoknak tsendes Hajlékai közöt valamelly éretlen Pajkos. Nem Akadály tehát, sőt, a' valóságos Culturának Előmozdítója az a' Zár, melly tsupán a' hasznos és foganatos Munkákat eresztí szabadon, és oda taszítja a' veszedelmeseket, és éretleneket a' hová valók, az örök Setéttségbe. (...) Az igaz Litterátor hozza le, mint egy második Promehteús, az Égből a' Bőltesség' szép Világát; a' terjeszt a' Nemzetekre *Dítsősséget*, és *Virágozást*, és *Közboldogságot*, a' teszi a' jobbágyot, *Meggyőződésből* való kész Engedelmmű Jobbágygá, az Úralkodót a' *Szívek*' uralkodójává, az Embert, Emberré. A' vezeti végre, a' Népet, a' józan *Értelem*' Kötelein a' *maga Kötelességeire*, és a' *Szív*' édes Lántzainn a' maga *Boldogságára*.”²⁷⁷

A 18-19. század fordulóján zajló olvasásviták fő problematikája mindemellett lényegében megegyezik a Platón és Arisztotelész közti klasszikus ellentéttel a katharszisz, az erkölcs és a polisz kérdéseiben. Platón szigora (hogy t.i. az ideális államból számúzná a költőket, pontosabban, Homéroszt, a komédiát és a tragédiát, mert a “rossz lélekrészt” stimulálva elcsábítják és megrontják az embereket) abból fakad, emeli ki Richard Janko, hogy szerinte “az átlagember hajlamos arra, hogy összekeverje az utánzást és a valóságot, a színpadon megjelenített szélsőséges helyzeteket tévesen mindennapi társadalmi normaként értve, az életben követendő példákat látva bennük.” Arisztotelész azért “liberálisabb”, mert szemben Platónnal ő “azt vallja, hogy az emberek képesek megkülönböztetni az utánzást a valóságtól [épp ez az alapja mimészis-fogalmának és annak, ahogy a művészetek hatásmechanizmusát felfogja, R.O.] és tagadja, hogy az utánzásokra adott érzelmi reakciókat naivan átvinnék a való életbe. (...) Arisztotelész nézői egyáltalán nem szoknak hozzá azokhoz az érzelmi gyengeségekhez, amelyeket a dráma megjelenít és előhív, hanem a *katharszisz* révén megfelelő érzelmi reakciókra tesznek szert.”²⁷⁸ A katharszisz érzelmekeket nevelő szerepéből adódóan viszont Arisztotelész sem gondolja, hogy válogatás nélkül bárki bármit végignézhethet.

Elképzelése igen hasonlít ahhoz, amit aztán a 18-19. század fordulójának nem feltétlenül ideális államai meg is valósítottak cenzúratörvényeikben: a disztribúciót kell elsősorban szabályozni. A következő, Arisztotelész Politikájából származó részletet akár az egyik korabeli (de akár valamelyik későbbi) cenzúratörvény szövegéből is idézhetnénk: törvényileg kell megtiltani “az illetlen képek és színdarabok (*logoí*) nézését is. Gondjuk legyen tehát a vezetőknek arra, hogy se szobor, se kép ne utánozzon ilyen cselekedeteket, kivéve egyes olyan istenek szentélyén belül, akiknek a csintalanságot megengedi a hagyomány (...). A fiatalabb nemzedéknek azonban se iambikus versek, se vígjátékok nézését ne engedélyezze, amíg csak azt a kort el nem éri, amikor a többiekkel együtt lakomákon heverészhetnek és berúghatnak, és amikor az ilyesimből származható károk ellen a nevelés már mindegyiküket ellenállóvá tette.”²⁷⁹ Arisztotelész tehát, teszi hozzá Janko, csak a kiskorúakat tekinti olyan veszélyeztetettnek – éretlennek és befolyásolhatónak –, ahogyan Platón az egész népességet. Véleménye szerint (ahogyan a 18-19. század fordulójának hivatásos cenzorai és ilyen értelemben nem hivatásos “felelős írástudói” szerint is) ugyanannak a műnek más és más, adott esetben homlokegyenest ellenkező hatása lehet “éretlen” és “érett” nézők-olvasók köreire. Míg a “felnőttekre” mindez nemhogy nem veszélyes, de erkölcsi és érzelmi fejlődésük és a poliszban végzendő feladataik szempontjából egyenesen kívánatos, hogy teljes egészében, de a való élet téthelyzete nélkül megtapasztalják

²⁷⁷ URÁNIA 315–316. (A' Nemzet' tsinosodása.). E részlet azért is érdekes, mert a felvilágosításnak illetve a tudás terjesztésének kétélűségét (vagyis azt, hogy értelmi és erkölcsi alkatától függően másként hat az emberekre) ugyanazzal a metaforával fejezi ki: ami az egyik esetben a csendes hajlékokat lángba borító “üszök” az éretlen pajkos kezében, az a másik esetben Prométheusz tüze, “az égi boldogság szép világa”.

²⁷⁸ JANKO 2002. 132.

²⁷⁹ Arisztotelész: *Politika* VII.17., 1336b 13–24., idézi JANKO 2002. 133. (Épp ezellen vétett súlyosan – többek között – Csokonai, kollégiumi preceptorsága idején.)

bizonyos cselekvések végleteit és az ezeknek megfelelő érzelmi reakciókat, addig a “fiatalokat” mindez félrevezeti, megrontja, mivel bennük nincs még meg az a helyes nevelés biztosította erkölcsi vértettség és élettapasztalat, amelynek segítségével képesek lennének megkülönböztetni a mimészszt a valóságtól.²⁸⁰

²⁸⁰ JANKO 2002.. 133.

2.2. A megfigyelések konstitutív jellege

2.2.1. A “cenzúra esztétikája”: a problematikus ’olvasó’

Az irodalom (művészet), mondjuk így, esztétikai megfigyelése számos fontos, ’genuin’ irodalmi fogalom összefüggésrendszerét feltételezi, mindenekelőtt szerző, mű és olvasó triászát. Az a szerző azonban, aki “ura és tulajdonosa”²⁸¹ művének (és műve jelentésének), s aki ily módon meghatározza ezt az összefüggésrendszert, újfajta hermeneutikai elképzelések alapját vetve meg ezzel, maga is az elkülönülés folyamatának “terméke”, s ezzel együtt egy ugyanakkor újfajta integráció lehetőségfeltétele: a jog és a gazdaság rendszerével való kompatibilitás keresése során jött létre.

A modern, az olvasottakat kontingens és nem-allegorizáló módon kezelő olvasó figurája is több rendszer illetve kommunikációtípus határán született: a művészet általi világleírásokat és -megfigyeléseket el kellett különíteni valahogyan a vallás, a tudomány, a jog vagy a politika leírásaitól, vagy az erkölcs modelljétől. A hagyományos retorika szerint is elsősorban az érzelmekre ható, “magával ragadó”, a tudatos kontrollt megzavaró, közvetlen, reflektálatlan észlelésre pályázó művészet veszélyes, s ezt a veszélyt valahogyan el kell háritani. Ilyen elhárítási kísérletek mind az irodalmon belül, mind azon kívül történtek, de az elkülönülés előrehaladtával az irodalmon belüliek lettek meghatározók, sőt, ezen belül is tovább finomodott a helyzet: a probléma kezelésére egy roppant differenciált diskurzív rend jött létre. Ebben a fejezetben ennek a cenzúráról az endoxáig (ahogy az utóbb említett jelenséget Barthes nyomán nevezhetnénk) tartó folyamatnak csak az elejét veszem szemügyre, igyekezve bemutatni, hogy “a cenzúra esztétikája” a maga módján nagyon érdekesen próbálta megoldani az olvasás és a “magával ragadó hatás” problémáit, még ha elsődleges “célpontja” nem a szépirodalom volt is.

Számos szerző kiemeli, hogy a cenzúra az irodalmi élet modernizálódásával nemcsak jelentőségéből veszít, de jellege is megváltozik.²⁸² Korábban ugyanis az erkölcsök, a vallás és az államérdek védelmében a cenzúra meghatározta azt is, mi számít művészetnek (t.i. ami az említett szentháromságot nem sérti), ám ez nagyjából egybeesett mind a literatúrán belüli irodalom önleírásával, mind a literatúrának illetve kultúrának a közjó elérésében játszott szerepmeghatározásával. Az irodalom funkcionális elkülönülése után viszont a cenzúra immár nem képes releváns irodalomfogalmat vagy -programot adni²⁸³, nemcsak azért, mert a közjó elérése legfeljebb az irodalom ideologikus megfigyelései számára releváns (e megfigyelések viszont maguk határozzák meg a “közjó” – általában nemzetivé modernizált – programjait), hanem azért is, mert immár az államérdek fogalma sem képes középponti rendezőelvként funkcionálni az egyre jobban s egyre inkább szerepek szerint széttagolódó társadalomban – az államérdek valóban operatív és integráló jelenségét az ideológia váltja fel. Az a 19. században kialakuló morális-ideologikus normarendszer, amit Plumpe Flaubert nyomán “hivatalos esztétikának” nevez, filozófiai alapok és végrehajtó hatalom strukturális kapcsolata, amelyet a

²⁸¹ Vö. BOSSE 1981.

²⁸² Pl. AULICH 1988. 45., PLUMPE 1993.I.19–20..

²⁸³ Vö. “Im 19. Jahrhundert entsteht der Eindruck, als könne Kunst gar nicht mehr zensiert werden, weil der ästhetische Diskurs den inkriminierten Werken den Kunstcharakter schon abgesprochen hat. Recht und Kunstphilosophie arbeiten so Hand in Hand: Das Recht garantiert die Untastbarkeit »echter« Kunst, die Ästhetik erklärt die »delinquenten« Werke zu »Unkunst«, mit der das Recht nach Belieben verfahren kann. Daher fände eine Zensur über Kunst streng genommen noch mehr statt, wenn die »offizielle Ästhetik« tatsächlich ein Definitionsmonopol hätte. Platon, der die Dichtung ja auch zensierte, war sich dagegen – und das scheidet seine Strategie von der ästhetischen – darüber im klaren, dass er Poesie zensierte und Dichter vertrieb – und keine Machwerke und Schreiberlinge. (...) Nun hat aber der ästhetische Diskurs kein Monopol auf die Definition des Schönen und der Kunst. Es gab und gibt andere Reden über Kunst – andere Diskurse –, die zu der Ästhetik in einem komplexen, spannungsreichen Verhältnis stehen.” PLUMPE 1993.I. 20.

jog kodifikál.²⁸⁴ Ami korábban a cenzúra volt, az immár csak strukturális mozgókapsolatok bonyolult rendszereként tud érvényesülni, legitimáló önleírása pedig ideologikus kommunikáció formájában történik.

2.2.1.1. Az éber tekintet útja a tárgytól az értelmezés felé

Ahogy valamennyi történeti áttekintés kiemeli, a cenzúra eredetileg az eretnek tanok elleni védekezés eszköze volt, így valódi jelentőségre a reformáció és a vele párhuzamosan megjelenő könyvnyomtatás megjelenésekor kezdett szert tenni. Maga a reformáció lényegében felfogható egyfajta hermeneutikai forradalomként: a lelki üdvösség problémáját kinek-kinek a saját kezébe téve, s a Szentírást ezzel összefüggésben *egy* célhoz, Istenhez vezető utak *sokaságaként* leírva, a bibliaértelmezést egyéni feladattá téve megszüntette a rögzített értelmezés biztonságát. Éppen a jelentés és a jelentés megszerzéséhez vezető út kötöttsége tette pedig lehetővé, hogy a szegmentárisan és a rétegződésszerűen differenciálódó társadalmakban a vallás egyszerre szolgáljon az égi és – legalább ilyen hangsúllyal – a földi rend biztosítékaként, olyan nagy, középpontot alkotó integratív elvként, melynek “látható”, ám “kettős természetű” szimbólumai az egyházi és világi uralkodók. A vallás tehát ebben az időben csak nevében azonos azzal, amivé a funkcionálisan differenciálódott (és középpontját veszített) társadalomban válik, hiszen a lényeg éppen az, hogy a társadalmi elkülönülés ezt megelőző típusaiban a később társadalmi funkciójuk által meghatározott alrendszerek egyetlen hatalmas konglomerátum szétválaszthatatlanul összefonódó részeit alkotják.

A jelentés és az értelmezés szilárdságát és megbízhatóságát a dogmák biztosították. A dogma épp ezért érinthetetlen: tárgya és megfogalmazásának módja egyaránt megkérdőjelezhetetlen, s a hozzá való egyetlen adekvát viszony a feltétel és kérdés nélküli elfogadás. Nem arról van szó tehát, hogy a dogmatikus hermeneutika “ne tudna” arról, hogy ugyanaz a részlet többféle, akár egymásnak ellentmondó módon is értelmezhető, vagy hogy az értelmezés egyénileg nagyon különbözhet. Éppen ellenkezőleg, nagyon is tudatában van ennek, ezért alkalmaz ilyen erőteljes redukciót, letiltva a jelentés keresését. Szüksége is van erre, hiszen célja egy egyre komplexebbé váló társadalom rendjének megőrzése. Minthogy az igazság egy és egyetlen módon fogalmazható meg, az áthágás elvileg könnyen felismerhető. Amikor azonban a dogmákat már át- meg átszövik a különféle értelmezések (s az egyház álláspontja szerint tulajdonképpen minden ide sorolható, hiszen végső soron minden szó Istenre és a teremtésre vonatkozik), nem lehetünk biztosak abban, hogy ez nem módosítja-e magát a dogmát, s ezzel nem vét-e az általa őrzött rend ellen. A hibákat nem könnyű felismerni: képzett teológusok szakértő szemére van szükség, a politikai hatóságok revizorai (akik ráadásul gyakran nem is katolikusok) nem biztos, hogy a legalkalmasabbak a politikai művek felülvizsgálatára, mint Althan váci püspök 1747-es utasításaiban olvashatjuk.²⁸⁵

Mária Terézia könyvvizsgálati rendszerében ennek megfelelően a világi cenzúrának is az államvallást őrző és az uralkodót legitimáló katolikus egyház érdekeinek védelme volt a feladata. A revizoroknak ébereknek és gyanakvóknak kell lenniük, mondja Althan, mivel az indifferens, például politikai (!) tartalmú könyvek is foglalkoznak (többé-kevésbé áttételesen) vallási kérdésekkel, különösen ha szerzőjük akatolikus. Az egyházi revizorok hatáskörébe ezért mindenképpen bele kell tartozniuk az ilyen írásoknak, sőt a “poétikus műveknek” is.

²⁸⁴ Itt arra a jelenségre is gondolhatunk, amikor a 19. század közepe tájától, de különösen a 60-as, 70-es évektől a sajtóban megjelenő “vétségeket” (melyek korábban a cenzúra hatáskörébe tartoztak) egyre inkább polgári peres úton intézik el (‘sajtóperek’). De Flaubert Bovarynéjának esete a “hivatalos esztétikával” is jól példázza, hogy a cenzúra célkitűzései milyen érdekesen tudtak alkalmazkodni az új társadalmi szituációhoz.

²⁸⁵ Althan 1747 márc. 1-i instrukciónak 5. pontjában. Idézi: BALLAGI 1888. 55–56.

A könyvek veszélyessége három fő területet érint: az egyházét illetve a vallását, az államét (ideértve az uralkodó személyét és az uralkodás elveit is), valamint a „jó erkölcsökét”.²⁸⁶ A cenzúra érvei az államvallás(ok), az „államérdekek” és a „jó erkölcsök” védelmét szolgálják, s bár e három terület látszólag jól elkülönül egymástól, valójában állandóan egymással keveredve vannak jelen annak az integratív középpont-elvnek a szolgáltatában, amely a funkcionális tagozódás előrehaladtával egyre nehezebben érvényesíthető. Már Mária Terézia uralkodása idején is jól megfigyelhető, hogy bár az egyház továbbra is az állam biztonságának és legitimitásának záloga marad (még a felvilágosult abszolutizmus sajátos kettős legitimációja is őrzi e funkcióját), egyre kevésbé igényelheti az igazság letéteményesének, pontosabban megalkotójának pozícióját. Ezt a pozíciót a tudomány elkülönülő rendszere foglalja el, s a folyamatot jól jelzi, hogy a tudományos művek vizsgálatát (ezek közül is elsőként az orvostudományét) bízzák először szakrevizorokra. Sokkal gyakrabban lép fel a nép erkölcsének őreként, mivel a nép tudatlan, s értelme fejletlen lévén, nem tud egyedül különbséget tenni jó és rossz között, ezért ki van téve a gonosz könyvek által belécsepegtetett mérge gyilkos hatásainak.²⁸⁷

E hatások eleinte főleg azért számítanak gyilkosnak, mert az üdvözülés lehetőségétől fosztják meg a rossz útra tért lelket. Egy 1771-es jezsuita kiadvány például arról igyekszik tájékoztatni a híveket, milyen típusú olvasmányokkal veszélyeztetik leginkább a lelkiüdvüket, s a veszedelmesnek ítélt könyveket három fő csoportba osztja. Az elsőbe tartoznak az „erkölcstelen iratok” (például regények, ódák, énekek, nászdalok, színművek, pásztori játékok – azaz gyakorlatilag a „szépirodalom”), a másodikba tárgyától függetlenül minden nem katolikus szerző által írt mű (ezek Mária Terézia idején indexre is kerülnek, s tilalmukat majd csak II. József vizsgálattja felül), a harmadikba pedig a vallás nem-teológiai megfigyelései, illetve a természet és a civilizáció nem-teológiai leírásai (például a vallás kialakulását tárgyaló racionális-történeti írások, a vallás és a józan ész összeegyeztetését célzó művek, a vallás társadalmi szerepének kritikai leírása – gyakorlatilag mindaz, amit a „szabadgondolkodás” fogalma alá soroltak).²⁸⁸ Az érdekes az, hogy aszerint az álláspont szerint, amelyet a névtelen jezsuita szerző is képvisel, az effajta művek gyakorlatilag ellenállás nélkül fejtik ki végzetes hatásukat, az egyetlen ellenszer, ha ki se nyitjuk őket. Mint a Sátán minden műve, mindenkire egyformán veszélyesek (kivéve a felszentelt egyházi személyeket, de ők az ördögűzéshez is értenek), ha nem is egyforma fokon – az ifjúságra és a nőkre nézve természetesen sokkal inkább, mint az érett férfiakra –, és „midőn kioltják a keresztyén lélek hitvilágának utolsó sugarát is, tönkre teszik egyszersmind a közboldogságot”. Ebből következik, hogy olvasásuk mindenki számára egyformán tilalmas, s e tilalom alól csak az egyház feje adhat személyre szóló felmentést.²⁸⁹

Ez az írás természetesen nem azért érdemel figyelmet, mert úgy gondoljuk, hogy az irodalom vagy a tudomány effajta megítélése lenne alapvetően és általánosan „jellemző a korra”, a 18. század második felére. Az olvasókat a hívek mintájára differenciálatlan, néma tömegként elképzelő²⁹⁰, a kárhozatos olvasmányok és a kárhozatos cselekedetek között (de a

²⁸⁶ OTTO 1968.

²⁸⁷ OTTO 1968. 63-65.

²⁸⁸ *Gedanken über das freye Lesen gefährlicher Bücher*. Ex biblioth. polem.-catech. Posoniensi soc. Jesu. Pressburg, Johann Michael Landerer, 1771. (idézi BALLAGI 1888. 57.)

²⁸⁹ *Gedanken...* 1771. (idézi BALLAGI 1888. 58.)

²⁹⁰ Egyik előképe ez annak a kiskorúságnak, amelyből Kant szerint a felvilágosodás során kikerülhet az ember. A felvilágosult abszolutizmus „pásztori hatalma” Mária Terézia esetében valóban (lelki)pásztori: a cenzúraügyeket szinte kizárólag egyháziak, ezen belül is jezsuiták irányítják nagyon sokáig. A „kiskorúság” metaforáját használja Ballagi Géza is, e hozzáállást a királynő „saját hajlamaival” és a nemzet zömét alkotó köznemesség hátramaradottságának, műveletlenségének, és régi, megrogzított szokásaihoz való makacs ragaszkodának Mária Terézia általi felismerésével magyarázza – ezért „érezte szükségét” a felvilágosításnak, pontosabban az iskolareformoknak s ugyanakkor „ép a nemzet kiskorúságára való tekintetből tanácsosnak vélte a fölvilágosodás

jámbor olvasmányok és helyes cselekedetek között is) kivédhetetlenül működésbe lépő *erős kauzalitást* feltételező alapállás azonban, melyet tükröz, távolról sem nevezhető egyedinek.²⁹¹

A “kivédhetetlen hatás”, azaz az olvasmányok és a cselekedetek közötti erős kauzalitás és a differenciálatlan olvasóközönség együttes jelenléte bizonyos értelemben magyarázatot adhat a Mária Terézia-féle könyvrevízió sokat emlegetett “bigott következetlenségére” is. Ballagi némi elnéző gúnnyal említi például azt az esetet, amikor betiltották Sonnenfelsnek a kínvallatások ellen írt művét azután, hogy a kínvallatást rendeletileg eltörölték a birodalomban, vagy hogy az először 1765-ben kiadott *catalogus librorum prohibitorum* többször bővített változata maga is indexre került 1777-ben.²⁹² Az ehhez hasonló esetek is mutatják, hogy az olvasó és az alattvaló kategóriája egyelőre nem tud az ‘olvasó alattvaló’ jelzős szerkezetévé összeolvadni, mert ez a társadalomban betöltött szerep-konglomerátumok mobilizálódásának kicsit későbbi fázisában válik csak lehetségessé.²⁹³

A tilalmi lista önreflexív és ezzel paradoxsá válása jelzi, hogy a tárgy dogmatikus behatárolására törekvő “éber tekintet” a megváltozó körülmények közt elégtelennek kezdett bizonyulni az eredményes működéshez. Bár a cenzúrának még a 19. század közepén (sőt, még később) is alapvetően maradt a “bevett vallások”, az államérdekek és a “jó erkölcsök” védelme, ez már távolról sem ugyanazt jelentette, mint hetven-nyolcvan évvel korábban. Abban a folyamatban, amelyben a társadalom elveszítette integratív középpontját, az erkölcs is fokozatosan levált a vallásról, s már nem a viselkedés transzcendens, hanem immanens következményei kezdtek jobban érdekelni, nem annyira, jobban mondva nem kizárólag Isten és ember viszonya, hanem a társadalom szükségletei,²⁹⁴ a felvilágosult abszolutizmus államirányító elveit megalapozó “közjóval” való összefüggései.

A változások a revízió rendszerén belül is jelentkeztek: a betiltott index csak a tiltott könyveket tartalmazta. Léteztek azonban Mária Terézia uralkodásának vége felé félig tiltott könyvek is, melyekhez csak a Bücherpolizei külön engedélyével juthattak bizonyos tudósok vagy megbízható protestáns olvasók, s ez arról tanúskodik, hogy a tilalmi rendszer és az őt lehetővé tevő elvi alapvetések fontos változások előtt álltak.

2.2.1.2. A penna és prés részben elzárt szabadsága: törvényszabta különbségtételek az olvasók között

“»Az legyen tehát a’ Könyvvisgálás’ Meghatározása, hogy, a’ nélkül, hogy valamely *hasznos* Könyvnek Útját megnehezíttse, kizárja mind azokat, melyek *tévelygő, botránkoztató és veszedelmes* Gondolatokat terjesztenek.«- -

»Egyébaránt Elrendelésére nézve, egyre megy akár *eggyes* Személyeknek akár egy egész arra kinevezett *Széknek* légyen általadva, tsak ne adódjon az könnyen egy *Közönség*’ vagy *Rend*’ hatalmába. Minden Esetben Szükség, hogy olly Férjfiakból álljon, a’ kik a’ Tudományoknak *minden Részeiben* járatosak. - De valamint az Olvasás’ és Présnek *igen nagy*

határaiz pontosan megszabni, naheogy amüvelődés eszközei által féktelenül terjesztett szabadabb szellem megzavarja az emberek fejét s olyan áramlatot idézzon elő, mely legfőképen az autokrátiára, másodsorban aztán magára az államra is végzetessé válhatnék.” BALLAGI 1888. 48.

²⁹¹ Ebben az összefüggésben az iménti extrémnek tuno részlet az egyik lényeges elozménye a fentebb tárgyalt “olvasásdüh”-vitának, mely a 18. század utolsó harmadában, de különösen a századforduló két évtizedében zajlott, s amelynek szintén fontos eleme volt ez az oksági viszony. Ott azonban a “kivédhetetlenül beinduló hatásmechanizmus” már nem vagy legalábbis nem kizárólag a vallásos morál, hanem egyfajta “olvasáspatológia” kontextusában jelenik meg, amely részben az orvostudomány, részben az esztétika irodalomleírásának része.

²⁹² BALLAGI, 1888. 59-60.

²⁹³ Vagyis akkor, amikor a rétegzodésszeru társadalmat reprodukáló különbségtételeket fokozatosan kezdik felváltani a funkciók szerinti különbségtételek.

²⁹⁴ Vö. OTTO, 1968. 64-65. Az erkölcsi kommunikáció kialakuló kódjával és sajátosságaival kapcsolatban ld. LUHMANN 1987. és LUHMANN 1990

Szabadsága; a' melly minden Külömbőség nélkül *mindennek, mindent* olvasni megenged, Annya a' *Hitetlenségnek* és a' *Zűrjavarnak*, és a' leg-rútább *Feslettségnek*: Úgy a' Könyvvizsgálás' határozatlan *Keménysege*, a' melly az Értelmenn és a' Gondolkozás' Módján kegyetlenkedik, a' melly az illendő *Egyeneskimondást* az Írásban, a' *Vakmerőséggel* összevelegyíti, és Külömböztetés nélkül *mindentől mindent eltílt*, a' Nép Világosodásának ellentáll, és azt mind a' Tudományokban, mind az Esméretekben, mind az Ízlésben sok *Századokkal* visszataszítja. Szükség tehát, hogy itt a' *Szabad kénnyén való Járás* elkerültesse, 's a' t.«²⁹⁵

1794-ben, amikor *A nemzet csinosodása* megjelent az *Urániában*, a II. József-féle cenzúrarendeletnek már a Lipót által szigorított változata volt érvényben, ám azok az elvek, melyeknek kidolgozásához a Kármán által "minden tekintetben ezen kérdésben legigazságosabb s leghelyesebb bíró"-nak nevezett Sonnenfels jelentős mértékben hozzájárult, továbbra is meghatározóak maradtak. Hogy a kulturálódás vagy a tudományok fejlődése az államérdekek igen fontos része, s hogy a könyvvizsgálati rendszer célja ennek az érdeknek az érvényesülése útjából úgy elhárítani az akadályokat, hogy közben mindez valóban összeegyeztethető legyen az állam érdekeivel, még a huszadik század totalitárius rendszereinek is *programja* maradt – s a kialakult struktúráján lényegében még az sem változtat, hogy a program *megvalósítása* a gyakorlatban sokszor az elvek felszámolásával volt esetleg egyenértékű, és a "kultúra fejlődése" lenullázódott az államérdekek agresszív túlhangsúlyozódásával párhuzamosan.

A kultúra *államérdekként* való meghatározása alapvető fontosságú a társadalom szerepkörök szerinti elkülönülése szempontjából, mert lehetővé teszi, hogy az egyelőre kevésbé differenciált kultúra gyorsan szétagolódó részei a társadalomban betöltött funkciójuk segítségével határozzák meg magukat – még akkor is, ha e funkció egyelőre a legtöbb fokozatosan elkülönülő részrendszerénél azonos (t.i. a közjó előmozdítása). Ez a 18. század végén a kultúrát társadalmilag legitimáló írárok, érvek, viták valóságos áradatát eredményezi. Ezek az egyes kialakuló alrendszerek konkrét funkcióinak "elosztásában" is lényeges szerepet játszanak, épp annak köszönhetően, hogy a kultúra területeit megpróbálják a korábbi (rétegződésszerű) séma szerint hierarchikusan egymás fölé rendezni – gondoljunk a "fakultások vitájára" a század végén, vagy akár az irodalomnak a tudományok rendjében illetve (időbeli megvalósulását tekintve) a "nemzet csinosodásának" folyamatában elfoglalt helyét kijelölni próbáló hazai kísérletekre.

Az egyház kezéből az államéba átkerülő cenzúra első ránézésre talán jelentéktelennek tűnő módosításai erről az alapvető változásról is tanúskodnak. Egyelőre azonban hagyjuk függőben azt a kérdést, hogy milyen összefüggésben van ezzel a korábbiakban érvényben lévő "központi", az értelmezés esetlegességeit kiküszöbölő integratív elvnek a széttörése, s hogy ezt a széttörést hogyan követhetjük nyomon a jogrendszer önállósulását megfigyelve, és térjünk vissza a minket pillanatnyilag közelebbről érintő problémához: az olvasók differenciálásának kérdéséhez.

II. József 1781-es sajtórendeletének legelső pontja szerint minden olyasmi ellen, "ami erkölcstelenséget és ronda szószátyárságot tartalmaz, a miből tanulság és okulás soha sem meríthető, szigorúnak kell lenni; annál elnézőbbnek azonban minden egyéb munka iránt, a melyben tudomány, ismeretek és tisztességes elvek foglaltatnak; mert amazokat csak a nagy tömeg és a gyöngébb fejűek olvassák, az utóbbiak ellenben már nyugodtabb kedélyű, elveikben szilárdabb emberek kezébe kerülnek."²⁹⁶ A rendelet további része biztosítja is a törvényes kereteket ennek a különbségtételnek a következetes érvényesítésére. A negyedik pontban találjuk, hogy más megítélés alá esnek az egyes botrányos, pontosabban "a vallás, az erkölcs az állam vagy a fejedelem ellen nagyonis botrányos" kitételek, ha terjedelmesebb műben találhatók, mint ha röpiratként, azaz eredeti kontextusukból kiszakítva jelennek meg. Nem

²⁹⁵URÁNIA, 315. Kármán itt Sonnenfelst idézi, aki maga is részt vett II. József cenzúratörvényeinek megfogalmazásában.

²⁹⁶BALLAGI 1888. 106.

tiltható be például egy teljes folyóirat csak azért, mert egy szám egy cikkébe esetleg becsúszott valami kifogásolható részlet. Az adott szám a tiltott könyvek közé kerülhet ugyan, ám azoknak, akik az egész folyóiratra előfizettek, vagy hosszabb (netán több kötetes) mű esetén azoknak, akik az egész mű megvételére előjegyeztették magukat, *még ebben az esetben is kiadható a kérdéses részlet*. A döntést pedig éppen az indokolja, hogy az olvasók között jelentős különbségek vannak, és “az ily nagy munkák ritkán kerülnek olyan emberek kezébe, a kiknek a kedélyére káros befolyást gyakorolhatnának.”²⁹⁷ Azok, akiknek mind az anyagi lehetőségük, mind a szellemi igényük megvan arra, hogy megvásárolják ezeket a problematikus műveket, feltehetően olyan kulturális háttérrel és műveltségi fokuknak megfelelő szellemi érettséggel rendelkeznek, hogy képesek adekvát módon viszonyulni az olvasottakhoz, képesek észrevenni és fenntartani a különbséget olvasmányaik kontingens volta, “feltételes módja” és a “valós” cselekedetek aktuális jellege között. Nem kell tehát attól tartani, hogy a cenzúra által ily módon lényegében “cenzusos” alapon megkülönböztetett olvasók a még felvilágosulatlan, “unmündig” tömegekhez hasonló módon fognak konkrét gyakorlati következtetéseket levonni és átgondolatlanul érvényesíteni, áldozatul esve a “kivédhetetlen hatás” mechanizmusának.

Ugyanez a különbségtétel figyelhető meg a Lesekabinetekkel és részben a kolportázssal kapcsolatos döntésekben is. A Studienkommission tagjainak kezdettől az volt a véleményük, hogy az ifjúságnak és a képzetlen tömegeknek még az egyébként engedélyezett könyvekhez sem volna szabad akadálytalanul hozzájutniuk (már csak azért sem, mert a Lesekabinetek épp az említett “cenzusos” értelmezői különbségtételt tették lehetetlenné, tehát a problematikus részekkel együtt engedélyezett művek ily módon mégis veszélyessé válhatnak). Igyekeztek elérni, hogy a császár kösse szigorú szabályokhoz az ilyen könyvtárak engedélyezését és működését, valamint kötelezze a tulajdonost a katalógusok és az olvasói nyilvántartás folyamatos bemutatására. Az uralkodó végül Sonnenfels középutas megoldását fogadta el 1783-ban, amely szerint a könyvtárlajdonosok a problémás kitételeket tartalmazó tolerált írásokat nem tehetik mindenki számára hozzáférhetővé, kiegészítve a bécsi Lesekabinet tulajdonosának, Trattnernek a javaslatával, hogy a tiltott vagy engedélyhez kötött könyvek nyilvános katalógusba vételét pénzbüntetéssel sújtsák, az állandó felülvizsgáltatás kötelezettsége helyett.²⁹⁸ A kolportázs esetében is az volt a probléma, hogy ily módon a könyvkereskedelem kikerült az ellenőrzött és ellenőrizhető hálózathoz, és az ifjúság a hálalókon keresztül (számára) tiltott és erkölcsire veszélyes könyvekhez juthat, ez pedig, hozza fel Van Swieten a klasszikus érvet, az egész nemzet gondolkodásmódját megronthatja idővel, s épp a cenzúra által képviselt értékek és érdekek vesztét okozza.

A baj az volt, hogy itt a cenzúra érvei II. József gazdaságpolitikájának érveivel ütköztek össze, és azok szinte minden esetben erősebbnek bizonyultak – itt is. A császár azzal válaszolt, hogy ha az otthoni nevelés annyira erélytelen és eredménytelen, hogy az ifjúság hálalókon keresztül tiltott könyvekhez juthat, akkor már úgyis megvan az erkölcsi romlás veszélye, függetlenül attól, hogy korlátozza-e a könyveknek gazdasági szempontból előnyös szabadkereskedelmét, vagy nem. Álláspontja szerint pedig erre semmi alapja nincsen, hiszen “a könyvek éppolyan áruk, mint bármi más”, azokkal pedig hálalni is szabad²⁹⁹ – amivel természetesen épp saját cenzúrendelete implicit előfeltevéseinek mondott ellent. Hiszen az értelmezés módjának különbségtéző erejűvé emelése, a könyvek *hatásának* óvatos keretek között tartása épp arról tanúskodik, hogy paradoxnak tűnő módon épp a konzervatív cél működtette cenzúra képviselte a Habsburg Birodalomban azt a Németországban épp ekkor nagy vitákat kiváltó új elképzelést, amely szerint a könyvek távolról sem olyan áruk, sőt, még csak nem is olyan tárgyak, mint az egyéb kézművesek vagy iparosok termékei. Ennek a vitának pedig a szerzői jog elméletének és az általa lehetővé tett *jogi alapú* egyedi mű-fogalmának

²⁹⁷ BALLAGI 1888. 107.

²⁹⁸ SASHEGYI 1958. 93–94.

²⁹⁹ SASHEGYI 1958. 92–93.

létrejött, amely viszont némileg kaotikusnak tűnő módon az irodalom *esztétikai* leírásában játszik majd jelentős szerepet. A Studienkommission tagjainak (és különösen a kolportázs újbóli betiltását leginkább szorgalmazó Van Swietennek) a szerencséjére azonban a könyvekkel való házalás a gazdaságon belül is érdekeket sértett: a könyvkereskedőket, így végül Van Swietennek és Kolowratnak sikerült elérnie, hogy a császár visszavonja az engedélyt.³⁰⁰

A revízió, amely Mária Terézia idején felségjog volt, s így gyakorlatilag korlátlan hatáskörrel működhetett, II. József eltérő jogi elképzeléseinek megfelelően szintén lényeges pontokon módosult. II. József ugyanis érinthetetlennek nyilvánította a magántulajdont, s így megfosztotta magát annak lehetőségétől, hogy anyjához hasonlóan elkobozza vagy akár csak lefoglalja a magántulajdonban lévő tiltott könyveket. Rendelete értelmében csak az *eladásra szánt* művek lettek revíziókötelesek, tehát nem a tiltott könyvek *birtoklása*, hanem *terjesztése* vált törvénybe ütközővé és üldözendővé.³⁰¹ Itt is megfigyelhetjük az olvasóközönség differenciált felfogását, amely az állandó és így nagy valószínűséggel “szellemileg érettnak” tekinthető olvasókat megkülönbözteti a kérdéses művekhez nem “szabályos” és eközben helyes értelmezésre megtanító úton, hanem esetlegesen, véletlenszerűen eljutó olvasók veszélyes tömegétől.

A kritika sokat emlegetett szabadságát szintén nem mindenki fogadta kitörő lelkesedéssel, összefüggésben azzal az elképzeléssel, hogy ez a közönség szellemi érettségének olyan fokát követeli meg, amely még nem adott, így viszont a császár vagy az egyház képviselőinek személyét illető esetleges jogos észrevételeket mindig magára az intézményre fogja vonatkoztatni, ami igen veszélyes következményekkel járhat. A magyar udvari kancellária például feliratban tiltakozott József döntése ellen, mondván, hogy *a nép nem tudja a személyt a dologtól megkülönböztetni*, s például a katolikus papokat illető kritikai hangokat a katolikus vallás elleni támadásként fogja érteni, ha pedig a vallás törvényeit többé nem tisztelik – csatlakoztatják bele érvelésüket a klasszikus és egyre jobban ingó végső érvbe –, az állam elveszíti alattvalóinak hűségét.³⁰²

II. József cenzúrarendelete többek között épp azon az elgondoláson alapul, hogy a személy igenis elválasztható a dologtól, hogy egy-egy ember különböző szerepeket is betölthet, s azoknak nem feltétlenül kell oksági kapcsolatban állniuk egymással. A századfordulón és a 19. század elején olyan gyakori magyar kritika- és irodalmi kritika-vitákban is gyakran visszatérő mozzanat, hogy az érdemi, jó, hasznos kritikát épp a személyeskedéstől való mentesség teszi lehetővé, épp az, hogy a kritikus vagy recenzens függetleníteni tudja a személyt a dologtól. Sőt, dologtól, hiszen egy-egy személy számos szerepben megjelenhet; s az például, hogy valaki rossz fordító, nem jelenti azt egyszersmind, hogy rossz orvos vagy erkölcstelen ember is. Paradoxnak tűnő módon azonban épp e szerep-konglomerátumok széttörése teszi majd lehetővé (netán egyenesen szükségessé) azoknak az erkölcs segítségével összetapasztott új, időleges integráló kísérleteknek a létrejöttét, amelyek a nemzet kultúrával, nyelvvel és irodalommal összefonódó fogalmához nélkülözhetetlenek. S ugyanakkor azt is, hogy a szabaddá váló szerepek közt kialakuljanak a funkcióik szerint elkülönülő részrendszerekre jellemző szereppárok.

2.2.1.3. A “világsugarak” lámpákba rejtése, avagy a cenzúra bezárulása

I. Ferenc cenzúrarendeleteit gyakran értelmezik úgy, mint amelyek alapvetően megváltoztatták a józsefi könyvvizsgálati elképzeléseket. Úgy tűnik azonban, hogy sokkal inkább a cenzúra jelenségén belül zajló változások logikus és fokozatos változásáról van szó. Természetesen nem

³⁰⁰SASHEGYI 1958. 90–93.

³⁰¹SASHEGYI 1958. 67–69. és 70–73.

³⁰²SASHEGYI 1958. 59.

akarjuk tagadni, hogy a tiltó paragrafusok megjelenése és elszaporodása elhanyagolható jelenség volna. Ám még ez is egyenesen következik abból, hogy a jog és a gazdaság differenciálódása immár lehetővé és jogilag indokolhatóvá teszi a cenzúravétségek szankcionálását. Bár a szerzőt és a művet még mindig „nehéz utolérni”, a nyomdász, a kiadó és a kereskedő személyét a hatalom *jogi* hálójába már szorosan körül tudja fogni. Az 1795-ös General Zensurverordnung gyakorlatilag ennek a helyzetnek a dokumentuma. Kibocsátására viszont a hatás-értelmezés problémájának aktualizálódása adott alkalmat: mind a francia forradalmat, mind a Martinovics-féle összeesküvést sokan tulajdonították a helytelen olvasmányok és különösen a helytelen olvasásmód egyenes következményének.

Ha beleolvasunk a ferenci idők cenzúrahivatalának aktáiba, a szokásos hármas végső érven (az államvallás, az államérdekek és a jó erkölcsök veszélyeztetésén) és az immár szintén ismerős erős kauzalitás-gondolaton (azaz az olvasottak és a tettek közti szoros kapcsolaton) kívül az is feltűnő, hogy milyen gyakran találkozunk a lehetséges „veszélyes” értelmezéseket hermeneutikai éberséggel kinyomozó cenzorokkal. A következtetések gyakran annyira áttételesek, hogy nehezen tudjuk elképzelni, ahogy a képzetlen és tájékozatlan befogadó, de akár a műveltebb is, egyből ilyen többszörös, gyakran allegorikus áttételekkel olvassa az adott művet. Ráadásul azzal a jelenséggel is egyre többször találkozunk, hogy a cenzor maga az, aki kihasználja az értelmezés sokféleségét, és nem is mindig a mű ellenében: *A természet világa* című Bessenyei-tanulmány például számos ponton nyilvánvaló módon ütközött a fennálló előírásokkal, s a cenzor a rövid véleményben kénytelen volt be is ismerni ezt. A hosszabb verzióban azonban részletesen ismertette a láthatóan koherensnek érzett gondolatmenetet, és nem tett további javaslatot a mű eltiltására, még ha tisztában volt is azzal, hogy a mű ennek ellenére sem jelenhet meg.³⁰³

Az 1810-es könyvizsgálati rendelet pedig egyenesen a józsefi elvek elismertelésével kezdődik (más kérdés, hogy ezek az elvek egyáltalán nem akadályozták a szigorítások végrehajtását). Annak leszögezése után, hogy az uralkodó célja a köz boldogságának, népe jólétének minden eszközzel való előmozdítása, s hogy tevékenységét elsősorban immár ez a természetjogi alapú princípium legitimálja, a differenciált olvasóközönség képességeihez szabott döntések szándékáról értesülünk, még ha kicsi drámaibb stílusban is: „Egy világsugár se maradjon ezután, bárhonnan jön is az, figyelem és fölhasználás nélkül a monarchiában; de gondos kézzel biztosítandó egyszersmind a gyámoltalanok szíve és feje a förtelmes fantázia romlott szülöttei, önző álmítók mérges lehellete s fonákelmék veszélyes agyrémei ellenében. (...) A könyvek és kéziratok megítélésénél mindenekelőtt különbséget kell tenni ama munkák közt, melyek tartalmuknál és előadási módjuknál fogva csakis a művelt és tudománnyal foglalkozó emberek számára készültek s a röpiratok, népies munkák, mulattató könyvek és humoros iratok közt.”³⁰⁴ A differenciálódás továbbhaladásáról tanúskodik, hogy immár nemcsak terjedelmi szempontból tesznek különbséget a különböző olvasóknak való művek közt, hanem a döntésben fontos szerepet játszik a *megformálásnak*, a stílusnak az elmúlt húsz év alatt jogilag értelmezhetővé vált kategóriája is, mint olyasmi, ami a tárgyat és a befogadást alapvető módon képes befolyásolni, illetve módosítani. A tárgyak és hangnemek szerint is tudományos művek például ennek megfelelően gyakorlatilag korlátozás nélkül jelentethetők meg és terjeszthetők, megítélésük immár elvileg a tudomány alrendszerén belül, annak kódja szerint történik.

Azt azonban, hogy a tárgy és a hangnem valóban megfelel-e a tudományosság kritériumainak, még a cenzor döntheti el. A cenzúra immár mintha elsősorban saját magát, döntéseit és reprodukcióját kezdené védeni. Ferenc 1810-es rendeletében sok az egymás hatását módosító, esetleg akár ki is oltó paragrafus.³⁰⁵ Mindenekelőtt például leszögezi, hogy a cenzor az, akinek jogában áll egyik vagy másik kategóriába tartozóként meghatározni az adott művet,

³⁰³ MÁLYUSZNÉ 1985. 135–143.

³⁰⁴ BALLAGI 1888. 800–801.

³⁰⁵ BALLAGI 1888. 802.

így bizonyos értelemben még mindig képes megőrizni annak az integratív elvnek az árnyát, amely korábban a társadalmat összetartó középpont lehetett. Az egyes elkülönülő alrendszerek azonban fokozatosan kezdenek képessé válni arra, hogy maguk hozzák létre a társadalmi kommunikáció "legitim" formáit, saját rendszerükön belül. Amikor pedig ez lehetővé válik, a cenzúra korábbi formája megszűnik (1849-ben Európában el is törlik a nyílt, előzetes, állami hivatalként működő cenzúrát), s a kommunikáció kontrolljának egyfajta különös, az egyes társadalmi alrendszereken belül működő, interiorizált programjává alakul.

2.2.2. A gazdaság és a jog 1

2.2.2.1. A lehatárolt mű fogalmának különös előzményei

A modern (vagyis az elkülönült) irodalom értelmezői paradigmáinak alappillérei között előkelő helyet foglal el a zárt, megbonthatatlan műalkotás és az identitásként, egységként felfogott szerző(i személyiség) fogalma. Még akkor is igaz ez, ha tekintetbe vesszük a 20. század második felétől egyre erőteljesebbé váló kritikákat, melyek az említett fogalmaknak (és az általuk lehetővé tett oksági összefüggésrendszernek) az irodalom értelmezésében való relevanciáját kérdőjelezték meg, hiszen negative, tagadva-megkérdőjelezve ezek is felidézik (vagy inkább "beidézik") a zárt mű és az egységes szerzői identitás fogalmait. Mi több, úgy tűnik, hogy a szerző és a (zárt és "illetéktelen" kezekről *elzár*t) mű bizonyos szempontból változatlanul fontos és magától értetődő része az irodalom egyéb részrendszerekkel való kapcsolatainak – például hiába kérdőjelezi meg egy regény önmagán belül a zártság kritériumait, hiába írja le magát nyitottként, kontingensként, lezárhatatlanként, esetleg "önműködőként", a boltba akkor is véges kötetként kerül, címlapján a szerző nevével (de még ha esetleg hiányozna is onnan a szerző neve, a kiadói szerződésben biztos megtaláljuk az aláírását). Ugyanígy zárt egységet fog képezni a könyvtári katalóguscédulákon, a különféle bibliográfiákban, vagy (mint "a hozzászólás tárgya") a róla szóló, őt ismertető kritikákban.

Az irodalom működésének tehát fontos kritériuma volt és marad a mű zártsága és az identikus szerző – az *irodalomszemlélet* az, aminek az esetében ez nem feltétlenül van így. Ám itt is vannak olyan formák, amelyek akarva-akaratlanul kénytelenek megőrizni és érvényesíteni az értelmezésben e fogalmakat. Ebből a szempontból épp az irodalomtörténet-írás az, amelyik különösen kötődik a zártság szerzőben–művekben való megnyilvánulásainak előfeltevéséhez, hiszen az az alapvetően kánonokon alapuló katalógizáló–rendrakó eljárás, amely például egy irodalomtörténeti korszakmonográfia sajátja, nehezen mondhatna le az említett fogalmakról. Az, hogy ez vajon miért van így, hogy a szerző és a mű milyen mélységig válik az értelmező narratívák vetülékszálává, egy az irodalomtörténet-írás elméletének szentelt (stílszerűen) monográfia témája lehetne – s az is nyitott kérdés, hogy vajon megírható-e (és főleg használható-e, illetve használható-e ugyanarra, mint a "hagyományos") egy olyan irodalomtörténet, amely lemond a művek és szerzők zártságának követelményéről. Mindezek eredményeként felmerül a kérdés, hogy miféle összefüggésrendszerben jelentkezik, jelenik meg a zártság kritériuma *követelményként*?

Ahogy az előző fejezetben is láthattuk, a cenzúra működése szorosan összefüggött – és néha össze is ütközött – a gazdaság és a jog működésével. Rolf Schroers megfogalmazásából, amely szerint a cenzúra alapmotívuma a fogyasztók helyes ítélőképességével szembeni alapvető bizalmatlanság³⁰⁶, kitűnik, hogy a cenzúra paradoxona lényegében a 'köz' állami és gazdasági meghatározásának ellentétéből adódik: az egyik esetben "alattvalókról" van szó, akiknek mozgásterét a hatalom korlátozhatja, a másik esetben vásárlókról, akik viszont gazdasági erőt képviselnek, s akikre a mégoly abszolút hatalomnak is nagy szüksége van. A nagyközönség igazán azért válik veszélyessé, mert függetleníteni tudja az irodalmat az állami vagy egyházi konformitást kívánó mecenatúra változatos formáitól. Persze ezt úgy is meg lehet fogalmazni, ahogy Schiller: a közönség, a piac válik–válhat az írók új zsarnokává.³⁰⁷

³⁰⁶ SCHROERS 1966. 201.

³⁰⁷ Schiller, aki 1784-ben lelkesen ír arról, hogy a közönség a mindene, iskolája, ura, bizalmas barátja, tíz évvel később ugyanilyen lelkesen fogadja dán csodálóját, Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg nyugdíját. Az ilyen patronálást mint a gondolat szabadságát üdvözli, amelyre oly régen vágyott, és harcaira visszatételezve megjegyzi, hogy lehetetlen a német művelt világban egyszerre eleget tenni a művészet követelményeinek és ugyanakkor a működéshez szükséges létminimumot is biztosítani. (Levél Baggesenhez, 1791. dec. 16.) Vö. WOODMANSEE 1994. 41. Ez jól mutatja, hogy ekkorra – Schiller, de mások számára is – egyértelművé vált, hogy a 'publikum', a közönség nem a *res publica litteraria publicuma*, hanem (vásárló)

Mindez azt is jelenti, hogy olyan (új?) követelmények jelennek meg, melyek a gazdasági versenyhelyeztetel hozhatók összefüggésbe. Az irodalom néhány, ebben az időben különösen nagy jelentőségre szert tevő vonása pedig kiválóan alkalmasnak bizonyult arra, hogy segítségükkel művészet és gazdaság közt (a jog közreműködésével) tartós és “gyümölcsöző” strukturális mozgókapcsolat alakulhasson ki: az újdonság, az eredetiség vagy az egyéni stílus éppúgy, mint az “érdekesség” illetve a románok “szívet sebhető” volta. E kölcsönös kapcsolat pedig gyorsítólág és megerősítőleg hatott az irodalomszemlélet bizonyos tendenciáira, így az irodalom funkcionális elkülönülésében is jelentős szerepet játszott (és játszik).³⁰⁸ Gondoljunk Luhmann és Plumpe véleménykülönbségére a művészet kódját illetően – Luhmann-nak épp az volt a kifogása Plumpe érdekes/unalmas párosa ellen, ami miatt azt Plumpe találónak érezte, képes lévén érzékeltetni a művészet ama – nem utolsósorban épp gazdasági – beágyazottságát (s ugyanakkor elkülönült voltát), aminek megmutatása Plumpe ’polikontexturális irodalomtörténet-írás’-ának egyik legfőbb célja.

Mindezzel egyidőben és összefüggésben olyan (már jóval korábban meginduló) folyamatok zajlanak le Nyugat-Európában, melyek alapvetően átalakítják az irodalomról alkotott fogalmakat, az irodalomszemlélet releváns módjait, valamint az írással és olvasással kapcsolatos előfeltevéseket. Az egyik leglényegesebb változás a “jó” mű “hermeneutikai tárgygyá”, értelmezés(ek)e)t kívánó szöveggé, pontosabban “intencionális objektummá” válása, valamint a szerző modern fogalmának, e kettő összefüggéseként pedig az irodalomszemlélet változatos formáinak létrejötte. Stephen Greenblatt *A társadalmi energia áramlása*³⁰⁹ című művének következtetései érdekes implicit következményekkel bírnak e változások mibenlétét és jelentőségét illetően, noha művének célja és témája egyáltalán nem ez. A lehetséges kapcsolódási pontok nagy száma miatt azonban néhány ponton érdemes felidézni gondolatmenetét.

Az egyik ilyen “implicit következmény”, az irodalomszemlélet új formáinak ama jellemzője, hogy e formák átalakítják a “holtakkal beszélgetés” hagyományos típusait (s itt most nem elsősorban a felvilágosodás korának kedvelt műfajáról, hanem sokkal inkább Stephen Greenblatt szállóigévé és irodalomtörténész mottóvá vált mondatáról van szó³¹⁰) – azaz megváltoztatják a hagyomány elsajátításának és a hagyományhoz való hozzáférésnek a korábbi módjait. A holtakkal való beszélgetés vágya, mondja Greenblatt, “az irodalomtudomány jellemző, bár elhallgatott motívuma, egy megszervezett, professzionizált, és mélyen bürokratikus illendőség rétegei alá temetett motívum: az irodalom professzorai jól fizetett középosztálybeli sámánok³¹¹. Noha nem hittem soha, hogy a holtakhoz eljut a szavam, és tudtam, hogy azok képtelenek megszólalni, arról meg voltam győződve, hogy módomban áll a velük való beszélgetést újra-alkotni.”³¹² Ehhez persze feltételezni kell, hogy a holtak nyomokat hagytak a szövegeken, melyek magukon hordozzák az elveszett élet töredékeit: vagyis azt, hogy a (régi) szövegek tele vannak a Máság szimulációinak mintáival, melyek azokra, “akik szeretik az irodalmat, intenzívebb hatással

tömeg, amely a saját “hasznát” – szórakozását – nézi elsősorban, ráadásul épp (Németországban ekkor már nagyon jelentős) gazdasági erejénél fogva befolyásolhatja a művészetek, az irodalom alakulását – amivel az épp csak hogy autorrá vált szerző lassan (legalábbis az elmélet szintjén) jogilag is elismert autonómiáját, művészi integritását veszélyezteti.

³⁰⁸ Vö. többek közt VOGEL 1973, SCHULTE–SASSE 1970; SCHULTE–SASSE 1972; WOODMANSEE 1994; FONTIUS 1977; HESSE 1990; MCKENDRICK–BREWER–PLUMB 1982; WARD 1974; WEINSHEIMER 1981; JAUMANN 1981.

³⁰⁹ Magyarul a bevezető olvasható: GREENBLATT 1996. Lásd még GREENBLATT 1987.

³¹⁰ “Kezdetben arra vágytam, hogy holtakkal beszéljek.” GREENBLATT 1996. 355.

³¹¹ Vö. “(...) a szerző feltámasztása, vagyis (...) az összegyűjtött corpus (tetem) *lelkesítése* (jelentéssel való felélesztése) természetesen maga is értelmezői mechanizmus eredménye lehet csupán (...)” MILBACHER 1997. 216.

³¹² GREENBLATT 1996. 355.

vannak (...) mint a holtak által hátrahagyott többi textuális nyom”.³¹³ Mindenki, akit valaha megérintett a filológia (mint a történetiség sajátos, textuális látomása), aki tehát valaha is képes volt úgy tekinteni egy szövegre, mint valami *nyomaira*, vagy mint valaminek a *maradékára*, amely mögött tehát így mindig megképződik egy másik rész, pontosabban sok lehetséges másik rész, az tudja, miért beszél Greenblatt vágyról, beszélgetés vágyáról; tudja, hogy “[a] maradék felett érzett öröm az emlékezés semmihez sem hasonlítható öröme. Nem a felismerés keltette, rácsodálkozó boldogság ez, hanem a párbeszéd lehetőségének megpillantása keltette eufória.”³¹⁴ Az emlékezés elégikus–allegorikus alakzat: fenntartja az időbeliség képzetét, nem hagyja egybecsúszni “múlt” és “jelen” két dimenzióját, sőt, épp kettejük *különbségének* tudata-feltételezése mechanizmusának legfőbb mozgatója.

Az emlékező irodalomtörténész egyik jelentős típusa az, aki aziránt érdeklődik (legalábbis professzionálisan), hogy “hogyan került ennyi élet a szövegben lévő nyomokba”³¹⁵, és úgy gondolja, hogy “/a/z az »élet«, amit az irodalmi művek jóval a szerző és az általa megcélzott kultúra halála után birtokolni látszanak, nem más, mint a művekben eredetileg kódolt társadalmi energia történelmi következménye; legyen akárhogy átalakítva vagy a korhoz igazítva.”³¹⁶ Az irodalom elkülönülése utáni leírások igen jelentős részében tehát a művek, ha elfogadjuk a metafora felkínálta játékot, “energiahordozók” lennének, melyeket az irodalomtörténész felszínre hoz, “kibányász”, majd, ha szükséges, “kibont” kodenzátor-alakjukból, hogy újra hatni képes energiává válhassanak. Magát a kondenzálást, a “sűrítést” a művészek, a költők végzik (a német elnevezésekben – Dichtung, Dichter – ez az elképzelés egészen explicit). Ahogy Szauder fogalmaz, a poétika – ami alatt ő “magát a költészetet, illetve a költészet művelését” érti – “[n]em valami kívülről bevihető, mechanikusan alkalmazható intellektualisztikus elem”, hanem “*a költői erőnek, e magában is változó energiának oly aktív öntudata*”, amely “életproblémák és a művészi alkotás irányába hajló tapasztalatok, diszpozíció tudatosítását egyesíti”.³¹⁷ Az irodalom eme “Dichtung”-ként, kondenzálásként (rendszerelméletileg szólva tehát formaként) való felfogása teszi lehetővé a “másik résszel” való párbeszédet olyan speciális formáit is, ahol a “maradék” valaminek (kornak, eszmének, társadalmi diszpozíciónak, stb.) a sűrített kifejezője, szimbóluma, megtestesítője.

A (társadalmi) energiát azonban, mondja Greenblatt, nem tudjuk a vizsgálat számára *önmagában* elkülöníteni: “csupán közvetve, *hatása alapján* azonosítjuk: abban a képességben érhető tetten, amely bizonyos verbális, hallás vagy látás útján közvetített nyomok számára lehetővé teszi, hogy azok kollektív fizikai és mentális tapasztalatokat hozzanak létre és formáljanak. Így ezt a kifejezést az élvezet és az érdeklődés ismétlődő formáival hozhatjuk kapcsolatba, a zaklatottság, fájdalom, félelem, szívdobbanás, sajnálat, nevetés, feszültség, megkönnyebbülés és csodálat kiváltásának képességével. Esztétikai megnyilvánulásaiban a társadalmi energiának egy minimális megjósolhatósággal kell bírnia – amely lehetővé teszi az egyszerű ismétlődéseket –, valamint egy minimális kiterjedéssel: amely túlmutat egyetlen alkotón vagy fogyasztón egy bármilyen szűk közönség felé.”³¹⁸ A mű mint “a társadalmi energia kondenzátora” tehát a (társadalmi) kommunikáció egy sajátos módja, pontosabban

³¹³ Uo.

³¹⁴ MILBACHER 1997. 220.

³¹⁵ GREENBLATT 1996. 355

³¹⁶ GREENBLATT 1996. 359–360. A társadalmi energia kifejezés persze abban a metafizikus dimenziókat nyitó komplexitásában, ahogyan Greenblatt (és áttételesen az irodalomtörténet jelentős szelete) használja, nemigen volna beilleszthető a rendszerelmélet társadalomfelfogásába. Én itt most ezt a fogalmat egyfajta *leírásként* értem és idézem fel.

³¹⁷ SZAUDER 1980. 340. (Az én kiemelésem. R.O.) Vö. azzal a Plumpe által is ismertetett elképzeléssel, amely szerint a *poiézis* egyszerre jelenti a folyamatot illetve ennek eredményét, pontosabban a folyamatnak és eredményének (a műben megnyilvánuló) egységét jelenti. PLUMPE 1993. 14.

³¹⁸ GREENBLATT 1996. 360.

csak mint ilyen érzékelhető: az „energia” (jelen)létére csak hatásából következtetünk. A társadalmi energia esztétikai formáira (ahogy Greenblatt a műalkotásokat nevezi) ugyanis az jellemző, hogy a mindennapi kijelentések múlandóságával szemben ezek akár századokon keresztül is képesek létrehozni az élet illúzióját.³¹⁹ Ezzel persze vitatkozhatunk, mondván, hogy Greenblatt „energetikus” esztétikája tulajdonképpen nem más, mint a hagyományos esszencialista művészetfelfogás újabb, „társadalomtörténettel dúsított” változata – s talán igazunk is lenne, hiszen nem valószínű, hogy Greenblatt egyetértene definíciója anti-esszencialista megfordításával (vagyis azzal, hogy *azt* tekintjük műalkotásnak, aminek valamiféle „hatása van”, függetlenül attól, hogy része-e valamilyen kánonnak vagy sem). A fontos azonban most az, hogy tanulmányának egészéből viszont ennek a látszólag történetiesített és társadalmiasított, valójában mégis esszencialista modellnek³²⁰ ellentmondó kép rajzolódik ki: elvész a „kondenzátor” (a mű) fogalma, s maga az „energiaáramlás” lesz (sok szempontból a diskurzusanálízisre emlékeztető) vizsgálatának tárgya. Nincs olyan eredeti pillanat, amely sui generis „tisztá, akadálytalan teremtő gesztus” lenne, amelyben tehát „az alkotó kéz finom esztétikai tárggyá alakítja a koncentrált társadalmi energiát”.

Márpedig az „eredeti pillanat” kimondatlan előfeltevése az irodalomtörténeti leírás szinte valamennyi típusának, az „alkotás folyamata”, a „szerző”, a „mű születése” és hasonló fogalmakkal együtt. Amennyiben a szerzőt Foucault-val társadalmi funkcióvá minősítjük át, vagy Greenblatt-tal lemondunk az „eredeti pillanatról”, abból annak az egész diskurzív logikának a szétesése következik, amely szerzők, művek, alkotások, befogadások egységeinek történetében gondolkodik (s ami az irodalomszemlélet diszciplináin belül számos paradigma alapját alkotja). Az említett fogalmak megmaradnak ugyan, ám hiányozni fog közülük a „magától értetődő” logikai, oksági-következményes kapcsolatrendszer, s az irodalom értelmezésének, megfigyelésének folyamatában relevanciájuk több, mint kérdésessé válik.

Greenblatt tehát (Bourdieu-höz hasonlóan, és az „esszencializmustól” egyre távolodva) „alkupozíciókra” kezd el figyelni, „melyek révén a műalkotás ilyen hatalmas energiát tudhat magáénak és képes mozgósítani. (...) A forrongó genezis helyett olyasmi kezd körvonalazódni a szemünk előtt, ami első pillantásra jóval kevésbé tűnik látványosnak: egy sor finom és nehezen megfogható tranzakció, egy hálózat, melyben üzletek köttetnek és kiadásokra kerül sor, egymással versengő reprezentációk tülekedése, részvénytársaságok közötti alkudozások. Ezek a bonyolult, szüntelen kölcsönügyletek lassanként fontosabbnak, mi több, elevenebbnek tűntek számomra, mint a keresett epifánia”.³²¹ Ezek a „kölcsönügyletek, kollektív üzletkötések és a kölcsönös elragadtatottság” cserék, áthelyezések illetve elsajátítások révén jönnek létre.³²²

Mindebből az következik, hogy a „szerző” vagy a „mű” nem alapvető kritériuma a modern (azaz autopoietikusan elkülönült) irodalomnak – amiről egyébként úgymond „empirikusan” is könnyen meggyőződhetünk: a 18. századtól napjainkig bizonyos leírásoknak eleme az említett két fogalom, másoknak viszont nem. Az irodalom része lehet „szerző

³¹⁹ GREENBLATT 1996. 360.

³²⁰ Bourdieu írja le a „tisztán esztétikai” szemléletet úgy, ha emlékszünk, mint „esszencialista elemzést”. Ezeknek az elemzéseknek közös tulajdonságuk, hogy „tárgyuk (a fenomenológián alapuló elemzésekhez hasonlóan), akár hallgatólágoosan, akár nyíltan kijelentve, mindenképpen egy adott műalkotásról szerzett szubjektív tapasztalat”, amely (Bourdieu szerint) anélkül jön létre, hogy a műalkotás és az erről szerzett tapasztalat történetiségéről és társadalmiságáról az illető „tapasztaló” nem vesz tudomást. Bourdieu itt a műközpontú strukturalista elemzések felé vág, mint később kiderül: a „kvintesszencia modern absztraktóiról” szólva Jakobsont említi, mint aki azt szeretné feltárni, hogy „mi is tesz egy verbális üzenetet irodalmi alkotássá”. Mindezzel együtt túlságosan leegyszerűsítőnek tűnik megközelítése – épp Greenblatt (vagy Szauder, és hosszan sorolhatnánk) példája bizonyítja, hogy a történetiség és a társadalmiság figyelembe vételének szándéka egyáltalán nem jelenti automatikusan az „esszencializmus” kiküszöbölését. Vö. BOURDIEU 1992/2001. 8.)

³²¹ GREENBLATT 1996. 360.

³²² GREENBLATT 1996. 361

nélküli”, például szürrealista automatikus írás, vagy a mű fogalmáról lemondó performatív vagy dekonstruálódó szöveg is. Ugyanakkor viszont ennek a modern irodalomnak a társadalmi létezése szempontjából elengedhetetlen feltétele mind a szerző, mind a mű egységének feltételezése, még az említett esetekben is: a szerző és a mű szubjektum, egység, *jogi és gazdasági* kategória marad akkor is, ha az irodalom leírásaiban e felfogás nem játszik kitüntetett szerepet. Ebben az alkuban tehát az “energiának” a “kondenzátornak” és a létrehozónak, illetve az alkotás folyamatának és a “genezis pillanatának” továbbra is nagy jelentősége van. Épp ezért tűnik célszerűnek most inkább erről az oldalról vizsgálni a problémát.

2.2.2.2. A szerző szerződése

Nyugat-Európában a 18. század utolsó éveiben már évtizedek óta jogelméleti viták tárgya volt szerzőnek és művének kapcsolata, ennek azonban gyakorlati súlyt igazán az a fentebb említett tényező adott, hogy ekkorra az olvasóközönség számának emelkedése miatt a művészet (s ezen belül egyelőre elsősorban az irodalom) “piacképessé” és sok esetben igen jövedelmező vállalkozássá lett. Ennek a hasznát azonban a könyvkereskedők látták, mivel a jog sokáig csak az utánnymást és a terjesztést szabályozta, így gazdaságilag is csak ezek voltak értelmezhetők. A könyvkiadás joga felségjog volt, vagyis a privilégiumot az uralkodó adományozta, egyrészt cenzurális, másrészt (merkantilista) gazdaságpolitikai okokból (melyek időnként összeütköztek egymással). Az ettől különválasztott szerzői jog (a mű feletti “ideális és materiális uralom”³²³) megjelenésével a szerző válik “művének urává és tulajdonosává”³²⁴, így, mint Heinrich Bosse mondja, lényegében a király helyébe áll³²⁵.

Míg a cenzúra megfigyelései, pontosabban a cenzúrintézkedések indoklásai mindenekelőtt azért lehetnek érdekesek számunkra, mert cezúrákat vezetnek be az olvasók (alattvalói mivoltukban egyébként elvileg egységes) tömegébe, s ezek a cezúrák éppúgy a művekhez való hozzáférést vannak hivatva szabályozni és korlátozni, mint majd (bizonyos szempontból) az elkülönült irodalomra jellemző kritikai diskurzusok, a jog és a gazdaság inkább egységesít. Egységeket képez, határol be: a szerző és a mű egységeit, de emellett egységként határozza meg az *összes szerzőt* (elkülönítve így az *összes olvasótól*) – jogi és gazdasági szempontból egyetlen cezúra létezik (s irrelevánsak az esetleges “fokozati különbségek”, azokat már a kritika és az esztétika fogja meghatározni, jogi következmények nélkül, ám az említett cezúrát megtartva). A modern, Angliában, Franciaországban és Poroszországban a 18-19. század fordulója körül létrejövő szerzői jog, mely tulajdonjogi és személyiségi jogi elemeket egyaránt tartalmaz, elvi szempontból a zseniális eredetiséget teszi szabállyá: *minden szerzőt véd, amennyiben az művész, és mindenki művész, amennyiben önmagát fejezi ki* – hiszen önmaga, saját szavai lehetnek csak “természetes tulajdonai”.³²⁶ Szembeötlő e gondolat rokonsága a modern művészetszemlélet (szerzőben és művekben gondolkodó) diskurzusával, ám a kapcsolatok nem merülnek ki ennyiben.

³²³ MITTEIS 1895. 102.

³²⁴ “Diese Bezeichnung versucht deutlich zu machen, dass die rechtliche Position, in der sich der Urheber durch die schaffung und (oder) Veröffentlichung seines Werkes kraft Gesetzes befindet, ein Herrschaftsverhältnis ist, das einerseits dem Schöpfer gewisse verkehrsfähige Rechte und Befugnisse hinsichtlich der Verwertung und Nutzung des Werkes verleiht, andererseits aber auch die unlösbare Verbindung zwischen Werk und Urheber und die hierdurch bedingte untrennbare Mischung von vermögensrechtlichen und persönlichkeitsrechtlichen Elementen zur Folge hat.” HIRSCH 1963.54.

³²⁵ BOSSE 1981. 7.

³²⁶ Vö. BOSSE 1981. 10-11. Az “eltulajdonítást” – vagyis az idézést, a kölcsönvételt és hasonlókát külön szabályozzák, az ilyen legitim módon “kölcsönvett” tulajdonok természetesen nem szerzőiek, a nem legitim “kölcsönzés” pedig plágium, amely a szerzői jogi szabályozás után szankcionálhatóvá is válik.

