

elegendő — legyen az ún. civilizáció—kutató vagy a logikai pozitívizmus híve. Manapság — egy posztmodern és modern határán nyüglődő korban — a pozitív tudás, az egyértelműség, a visszakövethető argumentáció, s egyáltalán: a racionalitás oly mértékben uralja a köz—gondolkodást, hogy egy ezen kívül lépő gondolat, mely az ir—racionálisnak, a számokban nem mérhetőnek helyet kíván biztosítani (s ezt a jogot még a konceptualista filozófia legmagasabb szintű képviselője, maga Hegel is elismerte — az iracionalizmus kifejezést ebben az értelemben ő használja először az Enciklopédia I. részében) többnyire csak különös csodálkozást válthat ki, s általános elfogadásra igényt sem tarthat — persze ez nem is kell, hogy célja legyen. Az igény kimondása a lényeges. Ez ugyanis annak a felmutatása, hogy még nem sülyedtünk le a makogó kétlábúak szintjére, még tudjuk, hogy mit jelent a gondolkodás két és félezer éves tradíciója még egy olyan korban is, melynek eszményképe az írástudatlan "menedzserkalkulátor", aki bőszen vigyáz arra, hogy a műveltségnek az a része, melyet a művészi, vallási és filozófiai tradíció képvisel, lehetőleg meg se érintse. Mindebből következik, hogy egy ezzel szemben fellépő igény szigorúan e hagyományhoz kötődjön, s ne szellemi mankókat keressen, hisz az a járóképtelenen úgyis csak ideig—óráig segít. Szellemi mankók márpedig léteznek: egyik ilyen s egyben a legdivatosabb a "posztmodern" megjelölés. Ezzel kapcsolatban a legnagyobb problémám, hogy nem tudom, mi az. Úgy vagyok ezzel, mint Eco, aki egy kérdésre, miszerint ő a posztmodern pápája lenne, azt válaszolta: "azt még tudom, mit csinál egy pápa, de arról fogalmam sincs, mi az a posztmodern". Egy sajátos újromantika a modernitás tapasztalatától fűszerezve? Vagy egy újraélesztett antiracionalizmus, mely bizonyos korszak (pl. avantgarde) formai elemeivel kapott új erőre? Nem tudom. De az biztos, hogy akik e fogalmat használják, egyrészt: többnyire nem nagyon tudják, hogy pontosan mit értenek alatta, másrészt: ha sejtik is, különbözőképpen értékelik az irodalom, a festészet, a zene stb. területén, s megint csak másfént mint "koreszmét". Az ember hajlamos arra, hogy

Bihajli—Mehrin nézeteit ossza, aki a képzőművészet kapcsán lakonikusan így fogalmaz: "A posztmodernizmus...nem több...múló divatnál".

De hagyjuk a posztmodernnt. Ha létezhet egyáltalán ilyen besorolás, akkor is csak post festa minősülhet. Igen komikus, ha egy kor önmagát címkézi. Ennél sokkal lényegesebb, hogy a tradíciót szem előtt tartó gondolatmenetnek valóban tisztáznia kell a viszonyát a tudományhoz, s a tudományos jellegű értelmezésekhez. Mennyire jellemző, hogy manapság, ahogy a "racionalitás", úgy a "tradíciókkal szakítás" is pozitív felhangot kapott, pedig szilárd meggyőződéseim szerint minden új gondolat nem más, mint az adott korban újra megtalált és átértelmezett tradíció. Maga az avantgarde is — ez persze paradox, de — visszafelé halad (gondoljunk csak az avantgarde és a mítoszok, az ősi kultúrák vagy a barlangrajzok és a szürrealizmus kapcsolataira, vagy egyáltalán ez utóbbi irányzat és a XIX. sz-i romantika közti kapcsolatra), s ha igazán autentikus, vissza is talál. A tudomány és a tudományon kívüli szféra (filozófia, vallás, művészet) megkülönböztetése még nem feltétlenül jelent tudományellenességet, hisz ez a megkülönböztetés Arisztotelésznél éppúgy létezik, mint Hegelnél. Más kérdés azonban e tudományos világszemlélet bűvöletében élő civilizáció megítélése. Konrad Lorenznek teljesen igaza van abban, hogy az emberi civilizáció gerincét alkotó technológiák, különféle tudományok fejlődését az "emberiség tönkretételével" azonosítja. Ezt az önpusztítást nevezi ő negatív entrópiának, mely így egyre gyorsuló folyamatot jelent; egy örvényt, ahonnan a kiszakadás többé nem lehetséges. Jólnevelt tudósok foglalkoznak ezzel a problémával, a civilizáció dicsőséges útjának a kutatásával, miközben rövidlátó vakondok gyanánt nem látják, hogy ez a civilizáció egyre inkább eltávolodik attól, amit kultúrájának nevezhetünk (s ez akár országokra is lebontható), és egyre nagyobb teret enged a materiális szférát hűségesen kiszolgáló, gyorsan alkalmazható tudománynak; melynek emberei — Dürenmatt alakjaihoz hasonlóan — beszűkült látóterük miatt észre sem veszik, hogy minek a részesei. Ez az a pont