Ahhoz, hogy a szerző szavainak tulajdonosává válhasson, a mű fogalmán is el kellett gondolkodni, s ez számos hosszas vitát eredményezett a 18. század során. Mindez ismét a poétika ama „szubjektivizálódási” folyamatával áll összefüggésben, amelyet a dolgozat első részében részletesebben is felidéztem. A Regelpoetik és a szónoki diskurzus megegyezik abban, hogy a szerző nem értelemalapító, hanem elsősorban *közvetítő*: igazságok közvetítője – szövege gondolatok tetszetős és hathatós felöltöztetése. Az igazságok, a bölcsesség, a megszerezhető tudás Istentől való és mindenkinek egyformán tulajdona, *res communis*. A könyv éppen ezért „csak papír és tinta”, gondolatokat nem tartalmaz, azokat az „értelmes olvasónak” kell „a maga fejéből” hozzátennie.

A 18. század húszas éveiben az északnémet egyetemek (Jena, Giessen, Helmstedt, Erfurt) jogi fakutásai hozzáfogtak egy szerzői jogi és terjesztői szabályzat kidolgozásához. A jénai jogászok az előbbieknél megfelelően le is vonták azt a következtetést, hogy a könyv, amit valaha valaki megírt, bár erről a valakiről neveztetik el és írójának halála után személyes dicsőséget szerez, mint tulajdon nem tartozik hozzá, az illető tehát nem formálhat igényt rá.³²⁷ A könyv „anyagi teste” a nyomdász és a könyvkötő műve, így az ő tulajdona is, a kockázat és a haszon is – természetesen – őt illeti. A könyvek utánnyomása így közérdek (már amennyiben érdemes és épületes műről van szó – ám természetesen az utánnyomás joga így sajnos a kevésbé érdemes művekre is érvényes, többek között ezt is a cenzúra feladata korrigálni, elválasztva a „szemet az ocsútól”³²⁸). A kiadó-terjesztő természetesen fizetett honoráriumot a szerzőnek (már a 17. század közepe óta létezett ilyen szokás), ám nem a szellemi tevékenység valamiféle ellenértékéért: ahogy neve is mutatja, és ahogy Zedler 1735-ös lexionában is olvashatjuk, a honorárium „csak főhajtás, a tiszteletadás jele”, amely megkülönböztetendő az olyan kifizetési formáktól, mint a „bér”, itt ugyanis nincs meg az amarra jellemző ekvivalencia munka és fizetség között.³²⁹ A honorárium lényegében azokra az ajándékokra, adományokra emlékeztet, melyeket arisztokrata patrónusok adtak a művészeknek. Goethe meg is jegyzi a Költészet és valóságban, hogy a 18. század első felében író és kiadó viszonya meglepően hasonlított kliens és patrónus kapcsolatára.

A Habsburg-abszolutizmusra jellemző merkantilista gazdaságpolitikának épp az lesz az egyik fő érve, hogy a könyv „éppolyan áru, mint bármi más” (gondoljunk csak II. Józsefnek az előző fejezetben idézett rendeletére). S az utánnyomás révén épp a felvilágosodás szélesebb körben való elterjesztésével illetve a belföldi áruk védelmével (hiszen az utánnyomás elsősorban külföldi művek „hazaivá tételét” célozta) szolgálja a köz erkölcsi és anyagi javát.³³⁰ 1815-ben a Bécsi Kongresszuson ennek az érvek már egy

³²⁷ »»Ein Buch, das einer zuerst gefertigt, zwar nach ihm genennet wird und er auch nach seinem Tode die Ehre der Erfindung behaelt, keineswegs aber daraus zu inferiren, als ob die Exeplaria, die nach dem ersten Druck gefertigt worden, dem Autori oder dessen Cessionario eigentümlich zugehörten, oder einem von diesen beiden das ius prohibendi zustaende, ein solches an das öffentliche Tageslicht gegebenes Buch nachzudrucken«. (...) vor allem bei bei geistlichen und erbaulichen Büchern, zu bedenken [ist], »was Gestalt Gottes die herrlichen Gaben, wodurch sie einen vortrefflichen Applausum vor der Welt erlanget, ihnen nicht zu dem Ende verliehen, dass sie damit Geld und Reichtum zusammenscharren und kratzen, sondern Gottes Ehre befördern und ihren Mitnaechsten im Leben erbauen sollen.«” Idézi VOGEL 1973. 122.

³²⁸ A cenzúra e feladatát (mely a cenzúratörvények elvi megalapozásában nagyon hangsúlyos volt, gondoljunk az „erkölcstelenség” és a „ronda szószátyárság” terjesztésének meggátlására) a szerepkörök szerinti elkülönülés előrehaladása során fokozatosan átveszi a kritika, amely szintén „rostál”, kiszűri a szemetet, a nem-művészetet.

³²⁹ Idézi WOODMANSEE 1994. 42–43.

³³⁰ Amennyire támogatta a kormányzat az utánnyomást, annyira igyekezett korlátozni a könyvbehozatalt – ebből ugyanis jóval kevesebb anyagi haszon keletkezett, bár a külföldi könyveket többszörös, súlyos vámokkal sújtották. A cenzúraitézkedések legnagyobb hányadát a Habsburg-birodalomban a 18. század végén (így Magyarországon is) az ilyen, külföldről behozott és vámot nem fizetett könyvekkel, illetve „illegális” (azaz vámmentes) kereskedelmet folytató vigécekkel kapcsolatos, általában igen hosszadalmas eljárások teszik ki. Mindez teljesen független a könyvek tartalmától, erkölcsi vagy egyéb célkitűzéseitől. Több olyan kérvénnyel is találkozunk, amikor például iskolák vagy kolostori könyvtárak kérik a vám elengedését – nincs tudomásom olyan esetről, amikor ilyen kérelmet elfogadtak volna. A tankönyveket épp ezért általában (szintén külön

szemiotikailag alátámasztott, "továbbfejlesztett" változatával találkozunk: a könyv nem szellemi és nem önálló dolog, hanem papírból és a gondolatok *kinyomtatott jeleiből* álló *gyártmány*, mely magukat a gondolatokat nem tartalmazza.³³¹

A helyzetet bonyolította, hogy még akik feltételezték is a könyv "szellemi természetét", szembekerültek azzal, hogy amennyiben csak az átírást illetve az utánnyomást szeretnék tilossá, a szerzői tulajdonba való illetéktelen beavatkozássá minősíteni, részletesen meg kell határozniuk és szabályozniuk kell a "használat", a "közvetítés" teljes folyamatát, azaz tulajdonképpen "belenyúlni az olvasó agyába". Egy 1783-ban megjelent cikk szerzője, aki elismeri, hogy a könyv lényege szerzője szelleme, épp ezért tartja képtelenségnek, hogy ezt tulajdonként lehetne meghatározni: "(...) ich kan den geistigen Stof des Buches lesen, lernen, abkürzen, erweitern, lehren, übersetzen, darüber schreiben, lachen, ihn tadeln, verspotten, gut und böse anwenden, kurz, damit machen, was ich nur immer will; und nur abschreiben oder abdrucken solte ich ihn nicht dürfen?"³³² Abszurd gondolat, folytatja, olyan, mintha a prédikátor meg próbálná megakadályozni, hogy a hívek megjegyezzék és leírják beszédét, vagy mint ha a tanár megtiltaná tanítványának, hogy amit tőle tanult, használja és továbbfejlessze. A kiadás pusztán "nyilvános továbbmondás", s mint ilyen, megfoghatatlan és ellenőrizhetetlen.

A probléma elegáns megoldása Fichte nevéhez köthető. Fichte a *Beweis der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks. Eine Raesonnement und eine Parabel* című, 1793-ban megjelent esszéjében a könyvet három aspektusra osztja.³³³ Az első a fizikai (a papír és a festék), a másik a tartalmi (a sokat vitatott "szellemi köztulajdon", a *res communis* mint "médiüm"), a harmadik pedig az a *forma*, amelyben e gondolatok megjelennek. Ez utóbbi és csak ez a szerző saját, kizárólagos tulajdona, amelyet logikai lehetetlenség ellopni.³³⁴ E koncepció lesz az alapja valamennyi szerzői jogi törvénynek. Ebben az értelemben lesz és lehet a szerző autorrá, megalapozóvá, eredetté. E formaelképzelés eredetét a 18. század olyan zseni- illetve szerzőelméleti írásaiban találjuk, melyekben a szerző immár nem egyszerűen közvetítőként, hanem valamiféle "átalakító mechanizmusként" jelenik meg. Young növényi metaforáját feljeszti tovább Herder, mondván, milyen "csodálatos szorgalommal" változtatja a növény az idegen nedveket önnön finom szervezetének részeivé.³³⁵ De ide sorolható Goethe elképzelése is, amely az irodalomkritika "kondenzátorokon" alapuló szerzőfogalmával igen közeli rokonságban áll. Goethe szerint az írás a körülöttünk levő világ transzformálása az őt befogadó belső világ követelményei szerint. E transzformáció, elrendezés során a világról alkotott benyomások tökéletesen újjáformálódnak, s e forma a szerző egyéni intellektusának egyedi következménye.³³⁶

Ami pedig a mi szempontunkból még lényegesebb: maga ez az újjáalakítás révén születő egyéni forma, egyedi stílus az, ami "hat". Humboldt különbségtételét parafrázálva Bosse úgy értelmezi ezt, hogy a szerző teremtménye nem pusztán a mű (ergon), hanem maga az őt eredményező tevékenység is (energeia). Mint ergon, mű, a szerzői produktum megismételhető – mint az őt létrehozó és általa, belőle ható energeia azonban egyszeri és megismételhetetlen. A megjelent, terjesztett és megvásárolt példányok egy feltételezett és elidegeníthetetlen, individuális eredeti *kópiái*, melyek, mint Johann Jakob Cella írja, csak

megadóztatott és külön engedélyköteles) házi nyomdáikban nyomtatták. A cenzúra gazdasági funkciójának elemzése azonban egy önálló, hosszabb és részletese forrásfeltárást igénylő munka tárgya lehetne.

³³¹ Idézi BOSSE 1981. 13.

³³² Ueber den Büchernachdruck. In Deutsches Museum Bd. I. 1783. 415-417. Idézi BOSSE 1981. 53.

³³³ FICHTE 1971.

³³⁴ "(...) niemand kann seine Gedanken sich zueignen, ohne dadurch, dass er ihre Form verändere. Die letztere also bleibst auf immer sein *ausschliessendes Eigentum*". FICHTE 1971. 227.

³³⁵ YOUNG KIEG.; HERDER 1778.

³³⁶ Goethe levele Jacobihoz, 1774 aug. 21. Rolf Grimminger erre a szerző- illetve művészetkonceptióra egy roppant érdekes korszakmonográfiát épít; GRIMMINGER 1990.

kulcsok a szellem kincseihez.³³⁷ A forma változatlanóságát a betű biztosítja – a megértés tehát a “holt betűk megelevenítése” lesz. Bosse innen származtatja az olvasás Frierich Schlegel által megfogalmazott romantikus koncepcióját, amely szerint “Buchstabe is fixierter Geist. Lesen heißt, gebundenen Geist frei machen, also eine magische Handlung.”³³⁸ S ez a modern irodalmi hermeneutika egyik legfőbb eredője, amely immár nem úgy gondolja, hogy a beszéd megértése magától értetődik, a hermeneutika feladata pedig csak a félreértések kiigazítása, hanem Schleiermacherrel úgy, hogy magától nem a megértés, hanem a félreértés adódik, s a megértést ebből kell kifejtetni.³³⁹

A mű így, a jogi diskurzus hathatós közreműködésével válik az individualitás inskripciójává, ahogy Gerhard Plumpe fogalmaz.³⁴⁰ Ez a mű-fogalom pedig immár alkalmas annak a paradoxonnak a kezelésére is, amelyet az “ismétlés tiltott követelményének” nevezhetnénk. A műalkotás megismételhetősége a “kulcsok” sokaságából adódik, amely egyszerre gazdasági követelmény és a sok potenciális elsajátítás (esetleg kisajátítás) eredménye. Egyszerisége, megismételhetetlensége viszont az esztétikai leírásban hangsúlyozódik: ez (“az individuum lenyomata”) válik a modern irodalom megfigyeléseinek legalapvetőbb esztétikai értékszempontjává. Ám, mint Plumpe hangsúlyozza, a szellemi közös javak megformálása *mint* az individuális beíródásának formulája “genuin jogi formula”, jogi, és nem esztétikai problémára felel.³⁴¹

A gazdaság szempontjából továbbá a műbe “zárt” *energeia* azért is roppant hasznos, mert (áttételesen) fogyasztásra ösztönöz. Az első recenziók, írja Plumpe és Werber³⁴², lényegében igyekeznek eligazítani az olvasókat a bőségessé vált kínálatban, tanácsadások arra nézve, hogy az illető könyvet érdemes-e megvenni vagy nem. Az ‘érdemes’ miéértje származhat az esztétika területéről, de nem feltétlenül (és persze az érvek a könyv jellegétől is függnék). Így végső soron az eredeti gazdasági kód az esztétika segítségével az elkülönülő irodalom saját kódjává válik – a döntés alapja (immár nem a vásárlásról, hanem arról való döntése, hogy az illető mű az irodalomhoz tartozik-e) az lesz, hogy az adott mű (irodalmilag) érdekes-e. Az irodalomszemlélet gazdasággal és joggal való, imént röviden vázolt történeti kapcsolatai alapján azonban úgy gondolom, hogy az összefüggés egyrészt áttételesebb, másrészt viszont szorosabb. Áttételesebb, mert az érdekesség kritériumának eredete nemcsak a gazdaság, hanem legalább ilyen mértékben a művet felhívó jellege, egyediségéből következő “ereje”, “*energeia*”-tartalma alapján megítélő 18. századi eredetű esztétikai diskurzus saját következménye; és szorosabb, mert e diskurzus maga is jelentős szerepet

³³⁷ CELLA 1784. 96.

³³⁸ F. SCHLEGEL 1963. 297. Idézi BOSSE 1981. 62.

³³⁹ Vö. BOSSE 1981. 62.

³⁴⁰ PLUMPE 1988.

³⁴¹ A közös javak lehetősége nem a gondolkodó vagy író személyében alapozódik meg a 18. század utolsó harmadáig illetve végéig, hanem épphogy abban a képességükben, hogy másokkal közösek (így megoszthatók): “Ideen verdanken sich einer ‘universellen’, keiner exklusiv-individuellen Kompetenz und sind daher »not susceptible property« (nicht eigentumsfähig), wie ein englischer Jurist 1762 schrieb. (...) Hegel nannte noch im 19. Jahrhundert die Philosophie das »eigentümlichkeitslose Denken«. (...) Um hier weiterzukommen, führte der juristische Diskurs eine neue Kategorie ein: die *Formierung* des geistigen ‘Gemeinguts’ als *Inskription des Individuellen*. Diese Lösung ist eine genuin juristische Formel und keineswegs eine Applikation kontemporärer Theoreme aus dem Umkreis der sog. »Genieästhetik«. Sie antwortete auf ein juristisches und kein ästhetisches Problem.” PLUMPE 1988. 335. Plumpe meglehetősen kategorikusan fogalmaz – véleményem szerint a kölcsönhatás azért nem tagadható el teljesen. Az viszont igaz, hogy a jogi formula és értelmezhetőség nélkül az egyéni zsenialitás elismerése korábban nem eredményezett olyan esztétikailag megalapozott kritikai diskurzust, ami e kapcsolat létrejötte után kialakult.

³⁴² PLUMPE–WERBER 1995. 22-23.

játszott a mű illetve szerző modern, a jog és a gazdaság által rögzített³⁴³ fogalmainak létrejöttében.

Jogosan vetődhet fel a kérdés, hogy ha a szerző és a mű modern fogalmainak kialakításában és a születő kritikai–irodalomszemléleti diskurzus elkülönítésében a jognak (és a szellemi tulajdonnal kapcsolatos problémáknak) ilyen nagy jelentősége van, akkor mit kezdjünk a magyar helyzettel – hiszen köztudomású, hogy nálunk az “irodalmi élet” modernizálódása jóval azelőtt megindult, hogy a szellemi tulajdonnal, a közös szellemi javak kisajátításának legitim módjával és végül a szerzői joggal kapcsolatos kérdések felvetődtek volna?

A válasz erre a kérdésre többértű. Egyrészt fontos hangsúlyozni, hogy nem a szerzői jog kodifikálása a lényeges tényező, hanem maguk a viták, amelyek során (egyébként) felvetődött a kodifikálás szükségessége (is). Ilyen viták pedig Magyarországon is szép számmal voltak – csak éppen nem ott, ahol talán várnánk: a “közös javak kisajátításának” kérdései nálunk elsősorban a *nyelvújítás* során, a *nyelvvel* kapcsolatosan merültek fel. Mindez jogi metaforáktól sem volt mentes és tulajdonképpen még jogi vitákat is eredményezett – csak éppen megint nem ott, ahol várnánk, hanem az országgyűlések hivatalos nyelv-vitáiban. Ennek oka a “feudális” jogviszonyokban keresendő. Nagyon érdekes megfigyelni, hogy a (szellemi) tulajdonjogi problémák milyen pontosan képeződnek le a metaforákban területi- és birtokvitákként, illetve hogy a nemzet lelkéhez és testéhez (törvényeihez és földjéhez) való közvetlen hozzáférés kiváltsága révén hogyan sikerül a nyelvkérdést egyrészt metaforikus “közjogi kérdésként” értelmezni, másrészt épp emiatt hogyan válik roppant bonyolulttá és nehézzé a nemzetitől függetlenített *egyéni* eredetiség fogalmának adaptálása a kialakuló irodalomkritikai gondolkodásba. Ennek az alapvető jogrendbeli eltérésnek pedig, úgy tűnik, végső soron (a metaforikus áthelyezések révén) jelentős szerepe lett a magyar irodalomkritikai, irodalomelméleti és irodalomtörténeti gondolkodás alakulásában. Mielőtt azonban erre rátérhetnénk, röviden át kell tekinteni a képviselőnek illetve a nemzet és a nyelv metaforikus azonosításának a problémáit.

³⁴³ Vö. BOSSE 1981. 60–64. A betűk általi “rögzítés” ugyanis azt is jelenti, hogy amit a szerző nem rögzített, az nem része a műnek: a betűk határt alkotnak ebben az értelemben, “megtestesítik” a műalkotást. E testhez pedig sem hozzátenni, sem belőle elvenni nem szabad – ez ugyanis jogi következményekkel jár... A mű (és a szerző) határait a jog rögzíti. Milbacher Róbert a modern (elkülönült) irodalomnak ezt az irodalomszemlélet által láthatóvá tett sajátosságát a filológia implicite biblikus corpus-felfogása segítségével ragadja meg (ami egyúttal rámutat gazdaság és kultusz sajátos, Greenblatt-tal szólva metaforikus áthelyezés révén létrejövő közelségére is). Vö. MILBACHER 1997. 216.

2.3. A titkok lépcsőin: a szabadkőművesség és a tudáshoz való hozzáférés hierarchikus szabályozása³⁴⁴

Pálóczi Horváth Ádám *Felfedezett titok* című regényében³⁴⁵, melyre manapság egyre többször és többféle szempontból figyel fel a szakirodalom, a keret szerint egy ifjú beszéli el halála előtt, hogyan jutott a szabadkőművessé való felavatás közvetlen közelébe, s hogyan nem lépte át végül mégsem azt a határt, a titok küszöbét, amelyen túl már nem mondhatta volna el történetét. A történet narratológiai szempontból is érdekes: olyan megfigyelők és megfigyelések bonyolult rendszere alakítja a vélekedéseket, az események menetét, és azt is, mi az, ami egyáltalán elmondható és elmondódik, akiről nem lehet tudni, hogy valóban „látnak” és (ezért) „figyelnek”-e, vagy csak az elbeszélő hiszi róluk. Én azonban most kénytelen vagyok lemondani a regény elemzéséről, csak az említett struktúrára hívnám fel a figyelmet.

A szabadkőművesség 18. századbeli társadalmi szerepéről számos tanulmány született, ezen belül meglehetősen bőségesnek mondható a téma magyar szakirodalma is.³⁴⁶ Ám e szakirodalom (különböző tematikus preferenciák miatt) főleg a társadalmi értelemben vett demokratizáló tendenciákra koncentrált, arra, hogy e mozgalom „egy kört csinál a legjobbakból”, mint Kazinczy sokat idézett levélrészlete mondja, illetve „[a] testvériséget emlegette a kiváltságok és a kiáltó ellentétek világában. A türelmet és a világos gondolkodást a vallási fanatizmussal és az egyházi hatalommal szemben. Elvileg az eredendő egyenlőséget a ténylegesen oly eltérő pozíciójú emberek között. Egy körbe hozta a nemest és nem nemest, aki itt – bár csak itt és csak elvileg – a másikkal egyenrangú félként állt szemben. Méghozzá a kiválasztottak, az elit összetartozásának tudatában, a misztikus ceremóniák és névtelenség biztonságos, feszélyezettséget oldó s egyben rejtélyesen vonzó légkörében.”³⁴⁷ E megközelítésmódot érvényesnek és nagyon jelentősnek tartom, hiszen számos példát lehetne hozni annak igazolására, hogy a szabadkőműves szervezet valóban igen jelentősen meggyorsította azt a folyamatot, amelynek során a korábbi rétegződés átadta a helyét egy jóval diffúzabb, nem szereptömbökkel, hanem változatosan összeállítható szerepelemekkel jellemezhető társadalmi formának.

E folyamat tulajdonképpen nem más, mint amit Luhmann a rétegződés szerint elkülönülő társadalom szerepkörök szerint elkülönülővé válásának nevez, s aminek egy dokumentumát láthattuk az előző fejezetben is, ahol II. József úgy mond „kritikai szabadságot” biztosító rendeletét azért támadták, mert „a nép nem tudja elválasztani a személyt a dologtól”, azaz a társadalmat egyes tagjait nem szubjektumoknak, hanem bizonyos (erkölcsi, esztétikai, stb.) értékekkel szorosan összekapcsolt rétegek képviselőiknek, szimbólumainak tekinti. A Luhmann által leírt változásnak nincs túl szoros kapcsolata a „feudalizmussal” vagy a „rendiséggel”: rétegződésszerű elkülönülés létrejöhet a szerepkörök szerint differenciálódó társadalomban is, és viszont: a szerepkörök szerinti elkülönülés nem kötött a „polgári demokrácia” államformájához. Arról van szó, hogy van-e lehetőség arra,

³⁴⁴ Ahogyan az előző, a cenzúráról illetve a jogról és gazdaságról „szóló” fejezetekben, úgy ebben a szabadkőművesség korabeli jelentőségét tárgyaló részben sem e témák (a cenzúra, a jog, a gazdaság, a szabadkőművesség) részletes történeti leírása, összefoglalása, netán kritikai vizsgálata a célom, mindössze annak a sajátos kommunikációs szituációnak a kialakulása körüli szerepükre (és e rokonság messzemenő jelentőségére) próbálok rámutatni, amely e dolgozat tárgyát alkotja. A szabadkőművességnek a felvilágosodás magyar irodalmában játszott szerepe hosszú szünet után ismét bekerült az irodalomtörténeti köztudatba mindenekelőtt Jászberényi József munkái révén (lásd különösen JÁSZBERÉNYI 2002, JÁSZBERÉNYI 2003); értékes megjegyzéséért szeretnék e helyütt is köszönetet mondani.

³⁴⁵ PÁLÓCZI HORVÁTH 1792/1988

³⁴⁶ Pl. ABAFI 1890(-1899), ABAFI 1896, ABAFI 1900/1993, FRAKNÓI 1880, JÁNCSÓ 1936, H. BALÁZS 1967, H. BALÁZS 1984., BENIMELI 1984, MÁRTON 1994, JÁSZBERÉNYI 2003.

³⁴⁷ KOSÁRY 1980.

hogy a társadalom egészébe “egyik területen beilleszkedem, a másikban viszont felhatalmazom magamat arra, hogy másképpen döntsék vagy másképpen lássak. (...) A középkorban például a politikai, a vallási meggyőződés, sőt bizonyos tekintetben még a ruházkodás divatja is egyetlen kötegbe tartozott, amit nem lehetett szétszedni. Ha valaki más ruhát vett föl karácsonykor, mint ami ahhoz illik, akkor nem azt mondták vagy legalábbis gondolták, hogy a ruházkodásban külön, hanem azt, hogy megkérdőjelezte a társadalmat.”³⁴⁸

Érdekesen fogalmazza meg ezt a változást Richard Sennett is: Rousseau város- illetve civilizációkritikája révén közelíti meg. Véleménye szerint Rousseau volt az első író, aki “megmutatta, hogy a szekularizmust egy sajátos várostípus – a kozmopolita főváros – teremtette meg (...) Ő volt az első, aki a világváros közösségi hitkódexeit olyan alapvető lélektani fogalmakkal kapcsolta össze, mint a bizalom és a játék; ő volt az első, aki a város lélektanát a kreativitás lélektanához viszonyította.” “Párizs izgatta legjobban, de úgy gondolta, hogy a párizsi élet színházra emlékeztető vonásai Európa minden fővárosára áttérjednek. (...) A színpad és az utca életének keveredését ostromozva eljutott a modern nagyvárost mint kifejező közeget leíró első teljes és mélyreható elméletig.”³⁴⁹ A színjátszás/hitelesség a modern élet meghatározója, ezért vezet az eredendő, természetes érzések civilizálása és finomítása az őszinteség és az erkölcsök megrontásához. (Érdemes lenne a “módi kritikusainak” és a “luxus apologétáinak” hazai, 18. század végi vitáit e különbségtétel segítségével újra megvizsgálni.) A társadalom érzelmi függőségek rendszere is: az ember azért kerül függőségben másoktól, mert az ő tetszésük alapján tetszik önmagának, az ő véleményük alkotja énképét. Lionel Trilling a társadalmi “színészkedés” rousseau-i kritikáját összegezve azt mondja, hogy a nézőt mintegy “megfertőzi” a színészbetegség, ami az állandó szerepjátszás eredménye: a színész azzal, hogy mások megszemélyesítésével foglalkozik, saját személyes létéből vesz el, saját énjét szorítja háttérbe, fojtja el – hiszen Diderot Színészparadoxona szerint a kifejezés hatékonyságának (és azonosíthatóságának) épp azon esetlegesség kiküszöbölése a feltétele, amelyet az okoz, ha a színész nem *mímeli*, hanem (minden alkalommal – szükségszerűen másként – újra) *átéli* az érzelmeket.³⁵⁰ Az erény keresését így Rousseau szerint a hírnév keresése váltja fel: a nagyváros olyan színház, amelynek szöveggönyve alapvetően a hírnév hajszolásáról szól. “Minden városi ember egyfajta művésszé válik: színésszé, aki a közéleti szerepjátszás közben elveszíti kapcsolatát a természetes erkölcsi tisztasággal. A művész és a nagyváros összhangban áll egymással, ennek eredménye pedig a morális katasztrófa.”³⁵¹ Holott Rousseau szerint igazán nagy tetteknek nincs konstitutív kapcsolatuk a hírnévvel: “az igazi génusz (...) nem ismeri a dicsőség és a szerencse útját, és nem is álmodik arról, hogy keresse; senkivel sem méri össze önmagát; minden erőforrása önmagában van.”³⁵² A zseni társadalmi (ön)értelmezését és -értékelését tekintve is autonóm, organikus rendszer: egyedül ez biztosítja, hogy ne szakadjon el az erkölctől.

Mindezt az teszi lehetővé, hogy a Rousseau számára Párizs modellálta modern nagyvárosban újfajta ön- és másleíró diskurzív rendek váljanak lehetségessé: az ember önmagáról alkotott képe s ennek révén szerzett-alakuló hírneve határozza meg társadalmi kapcsolatait, helyét, pozícióját, amely ezentúl “személyiségének”, viselkedésének – és eljátszott változatos szerepeinek függvényévé válhat, nem pedig egy hagyományos, átlátható szerep-konglomerátumokban gondolkozó társadalmi rétegzettség meghatározottjává. Rousseau kritikájából az is kiviláglik, mi volt ezzel a lassan kialakuló új renddel a legnagyobb baj. Az a rend, amelyben az ember “megkérdőjelezi az Istentől adott társadalmi rendet”,

³⁴⁸ DOBSZAY 1998.122–123.

³⁴⁹ SENNETT 1998. 129.

³⁵⁰ TRILLING 1972. 64.

³⁵¹ BERMAN 1970. 114–115. és SENNETT 1998. 134.

³⁵² Idézi SENNETT 1998. 135.

amennyiben más ruhát vesz fel karácsonykor, mint az szokásos, épp a vallással összefonódó, általa meghatározódó erkölcsi törvényekből nyeri összetartó erejét; bizonyos értelemben épp ennek az összetartozásnak az *eredménye* ez erkölcs (legalábbis Rousseau kritikája valami ilyesmire enged következtetni). Ha viszont nincs meg ez az egység, ha az egyének identitása és megjelenése aktuális szerepek választásának és eljátszásának az eredménye, akkor hol a törvények helye, hol az erkölcs? Részben épp ezért lesz a modernizálódó társadalomnak egyik legfontosabb problémája (a művészet területén is) az erkölcs és az identitás szoros kapcsolatát tükröző kérdések (mint amilyen az őszinteség, a “valóságosság” és a hitelesség) megoldására való törekvés.

Ugyanez a rétegződéstől az alternatív szerepkonglomerátumok (és a társadalom szintjén a funkcionális rendszerek) felé való (egyébként meglehetősen lassú) átmenet figyelhető meg a poétikában, a stíluszintek elméletének változásában is. Bizonyos értelemben még a “póriassággal” kapcsolatos kritikai ellenvetések is ennek az átmenetnek az (immár) irodalomkritikán belüli kései nyúlványai, az elnevezés maga mindenképpen, hiszen rögzíti az esztétikailag alantast az erkölcsi alantashoz, valamint a test és a társadalom alsóbb részeihez.³⁵³

A szabadkőművesség szerepe tehát igen jelentős abban az “egyenlősítő” folyamatban³⁵⁴, amelynek során javarészt a felvilágosodás természetjogi érvelésének gyakorlatban való átültetésével³⁵⁵ feloldódnak a társadalmi rétegek diskurzív tömbjei, ám legalább ilyen jelentős az is, hogy az ilyen módon lényegileg egyenlőnek tekintett emberiségen belül újfajta (de szintén a természetjogi alapoknak megfelelő) csoportosítási elvek szerint új határokat jelölt ki: épp e kettős tendencia az, amelynek segítségével bizonyos értelemben megkísérlik “megoldani” a vallás és az erkölcs (vagyis a “rendező középpont”) eloldódásának, “szökésének” problémáját.

Pálóczi regényének fiatal elbeszélője többször szembesül azzal, hogy nemcsak a jelöltségnek vannak állomásai, de a “küszöbön túl”, a beavatottságon belül is vannak fokozatok, s mind a küszöböt, mind az azon túli fokokat az jellemzi, hogy a feljebb tartók felismerik a még alattuk állókat, ám az alsóbb lépcsőfokokról nem lehetséges rálátni a felsőbbekre.³⁵⁶ Az egyes lépcsőfokokat tudás és (elsősorban) erkölcsi tökéletesedés révén lehet fellépni, akik pedig már fentebb állnak, folyamatosan figyelik és időnként

³⁵³ MILBACHER 2000.

³⁵⁴ Vö. pl. “Törekvésünkben kiváló helyet foglal el az elérendő egyenlőség szeretete. Megcáfолhatatlan igazság, hogy természet szerint mindnyájan egyformák vagyunk, és hogy mindaz, mi az emberek közt egyenetlenséget okoz, csupán a fortélyok és becsvágy műve, mi által a kisebb rész hatalma, valamint a nagy többség nyomora keletkezett. (...) Tekintsük csak adózó alattvalóink sorsát és látni fogjuk, hogy azok a rájuk rótt teher latt csaknem összeroskadnak, holott általános hiszem, hogy azokra nagyobb teher nem rovatik, mint a mennyit a törvény megenged. A nyomor e képe, hiven ecsetelve, csak undort kelthet. Szükséges tehát oly eszközökről gondoskodni, melyek által e visszaélésnek elejét lehet venni. Távolról sem szándékozunk azonban az elfogadott véleményt vagy törvények által szentesített társadalmi rendet felforgatni; nem akarunk és óhajtunk egyebet, mint az egyedüli segédeszközt, mely rendelkezérünkre áll, felhasználni arra, hogy a hatalmasokat magunkhoz visszavezéreljük, az alantosokat pedig magunkhoz felemeljük.” (Részlet a Draskovich-obszervancia alkotmányából, lásd ABAFI 1900/1993. 89.) Hogy ez az elképzelés politikaelméletileg milyen jelentősen tér el az államformák módosításában való gondolkodástól (s hogy a hazai helyzetre, különösen a reformkori jogkiterjesztő politikával való lehetséges összefüggéseket tekintve, mennyivel nagyobb hatása volt), egy külön politikaelmélet ill. -történeti tanulmány tárgya lehetne.

³⁵⁵ Ismét visszautalva az előző két fejezetre: a 18–19. század fordulóján keletkezett cenzúra-rendeletek jogelméleti és elvi háttérét egyébként ugyanezek az elképzelések adták, sőt, mint láttuk, a ‘szellemi tulajdon’ jogi realizálhatósága körüli vitákat is, melyek így szintén felfoghatók “társadalomnivelláló” leírásokként. A kapcsolatot tovább erősíti, hogy mind a ‘polícia’ illetve a ‘közjó’ központi, (megszentelt hatalmon alapuló) rendeletekkel való elősegítése, mind a szabadkőművesség szervezeti rendje és működése esetében a “felvilágosult/felvilágosító beszédmód” úgymond praxissá változtatásáról (lásd Mendelssohn) van szó, vagyis arról, hogy a “fény” lehetőleg *valóban* eljusson a “fejekbe”.

³⁵⁶ Vö. pl. PÁLÓCZI HORVÁTH 1792/1988. 240-242.

“kísértésekkel” teszik próbára a jelöltet. A felsőbb rangú “frajmaurerek” bizonyos körülmények között tetszés szerint, ha szükségesnek ítélik, felfedhetik magukat az alsóbbak vagy akár az egyelőre még kívülálló jelöltek előtt is, ám ezek nem bizonyosodhatnak meg arról, hogy valóban igazat mondott-e az illető, hiszen még nem ismerik a “magasabb jeleket”.

Egy másik fajta különbségtétel talán még jelentősebb. Az a páholy, amelynek névsorában először bukkan fel Pálóczi Horváth neve (A Nagyszívűséghez címzett pesti páholy), majd az a Varasdról Zalaegerszegre áttelepült páholy (A Jótanácshoz címezve), amelynek oszlopos tagja volt, ekkor már (és még egy ideig) az úgynevezett Draskovich-obszervanciához tartozott, amely 1775-ben alakult *Latomia Libertatis sub corona Hungariae in Provinciam redactae* névvel abból a célból, hogy egyrészt a magyar szabadkőművességet viszonylag (kinevezési kérdésekben) önálló rendszerré, másrészt valamivel egyszerűbbé, formalitásoktól mentesebbé tegyék, mint amilyen az ekkorra vált.³⁵⁷ 1777-ben saját alkotmányt adtak ki, melyben meghatározzák a működési és szervezeti alapelvek illetve a védekezés módszerei mellett (melyek némileg eltértek a skót rendtől) a fő célkitűzéseket is (amelyek viszont gyakorlatilag azonosak voltak a többi szabadkőműves rendével). A szövetség fő célja “oly állhatatos gondolkodású férfiakat, kik köztisztületben állnak és nemes szívvel bírnak, a magyar királyságban egyesíteni és képesíteni arra, hogy legkellemesebb kötelességükké tegyék: mindazt, a mit az emberiség jóvolta követel, a legbensőbb buzgalommal előmozdítani. *Minthogy azonban nem mindenki bírhat oly szellemmel, hogy saját erejéből vagy mások tanácsa és példája után, a közönséges tömegen túlemelkedjék, és minthogy nem mindenki képes arra, hogy az emberiség boldogságát előmozdítsa: czélszerűnek véltük, a szövetség tagjait két osztályba sorozni: a választottakra és a közreműködőkre.* Az előbbiek azok, kik becsületességben s erényekben mások előtt világlanak, ők a szövetség támaszai; utóbbiak osztálya oly férfikat foglal magában, kik bár becsületes férfiak, részint tehetségeik közepszerűségénél, részint egyéb anyagi vagy erkölcsi körülményeknél fogva a szövetség kiválóbb szolgálataira nem alkalmasak. Ehhez képest a testvérek felvételénél a legszigorúbb megrostálás szükséges.”³⁵⁸

Ennek az “elitizmusnak” persze megvoltak az árnyoldalai is, legalábbis a rend kritikusai, főleg az egyház szerint. A besztercebányai püspök, gróf Berchtold Ferenc szerint például (akitől egy haldokló szabadkőműves, kicsit Pálóczi hőséhez hasonlóan meggyónván bűnei között a rendbe való belépését is, e bűne alól is feloldozást kért) épp ezt a kétosztatúságot tartotta legfőbb (s tulajdonképpen – minthogy a rend egyéb, erkölcsi jellegű és humanitárius célkitűzései az egyházzal is megegyeztek – egyetlen) problémának. Besztercebányán ekkor már valóban régóta virágzott A Koronázott reményhez nevű páholy (a rend egyébként az egész felvidéken igen erőssé és elterjedtté vált az 1780-as évekre), s a püspök szerint ennek keretében “a mindenféle vallásfelekezetből összetoborzott szabadkőművesek ismert házban részint nappal, részint éjjel gyülekeznek, hogy magukat felvilágosodottaknak, a nemtagokat pedig profánoknak nevezik, hogy qazok, kik a társaságba belépnek kötelesek esküt tenni és nemcsak a felvételnél, hanem azután is bizonyos összeget fizetni; hogy a szabadkőművesek minden képzelhető betegségek ellen való orvosságot készítenek, s azt felebaráti szeretetből – drága pénzen árusítják, hogy a tagok, kivált a nemeyek, a város lakóit ily formán két ellenséges táborra szakítják, ennél fogva az előbb uralkodott nyugalmat és egyetértést zavarják.”³⁵⁹ A szabadkőművesek így tulajdonképpen nem tesznek mást, mint ami “amúgy is minden keresztény és jó polgár kötelessége (...) mely

³⁵⁷ Vö. ABAFI 1900/1993. 73-80. 1784-ben osztrák nagypáholy, majd magyar tartományi páholy alakult, ám magukat a célkitűzéseket és a szabadkőművesség alapszerkezetét ezek a változások sem módosították jelentősen.

³⁵⁸ ABAFI 1900/1993. 87. (Kiemelés R.O.)

³⁵⁹ ABAFI 1900/1993. 217.

szükség követeli tehát, hogy a fennálló törvények mellett szabadkőműves társaság képeztessek, és hogy azok, kik abba be nem lépnek, mint profánok megvetessenek?”³⁶⁰

Mindez talán furcsának tűnhet, hiszen a felekezetek és a társadalmi rétegek között legalább ilyen erős, ha nem erősebb cezúra volt – az azonban egy olyan szerepkonglomerátumokon alapuló rendszer része volt, amelynek egyes elemei nem voltak egymástól elválaszthatók. A probléma tehát az, hogy mindössze a *tagság* különbözteti meg a tagokat a nem-tagoktól, az egyéb köztük lévő társadalmi – rangbeli, vagyonbeli, felekezeti, nemzetiségi stb. – különbségek teljesen irrelevánsak. A szabadkőművesség a luhmanni értelemben vett *szervezet* egyik igen tiszta formája, mely mindig centrumhelyzetben jött létre (városokban illetve rangjuknál, vagyonuknál, hivataluknál vagy képzettségükönél fogva “centrumot” alkotó egyénekből)³⁶¹, s e centrumokon belül valóban kialakult a társadalom tagolásának egy új leírása, differenciálódásának egy új módja. Ez az egyik legfőbb oka annak is, hogy hatása ebben az időszakban, a szerepkörök szerinti elkülönülés kialakulásában volt a legjelentősebb. A 19. és a 20. századi szabadkőművesség sokkal inkább az integrációban játszott szerepet, a nemzet fogalmához hasonló pozícióba emelve a szolidaritás, a humanitárius segítség és a “közjó” fogalmait.

A “frajmaurer” általános és alapvető kötelessége hasznát hajtani az embereknek “omnes et singulatim”, egyéneknek és az emberiség egészének is – ez ugyanaz a szubjektumképző elv, amelyet Foucault a felvilágosodott abszolutizmus “pásztori hatalmában” vél felfedezni.³⁶² “Egyes embereket jó tanácsos vagy tényleges támogatás által lehet segíteni; az egész emberiségnek pedig magasztos példaadással, különösen hasznos igazsággal vagy felfedezéssel, vagy annak ismertetésével lehet használni. (...) Nem kevésbé ápolandó a barátság, s e tekintetben a főmester legyen az, ki jó példával elől jár. A barátaink iránti hűség kell ránk nézve oly szent legyen, hogy inkább a legkellemesebb tárgyak, sőt életünk és becsületünk elvesztését tűrjük, semhogy azt megszegyük.”³⁶³ E célkitűzések kivétel nélkül alapját képezik a 18. század utolsó harmadának “haladó” és “felvilágosult” hazai képviselői tevékenységének – s e képviselők szinte kivétel nélkül szabadkőművesek is voltak. Ha szemügyre vesszük azokat, akik a felvidéki, dunántúli, erdélyi és a fővárosokban, Bécsben

³⁶⁰ ABAFI 1900/1993. 218.

³⁶¹ E szervezet-jellegben és annak ezzel összefüggő funkciójában is nagyon hasonlít a szabadkőművesség a 18. század derekán kialakult angol klubokra, amelyek a 18. század elejére jellemző, jóval nyitottabb kávéházi társaságokat felváltották. Szigorú zártság, ajánlókhoz és tagdíjhoz kötött belépés, kizárólag férfiakból (és nemesekből) álló tagság, ugyanakkor városi jellegű, “modern” nyilvánossági forma – mindez a magyarországi szabadkőművességre is jellemző. Legalábbis ami a formát illeti, mert a kluboknál sem azt az erkölcsi alapon való “egyenlősítő” tendenciát, sem azt a felvilágosító és javító célkitűzést nem találjuk, ami a szabadkőművesség esetében indokolta ezt a kettős formát és zártságot, és aminek köszönhetően nem korlátozódott a tagság a nemesekre. (Bár a klubokhoz hasonlóan nők itt sem lehettek tagok, ami sok problémát okozott – sokszor épp a mellőzött és kizárt feleségek voltak azok, akik különböző fórumokon bevádolták a páholyokat, mint azt báró Vay Józsefné esete bizonyítja, aki feltörte férje íróasztalát, és az ott talált szabadkőműves iratokat mindenféle mutogatta, bár a dolognak végül semmi negatív következménye nem lett. Vö. ABAFI 1900/1993. 200. Épp az ilyen esetek elkerülésére kívánta Kazinczy, hogy a tervezett “Magyar Arcadia” társaságba “mulatókként” – azaz, mint magyarázatul írja, ‘die Dilettanten’ – nőket is vegyenek fel, “hogy kőművesi lózsiknak ne tartassanak gyűléseink”. Kazinczy levele Batthyány-Strattmann Alajosnak, 1791. jan. 7., KazLev.KIEG.) Az ilyen szervezet-jellegű, tagságon és belépésen alapuló, meglehetősen szigorúan szabályozott, tehát a szabadkőművességhez és az (eddigre már hasonló ‘erkölcsi alapú nemességként’ meghatározott gentelman-ekből álló) angol klubokhoz hasonlóan egy, *mozgó* különbségen alapuló kétértelműséget teremtő baráti és egyéb többé-kevésbé titkos (esetleg a szabadkőművességgel, a rózsakeresztességgel vagy az illuminátusokkal rokonságban álló) társaságok nagyon jelentős szerepet játszottak a 18. század európai társadalmában. Más szempontból, de e jelentőséget emeli ki Hász-Fehér Katalin is, HÁSZ-FEHÉR 2000. A ‘gentleman’ “nivelláló” fogalommal válásának jelentőségére a bőséges szakirodalomból csak pár példát idéznék: MASON 1935, SPRING 1977, STONE-FAWTIER-STONE 1984, STONE 1993. A klubok nyilvánosságátalakító jelentőségére nézve vö. pl. SENNETT 1998. 96–100.)

³⁶² FOUCAULT 1981a. és FOUCAULT 1988/1997.

³⁶³ ABAFI 1900/1993. 88.

és Budán illetve Pesten működő páholyok tagjai voltak, szembetűnő, hogy ezek jelentős százalékban azonosak azzal a társasággal, akik közé a kor legjelentősebb mecénásai, tudósai, írói tartoznak. Szabadkőműves volt például (időrendi sorrend és a teljesség igénye nélkül) báró Orczy László abauji főispán, gróf Haller József (főmester is volt egy ideig A Nagyszívűséghez címzett pesti páholyban), Haller Gábor, Orczy József, Ráday Gedeon, Prónay Gábor, Prónay László, Laczkovics János, Szulyovszky László, Hajnóczy József, Martinovics Ignác, Prónay Mihály, Prónay Sándor, Lónyay Menyhért, Csáky Ferenc, a történész Katona István, a könyvtáros Bretschneider Henrik, Kollár Ádám, Kovachich Márton György, Cornides Dániel, Ribini Dániel, Fekete Ferenc, Eszterházy Ferenc, Eszterházy István, Eszterházy Károly, Eszterházy Miklós herceg, Báróczy Sándor, Barkóczy Ferenc, Brukenthal sámuél, Bánffy György, Fessler Ignác, ivánkai Vitéz Imre, Schedius Lajos, Aranka György, Nagyváthy János, Festetics Antal, Festetics György, Festetics József, Festetics Lajos (idősebb és ifjabb is), Hadik András, Illésházy István, Viczay Mihály, Viczay József, Kármán József, Kazinczy Ferenc, Kölcsey Ferenc³⁶⁴, Vay József, Cserey Farkas, Gyulay Ferenc, Török Lajos, Schwartner Márton, stb. Csokonai, aki egy ideig „jelöltnek” számított és akit például a szabadkőműves Földi János „figyelt meg”, szinte kizárólag szabadkőműveseket próbált felkérni mecénásnak, de verseinek címzettjei is igen gyakran ebből a körből kerülnek ki (pl. Festetics György, Széchenyi Ferenc, Rhédey, Földi János, Somssich Lázár, gróf Pálffy Károly), de szabadkőműves volt dunántúli pártfogója, Sárközy István is.

Mindenképpen nagyon jelentősnek mondható tehát az a hatás, amelyet e szervezet az említett szabadkőműves célkitűzések és struktúra (valamint a „felvilágosodás beszédmója”) elterjesztésében játszott. Ennél azonban most fontosabb arra vetni egy pillantást, milyen konkrét összefüggések voltak egyes páholyok (és így a páholyszerkezet) és egyes „felszíni”, részben már profán társaságok között. 1790. október 3-án például gróf Széchenyi Ferencnél tanácskozást tartottak egy felállítandó magyar tudós társaságról, csupa szabadkőműves jelenlétében (többek közt Orczy László, Podmaniczky József, Vay József, Kazinczy, Pálóczy Horváth Ádám, Nagyváthy János, Eszterházy Károly)³⁶⁵. Bizonyos társaságok az „egyénenkénti” segítségadásra specializálódtak, míg mások inkább az „omnes”, a példaadás, az ismeretterjesztés és az ennek révén elérendő közhaszon érdekében munkálkodtak. Ilyen volt például a miskolci Erényes kozmopolitához, és a kassai Égő bokorhoz illetve később Rettenthetetlen erényhez címzett páholy (gróf Török Lajos főmester vezetése alatt), amely a környék szinte minden jelentősebb hivatalviselőjét és értelmiségijét összefogta. A szabadkőművesség betiltása után a tagok még sokáig találkoztak Viczay József kerti házában, amiről Kazinczy is megemlékezett. A felvilágosító irodalmi tevékenységet tartották legfőbb feladatuknak, számos röpiratot adtak ki (többek közt annak bizonyítására, hogy a szabadkőművesség nem azonos a „királygyilkos jakobinizmussal”), sokak szerint épp e páholy ilyen irányú tevékenysége lett az egyik fő oka a szervezet betiltásának.

³⁶⁴ Abafi adata szerint, mely azonban (mivel ő, ahogy sok más esetben, úgy itt sem közöl forrásmegjelölést, valamint mivel Kölcsey irataiban nincs olyan közvetlen utalás a szabadkőműves tagságra, mint például Kazinczynál vagy Pálóczy Horváthnál) sem nem bizonyítható, sem nem cáfolható egyértelműen. (Vö. JÁSZBERÉNYI 2003. 100.) A szabadkőművesség nyilvánosságformáló, sőt, -átalakító hatása azonban épp azért olyan jelentős, mert nem korlátozódik a tagok szűk és zárt körére, hanem a mintát képes a „profánok” felé is igen hatékonyan közvetíteni, ezért dolgozatom témája szempontjából a Kölcsey esetéhez hasonlóan bizonytalan „adat” is igen hasznos.

³⁶⁵ ABAFI 1900/1993. 332.

A “profánok”, a beavatatlan, névtelen nagyközönség³⁶⁶ felvilágosítására, felemelésére és fejlődésük előmozdítására azonban a “hasznos igazságok felfedezésének és ismertetésének” más módját is alkalmazták: ennek dokumentumai a kassai folyóiratok, a *Magyar Museum* és különösen az *Orpheus*, melyek célkitűzésükben, programjaikban tökéletesen és részleteikben is megfelelnek a páholy által kijelölt feladatoknak. (A komáromi *Mindenek Gyűjtemény*, a szintén szabadkőműves Péczeli folyóirata illetve a “komáromi társak” egyébként hasonló módon és szorosan kötődött a komáromi páholy működéséhez, az *Uránia* a pesti Nagyszívűség páholyhoz, a bécsi magyar folyóiratok pedig több bécsi páholy tagjait is támogatóik közé sorolhatták.³⁶⁷) Az a Pálffy Károly gróf, akinek Kazinczy (Széphalmy) az *Orpheust* ajánlotta, s akinek Péczelihez írott (a Henriás fordítását dicsérő) levelét az első számban közli, a magyarországi tartományi páholy nagymestere volt. Báró Prónay Lászlónak, A koronázott reményhez nevű páholy oszlopos tagjának az ugyanitt közölt levele a másik, mellyel Kazinczy – lábjegyzete szerint – azt akarja bizonyítani, hogy “[e]zen két levél világosan mutatja azt, hogy Hazánkban tisztelt Fijai között sokan vagynak olly érzékenyek, a’ kik Litteraturánknak zsege gyümölteit kegyességgel fogadják, ’s apolgatásokat ajánlják. Meg-nevezett nagyjaink eránt való háládatosságból ’s hazafiúi örvendezésből adtam én ezeknek leg-elöl helyt hólnapos írásomban; hadd ragadtasson munkára ezeknek el-hevítő olvasások által ismét valamelly érdemes Hazafi; és azok, a’ kik tsüggedni kezdenek, végyenek vigasztalást.”³⁶⁸

A tökéletesedés útján megindult, finomuló és egyre inkább érző lélek “felhevül” a szép példák olvasása során, s e hév aztán hasonló munkára sarkallja majd, saját maga és minden ember tökéletesedésére – ez az érzékeny erkölcsiségen alapuló példaadás működési mechanizmusa, amely a szabadkőműves munkát lehetővé és szükségessé teszi. A Bézeczésben foglalt hármass célkitűzés is tökéletesen fedi azokat a feladatokat, amelyeket a Draskovich-féle Latomia libertatis elveit is őrző magyarországi tartományi páholy magénak vallott. A józan gondolkozás terjesztése (amit Kazinczy épp azért nem nevez “felvilágosodásnak, Aufklaerungnak, Eclaircissementnek”, hogy – a kassai páholy által kiadott röpiratokkal összhangban – elkerülje a jakobinizmussal illetve az “Indifferentismussal, Irreligióval, ’s az úgy nevezett Naturalismussal vagy Deismussal” való összemosás lehetőségét) *csak bizonyos határok figyelembe vételével lehetséges, s e határok nem társadalmi rétegek vagy rendek között húzódnak*, a köznép tagja lehet bárki, aki (a “kettőspont” transzendáló-diakrón logikájának megfelelően még, egyelőre) “megtévelyedett” és szívében–elméjében nem kellőképp fejlett. “[é]rzem jól – írja Kazinczy – melly Chimera szándék az, a’ melly a’ köz-népet, – a’ gubába vagy bársonyba öltözött köz-népet! – megvilágosítani igyekszik; – mert érzem, hogy van ollyan igazság, melly a’ rossz-ember szívében mindég az, a’ mi a’ gyermek kezében a’ tűz és kés. – Az, a’ mit én a’ *józan-gondolkozás* alatt itt értek, az, a’ mi a’ Meg-tévelyedtettek, (a’ mennyire a’ környül-állásokhoz ’s tulajdon agyvelőjöknek minéműségekhez képest lehet és kelletik,) az igazabb út felé vezet, a’

³⁶⁶ Úgy gondolom, e szervezet és az általa kialakított tudásszerkezet az egyik legfontosabb iniciátora annak a sokat elemzett és emlegetett korabeli folyamatnak, melynek során egyrészt kialakul egy olyan “kis nyilvánosság”, (a szabadkőművességtől nem függetleníthető írói levelezések és csoportosulások) amelyben “az írók egymás olvasói is egyben”, másrészt létrejön egy olyan nagy, névtelen, közvetett nyilvánosság (t.i. a “profánok”, akikért a kőművesek dolgoznak és akiknek “építik a bölcsesség templomát”), amelyet Habermas a társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása alapvető momentumának tart. E kettős szerkezet további alakulásával a dolgozat III. részében foglalkozom. Vö. “Az irodalmi műveltség társadalmi-intézményei közegében, majd az írói levelezésekben, csoportosulásokban, társaságokban az »író« olvasóját szoros, közvetlen kapcsolat fűzte egymáshoz, ami egyfajta primér nyilvánossággént értelmezhető. A nyilvánosság új, közvetett formáinak kialakulása során másfajta, személytelenebb érintkezési mód volt terjedőben író és olvasó között, előtűnt a közönség mint olyan”. DEBRECZENI 2001. 359.

³⁶⁷ E kapcsolatok természetesen igen sokrétűek és szorosságukat tekintve is igen sokfélék voltak, s tárgyalásuk maga is szerteágazó önálló téma lehetne: itt csak e tény jelentőségét szeretném kiemelni.

³⁶⁸ ORPHEUS 13.

bolondságnak elibe tükröt vét, és ezen két igyekezet által a 'szív' javulására, eltsendesedésére 's az igaz – nem-phantasmai bódogságra utat nyit; – a' BABONASÁGTÓL meg-tisztult RELIGIO, az ELEVE-ÁLLATÁSOKTÓL ment PHILOSOPHIA.”³⁶⁹ A józan gondolkodás terjesztése mellett az építő munkához tartozik a nyelv tökéletesítése, egyrészt mert ennek a “szent anyagnak” segítségével épül a bölcsesség temploma (a tudományok szavakba foglalását nem biztosító, tökéletlen, durva és fejletlen nyelvből–nyelven nem lehet “építkezni”), másrészt mert maga a nyelv tökéletesítése – mely Kazinczy (és persze nemcsak Kazinczy) szerint leginkább a poézis segítségével lehetséges, egyszersmind az olvasók profán vagy kevésbé profán lelkét is tökéletesíti.

A harmadik fontos tárgy, írja, “a' MAGYAR TÖRTÉNETEK. E' nevezet alatt nem magát a' Historiát értem, hanem mind azt, valami a' Nemzetnek történeteit, characterét, gazdagságát, Culturáját illeti, 's magunkkal esmértethet.”³⁷⁰ A kultúra története tehát a kultúra (idő-és térbeli) egészének feltárását, s ennek segítségével a műveltség (művelt terület, cultus és cultura) terjesztését jelenti, a “felfedezések” és találmányok közlését éppúgy, mint a tárgyi emlékek összegyűjtését vagy a példaadó történetek felelevenítését. Ezt a feladatot számos páholy magáénak vallotta, például javarészt ennek köszönhető a nemzeti múzeum alapítása (a szadabkőműves Széchenyi Ferenc által és egyéb kőművesek adományainak segítségével), de a legjelentősebb ebből a szempontból az erdélyi páholyok működése. Az erdélyi páholyokban számos természettudományi érdeklődésű vagy hivatású tag lévén, elsőként erdélyi ásványok és kőzetek gyűjtését valamint egy könyvtár létrehozását s mindezzel összefüggésben egy “mineralógiai társaság” alapítását javasolták a szebeni páholyban (1784-ben), aminek a kulturális célokon (statisztika, geográfia) kívül természetesen az is oka lehetett, hogy a magasabb fokokban alkímiával foglalkozván fontosnak tartották a geológiai és ásványtani ismeretek fejlesztését. (Egyébként ezért támogatta minden páholy az orvosok felvételét is.). A Szt. András a három tengeri levélhez elnevezésű nagyszebeni páholy ünnepélyes (újra)megnyitó szertartásán hangsúlyozták, hogy a testvérek “szorosabb érintkezése s eszméik kicserélése kedvéért (...) czélszerű lenne oktató üléseket tartani, a melyeken szabadkőművesi, erkölcstani és természettudományi műveik, melyeket a páholy megszerezne, - felolvasatnának és megbeszéltenének. Ásványgyűjteménye van a páholynak, ezt hozzáértő tt. [testvérek] ismertethetnék.”³⁷¹

A kolozsvári páholyban már az 1787-es feloszlás (és az 1790-es újraalakítás előtt) indítványozták egy történeti társulat alapítását, melynek feladata elsősorban a régi, pusztulásnak kitett, szétszóródott történeti kéziratok, okiratok összegyűjtése lenne, valamint egy másik, nyelvművelő társulat létrehozását, mely azonban nemcsak a nyelv, hanem valamennyi tudomány művelésével foglalkozna, mintegy akadémiaként. Az 1791-es erdélyi országgyűlésen lelkesen fogadták a javaslatot (nem utolsósorban azért, mert Bánffy György támogatta – aki egyébként az erdélyi tartományi páholy nagymestere volt), így Aranka György végre hozzáfoghatott a munkához. Hogy mennyire szorosan kötődött mind a szervezeti kereteket, mind az anyagi forrásokat tekintve a két társaság a páholyhoz, azt jól mutatja, hogy annak feloszlása után gyakorlatilag a társaságok működése is megszűnt. Amikor viszont Döbrentei hosszas kísérletezés után megindította az *Erdélyi Múzeumot* 1814-ben, támogatókként (és részben közreműködőkként) javarészt még mindig a hajdani erdélyi testvérekre támaszkodhatott és támaszkodott – mint ahogy Fejér György akadémiaterve és a születő *Tudományos Gyűjtemény* körében is ott találjuk a hajdani pesti, budai és egyéb páholyokból származó volt szabadkőműveseket.³⁷²

³⁶⁹ ORPHEUS 9.

³⁷⁰ ORPHEUS 9.

³⁷¹ ABAFI 1900/1993. 306.

³⁷² Vö. MST.I.

A szabadkőművesség “kettős közönség”-elképzelése tehát a tudás, pontosabban a “fény” terjesztésének sajátos, a korban nagyon újszerűnek és a rétegződés szerinti társadalmi rendet veszélyeztetőnek tűnt. “Veszélyessége” épp abban állt, hogy *egyetlen* különbséget tételezett fel, s ezzel kétségbe vonta a hagyományos szerepkonglomerátumok érvényességét, melyek a társadalom törvényes rendjének fennállását szavatolták. A két rész közötti különbséget ugyanazzal a “felnőtt/gyermek” szimbolikával írták le, mint amivel a cenzúrarendeletekben és az olvasásdüh körüli vitákban is találkoztunk, valamint ami Kant híres felvilágosodás-definíciójában is szerepel. E definíció (vagyis az, hogy “[a] felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából”³⁷³) a felvilágosítást folyamatos (és valószínűleg soha véget nem érő, a véget ennek ellenére utópisztikusan feltételező) munkaként képzei el. “Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék”, írja Kant, s a “felnetté válás” csak elhatározás és bátorság kérdése: “[r]estség és gyávaság okozza, hogy az emberiség oly nagy része, habár a természet már rég felszabadította az idegen vezetés alól (naturaliter maiorannes), szívesen kiskorú marad egész életében, s azt is, hogy másoknak oly könnyű ezek gyámjává feltolni magukat. Kiskorúnak lenni kényelmes. ha van egy könyvem, amely eszemül, egy lelkipásztorom, aki lelkiismeretemül szolgál, s egy orvosom, aki megszabja az étrendemet stb., akkor igazán nincs szükségem arra, hogy magam fáradozzam. Ha fizetni tudok, nem kell gondolkodnom, elvégzik helyettem mások ezt a bosszantó munkát. S hogy az emberiség legnagyobb része (s közte az egész szépnem), túl azon, hogy fáradtságos, fölöttebb veszélyesnek is tartsa a nagykorúságig teendő lépést, arról már ama gyámok gondoskodnak, akik jóságosan magukra vették a rajtuk való felügyeletet. Miután elbutították jószágait, s gondosan vigyáztak, nehogy e jámbor teremtmények egy lépést is tehessenek ama járókán kívül, amelybe bezárták őket, megmutatják nekik az őket fenyegető veszélyeket, ha megpróbálnának egyedül járni. No, a fenyegető veszély éppen nem olyan óriási, mert néhány esés árán végül csak megtanulnának járni; de egy ilyen példa mégiscsak megfontoltta tesz, és visszaretent minden további kísérlettől.”³⁷⁴ Épp ezért lesz, mint már volt szó róla, a filozófia (és minden ismeret) formája Kant számára a kritika, a saját értelem fényénél való önálló felülvizsgálat – ez az, ami a nagykorúsághoz és a felvilágosodáshoz vezet.

De idézhetjük Kármán Józsefet is, aki ráadásul a nyilvános észhasználat, a “nagykorúsodás” kívánalmát összeköti a kommunikatív élet, a “társaságosság” vágyával, hiszen az intenzívebb, szellemi kihívást jelentő társas kapcsolatok jótékonyan hatnak a kiskorúságból való kilábalásra. “A’ magános, félre való Élet, az Elzárkózás a’ Világtól, elzár a’ Gondolkozástól is. (...) A’ Tehettségek *halva* fekszenek. Meggátolja a’ henye és vad Életmódja, azoknak Kifejtődéseket. Nints Alkalmatosság, melly Tsomójából kioldozza, nints Indít’ok melly Mozsásba hozza, nints Fermentum, melly azokat felforralja. – Balítéletek, Tudatlanság, és Vakság ezeknek Következései. Vénasszonyi Mesék, mint a’ Régiség’ Hagyományai ájtatos Hiedelemmel hirdettetnek, és terjesztetnek. A’ Képzeltetés, melly akkor ragadja az Uralkodást leginkább magához, midőn az Értelmet számkivetette, Tsúfjává és Játékjaivá teszi az illy Nyomorútlakat. Eltikkad az Öngondolkozás’ Ereje nálok. Nem merik felemelni magokat – és gondolkozni. Vannak Szemeik és nem látnak, Füleik és nem hallanak. A’ mások Tekintete, és Felsőbbsége – az a’ Rabszíjj, melly őket Orroknál fogva húrtzolja. Az az, úgy hitt derék Ember, a’ ki eltudta hitetni a’ Környékkel, hogy mélyen látó, tanultt Ember, az illy Helyeken nagyobb, mélyebb és vakabb Hiedelmet talál, mint Dalai Láma Japonban. A’ mit ő kiejt, Törvény és Igasság. Szemöldöke’ Hunyorításával kideríti és bevonja az Eget mint Zevs – ha ő nevet az egész Környék vígan van, és ha ő elszomorodik, mély Sohajtásokkal várják az egész Megyében azt a’ nagy országos Jelenést, a’ melyetők

³⁷³ KANT 1784/1980. 77. (Kiemelés az eredetiben.)

³⁷⁴ KANT 1784/1980. 77-78.

nem tudnak, de a' mitől ők félnek, Így követ sokszor egy egész Tájék, egy középszerű Embert, mint a' gyáva Juhok a' Bakot.”³⁷⁵

Mindez a magyar helyzet esetében azért is különösen fontos, mert akiknek valóban lenne módjuk és lehetőségük eszük nyilvános használatára (vagyis jobbára a nemesség tagjai), azok valóban vidéken élnek, ahol aki “eggynehány Béreseket, és gyáva Szántóvetőket eltud igazgatni, azt véli, hogy Montesquieu és Kalonne hozzá tsak Árnyékok.” Aki “Házanépe által minden Szavát mint Orákulumot látja tiszteltetni, könnyen elhiteti magával, hogy Orákulum”, márpedig a vidéki nemes patriarkális hatalma miatt “Házanépe” (vagyis gyermekei, cselédei, és a “természeti tudatlanságból” gyakran szándékosan “fel nem szabadított”, önálló jogokkal jobbára csak mint “magyar özvegy” rendelkező feleségek) és jobbágysai nem is kerülhetnek olyan helyzetbe, hogy urukkal szemben úgymond nyilvánosan használják eszüket. Az előítéletek így termelődnek újra, Kanttal szólva.³⁷⁶

A szabadkőműves testvérek érdekes átmenetet képviselnek a gyámok és a felszabadítók között: egyrészt (mint az *Orpheus* bevezetőjéből is láthattuk) fontosnak tartják, hogy csak óvatosan fedjék fel a fényt, mert a “gyengék” a hirtelen világosságtól könnyen megvakulhatnak, másrészt céljuk végső soron mégiscsak azonos Kantéval: azaz a fokozatos fejlesztést, a “felnevelést” kívánják elősegíteni. A felvilágosultak közé való beiktatás szigorú vizsgálatokhoz és szabályokhoz kötött, ám elvileg mindenki számára elérhető. Ez az elérhetővé válás az egyik legfontosabb jele a szerep-konglomerátumok fokozatos lazulásának és szétesésének, s e mozzanatot Kantnál éppúgy megtaláljuk, mint a felvilágosodás számos társadalomelméleti gondolkodójánál. A szabadkőművesek szerepe ebben a folyamatban tehát nem azért jelentős, mert ők “találták volna ki” az elvi egyenlőséget, hanem azért, mert egy roppant kiterjedt és nagyhatású, ugyanakkor szigorúan szabályozott szervezet, “diszciplinált közösség” lévén széles körben volt képes terjeszteni azoknak a társadalomátalakító jellegű gondolatoknak a lényegét, amelyek más módon valószínűleg soha nem váltak volna ilyen jelentőssé.

Az idézett Kant-részlet egy másik szempontból is tanulságos. Kant abban látja a kiskorúság lustaságának veszélyét, hogy az ember lemond a józan ész használatának lehetőségéről, s a róla való döntést mások kezébe adja, különböző rendszerek (politika, orvoslás, vallás, stb.) sub-iectummá válik. A lényeg az, hogy ez a lemondás, ez a specializálódás immár nem születési kiváltság (és egyben kötelesség: a nemesség számára a szerepkörök szerint elkülönülő társadalom előtt tilos efféle tevékenységeket végezni, ez “kiváltságukból” adódik), hanem a pénz teszi lehetővé: egy mindenki számára elérhető és mindenkit eltérő *médium*. E folyamat tehát, amit Kant rosszállóan és kritikailag ír le, nem más, mint a szerepkörök szerinti elkülönülés folyamatára való első reflektálás egyike; s ez a társadalmi differenciálódási forma pedig épp “arra való”, hogy a kiskorúság “kényelmét” biztosítsa – pénzért bárkinek, ugyanakkor lehetővé téve azt is, hogy, ha úgy tartja kedve, kritikai megismerés segítségével “nagykorúsodjon” (amitől persze még a politika, a gazdaság vagy a jog rendszerének publikumaként ugyanúgy “kiskorú” marad...), esetleg orvossá, pappá, politikussá vagy kereskedő válva tevélegesen is átkerüljön (egyre inkább az adott részrendszeren belüli) publikumból a cselekvők szerepébe.

A szabadkőművesek “óvatossága” viszont épp abból adódik, hogy úgy gondolják, előbb kellene elérni a “nagykorúságot”, és a cselekvés lehetőségét csak azok számára szabad biztosítani, akik bizonyosságot tudnak tenni arról, hogy elméjük, szívük és erkölcsaik eléggé “érettek erre” (kivédve ezzel egyszersmind a szerepek “színházává” váló modern, civilizált társadalom kialakulásában rejlő veszélyt is, amelyet Rousseau fogalmazott meg) – ehhez nagyon hasonló pontokat érintve fognak zajlani a reformkor jogkiterjesztés körüli vitái is: hiszen a fényt adó tűz az “éretlen gyermek kezében” gyújtogató csóva lesz, amely nem

³⁷⁵ URÁNIA 305.

³⁷⁶ KANT 1784/1980. 78.

világosságot, hanem pusztulást hoz. Ilyen értelemben pedig – a “közjó”, a “közboldogság” mindenekfelett való értéknek tekintése miatt – a szabadkőművesség legalább annyira a társadalmi differenciálódás *ellenében* ható integratív erő, mint amennyire azt (a kettős szerepstuktúra feltevése révén a szerepek széttagolódására lehetőséget adó) *elősegítő* tényező. Épp e kettőssége miatt felelhetett meg annyira a magyar nemességnek (s valószínűleg nem független ettől az sem, hogy a magyar főnemesség “színe-virágát” mind ott találjuk a páholyokban), amely ekkoriban szívesen fogalmazta magát újra “vera nobilitasként”, a nemzetből értékei, érdemei révén kiemelkedő jogos képviselők (és vezetők) testületeként – de ez már a következő fejezet témája.

3.1. Nemzet: *pars pro toto* – a “kiválók közössége

A hazai (irodalomtörténeti) szakirodalomnak már legalább 1969 óta része az a meglátás, hogy a felvilágosodás egyenjogúság-gondolata a 18. század magyarországi diskurzusában gyakorlatilag problémamentesen integrálódott a nemesi egyenjogúság több évszázados elméletébe, s ez a “modernizálódás” 19. századi folyamatát (úgy jogi, mind gazdasági vagy kulturális szempontból) egyaránt igen érdekes irányba módosította.³⁷⁷ A következő évtizedek során számos történész foglalkozott egyrészt azzal a kérdéssel, hogy hogyan vált lehetővé például Montesquieu művének illetve a társadalmi szerződés elméletének a gravamen-politikába érvként való beillesztése, másrészt úgymond “a polgárság modernizálásban játszott szerepének átvállalása” a 19. század első felében, ami aztán – jelentős részben Kosáry Domokos “rendi felvilágosodás” illetve “rendi nacionalizmus” fogalmain keresztül – az irodalomtörténeti szakirodalomra is nagy hatással volt.. Most azonban nem ezt az igen összetett jelenséget szeretném ismertetni (ehhez tudásom és kompetenciám amúgy sem lenne elegendő), hanem mindössze azt az értelmező-leíró eljárást szeretném szemügyre venni, amelynek köszönhetően ez az azonosítás (és a fokozatos módosítás) retorikailag lehetővé vált.

Az a nemesi nemzet-koncepció, amely az említett “szerep-átvállalást” és a magyar nacionalizmus sajátosságainak kialakulását lehetővé tette, egy középkorban (újra)alkotott korporációs jellegű társadalomelmélet leszármazottja.³⁷⁸ Kézai Gesta Hungarorumában a (genealógiailag) “egy apától és egy anyától származó” magyarság *nobilisekre* és *ignobilisekre* való elkülönülésének történeti magyarázatot próbálva adni azt mondja, hogy a *nobilisek* az igazi, ’tisztá’ hun-magyarok utódai, míg a jövevények és ’keverékek’ leszármazottaiból lettek az *ignobilisek*. Nemcsak genealógiai, hanem egyéb okai is vannak e különbségtételnek: a nemesek és nem nemesek különbsége a világ teremtménye óta meglévő tény, “jó” és “bűnösök” szétválasztása. A mi szempontunkból most nem ez az etnikai-morális alapú hierarchizálás a lényeges (bár a 19. század nacionalizmusának igen fontos elemeként éledt fel – visszhangját ott hallhatjuk például a “paraszt” tótok és oláhok elítélésében is³⁷⁹), hanem magának a kettősségnek a társadalomszerkezeti következményei. Azok, akik engedelmeskedtek a *populus Hungaricus* nevében történő hadbahívásnak, *virtusukkal* rászolgáltak a *nobilis* névre – míg a többiek azért fosztattak meg ettől, mert távol maradtak a harctól.³⁸⁰ Kézai a paradoxont (hogy t.i. mindenki magyar, de azért mégse mindenki az, hanem csak aki történeti és morális alapon a *natio* tagja maradt) a középkori francia korporációs tan segítségével oldja meg; s ez az elv lesz a magyarországi rendiség jogrendjének ideológiai alapjává a következő századok során. E korporatív elképzelés egy jogi fikción alapszik, amelynek értelmében ott, ahol valamely közösség *repraesentansai* (akik e közösséget uralják, kormányozzák) jelen vannak, ott maga az egész *universitas* vagy *communitas* jelen van. E képviselők mindig a közösség *maior*, *valentior* illetve *sanior pars*aként gondolandók el, mindig “a (közösségből) kiválókként”. Ezt egy újabb absztrakció teszi lehetővé: az *universitas* jogi értelemben (mint kategória) más, mint az universitást alkotó személyek, ahogyan a *corporatio* is több, más, mint az őt alkotó személyek összessége. Jogi szempontból pedig mindig a kategoriális értelmezés a releváns, nem az “empirikus”.³⁸¹ Kézai történeti elképzelése szerint “a hun-magyar *natio* az a »társadalom«, amely egy *politikai fikció* értelmében már az ősidőkben »korporatív« egység, *communitas*, de amelyben egy

³⁷⁷ Varga Jánosnak az Irodalomtörténet (Spenót) 3. kötete vitáján elhangzott véleményét idézi SZAUDER 1969. 145.

³⁷⁸ Vö. SZÜCS 1973.

³⁷⁹ Vö. pl. “Mi vagyunk itten az Uralkodók, nem a rabságra ejtett idegen népségek, nekünk köll öröznünk történeteinket, nem azon korcsosodottaknak, ki asszonyi puhaságú létökre hazájokat, Nemzeti létöket és szabadságokat elvesztették.” HORVÁTH 1912–1914., 1806. aug. 3-i bejegyzés.

³⁸⁰ SZÜCS 1973. 824.

³⁸¹ SZÜCS 1973. 827.

társadalomelméleti (»történeti–jogi«) fikció szerint (c.7.) már a hun időben kialakul egy *pars sanior* (c.19.), a *Hunorum nobilitas* (c. 22.). Ha pedig ez cselekszik, akkor (...) olybá veendő, *mintha* az egész *communitas* cselekednék, sőt egy szabályszerű és korszerű *fictio juris* révén e nemesség maga a *communitas*. Más aspektusban: e nemesség a *natio* »igazi« része, ő »képviseli« a társadalmat, – ő maga a *natio*.³⁸²

A nemesség jogi fikció révén való kiválását később gazdasági érvek erősítik. “Tudod é, miért nem élhet országunk gyűlésén a paraszti sokaság személyes voksal, sem követtyében, sem magában? Azért, hogy nem birtokos: Nem földes Úr, hanem a Nemesi karban élő Nemzetnek örökös árendássa.” – mondja Bessenyei.³⁸³ Övék az ország földje, természetes, hogy ők döntenek – épp ezért tartja “bolondságnak” a hivatali (földnélküli) nemesség törvényhozó hatalmát és épp ezért tartja veszélyesnek a föld elvesztését: az legitimál. A nemesi kar a “Nemesi Rendnek Táblájában” a “valóságos ország” materiális földjét is képviseli, épp ez a reális alapja törvényeket hozni. Elég baj, hogy a nemesség jelentős része elszegényedett, és “örökségeiben el fogyatkozva, ekéjének szarván, méltóságos tekintettel vontasson barázdájában előre: vagy familiája nagy emlékezetinek rovására éllyen alamisnában az Urak körül, it ot szédelegvén a szobákban hol az inasok taszigállyák fel nagyságokat, rajtok nevetve.”³⁸⁴ Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne lenne organikus kapcsolat a rétegek között (hiszen “orgános testet” alkotnak): “A Nemesség, az emberi Nemzetnek közönséges véréből ered: a Mágnást, nemes vér szüli. Már, e szerint minden Nemesség paraszt érdemből lévén, ugy esik hogy a Nemességnek parasztság a szülő édes anyja: a Mágnáság ismét Nemességtől származva, az emberi Nemzetnek és paraszt természetének, onokája; a Nemesség pedig annak első szülőt fia, édes gyermeke.”³⁸⁵ Természetesen a nemesség pusztán a jogi fikció és a politikai realitás következtében nem válik érdemmé: “[a] Nemesi tulajdonságokat, azaz a” Nemességnek országos érdemét nem tsupa születés, és arról adott Levél, hanem oktató nevelés, és azzal érlelt tudomány szerzi. Hijjában lett származásod Hertzei vérből, de ha kitsiny korodban eke szarvára rendelnek, tudomány nélkül nevelnek, Országos ember, sem országoló elme nem lehetsz.”³⁸⁶

Sokszor találkozni azzal a vélekedéssel, hogy Bessenyei állam- és nemzetelméleti gondolkodásában a “kard által szerzett” (jogi) nemességet a “penna teremtette” nemesség (a nem-nemes értelmiség) váltaná fel³⁸⁷, ez a penna által teremtett nemesség azonban elég

³⁸² SZÜCS 1973. 828-829.

³⁸³ Teljesen egyet is ért ezzel – véleménye szerint a működőképesség, életképesség érdekében “[a]z ország tagokra osztotta el magát, úgy, mint az emberi természet tet magával a természetben; de a test meg oszthatatlan. Lehetetlen volt a törvényes társaságos oly lábra venni hogy benne, az emberek, mind egyenlő sorsban, karban, birtokban legyenek.” BESSENYEI 1804/1986. 292.

³⁸⁴ BESSENYEI 1804/1986 294.

³⁸⁵ BESSENYEI 1804/1986. 291. Ez a szülő-gyermek viszony azonban csak az eredendő közösségre utal, a nemzetek két része, a “község szegénység” és a “felső méltóság és uraság” között “erköltsi különbség” van: “/a/ méltóságban lévő születés, tanult, gazdag, pompás nevelés; páltza büntetés alól let örökös meg menekedés: személyre ruházot tosztelet: gyermekségétől fogva parancsolás; uralkodás a maga szolgálai: a nagy dolgoknak ismérte: a fényes, Nemes társaságban való mód, szokás élet, sat. a fő Rendet, ugyan azon Nemzetnek vérében, a szegény községtől, annyire meg különböztetik, hogy első tekintettel tsak születet nyelveken való beszédekrül semértetnek egy Nemzetnek lenni.” (uo. 236.) Bessenyei azonban ebből nem szűri le azt a következtetést, hogy amennyiben a különbség csak eme “külső körülmények” következménye, azon változtatni lehetne/kellene, a szegény községnek pedig biztosítani mindama jogokat és lehetőségeket, amelyet a “felső méltóság” élvez – egyszerűen megállapítja, hogy ebből a helyzetből igen jelentős különbségek adódnak. Az egyenlőség nemcsak megvalósíthatatlan, de nem is működik (arról nem is beszélve, hogy a társadalom működéséhez szükséges dinamizmust épp a “testrészek különbségének” előfeltételezése biztosítja): a demokráciát “paraszt uralkodás módjának” fordítva igyekszik e tételt bizonyítani. BESSENYEI 1802. 178–180.

³⁸⁶ BESSENYEI 1802. 174.

³⁸⁷ Vö. pl. BÍRÓ 1994. 138. Vagy legalábbis nem politikai, hanem legfeljebb jogi értelemben, és a penna által is jogi értelemben vett nemességet szerevezve (ahogy arra például – literátori érdemeire hivatkozva – Révai vagy Dugonics is kísérletet tett). Vö. BESSENYEI 1777-78/1992. 90–91.

pejoratív hangsúllyal és nem annyira az értelmiség metaforájaként kerül elő. Hajdan, mondja Bessenyei, “a’ Nemes Levelet, szolgálát, érdem, idő irta, most egy óra és penna is teremtheti, ha az Uralkodó okát találja benne. E’ mellett a’ dolog régi természeti fonákával fordult; mert bár egész életedet szolgálásban töltsd is ’s meg nem isméri, soha Nemes emberré e’ világnak érdeme sem tesz, és maradékid örökre parasztnak ismertetnek: de mihent Levelet kapsz, érdemed ellen a’ Törvény kifogást nem tesen, ha tsikós hivatalból lettél is nemessé. Azonban, a’ Levél, Nemesi érték és tudomány nélkül, a tudatlanságban életedet meghagyván, a’ parasztságból és guba alól ki nem veszen.”³⁸⁸

A nemességnek – társadalmi helyzete és kiváltságai valódivá tétele, legitimálása céljából – érdemei révén is nemessé, nemes emberré kell változnia: az a nemesség, amely mellett Bessenyei kiáll és érvel, “vera nobilitas”, azaz erkölcsi, tudása, és érdemei révén is nemes, nemcsak “Levele” (és birtoka) által – de a lelki nemesség az ő véleménye szerint nem elegendő alap ahhoz, hogy az irányításba valaki beleszólhasson. Még akkor sem, ha “természeti Állapottában” minden ember egyenlő. A jogalap a szerződés, a hatalomról való részleges lemondás – akinek pedig eleve nem volt hatalma, hogyan szerződhetne? A társadalmi irányítás és a természeti egyenlőség nincsenek és nem is lehetnek összhangban – ám közelíthetők egymáshoz az erkölcs segítségével: ha a kiváltságosok valóban kiválókka válnak: “(...) a’ valóságos Nemesség örökké érdemre nehézkedik; mindég vezérlő okosságra mutat, mivel e’ szó, *Nemes*, ezzel, hogy *érdemes*, ugyanazon egy értelemben vétetik. Érdem nélkül Nemes nevet viselni, olyan formát mutat, mint mikor a tanuló gyermeket, egy papiros koronát fejére felütvén, Exámene idején, Dávid Királlyá teszik, de maga is neveti. Mi a’ Nemes, mikor a’ paraszti sorson alól esett tudatlanságában szegénységét Juhász bundája alá rejtve szökik-ki házából éjtszaka marhát lopni? Tsak arra szolgál szabadsága, hogy bűnét több nyereséggel gyakorolhassa, és a’ Nemesi Karnak gúnyolására, gyalázatjára legye. Különösön gondolkoztak az emberek, mikor azt fel tanálták, hogy a’ bűnök iránt is törvényes szabadságot engedjenek némellyeknek, másokat pedig a’ természetnek és Istennek igazságánál fogva tsak tettek szerint ítéljenek mindjárt.”³⁸⁹ Emellett a nemesség és a parasztság között egyfajta erkölcsi körforgás biztosítja (elméletileg) a rend állandó korrekcióját, hiszen bár a “Levél” senkit nem tesz erkölcsiében is nemessé, s “érdemekkel nemesült atyának lehetnek érdemetlen gyermeki, kiket osztán tsak nemeseknek kel tartani, mert mit tsináljon az iljenekkel a’ világ”, ám hibáik megbosszulják magukat: “[ö]rökségüktől nem lehet őket megfosztani, várni kel reájok, míg vagy egy, vagy más hibájokkal magokat paraszttá nem tszik, hogy onnan újj érdemekkel magokat újj nemességre emeljék.”³⁹⁰ A parasztság (illetve a nem-nemesek tömege) tehát ne törekedjen eme különbség, kiváltság megszüntetésére, hiszen *tulajdonképpen*, érvel Bessenyei, ők a rend, a körforgás letéteményesei azáltal, hogy *lehetővé teszik* a kiválást – és a visszatérést, s e szent küldetés tudata adjon erőt a mindennapok nehézségeinek és (*látszólagos*) igazságtalanságának elviseléséhez, : “Ti paraszt emberek, szegény adó-fizető nép, miért szenyvednétek nehezen, hogy a’ nemes rend vélletek parantsolni láttatik; hiszem azok mind ti közzületek való, a’ ti atyátok-fijai mindnyájan. Ti vagytok a’ nemességnek, fejedelemségnek, királyságnak, fő-papságnak szülői és örökös tárházi; mind ezen méltóságok ti belölletek származnak; ti vagytok az atyák, mi tsak fjak maradunk tölletek. Mennyi sok nagy úrnak maradéka lett már újjra parasztá köztetek, és mennyi paraszt társatok lesz úrrá? Néktek ott kel maradni, hol vagytok, hogy fjiatokat

³⁸⁸ BESSENYEI 1802/1986. 174.

³⁸⁹ BESSENYEI 1802/1986. 174–175. Vö. Batsányinak a fiatalon meghalt Orczy Istvánhoz címzett ajánlásával: “Nagyságod nagyra született nemes szíve nem fő rendű vérből lett származásával, nem eleitől kölcsönzött fényességgel, hanem valóságos érdemekkel, nemes tulajdonságokkal kíván ékeskdni, tündöklelni. Tudja, mely üres semmi légyen a büszke nevezet érdem nélkül, oly világban, melyben a valóságot az árnyéktól és az igaz érdemet meg kezdik választani a külső máztól.” BATSÁNYI 1785. o.n. A ’vera nobilitas’ fogalmának felelevenítéséről és a korszerű felvilágosító–fejlesztő koncepciókba való beágyazásáról lásd BÍRÓ 1998.

³⁹⁰ BESSENYEI 1777-78/1992. 95.

vándorlások végén megint magatokhoz vehessétek”, szögezi le Bessenyei, érdekesen kifordítva a tékozló fiú történetét. “Oljan a’ ti köz sorsotok, mint a’ tenger, meljbe minden víz vissza foly, mi belőlle ki-ágazik. A’ ti rendetek e’ földön minden; mert ti vagytok minden rendnek szülői, táplálói és el-fogadói.”³⁹¹

A nemzet fogalmában történő változás nem közvetlen, “politikai” jellegű, politikai szerepe mindig *‘ficta’* kategóriák operacionalizálásából, nem az általuk jelölt csoportok “empirikus valóságából” adódik³⁹²: *ahogyan a nemesi natio fikcionális, úgy a modern nemzet is az* (és ez valóban “képzelt”, nem pedig “kitalált” közösséget jelent³⁹³ – a jogi fikció, mint láttuk, bizonyos értelemben nagyon is “reális” és távolról sem esetleges: szabályozott működéssel és funkcióval bír). A modern(nek tekintett) nemzet fogalma egy metaforikus, pontosabban allegorikus áthelyeződés terméke, melynek első lépéseként a nemesi nemzet ideológiája gyakorlatilag csorbítatlanul áthelyeződik – csak éppen az ország materiális, “véráztatta” és “termékeny”, összetartó és megtartó *anyaföldjét* mostantól a *nyelv* és a nyelv birtoklása helyettesíti, képviselői, a “föld” védelme és “göröngyeinek felmagasztosítása” körüli érdemeik által “kiválók” csoportja pedig ugyanolyan *repraesentans* (és törvényhozói joggal felruházott) pozícióba kerülnek, akár a nemesi natio tagjai. Azt hiszem, hogy “a magyar nyelv művelés feudális volta” és az, hogy a nyelvújítás a *nemesi* nacionalizmus keretein belül vált nemzeti problémává³⁹⁴ (amit Tarnai Andor – Kosáry felvetése nyomán – már 1972-ben kiemelt) inkább az ehhez hasonló momentumokban ragadható meg, s nem a nemzetfogalom vagy a nyelvújítás osztályhoz vagy társadalmi réteghez kötöttségükben. A “kiválók” kifelé ugyanúgy egységként nyilvánulnak meg, ahogyan a jogi egyenlőségek ellenére belülről távolról sem egységes nemesség a nem nemesek felé – ami egészen az allegorikus azonosításig is elmehet. az “una eademque litteratura”³⁹⁵ kifejezés utalásának minden reflektált humora ellenére a modern, elkülönült irodalom egyik legjelentősebb strukturális sajátosságát fogalmazza meg.

Ahogy Norbert Elias mondja, “[a] mód, ahogy a nyelvet fejlesztik, a társadalmi szerkezet meghatározott fajtájának felel meg”.³⁹⁶ A társadalmi szerkezet fajtájának – rendszerelméletileg szólva tehát a társadalmi differenciálódás módja *egészének* “felelhet meg”, s nehezen lehetne koherens érveket találni parciális “megfelelések” mellett.

Ebben az áthelyeződésben a(z anyanyelv “mint elsődleges ideologikus érték nyeri el meghatározását: ő tulajdonképpen a nemzet nagyságának bélyege.” Emellett – a kultúrát önnön potenciális kiteljesedéseként, megművelt teljességeként, majd pedig a nemzet (paradicsom)kertjeként meghatározva, s ezzel beolvasztva a nemzeti ideológiába

³⁹¹ Uo.

³⁹² Érdemes ezt összevetni a felvilágosult abszolutizmus államkoncepciójával is, amely az irányítás elvi alapvetését képezte: eszerint, mint azt Sonnenfels összefoglalja, az állam a tulajdonképpeni valóságos, mellyel szemben az egyes ember csak pusztán absztrakció”. (SONNENFELS 1787. 3., idézi SASHEGYI 1958. 13.) Az irányítás mindig absztrakciók, jogi-politikai fikciók révén történik, illetve ezek által íródik le, alapozódik meg.

³⁹³ Vö. ANDERSON 1983.

³⁹⁴ TARNAI 1972. 392., 395. (Vö. KOSÁRY 1980. 310. is.)

³⁹⁵ HUBAY 1972. 183. Idézi MARGÓCSY 1990. 305. Vö.: “Az irodalom folyamatának sokszerűsége, ellentmondásossága, a különböző törekvések egymással szemben érvényesülő eredetisége és különösége felszívódik a megbonthatatlan magyar irodalom (»una eademque litteratura«! – gondoljunk a szókapcsolat eredetére: a nemességre, azaz a *születési* arisztokráciára utal!) monolitikusságában; a költők *ugyanazt* csinálják, egymás életét és művét tökéletesen egymásbaolvadt azonosulással folytatják, a szerepeket egymástól veszik át (de mindig átveszik – szerep betöltetlenül nem maradhat!) s ezért a magyar irodalom egységének híve előtt tulajdonképpen felcserélhetőek lennének – nem egyéniségek ők, hanem a magyar irodalom szent edényei, melyekben az áldozati vér vagy bor felfogatott.” MARGÓCSY 1990. 305. Azt már tényleg csak a szórakozás kedvéért, hogy a költői “érés” folyamatát az irodalomtörténet és a kritika valóban gyakran a bor-allegóriával fogalmazza meg (“forrás”, a “seprő” leülepedése, “letisztulás”, “érés” – és ha megéri, akkor esetleg “nektárosodás” is) – feltéve persze, hogy az illető nem halt meg idő előtt, mert akkor általában a vér-metaforika az irányadó...

³⁹⁶ ELIAS 1987. 245. (Lásd még 239–245.)

egyszersmind a felvilágosodás “erkölcsi tökéletesedés” és a közjó növelése-terjesztése által kijelölt utópisztikus idődimenziót is³⁹⁷ – a nyelv, “anélkül, hogy kilépne a hagyományos literatúrafogalom keretei közül, tulajdonképpen a literatúra egészének helyére lép, *magára veszi a literatúra értékhordozó szerepét*. A nemzeti érdek szövegavételénél a literatúra tartalmi és terjedelmi jellege már nem lehet kielégítő, s ezért a nyelv *önmagában* kell, hogy szemléltessék: a tartalmi szempontok helyére *formaiak* lépnek (azaz a magyarnyelvűség), s az értékek közül első helyre is formai kerül: mégpedig a nyelv *képessége*.”³⁹⁸

Margócsy e véleményét látszanak alátámasztani a 18-19. század fordulójának azok a pályázata is³⁹⁹, amelyekben – nem véletlenül – az egyik fő kérdés mindig az volt, hogy “mire képes” a magyar nyelv, mi mindent “lehet kihozni belőle”, *ha* műveljük: s ezt a “mire képest” utópisztikus programok és jövőképek sorában fogalmazzák majd meg a következő évtizedek során. Mindebben felfedezhető az a korabeli nemzetjellemző érvelés, amely egy adott nemzet “erkölcsi sajátosságainak”, “jellemző tulajdonságainak” összegyűjtését, meghatározását azért tartotta fontosnak, mert e tulajdonságok, “tehetségek” (ami ekkor még valóban azt jelenti, hogy “amit *képesek lehetnek megtenni*”) határozzák meg az adott nemzet történetét, lehetőségeit. A nemzet a “modern nemzet tudat” kialakulása során *potenciális kategóriává* válik tehát, lehetőségek tárházává, vagy ahogy Luhmann mondja, egyfajta (a társadalom rendszerének egészéhez kötődő, s így ideologikusan működő) szimbolikusan általánosított kommunikációs médiummá lesz, melynek segítségével (formákká, ha úgy tetszik, “nemzeti narratívákká” szelektálva⁴⁰⁰) a társadalom újfajta önleírásai alkothatók meg.

A képviselők, a *communitas* jelenvalóvá tevői szimbólumokat alkalmaznak, és maguk is egy szimbólum, egy szinekdoché *parsai*, melyek mindig a *titora* utalnak, ám egyben (bizonyos kritériumok teljesülése esetén) meg is *jelenítik* azt, “Úrfelmutatássá” és a megtestesülés misztériumává változtatva az emlékezés–emlékeztetés gesztusát és diskurzusát. E szerkezet eredménye és működése lesz az az “emlékeztető”, “hagyományörző” (s az irodalomtörténet-írás kialakulását alapvetően meghatározó) történeti szemlélettel összefonódva kialakuló szekuláris kultusz, melynek számára “a nemzet, a nép, a nemzetet képviselő irodalom egésze, a népet megtestesítő népköltészet és a mindezeknek alapjául és beteljesüléseként felfogott magyar nyelv képzetében jelennek meg – az egyes irodalmi alkotások csak mint ezen szférák függvényei tűnnek fel: ezeket szolgálják. A szolgálat pedig szakrális jellegű: az alkotói gesztus vagy mű csak abban az esetben legitimálódik, ha a szférának megfelelő princípiumok inkarnációjaként fogható fel, ha az esztétikai jelenség belesimul a szolgálat rituális rendjébe, ha »küldetést« teljesít be.”⁴⁰¹

Azonban mind a kultikus, mind a (“pusztán”) emlékeztető megközelítés alapján véve ugyanúgy a szimbolikus képviselő ama struktúráján alapul, amely a nemzeti (vagy

³⁹⁷ Véleményem szerint ez lehet az egyik legfőbb magyarázata annak is, amit Bíró Ferenc úgy fogalmaz meg, hogy ebben az időszakban hangsúlyosan jelenik meg egy “a jövőt elgondoló, azzal kalkuláló, az elkövetkezendő idők számára utakat ajánló, sőt, követendő szabályokat állító mentalitás”, amely “kimutathatóan befolyásolja az íróknak az irodalomhoz való viszonyát, de – s számunkra most ez a fontos – programszerű írások sorában is testet ölt.” BÍRÓ 1999. 60. (Azaz nem gondolom, hogy mindez a magyar nemesség és a bécsi udvar ellenében történt volna így, és azért “a művelődés és a tudományok területén”, mivel az említettek “nagyon erősen tartották kezükben a politika és a gazdaság életét”. Épphogy a magyar nemesség és a bécsi udvar állam- és jogelméleti koncepciói – úgy a rendi nemzet korporatista-képviselői felfogása, mint a felilágosult abszolutizmus “arcanum” és közjó- illetve Bildung-tana, valamint a merkantilizmus elveit a “nemzetgazdaságba” továbbörökítő elképzelései – voltak azok a tényezők, amelyek egy ilyen, ha úgy tetszik, elméleti változást lehetővé tettek, ugyanakkor a “gyakorlati”, azaz politikai és gazdasági változásnak nem *ellenében*, hanem azzal szoros összefüggésben jöttek létre, egyazon folyamat különböző aspektusaiként.)

³⁹⁸ MARGÓCSY 1986. 361. (Kiemelések: R.O.)

³⁹⁹ Vö. pl. VERSEGHY 1818, DECSY 1790, MÁTYÁSI 1806, KIS 1806, PÁNTZÉL 1806, CHÁZÁR 1807, GÁTI 1790, VEDRES 1790, PUCZ 1824, MÁRTON 1830.

⁴⁰⁰ Vö. SZAJBÉLY 2001. 40–50.

⁴⁰¹ MARGÓCSY 1990. 290.

bármiféle csoport-)identitás megteremtésében, a potencialítások médiumából formát aktualizáló műveletekben is felfedezhető. Hogy ebből mi minden következhet az említett két megközelítés elkülönülésére, s ugyanakkor az irodalomszemléleten, közelebbről pedig az irodalomtudományon belüli igen szoros rokonságukra nézve, azzal részletesebben a dolgozat harmadik részében foglalkozom. A következő két fejezetben azt igyekszem illusztrálni, hogyan alkotható meg a nyelv–nemzet, illetve a “literátor”–képviselő azonosítás, és milyen összefüggésrendszerben helyezhető el e két művelet.

3.2. Nemzeti identitás mint szinekdoché: egy ideológia struktúrájáról

3.2.1. Nemzet és nyelv: a kongruencia kérdése

Amikor 1819-ben megjelent híres tanulmányában Kazinczy Ferenc megkísérli közös nevezőre hozni a nyelvvel való bánás körül kialakult, addigra már olyannyira elkülönültnek és ellentétesnek tűnő álláspontokat, elsősorban azt hangsúlyozza, hogy a nyelv értékének megítélésében nincs különbség a felek között, sőt alapjában éppen ez okozta a vita háborúvá fajulását. A nyelv, írja, “egyik legfőbb kincse, egyik legfőbb dísz a nemzeteknek, s a nemzeti léleknek mind igen szép képe, mind hív fenntartója s ébresztője. Érti ezt mind az egyik fél, mind a másik, s szereti a nyelvet szent hazafisággal (...)”⁴⁰² Ez a mondat egyszerű “retorikai fogásnak” tűnhet, amelyben Kazinczy (tanulmányának egészéhez hasonlóan) igyekszik lehetőség szerint diplomatikusan mindkét fél érvrendszerének alapjaihoz közel kerülni. Újraolvasva azonban feltűnhet, hogy a nyelvet itt statikus és temporális képek keverékének segítségével írja le, és ugyanakkor e a keverék az, ami a háborút (mozgást, alakítást, fejlődést, változást, változtatást) lehetővé teszi; mi több, egyenesen előírja.

A nacionalizmus elméletével foglalkozó, a nemzetek kialakulását, mibenlétét kutató írásokban is számos helyen olvashatjuk, hogy a 18–19. század viszonylag tágra értelmezett fordulója körül a nyelv gyakran a nemzet képévé, identitásának meghatározójává, lényegében a modern nemzetfogalom egyik legfőbb kialakítójává lesz. Az azonban, hogy hogyan is jön létre ez az identitás, hogyan ábrázol ez a kép, már nemigen kap hangsúlyt.

Pedig ebben az időben például a magyar nyelv számtalan nevet kap – de vajon fontos-e, hogy *minek* hívják? Plánta, fa, szőnyeg, parlagon hagyott föld, Kánaán, frigyláda, szent sátor, palládium, szűz, menyasszony, szent anya, kincstár, fegyver, örökség, vár, szabad nemesi birtok – szinte elveszünk a jelölők tengerében, már csak azért is, mert további eligazítást nem kapunk: e képek, úgymond, valóban csak “illusztrációk”, hiszen a magyar olvasó (a nyelvi–nemzeti közösség tagjaként) elvileg részese, tudója annak a referenciális jelentésnek, amely a díszes képek *mögött* húzódik meg; magukat a képeket *természetesen* eszébe sem jut komolyan venni. Épp ez a (feltételezett) referencialitás az, ami a nemzeti közösséget megteremti, s a nemzeti identitás szempontjából nagyon lényeges kérdés, hogy ez a referencialitás ne pusztán megegyezésszerű, hanem konstitutív legyen. Ha az identitás egyben a jogalap része (ahogy a mai nemzetkonceptiókban, törvényekben az lett), szilárdnak kell lennie, és a Renantól származó híres szállóigéjében megfogalmazott “mindennapos népszavazás”⁴⁰³ gondolata a gyakorlatban nem jelentheti a referencia vélekedésszerűvé, szerződésszerűvé tételét. A nemzet “igaz”, maga az *igazság*, a közösség(i) hagyomány) tagjaként meghatározódó egyén “jelentése”: retorikai szerkezetét tehát soha nem szabadna elemzés tárgyává tenni (ahogy most én teszem), hiszen ez a mindent megelőző referencia érvényességét vonná kétségbe, rámutatva annak esetleges, megegyezésszerű voltára és ezzel egyszersmind meg is szegve azt.⁴⁰⁴ Az identitás nem lehet meggyőzés-meggyőztetés tárgya, csak bizonyítás, kinyilvánítás, afirmáció: az identitásról nem lehet beszélni, csak *megvallani*, vagy kevésbé patetikusan és elméletileg valamivel reflektáltabban: létrehozni, “vak” műveletek által megalkotni lehet.

A nemzetről való gondolkodásban igen gyakori és régi az az elképzelés, hogy az etnicitás és a nemzeti-ség, nemzetvolt közt épp az a legfontosabb eltérés az ‘egyen’, a ‘szubjektivitás’ szintjén, hogy míg az előbbi részben vagy teljesen nélkülözi a tudatosságot (reflektáltságot), az utóbbi esetén a tudatosság (reflexió) mindig alapvető, és a nemzeti-ség az

⁴⁰² KAZINCZY 1819.

⁴⁰³ Vö. RENAN 1995. 186–187.

⁴⁰⁴ DE MAN 1979. 204.

identitás fontos része (egyéni szinten is).⁴⁰⁵ A nacionalizmusról szóló elméleti írások a nemzetet egyfajta óriásszubjektumként kezelik, s úgy tűnik, ezzel függ össze az a tárgyalásbeli sajátosság is, hogy a nemzetek mindig egy már bevezetett kategóriaként kerülnek elő, és így természetes, mi több (ami ennek fejlődéstörténetként való leírásából gyakran következik), óhajtott jelenségként szerepelnek. a “történet hőseként”, akiért izgulunk és akinek drukkolunk.

Az identitás valamiféle jelviszonyként való felfogása tehát igen jelentős tényező a modern nemzetek kialakulásában és “életében – ha tehát nálunk a 18-19. század fordulóján a nyelv a nemzet jele lett, sőt, mint Bíró Ferenc írja, magát a nemzeti létet meghatározó jele, amely a többi hagyományos jelzést háttérbe szorítva fokozatosan egyeduralkodóvá vált”⁴⁰⁶, meg kellene vizsgálni e jelenséggel kapcsolatban is a referencialitás, a szubjektum, az identitás és a jelentés problémáit.⁴⁰⁷

Már a XV. század végén sem új az a gondolat, hogy a nyelvek olyanok, mint a birodalmak, azokkal együtt emelkednek és tűnnek el. Nebrija 1492-es *Grammatica de la lengua Castellana*jában a nyelvet a birodalom kísérőjének, *compañero del imperio*nak nevezi, és ez a kép később is gyakran felbukkan a 16-17. századi, sőt még a későbbi nemzeti nyelvtanokban is.⁴⁰⁸ A magyar nyelv azonban jóval gyakrabban jelenik a nemes *magyar* nemzet, vagyis inkább a magyar *nemes* nemzet képeként. Közismert Csokonai metaforája, vagy inkább allegóriája, melyben a szavakat a nemzet polgáraihoz (azaz a nemességhez) hasonlítja.⁴⁰⁹ Az érdekes az, hogy az analógia tökéletes: a magyar nyelv országának törvényei, melyek annak hasznos és díszes polgárait miriádokra szaporítják, vagyis a szóképzést lehetővé teszik, azonosak a magyar nemzet törvényeivel. Vannak törzsökös eredetű szavak, vannak iure postliminii jogaikba visszaiktatott régiek, “a nyelvnek szokott rendi és országos törvényei szerént (*per analogiam*)” származottak, melyek “olyanok, mint a törzsökös nemesektől, törvényes ágyból szaporodott fiak”. Vannak “provinciális szók”, melyek éppolyan igaz magyarok, mint “akármelly grófi vagy hercegi família, mellynek neve és birtoka mind a két magyar hazában elterjedett”, és vannak hungarizáltatott *indigenák* és *libertinusok*, azaz olyan idegen szavak, melyek “vagy a magyar tudósok diétáján *hungarizáltattak*, vagy a szentegyház, a törvényszék, a tábor, a kereskedés, a kézi és egyéb mesterségek körül hasznos szolgálatot tettek és tehetnek”. Magának a törvényhozásnak is éppúgy a diétán kell zajlania tehát, hiszen a szó-polgárok pecsétes levelüket “a nyelv

⁴⁰⁵ Vö. például BARKER 1927; FRANCIS 1983; KEDOURIE 1960; BREUILLY 1982; GELLNER 1983; GELLNER 1995; ANDERSON 1983; HOBSBAWM–RANGER 1985; EDWARDS 1985; SMITH 1988., SMITH 1991; FISHMAN 1972; HOBSBAWM 1990.; HUTCHINSON–SMITH 1994.

⁴⁰⁶ BÍRÓ 1984.

⁴⁰⁷ Ezzel kapcsolatban érdekes továbbfűzni egy kicsit Bíró Ferenc gondolatmenetét. Bessenyei számára, írja, “a szörnyű nemzeti sors nem a nyelv megsemmisülésével bekövetkező nemzethalál (...), hanem az országnak, vagyis: a birtoknak és a hatalomnak az elvesztése, tehát az olyan nemzetnek a sorsa, amelynek megmaradnak ugyan nemzeti jelei, de rabságban kénytelen élni.” (BÍRÓ 1998. 29.) A birtok, a “terület” mint referencia a hagyományos nemesi nemzet legitimitáskonceptiójának egyik legfontosabb része (amint azt épp Bessenyeinek különösen 1800 után írott tanulmányai példázzák). A rabság – vagyis ha egy nemzet elveszti területét és (ezzel) hatalmát, elveszti országát, ám nyelve és egyéb jelei megmaradnak – tulajdonképpen a referenciától való eloldódás, a jelentését veszített jelként való létezés. *A nemzet szabadsága következésképpen a jel és jelentés egymásra vonatkoztatott létezése, a jelölő és egyben jelentő folyamat problémamentes realizálódása.* E séma minden későbbi nemzetfogalomnak is fontos része marad: a rabság–szabadság ellentétpár a nemzet élete esetében tehát *a nemzetnek mint szemiózisnak* a problémájához kötődik. A nemzet rabsága akkor fenyeget, ha e folyamat nem tökéletes: vagy a jelentés “illan el” (ami később már szimbolikus “terület” is lehet), vagy a jelekkel van probléma. A nemzethalál esetén – tovább játszva a gondolattal – az egész jelviszony “törlődik a népek nagy szótárából”.

⁴⁰⁸ Vö. pl. BODIN 1566, OTROKOCSI 1693, DILHERR 1632 (itt már a nemzetek részletes életkor–metaforikája is szerepel), BESOLD 1632. Összefoglalóan lásd HEGEDÜS 1966.

⁴⁰⁹ CSOKONAI KIEG. (A tavasz, előbeszéd)

királyától, az *usustól*” kapják. Számos hasonló példát lehetne idézni.⁴¹⁰ A magyar nyelv gazdasági helyzete Kis János szerint “hasonló egy olyan régi ’s ditső familiájú Magyar Nemeshez, a’ ki sok jószággal, privilegiummal bír, ’s praerogatívákkal bír, de még sok zálogba vetett jószágokhoz is tarthatja jussát”,⁴¹¹ azaz grammatikai rendszere sajátosságainak köszönhetően rendkívüli szóalkotási lehetőségei vannak. Miután – sok más pályatársához hasonlóan bemutatván a magyar nyelv adottságait, *képességeit* – ő is bebizonyította, hogy a magyar nyelv (akár a nemzet) képes az idegeneket befogadni, asszimilálni, az angol nyelvet és nemzetet egyszerre állítja követendő példaként, az adottságok párhuzamosságából következő mintaként a magyarok elé a nyelvújítás terén. Annak idején az angoloknak “olyan nyelvet kellett pallérozni, melly a’ maga természete szerént a’ szükséges új szokat akármelly nyelvekből minden nehézség nélkül elfogadta, ’s olyan nemzet volt ezeknek megítélésében a bíró, melly minthogy maga szerette a szabadságot, azt Iróitól sem tagadta meg [t.i. új szavak alkotásában, meghonosításában], ’s az új szóknak könnyen polgári just adott.”⁴¹² A kép változatait lehetne idézni Dugonicstól, Mátyásitól, Révaitól, Kisfaludy Sándortól, Pálóczi Horváth Ádámától is, a lényeg azonban mindegyikben azonos: az *érvelésben* átjárható az empirikus és a nyelvi valóság közti határ olyannyira, hogy az egyik területen érvényes elvárások a másikon is törvények lehetnek. A nyelv éppúgy törvényeinek, alkotmányának köszönheti fennmaradását, mint a nemzet, ezért azok éppolyan figyelemben, védelemben és tiszteletben kell, hogy részesüljenek (pl. Révainál, Verseghynél, Toldynál, Zombori Józsefnél, gróf Teleki Lászlónál, stb.) Az erkölcsöt elveszejtő luxus is éppolyan végzetes lehet a nyelv mint a nemzet virtusára nézve. Ez többek között akkor hangzik el gyakran, amikor a hangzójelölés gazdaságosságáról vitatkoznak (ahány “hang” – ez általában fonémát jelent, de nem mindig – pontosan annyi betű: csak annyi, amennyi feltétlenül szükséges). Azok, akik a luxusnak civilizációs szerepet tulajdonítanak, a nyelvbeli luxust is ennek analógiájára ítélik meg – itt különösen Kazinczy és köre stílusújító és –bővítő tevékenységét, főleg Dessewffy tanulmányát lehetne említeni.⁴¹³ A nyelvi “endogámia” azért követelmény a puristábbak számára, amiért az elegyedés, a “fajkeveredés” veszélyes a nemzetre: az előbbi “vesztegeti a nyelvet”, ezzel pedig korcsosítja a nemzetet, és fokozatosan a halálát okozza.⁴¹⁴

A nyelv leírásában is szerepet kapnak az ilyen érvek. A magyar nyelv eufóniáját, “szép, erőltetés nélküli szabad folyását”, kedvező magán- és mássalhangzó-arányát például igen gyakran a magyar nemzet szabad természetéből “vezetik le”, illetve a magyar (nemesi) szabadsággal hozzá összefüggésbe. A *Szépliteraturai Ajándék* 1829-es évfolyamában szerepel egy olyan vers, amely mintegy sűrítve tartalmazza a nyelv és nemzet összetartozásának, kongruenciájának és e kapcsolat (a talán leggyakrabban hangsúlyozott és növényi, kertészeti metaforákkal érzékeltetett–megalkotott) organikusságának képeit. Ugyanakor a nyelv *irodalmi* használatának tulajdonít igazán a fentiekhez hasonló tükörszerepet, s így egyben az írók kiemelt fontosságára is rámutat az említett “egybevágósági reláció” keretei között: “Ásia szülte ezen nemzeti drága növényt, / Nagy Tanaisz szabadin habzó hullámai vérről / Öntözték: csak ezért van folyamatja neki: / ’S így bizonyos, hogy ezen nyelvből kél szittyai létünk, / ’S ennek múltával tűnik az Álmosi nép, / Mert ez az életerünk, mellyben csörög életi vérünk / ’S így ha kihál nyelvünk, nem ver az életerünk (...) ’S így ezen érzékeny pontból indulva tanúltuk / Kisfaludyt, Faludyt, Berzsenyi dalljaival, / Tactusok, akkordok gyönyörűen

⁴¹⁰ A nemzet alkotmánya, törvényei ugyanúgy a megmaradás zálogai, mint a nyelv esetében annak “alkotmánya”, Néhány példát idéztem erre korábban, ld RÁKAI 1998. 712–720.

⁴¹¹ KIS 1806. 54.

⁴¹² KIS 1806.11–12. Kisnél az a “diéta”, amely az efféle jogok kérdésében dönt, már egyértelműen az íróké – Csokonainál ez nem ennyire magától értetődő. A két álláspont közötti különbségek következményeiről a III. részben lesz szó.

⁴¹³ DESSEWFFY 1825.

⁴¹⁴ Vö. pl. PÁNTZÉL 1806., DUGONICS 1806. Az endogámia törvénye a “törzsi nemzettudat”, az ethnica számára alapvető követelmény, vö. SMITH 1986.

pengenek itten, / A' Rím mint egy gyöngy csörgetegecske csörög. / Ollyan Hunnia' verse, minő a' Szittyá szabadság, / Nincs akadály, sebes szép folyamatja szabad. / Büszke ezért Honnunk, de irígy a' Rajna vidékje / Mert mértékessen képtelen öntni a szót. / Illy szírttel küzdnek London Költői 's az elmés / Páris, mert nyelvők zátonyos, és gyülevész; / Nem dalol önálok Sapphó, sem Pindarus, avvagy / Alcaeus, pedig itt mindenik ismeretes. /A' verbungjáró hat lábu hősi bokáju / Vers egyedül magyarul tudja kiütni tüztét.”⁴¹⁵

A nyelv és nemzet külső és belső tulajdonságait (a “kéességeket”, azt a bizonyos jellemzést tehát, ami a nyelvet – és a nemzetet – potencialítások halmazaként határozza meg) minden szerző kölcsönös egybevágosági kapcsolatként írja le, függetlenül a nyelvről, nyelv művelésről vallott teoretikur elképzeléséről. Az utak, mint Kazinczy sugallta, különbözhetnek (sőt akár teljesen ellentétesek is lehetnek), de az alap megítélése valóban azonos. A nyelv “magyar karakterünk igaz tulajdona”, amely ha “megzavarodik”, “érzésünk és gondolkodásunk módja is” megromlik; s “a naponként hazánkba sereglő sok gyülevész népnek bitang nyelvétől lenyomattatik; ismét majmai leszünk a németeknek, s nyelvünkkel, öltözetünkkel egyetemben nemzeti erkölceinket is leteszük”.⁴¹⁶

A *compañero* tehát nem egyszerűen kísérője a nemzetnek, de élettársa. “Bizonyítják ezt az elmúlt dolgokra emlékeztető könyvek: bizonyítják egynehány hatalmas népeknek megnyomorult maradéki. Nyelvükkel együtt virágzott szerencsájök, nyelvökkel együtt elfogyatkozott” – mondja Rájnis, és ez még nem sokban tér el a klasszikus megfogalmazástól. “Ez így lévén, észbeveheted, édes hazám! mit akarnak, akik nyelvedet orrolják, üldözik, rontják, fogyatják”⁴¹⁷ – teszi azonban hozzá, amiből az derül ki, hogy nemcsak a nemzet veszése vonja maga után a nyelv halálát (ami a *compañero* “eszközserűségéből”, másodlagosságából, indikátor-jellegéből következne), de a nyelv romlása (rontása) is okozhatja a nemzetét. Láttuk, hogy a nyelv törvényei megjelenhetnek a nemzeti törvények metaforáikén, a nyelv tulajdonságai nemzeti jellemvonásokként, de ez is megfordítható. “Lehetetlen azt mondják ezen természet Birái, hogy puha és lágy nyelve nelégyen egy puha és lomha Nemzetnek; lehetetlen, hogy a' kevély, parantsoló és uralkodni szerető kemény nép, ahoz alkalmaztatott kemény hangú és durvább kitételű nyelven nebeszéljen.”⁴¹⁸ Ugyanennek az érvek talán valamivel kevésbé “nemzetjellemtani” megfogalmazása még gyakoribb. “Lehetetlen egy ollyan Anya nyelvbe, erőnek, mélységnek, méltóságnak nem lakni, mellynek nemzete, országa szabad Törvényeket tsinált, s' azokat vérivel száz esztendőkön által védelmezni tudta”, ahogy már Bessenyei Lelke is megfogalmazza.⁴¹⁹ Érdekes például megfigyelní, hogy a magyar nyelv eredetének vitájában (mivel a kortársak általában – tekintélyes tudós hagyományra és tekintélyes külföldi nyelvészekre és filozófusokra támaszkodva – nem különítik el a nyelv történetét a nemzet történetétől, épp ez az oka annak, hogy a finnugor rokonság mellett “pusztán” nyelvi alapokon érvelést Bessenyei “kitsiny oknak” nevezi⁴²⁰) hangot kapnak erkölcsi, nemzetjellemtani érvek is. A szakirodalomban

⁴¹⁵ BEZERÉDY 1829. 126-127.

⁴¹⁶ Batsányi levele Forgách Miklóshoz. In BATSÁNYI 1956. 217.

⁴¹⁷ RÁJNIS 1980. 9.

⁴¹⁸ PÁNTZÉL 1806. 6. Itt az uralkodáshoz szokott nép kivételesen nem a magyar (hanem a német), ezért lehet az ilyen nyelvet durvának bélyegezni. A “szolganépeknek” nyelvük is szolgálai (valamint “gyenge, mocskos, rút, pallérozatlan, útálató”). A tökéletes nemzeteknek természetesen nyelvük is tökéletes, mindenre egyformán alkalmas, amint az a magyar nyelv leírásából nemcsak itt, de pl. Decsynél és számos más szerzőnél is olvasható.

⁴¹⁹ BESSENYEI 1983. 272.

⁴²⁰ Vö. “Egy író vélekedet úgy mintha a Magyar Nemzet Loppóniából származot volna ez okon, mivel tanáltatik nyelveken ollyan szó, mely magyarban is azt teszi, a mit ot jelent. De illyen kitsiny oknál fogva oly nagytekintetű dolgot helyéből ki venni és más fundamentomra állítai, nem lehet. Nem a szavakat kell nézni, hanem az erkölcsi tulajdonságot.” Az erkölcsi tulajdonságok alatt (emlékeztetőül), mindazon adottságok és képességek teljességét értették, amelyek meghatározhatják egy ember (vagy egy nemzet) tetteit, sorsát. A külső tulajdonságok mindig belsők következményei (összhangban az elkülönült irodalom előtti poétikai felfogással, amely szerint a rossz, a bűnös nem lehet szép, és viszont). Az e téren lévő roppant különbségeket Bessenyei

legtöbbet tárgyalt finnugor rokonság kérdésében mind a lappok mellett, mind ellenük elhangzott, hogy virtusuk, jellemük, stb. áll olyan távol (vagy közel) a magyarságéhoz, ami elképzelhetetlenné (vagy indokolhatóvá) teszi a nemzetek és nyelvük rokonságát.⁴²¹

Az állandó oda- és vissza utalások, hangsúlyozott kölcsönhatások, végső soron tehát nyelv / nemzet / jellem / erkölcsök / történet tömbjének szétszalazhatatlansága miatt tehát nem dönthető el igazán megnyugtató módon, hogy tulajdonképpen a nyelv-e a nemzet jele, vagy fordítva. A nemzetről viszont egyre több szó esik, s e szavak (trópusok) lassan kirajzolnak egy ideálképet, ami az adott, a jelenben is felfedezhető, úgymond empirikusan “létező” magyarság és ezzel együtt az “usus” trónfosztásához⁴²² fog vezetni. Az “államforma” módosulása és a király bukása védelmezőinek (főleg a Debreceni Grammatika híveinek és Verseghynek) az egyéb tudományos-literátori tevékenységére is olyan teljes kegyvesztettséget, olyan súlyú erkölcsi elítéltetést von maga után, ami nem következik a látható tettekből és tettekből. Verseghy irodalmi munkásságát például költeményei 1865-ös kiadásával Toldy megpróbálja rehabilitálni, a nemzeti kultúrába, “a nemzet öntudatába” visszaiktatni, de “nyelvészetünk megvesztegetőjének”, ahogy az előszóban nevezi, még mindig nincs bocsánat⁴²³ – egy teljes évszázadig, amikor végül csak megkezdődik műveinek újkori kiadása és értékelése.

3.2.2. Persona (re)ficta: a képviseleti fikció megújítása a nyelven belül

A képviselt közösség *aktualitásában* mindig “képzelt közösség”, Kézai középkori reprezentációs elméletében vagy a részben belőle kisarjadó rendi nemzet koncepciója esetében éppúgy, mind Benedict Anderson mai nacionalizmus-teóriájában, de hasonló vélekedést olvashatunk ki Friedrich Meineckének a 20. század első felében leírt mondataiból is, amely szerint a (virtuálisan teljes) nemzetben belül olyan nemzetfogalmak élnek, melynek képviselői magukat tekintik a nemzet igazi/jogos képviselőinek, és “pars pro toto” megjelenítik azt – így válik a teljes közösség valóban fikcióvá.⁴²⁴ “Usus” király megbuktatásával megszűnt a nyelv-nemzet mint empirikusan “valós” egyénekből álló kategória: a közösség és (a törvényeket is megszabó, a nyelvi helyességet megítélő)

részletesen be is mutatja: “Millyen volt a Scythia; millyen a Lapon? A lapon, a maga egyenességében, három könyöknyi magasságot mutat leg fellyebb: rémitő széles szája van mellyet mindég ki tátva tart: galamb dűzt a feje, alacsony és kis testén: a szeme parányi, fejébe belé sijjedve: vastag, fel dagadt mellyet mutat: tömpe rövid oru: hosszan előre nyult az álla, mely szakál nélkül láttzik. Mind ezen tsufos formája mellet még a Lapon, galád, félelmes, és oly föld alatt lakó vakondok Nemzet, mely a verekedéstől irtózik: ugyan azért, soha nem is hadakozik. Világi hír név, vagy ditsősségnek kívánása soha fejekben meg nem fordult. (...) Ha már az Író, a Laponiai nyelvet annyira ismérte, hoy rólla ítélhetet, ezeket, kár volt el felejteni azon Nemzetnek tulajdonságaiban, mellyek a dolgot világosab nap alatt mutatták volna. Az Átilla Népe ellenben pogánysághoz, tudatlansághoz, vad természetihez képest is győzödelmet, vitézséget, ditsősségre való vágyódást, uralkodásra elégséges okosságot mutat. Attilának tsak az hibázot, hogy Nagy Embereivel együt, mint Szent István, meg nem keresztelkedet.” BESSENYEI 1804. 232–233.

⁴²¹ Az értelmezési hagyomány összefoglalására vö. ÉDER é.n., BÉKÉS 1991. A rokonság melletti érvként azoknál kerülhet elő a “virtus hasonlósága”, akik az “északról és keletről felhozott” választott (természetesen magyar, illetve szittya) nép mítoszában kontextusában értelmezik–értékelik a rokonságot, (*ugyanúgy nemzet, nyelv, erkölcs és történelem egységében, mint az ellenzők*). Explicit bibliai utalásokat használ pl. DUGONICS 1788, DECSY 1790. Már magánál Sajnovicsnál és Hellnél is előfordul ez az “északról (és keletről) felhozott” választott nép–kontextus, vö. HOLOVICS 1972. A választott nép mítoszában a modern nemzettudat létrehozásában játszott szerepéről lásd SMITH 1995b.

⁴²² Döbrentei is használja ezt a képet a nyelvújítási csatátér romjait szemlélve. Némi érthető idegenkedéssel állapítja meg, hogy “olgy kiméletlenül csapkodtak egymás ellen a’ neki feszült izmú karok, mintha Koronáért lett volna a’ vívás, pedig csak néhány szó és ypszilonok voltak elnyerendők.” DÖBRENTEI 1821., 28.

⁴²³ VERSEGHY 1865. III–IV.

⁴²⁴ Vö. MEINECKE 1922. 12.

képviselőik viszonyaként leíró (s ezért az identitás önleíró, “vallomásos” módját lehetővé tévő) nyelv-nemzet, a (nemzeti) kultúra dolgaiba nincs mód közvetlenül “beleszólni”.

Az az ideálkép, amely többé nem a nemzet “empirikusan” észlelhető “erkölcsi tulajdonainak” azonosításából keletkezik, rajzolja ki, szelektíven, aktuális narratívákat teremtve, a nemzet jellemzőit is. Kölcsey a *Nemzeti hagyományokban* Bessenyei világában már nem “ismer rá” a magyarság jellemzőire, Zrínyiében és Ányoséban viszont igen. A magyarság nem *adott*, hanem *kidolgozandó*, tudatosítandó kategória. A nyelv segítségével, a nyelvben létrejövő ideál tehát az azonosítás lehetőségét kívánja meg. A nyelv így lényegében szimbóluma a nemzetnek, olyan jele, amely felmutatja a magyarság (ideális) totalitását, amelyben mindenki magára találhat.⁴²⁵ Ugyanakkor mintha néha épp fordítva, a nemzet volna szimbóluma a nyelvnek, a nyelv erejének, szépségének, tökéletességének, és a nyelv (ki)művelése révén létrejövő–folyamattá lévő ideális kultúra, hagyomány hozná létre, jelölné ki a nemzetet, mely így maga válik szimbolikussá. Mindkét fél egyszerre jel és jelentés, mindkét irány egyszerre működik a modern nemzet fogalmában, mely politikai legitimitását “fikcionális” (identitás, kultúra, történelem, terület és intézmények értelmezései) és “reális” (terület, gazdaság, államforma, igazgatás) elemek szétbogarozhatatlan egyvelegéből nyeri.⁴²⁶ Az a hagyományos álláspont, amely a nyelvújítást a reformkor eszmei előkészítésének tekinti, tulajdonképpen ugyanezt a sajátos viszonyt fogalmazza meg. Már Toldy is ehhez hasonlóan írta le ezt a korszakot: a nemzet új korának születéséről beszélt, és ezt elsősorban az irodalomnak, pontosabban a literatúrának tulajdonította. Az irodalom volt az, mondta, ami “tisztázta az eszméket, a költészet szította a nemes tüzet; mindkettőnek a kor konstellációi hatalmasan segítettek sikerét, de érdemét azzal le nem szállították. (...) A kettőnek találkozása szül új kort; nálunk az irodalom megszülte azt, bár nem küzdés nélkül. De a nemzet az eredménynek örvendeztében hálátlanul elfeledte szülőanyját.” Az irodalom és a nemzet absztrakciói közötti bensőséges kapcsolatban azonban konkrét személyek magasztosulnak fel, válnak ki: “az irodalom bajnokai”, “a nemzeti lélek tüzes ébresztői”, a nyelv sokáig paragon hagyott földjének feltörői és kertjének kiművelői.⁴²⁷

3.2.3. Ki ébressze fel Csipkerózsikát, avagy a hierogámia megköthetése

A nemzeti ideológiában nagyon gyakori kép az “ébredés”⁴²⁸. Gellner, aki a modern nemzeteket, mai formájukban, tudatos szervezés eredményének tartja, kiemeli, hogy az “öntudatosulást” milyen gyakran írják le úgy, mintha a Csipkerózsika-álomba merült nemzeti közösségeket önfeláldozó és profetikus hazafiak szabadítanák meg az átoktól.⁴²⁹ Ezzel a metaforával a magyar irodalomban is sokszor találkozni. Decsy *Pannóniai Féniszében* például kétszeresen is: először a nemzetnek kell felébrednie, majd a nyelvet kell feléleszteni. Mind a hazába, mind a nyelvbe a szerelem lehel új életet, s ez a kép szinte észrevétlenül és

⁴²⁵ Vö. DE MAN 1996.

⁴²⁶ E szétválaszthatatlanság alapján néhány kutató a kongruenciát (kultúra és politika, illetve terület kölcsönös egybevetőségét) a nacionalizmust alapvető mozgatójának tartja, pl. GELLNER 1983 és SMITH 1991. Smith szerint a konfliktusok nagy részét is ez okozza, mivel e kongruencia-felfogás kétféle legitimációs taktikát tesz lehetővé (és ez az államnemzet–kultúrnemzet leegyszerűsítő megfogalmazásának az oka is), vö. SMITH 1994. Mindkét oldal “kijátszható” jelentésként – az identitásfikció létrehozásának játékát pontosan ez teszi lehetővé.

⁴²⁷ TOLDY 1985. 59.

⁴²⁸ Vö. SMITH 1996. szerint a modern, 19-20. századi nemzetek a közösségi történelem előző, hősi korszakaiból szervesen kinövő képződményekként és a kapcsolódó helyek, nevek, nyelvek és jelképek révén a múlt egyenes és legitim leszármazottjaként írják le magukat. Ezt az építkezést az a gondolat mozgatja, hogy az adott (újkor) nemzet “mindig is ott volt”, és többé-kevésbé az elmúlt korok romjai alá temetve arra várt, hogy “valaki” e “hiteles én” újrafelfedezésével lehetővé tegye *újjaszületését*.

⁴²⁹ GELLNER 1983. 48.

magától értetődően illeszkedik a hazát (és a nyelvet) női alakban megjelenítő szimbólumhagyományba.

A gyönyörű hölgy figurájában keverednek a szüzi-amazoni (ezért időnként férfias) és az anyai vonások,⁴³⁰ ám ezek között történetileg (mondhatni logikusan) arányeltolódás figyelhető meg az utóbbiak javára. A reformkorban már szinte kizárólag az anyaság dominál mind a nyelv, mind a haza megszemélyesítésénél. A szabadság megőrzése, azaz a nyelv és a haza „területi” integritásának, csorbíthatatlanságának fenntartása a szépséges szűz valódi és állandó veszélyben lévő erénye. Egy 1764-es paszkvillusban például az udvarnak a nemesi szabadságjogokba és ezzel az alkotmányba való beavatkozási kísérletét a Magyarországot jelképező leány „egy német” egyértelmű és tisztességtelen közeledéseként írja le, teljes részletességgel.⁴³¹ A nyelv alkotmányába való idegen beavatkozást is nagyon gyakran írják le ehhez hasonló módon (és itt is általában a németek vagy a németessége „bészínlelni” akaró magyarok a veszély forrásai⁴³²). Ez nem is meglepő, hiszen a kor anya-és leány-nyelvek kapcsolatában gondolkodó nyelvtudományában a hangsúlyozottan egyedi, társtalan magyar nyelv egy érzékeny román hősnőjéhez illő módon „szabadon született, jól-nevelt, s minden viszontagságai között is ártatlanságában maradott szűz leány, akinek tiszta erkölce s ennek érzéséből származó nemes büszkesége semmiféle erőszakot el nem szenved”⁴³³, aki már kilencszáz éve állja töretlenül az ostromot, hiszen „hol egy, hol más nemzet vágyódott egyességére; még is mindazáltal mind ekkoráig tiszta Szűzességében meg-maradt, semmi idegen bűja szerelemmel meg nem engedte magát motskoltatni, és még mostis zöldellő ifjúságában vagon.”⁴³⁴ Ami még Csipkerózsikához viszonyítva is szép teljesítmény.

A szabadság, az erény, az alkotmány olyan középponti rendezőelvként funkcionáló konglomerátummá alakul, mely magába foglalja az erkölcsi pozitívumok legnagyobb hányadát, és elvesztése a szolgaság, bűn és anarchia káoszába hullást jelent.⁴³⁵ Itt is vannak történetet kirajzoló példák, amelyek hangsúlybeli eltolódásokról, fokozati eltérésekről tanúskodnak. A magyar nyelv „nem megvetendő”, az idegen nemzetekhez hasonlóan művelnünk kellene, mondja Pesti Gábor, hiszen így a hazát egy újabb dísszel ékesíthetnénk; „s miért ne volna szabad nekem is enyéim nyelvét és szellemét a régi bölcsék tudományával erőim szerint csinosítani, a hazáért fáradozni, amelynek úgyszólván mindnyájan adósai vagyunk, s ha egyébként tökéletes boldogságban úszna is, akkor is törődni kell vele, hogy ne hiányozzék semmije, ami vagy az üdvösséghez, vagy a jó erkölcsök elnyeréséhez tartozik”.⁴³⁶ Sylvester kiemeli, hogy ez lehetne a nemzet egyik legfőbb éke, hiszen kellőképpen nem értékelt

⁴³⁰ A haza megszemélyesítésének jelentőségére újabban Szörényi László több tanulmányában is felhívta a figyelmet. Vö. SZÖRÉNYI 1989a, 1989b, 1993a, 1993b, 1993c.

⁴³¹ TARNAI Andor in KLANICZAY 1964. 442. A korona a „jeggyűrű” a király és a nemzet között. vö. pl. „József leküldé koronánkat, a jeggyűrűt a király és nemzet között, Budára (...)”. KAZINCZY 1879. 137. (Kiemelés tőlem. R.O.) Azzal is sokszor találkozni, hogy a „gyűrű nélkül”, azaz koronázatlanul uralkodó II. József „megbecstelenítette” Hunniát, törvénytelen kapcsolatban élve vele.

⁴³² Talán a legközismertebb (és a kétféle – nyelvi és nemzeti – alkotmány sérelmét egy képben összefoglaló) előfordulása ennek Kisfaludy Sándor Ruszek Józsefhez írt Kazinczy-ellenes kifakadásában van, aki szerinte „az idegen kultúrával csak félig esmeretes ifjakat és írócskákat elcsábítván (...) diktátorkodni akar”, s ezzel, azaz a nemzet legdrágább palládoumának veszélyeztetésével „valóságos crimen lasae nationist” követ el, amit „akadályoztatni minden hazafinak kötelessége”; ezért reméli, hogy a nyelvet igazán szerető hazafiak nem fogják hagyni, hogy Kazinczy „azt egészen más nemzetek rimájává tehesse”. IN TARNAI–CSETRI 1981. 429–431.

⁴³³ BATSÁNYI 1956. 211–212.

⁴³⁴ DECSY 1790. 31.

⁴³⁵ Vö. „In der (...) stratifizierten Gesellschaft (...) jene Gesellschaft eine moralische Beschreibung der Rangordnung, aus der sie aufgebaut war, liefern musste. Die für diese Epoche typische Kombination von Moral und Religion erlaubte es damals, über eine anhand einer einzigen Moral integrierte soziale Ordnung zu verfügen, deren Alternative nur Chaos und Barbarei sein konnte.” GLU 120. Vö. még: „A régi etika az erkölcs és a viselkedés egysége révén mindig a szociális rétegződéstől, majd a 18. században a tulajdonmegosztástól függött. A 18. század végefelé fellépő etikai reflexió szakít ezzel.” LUHMANN 1990. 240.

⁴³⁶ PESTI 1536, in TARNAI–CSETRI 1980, 76.

nyelvünkben hatalmas elásott kincset birtokolunk.⁴³⁷ Bár Cvittinger Dávid 1711-ben még vita tárgyának mondja, hogy az anyanyelv vagy a latin műveléséből származik-e több haszna egy országnak, de haszontalannak semiképp sem tartja a magyar nyelv pallérozását, sőt, nyomatékositásként már az “erkölcsi szégyenfolt” képe is megjelenik: “ez az igen nemes és minden időben szabadságszerető nép” csak nem válik kishitűségből vagy tunyaságból szolgájává a latinnak, “mintegy a rómaiak parancsára”?⁴³⁸

Később egyre gyakrabban ismétlődnek az idegen nyelvet járomként, az idegen szavakat a jogos hazai örökösöket jussukból kiforgató jövevényekként ábrázoló képek, és a (nyelvi) szolgaság biblikus dimenziókba emelkedik. Az új Mózesek kivezetik a nyelvet “a’ Rabi-szolgaságból, mellynek járma alatt nyomorgott a’ Deák földön”.⁴³⁹ Szaporodnak a kiválasztottság-mítoszt felelevenítő leírások; fentebb említettem, hogy még a magyar nyelvet az északiak és keletiek rokonságába iktató vélekedések szóhasználatában is kísértenek Ézsaiás, Jeremiás, Ezékiel, Dániel könyvének és a többi, Dugonics által külön ki is emelt ószövetségi helynek részletei.⁴⁴⁰ Az “észak és a tenger felől” és “Sinnek földjéről” felhozott választott nép, melynek az Úr megígérte atyái földjének visszaadását, az új Kánaánt, és melynek feladata a megromlott erkölcsi rend helyreállítása, de az idegen istenektől való elfordulás és “bűneik megutálása” is, gyakori allegória a nyelvújítási harcok idején. Még arra is alkalmas, hogy nyomatékot adjon a műveltség emelését, a tudományok fejlesztését szorgalmazó korszerű, felvilágosult programnak. “El-vész az én népem, mert tudatlan. / Ezt amaz öröktől fogva tsalhatatlan / Ige hirdeti. / Ezt bizonyította a’ tapasztalás.”⁴⁴¹ Ézsaiás könyvének, amely a hermeneutikai hagyományban a megváltás egyik legfontosabb előképe, nemcsak ez a része színezi át a nyelv művelés szükségességéről szóló szövegeket. A nemzeti nyelv most még “árva és míveletlen”,⁴⁴² ám “az oltás, ültetés, irtás, tisztogatás és fáradatlan művelés által, egy olyan rakott és ékes kert felől nyújt reménységet, amilyen a nyelveknek paradicsomkertje lehet.”⁴⁴³ Ézsaiás prófétánál a megígért föld potenciális Éden, mely most még ugyan olyan, “mint elhagyott és fájó lelkű asszony”, de pusztáját és romjait az Úr paradicsommá teszi. “Nem neveznek többé elhagyottnak, és földedet sem nevezik többé pusztának, hanem így hívnak: én gyönyörűségem és földedet így: férjhez adott; mert az Úr gyönyörködik benned, és földed férjhez adatik. Mert mint elveszi a legény a szűzet, akként vesznek feleségül téged fiaid, és mint örül a vőlegény a menyasszonynak, akként fog néked Istened örülni.”

Érdekes, hogy ez a szimbolika (a hazát fiai veszik feleségül, s ez teszi lehetővé a boldogságot és boldogulást biztosító modern nemzet létrejöttét) Ézsaiásra való utalás nélkül, automatikusan felmerül olyan kutatóknál is, mint A.D. Smith vagy Ernest Gellner. Talán csak véletlen egybeesés, de elgondolkodtató, hogy Smith a nemzeti identitásról szóló könyvét is Oidipusz történetével kezdi. Eszünkbe juthat Kazinczy és Szentgyörgyi József több levélen át húzódó vitája is. Szentgyörgyi azt írta, hogy a nyelv génuszával ellenkező, erőszakosnak érzett szóbővítési módok szükségességét nem tudja belátni, ám Kazinczyra bízta magát: győzze meg erről. “Várván várom ígért értekezéset, mind fejem, mind szívem nyílván van az igazság előtt, tsak fiúi hűségem retteg a’ tiszta Anya-nyelvem szűzességén eshető

⁴³⁷ SYLVESTER 1539. in TARNAI–CSETRI 1981. 81.

⁴³⁸ CVITTINGER 1711. in TARNAI–CSETRI 1981. 229–231.

⁴³⁹ PÁNTZÉL 1806. 53.

⁴⁴⁰ DUGONICS 1806. 88–89.

⁴⁴¹ KENDERESI 1805.

⁴⁴² ARANKA 1988, 117. Itt is szerepel, hogy a magyarság “mintegy álmából felserkenve tulajdon anyai nyelvét és ezáltal magát is erősítse, és a nemzeti nyelvet más kebelébe lévő mind lakosok, mind jövevények között közönségesebbé tévén, ez által az erős kötél által is azokat magához szorítani, s, amennyire lehet, *magával egyesíteni lassan-lassan igyekezzék.*” (Kiemelés R.O.)