— s erre Heidegger is felhívja a figyelmet — ahol a tudomány technikává, az emberi szellem intelligenciává silányul. S ami még szörnyűbb: a következő nemzedékek már ennek a teljesítmény-orientált világnak akarnak majd megfelelni, s az egyetemek (eredeti értelmüket feledve) egy "korszerű" oktatás semmitmondó lözungjának megfelelően ezt az érzést még csak fokozhatják bennük. Pedig az ún. "haladással" leginkább lépést tartók "halnak meg különösen korán infarktuszban".

A civilizáció bizonyos értelemben nem más, mint az ember elerőtlenedésének hosszú folyamata. Gondoljunk csak arra, hogy már Agricola is úgy győzte le a britannokat, hogy "civilizálta" őket, azaz: ezt a háborúra termett népet kényelemhez szoktatta, majd ezután könnyedén leigázta. Ez az, ami miatt a múlt században egy Nietzsche papírra veti "korszerűtlen elmékedéseit", mert tudja, hogy a világ tapasztalata abban a fájdalmas érzésben fejeződik ki, hogy "Isten halott", de tisztában van azzal is, ami ennél is szörnyűbb: helyét nem az ember, az egyes érzéseit totálisan megélni képes egyén, hanem a szublimált ész-lény foglalta el. Ez a világ a polgár vagy másképp a ressentiment világa, aki az értékrendet is önmagához, — s elképzelhető, hogy ez nem túl magas mérce — méri. Ő adja a lehetőséget (materiális értelemben), ezért azt gondolja, hogy az elvárást is ő határozhatja meg (szellemi értelemben). Ennek a világnak a tudomány technicizált gépemberei hűséges kiszolgálói lesznek, ám a szellem emberei (a humán műveltség képviselői) e kategóriába nehezebben sorolhatók, nehezebben kezelhetők. Ezért ha ez a világ juttat is nekik valamit, azt kénytelenek könyöradományként értékelni. Ezt a folyamatot bővebben elemezni értelmetlen, s az pedig külön bizonyítást sem érdemel, hogy ez a folyamat fokozódni fog ezután.

A kérdés: a technikai világszemlélet által szétszabdalt közegben, ahol az ún. humán értékek szinte csak egy szubkultúra termékeinek tűnnek fel, miként lehetséges egy egységes, újráfogalmazott szemlélet, egy olyan látásmód, mely ezt a világot újra egészként értelmezi, melyben az