⁴⁴³ CSOKONAI KIEG (1973/2. 127.)

erőszaktól.”⁴⁴⁴ Kazinczy nem küldi meg az ígért értekezést, és felháborodva a levél kioktatónak érzett hangnemén a válasszal egyidőben Kölcsynek is megírja az inkriminált problémával kapcsolatos, a felvetett allegória tónusában megfogalmazott véleményét, amelyben nem vesz tudomást sem a “fiúi” kitételről, sem arról, hogy a levélíró csak a nyelvbővítés bizonyos formáit ítélte el. Szentgyörgyi mint orvos tudhatná, hogy szűz nem szülhet, s ezért “ne örüljön a nyelv szüzességének, sőt szeresse, hogy rajta erőszak követetik”.⁴⁴⁵ A polémia még hónapokon keresztül folytatódik, s közben Kazinczy egyre jobban eltávolodik a “hideg puristának” nevezett, ám valójában inkább a nyelvbővítés korlátozott irányát elfogadók, a nyelv feletti ellenőrzést Kazinczytól eltérő módon elképzelők táborához közelítő Szentgyörgyitől. A kép a hazafiak és anyai nyelvük viszonyát taglaló későbbi szövegekben is felbukkan. Széchenyinél “a szeplőtelenység rideg ideája” már egyértelműen a gazdagodás, a bőség akadályaként, a termékenység (és, más összefüggésben, a *termelékenység*) elutasításaként, s így a nemzet fejlődésének gátjaként jelenik meg, amely káros mind a nemzeti nyelvre, mind a nemzeti létre nézve, s a boldogulás érdekében fel kell adni, de legalábbis ésszerűen korlátozni.⁴⁴⁶

A “nemzet” tehát végső soron fiainak és jelként felfogott nyelvének vonzásában jön létre (már csak ezért is problematikus a “honleányok” irodalmi működésének megítélése – ők ugyanis ebbe a sémába nem férnek be). De “születik”-e referencia ilyen módon – van-e a nemzetnek teste?

3.2.4. Rejtett alany és szimbolizáció: az identitás és az ideológia szemiózisa

Köztudott, hogy a nyelv mellett egyéb “jelei” is voltak a nemzetnek. Leggyakrabban a nyelv-öltözet-szokások hármassága szerepel a megőrzendőkhöz, ezt erősíti meg Dugonics nagysikerű regénye is. A szokásokra, de különösen az öltözetre (mindezek az “erkölcsi sajátságok” részét képezvén) ugyanúgy vonatkozik az egybevágóság követelménye (ányos Pál meg is jegyzi, hogy az öltözetnek “vagyon valami titkos ereje a szívre”), mint a nyelvre: aki magyar, viselkedjen úgy (hogy hogyan, azt igen sokan leírják), járjon magyar ruhában és beszéljen magyarul. A nyelv mégis kiválik közülük, s ezt az egymást követő nyelvművelő pályázatok Humboldthoz vagy Herderhez hasonlóan teroretikusan gyakran azzal indokolják, hogy az ember nyelve által szakad ki az állatvilágból, ezáltal válik emberré, a világ minden más entitásától különbözővé. De Man szerint ez a reflektív (önreflexív) elválasztás “nem egyszerűen a nyelv, mint kitüntetett kategória segítségével megy végbe, hanem az ént helyezi át az empirikus világból a nyelv által a nyelvben konstituált világba (...) Az ekképpen felfogott nyelv a szubjektumot kettéosztja egy a világban elmerülő empirikus énré, és egy olyan énré, mely a különbözésre és az önmeghatározásra való törekvése során olyanná válik, mint ez jel.”⁴⁴⁷

A jellé válás a *nemzeti* nyelv kontextusában különleges szinekdochék sorozataként jelenik meg. Nemcsak a nemzeti nyelv művelői és beszélői *parsai* az ideális nemzet *totojának*, de a nyelv – nemzet – kultúra *minden megnyilvánulása* is a közösség illetve a hagyomány teljességére mutat rá, abból nyeri “igazi jelentését”. A *kép*viselet nem szorul feltétlenül transzcendens színezetű, nyíltan kultikus nyelvhasználatra ahhoz, hogy minden szinten ismételni tudja az alapszerkezetet, bár ez gyakori, hiszen “a szinekdoché a metaforák legcsábítóbbjává” éppen attól válik, hogy mozgásában “az ember a résztől az egész felé haladás erőteljes és megszentelt képeit találja.”⁴⁴⁸ A kultikus nyelvhasználatban csupán

⁴⁴⁴ Szentgyörgyi J. Kazinczynak, 1815. július 31. Kaz.Lev. XIII. 49.

⁴⁴⁵ Kazinczy Kölcsynek, 1815. aug. 6. Kaz. Lev. XIII. 57.

⁴⁴⁶ SZÉCHENYI 1927.

⁴⁴⁷ DE MAN 1996, 39–40. Vö. ROHONYI 1996 is.

⁴⁴⁸ DE MAN 1991. 121.

felelősödik és a szótár miatt is feltűnővé válik ez az alapszerkezet, amely bármilyen – nyelvi, nemzeti, tudományos, értelmezői⁴⁴⁹, stb. – *közösség tagjának identitásmeghatározásában megvan (s ebből a szempontból tökéletesen irreleváns az időbeliség: a 'hagyomány' mint "gyűjtőnév", mint közösségfogalom ugyanígy működik), amennyiben az egyén (a beszéd adott pillanatában) e közösség tagjaként tekint önmagára és tevékenységére*; ahogyan azt például Horváth János tette az irodalmi tudat fogalmának meghatározásában. Pontosan ezért teljesen logikus az is, hogy ezt a "része vagyok"–tudatot Horváth nyíltan (és zseniálisan) "erkölcsi összetartozásnak" nevezi.⁴⁵⁰ Az identikusként (ön)meghatározott csoportok, melyek ezt a – nevezzük most így, ahogy a pszichológusok – csoportidentitást egyszersmind az *egyéni* éntudat meghatározó részének nyilvánítják (s a "képviselési szerkezet" pontosan ezt teszi), valóban úgy működnek, ahogy Luhmann (társadalomelméleti-kommunikatív szempontból!) az erkölcsöt határozza meg.

A szerepkörök szerint elkülönülő társadalom, mint korábban volt szó róla, többek közt azért tér el meghatározóan a társadalom differenciálódásának korábbi módjaitól, mert nincs középpontja (vagy, ami ugyanaz, végtelen sok "relatív középpontja" lehet), és mert az egyes részrendszerek egy bizonyos társadalmi funkció alapján szerveződnek. Ezért az a kohéziós tényező, amely a korábbi társadalomtípusokban az értelmezéseket és identitásokat is egyértelművé tevő szerep-konglomerátumokat (vagy ahogy Plumpe mondja, "diffúz funkcióintegrációkat") összetartotta, hiányzik. Szintén utaltam arra Rousseau kapcsán⁴⁵¹, hogy eme kohéziós erőt a korabeli leírások az identitást és integritást egyaránt meghatározó és orientáló "erkölcsök"⁴⁵², illetve "moeurs" fogalmaiban ragadják meg, s épp ezt az alapot látják veszélyeztetve, amikor az említett konglomerátumok (melyek egyszersmind jelölőláncokként is funkcionálnak) kezdenek szétesni. A szerepkörök szerint elkülönült társadalmak részrendszerei ugyanis "amorálisak": sem kódjaik nem esnek egybe az erkölcs kódjaival⁴⁵³, sem határaik az erkölcs (opcionált) határaival. Az erkölcs ugyanis nem alkot

⁴⁴⁹ Épp ezért kérdezheti azt tanulmánya címében Stanley Fish, hogy "miért olyan az irodalomkritika, mint az erény" – legalábbis bizonyos esetekben. (FISH 1995.)

⁴⁵⁰ Renan hasonlóképpen "erkölcsi összetartozás tudatának" tekinti a nemzetet, s úgy gondolja, hogy épp ez a reflektált identitás biztosítja a nemzet legitimitását: "Egészséges szellemű és melegszívű emberek hatalmas csoportja megalkotott egy erkölcsi tudatot – ezt nevezzük nemzetnek. Ez az erkölcsi tudat, míg erejét azokkal az áldozatokkal bizonyítja, melyeket az egyénnek a közösség javára való lemondásai kívánnak meg, legitim, joga van a létezéshez. Ha kétely merül fel határai tekintetében, kérdezzük meg az érintett népeket (...)." RENAN 1995. 186–187.

⁴⁵¹ Ezt a kérdést igen jelentősnek tartom nemcsak a társadalom átalakulása, de az irodalom és különösen az irodalomszemlélet alakulása szempontjából is – és tisztában vagyok vele, hogy több helyet kellene/kellett volna szentelnem ennek. A dolgozat kibővített változatában már, remélem, módom lesz majd ezt megtenni.

⁴⁵² Lásd előző lábjegyzet – pillanatnyilag csak arra tudok visszautalni, hogy a társadalmi és nemzeti "jellemtanokban" (mint Bessenyei kapcsán futólag rámutattam) mennyivel összetettebb struktúrájú és diverzebb ez a fogalom, mint ma, s ugyanakkor milyen alapvető szerepet játszik a világ értelmezésében, történetek megalkotásában, következtetésekben, stb. Az erkölcsanak szerepét a 18. században tehát nemcsak abból a szempontból érdemes vizsgálni, hogy mennyiben jelei a fokozatos szekularizálódásnak (bár, mint ebből is látszik, a két jelenség – a szekularizálódás és az erkölcs újfajta tematizálása – szorosan összefügg, amint ezt Bíró Ferenc is kiemeli, BÍRÓ 1994. 28–30., vö. még különösen TARNAI 1958; TARNAI 1975; BÍRÓ 1976; BÍRÓ 1978.), hanem abból is, hogyan változik, módosul a világ értelmezésében, az események illetve az emberi viselkedések megítélésében–kontextualizálásában, a társadalom működésének leírásában játszott szerepe.

⁴⁵³ "(...) a funkciórendszerek közül egyiket sem lehet az erkölcs révén bekapcsolni a társadalmi rendszerbe. (...) Egyetlen ilyen esetben sem tehetjük kongruenssé e kódok két értékét az erkölcsi kód két értékével. Éppen azt nem szabad megengedni, hogy a kormány strukturálisan jónak, az ellenzék strukturálisan rossznak minősüljön. Ez a demokrácia halálos ítélete lenne. Ugyanezt könnyedén ellenőrizhetjük olyan eseteken, mint az igaz/hamis, a jó vagy rossz érdemjegy, pénzfizetés vagy pénz nem kifizetése, döntés a szerelemben egy bizonyos partner és nem a másik javára. A funkciókódokat egy magasabb amorális szintjén kell elhelyezni, mert a rendszer mindkét értékét minden funkció működésére érvényesíthetővé kell tenni. Az erkölcsről való illetén – amúgy mindig bizonyos kételyekkel övezett – leválásának a tudata hordozta egyébként a funkciórendszereket az elkülönülésük kezdete óta. Ezt lehet kiszűrni az államrezonról és a növekedés feltételeként értelmezett gazdasági

elkülönült részrendszert, s nem lehet egyetlen részrendszer területére lokalizálni sem: viszont bárhol “felbukkanhat”, s felülkódolhatja egy adott rendszer műveleteit, sőt bizonyos esetekben felül is írhatja egy adott rendszer működését. Például erkölcsi alapon (természetesen a politika és a gazdaság médiumainak felhasználásával, amint az I. részben a több rendszerhez tartozó intézményes működések kapcsán esett szó róla) megakadályozható egy tudományos kutatás például a géntechnológia fejlesztése (génmanipulált élelmiszerek ill. klónozás), zátonyra futtatható egy politikai karrier, esetleg betiltható egy kiállítás, filmbemutató, installáció vagy egyéb művészeti esemény.⁴⁵⁴ Az erkölcs nem specializálódik: formáját tekintve mindössze a kódok általános relevanciakritérium-jellegét erősíti: Luhmann erkölcsön a kommunikáció egy különleges formáját érti, amely a tiszteletre és a megvetésre vonatkozó utalást hordoz magában.⁴⁵⁵ Az erkölcs így olyan megfigyeléssé válik, amely egy másik megfigyelés (vagy művelet) értékelő – mert az egyik oldalt *megegyező*, míg a másikat nem egyszerűen potencialitássá tevő, hanem *letiltó* felülírásával lesz. (Pontosan ez – tehát különböző jelenségek közötti értelmező–értékelő koherencia megteremtése – volt a *társadalmi* szerepe korábban is.)

A szerepkörök szerint elkülönült társadalomban az ilyen típusú kommunikációk révén létrejövő kohézió megteremtése az ideológia egyik legfontosabb feladata. A választás preformálása⁴⁵⁶ itt is ugyanúgy történik, mint az erkölcsi kommunikáció esetében: “/a/z ideológia először is a cselekvés azon következményeit szabályozza, amelyeket egyáltalán figyelemre méltónak lehet tekinteni, ily módon ormálva meg az oksági mező relevancia-struktúráját. A hatásmechanizmus lehetőségei ekképpen leszűkülnek, áttekinthetővé és eldönthetővé válnak, Az ilyen, az előnyben részesítendő és az elkerülendő következményeket érintő, értékjellegű megállapítás egyúttal az össze egyéb következmény neutralizálását is jelenti.”⁴⁵⁷ Épp ez biztosítja, hogy az erkölcsi megközelítés, (amennyiben interpenetrációs kapcsolatok segítségével lehetősége nyílik különféle rendszerekbe “beavatkozni”) szinte zökkenőmentesen váljon ideologikussá, s ennek köszönhető az is, hogy az “értékek” (mint szimbolikusan általánosított kommunikációs médium) sorába iktatódnak nemzeti fogalma egyrészt erkölcsi értékelést tegyen lehetővé különböző jelenségek között (például hogy milyen viselkedés, cselekvés, társadalmi jelenség számít tiszteletreméltónak, és milyenek megvetendőnek – ez a különbségtétel a fejlődést célzó programoknak, de a kritikáknak is egyik legfontosabb momentuma a tárgyalt időszakban), másrészt ideológiaként működjön.

nyereségvágyról szóló irodalomból, de ugyanígy a szenvedélyes szerelem szemantikájából és a jog szabadságfunkciójáról alkotott elképzelésekből is.” LUHMANN 1990. 245. (Kiemelés R.O. És még egyszer utalnék a 16. lábjegyzetben tett – könnyelmű? – ígéretemre.)

⁴⁵⁴ Vö. GLU 119–121.

⁴⁵⁵ Megkülönbözteti ettől az etikát, melyet az erkölcs egy megfigyelésének, reflexiók elméletének tart. Ha helytálló az a feltevés, mondja, “hogy a modern társadalom nem integrálható többé az erkölcs által, és ez a társadalom az erkölcsön keresztül nem is tudja megmutatni az embereknek a saját helyüket, akkor az etikának kell abban a helyzetben lennie, hogy korlátozza az erkölcs alkalmazási területét.” (LUHMANN 1990. 264.)

⁴⁵⁶ Az I. részben volt már szó róla, de talán nem fölösleges még egyszer hangsúlyozni: a kódolás *önmagában* nem jelent ilyen preformálást. A kódok programjai ugyanis (tehát hogy mi számít pl. igaznak, szépnek vagy érdekesnek) változnak és változtathatók. Az erkölcs illetve az ideológia viszont nem teszi lehetővé a kód további programozását. (Az erkölcs ilyen “továbbprogramozásai” alkotják a jog egyik legfontosabb problémakörét – hogy pl. felmenthető-e a gyilkosság vagy a lopás, azaz – a védő szempontjából – tekinthető-e úgymond “erkölcsösnek”, tiszteletreméltónak az, ami egyébként “rossz”, megvetendő, erkölcstelen.) Továbbprogramozás legfeljebb “globálisan” történhet (lásd pl. az “erkölcsök relativitásának” szintén a 18. században felmerülő problémáját, mely szerint bizonyos társadalmakban erkölcsös az, ami “nálunk” erkölcstelen, stb.) – de az adott társadalmon belül az adott erkölcs nem programozható tovább (ennek szankcionálásáról a jog gondoskodik is: nem lehet “büntetlenül átalakítani az erkölcsi rendet”), míg a többi, “normál” kódolási eljárás esetében ez egy adott társadalmon belül is minden további nélkül megtörténhet. Vö. még: “(...) a társadalom, minden kommunikáció átfogó rendszere, sem nem jó, sem nem rossz, hanem csupán feltétele annak, hogy valamit így minősíthessünk.” (LUHMANN 1990. 253.)

⁴⁵⁷ LUHMANN 1970. 19.

Visszatérve az “erkölcsi összetartozás tudataként” meghatározható közösség (illetve hagyományközösség) kérdéséhez: hogyan kapcsolható be e gondolatmenetbe az identitás fogalma?

Az erkölcsi kommunikáció a jó és rossz, figyelembe veendő és elvetendő (Achtung/Missachtung) közötti különbségtételt (minthogy nem köthető szorosan és kizárólagosan egyik alrendszerhez sem) közvetlenül személyekhez⁴⁵⁸ rendeli hozzá – ebből következik, hogy amihez hozzárendelődik, az személyként fog megkonstruálódni, “viselkedni” a kommunikációban⁴⁵⁹. Ilyen óriásszubjektummá, (“a történet hőisévé”) válik minden közösség, adott esetben a nemzeti közösség is, amikor preferált–választandó referenciaként valaki (egy “személy”) kinyilvánítja hozzátartozását.

Egy dolognak vagy jelenségnek (legyen az történelmi vagy egyéb esemény, műalkotás vagy egyéb) egy csoport tagjaként való azonosító (identifikáló) értelmezése tehát (különösen ha a színekdoché eljárásai és logikája szerint történik) ezért lehet hasonló ahhoz, amikor egy személy (vagy egy csoport nevében beszélő személy, esetleg egycsoport nevében beszélő csoport nevében beszélő személy, stb, hiszen egy csoport önmeghatározása soha nem realizálódik szavalókórus formájában) hasonló módon azonosítja-értelmezi önmagát. A kultuszban mindkét identifik(á)ciós eset nagyon jelentős: tárgyak, művek, események is szerepet kaphatnak az önmeghatározásban, így beállnak a képek láncába. Talán nem meglepő ezért, hogy “a kultikus megnyilatkozás számára csak annyi mondható el, hogy a tárgy önmagával azonos, illetve csak szintén kultikusnak minősített tárggyal hasonlítható össze”, ami viszont “az analógiára alapozó hit számára (...) azonosságot fog eredményezni”.⁴⁶⁰

Ha valaki közösségének jeleként (*képviselőjeként*) mutat magára (vagy valaki más mutat rá közös csoportjuk jeleként, ahogyan az irodalomtörténet-írás és irodalomkritika kultuszközei megnyilvánulásaiban gyakori), az általában nyelvtanilag is jól látható. A nemzeti kultúra közössége “a beavatottság nagy egységét tételezi fel – alighanem neki köszönhető a kultikus meggyőződés kifejeződésének legrejtettebb (egyben talán leggyakoribb) mozzanat: a többes szám első személyű nyelvtani formáknak (...) kiterjesztése az irodalmi hagyomány bármely elemére; a »mi« prófétikus költőnk, a »mi« nagy alkotónk csak annak révén minősülhet valóban a »miéknak«”⁴⁶¹, ha képviselőinkül fogadjuk el őket az adott (ez esetben nemzeti hagyomány-) közösség vonatkozásában; pontosabban épp ez a “miénk” teszi őket választott-kijelölt képviselőkké. Ez lehet “nyíltan” kultikus (ha – az adott szöveg latens vagy explicitebb nyelvezete szerint “bizonyos szférák előtt együttesen részesülünk a felsőbb kegyelemből, s ha e szférákban a nagy alkotó értünk, befogadókért, mint közbenjáró »szent« teljesít szolgálatot”⁴⁶²), de nem feltétlenül kell annak lennie: a jelként felfogott identitás (erkölcsi) kohéziót lehetővé tevő és az ideologikus kommunikáció

⁴⁵⁸ Kevésbé meglepő módon a rendszerelméletben a ‘személy’ sem az, aminek az ember csak úgy egyszerűen gondolná, hanem “viselkedési lehetőségek társadalmi leszűkítéseinek individuális attribúciói”. A személyek se nem szociális, se nem pszichikai rendszerek, hanem formák, melyek ugyanakkor, mint minden forma, (mivel lehetővé teszik a pszichikai és szociális rendszerek interpenetrációját) újra-medializálhatók. Vö.: “In der Form Person kann das psychische System die sozial an es gerichteten Erwartungen erkennen, umgekehrt signalisiert die Form Person die soziale Relevanz des psychischen Systems.(...) Personen sind letztlich Einrichtungen des sozialen Systems zur Ordnung und Einschränkung von Verhaltensmöglichkeiten bei doppelter Kontingenz. Personen dienen der strukturellen Kopplung von psychischen und sozialen Systemen in diesem Sinne als Medium (Interpenetration).” (KRAUSE 1999. 164.)

⁴⁵⁹ Vö.: Auch organisierte Sozialsysteme (Organisation) sind dann, wenn sie sich in ihrem Handeln aufeinander oder auf (“natürliche”) Personen beziehen, *selbst fiktiv wie Personen zu behandeln*.” (KRAUSE 1999. 164. Kiemelés R.O.) A társadalom (a szerepkörök szerint elkülönülő is) “megtartja azt a kommunikációs gyakorlatot, amelyben az embereket tiszteletre és megvetésre méltó kondicionálás által egész személyként minősíti. Az erkölcsi inklúzió tehát mered, de a társadalmi rendszer erkölcsi integrációja nélkül.” (LUHMANN 1990. 246.)

⁴⁶⁰ MARGÓCSY 1990.292–293.

⁴⁶¹ MARGÓCSY 1990. 293.

⁴⁶² Uo.

alapját is biztosító kinyilvánítása akkor is megtörténik, ha elmaradnak a kultusz szóhasználatára jellemző elemek. Dávidházi Péternek a “képviselési beszédmód” iránti érdeklődése is arról tanúskodik számomra, hogy itt a kultusz (ebből a szempontból) partikuláris jelenségénél jóval átfogóbb, az irodalmi kommunikáció programjait illetve az irodalomszemlélet preferált módjait bizonyos időszakokban alapvetően átszövő és meghatározó kérdésről van szó. E “képviselési” többes szám elszaporodása az általa vizsgált esetekben a nyelv által létrehozott egyéni szubjektum és a nyelvre által szimbolizált nemzet demonstratív összefonódásából adódik. A többes szám első személyű igealaknak az alanya, szubjektuma tehát a nemzet volna, ám ez az alany *mindig rejtett*, csak az ige ragozásában jelenik meg, olyankor, amikor az egyén (“személy”) – e rejtélyes-rejtőzködő óriásszubjektum *parsaként* – önmagán keresztül *rámutat*: a nemzet csak a *e* deixis által “létezik”⁴⁶³, a kimondás pillanatában, mikor valaki (“meggyőződését”) a többes szám első személy használata által is kinyilvánítva) *tanúsítja* létezését. Ezért a nemzeti identitás, melynek létrejötte szorosan kapcsolódik a nyelvhez és az irodalomhoz, az e folyamatot leíró képek nyelvén szólva a hazafiak-literátoroknak és az “anyai nyelvnek” a nyelv- és stílusújításban (illetve bővítésben) lezajló “hierogámiájához”, mint minden identitás, állandó (de legalábbis minél sűrűbb) önaffirmációra szorul, ha empirikus valóságának szakadozottságát történetnek szeretné látni; olyan történetnek, amelyre intézményei létét és ezek legitimációját ráépítheti – hiszen a nemzeti identitásnak és történelemnek a nemzeti kultúra, de a nemzetállam intézményeinek legitimálásában, a “nemzet realizálásában” (mely a nemzeti függetlenségért folytatott politikai harcok célja) épp ez a szerepe.

Ennek az állandó önaffirmációnak egyik módja a “példák” ünneplése. Ezen belül példák *felelevenítéséről* is szó lehet, hasonló affirmatív céllal: a nemzet *megelevenítése* céljából. Hogyan kapcsolódik ez a 19. század elején oly hangsúlyossá váló “nemzeti történelem felé fordulás” a ’nemzet mint jel’ fogalmához?

Ha a nyelvet úgy írják le, mint a nemzet referensét (ahogy a fentebb idézett képek sorában láthattuk), akkor a nemzet lenne a jelölhetők végtelen felé táguló, médiumszerű, a teljes referens magában foglalni kívánó csoportja; s ha elfogadjuk, hogy a kettejük közti viszony 8a “sakkban tartás”⁴⁶⁴) közvetítő révén is kialakulhat, akkor mondhatjuk, hogy a nemzet mégiscsak test – szemiológiai értelemben legalábbis. Ettől ugyan Csipkerózsika teste semmivel nem lesz “valóságosabb”, hiszen e test tulajdonképpen nem több, mint a referens és a jelölhető kapcsolata, azaz a lehetséges *formák*, affirmációk összessége. E “testre” pedig “az üresség, a megnevezhetetlenség, az értelmetlenség és a homályos tapasztalat” jellemző, ami megfelelhet ugyan a rejtett alanynak, ám az ettől nem lesz szilárdabbá. Ráadásul, mivel a nemzet és nyelv kongruens voltából, vagyis a jelentés irányának meghatározhatatlanságából következően a pólusok felcserélhetők, semmi biztosítékunk nincs e kapcsolat legalább viszonylagos egyértelműségére: ezért ha Csipkerózsika valamiképpen materializálna is, valószínűleg szétszóródva “lebegne” referens és jelölhető között.

Az identitás kinyilvánítása révén tehát se rendszerelméleti, se szemiológiai segítséggel nem jutunk olyan referencialitáshoz, amelyet a nemzet (a hagyomány, a közösség) fogalma megkövetel, illetve előfeltételez. A nemzet és nyelv végignézett testi képei azonban egy másik lehetőséget is biztosítanak: ha lemondunk az egyén “realitásáról”, ha nemlétezőnek, irrelevánsnak tekintjük az egyéni identitást (a nemzet, a közösség, a hagyomány, az állam stb. szempontjából), talán elérhetjük az “eleven képként” felfogott nemzetet.

Az említett képek tanúsága szerint a nemzet és a nyelv összefonódása az ígért földjének, a beteljesedésnek a szinonimája: a nyelv egyszerre az Éden felé vezető eszköz és

⁴⁶³ Tulajdonképpen ehhez hasonlót jelent Anderson sokak által vitatott, ám szerintem nagyon találó “képzelt közösség” fogalma is. Az imagináriussággal való lehetséges összefüggés az eredetiben (imagined communities) még kifejezettebb. Vö. ANDERSON 1983.

⁴⁶⁴ Vö. KRISTEVA 1994.

maga a cél, a lehetséges paradicsom; ráadásul az anyag is, melynek művelése, megmunkálása révén jön létre ez a paradicsom (egyszer majd, ha a szimbólum beteljesülésével a kép végre egybeesik a valósággal): vagyis az ideálképével azonossá vált nemzet.⁴⁶⁵ A jelenben azonban – egyelőre – a nemzet “működtetését” csak a temporális hiátust kezelhetővé tevő allegória tudja megvalósítani. Például oly módon, hogy a jövőbeli ideált a múltba vetítik, mint “szent hajdant”, aranykort, s így a nemzet ennek ismétlésével, “felelevenítésével” válik jelenidejű fogalommá – tehát az emlékezés–emlékeztetés iteratív eljárása által.⁴⁶⁶ Kölcsey a *Nemzeti hagyományokban* lényegében ilyen allegóriának tekinti a nemzetet, ahol “a hősi szép kor” az irodalmi megjelenítés, konkrétan a dráma segítségével “ölelkezik a jelenvalóval”, és a költő segítségével “csalatásunk a való színét kapván meg”, láthatjuk azt a *költői* tartományt, “melyben a magosított nemzetiség magát fellelné”.⁴⁶⁷ Ez a “csalatás”, ez a kép az allegória által feltárt temporális hiátusban jelenik meg, rávetítődik erre az én számára olyan veszedelmes rése, elfedi azt a tényt, hogy a kép *igazából* soha nem eshet egybe a valósággal, és így valahol a szimbólum és az allegória határán “emlékezet és részvétel által visszavisszakapaván megőriztetnénk azon veszedelemtől, hogy a szüntelen előre és messzebb távozás alatt eredeti színeinket lassanként elveszessük, s kebelünk többé felmelegedni ne tudhasson”.⁴⁶⁸

Az a nyelvben, a nyelv által lezajló önértelmező–identitásteremtő folyamat, amely mintegy “megeleveníti”, felmelegíti a kihűlt, alvó nemzetet, emlékeztet arra, ahogy például Palmer Jézus hermeneutikai szerepét elemzi a megváltásban. Jézus, megismételvén és újból kijelentvén a régebbi szövegeket, egyszersmind meg is magyarázza őket és rajtuk keresztül önmagát. Ahhoz tehát, hogy e régebbi szövegek “jelentése” (amely így még nem valódi jelentés) igazán megnyilvánuljon, “egy *külső* tényezőre van szüksége, Krisztusra”.⁴⁶⁹ Az anyanyelv így – a “közönséges nagy Lélek”, a nemzet halhatatlan lelke, paradicsoma, üdvösségének és ugyanakkor önazonosságának záloga – ugyanúgy a történetet lehetségessé tevő “szent fonál”, mint ahogy bizonyos értelemben a Megváltó a megváltás történetét összetartó, e történet elmondását lehetségessé tevő és így értelmezhetőségét biztosító “külső” szál a Bibliában. A nemzet nyelvi megalkotása így válik a megváltás allegóriájává. S az egyház szimbolikus megalapítása, a megváltás, ha lehet így mondani, “intézményesítése” sem késik már sokáig: az Akadémia első ünnepélyes közülését megelőző héten “valamint az evangéliumbeli Simeon, miután meglátta a született Megváltót, így kiáltott fel: »Mostan bocsátd el a te szolgádat, Uram, békességgel, mert látták az én szemeim a te idvözítődöt!« azonképpen a 90 éves Simai Kristóf, a kinek az »Igazházi« c. vígjátékával kezdte volt az “első magyar színjátszó társaság Budán, 1790. okt. 25-én előadásait, [az Akadémia] 1832. aug. 28-

⁴⁶⁵ Ez a herderi (az emberiség egészének fejlődésén belül elképzelt) nemzetfejlődés-koncepció lényege is. A művész-zseniknek és a nemzetnek mint szimblizációnak az alapvető kapcsolatára nézve érdekes felidézni Schiller gondolatmenetét is: “Ha amott [t.i. az iskolás értelem műveiben] a jel örökké heterogén és idegen marad a megjelölttől, emitt [a zseni alkotásaiban] mintegy belső szükségszerűséggel pattan ki a szó a gondolatból, s annyira egy vele, hogy még a testi lepel alatt is a szellem mintegy meztelenül jelenik meg. Az effajta kifejezés mód, amikor a jel egészen eltűnik a megjelölten, s a szó még mintegy csupaszon hagyja a gondolatot, amelyet kifejez, holott a másik sohasem tudja kifejezni anélkül, hogy egyúttal el ne takarná – az effajta kifejezés az, amit a stílusban főképpen zseniálisnak és szellemesnek neveznek.” SCHILLER 1795/1960. 294.

⁴⁶⁶ Vö. DE MAN 1996. és SMITH 1996. Smith más szempontból tárgyalja a kérdést, de hasonló következtetésekre jut: véleménye szerint ahhoz, hogy a nemzet olyan dicsőséges sorsra törekedhessen, melyért polgáraitól elvárhatók bizonyos (jelentős) áldozatok – amint az a modern nemzet működéséhez elengedhetetlen –, először meggyőzően ábrázolni kell ezt az egyelőre idézőjeles “nemzetet” ez méltó és egyedi múlt újrafelfedezése és kisajátítása segítségével. A közösségi múlt “lerakóhelyén”, “kincsesbányájában” összegyűjtött építőanyagokat bizonyos tematikai és műfaji követelménynek, valamint az autentikusság, az inspiratív erő és az újraértelmezhetőség kritériumainak megfelelően kell összeállítani.

⁴⁶⁷ KÖLCSEY 1975. 281. KIEG:

⁴⁶⁸ KÖLCSEY 1975. 281–282.

⁴⁶⁹ PALMER 1987. 87. (Kiemelés az eredetiben.)

és 29-kei nagy ülésén e nyilatkozattal jelent meg: »Lelkem a nyelvemen lebeg elszállásra, de jöttem Selmeczről láthatni még várt intézetét nemzetemnek!«⁴⁷⁰

3.3. Az “intézményes felmagasztaltatás” és a rendszerszerű elkülönülés legitimitása (szimbolikus gazdaság, szimbolikus jog)

Mindenekelőtt a költők feladata lenne tehát a nemzet allegóriáinak megteremtése – amelyet aztán számos rendszer számtalan módon tud felhasználni, “referenciaként”. A későbbiek során azonban egyre inkább az irodalomtörténet-írás, majd történetírás vette át ezt a szerepet⁴⁷¹, hiszen – Smith pragmatikus magyarázatát kölcsönvéve – az autentikusságot az alapvetően a tudomány igazságkritériumai szerint formálódó történetírás jóval sikeresebben tudta biztosítani. A másik két kritérium (az inspiráció és az újraértelmezhetőség) teljesülését részben szintén biztosította a történetírás, részben pedig háttérbe szorultak az autentikusság követelménye mellett. Az autentikusságot ugyanis Smith mindenekelőtt úgy érti, hogy a múltnak jó dokumentálhatónak, meggyőzőnek, hihetőnek kell lenni, azt az érzést kell keltenie az emberekben, hogy ez az ő saját történetük, nem kívülről behozott, idegen, irreleváns konstrukció.⁴⁷² Ugyanis (a nemzeti identitás szempontjából) nagyrészt épp e relevanciaérzés biztosítja a második követelményt is, azaz a “használható” múlt azon sajátosságát, hogy inspirálni tudja a közösség minél nagyobb részét, s így lemondásra tudja bírni őket a mai szükségletek kielégítése érdekében. Arany, azon töprengve, hogy “nem chimaera-e nép-epost gondolni”, illetve Kölcseytől kezdve mindazok, akik azon aggódtak, hogy vajon lehet-e pótolni “mesterségesen” hiányzó “organikus” hagyományokat, tulajdonképpen amiatt aggódtak (s ezért lehetett a múlt hitelességének problémája annyira központi jelentőségű), hogy sikerül-e felkelteni a “saját” érzését, megfelelő-e az autentikusság, hitelesség mértéke (illetve milyen stilisztikai, retorikai, műfaji eszközökkel lehetne azt növelni, adatok hiányában). Hiszen csak ez biztosítja, hogy az adott irodalmi alkotás irodalmon *túlmutató* feladatokat is ellásson, s így az irodalom betölthesse a nemzeti identitás (ki)alakításában játszott magasztos szerepét. Ellenkező esetben a mű “csak irodalom” marad.

A nemzeti identitás a saját/idegen megkülönböztetés révén szerveződik⁴⁷³: e megkülönböztetés alapján szelektálódnak a rendezetlen, kaotikus események is nemzeti történetté. Az autentikusság kritériuma épp a “saját” érzését van hivatva felkelteni, mivel a “saját” érzése az, ami cselekvésre, lemondásra inspirálhatja, azaz dinamizálhatja, mobilizálhatja a (nemzetként leírt) társadalmat. Érdekes metaforikus azonosításra adódik lehetőség így: a nemzet “területe” nyelve és – nyelve által megőrzött, valamint nyelve által megkonstruált – történelme szimbolikus birtokká válik. S ahogy korábban a birtokkal kapcsolódott össze a nemesi nemzet fogalma, illetve a birtok (ország) veszélyeztetése hívta életre a példaadó nagy tetteket, éltette a virtust és sarkallt erkölcsös cselekedetre, úgy a modern nemzet fogalmában a nyelv, illetve a “megművelt” nyelv, a kultúra⁴⁷⁴ alkotja a “hazát a magasban”, “közös birtokunkat”, mely egyfajta lelki térként biztosítja a közösség életterének időbeli azonosságát. Módosítható az aktuális szükségleteknek megfelelően, de (elvileg) nem sajátítható ki, alapjaiban, radikálisan nem változtatható meg, hiszen az a “lelki haza” területébe való erőszakos beavatkozás lenne, “lélekrontás”, szentségtörés, ördögi

⁴⁷⁰ VÁZLATOK... 1881. 29.

⁴⁷¹ Ezt az “áttétel”-folyamatot Dávidházi is több helyen tárgyalja, lásd pl. DÁVIDHÁZI 1998, DÁVIDHÁZI 1999, DÁVIDHÁZI 2001.

⁴⁷² SMITH 1996. 23.

⁴⁷³ LUHMANN 1998a 1045–1055.

⁴⁷⁴ Nem véletlenül hangsúlyozta Margócsy, hogy a nyelv akkor lép a literatúrafogalom helyébe, amikor az még osztatlan, s így a teljes “kultúra” értékhordozó szerepét átveszi.

cselekedet. Nemcsak a konkrét nyelvről van szó, hanem mindarról, ami esetleg eddig is létezett külön-külön avagy részleges, más csoportra vonatkoztatott „nemzeti” jellemzőként, de aminek mostantól a nyelv (anyanyelv) közös alapjává, összekötő anyagává, sőt, anyjává válik; ami belőle fejlődhet, és ami lélek-, illetve génusz-voltából következik: nemzeti ételek, nemzeti italok, nemzeti öltözet, nemzeti jellem, nemzeti ünnepek, nemzeti mítoszok, nemzeti múlt és nemzeti jövő, nemzeti sors... Ez mind közös és elidegeníthetetlen sajátja, „vérében rejlő”, már az „anyatejjel beszopott” tulajdonsága a nemzet tagjainak, akiknek „kollektív lelke” sajátos, mágikus szimpátiában áll ezzel a kultúrával, azaz az ideák honába tartozó „magasban lévő” hazával (ahogy a kultúrát Illyés nevezte). A haza „valódi” területét a kultúra mintegy átítatja, átlelesíti (történetileg visszatekintve is), s ezért a haza fia e „szellemi tér” minden sérelmét saját sérelmének kell, hogy érezze, mintha képmásával üznének feketemágiát.

A szimbolikus birtokok közt is vannak területi és minőségi különbségek, bár természetesen mint a nemzet(i kultúra) részei, „jogilag” egyenrangúak. A nemzeti kultúra (vagy munkásai) gazdagítása hazafias tett, egyszersmind pedig „birtokszerzés” vagy „-védés” is lehet, ahogy az a korban megjelenő pályázatok jutalmazottjainak hálabeszédjeiben, illetve a mecnénások tetteit megörökítő és megháláló ajánlásokban metaforikusan le is képeződik.⁴⁷⁵ Az „áldozás” retorikája egyfelől a kultusz része, s mint ilyen, erkölcsi kommunikációként segíti elő egy szimulákrum–középpont létrehozását az egyre jobban szétagolódó s ezzel erkölcsi kohézióját veszítő társadalomrendszerben. Ezt az új, integratív „erkölcsi centrum” létrehozására irányuló törekvést megint csak jól mutatja a szóhasználat: a szentesítő az (Isten kegyelméből uralkodó) király helyettese, akinek gesztusát viszont a Magyarok Istene sugallta – a nemzetben a király mintegy a Magyarok Istenének kegyelméből uralkodik.⁴⁷⁶ E legitimáló szerep nagyon fontosnak tűnik: azzal, hogy a királyi pártfogó, az ő képviselőjeként fellépő nádor a Marczibányi-díj első, 1817-es kiosztása során rokonszenvéről biztosította a kultúra képviselőjeként fellépő alapítvány tagjait és az általuk (a nyelv műveléséről írott pályamunkáik miatt) jutalomra méltónak ítélt tudósokat, a Toldy által addig „árva leánynak” nevezett magyar Múza (t.i. az előző fejezetben említett hierogámia gyümölcse) mintegy az „világi törvények” szerint is apát, s ezáltal legitim, törvényes létet nyert.⁴⁷⁷

Épp ez a tényező (és metafora) az, amelynek segítségével egyszersmind egyértelműen elkülöníthető a „rossz” és a „jó” kultúra (amina cenzúra annyit fáradozott). Már az első

⁴⁷⁵ Vö. RÁKAI 1998.

⁴⁷⁶ Az 1820-ban Marczibányi-díjjal jutalmazott Gáti István például hálabeszédében szabályos himnuszt intéz a Magyarok Istenéhez, amelyben az invokáció után tisztelettel és hálával felidézi az istenség addigi tetteit. A saját lelkiállapotát leíró bevezetőből az is látszik, hogy ha fizikailag nem is, szellemileg mindenképpen megjelentnek érzi a Magyarok Istenét: a fenségesre jellemző érzelmi keveredésről, „szívét reszkettető” félelem és öröm érzésének egyidejű átéléséről beszél. Az istenség tekintete, arcának fénye mindig is a nemzeten pihent, ám ez éppúgy „fenséges” dolog, azaz egyszerre rettenetes és boldogító, mint tulajdon aktuális lelkiállapota. Mi másnak lett volna köszönhető az a csoda, hogy a nemzet „még akkor sem emésztetett meg, mikor mint a’ Moses tsipke bokra égett”, ha nem annak, hogy ezen alkalmakkor maga a Magyarok Istene, a Lélek nyilvánult meg a nemzet szenvedő testében? A Magyarok Istene éppúgy, mint Mózesnek, a magyar nemzetnek is saját isteni lelkétől áthatott, megtartó, „szent és felséges” törvényeket adott, melyekkel „mint oltalom bátyával” fogta körül a törékeny szervezetet (a nemzet „orgános testét”), s így ez „annyi századok után is él a’ maga ősi szabadságában, a’ mikor sok nagy nemzetek úgy elenyésztek, hogy már ma csak a’ neveket tudjuk.” A jelen ünnepet is ő adja, a király csak közvetítője akaratainak. Örömteli csodálkozással említi, hogy bár mi magunk nyelvünk műveléséhez csak mintegy harminc éve kezdtünk, a Magyarok Istene *máris* újra „Királyi Székibe” helyezte, s a királyt „édes atyává” tette. Az (újrászületett) isteni gyermek, a nyelv, akinek egyelőre „szoptató dajkára” és „nyájas apolgotókra” van szüksége, új, örömteli kötelék, a legszorosabb lánc az uralkodó szíve és hív magyarjai közt⁴⁷⁶, s a szónokok ennek bizonyítására örömmel idézik fel a magyar nyelvtudás példáit a császári ház tagjainak köréből. HORVÁT 1820. 26-27.

⁴⁷⁷ TOLDY 1888. 143. Maga az „árvaság” és az „adoptálás” metaforikája végső soron Bessenyei Holmi-beli panaszával kapcsolja össze az eseményt („Nem tudná a józan okoskodás meghatározni, honnan van, hogy a magyar nyelv nemzetének oly kevésbé kedves. Árva gyermek ez, nincsen sem atyja, sem anyja /.../”)

díjátadás során megfogalmazza ezt az alapítvány elnöke, Teleki László, amikor a nemzeti felvilágosodást hangsúlyosan elhatárolja attól „a” viszketeges bal, ’s ha merem úgy nevezni, *Fattyú*” kultúrától, amely az atya és fiai, fej, és test, vagyis az uralkodó és nemzet közti „természetes szövetség” ellenében hat, megingatja a polgári kötelességtudatot és a gyermekeket szimbolikus apagyilkosság végrehajtására buzdítja. Amiről ő beszél, az éppen ellenkezőleg, erősíti, javítja az erkölcsöt, élesíti az értelmet és szilárdabbá teszi a nemzetet, megóvjá az állam legitim rendjét.⁴⁷⁸ A költők és tudósok tehát, amennyiben a nemzeti felvilágosodás elősegítése a céljuk (azaz amennyiben így írják le saját irodalmi illetve tudományos tevékenységüket⁴⁷⁹), olyan nemes tetteket hajtanak végre, amelyek, mint Kulcsár mondja, „különös időnként megújuló Hazafiúi példák”, melyeknek fénylő szemei „gyöngyláncz”-cá fűződnek fel⁴⁸⁰ – a nemzeti lélek, a nemzeti nyelv biztosította folyamatosság révén. Ez a gyöngysor pedig egyszerre lesz az embereket olyan nemzeti testté összekötő erős lánc, amelynek „a politikának vészei nem árthatnak” (mint az 1820-ban regéiért Marcibányi-díjban részesült Kisfaludy Sándor írja⁴⁸¹), és az a „meggyőződésből való kész engedelmű jobbággyá” megkötő és ugyanakkor boldogságra vezérlő kármáni kötelék is, amelyet szintén az általa „második Prometheusnak” nevezett igazi literátorok fonnak az „égi bölcsesség szép világából”⁴⁸². Egyrészt tehát abban az identitásteremtő folyamatban játszik szerepet, amelyről az előző fejezetben esett szó, s ennyiben a nemzetként leírt (tehát „visszaközéppontosított”, erkölcsi kohézióval újra „összetapasztott”) társadalom egységének szolgálatában áll. Másrészt viszont a „jó kultúra” legitimitásának hangsúlyozásával az elkülönülés dokumentuma: annak részletes, allegorizáló levezetésével, hogy a kulturális nemzeti mozgalom, vagy ahogy Teleki mondja, „nemzeti felvilágosodás” nem tör a fennálló rend ellen⁴⁸³, azaz nem veszélyeztet sem az államot, sem az erkölcsöt, sem a vallást, tulajdonképpen kétségbevonja, hogy az államnak bármiféle beleszólása lenne a tudományok vagy az irodalom ügyeibe, bármi módon meghatározhatná, hogy ezeken a területeken mi történhet és mi nem, ahogy azt a cenzúra segítségével még ekkoriban is tette. A tudományok és a művészetek olyan leírásokat tudnak immár adni magukról és a társadalomról, valamint olyan interpenetráción alapuló szervezeteket képesek létrehozni (s ezért különösen fontosak az Akadémia, vagyis a *nemzeti* és ugyanakkor *államilag* elismert „hivatalos” társaság felállítását célzó törekvések), melyek mintegy interiorizálják a politika bizonyos követeléseit, és „rendszeren belüli” megoldásokat biztosítanak.⁴⁸⁴

⁴⁷⁸ KULTSÁR 1818. 57.

⁴⁷⁹ Mindkettő releváns: a nyelvtudományos dolgozatok mellett 1820-ban például Kisfaludy Sándor szépirodalmi tevékenységéért kapott Marcibányi díjat – teljesen logikus módon azért, ahogyan a „vitélző múlt példáinak gyöngyszemeit” a nyelv szent fonálára fűzte fel – azaz regéiért. Ez, hogy mind a tudományok, mind az irodalom (tehát az immár szétvált literatúra) megőrzi azt a képességét, hogy a nemzeti felvilágosodás, a nemzet létrehozása-fenntartása terén szerzett érdemeként legyen megfogalmazható, később is megmarad: a Kisfaludy társaság, majd később különösen az Akadémia díjainak is ez lesz az alapja, csak immár nem olyan expliciten megfogalmazva, mint az első Marcibányi-díjak esetében. Ekkor már az ideologikus kommunikáció intézményes, rendszerek közti kapcsolatokat létrehozó-igénybe vevő realizálódásairól van szó.

⁴⁸⁰ KULTSÁR 1818. 40.

⁴⁸¹ KISFALUDY 1921. 20-21.

⁴⁸² URÁNIA 316.

⁴⁸³ Teljesen ugyanilyen levezetéseket találunk kicsit korábban, kb. az 1790-es országgyűléstől kezdve politikai téren: itt azt igyekeznek bebizonyítani – ugyanennek a fej-testrészek, apa-gyermek allegóriának a segítségével, hogy a nemesi nemzeti mozgalom politikai követelése és törekvései nem veszélyeztetik az államformát. Így tulajdonképpen a politika rendszerszerű elkülönülésének első hazai jeleinek is tekinthetnénk ezeket – ennek a folyamatnak a végigkövetése azonban egy történész vagy egy politikatörténész dolgozatának témája lehetne.

⁴⁸⁴ Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a politika (vagy a vallás, vagy a jog, stb.) a későbbiek során ne „avatkozhatna be” a tudományok és művészetek „belügyeibe – ám ezt már csak bizonyos meghatározott formákban teheti, melyek magát az elkülönülést nem számolják fel, ráadásul az elkülönülés révén a tudomány, a gazdaság, a művészet stb. alrendszerei számára is adottak olyan eszközök (szervezetek, leírások), amelyek

A mecenatúra szókészletét és formáit még sokáig őrző intézményes elismerésnek azonban van egy másik következménye is, amely immár az elkülönülő rendszer belső szerkezetét érinti. A szentesítés Alain Vialánál egy új társadalmi szerep legitimálását jelenti (amit akár a Foucault-i értelemben vett szerzői funkció megjelenésének is tarthatunk). A “törvényesített”, immár nem magánkézben lévő akadémiai társaságok és maga az Akadémia, valamint a nagy, állami miniszter-mecénások olyan intézmények voltak, amelyek lehetővé tették az “első irodalmi mező” kialakulását. Ez átrendezte az “író emberek” addigi rendjét, máshová helyezte és (jogilag–gazdaságilag is) megerősítette a kialakuló–átalakuló határt profi és amatőr között, s megváltoztatta ezeknek az életmódoknak a stratégiáit és elismertségét. A hivatalos (irodalmi) intézmények kialakulásával, amelyeknek már lehetőségük volt a nyelv és a poétikai rendszer kodifikálására is, fokozatosan az írók váltak a norma meghatározóivá, mestereivé. Ebben a mozgásban alakult ki egy különös, kanonikus karriertípus, melyben terjeszkedés motorjává és magának a karriernek a mintájává a *cursus honorum* – az intézményes elismerés köre – lett. Az intézmények egy olyan kört iktattak a szerzők és a közönség köre, amely fokozatosan csökkentette, esetleg teljesen le is építette az írók megítélésében az utóbbiak reális, hatékony beleszólási jogát. Kialakul az intézményi embernek, “az intézmény mesterének” típusa is, aki keveset ír, még kevesebbet publikál, de döntő szerepet játszik az irodalmi életben az intézményben betöltött pozíciója által, s így léte (bár a nagyközönség számára “láthatatlan”) alapvető fontosságú az újfajta rend, a “modern irodalmi élet” fennmaradása számára.⁴⁸⁵

Ez a jelenség felfogható úgy is, mint a horatiusi ‘utile’ kalandos útjának újabb állomása. A kultúra és ezen belül az irodalom, amelynek a társadalom életében, fejlődésében, fenntartásában, megerősítésében stb. megnyilvánuló hasznait oly változatosan ecsetelték és fogalmazták újra az egyes ember “erkölcsi” és “szellemi” felvilágosodásának hasznaitól kezdve a “nemzeti felvilágosodás” össz-társadalmi politikai és gazdasági hasznaiig vagy a “nemzeti identitás” megteremtéséig és megőrzéséig, tulajdonképpen az elkülönülő irodalom (és tudomány) rendszerének az egyéb rendszerekre való pozitív hatásait (Leistungen) ecsetelték, melyek azonban csak akkor tudnak megvalósulni, ha az irodalmat és a tudományt “békén hagyják”, azaz ha azok autopoietikus funkcionális rendszerként működhetnek. Az elkülönült irodalom legfontosabb hatásának, legnagyobb hasznának a 19. század számára azonban mégis az tűnik, hogy segítségével létrehozható egy olyan erkölcsi kommunikációs rend (a “nemzet”), mely képes középponttal bírni, reintegrált egységként leírni a társadalmat. Az irodalom 19. századi önleírásait alapvetően határozza meg ez az újfajta “hasznosság”-gondolat, amit Czuczor Gergely így fogalmaz meg 1835-ben: “A literatura, úgy mint a nemzet sajátságos, legbelső, s közkiterjedésű gondolkodásának valódi s hatalmas kifejezője, méltóságának, vagy elvetemedésének bélyege, hatóerejének, vagy lankadtságának kinyilatkoztatása, s elméiinek minden állapotaikban és viszonyaikban szikrája, nem képződik ki, míg a vezérszellem nem juttat elégséges erőhöz, ügyességhez, és szilárdsághoz. Egységi középpont nélkül nincs nemzetnek literatúrája.”⁴⁸⁶

A literátorok intézményes felmagasztaltatása, amely miatt az első Marczibányi díj átadásának napját, 1817. november 23-át már a kortársak is szimbolikus jelentőségűnek tartották, nyilvánvalóan csak egy pillanat volt annak a hosszú és javarészt feltáratlan folyamatnak, amelynek során az “író” akcideneciából, melléknévi igenévből szubsztanciává, főnévvé vált. A nemzet szimbolikus területének “nagybirtokosai”, s így jogos képviselői; a “felvilágosultak”, a fény (óvatos) terjesztői, a jogilag–gazdaságilag sajátos kategóriát alkotó, intézményeket létrehozó “profik” – és az elnémuló, Kant minden rosszallása ellenére

segítségével “konformként” tudják magukat elfogadtatni. (Erre nézve nagyon érdekes vizsgálati terület lehetne a 20. század második felének kritikátörténete.) Vö. LUHMANN 1986.

⁴⁸⁵ VIALA 1985. 152–176. 186–217.

⁴⁸⁶ CZUCZOR 1835. 29. Vö. SZAJBÉLY 2002., különösen 40–52.

strukturális szükségszerűségként “unmündig” maradó másik oldal, *akiket* képviselnek, *akiket* felvilágosítanak, *akiktől* megkülönböztetendő jönnek létre jogi és gazdasági, művészetspecifikus szektorok: a szerepkörök szerinti elkülönülés előrehaladásáról árulkodik, hogy különbségük minden vonalon egyre kifejezettebbé válik. A dolgozat harmadik részében e különbség irodalmon belüli alakulását próbálom szemügyre venni.

III. A KÜLÖNBSÉGEK HANGSÚLYOZÁSA

1. A szórakozás – néhány “általánosság”

Némileg ellentmondásosnak tűnhet, hogy míg Gerhard Plumpe és Niels Werber az autopoietikussá váló modern művészet, s az ennek részeként kezelt irodalom funkciójának a szórakoztatást tartja, addig a 18. század végén épphogy egy olyan, igen erőteljes és sokszor agresszív kritikai tendencia is megindul, amely épphogy a “szórakoztató” irodalmat nem tartja művészetnek. Megint csak ezzel szemben viszont az a társadalm szerkezeti, gazdasági és szemléletbeli átalakulási folyamat, melynek során megjelent a tömeges (és természetesen szórakozni vágyó), a korábbiakhoz képest jelentős mennyiségű szabadidővel rendelkező olvasóközönség, s a szórakoztató műnek és a szórakoztatásra vágyó olvasónak a piacon, a gazdaságon keresztül létrejövő rendszerszerű kapcsolata “nagyjából zavartalanul vált”⁴⁸⁷, épphogy az irodalom modernizálódásának előfeltétele. Ugyanakkor mindezt ismét a visszájára fordítva: a “magas művészet” kritikai diskurzusa igen sokáig tántoríthatatlanul őrzi azt az elképzelést, hogy a(z igazi) művészetnek a pénzhez semmi köze, műalkotással pénzt szerezni roppant erkölcstelen dolog és a “pénzért írt” művek általában (magától értetődően) sokkal alacsonyabb színvonalúak, mint azok, amelyeket az “ügy önzetlen szeretete” szült.⁴⁸⁸

“Das einzige Verhältniss gegen das Publicum, das einen nicht reuen kann, ist der Krieg”, írja Schiller Goethének 1799 június 25-én.⁴⁸⁹ A *csak szórakozást*, gyönyörködést kereső publikum, a “Modeleser”, a divatos irodalmi alkotások tömeges olvasóközönsége elleni kirohanások azonban nem a szórakozást vagy a gyönyörködést utasítják el, még csak azt sem mondják, hogy a művészetnek, irodalomnak ne lehetnének hasonló célkitűzései – sőt, a haszonelvűség klasszikus, osztatlan literatúrán belüli szerepből való kilépést szorgalmazó leírások épp ezt hangsúlyozzák. De *ez* a szórakozás más, mint *az* a szórakozás – a modern irodalomkritika születése javarészt épp annak a következménye, hogy meg kell határozni, *miben* más.⁴⁹⁰

A dolgozat e részében amellet szeretnék érvelni, hogy ezek az érvek végső soron az irodalom kettős szerepstruktúrájának létrehozásában és fenntartásában játszanak szerepet, s nem összeegyeztethetetlenek a szórakoztatás funkcióként való felfogásával, még akkor sem, ha az ilyen módon autopoietikus funkciós rendszerként elkülönülő irodalom (művészet) bizonyos *megfigyelései* továbbviszik illetve újraírják a “hasznosság” és a feladatszerűség kritériumait. A megfigyelések alkalmazhatnak más kritériumokat is, de az irodalom működését, azaz határainak primer kijelölését, alkotását és befogadását azonban ekkor is a szórakoztatás funkcióját kódoló érdekes/unalmas páros teszi lehetővé (s épp ezért, az

⁴⁸⁷ SZAJBÉLY 1985. 563.

⁴⁸⁸ Ez teoretikusan is jelentkezik – tanulságos például az az 1829-ben lejegyzett esztétikai vázlat, melyben a “szép” és a “kézi” mesterségek közötti különbség (mely már a Kunst – angewandte Kunst, szépművészet – iparművészet 19. századi különbsége alapján konstituálódik) jelentős tényezője a pénz, s ez különbözteti meg a művészt is a mesterembertől: “A’ szép mesterségek magokban kedves foglalatosságok, és semmi kényszerítést nem szenvednek. – (...) A’ kézi mesterségek gyakorlása olyan munka, melyre jutalom vagy haszon által ingereltetik az ember (...) Az első úgy jelennek meg mint a’ Zseni produktumai, az utolsók mint a’ Szorgalmatosság ki nyilatkozásai – az első a’ Phantasia /:képzelet:/ szabad játékát, az utolsók pedig leg leyebb testi tehetséget, és gyakorlottságot téznek fel előre. Az első érzésből erednek, és az érzéshez beszélnek. Az utolsók haszon és unalom üzértét gyakoroltatnak. Az elsőben a’ Mesterség szérént való /:Technicum:/ ugyan szükséges de egy általjában tsak mellesleg valo dolog, és annak meg tanulásával a műszerű ügyességeknek és könnyűségeknek hevületében van szánva. – (...) Művésznek nevezetik az, a’ ki a’ szép mesterségeket szembetűnő módon űzi és folytatty (p.o. Kanova híres oszlop készítő) mester ember az, a’ ki kézi mesterségeket készít.” BODOR 1829.

⁴⁸⁹ Idézi SCHULTE-SASSE 1972. 11.

⁴⁹⁰ Vö. pl. SCHÜTTPELZ 1995, BAUMANN 1952, BÜRGER 1990, GOETHE 1799/1896, GOETHE 1907, Koopman 1968, SCHILLER 1799/1963, VAGET 1971, MIX 1997., HÁSZ-FEHÉR 2000.

autopoiétikus elkülönülésnek köszönhetően lehetséges egyáltalán “más kritériumokat” is alkalmazni). Dolgozatom végén épp azt szeretném leírni, hogyan, milyen határkijelölések révén jön létre az a bonyolult diskurzív rendszer, ami az imént vázolt megfigyeléseket is lehetővé, mi több, bizonyos helyzetekben egyenesen “kötelezővé” teszi.

1.1. Néhány további összefüggés

A dolgozat második részében láthattuk, hogy a cenzúra, amely elsősorban a különféle művek hatását igyekezett hármassal (politikai, erkölcsi és vallási) célkitűzésének megfelelően befolyásolni, illetve ellenőrizni, abból a szempontból nem tett különbséget a művek között, hogy “magas” vagy “alacsony” színvonalúak-e. A legfigyelmesebb kritikát ugyan általában az “alacsony” művek kapták (mindenekelőtt a kalendáriumokban megjelent versek), de természetesen nem azért, mert “esztétikailag alacsonyrendűek”, hanem azért, mert jóval szélesebb és műveltségét tekintve “vegyesebb” közönséghez jutottak el, mint a irodalom magasabbrendűnek tekintett, a tudáshierarchia felsőbb fokán helyet kapó alkotásai. Azt is láthattuk, hogy a felvilágosult abszolutizmus uralmi rendjét meghatározó művelődési és (ha lehet így mondani) lélektani illetve pedagógiai elképzelések szerint a kevésbé művelt, “szűz” lelkekre minden jóval nagyobb hatást gyakorol – összefüggésben azzal az irodalom elkülönülésében meghatározó életkorjellemzővel, amely szerint a gyermek lelke “forró” és “fogékony”, ez a “lázás ifjúkorban” éri el (a metaforikából is érzékelhetően szinte már “beteges”) forrponjtját, onnantól kezdve pedig az emberi lélek fokozatosan “hűl”; az öregedés tulajdonképpen ennek a velünk született (élet-)tűznek a kihűlése, elhamvadása, kihunyása.⁴⁹¹

“Magas” és “alacsony” művészet, “puszta” illetve “tartalmas” szórakozás” között tehát, úgy tűnik, nem az a különbség, hogy a mű mennyire képes megragadni olvasóját, hiszen a probléma épp az, hogy az “alja” művek is lehetnek roppant vonzóak, sőt.

Az esztétika a 18. század közepe táján különül el önálló kérdésfelvetési, megfigyelési módként, tudományterületként. Az *aiszthésizs*re, azaz a megtapasztalásra, átélésre, érzékelésre alapozott művészi megértés tulajdonképpen a művészet “befogadasközpontú” felfogásának kezdete, s alapja minden olyan későbbi meghatározásnak, amely a művészetet az olvasó, a befogadó, az olvasóra tett hatás felől próbálja meg meghatározni, illetve azoknak a még későbbieknek, melyek a művészetet mindenkor *társadalmi* konvenciók rendszereként definiálják (“művészet az, amit bizonyos közösség bizonyos időpontban bizonyos kritériumok alapján művészetnek tekint”). E korszak esztétikai–kritikai szövegeit vizsgálva feltűnő az az óvatosság és már-már izgatottság, amely a műalkotás *működése* körüli vitákat jellemzi. A fenséges 18. századi diskurzusától nem függetleníthető kora 19. századi zseniesztétika számára a műalkotás a *sacer* értelméhez hasonlóan kétélű, veszélyes valami. Ez a felfogás ugyanakkor érdekes módon még őrzi az irodalom régi ismeretközlő és –tároló funkcióját is, amelyet a hagyományos Regelpoetik jelölt ki és határozott meg, csak hogy itt (épp a fenségességgel kapcsolatosan átalakuló Isten- és világképpel összefüggésben⁴⁹²) egy újfajta megismerés válik lehetővé. Az esztétikai megismerés közvetlen, az érzékeket és az értelmet

⁴⁹¹ Ez az elképzelés lesz az alapja a herderi nemzetek életkora – koncepciónak is, mely nálunk is nagy hatású volt. Pontosabban épp mivel alapját az említett jóval hétköznapibb és általánosabb élet-allegória képezte, sokszor olyan szerzőknél is találkozunk vele, akik Herderről feltehetően soha nem hallottak – mivel azonban, mint szintén az előző részben láthattuk, a nemzet (és a nyelv) megszemélyesítése szintén igen fontos, több gyökerű és elterjedt elemét alkotta a korabeli diskurzusoknak, az említett azonosítás az egyéni élet – megszemélyesített nemzet élete között szinte természetesnek mondható.

⁴⁹² Vö. MOHR 1992. Tanulmányában Mohr amellett érvel, hogy a cím sugallta folyamatot pontosabb lenne a fiziko-teológiai világképtől a pittoreszk világmodell felé vezető útnak nevezni, egyrészt mert a szabályaóétika is tekinthető az “esztétikai” hatásra való reflektálás eredményének, másrészt, tehetjük hozzá, mert ebben az elnevezésben jobban látható, hogy a szekularizálódás és ugyanakkor transzcendálás, immanencia és metafizika újfajta kapcsolata mennyire alapjaiban határozza meg a modern irodalomfogalmat.

egységbe forrasztó (de a döntő szerepet az értelemről elvitató) jellege⁴⁹³ szintén nincs túl távol a retorika klasszikus nyelvfelfogásától, amelyben a nyelv tanító, ismeretközlő és megőrző feladatainak különböző, aktuális célokhoz alkalmazkodó modalitásai léteznek s a szöveg felépítésének módját az határozza meg, hogy célunkat az értelemre vagy inkább az érzelmekre hatva kívánjuk-e elérni. Míg azonban ott e hatásmechanizmusnak analizálható és az eljárás ismétlését lehetővé tevő szabályai vannak, a fenséges esztétikai kategóriájába tartozó zseniális mű hatásmechanizmusa analizálhatatlan és egyedi: az immár nem (elsősorban) a poétikai szabályok betartásán, hanem az érzékenységen és a hatáson alapuló újfajta művészet veszedelmesen differenciálatlan, nincsenek olyan eleve adott, univerzális kritériumok megítéléséhez, mint a Regelpoetiken alapuló, a tudományok rendjében meghatározott pozíciót betöltő, az erkölccsel és a vallás központosította világrenddel szoros összhangban lévő (vö. fizikoteológia) művek esetében.

E lényegi eltérés összefügg a változással, amely a megismerést nyelviileg konstituáló alakzatok terén ment végbe az esztétikai megismerés felértékelődő szerepével párhuzamosan. Míg ugyanis az osztatlan literatúrafogalmon belüli "szép" irodalom az ismeretszerzést lehetővé tevő funkciót leggyakrabban az allegória segítségével látja el (jó példa erre az iskolai költészet Szauder által elemzett két fő típusa, a sententia és a pictura struktúrája, amelyek épp e felépítési módnak köszönhetően képviselheték pedáns tökélyrel az utile, a dulce és a movere megkövetelt egyensúlyát, és tölthették be ezáltal a literatúrától elvárt szerepeket), addig az újfajta szépirodalmiság uralkodó "episztemológiai alakzata" immár a szimbólum.⁴⁹⁴ Fontos megjegyezni, hogy a szimbólum episztemológiai alakzatként való "uralkodóvá válása" nem feltétlenül jelent szimbolizmust irodalmi értelemben, azaz a szimbólumnak nem kell a szöveg szintjén is alapjaiban szerveznie egy-egy adott irodalmi művet. Mindössze az irodalom (mindaddig) hagyományos megőrző és megismerő funkciójában történik egyelőre változás.⁴⁹⁵

Ez a változás azonban igen jelentős következményekkel járt. Az osztatlan literatúrafogalom egy olyan platonikus lépcsőzetes tudásrend része volt, amely a középkortól kezdve meghatározta az egyes tudományok helyét, rangját, majd a reneszánsztól kezdve az ember egyéni fejlődésében betöltött szerepét is. Ennek alapját az ember metafizikai pozíciójából adódó feladata képezte: a létezők láncában anyag és szellem, élettelen és élő

⁴⁹³ Hogy mennyire szoros az összefüggés a transzcendencia, az esztétikai megismerés és a kultusz között, azt jól mutatja például Kölcsey *Töredékek a vallásról* c. tanulmánya: "A ceremonia bizonyos *setéttisztában* tünteti fel a vallási tárgyakat; az értelemnek megfoghatatlan dolgokat a szívnek sejdítéseivé varázsolja; s a fantázia előtt azon termékeny régiókat kárpitjait vonja fel, hol csak az nem talál *boldogságot*, ki elég kegyetlen magát mindig és mindenütt hideg vizsgálatokkal s gáncsolódásokkal gyötreni." Emellett Kölcsey kiemeli, hogy a teljes boldogság csak az értelem és szív együttes működésének eredménye lehet, implicite kapcsolódva ahhoz a korban meghatározó elképzeléshez, hogy minél gyengébb az értelem, annál több hárul a szívre (ezért nagyobb a szépirodalom jelentősége és egyszersmind veszélye az ifjúság és a nők esetében). Lásd KÖLCSEY 1975. 456.o. (Kiem. R.O.)

⁴⁹⁴ Vö. DE MAN 1996.

⁴⁹⁵ Az esztétikai tapasztalatnak és a szimbólumnak a felértékelődését nem egyfajta társadalmi hierarchia megváltozásának tulajdonítom, s ebből e szempontból egyetértek Csetri Lajossal, aki rámutat, hogy Döbrentei zsenifogalma "a művészeti téren tevékenykedő teremtő lelket nem emeli a tudományos téren teremtő lélek fölé", ezért nála nincs szó arról, "ami a weimari klasszika és a német korai romantika világát jellemezte, hogy az esztétikai tudatformát a többi fölé emelte, a tudatformák hierarchiájának csúcsára." (Lásd. CSETRI 1990. 303) Sőt véleményem szerint a társadalom modernizálódásának egyik legfőbb jele és egyben eredménye, hogy az egyes társadalmi alrendszerek (ez, azt hiszem, bizonyos értelemben rokonnak tekinthető a "tudatforma" kifejezéssel) egymással hangsúlyozottan nem hierarchikus viszonyban állnak. A felértékelődés szó ezért nem társadalmi, hanem episztemológiai értelmű itt: a teremtő művészi (és különösen nyelvművészi) tevékenység és a transzcendencia megváltozott viszonyára és távolságára utal. Persze mindez nem zárja ki, hogy a későbbiekben relatív társadalmi-politikai felértékelődést is jelentsen (megint csak nem abszolút értelemben, hanem a társadalmi rendszerek önleírásai és egyéb műveletei szintjén), éppen ez a nemzeti panteonizáció és az irodalmi kultusz jelentkezésének előfeltétele.

között köztes helyen álló lévén élete nem más, mint lehetőség a tisztulásra, a transzcendálódásra. E tökéletesedés során meghatározott sorrendben kell elsajátítani az egymásra épülő tudományokat, melyek önmagukban nem elégségesek a transzcendencia elérésére, csak összességükben. Az ember csak csúcsukra feljutva “érintheti meg az eget”, érheti el a bölcsességet. A megvilágosodás azonban még így sem automatikus: ahogyan a hit, úgy ez is a kegyelem függvénye. Ebből következik, hogy a tudás hit nélkül soha nem érhet célt, ahogyan hit nélkül a vallásos gyakorlat is értéktelen, viszont a hit önmagában is elegendő lehet: a két út nem feltétlenül találkozik. A tanulás, a tudás megszerzésére tett erőfeszítések mintegy a szerzeteseknek, később pedig a világiaknak is sajátos ima- illetve vezeklésformájává váltak, a hithez és a kegyelmi állapothoz viszonyítva az imával, a vezekléssel és egyéb gyakorlattípusokkal állván pozicionális rokonságban (amit az irodalmi kultusz egyik legfontosabb lehetőségfeltételét alkotó “szimbolikus tökefelhalmozás” diskurzusának metaforáiban diskurzíven is igen szépen és következetesen levezetnek.)

Ebben az összefüggésrendszerben még a “nemes” (azaz tudós vagy vallásos) irodalom sem foglalt el túlságosan előkelő helyet, legalábbis nem irodalomként, hanem legfeljebb magasztos tárgyánál fogva. Mint minden nyelv (a misztikusokét és a megszentelt, rituális nyelvi formulákat kivéve), távol állt a transzcendenciától, mellyel csak allegorikus utalások révén kerülhetett áttételes és soha nem közvetlen kapcsolatba. A szimbólum viszont *tanúként* áll kapcsolatban az istenivel⁴⁹⁶, úgy ad hírt róla, hogy maga is része, részese annak, amiről hírt ad. A transzcendencia a világban teremtő energiaként, *energeiaként* van jelen, sugallja a kettő közti kapcsolatot leggyakrabban leíró tűz-metaforika.⁴⁹⁷ Csetri Lajos nagyszerűen írja le azt a fokozatosságot, melynek során az arisztotelészi miméziselvől kialakul a teremtő zsenialitáson, eredetiségen és kontingencialitáson alapuló modern irodalmiság fogalma, nem tévesztve szem elől a felvilágosodás, illetve ennek sajátosan platonizáló Shaftesbury-féle változata, valamint a német koraromantika zsenifogalma között fennálló kapcsolatokat sem.⁴⁹⁸ Mindemellett pedig kiemeli, hogy Magyarországon (elsősorban Döbrentei révén) épp ez a fajta kapcsolódás vált nagyhatásúvá.

Az aiszthézisznek illetve a hatásnak az eleme a poétikákban és a retorikákban természetesen korábban is jelen volt, ahogyan azt a második részben idézett Verseghy-részletből láthattuk is (és amire számtalan példát idézhetnénk a klasszikusoktól az iskolai retorikáig, sőt, a 19. század harmadik évtizedében már iskolai esztétikákból is, hiszen a “megragadás” kontra “meggyőzés” közti különbségtétel volt az osztatlan literatúrán belüli határkialakítások egyik legfontosabb eszköze). Még akkor is igaz ez, ha nem tévesztjük szem elől, hogy Verseghy (illetve Sulzer) szerint a nyelv affektív, azaz érzelemfelkeltő funkcióját úgy kell alkalmaznunk, hogy az morális célok megvalósulását segítse elő. E morális célokat

⁴⁹⁶ Vö. RICOEUR 1987. 273–310.

⁴⁹⁷ Vö. BOSSE 1980; GREENBLATT 1996.

⁴⁹⁸ “(...) Shaftesburynél megtalálható a panteista zsenikultusz is, amelynek jegyében a valóságnak mint szellemi lényegű, önmagát folyamatosan teremtő entitásnak olyan értelmezése uralkodik, mely e lényegét a hagyományos statikus világkép »natura naturatá«-jával (teremtett természetével) szemben »natura naturans«-ként (teremtő természetként) fogta fel, a zseninek pedig azt a »feladatot« adja, hogy akár az arisztotelészi mimézis-elv követelményét is beteljesítve e szellemi teremtő lényeg törvényszerűségeit ragadja meg intuitíve, s ennek »utánzásával« teremtsen meg a *műalkotás második világát*; s a platonizmusnak ez a változata megtalálható lesz a német idealizmus legjelentősebb esztétikai törekvéseiben is. De Shaftesburynél ez nem ellenkezik az ésszerű és poétikailag művelt, a neoarisztoteléanus poétikai rendszert ismerő és szemmel tartó művészi tevékenységgel, hisz a platonizmus szókratészi forrásaiban is döntő szerepe van a racionalizmusnak; mindez tehát nem valami preromantikus zsenikultusz, hanem a felvilágosodás egyik sajátos színezetű, mert platonista variációja. S ez is része lesz az ihletet és kalkulációt egyaránt megkövetelő német korai romantikának is, főleg Novalis *Fragmentjei*ben. Ezt fogalmazza meg Döbrentei igen pontosan (...): »Ti, szerencsés ajándéku ifjak, kiknek képzelődése merészen repül, de a lelkesedés órájában józan lélek igazgat benneteket, ti emelkedjete fel.«” (Kiem. R.O.) In: CSETRI 1990. 309.o.

azonban a művészetek épp azért érhetik el, mert a befogadót “akarata ellenére is képesek magukkal ragadni”.

1.1.1. A stílus mint a kommunikáció individualizáló tényezője

Mostantól azonban ez a magával ragadó hatás felülírhatja az eredeti meghatározást is, gondoljunk a fenséges vagy a 'beau désordre' problematikájára. A fenséges az egyik “leghatóbb” stílus, épp azért, mert *kevert*, mert felforgatja az összekapcsolt értékek rendjét – s épp ezért válhat az “autonomizálódás” egyik legfőbb tényezőjévé.⁴⁹⁹ A fenséges átélése így egyáltalán nem veszélytelen: az isteni közvetlen szemlélése nagy erőt kíván, mellyel nem mindenki rendelkezik.

Ebből a szempontból nagyon tanulságos például a *Pályám emlékezetében* az a részlet, ahol Kazinczy a francia forradalmat írja le – *a fenségesre jellemző stílusjegyek segítségével*, s egyszersmind a *fikció olvasására jellemző feltételeességet és távolságtartást hangsúlyozva*: “Oda intézé szemeit a világ két hemishperiumáról minden. Nagy és szép dolgok, s még több rútak, undokok, borzasztók, rettenetesekek, bár nagyok. Mint a ki nyugalmas partról nézi a vészszel, habbal küzdőket; nem örül ugyan a veszély és elhalás látásának; nem óhajtja ugyan hogy őt is veszély érje, de szereti látni a tüneményt, mert az nagy, mert az nem mindennapi, s az ilyen érdemel figyelmet: úgy nézi egy elaljasodott, elpuhult, de most oroszláni dühre serkent nép tetteit minden; a tudományokban nevelt egyszersmind azért, mivel a mit itten történni láta, az ötet Hellas és a régi Róma hőseire emlékezteté. De azért hogy e történeteket részvéttel nézünk, senki nem felejté, hogy íróztatóbb csapás, mint egy revolutió a hont nem érheti, és hogy dőlő vagy döntött épület körül forogni nem tanácsos; senki nem óhajtá, hogy a miénk is dőljön és döntessék. Boldog ki őseinek erős és régisége által is tiszteletes, régisége miatt is kedves lakjokban bátorságban élhet és örömet találhatja, bár annak repedései igazításokat kívánnak.”⁵⁰⁰ Itt a fenséges (fenséges eseményekkel) való szembenézést az immár akár esztétikainak is nevezhető *távolságtartás* teszi lehetővé és “veszélyteleníti” egyszersmind bizonyos fokig⁵⁰¹: tudatában kell lenni annak, hogy “az a világ” különbözik a mienktől, ám ez nem jelenti automatikus tagadását, elutasítását: árnyaltabb érzelmekre is lehetőség nyílik, az élményt mintegy idézőjelbe tehetjük – ami tulajdonképpen nem más, mint a modern művészetre jellemző kontingenciatudat. Ez a kontingenciatudat az, ami (a miméziselv átértelmeződésének következtében) fokozatosan a fikció régi, retorikai (és a retorikai-morális rendszerbe betagozódó) fogalmának a helyére lép, a határkijelölés és a távolságok beiktatásának új, diskurzív módjait létrehozva.

A szembenézés másik lehetséges módja, hogy “közvetítőn keresztül” tesszük: a zseni (akinek lelkében az isteni tűz erősebb lánggal ég, mint az átlagemberében, s mintegy “rokon” az istenivel) közvetíti nekünk az élményt, magán “átszűrve”, “megtörve” annak vakító fényét.⁵⁰² Berzsenyi Dániel *A poézis hajdan és most* című költeményében szinte allegorizálva írja le a platonizáló világképet, mely a szimbolizációnak ezt a folyamatát is lehetővé teszi:

Tündér változatok műhelye a világ,
Mind a poézis bájalakja:

⁴⁹⁹ Érdemes ebből a szempontból is felfigyelni a “fentebb stíl” és az irodalmi fenséges megteremtésére irányuló törekvésekre.

⁵⁰⁰ KAZINCZY 1879. 136–137.

⁵⁰¹ A “valódi” dolgokkal szembeni esztétikai távolságtartás hiánya politikailag veszélyes, s mint a dolgozat előző részében is láthattuk, a “belefeledkező” és “habzsoló” olvasás elsorvaszthatja az ember távolságtartásra való képességét. Érdekes ezzel kapcsolatban Otto F. Best fejtegetése, lásd BEST 1978., a Schwärmer und Anarchisten c. fejezet.

⁵⁰² A fény, a prizma, az “átengedés”, “megszűrés” illetve “megtörés” optikai metaforakörének az irodalom intézményrendszerének leírásában való jelentőségével foglalkozik Alain Viala is. VIALA 1985.

Ámde csak egy az igaz, nagy és jó,

Melynek mosolygó jeltíme lett a szép,
Hogy mint a szerelem játszi gyönyör kezén
Folytassa titkon a teremtés
Műve örök folyamát gyönyörrel.”

Ha az isteni nem a “poézis bájalakjaként”, a “szép változatok” köntösében jelenik meg, hanem önnön valójában, illetve ha e poétai, teremtő természetet követő “szent poézis” nem a “dicső erénnyel” karöltve jelenik meg, hogy “emberi szépet” hozzon létre, akkor a földi halandó úgy jár, mint Szemelé:

“Most a halandó, mint ama büszke lány,
Villámfénybe vonult isten ölén enyész:
A szent poézis néma hattyu,
S hallgat örökre hideg vizekben.”

A költő az, aki képes végrehajtani a világ (Berzsenyi szavával élve) “poétásítását”⁵⁰³, s ennek révén visszaidézni az isteni állapotot olyan formában, ahogyan az az ember számára is felfogható és átélhető.

A fenséges és az aiszthészisz meghatározta irodalmiság számára immár tehát nem a szabályok tökéletes ismerete és alkalmazása a *poeta* ismérve, hanem a költői teremtő erő, az “isteni szikra”, a tűz, a furor poeticus. A költő *közvetít* az isteni és a földi között oly módon, hogy teremtő ereje révén *szimbolizálja* az istenséget, és ugyanakkor meg is képes jeleníteni, költői ereje, egyénisége segítségével képes *elragadni* az olvasót/hallgatót (épp ennek köszönhetően lehet a fenséges realizálásának képessége a zsenialitás kritériuma). Egyénisége felismerhető írásmódjából, azaz stílusából, stílusa lényegében egyéniségének nyelvi realizálódása, “lenyomata”; s minél erősebb ez az egyéniség (azaz stílus), annál magával ragadóbb a hatása az olvasóra. Így végső soron *maga az individuális stílus* lesz az, ami az aiszthésziszt eredményezi, a művészi érték és az egyéniség, egyedi stílus pedig innentől fogva elválaszthatatlan értékszempontok a kritika történetében.

Az individuális stílus az újdonság garanciája, és viszont: az újdonság mindig egyéniséget feltételez. Niklas Luhmann kiemeli, hogy a művészet szociális rendszerének elkülönülésében milyen nagy szerepet játszott az újdonság fogalmának átalakulása. Míg korábban az új egyszerűen egy kumulatív sor következő elemét jelentette, a 16. századtól fokozatosan olyasmit kezdett jelölni, ami eltér a korábbiaktól, s ezáltal meglepetést kelt; a műalkotás okozta gyönyör forrásává pedig egyre inkább a kiszámíthatatlanság, a meglepettség, a diszkontinuitás érzése vált.⁵⁰⁴ A következő században az esztétika kialakuló

⁵⁰³ Érdekes ezzel és a “hideg vizekben” hallgató poézissel kapcsolatban felidézni a Berzsenyi által is kedvelt Jean Paulra visszautaló Novalis gondolatát is, mely az “új mitológia” koncepciók egyik kiinduló motívumává vált: “A természet magányosan, élettelenül állt. Vasláncokkal kötözte meg a rideg Szám és a szigorú Mérték. (...) a dermedt csodavilág az éterbe enyészett. Az ég távolai megteltek világító világokkal. A világ lelke hatalmaival mélyebb szentélybe vonult vissza, a kedély magasabb terébe.” (NOVALIS 1974. 13–14.) Ez azonban Berzsenyinél, hasonló kiindulópontból bár, de egészen mást eredményezett: az alkalmazkodást az új, rideg világhoz. Mivel hangsúlyozottan a “nemzetért felelősséget vállaló” diskurzushoz csatlakozott, a használás új, a megváltozott, költőietlen, a rideg Szám és a szigorú Mérték uralta világban megkövetelt módjait igyekszik felderíteni – Wesselényivel, Széchenyivel való kapcsolata, és koncepcióinak velük való rokonsága is erre utal, éppúgy, ahogy nagy tanulmánya, *A magyarországi mezei szorgalom némely akadályairól*. (S természetesen összhangban a tartalmában új, ám pozíciójának megítélését illetően hagyományos költészetfelfogásával, mely szerint a poézis az emberi lélek “kihűltével, az öregedéssel párhuzamosan más tevékenységeknek adja át a helyét, amelyekhez épp erre a “hideg főre” és “vizsgáló észre” lesz szükség.)

⁵⁰⁴ LUHMANN 1984/1996 120-121.

diszciplinájának segítségével ez teoretikusan is megalapozódik (javarészt épp a retorika és a poétika imént taglalt változása segítségével), az új, érdekes, egyéni és az esztétikailag értékes, szép kategóriái összekapcsolódnak egymással, ezért tarthatja Luhmann a művészet kódjának a szép/csúnya (Plumpe által az esztétika differenciasémájának tekintett) párosát. Tanulmánya további részében a stílus fogalmával foglalkozik. Nem az individuális stílust érti azonban alatta – az tulajdonképpen Luhmann véleménye szerint maga a műalkotás, lévén ön maga programja, kompakt kommunikáció, autonóm és bizonyos értelemben zárt egység⁵⁰⁵ –, hanem olyan jelenséget, amely “meghagyja a műalkotás egyszerűségét, ugyanakkor kapcsolatot biztosít más műalkotásokkal”, lehetővé téve “annak felismerését, hogy az mit köszönhet más műalkotásoknak, és hogy mit jelent a további, új műalkotások számára”.⁵⁰⁶ Véleményem szerint azonban a stílust, legyen az úgymond “korstílus”, kritikai elvárás, “művészetrecept” vagy egyéb, célszerűbb a kód változó programjaként, megfigyelések eredményeként felfogni, s ezért Luhmann gondolatmenete szempontjából is szerencsésebb Plumpénak a művészet kódjáról való véleményét (azaz az érdekes/unalmas párost) elfogadni. Egyelőre azonban fontosabb megjegyezni, hogy az, ami az individuális stílus esztétikai erejét és értékét van hivatva biztosítani, lényegében nem más, mint az érdekes/érdeklő/figyelemfelkeltő kritériumának előtérbe kerülése, a műalkotás esztétikai értékének, azaz autonómiájának biztosítása is: az befogadóra tett *esztétikai hatás*⁵⁰⁷

Az olvasó, pontosabban ’alter’ mintegy a mű szubjektumává, sub-iectumává válik.⁵⁰⁸ A zseniális szerző individuális stílusa, hatékonysága következtében ugyanis (némi paradox módon) a kommunikáció individualizáló tényezője is: egyedíti, felismerhetővé teszi a szerzőt⁵⁰⁹ (azaz aki hat “rá”) és ugyanakkor elkülönít, megteremt “engem”, az olvasót, hiszen *rá* hat, *én* élem át, *engem* ragad magával (nem véletlen, hogy a 18. század végének olvasóképeivel és olvasásmódjaival, különösen pedig az “érzékeny olvasóval” foglalkozó szakirodalom rengeteget foglalkozik az olvasó testével, az olvasmányok érzéki átélésének és hatásának problémáival⁵¹⁰): épp az “eltűnés”, a szövegbe való bekebeleződésem élményében “születek meg” én-ként, szubjektumként.⁵¹¹ Ebből a szempontból is nagyon jelentős a (szintén a második részben felidézett) olvasódüh-viták orvosi és “dietetikai” kontextusa, hiszen ott az orvosi szempontok érvényesítését épp az a meggyőződés tette lehetővé, sőt szükségessé, hogy az olvasmányok igen erősen hatnak az olvasó “fizikai individuumára” is.

A modern olvasó “érzékeny test és lélek” hangsúlyozottan egyedi és egyéni egységeként fogalmazódik meg, melyet épp ezért nem lehet többé általános szabályokkal irányítani vagy védeni, hiszen a testek “kontextuálisan kötöttek”, számtalan uralhatatlan tényezőtől függ, hogy hogyan fognak reagálni. Hogyan tételezzük fel, hogy az ízlés (melyet a szó “érzéki eredetének” tudatában, erre reflektálva alkalmaznak!) megalapozhat egy új kritikát, ha az egyéni hatáson alapuló ítélet ilyen változatos, vagy – hogy eljuttassunk a kifejezéssel sub-iectiv?⁵¹² Ezzel a problémával néz szembe Kölcsény is *Jegyzetek a’ Kritikáról*

⁵⁰⁵ LUHMANN 1984/1996.120.

⁵⁰⁶ LUHMANN 1984/1996. 124–145.

⁵⁰⁷ Vö.: “A műalkotás egysége azonban végső soron kommunikációs programként betöltött funkciójában rejlik, amikor is előfordulhat, hogy a program annyira meggyőző, hogy fölöslegessé tesz mindenfajta érvelést és a megértettség bizonyosságát közvetíti.” LUHMANN 1984/1996. 120.

⁵⁰⁸ Az olvasónak ezt a szubjektívizálódását Peter de Bolla kifejezetten a fenséges diskurzushoz köti. Lásd DE Bolla 1989.

⁵⁰⁹ Az előző részben láthattuk, hogy ez a szerző gazdasági és jogi leírhatóságának feltétele is – ami által az egyéniség anyagi értékévé, “márkajelzéssé” válhat.

⁵¹⁰ Pl. SCHÖN 1987, SCHERPE 1970, HAVERKAMP 1982, JÄGER 1974, WUTHENOW 1974 és különösen BRAUNGART 1995. és KITTLER 1980.

⁵¹¹ Vö. BOHRER 1984.

⁵¹² Ha viszont a műalkotás “meggyőző”, illetve elragad, azaz a “megértettség bizonyosságát közvetíti”, akkor mi lehet a róla való beszéd, a róla való ítéletmondás relevanciája? “Valószínűleg épp erre gondolhattak a jó ízlés teoretikusai, amikor a művészettel kapcsolatban hozott ítéletek elemzésekor a véleményformálás gyorsaságát, az

és *Poesisről* című írásában: “Az ízlés, azt írja egykor Voltaire, csak kétféle: jó és rossz. Azonban itt az a kérdés támad fel: hogyan kell tehát a jó és a rosszról legbizonyosabban megválasztanunk? ’S felteszem hogy ezen megválasztáson keresztülestünk; de nem magában világos e, hogy a jó és a rossz között is temérdek különbség és számtalan lépcső foghat helyt: mely különbséget és lépcsőt egyedül az individuális ízlés eszközölése által soha meg nem határozhatunk? A még boldog Werthert az Odysseának vidám geniusával társalkodik; a máé boldogtalan Werthert csak Ossiánnak komoly másója gyönyörködteti: ’s megengedhetjük e neki, hogy a maga két ellenkező állapotja szerint különböző ízlését a Kritikának mértékévé tehesse?”⁵¹³ A kritikának tehát szintén be kell majd valahogyan tagozódni abba a szimbolizációs folyamatba, mely a zseniális szerző, az “isteni” és az olvasó közötti dinamikus kapcsolatot létrehozza, különben elveszti relevanciáját; ugyanakkor pedig képesnek kell lennie a “teremtő Genie”-től eltérőként meghatározni magát (hiszen különben nem lehetne képes releváns ítéletet mondani a zseniről).

Kölcsey számára ezt a betagozódást segíti elősz a “tökéletnek ideája” által meghatározott “sinormérték”, az “Ideál” kánonja, az “én kánonom”, írja, ahol azonban ez a kanonizáló én nem egyszerű individuum, hanem “philosoph”, egyfajta “második rendbeli megfigyelő”, aki közvetlenül az ideának vizsgálatában merül el. A “Tökéletnek (Perfectum)” ideája pedig minden lélekben megvan ugyan, ám a “Genienek teremtő Lelke magában érzi azt ’s nem tudva igyekszik elérni; A’ philosoph’ vizsgálódó lelkébe pedig az örök jobbításnak ingerét adja ezen Idea, ’s éppen a’ Geniemívekből abstrahált regulák szerint állítja-fel az Ideált, melyet a’ legerősebb Genie is egészen nem érhet-el, úgy a’ mint Platonnak gondolatjaként a’ Mindenható Lény sem formálhatott a’ gyarló Matériából minden részben tökéletes világot. »Íme – « így szól a’ teremtő Genienek a’ vizsgálódó Philosoph – »Íme az Ideál melyet felállítottam mint valamely Polykléti Kánot, ’s melynek felállítására magad vezettél. A’ Te Míveid nincsenek ily símák, nincsenek ily magokkal mindég és mindenben egyformák mint ez az én Kánonom kíváná, de nem is fogom Tőled kívánni, hogy magadat e’ szerint igyekezzél képezni. Te erősebb vagy mint sem, hogy segédre lenne szükséges, ’s makacsabb mint sem, hogy hibáidat megjobbíthatnád. ’S magok ezek a’ Te hibáid Nagyvoltodrol tesznek bizonyosságot. (...)»⁵¹⁴ A philosoph–kritikus célja tehát nem a szerző, pontosabban a zseniális szerző felé irányul, hanem a “gyengébbek”, az olvasók felé: “»Azonban engedd-meg, hogy azok előtt kik nem bírnak oly nagy erővel mint Te, azonban éreznek vonattatást követni a’ Szépet, a’ Nagyot és Tégedet, hogy ezek előtt az én Kánonom fedezze-fel, még pedig minden kitelhető egyenességgel és keménységgel, azt a’ mi a’ Te míveidben jó és hibás. Az ilyenek hasonlítsák-össze Míveidet az én Kánonommal. Kövessenek Tégedet a’ Te ezer külömbfélésegeidben, de hogy ezen követés őket szolgálják ne tegye, az én Kánonomnál fogva formáljanak magoknak saját Ideált a’ Tökéletről, ’s ezen saját Ideált vévén szembe a’ Te Míveid egyesüljenek az én Kánonommal, segíteni őket utána menni, nem többé a’ Te Míveidnek vagy az én Kánonomnak, de azon saját Ideálnak, melyet segítségünknel fogva képzett magának, ’s e’ szerint a’ mit a’ természet neki nem adott, nyerjenek segéd és munka által oly lelket, mely ha nem egészen a’ Te lelked leszen is ahoz legalább hasonlítson.»⁵¹⁵

A kánon tehát *nem előírás, hanem épp ellenkezőleg: az olvasó “felszabadítását” szolgálja*, lehetőséget arra, hogy saját ítéletet formálhasson a zseni művéről, s egyben arra is,

azonnali bizonyosságot, az intuíciót, valamint az értelem vallatásának mellőzését hangsúlyozták.” Épp ezért “az explicit kommunikáció messzemenőig nélkülözhetőnek, sőt még oda nem illőnek is tűnhet. Aki előadja és megindokolja a művészettel kapcsolatban hozott ítéletét, kiteszi magát a veszélynek, hogy olyannak mutatkozik, aki nem (felesleges módon) a műalkotásról, hanem önmagáról beszél.” LUHMANN 1996. 120.

⁵¹³ KÖLCSEY 1816. 104.

⁵¹⁴ KÖLCSEY 1815. 121-122.

⁵¹⁵ KÖLCSEY 1815. 122.

hogy a zseni magával ragadó erejének, ha szükséges, ha az veszélyes vagy rossz utakra, szakadékokba csábítaná (amelyek fölé a kritikus “keresztet állít”, ha már a szerző nem tette meg), *ellent tudjon állni*, s így tapasztalatát “ökonómizálni” tudja, az ideál kereséseként felfogott élet szolgálatába tudja állítani. A “sinórmérték” nem lánc lenne immár, melyen “az igaz literátor vezeti a népet”, hanem Ariadné fonala, mely megmenti a “nagyon is emberi” olvasót attól, hogy a “Genie” emberen-túli szelleme bekebelezze: “S ez a’ Kánon az melyet mi Kritikának nevezünk, melyet úgy kell néznünk mint az égnek adományát, mely a’ Geniet nem rángatja-le fennröpültéből ’s nem fojtja-el szerencsétlen regulázás által, de igyekszik a’ homályt fényre, a’ rendetlent rendre hozni, ’s kulcsot ad és fonalt a’ Labirinthuszban tévelygőknek.”⁵¹⁶

A probléma, mint ismeretes, az volt, hogy a közönség nem volt hajlandó erre a metaforikus áthelyezésre, nem volt hajlandó a kritikát, azaz a philosophi kánon “sinórját” Ariadné fonalának tekinteni, s ragaszkodott a “lánc” szóképéhez, mondván, hogy a kritika “megöldöklí a’ Geniet ’s lánczot készít a’ természeti erőnek.”⁵¹⁷ A “sinór” ugyanis egyszersmind elválasztotta a “profikat” a “nagyközönségtől”, s ezzel az elválasztással a nagyközönséggé nyilvánított rész egyáltalán nem értett egyet. A kialakuló magyar irodalmi illetve kritikai életet és a magyar irodalomszemlélet születő diskurzusait pedig ez a “metafora”-vita alapjaiban befolyásolta, épp ezért a dolgozat e részében a “sinór” avagy “lánc” kérdéseivel is szembe kell majd néznünk.

1.1.2. A stílus mint a nyelv individualizáló tényezője

A kritika heves ellenzése azonban nem feltétlenül az “éretlenség”, az “elmaradottság” jele. Az a folyamat, amelynek során a nemzet “nyelvébe költözött”, s mintegy újraírta ezen belül a nemesi jogfelfogást, logikusan folytatódik a kritika ellenzésében. A stílust ugyanis nemcsak a kommunikáció, hanem a (nemzeti) nyelv individualizáló tényezőjeként is leírják, s e leírások lesznek az alapjai a 19. század utolsó harmadában immár a nyelvészet diszciplináján belül létrejövő stilisztikáknak, valamint a nyelvművelő mozgalmaknak is. E nyelvészeti stilisztikai elképzelés (mely a mai napig uralkodó az oktatásban, egészen az egyetemi jegyzetekig) ráadásul őrzi azt az igen régi elképzelést, amelyet nálunk legkonceptiózusabban talán Révai Miklós fogalmazott meg a 19. század legelején. Eszerint a nyelv “hétköznapi” (ide tartozik a tudományos is) és “művészi” felhasználása nem annyira annak alapján különíthető el egymástól, hogy a szavakat tulajdon vagy kölcsönzött értelemben használja (vagyis nem a tropikusság, a metaforikusság a döntő tényező). A művészi nyelvhasználat elsősorban a tökéletesen elsajátított és alkalmazott nyelvet jelenti, a (kultivált) nyelv “virágba borulását”⁵¹⁸ – épp emiatt fogják a stilisztikai kompendiumok több, mint egy évszázadon keresztül irodalmi példákön illusztrálni a stiláris sajátosságokat.⁵¹⁹

A “szép toll” sajátosságait kutatva Révai tizenegy betartandó kritériumot sorol fel: a hibátlanságot, a tisztaságot, a világosságot, az illendőséget, az “általjában szóllást” (iusta

⁵¹⁶ KÖLCSEY 1815. 122.

⁵¹⁷ KÖLCSEY 1815. 122.

⁵¹⁸ Még ha itt egész másról van is szó, mint Heideggernél, azért nem lenne érdektelen az összevetés. Annyiban mindenesetre jogosult volna, hogy a a “virágzó nyelv”, a művészi nyelvhasználat nem köteles tudomást venni a rögzült használatról, egyenesen “kötelessége”, hogy mozgásban maradjon, hogy mindig túllépve az adotton (az adott értelemhatárokon akár) az idegen, az ismeretlen, a még értelmezhetetlen felé mozduljon el (ami a modern irodalom egyik legfontosabb “mozgatóereje” lesz), s hogy így, ahogy Ricoeur idézi, “a megjelenés virágzását ábrázolja”. RICOEUR (1975.) 88-89.

⁵¹⁹ Bár már a 20. század elején történtek kísérletek a hétköznapi nyelv stilisztikájának középpontba állítására, a magyar szakirodalomban ez a szemlélet csak a legutóbbi időkben kezd teret hódítani (s talán nem véletlen, hogy az oktatásnak a normativitással és az ideologikussággal szorosabb kapcsolatban álló szintjére, a tankönyvekig és jegyzetekig ez még mindig nem jutott el).

brevitas, “velős rövidség”, ahogy fordítja), a méltóságot, a kedvességet, az eleveniséget, a különbséget, az újságot és az egységet. Csak ha az illető író valamennyinek eleget tesz, tekinthető stílusa valóban helyesnek, hibátlanak és így szépnek. Magával a hibátlanság kritériumával hosszan foglalkozik, megjegyezvén előljáróban, hogy az nem más, mint “a’ nyelvvel való megegyezés”, a nyelv “valódi természetének” és törvényeinek való megfelelés. “Olly buzgón akarom nyelvünk hibátlanságát – írja –, hogy többször is kikelek mostani íróink ellen; ámbátor úgy érje miatta szegény fejemet a’ sok rút szidalom, mint a’ jégeső. Felesen közölök bírnak ugyan jó ízléssel, bővelkednek mindenféle szép tudománnyal, jeles dolgokban foglalatoskodnak, írásaikban mind azon magyar szavakkal élnek, azokat a’ nyelvnek tulajdon szóllása szerént veszik: azonban ezt a sok jót csak nem mindnyájan megszeplősítik, egy néhány, de szüntelenül azonképen előforduló, hibás szóhajtogatásokkal, és helytelen szókötésekkel. Némellyek pedig, ime gántsokon kívül, még a szószármaztatásban is, magok fejből költ leleményekkel, új képtelenségeket szaporítanak.”⁵²⁰

Az író, attól, hogy író, még nem bánhat a nyelvvel tetszése szerint. “Az ilyen elhitt író, mikor maga akar teremteni, megveti a’ nyelvnek tiszta hibátlanságát, keveri a’ szóllás módjait, ’s ő gondolta hasonlóságok után új nyelvet kohol magának. Harsányon kell az ilyennek oda kiáltani Ádelung állatását: az író. az ő író létével, nyelvet nem alkothat, nem is ékesíthet; mert minden író nyelv nem egyéb, nem is lehet egyéb, a’ megékesült tartományban társalkodó életnek nyelvénél.”⁵²¹ Vagyis az usus, az aktuális nyelvhasználat a nyelv törvényeinek meghatározása, a hibátlan nyelv leírása szempontjából nem mérvadó, de igenis mérvadó mint megőrző, megtartó erő – az író nem léphet ki a nyelvhasználók köréből, a nyelv törvényei az ő ususát is éppolyan kötelező érvénnyel szabályozzák, mint bárki másét. A helytelen használat ugyanúgy “rút” és “illetlen”, mint a klasszikus stíluszint-elméletben volt, de itt már nem a póriasság, azaz a társadalmilag inadekvát nyelvhasználat a kritika fő tárgya, hanem a nyelvÜNK rontása, a magyar nemzet lelkével egynek tekintett magyar nyelv “megszeplősítése”, megbocsáthatatlan erkölcsi vétkek. “Révait támasztotta az isteni gondviselés a szörnyű fertelembe dült szegény nyelvünknek felsegélytetésére. Bátor szívvel, dologgyőzéssel, józan ítélettel jeleskedik halhatatlan tanítónk, győzhetetlen vezérünk: s e földön találtatható egyik boldogságunknak tartjuk, hogy tőle tanulhatunk, s alatta vitézkedhetünk. A hazaszeretés, az a nemes erkölcsi jószág, a társaságban minden nagy dolognak rúgóereje gyulasztotta fel a mí kedves Révainkban a tiszta ékesszószeretést. Erre tekintet az országlás, mikor reábizta, hogy ő a Közönséges Tudományoknak Főoskolájokban, mint egy erős fellegvárból, a magyar nyelvet védelmezze; nem pedig azt, hogy nyelvet csináljon”⁵²² – írja Világosvári Miklósfi János, azaz Révai – önmagáról.

Mind Révai, mind Verseggy megegyezik azonban abban, hogy az adott nyelvhasználat jellemzi a nyelv aktuális állapotát, illetve hogy a nyelv működésében kifejeződik a nyelv természete. A nyelv leírásainak célja a *magyar* nyelv sajátosságainak, képességeinek leírása lesz, ami a 19. század elején, mint láthattuk, a nemzetjellemtani kongruencia eljárását hívja életre, a 19-20. század fordulóján viszont immár komoly természettudományos alapozású nyelv-, pontosabban nemzetlélektani jellegű stilisztikai elképzeléseket eredményez, annak vizsgálatát állítva a középpontba, hogy mi adja beszédünknek a “magyaros zamatot”.⁵²³ A

⁵²⁰ RÉVAI 1805/1973. 15.

⁵²¹ RÉVAI 1805/1973. 14.

⁵²² PENNAHÁBORÚK... 295.

⁵²³ Pl. “(...) mi által válik a kifejezés magyarossá? Mi adja beszédünknek a magyaros zamatot? Ebbeli vizsgálódásainkban rábukkanunk majd arra, hogy a nyelv törvényeinek kutatásában is két élesen elhatárolt területet kell megkülönböztetnünk, mint a lélek törvényeinek feltárásában. Határozottan megvan a nyelvnek is a *logosza* (értelme): ez a grammatika; s megvan a *pszichéje* (lelke): ez a jelentéstana. A grammatika minden nyelvben közös, miként minden fajnak ugyanaz a logikája; a nyelv pszichéje ellenben a változásoknak végtelen mennyiségét engedi meg. (...) Igen sok magyar szó van, melynek kiejtése körülbelül ugyanazt az érzetet támasztja bennem, mint az a jelenség, melyet kifejez. S ezeket a szokat nevezem elsősorban *magyarosaknak*,

nyelv és az organikusnak tekintett nemzeti kultúra által a magyar szellem nyilvánul meg, jó esetben. Az, hogy a literatura szétagulódási folyamata, s egyszersmind a tudomány és a művészet részrendszereinek elkülönülése a nemzethez mint szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumhoz, vagy ha úgy tetszik, "szimbolikus tőkéhez" (s nem annyira a *reális* tőkéhez) kötöten ment végbe, messzemenően meghatározza a 19–20. század magyar kultúrájáról, irodalmáról alkotott képeket, sok esetben pedig (különösen az irodalom esetében) explicit kanonikus programokat ad (lásd pl. népnemzeti iskola, de a 20. századi népiesek állásfoglalása is gyakran működött hasonlóan).

Jól mutatja ezt az alapvető hatást a nacionalistának vagy "ideológusnak" igazán nem nevezhető filozófus és esztéta Alexander Bernát egy 1910-es nyilatkozata: "Egész életemet a filozófiának szenteltem, de a filozófiának nem tisztán elvont tudomány érték, hanem a nemzet szellemi életének *virágját*, ha úgy tetszik, kivonatát, betetőzését, teljessé tételét. Írtam évek előtt egy kis munkát ezen a címen: »Nemzeti szellem a filozófiában«, melyet régen nem néztem. Ezt annak idején címe és tárgya miatt is megtámadták, szememre vetették, hogy trikolór filozófiát akarok és beleviszem a sovinizmust a filozófiába is, talán népszerűséghajhászásból... A filozófiai gondolkodást akarom terjeszteni, de magyar érzéssel, a magyarság javára. Itt az az elvem, hogy nem kívülről kell akarni igazítani a magyar szellemet, idegen importtal, hanem a magyar szellemhez simulva, legbelsejébe hatolva, hogy amit gondolunk, a magyar szellem erejéből táplálkozzék, és annak birtokává lehessen. Ezért vállaltam magamra, hogy a filozófiai irodalom kiváló produktumait fordítottam és fordítottam, ezért nem tartom tudományos munkásságomhoz méltatlannak újságírói, publicisztikai működésemet."⁵²⁴ A nemzeti eredetiség, az "*organikus* szellemi fejlődés" fontosságának hangsúlyozása, a nemzeti szellem sajátosságaihoz való tökéletes idomulás követelménye, a fordításprogram, a publicisztikai munka – mindez tökéletesen megegyezik a nemzet kulturális fellendülését szorgalmazó 18-19. század fordulóján jelentkező programokkal.

Nem kell azonban a 20. század elejéig elmennünk olyan nyilatkozatért, amelyek szerint a nemzeti szellem, a magyarosság irodalmi, nyelvi, szellemi megnyilvánulásainak keresése és vizsgálata a (tudományos) megfigyelés egyik legfőbb feladata. Lesz idő, írja Szemere Pál, "s bár itt volna mentől hamarabb, s bár most volna jelen, mikor a kritikus azt iparkodnék több s több példákban előmutatni, egyik és másik költőnkben s verselőnkben, mi a nemzeti, mi a magyar; s ezen előmutatás egyik óvó eszköz volna arra, hogy poesisunk saját magából s elkorcsosulás nélkül fejlődhessek ki." Majd hozzáteszi: "[n]ekünk Kazinczy gyámsága alól minél hamarabb emancipálni kellene magunkat, s egészen más szempontból venni föl költésünket, mint a Tövis és Virágok."⁵²⁵ Bár teljesen egyetérték Csetri Lajossal abban, hogy Szemere kritikafelfogása illetve az idézett részlet esetében szó sincs valami "bornírt nacionalizmusról, az idegen kultúráktól és irodalmaktól önmagát elzáró korlátolt öntetszeglésről"⁵²⁶, de egyfajta "nem bornírt nacionalizmusról" viszont nagyon is van szó, s e koncepcióba véleményem szerint nem jogosulatlan a rendi nacionalizmus bizonyos továbbélő és a "modern" nacionalizmus fontos alapelemeivé váló vonásait belelátni – abban a kultúra- és nemzetlétmegalapozó értelemben, ahogyan arról a dolgozat második részében esett szó. Épp ez teszi lehetővé ugyanis, hogy Szemere *Tudósításában* "a korszak nemzetpedagógiai szándékú legszínvonalasabb irodalompolitikai programja" szülessen meg.⁵²⁷ Mint köztudomású, Kölcsey valóban lemond annak a kritikakoncepciónak az érvényesítéséről,

mert ezekben már nem csupán az ösztövé fogalom (logosz) van meg, hanem már meg-megrezdül a sajátos magyar psziché is." KULCSÁR 1909/1961. 114.

⁵²⁴ ALEXANDER 1910. 12–13. (Kiemelés tőlem. R.O.)

⁵²⁵ Idézi CSETRI 1990. 276.

⁵²⁶ CSETRI 1990. 277.

⁵²⁷ CSETRI 1990. 276.

melyet a tízes évek közepén született kritikaelméleti írásai teoretikusan is megalapoztak, s a nemzeti sajátosságokat illetve a “parasztdal tónját teszi stúdiumává”, elfordulván az idegen istenek imádatától, amit Szemere a szemére vetett, s valóban egész más szempontból kezdi fölvenni költésünket, mint a *Tövisék és virágok*, Kazinczy nem kis megdöbbenésére.

E koncepció azonban (ahogy Szemerée, majd később Bajzáéké sem) immár nem “visszatérés” az osztatlan nemzeti literatúrához, a “mindenkinek egyformán birtokát képező” nyelvhez, és ezért a nyelvművelés vagy a nyelvművészet dolgaiba e “birtokossága”, magyarsága jogán mindenkinek beleszólási és ítélkezési jogot biztosító kultúrafelfogáshoz⁵²⁸ – ami Berzsenyi és Kisfaludy Sándor koncepciójának mindvégig fontos sajátossága marad, hanem beépíti magába azt az exkluzivitást, profi/dilettáns struktúrát is, mely Kazinczy elképzelésének volt alapeleme. A vita (máig ható) végeredménye pedig a nemzeti irodalom diskurzív rendjének egy olyan felfogása, mely valahol félúton van Kazinczy és Kisfaludy vagy Berzsenyi között (s éppúgy lehetővé teszi a “profi” irodalomtudomány létrejöttét, mint a kultuszban megnyilvánuló “képviseleti” irodalomszemléletet, vagyis mind az exklúziót, mind az inklúziót) – amit jól érzékeltet az is, hogy a korabeli “új kritika” első nagyhatású képviselői szinte mind Kazinczy köréhez tartoztak, majd elfordultak tőle, “nemzeties irányban” menve tovább.

A nemzeti irodalom említett diskurzív rendjében tehát immár jelen van és meg is marad a profik–nagyközönség kétosztatúság. A nagyközönség azonban, mint ‘a nemzet’, egyszersmind olyan (re)integrált közösség is, melynek a szólásjoggal bíró “profi” is részei. A szerzők és az irodalom profi megfigyelői a rendi nemzetképviseleti koncepcióhoz hasonlóan szimbolizáción alapuló képviselők, kultikus megközelítésben a nemzeti panteon tagjai és létrehozói, akik a kiművelt nyelv, a nemzeti kultúra palládiumát megteremtve és fenntartva folyamatosan gondoskodnak a modern nemzet identitástudatához legitimációs alapot biztosító ideális avagy imaginárius, “magasban lévő haza” virtuális “területének” védelméről – ahogyan a nemesség is virtusával védte (elvileg) a haza reális földjét. Ebben az összefüggésben pedig a literatúra klasszikus megőrző, kumulatív funkciója is “felélesztődik”, új értelmet és jelentőséget nyer. A kultúra, s ezen belül kiemelten az irodalom nemzetkonstituáló és –fenntartó funkciója ugyanis a (nemzeti kulturális) “örökség” megóvását, vagyis a hagyomány megőrzését és továbbadását is jelenti. A “megőrzés” módzatait, vagyis a hagyomány kijelölését–megteremtését és elrendezését pedig épp az irodalomszemlélet azon (kultuszközei) módjai fogják magukra vállalni, amelyek létrejöttét az irodalom rendszerszerű elkülönülése tette lehetővé.

A “nemzeti narratíva” alapján szerveződő irodalomszemlélet tehát az irodalom egy olyan leírása, amely a nálunk is egyre inkább szerepkörök szerinti differenciálódás jellemezte társadalomnak a nemzetet szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumként használó ideologikus–erkölcsi kommunikáció segítségével *rétegződésszerűvé reintegrált képén belül* határozza meg az irodalom helyét és szerepét. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az irodalom ne különült volna el a társadalom többi részrendszeréhez hasonlóan a 19. században Magyarországon is, még akkor sem, ha a nyílt kánonokat sokszor és sokáig az említett leírás határozta meg. E leírás középponti (és középpontosító) jelentősége elfedheti és elfedhette ugyan a tőle eltérő törekvéseket, ám akkor is csak a modern, autopoiétikus funkciós rendszerként elkülönült irodalom egy lehetséges leírása marad. Emellett pedig létrejönnek az

⁵²⁸ Nagyon érdekes, hogy e koncepció nyomai – tökéletes összhangban az írók nyelvváltoztatási *kiváltságainak* tagadásával – még magánál Révainál is megtalálhatók. “Édesanyánk, a haza: ennek nyelve közös kincsünk vlee, s megbecsülhetetlen örökségünk. *Nekem is igazságom vagyon hozzá, mint akárkinek közülünk, mert magyar vagyok.* Azonban öregbíti iránta való gondoskodásomat különösen *hivatalomnak* is megfelelő hívségem. Jó okon tehát senki sem nehezíthet reám, ha annak ügye mellett, belső meggyőződésemen erősödött nemes bátorsággal, odaszólok már urainknak is, tisztbéli deákjainknak, jegyzőinknek, s ezeket igazgató nagyjainknak.” (Idézi HORVÁTH 1806. in PENNAHÁBORÚK...390. Kiemelés tőlem. R.O.)

irodalom egyéb szabályoknak engedelmeskedő, a “hagyományőrzés” szerepét legfeljebb igen-igen áttételesen felvállaló megfigyelésmódjai is, melyek bizonyos értelemben maguktól a művektől is függetlenednek: kialakulnak a ’problémákhoz’ illetve ’témákhoz’ való hozzászólásokból, kommentárokból szerveződő irodalomtudomány eljárásai.

2. Az irodalom elkülönülése: az irodalmi kommunikáció kettős szerepstruktúrájának létrejötte)

“Irodalmunkat a szöveg előállítása és felhasználója, tulajdonosa és vásárlója, írója és olvasója közötti könyörtelen szakadás jellemzi, s ezt az állapotot az irodalom mint intézmény tartja fenn” – írja Roland Barthes.⁵²⁹ A modern olvasó lényegében fogyasztó, folytatja, s “dologtalanságra, intranzitivitásra, egyszóval *komolyságra* kárhoztatott. Ahelyett, hogy maga játszana, ahelyett, hogy a jelentő varázsa megigézhetné, hogy az írás kéjéből részesedne, nem marad számára más, mint soványka szabadsága arra, hogy elfogadja vagy elutasítsa a szöveget: az olvasás nem több, mint népszavazás. Az írható szöveggel szemben megjelenik tehát a vele ellentétes érték, negatív, reaktív értéke: az, amit el lehet olvasni, ám nem lehet megírni. Ez az *olvasható*. Az olvasható szövegeket klasszikusoknak hívjuk.”⁵³⁰

Az idézett részlet számos érdekes kérdést (és persze számos lehetséges ellenvetést) vet fel. Mindenekelőtt kissé ellentmondásosnak tűnik feltételezni, hogy a *szórakozás* funkciója mentén meghatározódó autopoietikus művészetrendszer *komolyságra* kárhoztatja az olvasót, mivel elválasztja az írástól, elzárja előle az írás játékát. Persze nincs okunk feltételezni, hogy e “komoly játékban” nem találhat élvezetet és szórakozást az illető, bár Barthes ítélete nemigen hagy kétséget afelől, hogy a betű vízválasztójának innenső oldalán rekedt olvasó “kisemmiztetik”. Ha azonban most egy időre elvonatkoztatunk e burkolt értékítélettől (és a kevésbé burkolt felszabadító tendenciától), akkor az idézetteket tekinthetjük az elkülönült irodalmat jellemző kettős szerepstruktúra közelítő leírásának is. Barthes “a mai olvasót” véleményem szerint kissé túl gyorsan általánosítja – hiszen, úgymond, mi gátol meg bárkit abban, hogy “csillagokká repessze” a szöveget, hogy szétírja, hogy dekonstruálja, hogy játsszon, hogy “részesüljön az írás kéjéből”?

“A mai olvasó” tehát nem mindenki, aki (épp)olvas – az az olvasó, akinek mindez “tilos”, aki elé a művé zárt és szigorúan kontextualizált szöveget leteszik, s akinek ezután úgymond csak arra van lehetősége, hogy elfogadja vagy elutasítsa azt, vagyis tetszését vagy nemtetszését fejezze ki, nem más, mint a sokszor emlegetett kettős szerepstruktúra néma és (a cselekvő/átélő különbségtétel értelmében) passzív “nagyközönségének” tagja. Ha tehát így fogjuk fel “a mai olvasót”, azaz a felhasználót, a vásárlót, a fogyasztót, akkor a “komolyság” és a “dologtalanságra kárhoztatás” tulajdonképpen nem más, mint a rendszer/környezet határnak az elkülönülő irodalomrendszeren belüli újrabevetése, s ezzel annak a struktúrának a megalapozása, amely az irodalom rendszerközi kapcsolatok segítségével történő (intézményes) működését lehetővé teszi – amely tehát lehetővé teszi az olyan leírások megfogalmazását is, mint Roland Barthes-é...

2.1.1. A “mély” és a “sekély”

Az előző fejezetben már említettem, hogy a szórakozás “mélyre” és “sekélyre” való továbbosztása nagyon jelentős volt a profik és a közönség elkülönítésének folyamatában. A “mély”, értelmes szórakozás, a komoly játék feltételezése ugyanis sokkal több lehetőséget biztosított azoknak a más rendszerek számára biztosított hasznoknak, hatásoknak (Leistung) a megfogalmazásához, mint a “sekély” szórakozás. Utóbbi legfeljebb a levezetés, a “szelep”, a lazítás hasznosságára hivatkozhatott – ezt azonban, mint minden feszültségoldást, szigorúan kordában kell tartani, meghatározott helyet, időt, pozíciót kell számára kijelölni, vagyis biztosítani kell ugyan a rendben a rendbontásnak, a rend megkérdőjelezésének a lehetőségét is, ám nem szabad hagyni, hogy e romboló erő elszabaduljon. Vagyis a “sekély” és az “alantas” csak a karneváli diskurzuson belül szabadulhat ki – időlegesen – a rendet biztosító

⁵²⁹ BARTHES1970/1997. 14.

⁵³⁰ BARTHES1970/1997. 14–15.

diskurzív tilalmak közül.⁵³¹ A sekély szórakozás ebből a szempontból tökéletesen egy megítélés alá esik az alantassal: a giccs éppúgy “ízléstelenként” utasítódik el, mint az “undorító” vagy a “pórias”.

A szórakozás megosztásában ugyanaz a folyamat működik, amely filozófiai szinten a szép és a kellemes vagy tetszetős között zajlott a 18. század során. A szép és a tetszetős elkülönítése lehetőséget biztosított arra is, hogy az esztétika megőrizze illetve visszanyerje a morális értékelés és ítélkezés biztonságát a szabálypoétikáktól immár eltávozott, új poétikafelfogáson alapuló művészet számára is.⁵³² Az etikum és az esztétikum szempontjából azonban a tetszetős eltérő mértékben ítélődik el. Az esztétikum szempontjából viszonylag könnyű vele “leszámolni”, hiszen nem teljesíti be a ’valódi szépségtől’ elvárt kritériumokat. Etikai szempontból azonban már nehezebb a helyzet: a tetszetős elsősorban azért különbözik a széptől, mert a lélek alsóbb részeit ragadja meg, de maga az élvezet, a gyönyör nem feltétlenül kisebb, mint a ’valódi szépség’ által keltett.

A szépnek számos fajtája lehet, ám ezek mind megegyeznek azzal, hogy egy magasabb szinten (akár Schillernél) kompatibilisek az etikával, az általuk keltett gyönyör ökonomizálható és kanalizálható, “építő erővé” tehető, akár didaktikus közvetlenséggel történik ez, akár jóval áttételesebben, filozófiai szinten. Ez az szépség tehát igen jól kontextualizálható, nem veszélyezteti a rendet, sőt, mindig része valamilyen harmóniának, kommunikációképes (az Anschlussfähigkeit értelmében) – átélését nevezhetnénk, mondjuk, “fehér gyönyörnek”, érzékeltetve, hogy ez erkölcsileg pozitívként jelenik meg az esztétika és az etika összefonódó diskurzusában. A “fekete gyönyör” ezzel szemben tagadja az ökonomiát, kivonja magát a bármilyen áttételes hasznosíthatóság alól, amorális (abban az értelemben, hogy nem egyszerűen az erkölccsel szemben, hanem azon kívül határozza meg magát), kommunikatív “zsákutca”, mely semmiféle nyereséget nem tesz lehetővé, az élvezet “kommunikációs szingularitása” (a fekete lyuk értelmében is: mindent elnyel, de semmit nem ad vissza – így mindenfajta rendet és rendszert lehetetlenné tesz, ami azonban nem jelenti azt, hogy a *rendezettséget* is kizárná), tapasztalata nem verbalizálható és más módon sem tehető kommunikációvá, így diskurzív rendet sem lehet ráépíteni (legfeljebb *köré*).⁵³³ A szépség “fehér gyönyörként” való befogadása “egyszermind a lelketis foglalatosságotatja, sőt a “beszéllő szép tudományok (...) egypercze béhatnak minden rejtekében a’ léleknek – és minden hurjait az érzésnek megilletik, – *Továbbá* nem csak érzéki látható, hallható vagy képzelhető tárgyra vannak szorítatva; hanem foglalatosságotatják az egész *értelmet* és *gondolkodást*. – az *érzékiséget* pedig csak eszköz gyanánt használják.”⁵³⁴ A “fekete gyönyör” ezzel szemben nem aktív: itt az érzéki élvezet az elsődleges és kizárólagos cél.

A különbség tehát nem is annyira a szemlélt tárgyban, mint inkább a hozzá való viszonyulás módjában van.⁵³⁵ Persze az “ízléstelen” művekért lelkesedők és alantas, sekélyes

⁵³¹ Vö. ELIAS 1987, MILBACHER 2000.

⁵³² Az, hogy valami szép vagy csak tetszetős, alapvetően attól függ, hogy magasabb vagy alacsonyabb rendű lélekrészt stimulál-e. Vö. pl. “Ez a’ szó szép, gyakran ugyan egy nagyon ki nyújtott értelemben mind arról mondattatik, a’ mi kedves még a’ homályosabb érzékenységeknek is. De a’ beszédnek ez a módja hibás, és helyesen tselekszünk, ha ettől, legalább a’ tudományos tárgyban ójjuk magunkat. Mert azoknak a’ mesterségeknek szabásaik, mellyeknek tzéljuk a’ homályosabb érzékenységeknek gyönyörködtetése, nem tartozhatnak az Aesthetikához.” EBERHARD 1817. 7.

⁵³³ Fontos kiemelni, hogy a rendszerelmélet művészet- és műalkotásfogalma nem tesz ilyen különbséget “magas” és “alacsony” szórakozás, avagy “fekete” és fehér” gyönyör között – mindkettőt egyformán a művészet rendszeréhez tartozónak tekinti. Az említett megkülönböztetések már további (esztétikai, morális, kritikai, stb.) megfigyelések eredményei.

⁵³⁴ ARANYOSRÁKOSI SZÉKELY 1831.

⁵³⁵ Talán nem túlzás azt mondani, hogy az élvezeteknek a felvilágosodás szekularizációs folyamata során igen élesen felvetődő problémája oszlott mintegy ketté – a gyönyörök “ökonomizálhatóként”, munkába fogható energiaként, használhatóként való felfogása a közjó előmozdítását illetve az emberiség tökéletesedését célzó törekvésekben találta meg legtágabb kontextusukat, míg a gyönyörök hasznosíthatóságának elutasítása a

módon szórakozók elítélése a tárgyból is adódhat., különösen azért, mert e tárgyak általában gazdaságilag jóval életképesebbnek bizonyulnak a “magas szórakozásoknál”.⁵³⁶ A hazai szakirodalomban igen elterjedt kép, hogy a közönség “nem lelkesedett”, “közönyös”, “hideg” volt az irodalom iránt, illetve hogy a nemesség “nem olvas” – ám az újabb kutatásokból egyre inkább az tűnik ki, e “hidegség” mindössze annak a kialakuló–elkülönülő “magas” irodalmiságnak szólt, mely “gyönyörködtető, érzékeny, de közhaszonra irányuló, felvilágosult és nemzeti költészeteszményt fogalmaz meg”.⁵³⁷

Ennek az irodalmiságnak pedig, bármilyen különösen hangozzék is ez a 18. század végén, kinyilvánított célja elsősorban ön maga fenntartása (lévén nem egyszerű szórakozás, hanem a kulturáltság, a színvonal emelkedés *jele*, azaz Bourdieu szóhasználatával szimbolikus tőke), nem pedig s (szórakozni vágyó) közönség kedvének keresése. A “magasrendű szórakozás” nevében ítélődik el a “parlagiság és az eszmétlen–együgyű mulattatás terméke”⁵³⁸, ám az élességét ez az elítélés jóval kevésbé magasztos érvnek köszönheti: a “patriarchális nemesi, tökkolopias igényű, formalista és primitív alkalmi verselés” illetve a “patriarchális–házas mesehallgatás a másik”, ami miatt az új, magas költészetet példaértékűen szimbolizáló Tempefőitől “foglalkozása területén hódítja el a nemesi mecénásokat.”⁵³⁹ A parlagiság és a mulattatás ezért nemcsak egyszerűen alantas lesz az irodalomtörténet ítélete szerint: a primer élvezet, ha ezt a potenciális nem a magas kultúrában leli meg, morális bűn, kötelességeinek vétkes elhanyagolása: a magas kultúra, vagyis az “igaz gyönyörűség”, az “igaz kultúra” szeretete, megbecsülése, és nem utolsósorban anyagi támogatása annak jele, hogy a potenciális mecénások szívükön viselik a haza sorsát, haladó szelleműek – s ez egyszersmind morális érték is.

A szórakozás mikéntje *erkölcsi* tét: a helyzet leírása újrateheríti azt az “összetapasztott” kontextust, mely (oksági) jelölőláncokban gondolkodik. A támogatás kérdésében ugyanazzal a szimbolikus “pénzmosással” találkozunk, amelyről Viala beszélt. A “tisztátalan pénzből” “áldozatot” kell letenni az “istenek oltárára”, megengesztelendő őket – ebben az esetben konkrétan a Magyarok Istenét, amint azt például a Marczibányi díj első kiosztásain elhangzott köszönőbeszédekben is láttuk. A pénzt, a gazdagságot mindig az áldozat legitimálja – a szellemi gazdagságot is, de az anyagit különösen. Jól láthatjuk ezt a Tempefői esetében is, amikor Tempefői az adósok börtönében kifakad azok ellen, akik “külső formájokról Maecenásoknak látszanak” (t.i. volna lehetőségük az anyagi áldozatra). Nem túl fair módon szociális kritikát is kever a vádbeszédhez, s e kritikát gyakran olvasták “a feudális társadalom kritikájaként” (ami egyszersmind Csokonai haladó, *tehát* irodalomtörténetileg *értékes* voltára is bizonyíték e koncepciókban): “[b]e sok ilyen Koppóháziakat találunk a két hazában, ahol a kávéházakba csoporttal csiripol a nemes gavallérság; a bibliothekák pedig és Lesekabinétek néma csendességgel veszteglenek. az urak udvaraiba divízióként koslatnak a jobbágyok zsírjával hízott kopók, a Múzsák pedig és a Múzsák barátai nem esmérk azokat. A tanultak éhen fáradoznak a nemzet dicsősége mellett: a hazájok vesztett koppókupecsek bársonybugyogóba járnak. Imé ennyi pénzes uraság között egy buzgó hazafi meg nem szabadulhat a tömlöcből, amelybe ötet a Múzsáknak, hazájának s dicső nemzetének szeretete vezette.”⁵⁴⁰ Az utolsó mondat, elliptikussága révén, már-már ideologikussá válik: olyan, mintha a “buzgó hazafit” kifejezetten hazaszeretete miatt vetették volna tömlöcbe – hiszen

libertinizmusban fejeződik ki és válik a felvilágosodás “másik hagyományává”. Az “ökonimizáció” folyamatának történetírója természetesen Foucault; FOUCAULT 1976/1996, FOUCAULT 1984/1999, FOUCAULT XXX.

⁵³⁶ Martha Woodmansee például Schiller diletantizmusellenes polémiai egyik fontos motivátorának a gazdasági alapú ressentiment-ot tartja – némiképp talán leegyszerűsítően, de nem jogosulatlanul.

⁵³⁷ SZAUDER 1980. 238.

⁵³⁸ SZAUDER 1980. 236.

⁵³⁹ SZAUDER 1980. 238.

⁵⁴⁰ KIEG. (CSVÖM)

“végső soron” így van, az oksági jelölőlánc végén a haza mindennek felett való szeretete áll. Ennél fontosabb azonban a jobbágyok zsírján hízott kopókról szóló, meglehetősen hátborzongató kép. Az elítélés nyilvánvaló, ám nem az a baj, hogy a szórakozásra elszórt pénz a jobbágyok kizsákmányolásából származik (ami valóban a feudális társadalom kritikája lenne), hanem mindössze az, hogy az így szerzett pénzt nem a Múzsák barátaira költik.⁵⁴¹

Ez a “gazdasági” érv a dilettantizmus elleni német szövegekben is megtalálható, ám ott (mivel az irodalom már jóval “piacosodottabb” és terjedelmesebb) ekkor már a magas és alacsony elkülönítésének kialakul egy hermeneutikai szempontja is, mely nem független a (jó) szerző eredeti, zseniális teremtő individuummként való felfogásától. Az olvasók “csoportosítása” ugyanis némelyek szerint nem pusztán valamiféle ideologikus–morális külső szempont eredménye, hanem azt *maguk a művek* írják elő, a korabeli (18. század végi) modern irodalom alkotásai ugyanis esztétikai sajátosságaiknál, felépítésüknél fogva képesek meghatározni adekvát befogadásuk módját.

Ennek a gondolatnak egyik legkorábbi és legkövetkezetesebb kifejtése Johann Adam Bergk-nél⁵⁴² található. Az ő véleménye szerint korát az ismeretek és a tudás radikális szétagolódása és specializálódása jellemzi, mindenki csak a saját területéhez ért, és immár senkinek nincs rálátása az egészre. Szemben viszont az *Esztétikai levelek* Schillerjével ő nem gondolja azt, hogy ez a szétagoltság a jövőben megszüntethető volna egy magasabbrendű *ars* pozíciójából. A művészetek és tudományok egymástól eltérő és a saját törvényeiknek engedelmeskedő *írásmódok*, amelyek azt a célt szolgálják, hogy kiműveljük magunkban a nekik megfelelő területet. Nekünk azonban nemcsak az egyes tudományoknak és művészeteknek megfelelő emberi hajlamokat és képességeket kell ismernünk, és nem is csak azt kell tudnunk, hogy milyen területeken és milyen erővel lehet ezeket a diszpozíciókat kifejleszteni és gyakorolni, hanem azt is, hogy mi az emberi lélek ökonómiájában betöltött szerepe az egyes tudományoknak és művészeteknek.⁵⁴³

A szépművészet írásmódjainak (ide a regényeket, verseket, színdarabokat és beszédeket sorolja) célja nem az, hogy tudásunkat növelje (ez a tudományok funkciója), hanem az, hogy ízlésünket művelje. Bergk itt tulajdonképpen a klasszikus episztemológiai hierarchiát gondolja újra az elkülönültnek ítélt tudományok-művészetek szempontjából, és a hagyományos besorolásra nagyon emlékeztető következtetésre jut. Nála azonban már nem az “édesgetés” a művészet feladata, az ízlés pedig nem az a primeren társadalmi vízváltató, ami a barokk és a rokokó ízlésfogalmat jellemezte (vagyis ami az elegáns viselkedést elkülönítette a parlagitól), hanem esztétikai ítélőképesség, egyfajta kompetencia, amely képessé tesz minket, hogy a természet és a művészet megítélése során azoknak az érzéseknek a révén/nyelvén ismerjük meg a természetet illetve művészetet, amelyekre ezek ihletnek bennünket. Az ízlés egyfajta kritikai képesség, akkor nyilvánul meg, amikor egy dolog tetszik vagy nem tetszik nekünk, s ennek köszönhetjük a szépség és fenség érzéseit.⁵⁴⁴

Ahogy az a korabeli német irodalomszemléletben körülbelül az 1770-es évektől uralkodónak tekinthető⁵⁴⁵, Bergk is kettéosztja a művészetet. A magas és az alacsony

⁵⁴¹ Az áldozat (keresztény) erkölcsi logikája ugyanis abból indul ki, hogy az evilág *mindig* bűnös és igazságtalan, ezért mindig van okunk engesztelő áldozatot bemutatni bűneinkért Istennek. A (nemzeti) köz javára hozott (s így végsőron a Magyarok Istenének bemutatott) áldozat 18–19. századi logikája a keresztény áldozat mintáját követi, vagyis a bűneinkért való engesztelő áldozat mintáját, akkor is, ha többes számban beszél istenekről, vagy ha az istenség nem is jelenik meg nyíltan a szövegben. A pogány istenek ugyanis nem “bűneinkért haragszanak” – cselekedeteik indítékai tökéletesen felmérhetetlenek a halandók számára, akik mindössze annyit tehetnek, hogy megpróbálják elnyerni jóindulatukat, pártfogásukat. Ez a fajta, nem “bűneinkért való” vezeklésen alapuló áldozatfelfogás is jelen van a kor irodalmi diskurzusaiban: Kazinczy gráciakultusza erre emlékeztet.

⁵⁴² BERGK 1799.

⁵⁴³ BERGK 1799. 74.o.

⁵⁴⁴ BERGK 1799. 176.

⁵⁴⁵ Vö. SCHULTE–SASSE 1971; SCHULTE–SASSE 1972.

irodalom azonban nem egyszerűen abban különbözik, hogy esztétikailag értékes vagy nem: értékesége a befogadás lehetővé tett illetve megkívánt módjának különbségéből fakad. Az „igazi”, értékes művészet, amely a művelt ízlésnek való, az, amely lehetővé teszi a gondos (nem felületes), többrétű olvasást, amely „szabad játékot” indít bennünk képzelet és megértés között. Az ilyen művészet alkotóit tekinti–nevezi Bergk klasszikus szerzőknek.⁵⁴⁶ Az említett két képesség, a képzelet és a megértés közötti játék olyan örömet okoz, amely nemcsak a jó érzésétől, hanem a kellemes-és-hasznos érzésétől is különbözik. Ha pedig ezt a játékot sokat játszunk, akkor érhetjük el az ítélőképességnek azt a sajátos, magas szintjét, melyet ízlésnek nevezünk.⁵⁴⁷ Az „alacsony”, „rossz” művészet épp arról ismerszik meg Bergk szerint, hogy különböző okok miatt (melyeket hosszan részletez) nem indítja el bennünk ezt a játékot. Ilyen alapon tekinti „rossz”-nak a moralizáló fikciót is, amelynek, mivel tanításról van szó, véleménye szerint a tudományban van a helye. A költő feladata az, hogy „esztétikai érzelmeket gerjesszen” (azaz az említett két képesség közti mozgást indítsa el), nem pedig az, hogy tanítson vagy prédikáljon; jelenítse meg az eszméket, ne pedig ábrázolja őket.⁵⁴⁸ A francia forradalom alatt népszerű politikai felhangú regényeket is emiatt ítéli el, nem pedig azért, amiért általában kortársai (hogy tudniillik „veszélyesek”). Ezeket esztétikai szempontból tartja elhibázottnak, mivel „izgatják” a szenvedélyeket ahelyett, hogy csak mozgásba lendítenék érzelmeinket, és nemhogy nem képesek, de nem is akarnak érdek nélküli és önzetlen gyönyört okozni.

Bergk szerint az irodalom olvasásának képessége az általában vett olvasási képesség egy különös alosztala. Az esztétikai értelemben véve értékes és értelmes, „játékos olvasás” külön művészet, sajátos szabályokkal. Szemben azokkal regényolvasókkal, akik „egyik tál ízetlen ételt a másik után tömik magukba abbéli igyekezetükben, hogy megszabaduljanak az elviselhetetlen szellemi úrtól”, „az eseményeket mintegy mágikus tükörben látják feltűnni és eltűnni, melyeknek mindegyike abszurdabb, mint az előtte lévő” és „minden szellemi aktivitásukat elfojtja a benyomások tömege”⁵⁴⁹, az aktív (és reflexív) olvasó mindenekelőtt igyekszik megtalálni a művet megelevenítő központi témát, az író „célját”. Ezután megvizsgálja, hogyan kapcsolódik e gondolat az egyes részekhez – aminek során feltárja az író eljárásainak számos elemét (jellemábrázolás, leírás, hang, nyelvhasználat, stb). Végül mindezt újraszintetizálja, s ekkor válik képessé arra, hogy felismerje a műegészben a részek harmonikus interakcióját, s egyszersmind átélje azt az örömet, amely a valódi műalkotás valódi (az iménti módnak megfelelő) befogadásából fakad.⁵⁵⁰ Ha így olvasunk egy irodalmi művet, akkor (Bergk szerint) képesek lehetünk ugyanabba a lelkiállapotba kerülni, amilyenben a szerző volt, mikor művét megalkotta, s ez az olvasás igazi célja – érzelmek, lelkiállapotok megismerése/találkozása. Bergk azt reméli, hogy azon olvasók, akik megtanultak ilyen módon „kreatívan” olvasni, automatikusan a „helyes”, illetve „jó”, „értékes” könyveket fogják választani, hiszen csak a Lessinghez, Wielandhoz, Goethehez, Schillerhez, Klopstockhoz hasonló „nehéz” szerzők művei alkalmasak a „reflexív” olvasásra igazán. Így keletkezik egy új, virtuális, törvényekbe nem foglalható, ám mégis áthághatatlan és önműködő határ a „jó” és a „rossz” irodalom és olvasók (Bergk megfogalmazásában: azok, akik pusztán elszenvedik/átélik olvasmányaikat), profik és dilettánsok között.⁵⁵¹

A reflexív, kritikai (kritikusi) olvasást, a mű organikusságának felismerését csak a „jó művek” teszik lehetővé és követelik meg egyszersmind: ezek a „felszínen” akár érdektelenek

⁵⁴⁶ Önkéntelenül is kínálkozik összevetés Barthes klasszikusával: Bergk-nél épp ellenkezőleg, a klasszikus biztosít egyfajta „szabad játékot”. Persze ő más dichotómiában gondolkodik, mint Barthes, bár ez a dichotómia is az öröm és a játék alapján rajzolódik ki.

⁵⁴⁷ BERGK 1799. 156.

⁵⁴⁸ BERGK 1799. 258.

⁵⁴⁹ BERGK 1799. 64-65.

⁵⁵⁰ BERGK 1799. 181.

⁵⁵¹ BERGK 1799. 35., 41-42.

is lehetnek – a dilettáns, “felületes” olvasók unják őket, elsiklanak felettük, nem lévén képesek megnyitni és megközelíteni e művek “mélyrétegeit”. Az esztétika és a szekularizált hermeneutika Schleiermacher-féle változata pedig egyrészt új lehetőségeket nyit az irodalomról való beszédben, másrészt – elvileg felismerhetővé téve az újfajta hierarchiát – diszkurzív határok megalkotását teszi lehetővé, amelyek segítségével az irodalom egyszerre képes elkülönülni (mindenkori) környezetétől és ugyanakkor állandó, de saját szabályai szerinti kommunikációban maradni vele. A “mély szórakozást” tehát a reflektált olvasás teszi lehetővé, mely viszont épp e reflexivitás-képességnek köszönhetően képes *túlvinni* a műalkotáson, képes azt (hermeneutikailag) kontextualizálni (amit tehát úgymond “maga a mű természete” követel meg), így képes megszüntetni a “túlságosan meggyőző”, magával ragadó műalkotás keltette élvezet veszedelmes kommunikációs szingularitás voltát. Egyelőre azonban tegyük félre azt a kérdést, hogy e kontextualizáló, reflektáló és egyszersmind bizonyos távolságot tartó befogadásmód milyen további kérdéseket vet fel, s térjünk vissza ahhoz a differenciáláshoz, melyet maga a befogadásmódok e különbsége lehetővé tesz.