egyeg egzisztencia is otthonra lelhet. Talán valóban olyan területre tévedünk ezzel a kérdéssel, melyről a Tractatus írója szerint hallgatnunk kellene, de egyetértve azzal, hogy hallgatni nem szabad, külön hangsúlyoznám, hogy maga az idős Wittgenstein is "lágýtott" ezen a meghatározáson. Az a kísérlet, mely e hiperracionáltságra törekvő korunkban a művészetek (ezen belül főleg az irodalom) vagy a vallás, vagy akár a filozófia oldaláról jön és ugyancsak a kizárólagosság igényével akar fellépni, ugyanolyan elfogadhatatlan számomra, mint az, amelyre e reakció irányul. Számomra ugyanis apodiktikus érvényű az a hegeli megállapítás, miszerint genezisést tekintve a vallás, a filozófia és a művészet ugyanaz, célját szemlélve — mivel mindegyik az igazságot akarja felmutatni — pedig azonos; kizárólag a megközelítés módjában tér el, hisz egyiknél a hit, másiknál a gondolat, harmadiknál az érzéki a szemlélet közege; de ami a lényeg: "a művészet ugyanazon a területen található, ahol a vallás és a filozófia" (Hegel). Ezért az, aki ezeket elválasztja, sőt — horribile dictu — szembeállítja egymással, az semmit sem értett meg egyikből sem. Sajnos — és ez bizonyos értelemben magyar sajátosság — nálunk a költészetet (vagy általában az irodalmat) szokták szembehelyezni főként a filozófiával. Ez valószínűleg a "pusztában magányosan bőgő magyar tarka"-féle habitusból ered, mely nem nagyon vesz tudomást arról, hogy szűkebb érdekerületén túl mi történt a nagyvilágban. Pedig szinte bizonyos, hogy egy ilyen attitűdnek legfeljebb a költészet számítógépekbe gyömöszöléséhez van köze, tárgyának lényegéből mit sem sejt. Semmit, mert nem tudja, nem tudhatja, hogy a vers prózán átcsengő zene, míg a filozófia a gondolatban felhangzó költészet, s ahogy a vallásnak, — itt egy schellingi reminiszcenciát megengedve — nekik is a tárgyuk: az abszolút s az abszolútban megjelenő ember. Mindezek következtében — e gondolatmenetet korántsem lezárva, csupán félbeszakítva — minden olyan igénynek, mely egy emberi léptékű értékrendet tart szem előtt, számolnia kell azzal, hogy ezoterikus marad, hisz — ne legyenek illúzióink — e kor a legkevésbé sem fogékony az igazán tragikus

dolgokra (ahogy ezt közel százötven éve Kierkegaard a Halálos betegség című művében is megírta), nem fogja érteni, s így nem is fogja értékelni mindezt, ami viszont nem jelenti azt, hogy nem kell róla beszélni, sőt — minél kevésbé hallja meg, annál erősebb kell, hogy legyen a megszólalás kényszere. Mindez nem hiábavalóság, mert ha pusztába kiáltott szó is marad, lényege szerint az "éter csöndjéhez" tartozik, s e zsidobongásban lesz, aki megtalálja majd ezt a csöndes pillanatot. Biztosan lesz, hisz ne feledjük, mit írt Hölderlin:

"Ich verstand die Stille des Athers,
Der Menschen Worte verstand ich nie."

SZÖNYI GYÖRGY ENDRE

1 *A diagnózisról és a gyógyomódról általában*

Fejér Ádám röpirata szenvedélyes hangú figyelmeztetés azzal kapcsolatban, amit közelmúltban megjelent könyvének bevezetőjében kultúrtörténet-elméleti igényvel is leír: a kultúra és civilizáció antagonizmusa során napjainkra a kultúra végzetes defenzívába szorult, s ha valami csodával határos fordulat nem történik az emberi társadalomban — vagy a kiválasztottak valahogy meg nem mentik — akár ki is veszhet az emberi szellemi tevékenységek sorából. Eddig az általános figyelmeztetés, s ez nemcsak Fejér Ádám bemutatásában meggyőző, de mindnyájunk mindennapi tapasztalata is bőségesen szolgáltat hozzá érveket.

A diagnózis konkrétabb, esetfeltáró része már vitathatóbb. Az általános válságért a pragmatizmus és a közép-szerűség uralma a felelősek, ezek műveltségi (=irodalmi) megnyilvánulásai pedig az abszurd és a groteszk, a neo-avantgard és a posztmodern, melyek "öncélúan fitogtatják az intellektust", s "aláássák a humán műveltséget". A továbbiakban rámutatok, hogy szerintem problematikus ilyen sommás ítéletekkel élni, s egymástól részben távol

álló, másrészt önmagukban is igen összetett kultúrtörténeti jelenségeket egy kategóriaként tárgyalni, de mindenekelőtt arra szeretnék utalni, hogy vitapartnerem konklúzióját, azaz gyógyítási javaslatát mind elméletileg, mind gyakorlatilag kivihetetlennek látom. Ha jól értem, Fejér Ádám egy *Igazság*, egy egységes normarendszer létében hisz, s ezt a transzcendens létigazságot kívánja – akár minden áron – érvényesíttetni. Cikkének egésze ezt a doktrinát sugallja nekem, még akkor is, ha e program élet olyan, önmagában csak helyeseltető figyelmeztetésekkel tompítja, hogy "e helyzetben épp akkora hiba a groteszk és az abszurd ízlést kanonizálva a transzcendens létigazság érvénye alól kitérni, mint az igazság korábbi, immanens koncepciójához ragaszkodva, az igazság objektív érvényében naivan bízva, a groteszk, az abszurd létjogosultságát tagadni".