2.1.2. Kenner, Liebhaber, Dilettant

Az a kétosztatóság, mely tehát a 18. század végének német irodalomszemléletében olyan jelentőssé válik, meglehetősen újkeletű: korábban inkább egy hármass felosztás volt jellemző, ugyanis a ’dilettáns’ illetve ’amatőr’ két különböző csoportra oszlott. Marmontelnél például⁵⁵² az ’amateur’ nem a zseni vagy a hozzáértő ellentéte, inkább azt kiegészítő kategória, amely akár össze is folyhat a hozzáértőével. Az ’amateur’-nek két fajtája van, az egyik “jó” (*goût sincère et bienfaisant*), a másik viszont hívságos (*vanité importune et nuisible*). E kétféleségben tulajdonképpen az ’amateur’ reneszánsz és barokk fogalma él tovább – ahol kimondottan pozitív kategóriaként állt szemben a pedantériával. E szembeállítás az udvari ember, illetve később a gentleman felfogásával is összefüggött: a művelt, elegáns ember nyitottsága és szabadsága abban is megnyilvánul, hogy a művészeteket (és tudományokat) pusztán kedvtelésből űzi illetve szemléli, pusztán magáért a művészetért illetve a tudásért, nem pedig anyagi kényszerből, mecénások jóindulatának és követeléseinek függvényében. A felvilágosodás korában a pedáns- illetve tudósszatírák új elemmel gazdagodnak: a “szobakukac”, a “penészes könyvmoly”, képtelen beilleszkedni a művelt társaságba, nem önálló, nem mer saját józan eszére támaszkodni, csak mások véleményét képes szajkózni, tekintélyelvű, nem eredeti, nem teremt, csak összegyűjt (esetleg “összeloportkod”), s “fut az értelem fényétől”.⁵⁵³

A német szakirodalomban a 18. század közepéig az olasz eredetű ’dilettante’ és a francia ’amateur’ lényegében pozitív értelmű, s pejorálódása a fordításukként elterjedő Liebhaber térhódításával indul el. A század utolsó harmadában a ’Dilettant’ már igen gyakran kifejezetten negatív jelentésű, míg a ’Liebhaber’ nem feltétlenül az. A ’Dilettant’ ekkor már sokkal inkább a ’Pedant’-ra, mint a dilettantére emlékeztető jellemvonásokkal bír. A Liebhaber ezzel szemben egész közel kerülhet a ’Künstlerhez’ illetve akár a ’Kennerhez’ is.⁵⁵⁴

⁵⁵² MARMONTEL 1879.

⁵⁵³ Vö. VIERHAUS 1985, GRIMM 1980.

⁵⁵⁴ Jól mutatja ezt az, ahogy e fogalmakat a zenében használják ebben az időben. A 18. századi német zenében az irodalommal sok szempontból párhuzamos jelenségek zajlanak (az érzékenység, sőt, érzékiség például – elsősorban a Bach-fiúk művészetében – zenei stíluskategóriává is válik, ezzel a kérdéssel, illetve az irodalom zeneiségének, az ’ut musica poesis’-nek az esztétikán keresztül az említett zenetörténeti jelenségekkel rokonítható problémáival itt nincs mód foglalkozni, bár például Csokonai és Verseghy esetében ez nem volna érdektelen). Carl Philipp Emmanuel Bach *Sonaten für Kenner und Liebhaber* alcímű sorozatában a Liebhabereknek írt szonáták technikailag semmivel sem könnyebbek, nem kívánnak kevesebb gyakorlatot vagy kisebb hozzáértést az előadótól, mint a Kennereknek címzettek, s a professzionális virtuóz még sokáig nem egyértelműen pozitív kategória (sőt, kifejezetten elítélő is lehet). A Kenner ráadásul nem feltétlenül

A század végére pedig egészen érdekes kép alakul ki: mind a Künstler, mind a Dilettant különbözik a “hidegvérű filozófustól” – vele szemben ugyanis ők rendelkeznek esztétikai ítélőképességgel. Ezen belül azonban viszont éles határ van a művész és a dilettáns között: “Der bloße Liebhaber (...), der Dilettant bewundert vielleicht bloß, weil andere bewundern, hat vielleicht nur genossen, ohne je darüber nachzudenken, hat vielleicht einen eignen, aber verdorbenen Geschmack. Der Kenner hingegen hat ein Gefühl, das sich nicht nach herrschenden Moden richtet, sondern auf eigne Ueberzeugung gegründet ist.”⁵⁵⁵ A dilettáns modern fogalma immár egyértelműen “aszimmetrikus ellenfogalom”, professzionális ellentéte, emeli ki Stanitzek: a (tudományban vagy a művészetben) dilettáns az, aki *nem ura a mesterségnek*, nincs tisztában sem annak szabályaival, sem a szabályok hierarchikus rendjével (például azzal, hogy, mondjuk, a fizika esetében mi számít axiómának, és mi hipotézisnek), *inkompetens*, abban az értelemben is, hogy nem rendelkezik kellő kompetenciával, és abban is, hogy teljesítménye “nem versenyképes”: a vele szemben egyedül alkalmazható kritika az el- pontosabban kiutasítás, a nem tudomásul vétel.

Az utóbbiakból látszik, hogy a dilettantizmus ilyen alapú elutasítása nem más, mint erőteljes komplexitásredukció, mely azt hivatott korlátozni, hogy milyen megszólalások, szövegek veendőek egyáltalán figyelembe. A szerepkörök szerint elkülönült társadalomban az egyes funkciós (rész)rendszereken belüli rendszer/környezet határ újrabevezetése itt a két oldal inklúzióként illetve exklúzióként való megjelölése révén tehát meg is erősödik: a “befoglalt” a professzionális, a “kirekesztett” a “laikus publikum”.⁵⁵⁶ A megfigyelő mindig az inkluzív oldal (hiszen ez a “rendszer a rendszerben”, vagyis ez a megfigyelő instancia). A művészet, illetve az irodalom esetében így lesz a profiból ‘cselekvő’ (vagyis a rendszer megkülönböztetéseiével operáló), míg a laikusból/dilettánsból/nagyközönségből ‘átélő’. A dolgozat első részében mindezekről hosszabban is volt szó – itt mindössze annyit szeretnék még egyszer hangsúlyozni, hogy az inklúzió/exklúzió megkülönböztetése a rendszer/környezet differenciához hasonlóan nem halmazok elkülönítését jelenti, *vagyis a “személyek”, az “egyenek” nem kötődnek sem egyik, sem másik oldalhoz*, minthogy a rendszerelmélet szerint a társadalom nem az ilyen értelemben vett szerméyekből áll.⁵⁵⁷ E

professzionális (abban az értelemben, hogy tudásából illetve művészi tevékenységéből élne). (Itt szeretnék köszönetet mondani kedves segítségért Spányi Miklósnak, aki jelenleg a Carl Philipp Emmanuel Bach-szonáták összkiadásán dolgozva számos értékes információval szolgált e témával kapcsolatban.)

⁵⁵⁵ Deutsche Enzyklopädie, 1796. (Idézi STANITZEK 1998. Itt szeretném megköszönni Labádi Gergelynek, hogy a Stanitzek cikkét tartalmazó weboldalra felhívta a figyelmemet.) Vö.: “Der Dilettant zeichnet sich durch »lebhaftes Gefühl für eine Kunst« aus.” (KRÜNITZ 1793. 425.)

⁵⁵⁶ Vö. STANITZEK 1998. “Im Übergang zur modernen, zur funktionalen Differenzierung wird der »Dilettantismus« (wie man bald sagt) zur Zielscheibe der Kritik, er soll ausgeschieden werden, und *diese Kritik, diese Ausscheidung, die sind selbst als ein Moment der Ausdifferenzierung des Kustsystems zu verstehen, als Versuch der Markierung von Systemgrenzen.*” (Kiem. R.O.)

⁵⁵⁷ Vö. “Die Differenz von Inklusion und Exklusion bezieht sich auf die Art und Weise, in der eine Gesellschaft es den Individuen erlaubt, Personen zu sein und daher an der Kommunikation teilzunehmen. Der Personenbegriff bezeichnet weder das Bewußtsein noch den Körper der Individuenm die eigenständige autopoietische Systeme sind. Er rastet auf der kommunikativen Ebene ein: Unter »Person« versteht man eine soziale Struktur, ie es der Gesellschaft ermöglicht, Adressaten für die Weiterproduktion von Kommunikation zu finden. Personen erlauben daher die Zurechnung kommunikativer Verantwortung (für Mitteilungen) und die Lokalisierung von Verstehensmöglichkeiten; in diesem Sinne sind Persone keine Systeme wie Bewußtseinssysteme und Körper, sondern kommunikative Artefakte. Sie identifizieren individuelle Zusammenhänge, von dene begrenzte Verhaltensmöglichkeiten zu erwarten sind und in denen das einzelne Individuum vor die Alternative gestellt ist, diese Erwartungen zu bestätigen oder die Kommunikation mit unerwarteten Anregungen zu überraschen. (...) Inklusion und Exklusion treten in unterschiedlichen Formen auf, je nach der gesellschaftlichen Struktur, in der man Person ist.” (GLU 78–79.) Az inklúzió/exklúzió megjelenési formái és jelentősége épp ezért különbözőek a társadalomdifferenciálódás módjától függően (lásd kül. GLU 80–81.). A szerepkörök szerint elkülönülő társadalomban az inklúzió/exklúzióknak igen nagy jelentősége van a társadalom önleírásai számára: “[d]ie innere Seite (Inklusion) bezeichnet *die Bedingungen und die Möglichkeiten der Teilnahme an der Kommunikation und verlangt so Aufmerksamkeit und Berücksichtigung*, während die

különbségtételek inkább a Foucault-i értelemben vett diskurzív határkijelöléseknek, funkciókijelöléseknek tekinthetők. Nem lehetséges tehát megadni, mondjuk, az “inkluzív oldal névsorát”, azt, hogy “kik tartoznak az egyik vagy a másik oldalhoz”. Minden további nélkül elképzelhető, hogy egy “szerző”, mondjuk, egyidejűleg mindkét oldalhoz “tartozik” – ez a megfigyelőtől függ. A lényeg (az irodalom rendszerének evolúciója szempontjából) *maga az inklúzió/exklúzió különbségtétel bevezetődése és meghatározóvá válása*. A továbbiakban e különbségtétel lesz az alapja az irodalom valamennyi megfigyelésének. Az inkluzív megfigyelések azonban ezeken belül sajátos pozícióra tesznek szert: rendszerszerű operációik révén mintegy ‘az’ irodalom egészének ‘nevében’ képesek beszélni, irrelevánssá minősítve a nagyközönség (számukra csak a környezetből érkező “zörejként” észlelt) véleményét.⁵⁵⁸ Ezekből az inkluzív megfigyelésekből fog felépülni az irodalomtudomány és irodalomtörténet-írás diskurzív rendje is⁵⁵⁹ – s ezen a renden belül a játék és a bizonytalanság, az ‘amateur’ régi, pozitív fogalmának néhány más elemével együtt, ismét meg fogja találni a helyét.

Außenseite, die Exklusion, das bezeichnet, was übrigbleibt und die Gesellschaft zur Reflexion zwingt.” (GLU 82., kiem. R.O.) Ha elfogadjuk, hogy művészet és irodalom esetében az inklúzió/exklúzió különbségének bevezetése a profi/laikus (ill. nagyközönség) különbségét jelenti, akkor az azt jelenti tehát, hogy releváns, “figyelmet érdemlő” és a művészet úgymond “valódi, belső kérdéseit” érintő hozzászólásnak (műalkotásnak vagy műalkotás megfigyelésének) az a kommunikáció számít, ami teljesíti a “profi” kritériumait.

⁵⁵⁸ A közönség akkor is néma, ha az ő nevében beszélnek, úgymond “kifejezve annak véleményét” – a “képviselési beszéd” (előző részben elemzett) szimbolikus jelstruktúrája miatt a ‘köz’ itt is virtuális és néma marad, amelyet csak a többes szám első személy jelenít meg. A szociológia egyik legnagyobb, egyszerre elméleti és gyakorlati problémája épp ebből a jelenségből adódik: hogyan volna lehetséges a közönséget “megszólítani” és “valódi véleményét” megtudni; egyáltalán *micsoda* a közönség?

⁵⁵⁹ Éppen ezért igazat adok Hász-Fehér Katalinnak abban, hogy “/a/z irodalomtörténeti dolgozatok többsége a maga pozícióját továbbra is a kánonrendszerbe bekerült író pártján jelöli ki, s ebből a pozícióból minősíti az adott szerzőt vagy művet elfogadó, illetve el nem fogadó réteget (...)” (HÁSZ-FEHÉR XXX, 203.) A fentiek miatt úgy gondolom azonban, hogy ez egyszerűen nem képzelhető el logikailag másként. (Arról nem is beszélve, hogy a kánonrendszerbe – ami végső soron az inkluzív oldal határkijelöléseinek eredménye – *minden* író bekerül, hiszen azt, mint neve is mutatja, többféle kánon együttes, dinamikus működése alkotja, vö. SZAJBÉLY 2000.)

2.2. “Interessze” mint vízvázaló: érzékenység és ízlés (“Ixió ölése”)

“Mivel egy szép munkának gyönyörködtetni kell, (...) a’ melynek végső, és legközönségesebb kútfeje a’ mi lelki tehetségeinknek könnyű foglalatoskodása, (...) mivel továbbá a’ mi tehetségeinket az előadásoknak eszközlésekre meg nem határozhatjuk, ha csak ezekből az előadásokból gyönyörködést, vagy a’ tökéletességnek érzési képzelését nem reméljük: tehát a’ szép munkáknak, akár egymás után következő, akár együtt lévő egészet tegyenek olyanoknak kell lenniük, hogy azokból gyönyörködést várassunk. Mind az, a’ minek elő adásából gyönyörködést várunk, *interessál* bennünket.”⁵⁶⁰

A lélekhez (és részben az értelemhez is) a “szív tüzen” át vezet az út – ezt nemcsak a klasszikus poétikák, de az esztétika kialakuló tudománya is így gondolja. Ez az út veszélyes, hiszen az érzékenység, a *hasonló* érzések átélésére való képesség könnyen lerombolhatja az értelem és az erkölcs gátjait, ugyanakkor az értelmi fejlődésnek és az erkölcsi tökéletesedésnek épp ez a szimpatetikus hatás biztosítja a lehetőségét, épp az, hogy a költő “uralkodni tud a szíveken”, épp ezért lehet képes (remélhetőleg) “közvetlenül” hatást gyakorolni az olvasó elméjére: “Ha úgymond igaz az, hogy a’ melly szó a’ szívből jó, ismét a’ szívbe is megy, úgy a’ Poéta mint-egy kezébe szorítja minden Olvasójának szíveket.” Nem csak az ő gondolati, ’s képzelődései, hanem még az ő hangja ’s ki-fejezésének módja is áthatja szíveinket. Hányszor esik-meg, hogy a’ melly igazságokat minden meg-illetődés nélkül füleink mellett el-botsátottunk, ezek a’ Poésisnek édes hangja által, mélyen benyomattatnak a’ mi lelkünkbe. Mikor a’ Poéta a’ szerentsétlenségnek kegyetlen tsapásait érzi; mi is érezzük azokat. mikor maga állhatatos a’ nyomorúságokban; minket is erővel fegyverkeztet-fel. Mikor az egyenességnek tüzével buzog; minket is fel-melegít a’ maga buzgóságának sebes lángjaival. Mikor maga bátran megy a’ halálra; mi bennünk is el-aluszik az élet eránt való szerelem. Ekképpen uralkodik a’ Poésis az embereknek szíveken.”⁵⁶¹

A szív azonban csak átmenet a lélek felé, melyet az efemer kellemesség nemhogy nemessé edzeni nem tud, de kárt is tehet benne. Csak az “igaz szépség” teheti a lelket jobba és tökéletesebbé. Természetünk szerencsére “nemcsak a szellem és a test gyönyörködtetésére vonz bennünket, hanem arra is, ami igazában hasznos, és éppen ez az a két terület, amelyen a művészetek és a széptudományok mozognak. (...) Amit az erkölcsi cselekedetnél erénynek, a testi anyagoknál mint külső érzékszerveinkre hatót illatnak nevezünk, ugyanaz a szép dolgaiban a jó ízlés. Amint valamely cselekedet jóságát az erkölcsi erény, ugyancsak az érzékszervek hatókörébe eső szépséget az ízlés határozza meg, ami – ebből következően – nem lehet más, mint egy bizonyos készség a szépség felismerésére és érzékelésére, mint értelmi képesség pedig az igaz, a tökéletes és a világos megítélésére.”⁵⁶² Az *igazi* esztétikum megtapasztalásának buktatóit ismét egy mitikus, isten és ember közti szerelmi történet világosítja meg: ahogy Berzsenyinél Szemelé sorsa, itt Juno és Ixió története idéződik fel. Ixió azért bűnhődött, szól az interpretáció, mert *rosszul szerette* az istennőt: nem isteni lényege, hanem csak női testben inkarnálódott fizikai szépsége nyűgözte le, mely el is illant, ahogy átölelni próbálta: “Ki kell tehát mondanunk, hogy ama bizonyos mezítelen érzéki szépséget nem érthetjük rajta [t.i. a szépségen]; ez ugyanis – mint Juno Ixióéban – magában az öléseben eltűnik, s a lélekben bizonyos űrt hagy maga után. Az a szépség, amely az ízlés alá tartozik, s amelynek önmagáért kell tetszenie, méltóbb, nemesebb természetű.”⁵⁶³

⁵⁶⁰ EBERHARD 1817. 36.

⁵⁶¹ Minden Gyűjtemény 1789/2. 7–8. E szimpátia Szenjőbi Szabó elképzelésében is jelen van: “Az kell ugyanis, hogy az érzékeket az érzéketes dolgok ösztönözzék; és az a szónoki beszéd volt a legjobb, amellyel Menenius Agrippa hívta vissza a Mons Sacer-re kivonult római köznépet.” SZENTJÓBI SZABÓ 1791/1971. 221.

⁵⁶² SZENTJÓBI SZABÓ 1791/1971. 220.

⁵⁶³ Uo.

Az ízlés képessége veleszületett, ám fejleszthető, reflexív, a mértékkel is tisztában lévő változata azonban – Szentjóbi Szabó ezt tartja esztétikai tehetségnek – csak kevesek kiváltsága: “Más senki, csakis a nagyon hozzáértő ember érti azt meg, mekkora a jelentősége az olyan dolgok kiválasztásának, amelyek szükségképpen gyönyörködtetik érzékeinket, s csak az ilyen ember képes arra, hogy e dolgokat azután lelke különleges világossága által egyetlen pillantással áttekinthesse, felfoghassa, s úgy beszéljen róluk, hogy biztosan felkeltsék az ábrázolthoz hasonló érzékleket. Az előbbi folyamatban a jóízlés nyújt segítséget, az utóbbihoz viszont esztétikai tehetség kell.”⁵⁶⁴ Ebből következik, hogy az ízlés kettéosztja az embereket – nem is annyira aszerint, hogy rendelkeznek-e az ízlés képességével, hanem aszerint, hogy képesek-e olyasmit létrehozni, amely igaz gyönyörűséget okoz illetve képesek-e megmondani, miért “igazán szép” egy mű; vagyis elválasztja azokat, akik nem esnek Ixión hibájába, azoktól, akik az istennő testében is csak a rögtön ellobbanó fizikai kielégülést keresik. “Az Alkotók vagy Művészek alkotnak, mások pedig – akár mint nézők, akár mint hallgatók, akár mindketten egyszerre – érzékelnek. Amaz bármiféle tárgyba, helyesebben bármelyik művébe valami megindító, valami érzékelhető szépséget fészít bele, és miközben értelme és tehetsége a tárgy valamennyi részét elevenen, választékosan, vagyis tökéletesen állítja elé, ízlése ugyanakkor valóságosan esztétikus művet formál. Ami pedig emezeket illeti: miközben ezt az érzékelhető szépséget nagy mohósággal magukba isszák, hasznos ismeretekhez, jó erkölchöz jutnak, de legalábbis arra kapnak indítékot, hogy minderre felfigyeljenek.”⁵⁶⁵

A szív érzékenysége nélkül a lélek sem fejlődhet – az ‘interessze’ illetve a tűz ellentéte, az ‘indifferentismus’ illetve a ‘hidegség’ a tökéletesedés legnagyobb akadályai: mindent meg kell tenni a tűz “fellobbantásáért”, ellenkező esetben a “kihűlt” lelkekből álló társadalom szétesik, elpusztul (ahogy azt a “nemzeti ébredés” diskurzusában sokszor olvashatjuk). “A’ hideg vérűség (Indifferentia) ellenkezik az Interessével. Hideg vérűek vagyunk, ha semmit nem kívánunk, vagy utálunk, tehát semmi gyönyörködést, vagy unalmas gyötrődést nem várunk.”⁵⁶⁶ Az “interessze” szoros kapcsolatban áll az újdonsággal illetve az ismerős/idegen vágykeltő dinamikájával, az adott tárgy tökéletességével, az előadás elevenességével is. “Az interessáló előadás vagy az értelemnek esmérete, vagy a’ szívnek érzése a’ mellyre más előadások által jutunk, a’ mellyek az elsővel össze kaptcsolódások miatt is kedvesek előttünk. Mennél közelebből egyesülnek tehát azzal, és mennél világosabbá válik azok által a’ homályosan előre látott előadás, annál jobban nevededik az interesse. (...) Mennél nagyobb, termékenyebb, újabb, hasznosabb az értelemnek elő adása, annál interessálóbb az. Azért olly interessáló egy ollyan vizsgálódás, a’ mellytől egy új, mind eddig esméretlen, és nehéz feltalálású termékeny igazságot, vagy több igazságokat várunk. (...) Mennél nagyobb egy külső tárgynak tökéletessége, és mennél elevenebb annak előadása, annál interessálóbb az a” tárgy. Azért azok a’ tárgyak, a’ mellyek a’ mi indulatainkat fel gerjesztik, leginteressálóbbal, és ezek között a’ legerősebbek azok a’ mellyek a’ kevertt indulatokat gerjesztik fel.”⁵⁶⁷

Az interessze esetében az ízlés regulatív szerepe különösen fontos, hiszen nagyon nehéz eltalálni azt a pontot, ameddig egy mű elmehet. Az indulatok ugyanis háromfélék lehetnek: kedvesek, kedvetlenek vagy keverték – s az interesszans a legélénkebbeket, a kevert indulatokat kelti fel. Eberhard esztétikájának már eleme az “árnyék”, a középpontban itt már a Kölcsey által oly nagyra értékelt *chiaroscuro* fogalma áll, ám maga a mechanizmus, *ami miatt* a kevert indulatok az ízlés szabályozó erejére szorulnak, jóval korábbi eredetű, amint a következő részletből is látszik: “Mivel a’ szép munkának tzélja a’ gyönyörködés (...): tehát

⁵⁶⁴ Uo.

⁵⁶⁵ Uo.

⁵⁶⁶ EBERHARD 1817. 36.

⁵⁶⁷ EBERHARD 1817. 36–37.

tsak kedves, és kevertt indulatokat (...) kell néki előhozni. Ha kevertt indulatokat gerjeszt fel, tehát *felindító* szorosabb értelemben. Egy szép munkának, vagy előadásnak az a' tehetsége, mellyhez képest egy ilyen felindítást, vagy a' felgerjesztésnek legfőbb grádusát okozza, az úgy mondatott *Pathos*.”⁵⁶⁸ Ha ezt a “grádust” is túllépi, akkor már fájdalmat, “kedvetlen érzést” okoz, ugyanis “a' képzelődések olly elevenekké válhatnak, hogy azokat érzések gyanánt lehessen tartani: tehát ezen megtsalattatás által (...) egy következtetett felizgatás olly erőssé lehet, mint az eredeti, a' melly annak legfőbb grádusa (...) egy finom, és helyes ízérés kívántatik arra, hogy a' mesterség munkáiban az elevenségnek, és megtsalattatásnk legfőbb mértéke összakaptsoltassék a' gyönyörködéssel a' felizgatóban”⁵⁶⁹

Az ízlés (illetve Szentjóni Szabónál az esztétikai tehetség) tehát mind a tárgyválasztást, mind az előadásmódot korlátozza és szabályozza, segítségével határt lehet vonni alkotó és befogadó tehetség között. De épp redukciós, korlátozó jellegénél fogva a profik és dilettánsok elkülönítésében is alapvető szerepet játszik, ahogy azt – ismét egy istennő, ezúttal Diana példáján – Kazinczy egy Édes Gergelyhez írott levelének részlete szemléltetheti. A Kazinczy kifogásolta szavak nemhogy egy istennővel összefüggésben, de az irodalom semmiféle stíluszintjén nem megengedhetők: “*Nagy bába*, Diána!, és *Csecs* oly nemtelen szók, a' melyekkel élni még a' durva theocritusi nyelvben sem szabad. A' *csecsen* segít a' monosyllabon *melly* (quod sinum aequae ac pectus denotat.) – A' francia az asszonyok emlőjét még csak sinusnak (*sein* olvasd sejn-nek) sem mondja, hanem gorge, olvasd gorzs-nak, mely nyakat tesz. A' mit a' könyveket nem olvasó szabolcsi pimasz szép csecsű lyánnak nevezne, azt a' Párizsi modestus – legalább szavaiban modestus – ifjú szép nyakú lyánnak mond, etc.”⁵⁷⁰

Az érzékenység önmagában is differenciáló erő,⁵⁷¹ az érzékeny barátságnak és a “szív forróságának” bizonyítékai áthatják Kazinczy és Kölcsey leveleit, illetve Bajza és Toldy ifjúkori levelezését; Kazinczy esetében e hangnem és szókincs közösségjelölő-határmegvonó jelentőségét Mezei Márta és Merényi Annamária elemezte is.⁵⁷² A bármikor fellobbanni kész érzékeny indulat azonban nemcsak emberek között teremt kapcsolatot: a művek és az olvasók között is ébredhet például szerelem, sőt, a mű olyan erős vágyat kelthet önmaga iránt, hogy az olvasó szeretné azt minél tökéletesebben átolvasztani magába – ami, idegen nyelvű mű esetében, fordítás formáját ölti. Kazinczynak az “érzékeny” német szerzőkkel, Johann Martin Millerrel vagy Gessnerrel folytatott levelezése nemcsak azért érdekes, mert (az érzékenység szimpátiáelvének megfelelően⁵⁷³) a levelek tónusa hasonul a megközelített szerző “sentimental tónjához”, hanem azért is, mert a fordítás indítékát is a mű által keltett vágyakozásban, az általa gerjesztett érzékenységben jelölik meg. Gessnernek például azt írja Kazinczy, hogy művei szerzőjük iránt is szeretetet keltettek benne, s egyszersmind fordításra ösztönözték.⁵⁷⁴ A Siegwartot író Miller pedig forró szeretetéről és barátságáról biztosítja Kazinczyt (a levél szinte minden mondata felkiáltó), hangsúlyozva, hogy azok az érzések és nemes gondolatok, melyeket a távoli és ismeretlen országban élő lelki rokon oly nagyra becsült, az ő saját személyes érzelmei is.⁵⁷⁵

⁵⁶⁸ EBERHARD 1817. 72.

⁵⁶⁹ EBERHARD 1817. 75–76. A “tsalatás” és a mesterségesen dinamizált, kevert érzések révén létrejövő “következtetett felizgatás” és a valódi kevert érzésből származó “eredeti felizgatás” közti különbség az arisztotelészi miméziskoncepció (az “ábrázolt rút/kellemetlen tetszése” szempontjából) roppant érdekes, a romantikus esztétika számára is hasznosítható elméletet eredményez Eberhardnál, amit nagyon tanulságos volna végigkövetni a 19. század első évtizedeinek magyar irodalmában.

⁵⁷⁰ Kazinczy Édes Gergelynek, 1803. szept., KazLev III. 98.

⁵⁷¹ Vö. DEBRECZENI 2002. 507–511.

⁵⁷² MEZEI 1994, MERÉNYI 2000.

⁵⁷³ VÖ. WEGMANN 1988.

⁵⁷⁴ Kazinczy Salomon Gessnernek, 1782. okt. 19. KazLev I. 37-39

⁵⁷⁵ J. M. Miller Kazinczynak, 1782. júl. 6. KazLev I. 32–36.

A szerző és a fordító alkatának egymásra hangolódását a jó fordítás alapfeltételének tartja Batsányi János is. A fordítónak mindenekelőtt jó ízlése kell, hogy legyen, emellett pedig “[a]z Író’ elméjének természeti indílatyát szorgalatosan ki kell nékie tanulni: egyébként nehezen fogja az eredetiségnek tekintetét – mely mindazonáltal szükséges – a’ fordításnak meg-adhatni. Az Íróknak külömbsege majd a’ gondolatokban, majd az írás’ modgyában, majd mind a’ kettőben egyszersmind, mutattya magát. (...) Tulajdon-képpen tsak magához hasonlót kell az Embernek fordítani. (...) mivel a’ Fordítónak a’ Könyv-Író indílatait, mineműsegeit, egészen magára kell öltözni: miképp’ tselekedheti pedig azt, ha természeti hajlandóságai annak tulajdonságaival nem egygyeznek?”⁵⁷⁶

Annak, aki mind az érzékenységnek, mind az ízlésnek illetve az esztétikai tehetségnek birtokában van, egyszerre kell harcolnia az érzéketlenség és a “rossz” érzékenység, az ízléstelenségek ellen. Az érzéketlenség és hidegség elleni harc hevében a “rossz” érzékenységet tartották általában a kisebbik rossznak – hiszen az ízlést, ha már az érzékenységnek és az érdeklődésnek legalább egy szikráját sikerült fellobbantani, a későbbiekben úgyis lehet még fejleszteni –, ám a “nagyon hozzáértő ember” (ahogy Szentjóni mondja) nem érheti be ennyivel; az irodalom elkülönülése során a nagyközönség kialakulásával párhuzamosan megindul a nagyközönség “néma publikummá” változtatása, “profi” és “dilettáns” olvasókra való felosztása is.⁵⁷⁷

2.2.1. Kazinczy és a “nevetés”

A *Tövises és virágokat* író Kazinczy már e műfajválasztással is nyilvánvalóvá tette, hogy célja elsősorban a határmegvonás, s csak ezen keresztül, ennek révén a “vezetés”. A hibás (az ízlés ellen hibázó) művek elleni satirikus fellépés ugyanaz, mint ahogy az (elméjükben, erkölcsükben) “Meg-tévelyedtek” felvilágosítását, igaz útra vezetését propagálja az *Orpheus* Bé-vezetésében – a felvilágosító a satírárt (keserű) gyógyszerként alkalmazza akkor, amikor “a bolondságnak elibe tükröt vét”⁵⁷⁸, hogy (megint csak a felvilágosító beszédmód logikájának megfelelően) az illető maga lássa be saját “bolondságát”.

Az ízléskritérium abszolút határ-szerepét az is elősegíti, hogy Kazinczy az ízlést valóban a szabályozhatatlannal határozza meg: számtalan helyen leszögezi, hogy a “botlás” és a hiba is lehet szép, lehet kifejezetten “felindító” a fogalom Eberhard-féle értelmében – ám lehet megbocsáthatatlan ízléstelenség, lehet a műre ejtett “mocsok”, “folt”, s hogy mikor melyik, azt semmiféle explicit szabályrend nem képes megmondani. Csetri Lajos is kiemeli, hogy ez talán Kazinczy esztétikai nézeteinek legmodernebb eleme: egyrészt a “kevert” minőségek, a rút “szépségfokozó” szerepe, másrészt az egyszerre művelt és spontán, a modern műélvezőre jellemző reagálásmód, “az esztétikai ítélettétel szubjektív és nem tudatos elemének hangsúlyozása”.⁵⁷⁹ Ugyanakkor ez a “művelt és spontán” műélvezet mégsem reflektálatlan – csak éppen a reflexió implicit maradhat: a műveltség az ízlést megalapozó *háttér*, amit nem kell kifejteni – legfeljebb érzékeltetni. Ám ez nem azt jelenti, hogy az értő műélvező ne lenne “tudatában” annak, “mit miért szeressen”. Az oktalan és értetlen, ám heves lelkesedés épphogy a dilettánsok, a “pór sereg” jellemzője, ahogy a Hinfy című epigrammában olvashatjuk:

⁵⁷⁶ Batsányi: A’ Fordítástról. In BJÖM II. 102.

⁵⁷⁷ E “kettős közönség” megjelenésének az irodalom modernizálódásában és társadalmi integrálódásában játszott szerepét emeli ki Jolsvai András is, bár “hatás” és “integráció” alatt egészen mást ért, mint ahogy e dolgozat használja ezeket a kifejezéseket. JOLSVAI 1987-88.

⁵⁷⁸ ORPHEUS 9.

⁵⁷⁹ CSETRI 1990. 118–119. Szubjektív ízlésfogalmán alapuló kanonizáló tevékenységével kapcsolatban vö. HÁSZ-FEHÉR 2000.

“A’ pór nem érti, mit miért szeressen,
 De a’ midőn bordái alatt hatalmasb
 Ütéssel kótog a’ békérgezett szű,
 Visítva hánya, szórja kosszorújit,
 Mind egy akár Faun fűjja a’ fűztilinkót,
 Akár az Istenasszony’ nagy fia
 Függeszse fel Hebrusznak harsogását;
 Az itt is, ott is szökdél és visít,
 Az itt is, ott is szórja kosszorújit.”

A “békérgezett szívű pór” arra a társaságtól visszahúzódó és magát orákulumnak tartó (így szellemileg szükségképpen “kiskorúságban” maradó), vidéken eltemetkező emberre emlékeztet, aki ellen már Kármán is kikelt. Kazinczy esetében ez a pedantizmus elleni kritika elemeivel kiegészülve jelenik meg, s e komplexum képviselője lesz a “Dea Debrecen”⁵⁸⁰, támadásainak legfőbb célpontja. A “debreceniség” elleni támadásaival és ennek lehetséges háttereivel a közelmúlt szakirodalma sokat foglalkozott⁵⁸¹, én most “pedantizmuskritikája” egy másik száláról ejtenék röviden néhány szót.

A ’pedánt’-ra az ízlés kontextusában mindenekelőtt az jellemző, hogy *megindokolja* ízlésítéletét, nem is akárhogyan, hanem lépésről lépésre kifejtve, levezetve, tekintélyekre hivatkozva – vagyis végső soron a szubjektív élményt visszaláncolva egy objektív, bárki által hozzáférhető és elsajátítható szabályrendszerhez. Kazinczy Kölcseytől való eltávolodása után egyre gyakrabban írja le volt hívét úgy, mint aki “undokságokat” és “visszás pedantériát” kever munkáiba, hogy (mint Guzmicsnak írja), igaz, Kölcsey “sok tudományú”, de melankolikus, azaz “fekete vérű s örök magánya által elposhasztott”⁵⁸², s ez a hozzáállás, Kazinczy szerint, a művészet talán legnagyobb ellensége. Kölcsey recenziói nem szellemesek – “ez a gravis tónus gyanus előttem”, írja Berzsényinek.

Kazinczy elképzelés a korábban idézett Bergk-éhez hasonlóan tűnik – az ízlés, a “művelt világ tónusa” segíti hozzá az értő és reflexív, a “tömegtől” elkülönítő olvasásmódhoz – ám ezeknek a reflexióknak nincs érvényes *terük*: a Bergk által leírt reflexív olvasás nem a hivatásos kritikus, hanem a saját ízlését fejlesztő és élvezetét szem előtt tartó értő befogadó tevékenysége; *néma* és az ízlés fejlődésével egyre gyorsabban lejátszódó folyamat, amelynek nyilvánossá tételét semmi nem indokolja.⁵⁸³ Epp ennek a “-ról beszélés”-nek alakulnak ki tehát új terei és módjai – a (jó) műalkotások ugyanis *működnek*, “helytállnak magukért”, autonóm voltakuknak köszönhetően nincs szükségük sem “bábára”, sem “közvetítőre”, a “róluk szóló” kommunikáció mindig *másról* szól és *máshol* van. A “tárgyfüggő” irodalmi beszéd mindig nyilvános, szoros és megkerülhetetlen összefüggésben áll a közösség, a képvisélet, az allegorézis és a szimbolizáció fogalmaival – ennek az összefüggésrendszernek a kialakulását pedig éppúgy nevezhetjük az irodalom modern institucionalizálódásának, mint az irodalom autopoietikus rendszerré válásának. S bár az ’alter’ éa ’ego’ oldalainak kijelölésében

⁵⁸⁰ Kazinczy Virág Benedekhez, 1802. okt. 31., KazLev II. 500–501.

⁵⁸¹ Vö. pl. CSETRI 1990., GYAPAY 2001.

⁵⁸² Kazinczy Guzmics Izidornak, 1826. szept. 17. KazLev. XX. 108.

⁵⁸³ Korábban már idéztem e részletet, csak emlékeztetőül illeszttem ide még egyszer: a modern, autonóm műalkotás egysége “végső soron kommunikációs programként betöltött funkciójában rejlik, amikor is előfordulhat, hogy a program annyira meggyőző, hogy fölöslegessé tesz mindenfajta érvelést, és a megértettség bizonyosságát közvetíti. Valószínűleg épp erre gondoltak a jó ízlés teoretikusai, amikor a művészettel kapcsolatban hozott ítéletek elemzésekor a véleményformálás gyorsaságát, az azonnali bizonyosságot, az intuíciót, valamint az értelem vallatásának mellőzését hangsúlyozták. (...) az explicit kommunikáció messzemenőig nélkülözhetőnek, sőt még oda nem illőnek is tűnhet. Aki előadja és megindokolja a művészettel kapcsolatban hozott ítéletét, kiteszi magát a veszélynek, hogy olyannak mutatkozik, aki nem (felesleges módon) a műalkotásról, hanem önmagáról beszél.” Vö. LUHMANN 1984/1996 120.

Kazinczy kritikusi attitűdje nagy szerepet játszott, az említett folyamatban sokkal inkább Kölcsey (fentebb röviden felidézett), szerző és publikum között egyszerre határt vonó és (szabályozott) átjárókat kijelölő kritikaelméleti elképzelései váltak jelentőssé, mint Kazinczy “nevetve agyonverő”, szellemes-szatirikus, individuális kritikai tónusa.

2.3. Népszerűség–viták: a nagyközönség “elnémítása” (vö. “imádottak” recenzeálása)

Kazinczy, az 1826-os *Hébe* recenziójának elején röviden áttekintve az elmúlt ötven év ébredő irodalmi életét, igen meglepően interpretálta a nyelvi és kritikai vitákat: “e négy, Báróczi és Bessenyei, s Baróti és Révai, illetni merék a Szokás nyelvét, Bessenyei bátran meg is támadta, s mert érzék, hogy a Szokás nyelve a beszéd céljának meg nem felel, s érzést és gondolatot nem alkalmas a szerént festeni, a mint azt a Mesterség kívánta. A közönséges Olvasó meg nem fogható, melly dühödség szállá-meg Íróinkat hogy ők a Nemzet birtokát a magokénak tekintik, s magok csinálnak Nyelvet magoknak. A kiket a Természet több érzéssel álda-meg, s ízléseket a régiek és újak olvasása által mívelgették, sajdíták, hogy az nem esik nyomos okok nélkül, de felakadtak a Merők olykor igen is vastag botlásaikon. Közönséges volt a panasz, hogy készületlenek fogtak a Nyelv-míveléshez, s Dolgozók és Olvasók elkezdék egymást vagdalni mint midőn a ködben azon egy sereg maga magát pusztítgatja.

Íróink évenként szaporodtak s szaporodtak Olvasóink is, de ezek és azok alig érezhetőleg. Egy jó Isten hadat támaszta Metricus Kezdőink között, s magoknak nem dicsőségekre, de az ügynek javára; elmérgesedett, vérest, vastagot. Ez gondosabbá tevő az Írókat mint különben voltak volna, s az ügy nem-dolgozó barátjai megismerkedének a kérdéssel, melly felől azok perlettek.”⁵⁸⁴

A nyelvújítás úgy jelenik meg, mint *írók és olvasók, pontosabban a nagyközönség vitája*. Bár írók és olvasók “azonegy sereghez” tartoznak, mint az ügy munkásai és “nem dolgozó barátai” (ez a felosztás emlékeztethet minket a Magyar Arcadia társaság tervezetének “legelőire” és “mulatóira” is), tanulságos, hogy a nagyközönség és a nemzet egyes személynél áll, míg *íróink* a közösség tudatát jelző többes szám első személyben. A közönségen belül is különbség van nagyközönség (a “közönséges olvasók”) és az “értők kis köre” (“akiket a Természet több érzéssel álda meg”) között – kevéssé meglepő módon. A vita oka Kazinczy interpretációjában az volt, hogy a “közönséges olvasó” úgy hitte, hogy az írók “kisajátítják a nemzet birtokát”, vagyis a nyelvet – azaz megfosztják őt mind “örökségétől”, mind (ebből következően) szólásjogától.

A dolgozat e részének elején már felidéztem azt az elképzelést, amely szerint a nyelv mint a nemzet “köz birtoka” mindenkinek egyformán biztosítja a véleménymondás és az irodalom/nyelvművelés/kultúra ügyeibe való beleszólás jogát. Az akadémiatervezeteknek szinte kivétel nélkül közös eleme volt az a kép, mely szerint Tudós Társaság egyfajta “parlament” szerepét töltené be, amely a nyelv és a kultúra dolgaiban (Batsányinál a kritikában is) hasonló módon hozná döntéseit, mint a valódi parlament. Az érték legitimitásának alapja a közös akarattal való elfogadás – új szavak esetében éppúgy, mint (adott esetben) irodalmi művekről alkotott vélemények kapcsán. E “parlamentáris” diskurzusfelfogás alapján a népszerűség egyértelműen érték, hiszen a többség pozitív véleménye tükröződik benne. A nagyközönség pedig e koncepció szerint nem a “pór tömeg”, hanem “maga a nemzet” – vagyis nem “szellemi kiskorúak” társasága, hanem önálló, a megszólalás és a véleményformálás jogaival rendelkező “felnőtt” közösség.

Ha elfogadjuk Kazinczy idézett leírását, mely szerint az átfogóan nyelvújításnak nevezett harcok lényegében felfoghatók úgy is, mint az írók (beszélők) és a nagyközönség (némák) közti határ megerősítéséért folytatott küzdelem, akkor logikusnak tűnik, hogy az ő és Kölcsey recenzióinak célpontjai az “imádottak” voltak, vagyis a népszerű és a “parlamentáris kultúrafelfogás” hívei által nagyra értékelt szerzők. E felfogás továbbá nem adta fel az osztatlan literatúrafogalmat és a klasszikus tudományhierarchiában betöltött pozícióját sem – de ez nem volt akadálya annak, hogy az így felfogott irodalmi tevékenységen belül a legkorszerűbb elméleti, esztétikai törekvéseket is integrálják (ahogy arra Berzsenyi a legjobb

⁵⁸⁴ FmoMin 1826.

példa, de Kisfaludy Sándor töredékei között is találunk meglepően modern szemléletű versforgácsokat).

2.3.1. A Csokonai-probléma Némethi Nagy János antikritikája szerint

Bürger elképzelése, akihez Kölcsey Schiller nyomán Csokonait hasonlította, tulajdonképpen nagyon megfelelt volna a “nagyközönség” pártján állóknak. Véleménye szerint ugyanis a költészetet “a szívek egyenlősége” jegyében kell művelni, egyaránt kell, hogy szóljon értőknek és laikusoknak – persze nem feltétlenül ugyanúgy fogják érteni, ám a költőnek az a feladata, hogy az egész nép találjon benne neki kedveset. Ráadásul úgy gondolta, hogy a nemzeti irodalmat ilyen értelmében vett széles alapokon és “nemzeti gyökerek” segítségével kell megalkotni – ismét csak oly módon, hogy azt az egész nép illetve nemzet magáénak érezhesse; ami emlékeztet arra a népiesség-koncepcióra, melynek egyik legfőbb elméleti propagátora épp Kölcsey lesz.⁵⁸⁵

Némethi Nagy János kritikája áttételesen mindenekelőtt a kritikai véleményformálás esetlegességére hívja fel a figyelmet: összehasonlítja ugyanis Kölcsey recenzióját és Dombi Márton életrajzát, s megállapítja, hogy szinte minden lényeges ponton ellentmondanak egymásnak – kinek higgyen hát az ember? Sem Domby, sem Kölcsey véleményével nem ért egyet, mondván, hogy mindkettő saját előítéleteinek és érzelmeinek foglya, és “csak olykor olykor ’s melleleg szóll valamit magáról az Éris Almájáról, Csokonairól.”⁵⁸⁶ Némethi Nagy a “publicum” nevében lép fel, mint többször hangsúlyozza – véleménye szerint ugyanis az esztétikai ítélethozatal természeti képesség, nem külön tudomány (lásd tudáshierarchia), ráadásul minthogy “a’ verselés a’ vadságot levetkezett Nemzet Culturájának leg először kihajtó bimbója vagy legalsó gráditza” abban “Magyar Publicumunkat [ő – Kazinczyval ellentétben – a “publicumot” ragozza többes szám első személyben!] competens Bírónak nem esmerni, annyit tesz, mint azt a’ vad Nemzetek közzé helyheztenni.”⁵⁸⁷

K. Úr, mondja Némethi Nagy, elragadtatott “az Eltávozás vagy paradoxia szent szerelmétől” – szó szerint, vagyis semmibe veszi a köz véleményét, a *doxát*. Ez a para-doxitás egyfajta “Aestheticai Illuminatismus”, megmutatni “Hazája előtt, hogy neki több lelke van, mint sem azon Bálvány Isteneknek bókoljon, kik előtt az egész Nép térdepel”⁵⁸⁸ – s az érdekes az, hogy az “imádottak recenseálásának” indítékai között valóban volt ilyesmi, a népszerűség és a bálványimádás metaforikusan (pl. Kazinczynál) gyakran azonosítódik. Némethi Nagy számára annak kétségbe vonása, hogy valaki, aki magyar anyanyelvű (és meglehetősen művelt is), érti és érzi a nyelv szükségait, szintén hasonló “pártosság”: “Van t.i. egy bizonyos újabb vagy felsőbb Magyarok neme (a’ nyelv Státori), kik ki nem álhatják azt, hogy már ő előttök tudott légyen valaki magyarul, annyival inkább, hogy Poéta vagy Literátor légyen.”⁵⁸⁹ Ez a pártosság pedig a nemzetallégória miatt ugyanúgy halálos veszély a nyelv életére, mint a “visszavonás” és a hagyományok elhagyása a nemzetére nézve.

A recenzeálás az ő véleménye szerint is tudósok dolga, méghozzá olyanoké, akik a tudományok hierarchiájának immár feljutottak a legfelső csúcsára (valahogy úgy, mint Kármán “ideális cenzora” vagy Batsányi “akadémiai kritikusi”), de “széles tudományok mellett” még “nagy lelki tehetséggel” is rendelkeznek, s így “a’ közönséges Tudósok serege felett olyan magasságra emelkedtek fel, a’ honnan philosophusi szemekkel minden tudományok határait beláthatják.” A Kölcsey féle “professzionális kritika” (mely kifejezetten

⁵⁸⁵ Vö. BÜRGER 1958, lásd Wolfgang Friedrich bevezető tanulmányát is.

⁵⁸⁶ NÉMETHI NAGY 1818/1960. 318. (A metafora mindazonáltal elég elgondolkodtató, ha “Éris almájának” történetére gondolunk...)

⁵⁸⁷ Uo. 319.

⁵⁸⁸ Uo. 330.

⁵⁸⁹ Uo. 331.

csak az adott tudomány “philosophusi stúdiumain” alapul) Némethi Nagy számára agyrém: “A’ ki pedig azt állítja, hogy valamely Munka’ tudományos felvizsgálására, tsak a’ kívántatik meg, hogy a’ bírálónak professiója legyen a’ mit megítél; semmivel sem állít képtelenebbet, mint a’ ki azt erősíténé, hogy a’ Tsizmadiának szemibe nem szabad megmondani, hogy ő rossz tsizmát tsinál, mivel azt tsak neki lehet tudni, mi a jó mi a’ rossz tsizma, mint a’ kinek az professiója.”⁵⁹⁰

Pálóczi Horváth Ádám véleménye is az, hogy csak az recenzeáljon, aki írni is tud – a recenzió célja ugyanis nem a hibák kimutatása, hanem sokkal inkább azok kijavítása, javaslattétel a megjobbításra – amiben felismerhetjük a klasszicista korrekcióelv maradványait éppúgy, mint a kritika professzionalitását tagadó álláspontot. Ennél érdekesebb azonban, amivel Csokonai egyoldalúságának vádját igyekszik visszaverni (hogy t.i. Csokonai a költészet olyan nemeiben is próbát tett, amelyekhez nem volt tehetsége). Kiemeli, hogy a méltán becsült és népszerű külföldi szerzők sem alkottak egyformán jelentőset minden nemben – miért várjuk hát el Csokonaitól, hogy a poézis minden nemében tökéleteset alkosson, s hogy életművének egész “Alkotmánya” folttalan legyen?⁵⁹¹

⁵⁹⁰ Uo. 332.

⁵⁹¹ PÁLÓCZI HORVÁTH 1818/1960. 315–316.

2.4. Profik, hozzáértő közönség, nagyközönség: “jogaik” és “feladataik” az irodalom rendszerében

2.4.1. Berzsenyi, Kölcsey és Kisfaludy Sándor

Berzsenyi antirecenzióinak és Kisfaludy Ruszekhez írt leveleinek is fontos eleme az a kérdés, hogy releváns-e a (nemzetként felfogott) nagyközönség véleménye a nyelv és az irodalom kérdéseiben. Mindketten az amateur illetve a Liebhaber pozitív értelmét őrizve vallják magukat nem-professzionális költőnek – összhangban azzal, hogy a társadalmat hangsúlyozottan “rétegződésszerűként” (rendi-nemesiként) írják le. A régi, modern előtti dilettáns figurája ugyanis, emeli ki Stanitzek, legitim részese volt a művészet és a tudományok színpadának, a befogadásnak éppúgy, mint az alkotásnak, s lényegében (mint a művészetet “szabad idejében”, “szórakozásból”, nem pedig kenyérkeresetként művelő) “a felső rétegek művészetben és tudományban való részvételét testesítette meg”.⁵⁹²

Berzsenyi is Bürgerhez hasonlóan határozza meg a költészet közönségét: “én a poézis publikumát nem egy-két pedántban láttam, hanem a közönséges középszerű emberiségben, oly emberiségben tudniillik, melyből mind a felcsigázott tudós, mind a lecsigázott pór egyaránt kimarad; oly emberiségben, melyet a bal kultúra még annyira el nem rontott, hogy a poézist, ezt a gyermeki lelkeknek gyermeki reliigióját gót íztelenség mesterként bábjaiban keresni, s a lelket a fül dobjának alája vetni [akarná]; az oly publikumnak pedig szintúgy tetszenek az én gyermekkori daim, valamint legjobb ódáim, melyek között nincs is egyéb különbség, sem koraikra, sem természeteikre nézve, mint az, hogy a dalokban a szívnek együgyű nyelvén beszéltem, az ódáiban pedig a tárgy természete szerint harsogtam: aki az ódák lelkét meg tudja tekinteni, láthatja, hogy azoknak nagy részében még szembetűnőbb a csupa gyermeki értelem és gyermeki gondolkodás, mint ezen együgyű dalokban.”⁵⁹³

Az a közönségkép, amelyet Berzsenyi, Kisfaludy, Némethi Nagy illetve Bürger felvázol, érzésem szerint sokban hasonlít ahhoz, amelyet Hász-Fehér Katalin “strukturált irodalomnak” nevez illetve amelyet a “középesülés” elméleteként tárgyal.⁵⁹⁴ Úgy gondolom, hogy tulajdonképpen annak a “nemesi publikum”-felfogásnak egy változatáról van szó, amely a nagyközönséget a nemzettel azonosította, így szólás- és véleményformálási jogot vindikált magának, ezért a népszerűséget (mint a “nemzet ítéletét”) javarészt inkább értéknek, mint hibának tartotta, irodalomkoncepciójában őrizte a poézis klasszikus “édesgető” és gyönyörködtető funkcióját, nem fogadta el sem a professzionális szerző, sem pedig (különösen) a professzionális kritikus létjogosultságát – ám az irodalom rendszerszerű elkülönülésével és fokozatos intézményesülésével egyre inkább visszaszorult, s a kultusz gyakorlati megalapozásában – és fenntartásában – játszott szerepet, mint annak “mi-tudatú”, a költőket pedig gyakran a nemzet “valóját”, esszenciáját megtestesítő képviselőknek tekintő közönsége.

Érdekes, hogy Kazinczyhoz nagyon hasonló módon Berzsenyi is több helyen vádolja ’pedantizmussal’ Kölcseyt. A ’pedánt’ (többek közt) az ugyanis, aki hideg ésszel vizsgál – ez

⁵⁹² STANITZEK 1998.

⁵⁹³ BERZSENYI 1825/1994. 220. Egyébként Némethi Nagy is hasonló módon rója fel Kölcseynek, hogy Csokonában “semmi Sentimentalismust nem lát”, mondván, hogy Kölcsey, úgy tűnik, “Sentimentálismusnak tsak egy nemét tartja Érzésnek t. i. azt, mely erőszakosan rohanván ki az ember mejjéből lángol és éget: ’s mivel Cs.-ban ezt nem mindég tapasztalja, ötét hidegnek, nem Sentimentálisnak nevezi. Ezért mondja l. 108., hogy a’ Lilla úgy nem éri fel Himfit, mint a’ Tűzijáték fénnye a’ Vulcant; hogy Cs.-ban ritkán van nyoma a’ kisebb mértékű Érzésnek is mint Bürgernek, ’s a’ t.” Pedig az érzésnek számtalan neme és foka van, melyek Csokonainál megtalálhatók, “és mikor ő tsendes esdeklésével, bájos szelíd panaszolkodásával bé hat a’ veséig, ez szintúgy Érzésre, tsak hogy más és szelidebb Érzésre indítja az embert, mint az Ossian harsány ’s menykövező szava (...) Sőt a’ gyengéd Érzés, mely időt vesz ’s hágy a’ Reflexióra, még mélyebben megható megillető igazibb Érzés, mint az elragadva rohanó (...)” NÉMETHI NAGY 1818/1960. (Kiemelés R.O.)

⁵⁹⁴ HÁSZ-FEHÉR 2000. 95–97.

pedig a költészettel, de különösen az ódaköltészettel szemben egyáltalán nem helyénvaló attitűd. “Az oly expressziók, mint: *dithyrámbok lángköre s gőztorlaszok alpesi*, nekem sem tetszenek, ha azokat hideg szemmel nézem, de vajon hideg szemmel kell-e azokat nézni? Vajon nem válik-e az egész poézis sült bolondsággá, ha azt hideg szemmel nézzük? De tegyük magunkat azon exaltált szellembe, melyben azok mondván vagynak, tehát látni fogjuk, hogy azok nem egyebek, mint azon szellemnek természetes öltözetei, azaz az exaltált képzelődésnek exaltált képei. (...) Mert mikor a képzelődés annyira felmagasztaltatik, hogy az embert orkánnak, istennek s villámnak nézi, már akkor semmi közképet nem tűr, s a legmerészebbnek szemléletére el van készítve.”⁵⁹⁵ E “hideg” hozzáállást egyébként Szemere is Kölcsey szemére hányja. Az, hogy az olvasónak érzelmeiben közelednie kell a költőhöz – ami immár a “beleérző hermeneutika” alapelve, az érzékenység véleménye még az volt, hogy e szimpátiát a költőnek kell felkeltenie, s magára vessen, ha nem sikerül – tulajdonképpen Kisfaludy már idézett kitételében is felfedezhető (hogy t.i. a szerelmes versek nyilván nem fognak tetszeni azoknak a “kihűlt” kritikusoknak, akik a “szeretközés esztendein túlvannak”, holott csak az lehet “igaz bíró”, akit ez a kérdés még közelről érint⁵⁹⁶).

Kölcsey “pedantériájának” másik eleme a kritika egy újdonsága, a kontextualizáló, diskurzív szemlélet. Berzsenyi sokat ironizál azon, hogy Kölcsey nagy neveket idéz hétköznapi bölcsességek alátámasztására (ami egyébként annak a valóban ‘pedánt’ hivatkozási gyakorlatnak az eleme volt, amely ellen épp a *Tudományos Gyűjtemény* vette fel a harcot, megszabván, hogy mi számít releváns idézésnek, s mi az, ami csak “genealógia”). Kölcsey részben épp ezzel próbálja mind a verseket, mind a róluk való beszédet mintegy “kiszakítani” a mindenki által hozzáférhető hétköznapi józan ész világából, s “átírni” a művészet és ízlés “exkluzívabb” rendjébe.

Kazinczy Kisfaludyt próbálta meg “kontextualizálni”, az általa nagyon nagyra becsült Báróczyval mester-tanítvány viszonyba kapcsolva, s így tulajdonképpen igen magasra helyezve, ám Kisfaludy ettől cseppet sincs elragadtatva, kifejezetten rágalmazásnak tekinti – egyrészt neki, írja, soha semmi köze nem volt Báróczyhoz, ezt csak Kazinczy “fogja rá”, másrészt, mint írja, “soha embert rútabb hüvelyből rútabban magyarul, németül, és deákul beszélni nem hallottam; úgy hogy én szinte most is bámulok rajta, hogy az a’ Báróczy lehetett a’ Kasszandrának etc. fordítója, a’ kit én Báróczynak esmertem”⁵⁹⁷.

Kisfaludy nemcsak a nemzet ítéletének jogosságát hangsúlyozza, de a “véleménypluralitást” is, mondván, hogy a valódi értéket más is felismeri, nemcsak Kazinczy: “Vagy hát azt gondolja Kazinzy, hogy (...) ha Ő Daykának közepszerű Poézissát remeknek kürtöli, minden Magyar, a’ ki Poétákat olvas és ért, és nyelvét jobban tudja, egy falusi mesternél; mingyárt ok és ész nélkül elhiszi, és utána mondja és állítja?”⁵⁹⁸ Nála is megtaláljuk a “csináld jobban” kritikusellenes érvét, ám ezt is a nemesi (személyes) szabadság és eyenrangúság közegeiben: “én Kazinczyra nem neheztelek mellékes gerjedelmek által szerzett Recenziójáért: mert ha mindenütt nem is, néhol mégis igazat mondott; csak hogy azt nem úgy kellett volna, egy magyar Nemesnek, egy jobb nevelésű Úrnak kifejezni, mint ama német, a’ mesteremberek’ műhelyében nevelkedett, éhel haló, ex professo gorombálkodó, ’s kenyeret illy hálátlan úton kereső Recensensek szokták; hanem minden kiméléssel, mellyet *egy jobb nevelésű ember más magához hasonlótól méltán megkívánhat*.”⁵⁹⁹ Nála is megvan a “pártütés” metaforája, mely veszedelmes “korcsosodást” szül, s elborzadva

⁵⁹⁵ BERZSENYI 1825/1994. 214–215.

⁵⁹⁶ Persze a dologban épp az az érdekes, hogy Kazinczyt ekkoriban épphogy elég közelről érintette, hiszen a Himfy-recenzió írása idején sorra küldözgette barátainak “férji és atyai boldogságtól elragadtatott” leveleit – s részben épp ezért tetszett neki jobban a Boldog szerelem, mint a Kesergő.

⁵⁹⁷ uo. 290.

⁵⁹⁸ Kisfaludy levele Ruszek Józsefhez, 1816. ápr. 17. In KISFALUDY 1893. 284.

⁵⁹⁹ Kisfaludy levele Ruszek Józsefhez, 1816. jún. 3. In KISFALUDY 1893. 306.

írja, Ruszeknek, hogy Kazinczy azt írta Péteri Takácsnak, nem szabad “szóllanunk úgy, mint hazafiak, ha csak úgy nem, mint Poéták (...) én azt tartom – mondja Kisfaludy, ahogyan egyébként Berzsenyi is – hogy szerelem és hazafiúság nélkül valamennyi volt és még leendő nagy Poétáknak Quintessentiája is csak keveset ér; és nem csak hogy szabad, hanem kell is minden hazafinak, a’ kitől kitellik, Hazája, nemzete és nyelve mellett szóllani. Kazinczynak felekezete annál veszedelmesebb, mennél több nagy elmék ütik magokat hozzá, a’ mint hogy valóban sok is áll mellette ilyen. A’ többi közül, ha a’ kellemes Szemere Kazinczynak új írásmódgyát elfogadgya, hát kimondhatatlan kárt vall a’ Haza.”⁶⁰⁰

Kisfaludy szerencséjére “a kellemes Szemere” nemhogy nem hódolt be, de nagy szerepet játszott abban, hogy egyik legfőbb hívét is “elhódítsa” Kazinczytól, mi több, mint Csetri Lajos írja, a feltörekvő, még Szemerééknél is fiatalabb nemzedék kritikusi tevékenysége miatt “élete utolsó hónapjaiban Kazinczynak volt némi oka megbánni azt, amit megteremtett, a recenzeálás és a polémia szellemének meghonosítását a magyar irodalomban.”⁶⁰¹ E “megbánásnak” nem is annyira az volt az oka, hogy vele szemben is alkalmazták az éles kritikát, hanem inkább az inklúzió/exklúzió radikalizálása: azzal párhuzamosan ugyanis, hogy a nemzet mint ideális (ideologikus), ám immár néma, és csak szimbólumként “létező” nagyközönség új helyet talált az elkülönülő irodalomban, a professzionális oldal inklúziójának elvei még erősebben érvényesültek: immár semmifajta “kontextuális érdek” (például dicsőséges és termékeny életpálya) nem mentheti a “dilettantizmust”, és viszont: “érdemekre” hivatkozni a kritikusi dilettantizmus egyik legfőbb jele lesz.

⁶⁰⁰ Uo.

⁶⁰¹ CSETRI 1990. 206.

3. A kritikus figurája

3.1. Klasszikusok és kritikusok

A bölcsesség istennőjéről elnevezett folyóirat, a *Felső Magyar Országi Minerva* igazán nem mondható a szakirodalom kedvencének, sem irodalom- sem sajtótörténeti szempontból. Pedig számos olyan cikk jelent meg lapjain, melyek nagyon érdekesen folytatják illetve gondolják tovább, értelmezik újra a 19. század első két évtizedében folyó kritikai és esztétikai viták néhány jelentős pontját.

Az ízlés fogalma például Dessewffy Aurél cikke szerint már nem egyértelműen ítélőerő: „Az Ízlés, az a’ tehetség, mellynél fogva a természet’ ’s a’ mesterség’ szépségeitől hatólag megillettethetünk.”⁶⁰² A „túltestiség megfogásai”, azaz a metafizikai fogalmak „csupán valamennyire testesült formájikban illethetnek-meg minket hatólag, ’s így a bellyebb vonúlt okosság (raison abstraite) az ízlés’ tárgya nem lehet – a külső hasznos czélok közvetlen eléréseinek módja és eszközei szintűgy csak akkor izgathatják és elégíthetik ki az ízlési tehetséget, ha formájik, mellyekben megjelennek, a’ hatós megillettehódással vagy nem ellenkeznek, vagy azt segítik.” Ebből több dolog is következik: egyrészt a szépség szimbolikus, önmagán túlra vezető, transzcendáló fogalma – formájában közvetlenül, sőt, testileg „illet meg” minket, tartalmában viszont a „túltestiségre” mutat. „Az a’ tehetség tehát, melly által a’ *Szépet* érezzük, inkább hasonlít, egy lelkesült testi érzékhez, mint elménk” testetlen tulajdonához, ’s azért is vette nevét azon külső érzéktől, melly által eledelünk” mivoltát kóstolgatjuk – ’s helyessen, mert oly sebes, mint az íny’ érzete, ’s mint ez megelőzi a’ meggondolást – érzékeny és gyönyörrel tellyes a’ kedvesre nézve, a’ kedvetlent, a’ visszást pedig csömörködéssel veti vissza, szintűgy bizonytalan és tévelygős, ’s szüksége van a’ mértékletes szoktatásra, hogy tökélyesedjék”⁶⁰³ – a civilizálódás lényegében nem más, olvassuk, mint az ízlés kiművelődésének folyamata. Az ízléses érdeklő, érdekes – az untatás viszont a „rosz ízlés példája”.

Egy másik következmény, hogy „az ízlés” ereje és örömei’ tekintetében, sokkal inkább különböznek az emberek, mint az okosságra ’s ítélő tehetségre nézve”⁶⁰⁴ – az emberek számtalan, egymástól nagyon különböző dolgot tartanak szépnek. Ez azonban nemcsak hogy nem baj, hanem természetes is: az ízlés kérdésében ugyanis nem aszerint ítélünk, hogy az illető véleménye helyes vagy helytelen-e: „Nem úgy van a’ dolog az ízléssel, mint a’ csuoán gondolkozó okosság kérdéseiből, mellyekre csak egy felelet, eggy állítás lehet mindég a helyes, a’ többieknek pedig szükségesképpen helyteleneknek kell maradni. Az ízlés tárgyának, a *Szépnek*, különbözőségei számtalanok, véghetetlenek és sok mindenféle körülállásoktól függ azoknak külső vagy belső megítéltetése, ebben vagy abban az esetben. A csupán gondolkozó okosság tárgyai ellenben, nagyon keveset függnek a külső körülállásoktól.”⁶⁰⁵ De akkor mégis hogyan lehetne véleményt mondani az ízlésítéletekről? „Lehetetlen, de nem is szükséges, az ízlés sinór mértékét, oly csalhatatlan rámára vonni, mint a’ háromszeg mennyiségét. A’ matematikai igasságok számbeli feltételeken épülnek, és a’ mennyiségeket és mekkoraságokat illetik, nem a minémúségeket; a’ minémúségek feltételei egészszen más természetűek; a’ megfogások formuláitól függnek azok a’ túltesti világban, az érzékiben pedig az érzésektől, érzetektől és érzeményektől, mellyeket az okosság mérsékel és igazgat. Legvalóbbaknak kell hát lenni a matematikai igasságoknak, legbizonyosabbaknak a metphyzikabélieknek, és legérezhetőbbeknek és megfoghatóbbaknak az ízlés tudományát --

⁶⁰² A.: Az Ízlésről. In FmoMin. 1825./1.

⁶⁰³ FmoMin 1825/1. 15.

⁶⁰⁴ Uo. 16.

⁶⁰⁵ Uo. 22.

az aestheticát-tárgyazóknak.”⁶⁰⁶ Vannak bizonyos “talpigazságai” az ízlésnek is, ám ezeket nem lehet törvénybe foglalni – “a’ ki a’ láng-ész valamelly művét csudálja, vagy ócsárolja, ha tanúlt ember, okát fogja adni ítéletének. Az ízlés vegyes, és összetett tehetség, melyben az okosság világos ítélete, mindég együvé olvad az érzetek homályos sejtéseivel. (...) Van egy húr, melyre, *ha helyesen illetődik*, mindég megpendül az emberi szív. innen van, hogy az ízlés minden különbözőségei mellett, a’ klasszikai munkák megtartják becsöket, és a’ századok mindeneket elmosó zápora’ keresztül is példányul felmaradnak, ez által is az emberi nemzet köz érzését a *Szép* iránt bém bizonyítván.”⁶⁰⁷

A szépség időt legyőző zsinórmértékei tehát a klasszikusok – de épp azért nevezik őket klasszikusoknak, *mert* képesek voltak legyőzni az időt, bizonyítva, hogy a szépség zsinórmértékei. *A klasszikus eme tautologikusan érvelő fogalma lesz a kritika, vagyis az ízlésítéletekről való érvényes beszéd alapja.*

Egy másik, 1826-os cikk is a klasszikusok gondolatával foglalkozik azon elmélkedve, hogy miben különbözik a “régi kritika” a “maitól”, miféle változás zajlott le a 18. század során e területen, ám szerzője láthatóan helyteleníti az általa felvázolt változásokat. “A’ mult század’ kezdetén a’ Kritika valami más értelemben vétetett, mint ezt annak vége felé töbnyire venni akarták. E’ szó alatt az egész elő-kor’ értelmével megegyezőleg különösen a régibb korú, ‘s idegen nyelvű írásoknak és mesterségeknak helyes értések, ‘s megítéltetések értett: melly könyv, mellyik századú, ‘s kinek szerzeménye? ha egészen, ‘s változatlanul jött é hozzánk? mint lehetne az írásbeli hibákat megigazítani? mennyi tekintete lehet a’ Könyvnek? – Ezek voltak a’ kérdések, mellyekre kellett a’ Kritikusnak megfelelnie, és jöllehet a’ realis és verbalis – a’ fentebb és alantabb Kritika között volt is valami különség, ugyan csak mind a’ kettő együtt kívántatott, annál inkább, hogy az úgy nevezett fentebb, lelkesebb, finomabb Kritika tellyesb’ lévén, az alanti nélkül meg nem állhat, sőt a’ szavaknak kor ‘s helybeli értelmek nélkül hibázik az, és álmodozik. Annyira egyik voltak, mint test a’ lélekkel egy.”⁶⁰⁸

A “régi”, “eredeti” kritika tehát, amellyel a névtelen cikkíró érezhetően szimpatizál, sokkal inkább a mai filológiához és az irodalomtörténet-írás bizonyos eljárásaihoz, illetve a bibliai hermeneutikához hasonlító, interpretatív és taxonomikus tevékenység volt. Alapvetően két típusa különíthető el: régiek és újak megítélése. A régiek megítélése esetén a filológia visszatisztító és helyreállító eljárása az alapvető, melynek során a kritikus tökéletesen hasonul, szinte egygé válik tárgyával, visszatér a múltba, újraéleszti azt, hogy az múltban megfogalmazott igazság a késő utókor számára is tökéletesen és közvetlenül hozzáférhető legyen, eleven hatóerővé váljon, s így a régi bölcsességek ne vesszenek el, a hagyomány folytonossága ne szakadjon meg (hiszen az a barbárságba való visszahullással egyértelmű). Ez a fajta kritika virágkorát a reneszánsz idején élte, olvassuk, amikor “[k]iki tudta, mit kelljen a’ Kritikustól kívánni, ‘s az előbbi példák után sok kívántatott: éles elműség, a’ szerzőknek ‘s koroknak különböztetésekhez. Ezeket ismerni, a’ szerzőnek lelkébe látni, ennek szóllás-módját tulajdonává tenni, munkájának plánját, és célját az Írónak tulajdon lelkéből érteni, a’ Kritikusnak szoros kötelessége volt.”⁶⁰⁹ A hagyomány diskurzív közösségében való *részvétel* biztosította tehát a kritikus ítéletének érvényességét, legitimitását – nem véletlen, hogy az ilyen kritikát gyakran írják le egyfajta papi, szent tevékenységként: a hagyomány őreinek feladata, hogy folyamatosan ébren tartsák a bölcsesség szent lángját, az embernek a szellemmel/istenivel/a magasabbrendűvel való kapcsolatát, amely kiemelte az emberiséget az állati sorból/istentelenségből/barbárságból.

Az újak megítélése esetén a kritikus feladata nagyjából azonos, ám míg az előző esetben egyenesen a szerzőhöz kellett hasonulnia, vele kellett minél tökéletesebben

⁶⁰⁶ Uo. 25.

⁶⁰⁷ Uo. 23–25.

⁶⁰⁸ A’ mult Század’ fáradozásai a’ Kritikában. FmoMin 1826. júl. 787.

⁶⁰⁹ Uo.

eggyéolvadnia, most a nagy klasszikus, elsősorban ókori “kritikusok” példjával kell azonosulni, az ő elveiket elsajátítani és alkalmazni: “*Arisztoteles, Longin, Cicero, Horátz, Quintilián*, több Scholiasták, Grammatikusok, ‘s más idegen, vagy hazai írásoknak bírójik, meg mind-annyi elő-képek tartattak szem előtt; tanultattak, ‘s némű-némű tisztelettel, ‘s hévvel követtettek. Így az utóbbiak mindég az előbbi Kritikusoknak jelességeiket, ‘s hibájikat tartották szemeik előtt; ezeket olvasták, meghányták.”⁶¹⁰

Itt tehát szintén egy közös diskurzív hagyományban való részvételtől van szó: a kritikai elvek egyetlen *koherens* szöveget alkotnak, melyet egyfajta törvénykönyvként, vagy ami szintén gyakori metafora, alkotmányként sajátítanak el, őriznek és használnak, s csonkítása vagy bővítése a törvénykönyvhöz–alkotmányhoz hasonlóan éppúgy csakis kivételes és igen indokolt esetekben történhet. Ez a törvényerejű, a nagy törvényhozóktól örökölt és jól őrzött kanonikus elvrendszer éppúgy “palládium”, mint az alkotmány; lényegében nem más, mint a szent tűz ápolásának *módja*, s így a bölcsesség fennmaradásának biztosítója.

A hazai helyzetet szemügyre véve már ezen a ponton is aggasztó hiányosságokra akadunk: “Van e nálunk csak egy régi Claszszikus is critice feladva? Eggyet sem tudok. Csak az újakat, töb’nyire még élő-kori íróinkat találjuk megítéltetve; és töb’nyire csak azokat, kikben van mit gáncsolni; pedig csupán a botlásnak kitétele még nem végzi-el a’ Kritikus’ hivatalját, ‘s foganatja nem tellyes. A’ jót is fel kell adni, hogy ne csak mit kerüljünk, hanem mit kövessünk is, tudjuk.”⁶¹¹ A kortárs műveket megítélő kritikus feladata ugyanis paradox módon *nem elsősorban a vizsgált mű megítélése, megbírálása abból a szempontból, hogy a klasszikusokhoz sorolható-e*, hanem sokkal inkább az, hogy a módszerek, a követendő irányelvek helyes érvényesülését ellenőrizze.

Mindezt azonban súlyosbítja, hogy a 18. század végén alapvető változás történt a kritikában: (Kanttal) megjelent az új “*Kritika Filozófia*”, amelynek következményei igen veszélyesek, és szinte beláthatatlanok. Természetesen a cikk nem Kant filozófiájáról beszél, hanem annak a korábbi diskurzív rendre tett káros, a kritikus *gyakorlatot* alapvetően és rossz irányba megváltoztató hatásáról. Ez a filozófia felbontotta a korábbi folytonosságot, közösséget, ami a helyességnek és a bölcsesség megőrzésének legfőbb kritériuma volt, s az individuális véleményt, az egyéni hipotézist, az okoskodó értelmet helyezte előtérbe. Ez az újmódi kritika nemcsak hogy a történeti diskurzusra való tekintet nélkül “tette-fel, a’ mi néki tetszett”, “elég merész volt feltenni azt is, a’ mit ennek vagy annak a’ régi írónak mondania kellett volna”⁶¹². De a közösség felbontására nemcsak ilyen öntudatlan, hanem tudatos módon

⁶¹⁰ Uo.

⁶¹¹ Uo.

⁶¹² Uo. Ismét egy érdekes és messze vezető különbségtétel: a *valódi* klasszikusok mind az effajta megítéltetés, mind a korrekció elve alól kivételnek (sőt, mint látjuk, bűn és megbocsáthatatlan felfivalkodottság rajtuk érvényesíteni ezeket az elveket) – részben persze épp azért, mert a megítélés és a korrekció elveit *belőlük vonták el*. A korrekció elve a saját illetve a kortársi művekre lehet érvényes, esetenként a régebbi, de klasszikus státusba (még) nem került művekre is. Nem véletlen, hogy a helyes és ha lehet így mondani, “autogén” nemzeti stílus kutatásával párhuzamosan megindul a régi (tehát törvényerejű) nemzeti klasszikusok utáni kutatás és megszületik a feldolgozásukat (és a majdani irodalomtörténeti leírásokat is) lehetővé tevő, Fohrmann által nemzeti filológiának nevezett diszciplína is, amelynek a feladata tehát az immár nemzeti színekbe öltöző klasszikus törvények és elvek lepárlása. Ezeknek az elveknek a feladata kettős: megmarad a hagyományos “örök bölcsesség”-megőrző szerep is, ám emellé a nemzeti hagyományok őrzése és a nemzeti szellem kiteljesedésének elősegítése is társul – jól látszik ez a kettős szerep azokból az erőfeszítésekből, melyek során a nemzeti kultúrát mindig a közös, nemzetektől független isteni teremtetésre vezetik vissza (nemzeti nyelveket éppúgy, mint ismereteket).

Az áttörést a korrekcióelv tekintetében is a zsenielmélet szerzőfogalomba való beépülése hozza el, innentől ugyanis hallgatólagosan *minden* mű klasszikus (és “poétikák” vonhatók el belőle), amennyiben az isteni teremtető zsenialitás megnyilatkozása. Nem véletlen, hogy épp e pont körül sűrűsödnek a kritikus személyével, feladatával és legitimitásával kapcsolatos legélesebb hangú viták, hiszen valóban nehezen támasztható alá, hogyan is ítélné meg az istenség (által elragadott poeta) alkotását egyszerű földi halandó. Ahogyan az sem véletlen,

is törekedett, sőt, egyenesen úgy látszik, mintha ennek az újfajta kritikának határra, megosztottságra, elzártságra volna szüksége működéséhez. Amit a régi íróknak írniuk “kellett volna”, azt ugyanis ráadásul az új kritikus “a maga új nyelvén” fogalmazza meg, Kant például a “Kritika Filozofia” két kötetében “a régiség hagyományit, különösen a’ Sz. Könyveket, úgy hagyja beszéltetni, mint magának tetszik”, és ezt a “vétket még ma is sok Protest. Német írás-magyarázók folytatják.”⁶¹³ A gondolatmenet korábbi szakaszának fényében pedig az is tökéletesen érthető, miért írja azt a cikk szerzője, hogy mindez azért történt, mert “minden más, ‘s a’ régiség’ érthető nyelve populárisnak, elégtelennek tartatott. Tisztán írni vétek volt, a’ miszticizmusz, és barbaricizmusz kanonizáltatott, csudáltatott.”⁶¹⁴ Hiszen amennyiben bármilyen érv alapján is eltérünk a bölcsesség (kollektív) hagyományának (közös) ápolásától, óhatatlanul fennáll a botlás, sőt, a romlás és a barbárságba, istentelenségbe, tévelygésbe való visszahullás veszélye.

Az individuális vélemény azonban nemcsak esendősége miatt problematikus. Funkcionálisan is elfogadhatatlan, mivel nem tesz, nem tehet eleget a kritika legfontosabb hivatásának, az irányító kontextualizálás morális feladatának, nem mondja meg, mit kerüljünk és mit kövessünk, *magára hagyja* az olvasót, azaz éppolyan individuális okoskodásba, magányos és szükségképpen bűnbe vezető tévelygésbe csalja, amilyenben ő maga is leledzik. Az olvasó ugyanis a klasszikus tudásrend szerint *nem* a műveket, hanem a világot olvassa (a kinyilatkoztatás hagyományának segítségével), a természet/Isten nagy evilági színjátékában, a “létezők nagy láncában” próbálja megtalálni a helyét; a művek (legyenek azok bár “szépirodalmiak” vagy a literatura egyéb ágából származók) csak eszközei ennek a megismerési, tökéletesedési folyamatnak, a bölcsességhez vezető útnak csak állomásai. Szerencsére az említett állapoton, olvassuk tovább a cikket, “a’ scholasztica tudatlanság e’ nemű despotismusán ált-estünk már, ‘s úgy tetszik, hogy ismét a’ régi Kritikához térünk vissza, melly tele tanúságokkal, élesíti az értelmet, és minden nagyhoz, valóhoz, széphez és jóhoz, a’ mit’ az elő, ‘s közép kor nyujt, utat nyit. ‘S minthogy a’ valódi Kritika nem éppen csak a’ könyvekből, sőt inkább a’ foglalatosságából, és tapasztalásokból ered, ‘s ezekre munkál-viszsa, mennyivel élesb’ tekintettel üzhetjük mi, ‘s kell üznünk a’ Kritikát! Egy század van utánnunk, és a’ gondolkozás-módnak majd mindenben egy nagy revolúzióját éltük-által. Ki tagadhatja, hogy némellyeket a’ régiek között egészen más szem-pontból tekintünk most? hogy különféle dolgok körül nyiltak-meg szemeink?”⁶¹⁵

A felidézett két cikk tulajdonképpen az interpretáció két új lehetőségét vázolja fel: egyrészt az individuális, de a profi póluson megszólaló szövegértelmezést, másrészt a történeti-filológiai, értelemrekonstruáló, hagyományközösséget feltételező–konstituáló interpretációt. Az irodalmi mű modern fogalma egyszerre tartalmazza a zártság és a nyitottság kritériumát. Zárt, mert sem hozzátenni nem lehet, sem elvenni belőle (e zártság megalapozásában, mint a II. részben láttuk, a jogi diskurzus jelentős szerepet játszott), de nyitott – interpretatív kimeríthetetlen, nem lehet a “jelentését” megadni, egyértelmű allegóriává, példabeszéddé formálni a szépség, a(z) individuális-eredeti) zseni és az ízlés “túltesti”, szimbolikus jellege miatt, hiszen mindig “csak félig része a világnak”. A lezárhatatlanság korábban is jelen volt a mű fogalmában, csak nem a befogadás, hanem az

hogy ebben az új közegben, különösen eleinte, a kritikus tevékenységét az idézett cikk szerzőjéhez hasonlóan a klasszikusok megítélésének hagyományos problematikájával kapcsolják össze: a zseniális, eredeti szerző, az “autor” modern fogalma ugyanis sokat köszönhet a klasszikusok eme “klasszikus” fogalmának.

⁶¹³ FmoMin. i.h. 788. Azt, hogy a protestánsok kiemelése és az „írásmagyarázó” kifejezés ellenére nem (nemcsak) bibliamagyarázatról, hanem másfajta hermeneutikai-kritikai tevékenységről van már szó (ugyanakkor a kettő státusa valóban igen hasonló), mutatja az idézett lábjegyzet következő mondata is (egyszersmind az “ókritika” célkitűzésére is fényt vetve): “Nem azt akarom én, mit Kant, mit Paulusz ítél, tudni, hanem mit mi értelemben mondtak, irtak a’ Régiek.” (uo.)

⁶¹⁴ Uo..

⁶¹⁵ Uo.

alkotás oldalán jelent meg – ez fejeződött ki az örökké tökéletesítő korrekcióelvben is. Az „újfajta” mű viszont (organikus) „dokumentum”, melyet még szerzője sem igen tud anélkül megváltoztatni, hogy egyszersmind ne vegyen el belőle.⁶¹⁶ Épp a műalkotás metafizikai fogalma lesz az ugyanakkor, amely a romantikus esztétika szerint lehetővé teszi a széttagolódott világban is a tökéletes „átlátást”, a tökéletes megértést és megismerést. Ez immár csak a teljes emberi organizmus, test és lélek integrált működésének eredménye lehet – s a német koraromantikától eredeztethető elképzelés szerint a költészet illetve az elkülönülő szépirodalom filozófiával határos területeinek van lehetősége egyedül arra, hogy ezt az egységes tapasztalatot – mint az ember egész valóját átjáró, „bevilágító” és revelatív, átalakító erejű megértésként felfogott esztétikai tapasztalatot – közvetíthetővé, továbbadhatóvá, átadhatóvá tegye.

Természetesen az irodalmi mű efféle metafizikai fogalma nem válik érvényessé a társadalom egy sajátos alrendszereként elkülönülő irodalom egész területén. A műalkotás „felhívó”, kommunikációra ösztönző jellege azonban, úgy tűnik, az esztétikai értékesség alapvető kritériumává válik, ezért lehet ’a’ műalkotás szimbóluma annyi összefoglalásban Rilke Archaikus Apolló-torzó című verse (duplán is, hiszen, ha lehet ilyet mondani, maga a vers is egy ilyen, műalkotás általi „felhívás” élményét közvetíti). Ezért tekintheti Luhmann a műalkotást (társadalmi értelemben véve) „műalkotásról folytatott kompakt kommunikációnak, vagy számtalan kommunikáció programjának”, amelyet „mintha speciálisan azért alkott[a]k volna meg, hogy kommunikációra ösztönözzön”.

3.2. Génius és tűz

Az isteni tűz a zseniben, kinek „lelke magától függő, azt teszi, a mit még senki előtte nem tett”, képes önmagától is fellobbanni „valami különös belső felindulás által”. Az pedig, „[h]ogy a Poezisben, arra született Genietől lehet várni olyan munkát, melly a nyelvnek méltóságot ad, Olvasókat gyűjt magának, kik dolgozásait meleg szívvel érzik, s lelkek, azokon való bámultokban megáll, felségesnek kiáltja, nagyon tapasztalt igazság. Csak ő, a kinek a lelke, tanulásait, tapasztalásait, magában megforgatván, mikor a lelkesedésnek melegítésbe hozó lángja elélobban, azokat egész újjá szült formában állítja elé, fog valósággal eredeti lenni. Megoldván neki benne lakó Istennéje, fantáziának arany gyeplőjét, megyen a nap szekerén, s felfogva lelkében a földit, és bájoló tündérségben képzelve a földin felül valót, a természetet és azon túl, az ideában lévő szebbet nemes formába szép egésszé egyeztet; egy harmóniás egéssz, mivel lelkében annak bizonyos sejdítése, azután való törekedés vagyón, mint egy ki modellje azon harmóniának, melyet az egész világ systemájában találunk.”⁶¹⁷

Döbrentei *Eredetiség és jutalomtétel* c. tanulmányát nem véletlenül szervezi ez a tűz-metaforika, amely egyként alkalmas a teremtés és a befogadás, a poiészisz, az aiszthészisz és a katharszisz folyamatainak leírására, elősegítve ezeknek az esztétikai tapasztalat modern problematikájában való újrafogalmazódását.⁶¹⁸ Az érdekes az, hogy a zseniális mű mintegy zárványként *megőrzi* ezt az isteni tüzet, mely fogantatását előidézte a zseni isteni elragadtatásának pillanatában: épp ez az az erő, ami „hívogatni” fogja az olvasókat, ami nagy tettekre sarkallja őket. Az energiea így lesz tökéletesítő, civilizáló, egyént és rajta keresztül nemzetet egyaránt felemelő, ám az istenivel az eredeti zseniken keresztül mindig megújuló kapcsolatban maradó erő, a zsenik pedig így válhatnak majd a kultuszban váteszekké, prófétákká, paraklétoszokká.⁶¹⁹

⁶¹⁶ Vö. CSETRI 1990. 206-208.

⁶¹⁷ DÖBRENTÉI 1814. 155-156.

⁶¹⁸ Vö. JAUSS: 1984a/1999. 158-177.

⁶¹⁹ Egyetértek Dávidházi Péterrel, aki szerint „[a] paraklétszi megszólalás a magyar kultúra jellegzetes történelmi alapszólamainak egyike, melynek hosszan kitartott véghangzata mára elhalkulhatott, de nem enyészett

3.3. A láng őrzői és fellobbantói

Ha azonban a szerző nem képes uralkodni elragadtatottságán, illetve később, “lehűlt” állapotában nem képes kijavítani az esetleges hibákat, nemcsak hogy műve esztétikai értéke lesz alacsonyabb, de kárt is okozhat, mivel (morálisan vagy esztétikailag) nem kifogástalan részletei is “bényomódhatnak az olvasó lelkébe”. A “kritikai tudat” létrejöttének és az “esztétikai autonómia” megjelenésének egymást feltételező párhuzamosságát (a műalkotás autonomizálódását és az endoxa eljárásainak kialakulását) szemléletesen mutatja Döbrentei példája, aki az eredetiség és a teremő zsenialitás jelenségét elválaszthatatlannak tartja a “követő tehetség” és a felismerő zsenialitás lététől – szerző és kritikus jó esetben szimbiózisban, rosszabb esetben gazda–parazita viszonyban élnek egymással. A két jelenség ugyanannak az esztétikai elvnek a következménye. “Tündéri elragadtatásban forogva a Poétának szeme, levillámlik az égből a földre s a földről ismét az ég felé, s mint a képekkel teljes fantazia ismeretlen dolgok felől formákat teremt elé, a Poétának pennája azokat megvalóságosítja, s állandó lekhelyet és nevet ad a levegői Semminek”⁶²⁰, idézi Döbrentei Shakespeare-t. Az ihlet pillanatában tehát a zseni *vak*, ahogyan a látnokok, “tisztánlátók” vakok – és ahogyan az elragadott–elragadtatott olvasó is vakká válik a befogadás gyönyörteljes pillanatában. A zseniális szerző és az elvakított olvasó éppen ezen a ponton találkozik a “vakságban” elkövetett hibákat javítató–ostorozó kritikussal.

A kritikus ugyanis különös olvasó. Mivel veleszületett ízlését (elvileg) finommá és biztossá nevelte, ő az egyetlen, aki képes ellenállni a mű csáberejének, képes eltávolodni és ugyanakkor magával vinni az élményt – képes *tanúskodni*. Odüsszeuszt idéző kép, és valóban: a magával ragadó szépségű művek veszélyességét gyakran írják le a szirén–metaforával; biztos értékviszonyok és morális pólusok nélkül például a költészet “csábító Szirénis” volna.⁶²¹

A kritikusnak úgy kell befogadnia a művet, hogy ítélőereje biztos és tiszta maradjon, ízlését személyes tekintetek, érzelmek ne ronthassák meg. Mindig figyelnie kell magát, hogy “nem egy a’ dolgozás iránt vak melegség éreztet-e benne Szépet”, bármilyen “interesszáns” legyen is a munka, nem szabad vele azonosulnia, “s akármely kor vagy környűllás festetik is, abba kell magát minden interessze nélkül tenni.”⁶²². A zsenihez hasonlóan emberfelettinek (konzseniálisnak) kell tehát lennie – önuralom tekintetében, hiszen érzékenysége rokon a szerzőével, és jóval erősebb, mint az átlagolvasóé, éppen ezért lehet képes meglátni az “isteni szikrát” a még csak “fejlődő, botladozó” zsenipalántában is. Szükség is van erre, hiszen feladata nemcsak az, hogy a zseni szent vakságban elkövetett hibáit szükség esetén meg tudja mutatni, hanem az is, hogy egyáltalán felfedezze a génuszt, aki – minthogy koránál és embertársainál jóval magasabban jár – értő szem nélkül talán fel sem lobbanhatna.

Ez gyakran előfordul, különösen olyankor, amikor egy nemzetben épp csak pislákol az életerő, mint nálunk, ahol “a lélek eredeti kifejtődését nagyon hátráltatja, hogy mi nem

el (...).” A fentiek felfoghatók e mondat kiegészítéseként és bizonyos értelemben radikalizálásaként: véleményem szerint ugyanis ennek a jelenségnek jóval általánosabb, látenszen a modern irodalmiság egészében jelenlévő, áttételesen pedig a modern irodalom makroperiódusának egészét meghatározó okai is vannak. Lásd Dávidházi 1998a, 123.

⁶²⁰ Erdélyi Múzeum 1814. 159.

⁶²¹ Vö. “Végső céllya az [a poézisnek], mely a többi szépmesterségeké: hogy, kivált az olyan emberekben, kiket gyengességök miatt a mélyebb okoskodás által az *igazra* és *jóra* vezérelni nem lehet, az *eszt* érzékeny módokkal megvilágosítsa, a *szívet* pedig megneumesitse. Az elsőt a józan igazságoknak, a másodikat pedig az erkölcsi tökéletességeknek aestheticabéli avagy érzékeny és édesgető, s még világosabban szólván: akaratébresztő és szívindító előadása által viszi végbe. E fölséges cél nélkül, valamint a többi szépmesterségek, úgy a költés is veszedelmes tündér és csábító Szirénis volna.” VERSEGHY 1791/1981. 333.

⁶²² DÖBRENTÉI 1817. 200

merünk magunk gondolkozni, s csak azzal maradunk, a mit idegen földről békapunk, vagy még némelyben slendriános neveltetésünk, vagy félelmes rebegésünk, vagy energia nélkül való lételünk okoz.”⁶²³ Pedig idegen példa is “gyúlaszthatna” minket, a külföldről kölcsönzött fényű “csillagok” után könnyebben kel az önálló fényű, éltető hazai nap.⁶²⁴ A serkentésre való “forró vágyás” is lehet élesztő erő: a támogatók és kritikusok “az alkalmatosság hiánya miatt csak bolygó világosságként tévedező” zseniknek megadhatják azt a szikrát, amivel immár “egész fényükben mutatkozhatnak”, az egész nemzet hasznára.⁶²⁵ A már munkás zseni elismerésének hiányát nemcsak pallérozatlanság, hanem irigység és “meggyőzhetetlen elő-ítélet” is okozhatja. A jeles műveknek eleve nehéz dolguk van, ugyanis “[m]inden jelesnek (...) van bizonyos finomsága, melynek megfoghatására legtöbb embernek igen tompa az érzéklete; – van egy mesterséges elintézése, melyet, csak az éles látásúak fedezhetnek-fel.” Ha ilyeneket nem talál, akkor a mű ismeretlen és hatástalan marad⁶²⁶, ami igen nagy kár a nemzetre nézve. Az “interessze” (érdeklődés) hiánya legalább akkora probléma, mint az “interessze” (ellenérdek) megnyilvánulása.

Ha azonban mégsem akad az inkriminált jeles műnek minden érdekétől mentes és kellően tekintélyes, tudós védője, akkor sincs minden végleg elveszve: “[e]ljön bizony az az idő-pont, melyben az illy írásnak jelessége kitűnik, világosságra jön. Támad majd nem sokára egy olly tudós mű-bíró, ki a’ nem érdemlett por közzül azt kifejti, ‘s néki a’ jó könyvek között illendő helyet mutat. Talán majd olly tudósna kezébe akad, *ki Hazájára, ‘s minden egyéb legkisebb környül-állásaira nézve a’ Szerzőtől nagyon különböz; a’ ki tehát minden részre-hajlás nélkül veti majd figyelmét az ő írására*, és annak *érdeme szerint* ítéletét egyenesen kimondja; ki álmélkodni fog azon, hogy olly jeles írás a’ por, és pókhálók között olly soká emésztődött; ki által-fogja látni: hogy egyedül az írásnak jelessége, és így éppen az, a’ minek közönséges kedvességet, ‘s helybe-hagyást kellett volna nyerni, légyen igaz oka annak, hogy olly kevés olvasókra talált. Az izlés eránt való hazafiúi buzgóságból annál örömösebb fog az írásnak tekintetet szerezni, mennél bizonyosabban tudja, hogy az valaha önnön dicsősségét közölni fogja azzal, ki őtet a’ porból napfényre hozta.”⁶²⁷ Az időbeli távolság révén a korabeli “személyes tekintetektől” pártatlanná vált tudós irodalomtörténész-műbírák pedig őrt állnak a klasszikusok mennyországa előtt, hódolattal bebocsátva immár az üdvözültek közé az ártatlanul üldözött-elfeledett jeles műveket. Az igazán zseniális mű épp arról ismerszik meg, hogy az önmagán túlra mutató szimbólum energiáját (*energeiáját*), katartikus erejét akár több száz, netán több ezer évvel születése után is megőrzi. Ilymódon tehát mindig újabb és újabb olvasókat hódít meg, kebelezt be (nem véletlenül tartják a klasszikussá válás alapfeltételének az állandó újraolvasást, és az sem véletlen, hogy az effajta újraolvasásról szólva Barthes megfordítja az olvasás/interpretáció metaforikáját, és nem a mű befogadásáról, hanem a mű *általi* befogadásáról, sőt egyenesen a mű olvasatokkal való *táplálásáról* beszél⁶²⁸).

Mindamellet nagyon fontos a két értékes pólus, a szerző és a kritikus, a teremtő és a felismerő szigorú elkülönítése, és az is, hogy saját tehetségének jellegével mindenki tisztában legyen.” Külömböztessük-meg a’ más munkáját felfogni tudó tehetséget attól, melly arra van születve, hogy ő adjon elé olyat, a’ mit mások ismét helyesnek találjanak. *E’ két pont között állók írják mindenkori a’ középserü vagy épen rossz munkákat*”⁶²⁹ – mondja Döbrentei. A szerző–kritikus páros feladata épp a féltudósság, a dilettantizmus kiszűrése a művészetből,

⁶²³ Erdélyi Muzéum 1814. 152.

⁶²⁴ Uo.149.

⁶²⁵ Uo.159.

⁶²⁶ Szabó Nepomuk: Az Írói tetszésről. FmoMin 1827. január, 1041.

⁶²⁷ Uo. 1042. (Kiemelés tőlem, R.O.)

⁶²⁸ BARTHES: 1971/2000. 144.

⁶²⁹ Uo. (Kiem. R.O.)

ezzel egyidejűleg pedig meghatározódnak azok a módok és pozíciók, ahogyan és ahol a művészetről érvényes, releváns kommunikációt lehet folytatni.⁶³⁰

A mai modern korban (vagyis a 19. század elején) a kommunikáció rendje alapvetően átalakult, írja Kis János, pontosabban Herder, akit fordít.⁶³¹ A rongyból készült papír és a könyvnyomtatás ugyanis lehetővé tette, hogy időben távoli ismeretek, szövegek is részesei legyenek a mindennapi kommunikációnak, s “[e]gyedül ő általa vagyon egyben függő s össze-hasonlított kritikánk és történet-írásunk is. (...) A Könyv-nyomtatás által t.i. minden régibb és újabb nemzetek gondolatjai nap-fényre jöttek és egymásba folytak. A ki ezeket megtudta egymástól választani, s mindeniket illendő időben tudta hallani és érteni, annak ezen nagy Odeum igen hasznos volt; mások a könyvek hagymázába ezek s esze-veszett betűzőkké, utóbb csak-nem megtestesült nyomtatott betűkké lettek. Hajdan ez nem így volt. Eleinten az ember gondolkodott, cselekedett és örült; szólott és hallgatott. Ha írni tudott, írt: de csak úgy írt, ha írni valója volt; most sokan irkálnak a nélkül, hogy látnának vagy hallanának. Vallyon eltűrheti é ezt az emberi természet; Nem fognak é ezen nyomtatott Babelben minden gondolatok megzavarodni? S ha napjában csak négy öt újságok és időszakos írások, s mindenikben több Írók szavai beszélnek is veled; hol lesz utóbb a fejed; Nyerhetsz é időt a gondolkodásra s foglalatoskodásra; Szembe-tűnő dolog, hogy a literatúrának mostani formája könnyen megzavarhatja lelkünket, elveheti józanságunkat, s könnyen megfoszthat azon erőtől és időtől, melly magunknak magunk által való kimíveltetésére szükséges. Még a társaságban is elnémult az emberi szózat, s ott is Románok és idő-szaki Írások beszélnek.”⁶³²

A megváltozott helyzetben a cenzúra sem tud segíteni: egyedül a nevelés lehet megoldás. Ennek része kell, hogy legyen a “helyes olvasás” tanítása is – ahogy azt például Bergk, Moritz vagy Basedow elképzelte. Emellett pedig az íróknak egymás közt “szent frigyét” kellene kötni, hogy “nem csak semmi méltatlan könyvet nem fognak dicsérni, hanem

⁶³⁰ A művész és a kritikus tehetségének eltérő jellegét emeli ki Dessewffy Aurél korábban idézett cikke is: “A helyes ízlésű ember, a különbféle nemű és rangú szépségek értékét és helyét majd mindég szerencsésen tudja kiválasztani, és pontos szorossággal meghatározni – a helyes ízlés gondolkozva érez, a finom érezve gondolkozik, – ez hasznavehetőbb a dolgozaskor, amaz a dolgozás javítása és kisimítása alkalmával – a jeles írók mind a kétfélével bőven szoktak bírni, a kritikusok többnyire vagy csak az egyikkel, vagy csupán a másikkal – a középserű könyvszerzők pedig sem ezzel, sem amazzal elegendő mértékben. Ez az oka, hogy a kritikusok nem mindég remek szerzők egyszesmind az előadás azon nemeiben, mellyekre kritikáikat kierjesztik. Azok lennének az előadás minden nemében a legjobb kritikusok, kik abban a nemben a legjelesebb remek szerzői -- ilyen lett volna p.o. Horác, ha rá ért, vagy akart volna kritikákat írni. De a teremtő lélek többnyire nem igen szeret kritizálni, és többnyire csak mellesleg bíraskodik, mert érzi ezen tisztnek nehézségét, s ön tapasztalásból tudja, mi bajos, közönséges, soha semmi esetben kivételt nem szenvedő regula alá hajtani akár az elme teremtményeit, akár a szív érzéseit.” FmoMin. 1825. 20.

⁶³¹ Az Írás és a Könyv-nyomtatás (Herder után K.J.) FmoMin. 1826.jan.:

⁶³² Uo. 535.

annak elterjedését is a lehetőségig fogják gátolni. Keverjen mérget a ki akar, s ám magasztaltassék a legmesterségesebben kevert méreg leghangosabban; mi mind a méregkeverőt, mind a magasztalót vesszük-meg.”⁶³³ A méregkeverő írók ellen pedig megint csak a kritikus tud igazán hatékonyan fellépni, hiszen rá hárult az olvasó orientálása a könyvek, szövegek tömegében. A betűtengerben az olvasó immár nem tud egyedül tájékozódni: nincs is ideje rá, hogy mindent elolvasson, ami a nyomdát (egyre nagyobb számban) elhagyja. A recenziók mű-kontextualizáló szerepe így valóban “reklámmá” vagy “anit-reklámmá” válhat, de a legeredményesebb kritika az agyonhallgatás, hiszen így az olvasók nem tudják magukat mihez tartani, nincs út, amelyen (tömegesen) elindulhatnának – legfeljebb egy-két kósza lélek esik áldozatul a “mérgező” írásoknak.

⁶³³ Uo.

4. Az endoxa

Az olvasók csoportosítása, profi és dilettáns olvasók csoportjainak elkülönítése mellett tehát a műnek különféle diskurzív kontextusokkal való körülvétele vette át a nagy művekben rejlő *energeia* ökonomizálásának, hasznot hajtó társadalmi „termelőerővé” változtatásának, az irodalom „külpolitikai képviselőének” szerepét – e megfigyelések teszik lehetővé azt is, hogy képes legyen önleírásokat adni illetve hatással lenni (*Leistung*) más rendszerekre. Ezek az eljárások úgy őrzik meg a műveket a diskurzus számára, hogy megfosztják felforgató erejüktől, távolságot iktatva közéjük és az olvasók közé; így ezek teszik végső soron lehetővé, hogy valami módon mégiscsak ellenőrizhetővé és szabályozottá váljon az a mindig egyszeri és egyedi aktus, amelynek során egy olvasó egy szöveggel kapcsolatba kerül. Ezt a jelenséget nevezi Barthes endoxának: „Az igazi cenzúra – írja –, a mély cenzúra, nem a tiltásban áll (elvágni, elszigetelni, visszavonni), hanem a helytelen táplálásban, a fenntartásban, a visszatartásban, az agyonhallgatásban, és abban, hogy a könyvet belekényszerítik az (intellektuális, regényes, erotikus) sztereotípiákba, nem adnak egyéb táplálékot neki, mint mások már szentesített szavait, a közvélemény unalomig ismételt anyagát. Nem a rendőrség a cenzúra igazán hatékony eszköze, hanem az *endoxa*. Ahogy egy nyelvet inkább az határoz meg, amit ki kell mondania (kötelező rubrikái), nem pedig az, aminek a kimondását tiltja (retorikai szabályai), a társadalmi cenzúra sem ott van, ahol gátol, akadályoz, hanem ott, ahol beszédre kényszerít.”⁶³⁴ Az endoxa tehát az irodalomhoz, pontosabban a művekhez való hozzáférést szabályozza (illetve teszi lehetetlenné, adott esetben). Ehhez hasonló módon beszél Margócsy István a kultuszról, hangsúlyozva, hogy az nemcsak hogy szerves alkotóeleme a tudományos irodalomtörténeti módszertannak, hanem „általában (...) az irodalomhoz való viszonyoknak egyik legfontosabb, kiküszöbölhetetlen, porából állandóan megélemedő főnixként funkcionáló demiurgoszává vált.”⁶³⁵

Az endoxa kultusz illetve irodalomtudomány felé vezető válfajainak különbségét leginkább talán a közönséghez való viszonnyal lehetne szemléltetni (pontosabban ez talán egy olyan pont lehet, ahol „kultusz és kritika” különbsége elég szembeötlő). A kultusz esetében a közösség, a mi-tudat, a képviselő az irányadó. Bajza például így ír a közönségről Toldynak 1825. május 7-én: „Egy Nemzetnek a *literaturája* nem gyermekjáték, hogy abból kényünk szerint, a mikor tetszik, tréfát üzhessünk. Tisztelnünk kell a publicumot, mert érdemi, hogy tiszteltessék. Annak nem lehet nem tisztelni, a ki saját javallata ellen valamit az ő méltóságos színe elébe bocsát.”⁶³⁶ Egy másik levelében viszont egész más hangnemben fogalmaz: „Te darab idő olta olly igen figyeled a pór sokaságot, s ez vagy amaz mit mond felőled? itten vagy ottan mit beszélnek rólad? szóval, igen ineressál véleménye annak a salak ”mobilium Quirinum turbá-”nak s olly igen szeretnéd sajátoddá tenni a nagy publicumot; innen jön, hogy téged igen érdekel ezen nagy publicum egyik vagy másik tagjának javallata vagy rosszallata. – Ez igen igen nagy gyöngesség! és mi nálunk még nagyobb gyöngesség ezt tenni mint máshol, a míveltebb nemzeteknél, mellyeknek publicumok lelkét már jobban kimívelte. Nálunk egy *jó* író soncs, kinek nagy publicuma volna, (a *jó* szót igen szoros értelemben veszem). Mert ki teszi minálunk a nagy publicumot? Bizonyára leginkább a falusiak (a városban németül olvasnak) vagy a kisebb mezővárosok lakóji, ki mind egyiptomi sötétségben bolyganak elébb tovább, s legfeljebb is azt tudják, mellyik a jó trágya? hogy egy jármos ökör? A sajnálatra méltók! ezen még inkább sajnálatra méltó hazában! Ezek tehát tudhatják, mellyik a jó író, mellyik a rossz? Ők azt istenlik, a ki csikóbőrös kulacsról, kancsóról, galambomról énekel. Szép míveltségű olvasó! de köszönhetjük még is hogy olvasó, nem azért hogy az író általa becsültetnék s neve nyelvén forogna, hanem azért köszönhetjük, hogy minden esztendőben

⁶³⁴ BARTHES: 1971/2000. 144.

⁶³⁵ MARGÓCSY 1999, 15.

⁶³⁶ BAJZA 1900. 124. (Kiemelés R.O.)

egy két forintot könyvre ad és ez által megkülönbözteti magát attól, ki pamlagjára dőlve nagyot ásít és inasának kiált: Jancsi add ide a kaelndáriomot, hadd olvassak! – Ime tehát ilyen publicumnak javallatát dicsőség megnyerni? Ézt azt hiszem, gyalázat. S én e tekintetben Kazinczy Arbuscula Rosciája vagyok. Egy értő javallata többet nyom ezer értetlen kajdászatanál. De téged igen igen elkapott a sokaság tetszése és egy Czöveknek szava nálad sokat nyom.”⁶³⁷ Ebben az esetben tehát a “publicum” épphogy nem tiszteletre méltó, akinek “szentséges színe elé jutni” már önmagában dicsőség, hanem épp ellenkezőleg: dilettáns “pór” tömeg, akitől elhatárolódva, csak a kevésszámú, értő profi olvasó véleményét figyelembe véve kell dolgoznia a “*belletristának*”.

4.1. A főnix

A kultusztörténeti kutatások roppant termékenynek bizonyuló hajtása az irodalomtudományos diskurzus egészének alakulása szempontjából is érdekes. A kultusz kutatás ugyanis egy olyan komplex tárgyat határolt körül, amely az irodalomtörténet-írás diszciplinájának “hagyományos” eszközeivel nem vagy csak részleteiben vizsgálható. A kultusz szövegei, dokumentumai irodalomtudományosan értelmezhetetleneknek tűntek, épp ez keltette fel az újfajta megközelítésmód igényét. A jelenséget nem lehetett beilleszteni az irodalomtörténet-írás pragmatikus (azaz a praxis által meghatározódó – és így leggyakrabban definiálatlanul maradó) irodalomfogalmába, így a kultusz kutatás hozzájárult az irodalmiság fogalmának újragondolásához is. Ehhez elsősorban a kulturális antropológia, tágabban pedig a társadalomtörténet strukturalista és néha strukturalizmus utáni irányzatai nyújtottak fogódzókat, melyek a hangsúlyt a korábbi esztétikai alapok helyett az irodalom intézményes és társadalmi jellegére helyezték. A kultusz kutatás egyre inkább elvált kiinduló diszciplinájától, a kritikátörténet-írástól, és túl azon, hogy új lendületet adott a (nem hermeneutikai) régi hatástörténeti iskola hanyatlásával hovatovább legitimációját veszítő forrás- és adatfeltárásoknak, létrehozta a kulturális antropológia vagy talán még inkább a *cultural studies* egy sajátos szabályoknak megfelelően lehatárolt hazai területét.

Bár a kultusz és a kritika különbségének megragadásával, pontosabban szembeállításukkal kapcsolatban adódtak problémák, kultusz és kritika *nem-polarizált* különbsége nagyon tanulságos vizsgálati szempont lehet, amint azt nemcsak Dávidházi említett műve, de Tverdota György, Margócsy István és Szilasi László kultuszvizsgáló monográfiái is bizonyítják.⁶³⁸ Ha az így felfogott különbségre helyezzük a hangsúlyt, akkor egyszersmind a ’mi a kultusz’ kérdést is felváltja a ’hogyan működik a kultusznak nevezett valami (bármilyen is az)’ kérdése.

Gyakori válasz erre a kérdésre, hogy a kultusz lényegében nem más, mint diszfunkcionálisan működő kritika, a kritika egy, bizonyos meghatározott társadalmi helyzetekben gyakori anomáliája. Első ránézésre ez talán azonosnak tűnik a kultuszt negatív kritikaként meghatározó (azaz meg-nem-határozó) kijelentéssel, számos olyan implikációt tartalmaz azonban, amelyek segíthetnek a további értelmezésben, ezért érdemes röviden kitérni rájuk.

E mondat alapján mindenekelőtt úgy tűnik, hogy a kultuszt a kritikától elválasztva nem tudjuk vizsgálni: ahhoz kötődik, annak egy sajátos változata. Még hozzá olyan változat, amely a kritikától eltérő funkcióval bír (mivel nem használható *ahelyett*), és valószínűleg a paradoxonhoz is van valami köze, hiszen az anomáliák olyan problémák, amelyek nem oldhatók meg az adott paradigma keretei közt, “működésképtelenné” teszik, *túl*visznek a paradigma határain. Mindebből pedig további kérdések adódnak. Hogyan működik *jól*, azaz funkciójának megfelelően a kritika, egyáltalán mi lehet a funkciója? És mi lehet a funkciója a

⁶³⁷ Bajza Toldynak, 1824. máj. 24. In BAJZA 1900. 76–77.

⁶³⁸ TVERDOTA 1998, MARGÓCSY 1999, SZILASI 2000.

kultusznak, s hogyan viszonyul ez a kritika szerepéhez? Miért anomália a kultusz, miben nyilvánul meg paradox természete? És ha valóban anomália, hogyan működhet ennek ellenére a kritikai nyelvhasználaton belül is, hiszen bár szétszalazhatatlanul és kiirthatatlanul belefőnik a kritika “normális” működésébe, mégsem bénítja meg azt? (Vagy igen? Milyen egy működő és milyen egy nem működő, esetleg egy “szimulákrum” kritika?)

Jókai kritikai utóéletének szövegtípusait rendszerező monográfiájában Szilasi László az értelmezés lehetősége-letiltottsága szerint csoportosítja a könyvtárnyi életművet is meghaladó terjedelmű szakirodalmat. Az értelmezés szabadságának fokát az határozza meg, hogy az adott hozzáállás milyen kontextus(oka)t tart relevánsnak Jókai műveivel kapcsolatban.

A kultikus diskurzus nem értelmez, “[a] kisszámú értelmezői töredék rögtön valami végső, metafizikus értelmet keres és talál, a metafizikus jelöltek pedig csak önmagukat jelenthetik. A jelölők játéka befagy, olvasat nem jöhet létre.”⁶³⁹ Nem is kritizál, hiszen a metafizikus végső jelölt felett semmiféle instancia nem állhat, nincs olyan megfigyelői pozíció, olyan viszonyítási pont, amely *túl* volna rajta és így láthatóvá, megítélhetővé tenné. “A természetfeletti eredetű és jelentőségű, szent és érinthetetlen szöveget *tilos olvasni*, az igazi és egyetlen, lényegi jelentés *elérhetetlen*, alkotó és életmű, *vita* és *opus*, kizárólagos és tökéletes, körkörös egymást értelmezéséről *csak hallgatni lehet*.”⁶⁴⁰

E hallgatás azonban nagyon is bőbeszédű: Szilasi kiemeli, hogy a Jókai-szakirodalom legterjedelmesebb szeletét épp a kultikus diskurzus teszi ki. Emellett az újraolvasást (fizikailag, azaz folyamatos újrakiadással, és kritikailag, azaz állandó rekontextualizálással) biztosító-szorgalmazó hagyománystruktúrájának⁶⁴¹ a kanonikustól a klasszikuson át a kultikusig vezető láncában a kultikus megközelítés elvileg az olvasásra legméltóbb, “legajánlatosabb” szerzők, a kánon legnagyobbjai, “a nemzeti panteon szentjei” esetében a legelterjedtebb, azaz a legolvashatatlanabbak, legmegközelíthetlenebbek, legtilosabbak éppen azok, akik olvasásra legméltóbbak, a legszélesebb értelemben vett köz kulturális kincsei, akik “mindenkihez szólnak”. A kultusz olvas(tat)ási stratégiája hiperbolikus: a legolvashatóbb a legolvashatatlanabb, a legajánlottabb a legtilosabb, a leginkább közös a legmegközelíthetlenebb. Philippe Lacoue-Labarthe Diderot *Színészparadoxona* kapcsán éppen úgy határozza meg a paradoxont, mint ami nemcsak egyszerűen (egymást kizáró) ellentétek együttes érvényessége, hanem ezen ellentéteknek vagy állandó, végtelen felcserélődése, vagy, ami ezzel végső soron egyértelművé válik, hiperbolizált ellentétek identikus volta.⁶⁴² Fontos észrevétele, hogy a paradoxonnak ez a hiperbo-logikája nem dönt, nem *rögzít* semmit, az ellentéteknek ez az állandó oda-vissza játéka, melyet a logika maximizálásnak nevez, éppen hogy a megítélés, a megközelítés lehetetlenségét “rögzíti” ebben a perpetuum mobilében, elértnek nyilvánítva a doxán belül a mondhatóság, a felfoghatóság maximumát, a *doxán* (és a nyelven) *túlra* mutatva a nyelv használhatatlanságának demonstrálásával. A kultusz paradox logikája tehát néma, “halott”, “bebalzsamozott” szöveget eredményez, amelynek ugyanakkor “mindenkihez” kellene “szólnia”, akár a szentek csontjainak a körmeneteken, amihez a kultusz hatalmi-politikai kisajátításait számos tanulmány hasonlítja is.

A kultusz e szószátyár némasága azonban implicite mégis “kimond” néhány dolgot a műről és az értelmezésről, s ezek arról tanúskodnak, hogy a kultusz minden látszat ellenére valamiféle kritikai, a kritikával legalábbis rokon funkciót tölt be az irodalom társadalmi rendszerében. Mindenekelőtt azt mondja ki, hogy a szent mű globális és oszthatatlan,

⁶³⁹ SZILASI 2000, 244.

⁶⁴⁰ Uo. (Kiem. az eredetiben.)

⁶⁴¹ Vö. STANITZEK 1992, FOHRMANN 1995/2001.

⁶⁴² LACQUE-LABARTHE 1980. 270.

analizálhatatlan és így részeiből nem megérthető; végtelenen, radikálisan egyedi⁶⁴³, vagyis (lehetséges kontextus hiányában) kommunikációs szingularitás, végtelen gravitációjú “fekete lyuk”, amelybe csak befelé vezet út, belőle kifelé nem; “válasz” nyelviileg nem adható rá, csak a nyelv által elérhetetlen realitás szintjén. Mindez pedig – a Szilasi által kiemelt további jellemvonásokkal, vagyis az *egyediséggel*, a *hitetessel* és a *titokkal* együtt – lényegében nem más, mint a műalkotásnak a 18-19. század fordulóján az esztétika segítségével megfogalmazódó új kritériumrendszere, amely lehetővé tette és egyszersmind kísérte a művészet társadalmi alrendszerként való elkülönülését.

4.2. Kommentár és szimbolizáció – a távolságok elrendezése és az irodalomtudomány elkülönülése

Ebből a szempontból érdekes megfigyelni, milyen változásokon megy át a “féltudósság” talán legfontosabb attribútuma, amikor a kritikus legfőbb tulajdonságává válik. A féltudós nem eredeti elme, csak mások nyomán képes elindulni, nincsenek saját ötletei, másokét lopja el. Enyhébb esetben egyszerűen csak önállótlán és fantáziátlan, aki “mások lángjánál gyullad meg” – ez az átvett láng azonban további teremtésre már nem képes (a féltudós csak saját lelkét melengeti-élesztgeti vele), és ha nem őrzik legalább megfelelő módon, elhal (ez lesz a nemzeti eredetiség szorgalmazásának legfőbb érve is). A kritikus szintén “mások lángjánál gyullad meg”, van azonban egy igen jelentős különbség: ő, szemben a féltudóssal, egyrészt visszaáramoltatja az energiát a szerzőre, másrészt képes tovább sugározni, nem fordítja “saját hasznára”. Tevékenysége soha nem önmagára, hanem mindig önmagán túlra, valami magánál többre, nagyobbra utal (ez hívja majd elő a lelkes szolgálólány mítoszát alkotó szóképeket és a zseniális művek prófétáinak metaforakörét), azaz éppúgy szimbolikus, természetesen egy alsóbb szinten, ahogyan a zseni alkotása az az istenihez való közvetlen viszonyában.

A kritikus is *tanú* tehát, s ez van hivatva hitelesíteni tevékenységét. Az általa létrehozott szövegek szimbólumok, amelyek nem helyettesíthetik magukat a műveket, hanem (az aktuális szempontoknak és céloknak megfelelő redukciók végrehajtása után) képviselik azokat az irodalomtudományos és az irodalomtörténeti leírásokban/narratívákban. A művek *maguk* (az “aranyfedezet”) sohasem jelennek meg az irodalomtudományos diskurzus piacán, nem részei annak: már csak elvileg sem lehetséges ez, hiszen a (“jó”) művek kimeríthetetlenek, lezárhatatlanok és végtelenek, csak redukcióik tehetők “jelenvalóvá”. E szimbólumok azután különböző textusok részeivé válnak, melyek a művek későbbi/mindenkori/majdani olvasásai számára előkészített kontextusként határozódnak meg. E kontextusokat a profi olvasók (tehát a “nagykorúak”, azaz szólásjoggal bírók) nem hagyhatják figyelmen kívül, ha szövegüket relevánsként akarják elfogadtatni. Rá kell telepedniük a láthatatlan művekre, parazitaként szolgálva és fogyasztva őket egyszerre (hiszen ellenkező esetben a mű “fálná fel” őket – a szirének szigetét lerágott emberi csontok borítják), egyetlen állóképet rögzítve róluk szimbólumként, s ezeket az állóképeket használja narratív topológikus eljárásai során az irodalomtörténet-írás.⁶⁴⁴

⁶⁴³ Ezt Szilasi is kiemeli, méghozzá úgy, mint ami a kultusz önmagyarázatában igen fontos szerepet játszik: “A kultikus közelítés jogosságát a kultusz önmagyarázata szerint az indokolja, hogy a Jókai-szöveg egyedi jellegű, a magyar és a világirodalomban egyaránt rokontalan, fejlődése autochton (*egyediség*), kivételes erősséggel kelti fel a valóság illúzióját (*hitetés*), és minden kísérlet ellenére és után is megfejtetlen marad, a széptani boncolás esetében haszontalan, eredménytelen és fölösleges (*titok*). A kultikus közelítés *explicit olvasási stratégiája* a szövegrészek szintjén tiltja a jelentéstulajdonítást. A szöveg egészének szent jelentéséről, a nagy titokról pedig csak annyit árul el, hogy az a szerzőnél van, elérhetetlenül. A Jókai-szövegről hallgatni kell, mert önmagát magyarázza.” SZILASI 2000, 244.

⁶⁴⁴ A narratív topológiáról mint az irodalomtörténet-írás meghatározó eljárásáról egy másik tanulmányban írtam, ld. *Szttereográfiák. Műfaji töprengés egy kortárs “szerzői monográfia”-sorozat olvasása kapcsán.* (Megjelenés előtt a Bodnár György emlékkönyvben.)

Az endoxa tehát (még sokkal inkább, mint a kultusz, amely ennek csak az egyik típusa) teremtő dinamizmus: valóban az irodalomhoz való viszony folyton újraéledő (vagy inkább folyamatosan működő) demiurgoszána tűnik, ahogy Margócsy mondja. A kritikus fő funkciói ebben az összefüggésben az olvasás többértű társadalmi szabályozását, az irodalom (és a “veszedelmes” esztétikai tapasztalat-problematika) társadalmi integrációját – röviden az irodalom intézményesítését teszik lehetővé. A szabályozás azért többértű, mert a feladat magába foglalja mind a profi, mind a dilettáns olvasással szemben támasztott követelményeket, pontosabban azt, hogy e követelményeket teljesíteni lehessen. A kritikusnak mindkét csoport irodalomhoz való viszonyát szemmel kell tartania. Az elvárások természetesen nem teljesen egyformák, de inkább csak fokozati különbségek vannak köztük, melyek attól függenek, hogy mennyire “érett”, “felnőtt”, “művelt”, “beavatott” az adott olvasócsoporthoz.⁶⁴⁵ Az elvek tekintetében ez a fokozatosság tulajdonképpen a műtől való távolságban mérhető le: a különböző olvasók különbözőképp kontextualizálva “kapják” a műveket. Az alapfokú irodalomoktatás feladata (de sokszor a későbbiek egyetlen eredménye is...) elsősorban épp az, hogy megtanítsa és alkalmaztassa a kanonikus (és gyakran kultikus) kontextusokat illetve narratívákat, melyekbe a megfelelő pontokon beleágyazza a művek szimbólumait. Minél “érettebb” az olvasó, annál közelebb lehet és annál közelebb kerül a szólásjoghoz és a művekhez. Az érettség megközelítése ebben az értelemben lényegében a diskurzív kontextusokon való átlábalás.

Az említett fokozatosság a differenciáltság növekedését is jelzi: az olvasónak (ahogy egyre “érettebbé” válik) egyre kevésbé “kell” diskurzív módon összekötött fogalmakkal értelmeznie, nem kell esztétikai kérdéseket morálisakkal, netán politikaiakkal vagy vallásiakkal párosítania, ahogyan az a kultusz és/vagy az irodalom “hatalmi kisajátításai” esetében nemigen kerülhető el. Viszont belátható módon mindenfajta ideologikus irányítás “visszakiskorúsítja” az olvasót, hiszen az irodalom ideologikus irányítása épp az értelmezés diskurzusainak összetapasztásában nyilvánul meg (például Hitler idején zsidó szerző nem lehet esztétikailag értékes, és valószínűleg morálisan is kívánnivalót hagy maga után, a marxista irodalomtörténet-írás pedig sokszor alaposan megizzadt, amikor politikailag “reakciós” művek esztétikai értékességének kérdése került szóba, vagy ha egy regény haladó politikai nézeteket valló szereplőjét a szerző gonosznak és erkölcstelennek állítja be, stb.).

A kritikus másik hagyományos feladata tehát: tekintetbe venni, kihez beszél, és annak megfelelően alkalmazni a diskurzív kontextusokat az értelmezésben. Ez “befelé”, a profi olvasás köre felé értelemszerűen a minél nagyobb részletességet, minél magasabb fokú differenciáltságot jelenti, adott esetben akár kötetlenséget, az értelmezés elvi lezárhatatlanságának és a döntés elvi lehetetlenségének állítását is. A nagyközönség néma olvasótömege számára viszont minél kevésbé differenciált, az értékhierarchiát világosan kijelölő szimbólumok születnek, mert ezek segítik az olyan ideologikus egységek képzetének kialakítását, mint a nemzet vagy a mi-tudatú kulturális közösség, s ezt többek között épp a kultusz olvastatási stratégiája és hermeneutikai szerkezete segít elérni.⁶⁴⁶ Egy profi olvasat nehezen minősül elfogadhatónak, ha “ideologikus”, azaz nagy, több egymástól elválaszthatatlan részből álló értékfogalmakat alkalmaz és ilyenekre futtatja ki az értelmezését, a másik pólus esetében viszont ez az eljárás egyenesen kíváncsi is lehet bizonyos társadalmi-politikai szituációkban (más kérdés, hogy az ember mennyire találja *izlésesnek*).

⁶⁴⁵ Nem véletlenül tekinthető tehát e struktúra előfutárának a felvilágosodás elveit magáénak valló abszolutista cenzúra, ahol kétségbeesett erőfeszítések történtek az említett kategóriák pontos megállapítására és jogi szabályozására.

⁶⁴⁶ Ld. részletesebben: *Séta a zsinór mögött? Vázlat az irodalmi kultuszról mint a “komplementer olvasás” egy sajátos esetéről*. In *Alföld* 2002/12.

A kultikus, de részben mindenfajta irodalomtudományos⁶⁴⁷ és irodalomtörténeti diskurzus tehát művek szimbólumaiból, különböző szempontú redukcióiból áll, *nem* magukból a művekből. Az irodalomtudomány nem művekhez, hanem speciális redukciókhoz: *problémákhoz* illetve *témákhoz*” szól hozzá”. A “probléma” és a “téma” pedig mindig olyan beszédmódot feltételez, amely fenntartja a szövegek (metafizikus) hierarchiájának képzetét és a jelentésképzés sajátos, transzcendáló eljárásait alkalmazza. Ezek a beszédmódok sem a mű kimeríthetetlenségével (ami már a 19. század legelején megjelenik), sem lezárhatatlanságával vagy nyitottságával, sem szövegként való felfogásával nem egyeztethetők össze. Ez nem jelenti azt, hogy ezekről a *problémákról* ne lenne képes beszélni az irodalomtudomány. De csak mint *problémákról*.⁶⁴⁸ (Vagy *színre viszi* magát a radikális lezárhatatlanságot, ill. a nyelv alapvető retorizáltságát, ahogyan Derrida – de ekkor az irodalomtudományos reflexió elvi lehetősége vész el, és mindaz, aminek érdekében és amit lehetővé téve ez a reflexiótípus létrejött, mindenekelőtt a kérdés-válasz, az “üzenet”, a közösség, a hagyomány, a képviselő és az ezek alapjául szolgáló szimbolizáció fogalma.)

Jürgen Fohrmann a kommentárt a tudományok diskurzív egységeként írja le – s véleménye szerint az irodalomtudomány esetében is ugyanez a helyzet; nem irodalmi szövegek, hanem más kommentárok biztosította mátrix rendezi az új kommentárok létrehozását⁶⁴⁹. A kommentárok sajátos képződmények: Fohrmann önreferencialitásuk mellett érvel. “Jede kommentar dient als *Abschluß* und *Anschluß*. *Abschluß* nach außen (...). *Anschluß* nach innen (...) Jeder Kommentar wird dadurch zu einem Kompositum, das zwar an vieles anzuknüpfen versteht, vieles arrangiert, aber gerade in seiner Differenz zu anderen Kommentaren als unverwechselbare Einheit stets präsentiert. (...) Nur Beziehbares kann diskursiv integriert werden. (...) Ich behaupte, daß dieses Feld der Kommentare – um eine räumliche Metapher zu benutzen – selbstreferentiell aufgebaut ist und auch selbstreferentiell sich steuert.”⁶⁵⁰

A z irodalomtudós tekintete kimetszette témák önálló egységekké válnak, melyeknek tematikus relevanciája a “diszciplináris közösségek” szabályai szerint érvényesül. A kommentálás mindig értelemhozzárendelő folyamat (kivéve, ismét, a dekonstrukciót, amely nem kommentárokat hoz létre).⁶⁵¹ A kommentárhoz újabb kommentárok kapcsolódhatnak, azokhoz ismét újabbak, és így tovább – de mindig megőrzi metafizikus alapszerkezetüket és a szövegtől (tárgytól) való “eredendő távolságukat”. A zsinór – átléphetetlen.

Kommentárokat persze létre lehet hozni metafizikus igény nélkül is – amennyiben játszani kezdünk annak igénye nélkül, hogy “a dolgok végére járjunk”. Szimulakrum-kommentárokat hozhatunk létre – ám ebben az esetben eljárásunk valószínűleg diszciplinárisan érvénytelennek, de legalábbis “gyanús” – *impertinensnek* bizonyul. Paul de Man írja, hogy “az irodalomtörténet, mégha a pozitivisztikus historicizmus közhelyeitől leginkább eltávolodottnak tekintjük is, azon megértés története marad, melynek lehetősége magától értetődőnek tekintett.” Kiegészíthetnénk azzal, hogy ez mindenfajta irodalomtudományra érvényes.

⁶⁴⁷ Kivéve természetesen a dekonstrukciót – amely viszont soha nem beszél művekről.

⁶⁴⁸ Ugyanezt a jelenséget fogalmazza meg az irodalomtörténeti értelmezéssel-kisajátítással kapcsolatban Milbacher Róbert: “A szöveg eredendő kitüntetettsége, némaságából fakadó identikussága éppen abban a pillanatban vész el, amelyben szóvá teszik, és a továbbiakban ez az idegen szó helyettesítheti csupán. A történetként artikulálódó »helyettesítés«, azaz kommentár a »szöveg« elérhetőségének egyetlen biztosítója. A kommentások tulajdonképpen egy hajdan volt, ám csak mítoszként elmondható szöveg romjainak tekinthetők. Olyan romnak, amely nem az épület hajdani teljességének pompájára emlékeztet, nem annak rekonstrukciójára szólít fel, hanem azon csoda feletti örvendezésre hív, ami megmaradt belőle.” MILBACHER 1997. 220.

⁶⁴⁹ FOHRMANN 1988. 247–248.

⁶⁵⁰ Uo.

⁶⁵¹ Uo. 250–253.

Foucault kritikai hevülete, amellyel úgy próbálta kijátszani a középpontok uralmát és a diskurzus rendjét, hogy mögé próbált menni, genealogikus, “született” és nem-örök-törvény voltában felmutatni kontingencialitását – lehetséges ez? Hiszen “minden beiktatás a rendszert élteti” – kilépni kiléphetünk ugyan belőle, ám akkor (milyen kaján és tökéletes megoldás!) elveszítjük a válasz lehetőségét, amelyet épp az ilyen, középpontok létrehozását–szimulálását is biztosító középpont nélküli kommunikációs rendszerek valószínűsítene. A genealógia a megerősítést szolgálja – *minden ismétel*s a megerősítést, az identitást szolgálja. A kérdés–válasz harcos, győzelem/vereség párosában, védekezés/támadás fegyveres *dichotómiájában* megíródo rendszerei, a logika és a retorika is “ellenem vannak” – hogyan lehetne hát *érvelni* a pluralitás, a kontingencialitás mellett?

Az irodalomtörténész-szöveg *játszik*, illetve játszhat *is*: sűrű vetülékszálakat feszít ki különféle előfeltevésekből és szabályokból, közé bújtatja a narratívává font-sodrott történetszálakat, és a kettő találkozásából születnek azok a minták (a “szönyegen”...), amelyeken vitatkozni szokás, hogy hasonlít-e, igaz-e, élethű-e. Szép, komoly, szigorúan szabályozott (hadi)játékok, néha szerencsejátékok, amelyek időnként elég nagy tétékbe mennek. A játék az ironia által keretezett–érvénytelenített háború, amelyben a halottak felkelnek, szépen leporolják magukat és kijönnek a függöny elé meghajolni. A “komoly játékok” kialakulásának történetéről lehet-e másként beszélni, mint “komoly játékként”?

*

“Amit egyfelől a tudás nagy tárgyairól (...) mond, az sohasem említésre méltó: a disszertáció (a valamiről szóló cikk) olyan, akár egy roppant hulladéktömeg. Ha egyáltalán van benne valami kevés pertinencia, az a margón, a közbevetésekben, a zárójelekben, mintegy mellékesen érvényesül: a szubjektum off hangja ez.”

(Roland Barthes)

RÖVIDÍTÉSJEGYZÉK

- A HÁLÓ...: A háló, a halászok és a halak. Tanulmányok a mezőelmélet, a diskurzusanalízis, a rendszerelmélet és az irodalomtörténet-írás néhány kapcsolódási pontjáról. (Válogatta, szerkesztette Rákai Orsolya). Osiris – Pompeji, Bp. – Szeged, 2001.
- A NARRATÍV IDENTITÁS...: A narratív identitás kérdései a társadalomtudományokban. Szerk. Rákai Orsolya, Z. Kovács Zoltán. (Megjelenés előtt.)
- ABAFI 1890(-1899): ABAFI Lajos: Geschichte der Freimaurerei in Österreich-Ungarn, 1-5 Bde. Teschen – Bp. 1890–1899.
- ABAFI 1896: ABAFI Lajos: A szabadkőművesség és az uralkodóház. Bp., 1896.
- ABAFI 1900/1993.: ABAFI Lajos: A szabadkőművesség története Magyarországon. 1900. (Reprint kiadás: Akadémiai, Bp. 1993.)
- ALEXANDER 1910: ALEXANDER Bernát: Vallomás. Budapesti Hírlap Nyomdája, 1910.
- ALTHUSSER 1976: Louis ALTHUSSER: Idéologie et appareils idéologiques d'État. Positions, Paris, 1976.
- ALTHUSSER 1996.: Louis ALTHUSSER: Ideológia és ideologikus államapparátusok. (Jegyzetek egy kutatáshoz).[1970.] Fordította László Kinga. In TESTES... I.
- ANDERSON 1983: Benedict ANDERSON: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London, 1983.
- ARANYOSRÁKOSI SZÉKELY 1831:) Aranyosrákosi Székely Sándor Aesthetika vagy A' Szépízlés Tudománya. (Ms.U. 777. Kolozsvár, Akadémiai Könyvtár Kézirattára)
- AULICH 1988: Reinhard AULICH: Elemente einer funktionalen Differenzierung der literarischen Zensur. Überlegungen zu Form und Wirksamkeit von Zensur als einer intentional adäquaten Reaktion gegenüber literarischer Kommunikation. In: GÖPFERT–WEYRAUCH 1988.
- BAJZA 1900: Bajza levelei Toldyhoz; Bajza összegyűjtött művei, s.a.r. Badics Ferenc, 6. kötet, Bp, 1900.
- BALLAGI 1888: Ballagi Géza: A politikai irodalom Magyarországon 1825-ig. Bp. 1888.
- BARKER 1927: E. BARKER: National character and the factors os its formation. London, Methuen, 1927.
- BARTHES 1970/1997: Roland BARTHES: S/Z. (Fordította Mahler Zoltán.) Osiris–Gond, Bp. 1997.
- BARTHES 1971/2000: Roland BARTHES: Sade, Fourier, Loyola. Seuil, Paris 1971. Magyarul: Sade, Fourier, Loyola. Fordította Ádám Péter, Romhányi Török Gábor. Osiris, Bp. 2001.
- BARTHES 1976: Roland BARTHES: Irodalom és jelentés. In Uő: Válogatott írások. (Vál., utószó Kelemen János.) Bp., Európa, 1976.
- BARTÓK 1998: BARTÓK István: "Sokkal magyarabbúl szólhatnánk és írhatnánk". Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700. Bp., Akadémiai – Universitas, 1998.
- BASEDOW 1773: Johann Bernhard Basedow: Zur elementarischen Bibliothek. Das Methodenbuch für Vaeter und Mütter der Familien und Völker. Dessau 1773.
- BATSÁNYI 1785: BATSÁNYI János: A magyaroknak vitézsége régiek példáival megvilágosítva.
- BATSÁNYI 1956: BATSÁNYI János válogatott művei. S.a.r. Keresztury Dezső – Tarnai Andor. Bp., Szépirodalmi, 1956.
- BAUDRILLARD 1981/1996: Jean BAUDRILLARD: A szimulákrum elsőbbsége. (Ford. Gángó Gábor). In TESTES...I.

- BAUER 1974: Roger BAUER: Die Welt als Reich Gottes. Grundlagen und Wandlungen einer österreichischen Lebensform. Wien, 1974.
- BAUMANN 1952: Gerhard BAUMANN: Goethe: "Über den Dilettantismus". In Euphorion 46.
- BEAUJEAN 1969: Marion BEAUJEAN: Der Trivialroman in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s. Bonn, H. Bouvier, 1969.
- BECHER 1970: E. D. BECHER: Klassiker in der deutschen Literaturgeschichtsschreibung zwischen 1780 und 1860. In: Jost Hermand – Manfred Windfuhr (Hg.): Zur Literatur der Restaurationsepoche 1815–1848. Forschungsreferate und Aufsätze. Stuttgart, Metzler, 1970.
- BECKER 1981: H. BECKER: Die Logik der Strategie. Eine Diskursanalyse der politischen Philosophie Michel Foucaults. Frankfurt/Main, 1981.
- BÉKÉS 1991: BÉKÉS Vera: "Nekünk nem kell a halzsiros atyafiság!" – Egy tudománytörténeti mítosz nyomában. In Tanulmányok a magyar nyelvtudomány történetének témaköréből. (Szerk. Kiss Jenő, Szűts László). Bp., Akadémiai, 1991.
- BENEKEN 1791: J.B. Beneken: Vielleserey. In uő.: Weltklugheit und Lebensgenuss oder praktische Beytraege zur Philosophie des Lebens. Hannover, 1791. 253.
- BENIMELI 1984: José Antonio Ferrer Benimeli: Le franc-maçon: homme des Lumières. In LES LUMIÈRES EN HONGRIE...
- BERGK 1799: Johann Adam Bergk: Die Kunst, Bücher zu lesen. Nebst Bemerkungen über Schriften und Schriftsteller. Jena, In der Hempelschen Buchhandlung, 1799.
- BERMAN 1970: M. BERMAN: The Politics of Authenticity. New York, Atheneum, 1970.
- BERZSENYI 1825/1994: BERZSENYI Dániel: Észrevételek Kölcsey recenziójára. In Berzsenyi Dániel művei, s.a.r. Orosz László, Bp., Századvég, 1994.
- BESOLD 1632: Chrisoph BESOLD: De natura populorum. Tübingen, 1632.
- BESSENYEI 1777-78/1992: BESSENYEI György: A magyar nemzetnek szokasairul, erköltséirul, uralkodásának modjairul, törvényeirul, és nevezeteseb viselt dolgairul. In BGYÖM 1992.
- BESSENYEI 1779/1983: BESSENYEI György: A' Holmi. S.a.r. Bíró Ferenc, Bp., Akadémiai 1983.
- BESSENYEI 1802/1986: BESSENYEI György: A' társaságnak eredete és országlása. In BGYÖM 1986.
- BESSENYEI 1804/1986: BESSENYEI György: Magyar Országának Törvényes Állása. In BGYÖM 1986.
- BEST 1978: Otto F. BEST: Das verbotene Glück. Kitsch und Freiheit in der deutschen Literatur. Piper, München–Zürich, 1978.
- BEYER 1796: Johann Rudolph Gottlieb Beyer: Über das Bücherlesen, in so fern es zum Luxus unsrer Zeiten gehört. Erfurt, Sumtibus Georg. Adam. Keyser, 1796. 24.
- BEZERÉDY 1829: Bucsuvétel. In: Szépliteraturai Ajándék, 1829.
- BGYÖM 1986: Bessenyei György összes művei: Prózai munkák 1802–1804. S. a. r. Kókay György. Bp., Akadémiai, 1986.
- BGYÖM 1992: Bessenyei György összes művei: Társadalombölcseleti írások 1771–1778. S. a. r. Kulcsár Péter. Bp., Argumentum–Akadémiai, 1992.
- BÍRÓ 1976: BÍRÓ Ferenc: A fiatal Bessenyei és íróbarátai. Bp. 1976.
- BÍRÓ 1978: BÍRÓ Ferenc: A legérzékenyebb nemzedék. In ItK 1978.
- BÍRÓ 1984: BÍRÓ Ferenc: Nemzet, nyelv, irodalom. In ItK 1984/5–6.
- BÍRÓ 1994: BÍRÓ Ferenc: A felvilágosodás korának magyar irodalma. Balassi Kiadó, Bp. 1994.
- BÍRÓ 1996: BÍRÓ Ferenc: 1795: fordulat, korszakhatár vagy más? In FOLYTONOSSÁG...

- BÍRÓ 1998: BÍRÓ Ferenc: A szétszórt rendszer (Bessenyei György programjairól). In: CSORBA–MARGÓCSY 1998.
- BÍRÓ 1999: BÍRÓ Ferenc: A "tudományok", a nemzeti nyelv és az eredetiség. Kármán József Urániájának programításairól. In MESTERÉK...
- BODI 1995: Leslie BODI: Tauwetter in Wien. Zur Prosa der österreichischen Aufklärung 1781-1795. 2., erweiterte Auflage; Böhlau Verlag Wien, Köln, Weimar; 1995
- BÓDI 1999: BÓDI Katalin: Narrato-poétikai vizsgálódások az érzékenység magyar napló- és levélregény-irodalmában. In It 1999/4.
- BODIN 1566: Jean BODIN: Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Lugduni, 1566.
- BODOR 1829: Az Aestheticára tartozó némely közönséges képzetek, leírta Bodor János, 1829, febr. 15. (a kolozsvári Babes-Bolyai Egyetem könyvtárának kéziratárában, Colligatum 25. Mss 1553/1.2.)
- BOHRER 1984: Karl Heinz BOHRER: Identität als Selbstverlust: Zum romantischen Subjektbegriff. In Merkur 426., 38. Jg. (1984.) pp. 367-379.
- BOLLACHER 1990: Martin BOLLACHER: Selbstwirksamkeit und Humanität. Herders Deutung der 'Idealschöpfung der griechischen Kunst' im Zusammenhang seiner Geschichtsphilosophie. In REVOLUTION UND AUTONOMIE...
- BORCHMEYER 1990: Dieter BORCHMEYER: Ästhetische und politische Autonomie: Schillers »Ästhetische Briefe« im Gegenlicht der Französischen Revolution. In REVOLUTION UND AUTONOMIE...
- BOSSE 1981: Heinrich BOSSE: Autorschaft ist Werkherrschaft. Paderborn, 1981.
- BOURDIEU 1987: Pierre BOURDIEU: A szimbolikus tőke. In Uő: A társadalmi egyenlőtlenségek újratemelődése. Bp., Gondolat, 1987.
- BOURDIEU 1987a: Pierre BOURDIEU: Choses dites. Édition de Minuit, Paris, 1987.
- BOURDIEU 1991a: Pierre BOURDIEU: Questions of Method. In Empirical studies of literature. Eds. Elrud Ibsch, Dick Schram, Gerard Steen. (Proceedings of the second IGEL-Conference, Amsterdam, 1989.) Amsterdam – Atlanta 1991.
- BOURDIEU 1991b: Pierre BOURDIEU: Le champ littéraire. In Actes de la recherche en sciences sociales 89. (1991.)
- BOURDIEU 1992/2001: Pierre BOURDIEU: A tiszta esztétika keletkezéstörténete. (Fordította Keresztúrszki Ida.) In A HÁLÓ...
- BOURDIEU 1992: Pierre BOURDIEU: Les règles de l'art. Genèse et structure du champo littéraire. Paris, Libre examen/Seuil, 1992.
- BOURDIEU 1993: Pierre BOURDIEU: The Field of Cultural Production. Essays on Art and Literature. (Ed., intr.: Randal Johnson; transl. Claud DuVerlie.) Polity Press, 1993.
- BOURDIEU–VAN REES–SCHMIDT–VERDAASDONK 1995: Pierre BOURDIEU – Kees VAN REES – Siegfried SCHMIDT – Hugo VERDAASDONK: Az irodalmi mező szerkezete és a kulturális választások homogeneitása. (Vita.) Fordította Kálmán C. György. In Helikon 1995/4.
- BRAUNGART 1995: Georg BRAUNGART: Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs der Moderne. Tübingen, Niemeyer, 1995.
- BRÄUTIGAM 1990: Bernd BRÄUTIGAM: Konstitution ästhetischer Autonomia im Zeichen des Kompensationsverdachts. In REVOLUTION UND AUTONOMIE...
- BRETTER–DEÁK 1995: Eszmék a politikában: a nacionalizmus. Szerk. Bretter Zoltán és Deák Ágnes. Pécs, Tanulmány Kiadó, 1985.
- BREUILLY 1982: John BREUILLY: Nationalism and the state. Manchester, 1982.
- BÜRGER 1990: Christa BÜRGER: Leben schreiben. Die Klassik, die Romantik und der Ort der Frauen. Stuttgart, Metzler, 1990.
- BÜRGER 1958: G. A. BÜRGER: Werke und Briefe. Auswahl. Hg. Wolfgang Friedrich, Leipzig, 1958.

- CAMPE 1809: Wörterbuch der deutschen Sprache, Bd. 3, Braunschweig 1809.
- CASSIRER 1932: Ernst CASSIRER: Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen, 1932.
- CELLA 1784: Johann Jakob CELLA: Freymüthige Aufsätze, Bd. I. Anspach, 1784.
- CHÁZÁR 1807: (Cházár András:) A' Magyar Nyelvet tárgyzó 's a' Magyar Kurir által kihirdetett jutalom kérdéseknek fontosabban lehető meg-felelésére előre botsátott elmékedései Cházár Andrásnak. Nagy-Szombatban, (...) 1807.
- CVITTINGER 1711: CVITTINGER Dávid: A magyar nyelv művelésről. (Ford. Borzsák István.) In TARNAI–CSETRI 1981.
- CZUCZOR 1835: Tudománytár 1835/5. Czuczor Gergely: Szellemi mozgás Angliában s annak haladása, tekintettel más európai nemzetekre
- CSAHIHEN 1923: CSAHIHEN Károly: Szépirodalmi kritikaink. Bp. 1923..
- CSETRI 1990: CSETRI Lajos: Egység vagy különbözőség? Nyelv- és irodalomszemlélet a magyar irodalmi nyelvújítás korszakában. Akadémiai Kiadó, Bp. 1990.
- CSETRI 1996: CSETRI Lajos: Folytonosság és változás a felvilágosodás kori magyar irodalomban. In FOLYTONOSSÁG ...
- CSORBA–MARGÓCSY 1998: CSORBA Sándor – MARGÓCSY Klára (szerk.): A szétszórt rendszer. Tanulmányok Bessenyei György életművéről. Bessenyei György Könyvkiadó, Nyíregyháza, 1998.
- DAINAT–KOLK 1987: Holger DAINAT – Rainer KOLK: "Geselliges Arbeiten". Bedingungen und Strukturen der Kommunikation in den Anfängen der Deutschen Philologie. In FOHRMANN–VOSSKAMP 1987.
- DÁVIDHÁZI 1994: DÁVIDHÁZI Péter: Hunyt mesterünk. Arany János kritikus öröksége. Második, javított kiadás. Argumentum Kiadó, Bp. 1994.
- DÁVIDHÁZI 1998: DÁVIDHÁZI Péter: A nemzeti nagyelbeszélés újjászületése. In Alföld 1998/2.
- DÁVIDHÁZI 1998a: DÁVIDHÁZI Péter: A *Hymnus* paraklétszi szerephagyománya. In Uő.: Per passivam resistantiam. Változatok hatalom és írás témájára. Argumentum, Bp. 1998.
- DÁVIDHÁZI 1999: DÁVIDHÁZI Péter: A magyar irodalomtudomány Beöthy Kis-tükrében. In MESTEREK...
- DÁVIDHÁZI 2001: DÁVIDHÁZI Péter: Epika és történetírás közös forrásvidékén. Toldy Ferenc és a hazai annales-hagyomány. In A NARRATÍV IDENTITÁS...
- DÁVIDHÁZI 2002: DÁVIDHÁZI Péter: "A múlt, hatalmunknak egyik eleme." Az irodalomtörténet használata Toldy jeliséje óta. In It 2002/1.
- DE BERG–PRANGEL 1993: Henk DE BERG – Matthias PRANGEL: Kommunikation und Differenz. Systemtheoretische Ansätze in der Literatur- und Kulturwissenschaft. Opladen, 1993.
- DE BERG–PRANGEL 1995: Henk DE BERG – Matthias PRANGEL: Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus. Tübingen–Basel, 1995.
- DE BOLLA 1989: Peter de BOLLA: The discourse of the Sublime. Readings in History, Aesthetics and the Subject. Blackwell, Oxford, 1989.
- DE MAN 1979: Paul de Man: Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust. New Haven and London, Yale UP, 1979.
- DE MAN 1996: Paul de Man: A temporalitás retorikája. Allegória és szimbólum (Ford. Beck András) In Az irodalom elméletei I. Szerk. Thomka Beáta, Pécs, Jelenkor, 1996.
- DE MAN: Paul DE MAN: Bevezetés. (Ford. Molnár Gábor Tamás.) In JAUSS 1999.
- DEBRECZENI 1993: DEBRECZENI Attila: Csokonai, az újrakezdések költője. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1993.
- DEBRECZENI 1996: DEBRECZENI Attila: Az érzékenység eszmétörténeti vonatkozásai a XVIII. század végének magyar irodalmában. In FOLYTONOSSÁG...

- DEBRECZENI 1999: DEBRECZENI Attila: "Érzékenység" és "érzékeny irodalom". In It 1999/1.
- DEBRECZENI 2000: DEBRECZENI Attila: Az irodalomfogalom változásai az 1780-as, 1790-es évek magyar irodalmában. In It 2000/3.
- DEBRECZENI 2001: DEBRECZENI Attila: Kazinczy Ferenc Orpheusa: program és szerep. in ORPHEUS
- DECSY 1790: DECSY Sámuel: Pannóniai Fénisz avagy hamvából fel-támadott magyar nyelv. Bécs, 1790.
- DELEUZE 2001: Gilles DELEUZE: A mozgás-kép. (Fordította Kovács András Bálint.) Bp., Osiris, 2001.
- DELEUZE-GUATTARI 1996: Gilles DELEUZE – Félix GUATTARI: Rizóma (Fordította Gyimesi Tímea.) In: Ex Symposion, 1996. (15-16. szám).
- DENNETT 1998: Daniel C. DENNETT: Az intencionalitás filozófiája. (Szerk. Pléh Csaba, ford. Pléh Csaba, Pap Mária, Thuma Orsolya), Osiris, Bp. 1998.
- DERRIDA 1998: Jacques DERRIDA: A disszemináció. (Fordította Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán.) Jelenkor, Pécs, 1998.
- DESSEWFFY 1825: gr. DESSEWFFY József: Elő-szó, az avúltni kezdő és a' nagyon újítató írás-módról, a' Magyar nyelvben. In Felső Magyar Országi Minerva 1825. jan.
- DILHERR 1632: J. M. DILHERR: Apparatus philologicus, Jenae 1632.
- DOBSZAY 1998.: Ezredvégi beszélgetés Dobszay Lászlóval. In Monory M. András – Tillmann J. A.: Ezredvégi beszélgetések. Kijárat Kiadó, Bp. 1998.
- DÖBRENTÉI 1814: DÖBRENTÉI Gábor: Eredetiség és jutalom tétel. Erdélyi Múzeum 1814.
- DÖBRENTÉI 1817: DÖBRENTÉI Gábor: A' kritikáról. In Erdélyi Múzeum 1817/9.
- DÖBRENTÉI 1821: DÖBRENTÉI Gábor: Nyelv csinoságára való ügyelet. In Tudományos Gyűjtemény, 1821/XII.
- DUGONICS 1806: DUGONICS András: Szittyiai történetek. Pozsony–Pest, 1806.
- EBERHARD 1817: Aesthetika, vagy is, a' Szép Tudományoknak Theoriája. Írta Eberhard G.A. Magyarázta Pucz Antal. Pest, 1817.
- ECO 1983: Umberto ECO, Horns, Hooves, Insteps. Some Hypothesis on Three Types of Abduction. In The Sign of Three. Dupin, Holmes, Peirce, szerk. Umberto ECO és Thomas SEBOK, Bloomington, Indiana University Press, 1983.
- ÉDER é.n.: ÉDER Zoltán: Újabb szempontok a "Demonstratio" hazai fogadtatásának kérdéséhez. In Beiträge zur IV. Internationalen Finnougristen Kongress, Napoli, é.n.
- EDWARDS 1985: J. EDWARDS: Language, society and identity. Oxford, Blackwell, 1985.
- ELIAS 1987: Norbert ELIAS: A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások. Bp., Gondolat, 1987.
- ENGELSING 1970: Rolf ENGELSING: Die Perioden der Lese-geschichte in der Neuzeit In Archiv für Geschichte des Buchwesens, 1970. 10; cols. 945-1002)
- ENGELSING 1974: Rolf ENGELSING: Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in der Neuzeit. 1500-1800. Stuttgart, J.B. Metzler, 1974.
- ERHARD 1963: Jean ERHARD: L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle, vol. 1–2. Paris, 1963.
- F. SCHLEGEL 1963.: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Hg. E. Behler u.a., Bd. XVIII, Darmstadt, 1963.
- FENYŐ 1976.: FENYŐ István: Az irodalom reszpublikájáért. Irodalomkritikai gondolkodásunk fejlődése 1817–1830. Akadémiai Kiadó, Bp. 1976.
- FICHTE 1804/1908: Fichte: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804-5). Ed. Fritz Medicus; Leipzig, 1908.
- FICHTE 1971: Immanuel Hermann Fichte (Hg.): [J. G.] Fichtes Werke, Bd. 3, Berlin 1971.

- FISH 1995: Stanley FISH: Miért olyan az irodalomkritika, mint az erény? In: Nagyvilág, 1995/4.
- FISH 1997: Stanley FISH: Bizonyítás vagy meggyőzés: a kritikai tevékenység két modellje. (Fordította Beck András.) In Az irodalom elméletei III. (Szerk. Thomka Beáta.) Pécs, Jelenkor, 1997.
- FISHMAN 1972: J. FISHMAN: Language and Nationalism. Two Integrative Essays. Rowley, Mass. 1972.
- FOHRMANN 1988.: Jürgen FOHRMANN: Der Kommentar als diskursive Einheit der Wissenschaft. In FOHRMANN-MÜLLER 1988.
- FOHRMANN 1989.: Jürgen FOHRMANN: Das Projekt der deutschen Literaturgeschichte. Entstehung und Scheitern einer nationalen Poesiegeschichtsschreibung zwischen Humanismus und Deutschem Kaiserreich. Stuttgart, Metzler, 1989.
- FOHRMANN 1995/2001: Jürgen FOHRMANN: Az irodalomtudomány önreflexiója (Fordította Rákai Orsolya). In A HÁLÓ...
- FOHRMANN 1997: Jürgen FOHRMANN: "Aufklärung als Doppelpunkt (:)". In Helmut Schmiedt – Helmut J. Schneider (Hg): Aufklärung als Form. Würzburg, 1997.
- FOHRMANN-MÜLLER 1988.: Jürgen FOHRMANN – Harro MÜLLER (Hg.): Diskurstheorien und Literaturwissenschaft. Fr./M. Suhrkamp, 1988.
- FOHRMANN-MÜLLER 1996: Jürgen FOHRMANN – Harro MÜLLER: Systemtheorie der Literatur. München, Fink, 1996.
- FOHRMANN-MÜLLER 2001.: Jürgen FOHRMANN-Harro MÜLLER: Bevezetés. Diskurzuselméletek és irodalomtudomány. (Fordította Fórizs Gergely.) In A HÁLÓ...
- FOHRMANN-VOSSKAMP 1987.: Jürgen FOHRMANN – Wilhelm VOSSKAMP (Hg.): Von der gelehrten bis zur disziplinären Gemeinschaft. Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte der deutschen Literaturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Stuttgart, 1987. (DVjs-Sonderheft).
- FOLYTONOSSÁG ...: Folytonosság vagy fordulat? (A felvilágosodá kutatásának időszerű kérdései.) Szerk. DEBRECZENI Attila, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1996.
- FONTIUS 1977: Produktivkraftentfaltung und Autonomie der Kunst: Zur Ablösung ständischer Voraussetzungen in der Literaturtheorie. In Günther KLOTZ, Winfried SCHRÖDER, Peter WEBER (Hg.): Literatur im Epochenumbruch. Berlin, Aufbau, 1977.
- FOUCAULT 1966.: Michel FOUCAULT: Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris, 1966. (Magyarul: A szavak és a dolgok. Ford. Romhányi Török Gábor. Bp., Osiris, 2000.)
- FOUCAULT 1971/1991: Michel FOUCAULT: A diskurzus rendje. (Ford. Török Gábor.) In Holmi, 1991/7.
- FOUCAULT 1976/1996: Michel FOUCAULT: A szexualitás története 1. A tudás akarása. (Fordította Ádám Péter.) Atlantisz, Bp. 1996.
- FOUCAULT 1981: Michel FOUCAULT: Mi a szerző? In Világosság, 1981. (melléklet)
- FOUCAULT 1981a: Michel FOUCAULT: Omnes et singulatim. The Tanner Lectures on Human Values. Ed. M. C. McMurrin. Salt Lake City, 1981. (Magyarul: Omnes et Singulatim – Mindenkit és egyenként is: A "politikai ész" kritikája felé)
- FOUCAULT 1984/1999: Michel FOUCAULT: A szexualitás története 2. A gyönyörök gyakorlása (Fordította Albert Sándor, Szántú István, Somlyó Bálint.) Bp., Atlantisz, 1999.
- FOUCAULT 1984: Michel FOUCAULT: What is Enlightenment? (Was ist Aufklärung?) In: The Foucault Reader. Ed. Paul Rabinow, New York, 1984. (Magyarul: Mi a felvilágosodás?)

- FOUCAULT 1988/1997: Michel FOUCAULT: A szubjektum és a hatalom. (Fordította Kiss Attila Atilla.) in TESTES... II.
- FOUCAULT 1997: A szubjektum és a hatalom.[1988.] Fordította Kiss Attila Atilla. In TESTES... II.
- FOUCAULT XXX: Michel FOUCAULT: Histoire de la Sexualité 3. Le souci de soi
- FRAKNÓI 1880: FRAKNÓI Vilmos: Martinovics és társainak összeesküvése. Bp., 1880.
- FRANCIS 1983: E. FRANCIS: The nature of an ethnic group. In American Journal of Sociology 1983.
- FRIED 1984/1996: FRIED István: Az "érzékeny" Kazinczy Ferenc. In Uő: Az érzékeny neoklasszicista. Vizsgálódások Kazinczy Ferenc körül. Sátoraljaújhely – Szeged, 1996.
- GÁTI 1790: GÁTI István: A' magyar nyelvnek a' magyar hazában való szükséges voltát tárgyzó hazafiui elmékedések. (Bécs, 1790.)
- GELLNER 1983: Ernest GELLNER: Nations and Nationalism. Oxford, 1983.
- GELLNER 1995: E. GELLNER: A nacionalizmus és a komplex társadalmak kohéziójának két formája. (Fordította Szanyi Imre). In: BRETTER–DEÁK 1995.
- GLU: Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Von Claudio Baraldi, Giancarlo Corsi und Elena Esposito. Suhrkamp, Fr./M. 1998.
- GOETHE 1799/1896: Johann Wolfgang von GOETHE: Über den Dilettantismus. In Goethes Werke Bd. 47., Weimar, 1896.
- GOETHE 1907: Johann Wolfgang von GOETHE: Vorarbeiten zu einem Deutschen Volksbuch. In Goethes Werke, Bd. 42/2, Weimar, 1907.
- GÖPFERT 1976: H.G. GÖPFERT (hg.): Buch und Leser: Vorträge des ersten Jahrestreffens des Wolfenbütteler Arbeitskreises für Geschichte des Buchwesens 13. und 14. Mai 1976. Hamburg, 1976.
- GÖPFERT 1977: Buch-und Verlagswesen im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Kommunikation in Mittel-und Osteuropa. Hrsg. von Herbert G. Göpfert, Gerard Kozierek und Reinhard Wittmann. Verlag Ulrich Camen, Berlin, 1977.
- GÖPFERT 1977: Herbert G. GÖPFERT (ed.): Buch und Leser. Hamburg, Ernst Hauswedell, 1977.
- GÖPFERT–WEYRAUCH 1988: "Unmoralisch an sich..." Zensur im 18. und 19. Jahrhundert. Hrsg. von Herbert G. GÖPFERT und Erdmann WEYRAUCH. Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1988. (Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens, Bd. 13.) 178-179.
- GREENBLATT 1987: Stephen GREENBLATT: Capitalist Culture and the Circulatory System. In Murray Krieger (ed.): The Aims of Representation. NY., Columbia UP. 1987.
- GREENBLATT 1996: Stephen GREENBLATT: A társadalmi energia áramlása. (Fordította Bocsor Péter.) In TESTES...I.
- GRIMM 1975: Gunter GRIMM (ed.): Literatur und Leser: Theorien und methode zur Rezeption literarischer Werke. Stuttgart: Reclam, 1975.
- GRIMM 1977: Gunter GRIMM (ed.): Rezeptionsgeschichte: Grundlegung einer Theorie: mit Analysen und Bibliographie. München: Fink, 1977.
- GRIMM 1980: Gunter GRIMM: Literatur und Gelehrtentum. 4. Mimesis und Belehrung: Die Gelehrten satire
- GRIMMINGER 1990: Rolf GRIMMINGER: Die Ordnung, das Chaos und die Kunst. Für eine neue Dialektik der Aufklärung. Fr./M. Suhrkamp, 1990.
- GRUENTER 1977: Rainer GRUENTER (ed.): Leser und Lesen im 18. Jh. Heidelberg, Carl Winter, 1977.

- GUMBRECHT 1975: Hans-Ulrich GUMBRECHT: Rezeptionsaesthetik - Zwischenbilanz (I): Konsequenzen der Rezeptionsaesthetik oder Literaturwissenschaft aus Kommunikationssoziologie. In Poetica 7 (1975).
- GYAPAY 2001: GYAPAY László: "A" tisztább ízlésnek regulájival". Kölcsény kritikus pályakezdése. Bp., Universitas, 2001.
- H. BALÁZS 1967: H. BALÁZS Éva: Berzeviczy Gergely, a reformpolitikus. Bp, 1967.
- H. BALÁZS 1984: H. BALÁZS Éva: La noblesse hongroise et les Lumières. In LES LUMIÈRES EN HONGRIE...
- HÁSZ-FEHÉR 1997/2000: HÁSZ-FEHÉR Katalin: A keszthelyi Helikon-ünnepség a XIX. század elején. In Az irodalom ünnepei. Kultusztörténeti tanulmányok. Szerk. Kalla Zsuzsa. Bp. 2000.
- HÁSZ-FEHÉR 2000: HÁSZ-FEHÉR Katalin: Elkülönülő és közösségi irodalmi programok a 19. század első felében. (Fáy András irodalomtörténeti helye). Debrecen, 2000.
- HÁSZ-FEHÉR XXX: HÁSZ-FEHÉR Katalin: A nyilvános és a magános irodalomról. (Utak Fáy Andrásához és *A Bélteky házhoz*). Itk KIEG.
- HAVERKAMP 1982: Anselm HAVERKAMP: Illusion und Empathie. Die Struktur der "teilnehmenden Lektüre" in dem "Leiden Werthers". In Erzählforschung. Ein Symposium. Hrsg. Eberhard Lämmert. Stuttgart, 1982.
- HEGEDÜS 1966: HEGEDÜS József: A magyar nyelv összehasonlításának kezdetei az egykorú európai nyelvtudomány tükrében. Bp., 1966.
- HEINZMANN 1795: Heinzmann: Appell an meine Nation über Aufklaerung und Aufklaerer (1795)
- HERDER 1778: Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele KIEG.
- HERDER 1800/1955: Johann Gottfried HERDER: Kalligone (hg. von Heinz Begenau). Weimar, 1955.
- HESSE 1990: Carla HESSE: Enlightenment Epistemology and the Laws of Authorship in Revolutionary France 1750-1793. In Representations, 30. 1990
- HIRSCH 1963: Ernst E. HIRSCH: Die Werkherrschaft. In UFITA 26. (Persönlichkeit und Technik im Lichte des Urheber-, Film-, Funk- und Fernsehrechts. Ehrengabe für Ernst Hirsch. Baden-Baden 1963.) 19–54.
- HOBSBAWM 1990: E. HOBSBAWM: Nations and Nationalism since 1780. Cambridge, 1990.
- HOBSBAWM–RANGER 1985: Eric HOBSBAWM – Terence RANGER (eds): The invention of tradition. Cambridge–London, 1985.
- HOFFMANN 1991: Michael HOFFMANN: Ästhetische Erziehung und Ästhetik des Widerstands. Kunstautonomie und Engagement des Kunstwerks bei Schiller, Marcuse und Peter Weiss. In Weimarer Beiträge 37, Heft 6, 1991
- HOHENDAHL 1985: Peter Uwe HOHENDAHL (Hg.): Geschichte der deutschen Literaturkritik (1730–1980), Stuttgart, Metzler, 1985.
- HOLOVICS 1972: HOLOVICS Ferenc: Sajnovics János a Demonstratióról. In MNy 1972/4.
- HONNETH 1985: A. HONNETH: Kritik der Macht. Reflexionsstufe einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt/Main 1985.
- HORVÁT 1820: HORVÁT István: A' ditső Marczibányi Familia Tudományos Jutalom Tételének fényes Kiosztatása Böjt Más Hava XXIII-dikán MDCCCXX. esztendőben. In Tudományos Gyűjtemény 1820/VI.
- HORVÁT 1912.: HORVÁT Istvánnak minden napra szolgáló jegyzőkönyve. (Kiadta Széchy Károly). In: ItK 1912-14.
- HORVÁTH 1976: HORVÁTH János: A magyar irodalom fejlődéstörténete. Akadémiai Kiadó, Bp. 1976.
- HUBAY 1972: HUBAY Miklós: Aranykor. Bp., 1972.

- HUTCHINSON–SMITH 1994: J. HUTCHINSON – A. D. SMITH (eds): Nationalism. Oxford UP, Oxford, New York, 1994.
- INTERPRETATION...: Interpretation, Beobachtung, Kommunikation. Avancierte Literatur und Kunst im Rahmen von Konstruktivismus, Dekonstruktion und Systemtheoria. Hg. Oliver Jahraus und Bernd Scheffer, u. M. von Nina Ort. (9. Sonderheft, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur). Tübingen, Niemeyer, 1999.
- JÄGER 1974: Georg JÄGER: Die Wertherwirkung. Ein rezeptionsästhetischer Modellfall. In: Historizität in Sprach- und Literaturwissenschaft. In Verbindung mit Hans Fromm u. Karl Richter hrsg. v. Walter Müller-Seidel. München 1974
- JÄGER 1990: Georg JÄGER: Freundschaft, Liebe und Literatur von der Empfindsamkeit bis zur Romantik. SPIEL Sonderheft, 1990.
- JÄGER 1998: Hans-Wolf JÄGER (Hg.): Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert. Göttingen, Wallstein, 1997.
- JAHAUS 1999: Oliver JAHAUS: Die Unhintergebarkeit der Interpretation im Rahmen literaturwissenschaftlicher Theoriebildung. In INTERPRETATION...
- JAHAUS–SCHEFFER 1999: Oliver JAHAUS – Bernd SCHEFFER: Vorwort. In INTERPRETATION...
- JANCSÓ 1936: JANCSÓ Elemér: A magyar szabadkőművesség irodalmi és művelődéstörténeti szerepe a XVIII. században. Kolozsvár, 1936.
- JANKO 2002: Richard Janko: A *katharszisz*-tól az arisztotelészi középig. (Ford. Csepregi Ildikó) Helikon 2002/1-2.
- JÁSZBERÉNYI 2002: JÁSZBERÉNYI József: Kármán József és a szabadkőművesség. Kelet 2002/2-3.
- JÁSZBERÉNYI 2003: JÁSZBERÉNYI József: „A Sz: SOPHIA’ Templomában látom én felszentelve NAGYSÁDAT”. A felvilágosodás korának magyar irodalma és a szabadkőművesség, Bp., Argumentum, 2003. (Irodalomtörténeti füzetek 153.)
- JAUMANN 1981: Herbert JAUMANN: Emanzipation als Positionsverlust. Ein sozialgeschichtlicher Versuch über die Situation des Autors im 18. Jh. In: Lili 1981. Heft 42: Der Autor.
- JAUSS 1977/1999: Hans Robert JAUSS: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Bd. I. Versuche im Feld der ästhetischen Erfahrung. W. Fink Verlag, München, 1977. 7-23. Magyarul: Esztétikai tapasztalat és irodalmi hermeneutika. Fordította Bernáth Csilla. In JAUSS 1999.
- JAUSS 1984/1999: Hans Robert JAUSS: Horizontszerkezet és dialogicitás. (Ford. Kulcsár-Szabó Zoltán.) In JAUSS 1999.
- JAUSS 1984a/1999: Hans Robert Jauss: Az esztétikai élvezet és a poieszisz, aisztheszisz és katharszisz alaptapasztalatai. (Ford. Kulcsár-Szabó Zoltán). In K Az esztétikai élvezet és a poieszisz, aisztheszisz és katharszisz alaptapasztalatai. (Ford. Kulcsár-Szabó Zoltán). In JAUSS 1999.
- JAUSS 1999: Hans Robert JAUSS: Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika. Irodalomelméleti tanulmányok. Válogatta, szerkesztette és az utószót írta: Kulcsár-Szabó Zoltán. Fordította Bernáth Csilla, Bonyhai Gábor, Katona Gergely, Király Edit, Kulcsár-Szabó Zoltán, Molnár Gábor Tamás. Osiris, Bp. 1999.
- JOLISVAI 1987-88: JOLISVAI András: Irodalom és közönség. Elmélet és gyakorlat az induló Tudomány Gyűjtemény tükrében. In ItK 1987-88/3.
- K. HORVÁTH 2001: K. HORVÁTH Zsolt: Az ötök jele. Nyom, nyomozás, értelemképzés a *microstoria* látószögéből. In A NARRATÍV IDENTITÁS...
- KAMMLER 1990: Clemens KAMMLER: Historische Diskursanalyse (Michel Foucault). In Klaus-Michael BOGDAL (Hg.): Neue Literaturtheorien. Opladen, 1990.

- KANT 1784/1980.: Immanuel KANT: Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? (Fordította Vidrányi Katalin.). In KANT 1980.
- KANT 1980. Immanuel KANT: A vallás a pusztaság határain belül és más írások. Második, javított kiadás. Válogatta Hermann István. Gondolat Kiadó, Bp. 1980.
- KARPENSTEIN-EßBACH 2000: Christa KARPENSTEIN-EßBACH: Diskursanalyse, Literatur und ästhetischer Wert. In LiLi 2000 (Heft 120).
- KAZINCZY 1819: KAZINCZY Ferenc: Ortológus és neológus nálunk és más nemzeteknél. In Tudományos Gyűjtemény 1819/11.
- KAZINCZY 1879: KAZINCZY Ferenc: Pályám emlékezete. Kiadta Abafi Lajos, Bp. 1879.
- KEDOURIE 1960: Elie KEDOURIE: Nationalism. London, Hutchinson, 1960.
- KIS 1806: KIS János: A' Magyar Nyelvnek mostani állapotjáról, kimiveltethetése módjairól, eszközeiről.
- KIS 1845: Kis János superintendens Emlékezései életéből. Maga által feljegyezve. Első közlemény. Nevendékségét, professzóságát és predikátorságát tárgyazó emlékezések. Sopron, 1845. Második közlemény. Írói pályáját tárgyazó emlékezések. Sopron, 1846.
- KISFALUDY 1816/1893: Kisfaludy Sándor levele Ruszek Józsefhez, 1816. jún.3. In KSMM 1893.
- KISFALUDY 1921: KISFALUDY Sándor: Himfy szerelmei. A' kesergő szerelem. Előszó. Rózsavölgyi és Társa, Bp. 1921
- KITTLER 1980: Friedrich A. KITTLER: Autorschaft und Liebe. In: Austreibung der Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus (Hrsg. F.A. Kittler), Paderborn, München, Wien, Zürich 1980.
- KITTLER–SCHNEIDER–WEBER 1989/1990: F.A. Kittler, M. Schneider, S. Weber (hg.): Diskursanalysen 1-2. Institution Universität, Opladen, 1989-1990.
- KITTLER–TURK 1977: F. A. KITTLER – H. TURK. (szerk.): Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik. Frankfurt/Main 1977.
- KLASSZIKA... 1990.: Klasszika és romantika között. Szerk. KULIN Ferenc és MARGÓCSY István. Szépirodalmi Kiadó, Bp, 1990.
- KLINGENSTEIN 1970: Grete KLINGENSTEIN: Staatsverwaltung und kirchliche Autoritaet im 18. Jh. (= Österreich-Archiv); Wien, 1970.
- KOOPMAN 1968: Helmut KOOPMAN: Dilettantismus. Bemerkungen zu einem Phänomen der Goethezeit. In Helmut Holzhauer – Bernhard Zeller (Hg.): Studien zur Goethezeit. Festschrift für Lieselotte Blumenthal. Weimar, Böhlau, 1968.
- KOSÁRY 1980: KOSÁRY Domokos: Művelődéstörténet a XVIII. századi Magyarországon. Bp. 1980.
- KOSELLECK 1973: Reinhard KOSELLECK: Kritik und Krise; Fr./M. 1973.
- KÖLCSEY 1816: KÖLCSEY Ferenc: Jegyzetek a' Kritikáról és a Poesisről. Közli Gyapai László; ItK 1997/1-2.
- KÖLCSEY 1975: KÖLCSEY Ferenc válogatott művei (Vál. Fenyő István), Bp. 1975.
- KÖNIG 1976: Dominik von KÖNIG: Lesesucht und Lesewut. In H.G. GÖPFERT 1976.
- KÖPECZI–SZIKLAY 1975: KÖPECZI Béla – SZIKLAY László (szerk.): "Sorsotok előre nézzétek". A francia felvilágosodás és a magyar kultúra. Bp. 1975.
- KRAUSE 1999: Detlef KRAUSE: Luhmann – Lexikon . Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann mit 27 Abbildungen und über 500 Stichworten. 2., vollständig überarbeitete, erweiterte und aktualisierte Auflage. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1999.
- KRISTEVA 1994: Julia KRISTEVA: A szubjektum mikrodinamikája. (Ford. Bocsor Péter): In Pompeji 1994/1–2.
- KRISTEVA 1997: Julia KRISTEVA: A rendszer és a beszélő szubjektum [1973.]. Fordította Kiss Attila Atilla. In TESTES... II.

- KRÜNITZ 1793: Johann Georg KRÜNITZ (Hg.): Oeconomische Encyclopädie. Bd. 25. Brünn, 1793.
- KSM 1893: Kisfaludy Sándor minden munkái. Kiadja Angyal Dávid. 8. kötet. Bp., Franklin-Társulat, 1893.
- KULCSÁR 1909/1961: KULCSÁR Gyula: A magyaros írásművészet főkérdései. In: A magyar stilsztika útjai. S.a.r. Szathmári István. Gondolat, Bp. 1961.
- KULCSÁR-SZABÓ 1996: KULCSÁR-SZABÓ Zoltán: A "korszak" retorikája. A korszak- és századforduló mint értelmezési stratégia. Literatura 1996/2.
- KULTSÁR 1817: KULTSÁR István: Szóllás a' Magyar Nemzeti Muzeumban Pesten Nov. 23-an 1817. tartatott Magyar Nyelv' Ünnepeiről. In Tudományos Gyűjtemény 1818/III.
- LACOE-LABARTHE 1980: Philippe Lacoue-Labarthe: Diderot, le paradoxe et la mimésis. In: Poétique 1980. septembre (no. 43.)
- LEIBBRAND 1971: Werner Leibbrand: Formen des Eros. Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe. Freiburg, München, 1971. 2 Bde.
- LES LUMIÈRES EN HONGRIE...: Les Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale. Cinquième colloque de Mátrafüred, 1981, Bp. 1984.
- LINDNER 1983: Dolf LINDNER: Der Mann ohne Vorurteil. Joseph von Sonnenfels 1733-1817. Wien, 1983.
- LINK 1985: Jürgen LINK: Warum Foucault aufhörte, Symbole zu analysieren. Mutmaßungen über "Ideologie" und "Interdiskurs". In G. Dane et al. (Hg.): Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault. Tübingen, 1985.
- LINK 1988: Jürgen LINK: Literaturanalyse als Interdiskursanalyse. Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik. In FOHRMANN-MÜLLER 1988.
- LINK-LINK-HEER 1990: Jürgen LINK – Ursula LINK-HEER: Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse. In LiLi 1990 (Heft 77).
- LUHMANN 1970/1999: Niklas LUHMANN: Igazság és ideológia. Ford. Kiss Lajos András. In LUHMANN 1999.
- LUHMANN 1980.: Niklas LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. I. Fr./M. 1980.
- LUHMANN 1984/1996: Niklas LUHMANN: A műalkotás és a művészet önreprodukciója. (Ford. Gergő Veronika.) In TESTES...I.
- LUHMANN 1985/2001: Niklas LUHMANN: A korszakképzés problémája és az evolúcióelmélet. (Ford. Rákai Orsolya.) In A HÁLÓ...
- LUHMANN 1986: Niklas LUHMANN: Das Medium der Kunst. In Delfin 4. (6–15.)
- LUHMANN 1987.: Niklas LUHMANN: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Fr./M. 1987.
- LUHMANN 1987: Niklas LUHMANN: The Morality of Risk and the Risk of Morality, International Review of Sociology, 1987/3. 87-101.
- LUHMANN 1987: Válogatás Niklas Luhmann írásaiból. (Vál., előszó Pokol Béla, szerk. Némédi Dénes, ford. Felkai Gábor). Bp. 1987.
- LUHMANN 1989: Niklas LUHMANN: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Stuttgart, 1989.
- LUHMANN 1990: Niklas LUHMANN: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1990.
- LUHMANN 1990a/1999: Niklas LUHMANN: A konstruktivizmus megismerésprogramja és az ismeretlenül maradó realitás. Fordította Kiss Lajos András. In LUHMANN 1999.
- LUHMANN 1990b/1999: Niklas LUHMANN: Az identitás – mi az, avagy miképpen működik? Fordította Kiss Lajos András. In LUHMANN 1999.

- LUHMANN 1990c/1999: Paradigm lost: az erkölcs etikai reflexiójáról. (Fordította Bittera Dóra). In LUHMANN 1999.
- LUHMANN 1990d/1999: Niklas LUHMANN: Látom azt, amit te nem látsz. (Ford. Kiss Lajos András.) In LUHMANN 1999.
- LUHMANN 1995/1999: Niklas LUHMANN: A szociológia és az ember. (Ford. Bittera Dóra.) In LUHMANN 1999.
- LUHMANN 1998a: Niklas LUHMANN: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Fr./M. 1998.
- LUHMANN 1998b: Niklas LUHMANN: Die Kunst der Gesellschaft. Fr./M. 1998.)
- LUHMANN 1999: Niklas LUHMANN: Látom azt, amit te nem látsz. Szerk. KARÁCSONY András. Osiris, Bp. 1999.
- MAGENSCHAB 1799: Hans MAGENSCHAB: Josef II. Revolutionär von Gottes Gnaden. Graz, Wien, Köln 1979.
- MÁLYUSZNÉ 1985: Megbíráltak és bírálók. A cenzúrahivatal aktáiból (1780–1867). Vál., s.a.r., ford., bev., jegyz. Mályuszné Császár Edit. Bp., Gondolat, 1985.
- MARGÓCSY 1986: MARGÓCSY István: Nyelv és történelem. In It 1986.
- MARGÓCSY 1990.: MARGÓCSY István: A magyar irodalom kultikus megközelítései. (Kommentár és florilégium). In ItK 1990/3.
- MARGÓCSY 1999: MARGÓCSY István: Petőfi Sándor. Kísérlet. Bp., Korona, 1999.
- MARMONTEL 1879: Jean-François MARMONTEL: Éléments de la littérature. 3 t. Paris, 1879.
- MÁRTON 1830: Értekezés a' magyar nyelv eredetéről, természeti tulajdonságairól, kimiveltetése, fundamentomos tanulása és könnyű tanítása legjobb módjáról. Készítette Márton Jó'sef, a' Bétsi Tsász. Kir. Universitásban a' Magyar Nyelvnek és Literaturának rendkívül való Professora. Béts, 1830.
- MÁRTON 1994: Szabadkőműves gondolatok. Szerk. Márton László, Bp. 1994.
- MASON 1935: John E. MASON: Gentlefolk in Making: Studies in the History of English Courtesy and Related Topics from 1531 to 1774. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1935
- MÁTYÁSI 1806: Vélekedés, mellyet a' Magyar nyelv eránt Ország eleibe tétetett tudós kérdésre, rövid és együgyű feleletül adott MÁTYÁSI József, Pest, 1806.
- MAUZI 1965: Robert MAUZI: L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française eu XVIIIe siècle. Paris, 1965.
- MCKENDRICK–BREWER–PLUMB 1982: Neil McKendrick, John Brewer, J.H. Plumb (eds.): The Birth of a Consumer Society: The Commercialization of 18th-Century England. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- MEINECKE 1922: Friedrich MEINECKE: Weltbürgertum und Nationalstaat. München, 1922.
- MENDELSSOHN 1784/1974: Moses MENDELSSOHN: Ueber die Frage: was heißt aufklären. In Uő: Ästhetische Schriften in Auswahl. Hg. Otto F. Best. Darmstadt, 974.
- MERÉNYI 2000: MERÉNYI Annamária: A beavatás kánonja és a szerzői név szerepe Kazinczy körében. In TAKÁTS 2000.
- MESTEREK...: Mesterek, tanítványok. Ünnepi tanulmánykötet a hetvenéves Csetri Lajos tiszteletére. Szerk. Szajbély Mihály, Labádi Gergely. Magvető, Bp. 1999.
- MEYER 2001:Friderike MEYER: Diskurzuselmélet és irodalomtörténet. Foucault diskurzusfogalmának rendszerszerű újrafogalmazása. (Ford. Baranyai Zsolt.) In A HÁLÓ...
- MEZEI 1974: MEZEI Márta: Periodizáció és korszemlélet. (1772 értékelésének története). In Irodalom és felvilágosodás. Tanulmányok. Szerk. Szauder József és Tarnai Andor. Bp., Akadémiai Kiadó, 1974.

- MEZEI 1990: MEZEI Márta: 1772 – A kultikus megközelítéstől az irodalomtörténeti elemzésig. In ItK 1990/3.
- MEZEI 1994: MEZEI Márta: Nyilvánosság és műfaj a Kazinczy–levelezésben. Bp., Argumentum, 1994.
- MILBACHER 1997: MILBACHER Róbert: A maradék feletti örvendezés művészete. In Z. KOVÁCS–MILBACHER 2001.
- MILBACHER 2000: MILBACHER Róbert: "...földben állasz mély gyökökkel..." A magyar irodalmi népiesség genezisének akkulturációs metódusa és *pórias* hagyományának vázlata. Bp., Osiris, 2000.
- MITTEIS 1895: Ludwig MITTEIS: Zur Kenntnis des literarisch-artistischen Urheberrechts nach dem österreichischen Gesetz vom 26. Dezember 1895. In Festschrift für Joseph Unger, Stuttgart 1898.
- MIX 1997: York-Gotthart MIX: Über die ästhetische Erziehung des Dilettanten. Die literarische Öffentlichkeit, die Klassizität der Poesie und das Schema über den Dilettantismus von Fr. Schiller, J. W. Goethe und L. H. Meyer. In JÄGER 1998.
- MOHR 1992: Hans-Ulrich MOHR: Von der Regelpoetik zur Wirkungsästhetik? In: Von Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte, Positionen und Perspektiven nach der "Theoriedebatte". Hg. Lutz Danneberg, Friedrich Vollhardt, Stuttgart, Metzler, 1992.
- MORITZ é.n.: Gnóthi seauton, oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte, hrsg. K.Ph.Moritz, IV Bde.; III. 41-42.
- MST.I.: A magyar sajtó története I. (1705–1848). Szerk. Kókay György, Bp. 1994.
- NASSEHI 2001: Armin NASSEHI: A szöveg ideje. Kommunikáció és szöveg viszonyáról. (Fordította Labádi Gergely.) In A HÁLÓ...
- NAUMANN 1976: Manfred NAUMANN (ed.): Gesellschaft, Literatur, Lesen: Literaturrezeption in theoretischer Sicht. Berlin:Aufbau, 1976.
- NÉMETHI NAGY 1818/1960: NÉMETHI NAGY János: Értekezése Csokonai V. Mihály életéről, melyet kiadott Dombi Márton Pesten 1817; és Csokonai munkáinak kritikai megítéléséről Kölcsey Ferencz által, mely a ' Tudományos Gyűjtemény 1817-dik eszt. III-dik kötetjében találhatik. Bétsben nemes Haykul Antal betűivel. 1818. (In Csokonai emlékek. S.a.r. Vargha Balázs, Bp., 1960.)
- NIESER 1992: Bruno NIESER: Aufklärung und Bildung: Studien zur Entstehung und gesellschaftlichen Bedeutung von Bildungskonzeption in Frankreich und in Deutschland im Jahrhundert der Aufklärung. Weinheim, 1992.
- ORPHEUS: Első folyóirataink: Orpheus. Sajtó alá rendezte: Debreczeni Attila. Debrecen, 2001.
- OTROKOCSI 1693: Franciscus Otrokocsi Foris: Origines Hungaricae. 1693.
- OTTO 1968: Ulla OTTO: Die literarische Zensur als Problem der Soziologie der Politik. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1968.
- PALMER 1987: Richard E. PALMER: "Hermeneutika – hermeneia": ókori szavak használatának mai jelentősége. (Fordította Kállay Géza.) In A hermeneutika elmélete. Vál., szerk. Fabiny Tibor, Szeged, 1987. (Ikonológia és műértelmezés 3/1.)
- PÁLÓCZI HORVÁTH 1792/1988.: PÁLÓCZI HORVÁTH Ádám: Felfedezett titok. (S.a.r. Németh József). Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp. 1988.
- PÁLÓCZI HORVÁTH 1818/1960: PÁLÓCZI HORVÁTH Ádám: Észrevételek Kölcsey recenziójára. (In Csokonai emlékek. S.a.r. Vargha Balázs, Bp., 1960.)
- PÁNTZÉL 1806: PÁNTZÉL Pál: A ' Magyar Nyelvnek mostani állapotjáról, kimiveltethetése módjairól, eszközeiről.
- PENNAHÁBORÚK...: Pennaháborúk. Nyelvi és irodalmi viták 1781–1826. Szerk. Szalai Anna. Bp., Szépirodalmi, 1980.

- PESTI 1536: PESTI Gábor: Ezópus fabulái. Bécs, 1536. (Hasonmás kiadása: s.a.r. Varjas Béla, Bp. 1950.)
- PLASCHKA–KLINGENSTEIN 1985: Richard Georg PLASCHKA, Grete KLINGENSTEIN (Hg.): Österreich im Europa der Aufklärung. Kontinuität und Zäsur in Europa zur Zeit Maria Theresias und Josephs II. 2 Bde. Wien, 1985.
- PLUMPE 1985/2001: Gerhard PLUMPE: Rendszerelmélet és irodalomtörténet. (A 19. századi német realizmusra vonatkozó megjegyzésekkel.) (Fordította Rákai Orsolya.) In A HÁLÓ...
- PLUMPE 1988: Gerhard PLUMPE: Kunst und juristischer Diskurs. In FOHRMANN–MÜLLER 1988.
- PLUMPE 1993: Gerhard PLUMPE: Ästhetische Kommunikation der Moderne. Bd. I. Von Kant bis Hegel. Bd. II. Von Nietzsche bis zur Gegenwart. Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen, 1993.
- PLUMPE 1995: Gerhard PLUMPE: Epochen moderner Literatur. Ein systemtheoretischer Entwurf. Westdeutscher Verlag, Opladen, 1995.
- PLUMPE–WERBER 1993: Gerhard PLUMPE–Niels WERBER: Literatur ist codierbar. Aspekte einer systemtheoretischer Literaturwissenschaft. In SCHMIDT 1993.
- PLUMPE–WERBER 1995.: Gerhard PLUMPE–Niels WERBER: Umwelten der Literatur. In uők: Beobachtungen der Literatur. Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen, 1995.
- PUCZ 1824: PUCZ Antal: Értekezés a' nemzeti nyelv' tökéletesítése és terjesztése módjairól. Esztergom, 1824
- RÁKAI 1998: RÁKAI Orsolya: A magyar nyelv ünnepe? (Tiszteletadás a magyar literatúrának – a Marczibányi-jutalom első két kiosztása). In ItK 1998/5–6.
- RÁKAI 1999: RÁKAI Orsolya: Az eleven kép. In MESTERÉK ...
- RÁKAI 2000: RÁKAI Orsolya: Sztereográfiák. Műfaji töprengés egy kortárs "szerzői monográfia"-sorozat kapcsán. (Megjelenés előtt.)
- RENAN 1995: Ernest RENAN: Mi a nemzet? (Fordította Réz Pál.) In BRETTER–DEÁK, 1995.
- RÉVAI 1805/1973: RÉVAI Miklós: A magyar szép toll. Közzéteszi és az utószót írta Éder Zoltán. Akadémiai Kiadó, Bp. 1973.
- REVOLUTION UND AUTONOMIE...: Revolution und Autonomie: Deutsche Autonomieästhetik im Zeitalter der Französischen Revolution; ein Symposium. Hg. Wolfgang Wittkowski. Tübingen, Niemeyer, 1990.
- RHETORIK, ÄSTHETIK, IDEOLOGIE...: Rhetorik, Aesthetik, Ideologie. Aspekte einer kritischen Kulturwissenschaft. Mit Beiträgen von Joachim Goth, Karl Michael Balzer, Lutz Winckler, Bernd Jürgen Warneken, Martin Vogel, Christian Fritsch/Peter Rütten, Katrin Pallowski, Hartmut Stirner, Jörg Bohse, Günther Rager, Manfred Rebele, Martin Kzmaier. 1973. J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart.
- RICOEUR (1975): Paul RICOEUR: Metafora és filozófia–diskurzus. (Fordította Gyimesi Tímea.) In: Szöveg és interpretáció. Szerk. Bacsó Béla. Cserépfalvi, é.n.
- RICOEUR 1985/1998: Paul RICOEUR: A szöveg világa és az olvasó világa (Ford. Martonyi Éva). In Narratívák 2: Történet és fikció. Vál., szerk. Thomka Beáta, Bp., Kijárat, 1998.
- RICOEUR 1985/1999: Paul Ricoeur: A történelem és a fikció kereszteződése. (Ford. Jeney Éva). In Uő: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok, szerk. Szegedy-Maszák Mihály, Bp., Osiris, 1999.
- RICOEUR 1987: Paul Ricoeur: A tanúság hermeneutikája. (Ford. Szabó István.) In: Ikonológia és műértelmezés 3. Szeged, 1987.
- ROHONYI 1996: ROHONYI Zoltán: A posztkantianus tapasztalati helyzet és a költői beszédnemek. In Uő: "Úgy állj meg itt, pusztán". Bp., Balassi, 1996.

- RUSCH – SCHMIDT 1989: Gebhard RUSCH – Siegfried J. SCHMIDT: Georg Trakl – de melyik? In Helikon, 1989/1.
- SASHEGYI 1958: Oskar SASHEGYI: Zensur und Geistesfreiheit unter Joseph II. Beitrag zur Kulturgeschichte der Habsburgischen Länder. Akadémiai Kiadó, Bp. 1958. (Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae, 16.)
- SAUDER 1974: Gerhard SAUDER: Empfindsamkeit. 1–3 Bde. J. B. Metzler, Stuttgart, 1974.
- SCHEFFER 1999: Bernd SCHEFFER: Interpretation, Medieninterpretation – über Analyse und Wissenschaft hinaus. Plädoyer für eine selbstverständliche, un(zu)gehörige, essayistische Schreibweise. In INTERPRETATION...
- SCHERPE 1968: Klaus R. SCHERPE: Gattungspoetik im 18. Jahrhundert. Historische Entwicklung von Gottsched bis Herder. J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1968.
- SCHERPE 1970: .Werther und die Wertherwirkung. Zum Syndrom bürgerlicher Gesellschaftsordnung im 18. Jh. Bad Homburg, Zürich, 1970.
- SCHILLER 1795/1960: Friedrich SCHILLER: A naiv és szentimentális költészetről. (Fordította Szemer Samu.) In Schiller válogatott esztétikai írásai. (Vál. Vajda György Mihály), Bp., Magyar Helikon, 1960.
- SCHILLER 1799/1963: Friedrich SCHILLER: Über den Dilettantismus; Allgemeines Schema zum Dilettantismus. In Schillers Werke. Nationalausgabe (hg. Helmut Koopman, Benno von Wiese), Bd. 21., Weimar, Böhlau, 1963. (A táblázat a kötet faksimile mellékletei közt.)
- SCHMIDT 1989: Siegfried J. SCHMIDT: Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur im 18. Jahrhundert. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1989.
- SCHMIDT 1993: Siegfried J. SCHMIDT (Hg.): Systemtheorie und Literaturwissenschaft. Positionen, Kontroversen, Perspektive. Westdeutscher Verlag, Opladen, 1993.
- SCHMIDT–JAHRAUS 1999: Benjamin Marius SCHMIDT – Oliver JAHRAUS: Systems Theory and Literary Studies in the 1990s. From the difference between symbolic and social system to the difference between consciousness and communication. In: The Germanic Review, 1999/1. (Winter; vol. 74.)
- SCHÖN 1987: Erich SCHÖN: Der Verlust der Sinnlichkeit oder die Verwandlungen des Lesers: Mentalitätswandel um 1800. Stuttgart, Klett-Cotta 1987.
- SCHÖTTLER 2001.: Peter SCHÖTTLER: Társadalomtörténeti paradigma és történeti diskurzuselemzés. (Fordította Solymosi Boglárka és Tóth Benedek.) In: A HÁLÓ...
- SCHROERS 1966: Rolf SCHROERS: Zensur und freie Meinung. In: "liberal". 1966/3.
- SCHULTE–SASSE 1971: Jochen SCHULTE–SASSE: Die Kritik an der Trivallliteratur seit der Aufklärung. München, Fink, 1971.
- SCHULTE-SASSE 1972: Jochen SCHULTE–SASSE: Literarischer Markt und Aesthetischer Denkform. Analysen und Thesen zur Geschichte ihres Zusammenhanges. In LiLi 1972/VI. (Trivallliteratur und Medienkunde; Hrsg. des Heftes Helmut Kreuzer)11-31.o.
- SCHÜTTPELZ 1995: Erhard SCHÜTTPELZ: Die Akademie der Dilettanten. In Akademie. Hg. Stefan Dilleuth, Köln, 1995.
- SENNETT 1998: Richard SENNETT: A közéleti ember bukása. Fordította Boross Anna. (The Fall of Public Man. New York/London 1976.) Helikon, Bp. 1998.
- SLOTEDIJK 1972: P. SLOTERDIJK: Michel Foucaults sturkturale Theorie der Geschichte. In Philosophisches Jahrbuch, 1972.
- SMITH 1971: A. D. SMITH: Theories of Nationalism. London, 1971.
- SMITH 1986: A. D. SMITH: The Ethnic Origins of Nations. Oxford, 1986.
- SMITH 1988: A. D. AMITH: The myth of "modern nation" and the myths of nation. In Ethnic and Racial Studied, 1988/11.

- SMITH 1995: A. D. SMITH: Kiválasztott népek: miért maradnak fenn egyes népcsoportok? (Fordította Szanyi Imre). In: BRETTER–DEÁK 1995.
- SMITH: 1991: A. D. SMITH: National Identity. London 1991.
- SONNENFELS 1787: Grundsätze der Polizey, Handlung und Finanz. Wien 1787.
- SPRING 1977: European Landed Elites in the Nineteenth Century. Ed. D. Spring, Baltimore, 1977.
- STANITZEK 1992: Georg Stanitzek: Der Kanon in der Literatur. In: *Technopathologien*. (Hg. Bernhard Dotzler) München, 1992.
- STANITZEK 1998: Dilettant; Über Professionalität. In Verstärker. Von Strömungen, Spannungen und überschreibenden Bewegungen. Hg. Markus Krajewski und Harun Maye. 1998/3. (ISSN 1431–6102.)
- STONE 1985: Lawrence STONE: Anglia és a nyitott nemesség (1540-1880.) (Fordította Ádám Péter. Eredeti cím: L'Angleterre de 1540 à 1880: pays de noblesse ouverte). In TÚLÉLŐK...
- STONE–FAWTIER–STONE 1984: L. STONE – J. C. FAWTIER–STONE: An Open Elite? England 1540–1880. Oxford, 1984.
- SYLVESTER 1539: SYLVESTER János: Újtestamentum. Újsziget, 1541. (Faksimile kiadása: 1960.)
- SZAJBÉLY 1985: SZAJBÉLY Mihály: Előszó és Ajánlás – Regény és közönsége a 18. század második felében. In It 1985/3.
- SZAJBÉLY 1997: SZAJBÉLY Mihály: “Most mód nélkül józan világ van”. Ellenérzések a lírával szemben 1849 után. In Uő: Álmodók álmodói. Bp., Magvető, 1997.
- SZAJBÉLY 2000: SZAJBÉLY Mihály: Mire figyelt a Figyelő? Nyílt, negatív és lappangó kánon a kiegyezés utáni évek magyar irodalmában. In TAKÁTS 2000.
- SZAJBÉLY 2001: SZAJBÉLY Mihály: “Idzanak a’ magyar tollak”. Irodalomszemlélet a magyar irodalmi felvilágosodás korában, a 18. század közepétől Csokonai haláláig. Akadémiai Kiadó – Universitas Kiadó, Bp. 2001.
- SZAJBÉLY 2002: SZAJBÉLY Mihály: A nemzeti narratíva szerepe a magyar irodalmi kánon alakulásában Világos után. (Kézirat.)
- SZAUER 1969: SZAUER József: A XVIII. századi magyar irodalom és a felvilágosodás kutatásának feladatai. In ItK 1969./2-3.
- SZAUER 1980: SZAUER József: *Az éj és a csillagok. Tanulmányok Csokonairól*. S.a.r. és a jegyzeteket írta Szauder Mária. Akadémiai Kiadó, Bp. 1980.
- SZENTJÓBI SZABÓ 1791/1971: SZENTJÓBI SZABÓ László 1791-es esztétikai pályázata (ford. Kenéz Győző). Közli Szauder József in ItK 1971/1–2.
- SZILASI 2000: Szilasi László: A selyemgubó és a “bonczoló kés”. Osiris-Pompeji, Bp. 2000.
- SZILI 1993: SZILI József: Az irodalomfogalmak rendszere. Akadémiai Kiadó, Bp., 1993.
- SZÖRÉNYI 1989a: SZÖRÉNYI László: “A szent hazának képe” (Östörténet és epika Zrínyitől Krúdyig);
- SZÖRÉNYI 1989b: Bécs szimbolikus szerepe Krúdy műveiben. In SZÖRÉNYI 1989c
- SZÖRÉNYI 1989c: SZÖRÉNYI László. “Multaddal valamit kezdeni”. Bp., Magvető, 1989.
- SZÖRÉNYI 1993: A “metamorphosis” jezsuita műfaja és Bernardus Pannagl költészete; uő.: Közjáték: a feltámadt Hunna (Beneken Antal); uő: Az országismertető metamorfózis (Marotti Imre). In SZÖRÉNYI 1993.
- SZÖRÉNYI 1993: SZÖRÉNYI László: Hunok és jezsuiták. Bp. 1993.
- SZÚCS 1973.: SZÚCS Jenő: Társadalomelmélet, politika teória és történetiszemlélet Kézai Simon *Gesta Hungarorum*ában. In Századok 1973/4.
- TAKÁTS 2000: TAKÁTS József (szerk.): A magyar irodalmi kánon a XIX. században. Kijárat, Bp. 2000.

- TAKÁTS 2001.: TAKÁTS József: Nyolc érv az elsődleges kontextus mellett. In ItK 2001/3-4.
- TARNAI 1971: TARNAI Andor: A magyarországi irodalomtörténetírás megindulása. ItK 1971/1-2. 35-77.
- TARNAI 1972: TARNAI Andor: Magyar jakobinusok, bonapartisták és nyelvújítók. In It 1972.
- TARNAI 1975: TARNAI Andor: Lehrreiche Gedanken – Jeles gondolatok – Pensées instructives. In KÖPECZI–SZIKLAY 1975.
- TARNAI 1984: TARNAI Andor: “A magyar nyelvet írni kezdik”. Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon. Bp., Akadémiai, 1984.
- TARNAI 1985: TARNAI Andor: Egy tibetinek álcázott laikus erkölcstan a XVIII. századi magyar irodalomban. In ItK 1958.
- TARNAI–CSETRI 1981: A magyar kritika évszázadai I. Rendszerek a kezdetektől a romantikáig. Szerk. Tarnai Andor – Csetri Lajos. Bp., Szépirodalmi, 1981.
- TATARKIEWICZ 2000: Władisław TATARKIEWICZ: Az esztétika alapfogalmai. Hat fogalom története. (Ford. Sajó Sándor) Kossuth Kiadó, Bp. 2000.
- TESTES ... I: Testes könyv I. Szerkesztette KISS Attila Atilla, KOVÁCS Sándor s.k., ODORICS Ferencs. Ictus és JATE, Irodalomelméleti Csoport, Szeged, 1996.
- TESTES ... II: Testes könyv II. Szerkesztette KISS Attila Atilla, KOVÁCS Sándor s.k., ODORICS Ferencs. Ictus és JATE, Irodalomelméleti Csoport, Szeged, 1997.
- TISSOT 1760: De l’onanisme, ou dissertation physique sur les maladies, produits par la masturbation. Lausanne, 1760.
- TITZMANN 1988: Michael TITZMANN: Kulturelles Wissen–Diskurs–Denksystem. In Zeitschrift für französische Sprache und Literatur, 1988/49.
- TOLDY 1888: TOLDY Ferenc: Marczibányi István emlékezete. In Toldy Ferencz irodalmi beszédei I. Gyász- és emlékbeszédek 1833–1855. Kiadta Ráth Mór, Bp. 1888.
- TOLDY 1985: TOLDY Ferenc: Virág Benedek. “A nemzeti lélek tüzes ébresztője”. In KIEG.
- TRILLING 1972: Lionel TRILLING: Sincerity and Authenticity. Cambridge, Mass. Harvard UP 1972.
- TÚLÉLŐK...: Túlélők. Elitek és társadalmi változás az újkori Európában. Válogatás a nemzetközi történeti irodalomból. Szerk. Kontler László. Atlantisz, Bp. 1993.
- TURK 1988: H. TURK: Die Schrift als Ordnungsform des Erlebens. Diskursanalytische Überlegungen zu Adalbert Stifter. In FOHRMANN-MÜLLER 1988.
- TVERDOTA 1998: Tverdota György: A komor feltámadás titka. A József Attila-kultusz születése. Bp., Pannonica, 1998.
- UEDING 1992: Gert UEDING: Artikel “Aufklärung” in Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Hg. Gert Ueding, Bd. 1., Tübingen, 1992.
- URÁNIA: Első folyóirataink: Uránia. Szerk. Szilágyi Márton. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1999.
- VAGET 1971: Hans Rudolf VAGET: Dilettantismus und Meisterschaft. Zum Problem des Dilettantismus bei Goethe: Praxis, Theorie, Zeitkritik. München, Winkler, 1971.
- VÁZLATOK... 1881: Vázlatok a Magyar Tudományos Akadémia félszázados történetéből. 1831-1881. Bp. 1881.
- VEDRES 1790: VEDRES István: A’ magyar nyelvnek a’ magyar hazában való szükséges voltát tárgyzó hazafiui elmélkedések. (Bécs, 1790.)
- VERSEGHY 1791/1981: VERSEGHY Ferenc: Mi a poézis? és ki az igaz poéta? Egy rövid elmélkedés, melyben a költésnek mivolta, eszközei, célja és tárgya, a magyar ritmisták hanggegyeztetésének helytelenségével együtt előállítatnak. Buda, 1791. (Részletek in TARNAI–CSETRI 1981.)

- VERSEGHY 1817/1973: VERSEGHY Ferenc: A magyar nyelv művészi felhasználása 1. szakasz. Az ékes anyanyelv fokozatai és azon művészi szabályok kivonatai, amelyekre a szónoki és a költői művészet támaszkodik. (Fordította Szathmári István.) Szolnok, 1973.
- VERSEGHY 1818: VERSEGHY Ferenc: A' Filozofiának Talpigazságaira épített Felelet, a' Nemzeti Muzéum nevében a' Magyar Nyelv iránt tett, 's az 1818. esztendőben, Böjt elő havának 7dik napján a' Hazai Tudósításokba iktatott Kérdésekre, melly Értekezés gyanánt is szolgál egyszersmind a' nyelvművelésnek mivoltáiról és akadályairól. Buda, 1818.
- VERSEGHY 1865: Verseghy Ferenc költeményei, összeszedte Toldy Ferenc. Pest, 1865.
- VIALA 1985: Alain VIALA: Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique. Paris, 1985.
- VIERHAUS 1985: Rudolf VIERHAUS: Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung. Göttingen, 1985.
- VOGEL 1973: Martin VOGEL: Der literarische Markt und die Entstehung des Verlags- und Urheberrechts bis zum Jahre 1800. In RHETORIK, ÄSTHETIK, IDEOLOGIE...
- VOGES 1979: Rosemarie VOGES: Das Ästhetische und die Erziehung. Werdegang einer Idee. Wilhelm Fink Verlag, München, 1979.
- WALTER 1950: Friedrich WALTER: Die österreichische Zentralverwaltung. Die Zeit Josephs II. und Leopolds II. (1780-1792). Wien, 1950.
- WARD 1974: Albert WARD: Book-Production, Fiction and the German Reading Public 1740-1800. Oxford, Clarendon Press, 1974
- WARNEKEN 1973: Bernd Jürgen WARNEKEN: Autonomie und Indienstnahme. Zu ihrer Beziehung in der Literatur der bürgerlichen Gesellschaft. In: RHETORIK, ÄSTHETIK, IDEOLOGIE...
- WARNING 1975: Rainer WARNING (ed.): Rezeptionsaesthetik: Theorie und Praxis. München: Fink, 1975.
- WÉBER 1971: A szentimentalizmus. A bevezető tanulmányt írta, a szövegeket válogatta WÉBER Antal. Gondolat, Bp. 1971.
- WEGMANN 1988: Nikolaus WEGMANN: Sanfte Vergesellschaftung. Zur Diskursgeschichte der Empfindsamkeit in Deutschland im 18. Jahrhundert. Stuttgart, Metzler, 1988.
- WEINSHEIMER 1981: Joel WEINSHEIMER: "Conjectures on Unoriginal Composition". In: The Eighteenth Century: Theory and Interpretation. 22. 1981.
- WERBER 1992: Niels WERBER: Literatur als System. Zur Ausdifferenzierung literarischer Kommunikation. Westdeutscher Verlag, Opladen, 1992.
- WITTKOWSKI 1990: Wolfgang WITTKOWSKI: Zur Konzeption ästhetischer Autonomie in Deutschland. In REVOLUTION UND AUTONOMIE
- WOLFF 1721: Christian WOLFF: Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen. Halle, 1721.
- WOODMANSEE 1994: Martha Woodmansee: *The Author, Art and the Market. Rereading the History of Aesthetics*. Columbia University Press, New York, 1994. (with a foreword by Arthur C. Danto).
- WUTHENOW 1974: Ralph-Rainer WUTHENOW: Das erinnerte Ich. Europäische Selbstdarstellung im 18. Jh. München 1974.
- YOUNG 1947: E. YOUNG: Conjectures on Original Composition. In English Critical Essays, ed. E. D. Jones, Oxford, 1947.
- Z. KOVÁCS-MILBACHER 2001: Z. KOVÁCS Zoltán – MILBACHER Róbert: A maradék öröme. Tanulmányok a XIX. század magyar irodalmáról. Osiris-Pompeji, Bp.–Szeged, 2001.

ZIMMERMANN 1977: Bernhard ZIMMERMANN: Literaturrezeption im historischen Prozess: Zur Theorie einer Rezeptionsgeschichte der Literatur. München: Beck, 1977.
ŽIŽEK1989: Slavoj ŽIŽEK: The Sublime Object of Ideology. London – New York, 1989.