A vitairatot olvasva önkéntelenül is Morus Tamásra asszociáltam, arra a konzervatív humanistára, aki egy letűnt kor szemszögéből bírálta tiszteletreméltóan az új kor barbárságát és kegyetlenségét (a "bekerítéseket" és a parasztság tönkretételét elegánsan, teljes humanista felvértezettséggel, de az urbanizáció és modern – reneszánsz – élet szükségyszerűségét fel nem ismerve utasította el) – joggal, mégis igazságtalanul. Bármennyire felkavaró, megfontolt és megalapozott az ilyesféle álláspont, mégsem győzhet. S ha magamba tekintek, azt mondhatom, nem is biztos, hogy nagyon akarnám győzelmét. Folytatva a kultúrtörténeti párhuzamot: ahogy Mórús Tamás *Utópiájában* sem volna a legnagyobb gyönyörűség élni, attól tartok, hogy Ádám megvilágosodott műveltség–univerzuma sem hagyyna sok lehetőséget a humán individualizmus gyakorlására.

A *Vitairat* beszél egyrészt a kultúra általános ügyéről, másrészt az irodalom és az olvasás szerepéről a kultúrában, harmadrészt pedig az írástudók felelőségéről, az irodalomtörténészek vagy profi irodalmárok tényleges és kívánatos tevékenységéről. Válaszomban e három kérdéskörre próbálok röviden reflektálni.

2 A műveltség kérdéséről

A műveltség definíciójával egyetértek: Fejér Ádám terminológiájával ez a léttapasztalás és létrekérdés egysége. Az első, a kultúra, intuitív tapasztalatot hordoz, a második, a civilizáció, pedig az emberi szellem elemzőképességének (a diszkurzív, vagy logikus gondolkodásnak) a produktuma. Azzal is egyetérthetünk, hogy a nyugat-európai típusú társadalmak története a civilizáció dominanciájához vezetett, míg a hagyományos ázsiai társadalmakban a léttapasztalás eluralkodását találjuk. Azzal viszont már vitakoznék, hogy a léttapasztalás szükségszerűen egyetlen, homogén igazság intuitív megismerését jelenti-e. A saját definíciómban a kultúra a közösség önismerete, hagyományaihoz való viszonya, azok építése és aláásása is egyúttal. Az utóbbi nélkül értelmetlen volna a kommunikáció, hiszen mindenki ugyanazt gondolná, az előbbi, vagyis hagyomány nélkül pedig lehetetlen a megértés. Ha a kultúra a közösség önismerete (tehát nem általános, hanem közösségi-személyes léttapasztalás), a civilizáció az adott közösség gondolkodásmódjának, s ebből fakadó életmódjának foglalata. Míg Fejér Ádám könyvében a "léttapasztalás" és "letrekérdés" meghatározásokat – az általam javasolt módosítással – megfelelőnek tartom, a vitairatban szerintem indokolatlanul összemódosít "kultúra" és "irodalom", illetve "civilizáció" és "tudomány". Ezek pedig már olyan leegyszerűsített dichotómiák, melyek jogosságát nemcsak a legújabb elméleti természettudományok fejlődési iránya, de a posztmodern filozófia és esztétika is cáfolta.

A vitairat sok kemény kitévelt tartalmaz a "posztmodern" ellen, habár e kategóriát nem definiálja. Való igaz, hogy kevés elfogadható definíció létezik, ezért először is megpróbálnám összefoglalni, hogy értelmezésemben mik a "posztmodern" ismérvei, s egyben felkérni Ádámot, hogy ezekről az ismérvekről alkalomadtán fejtse ki véleményét.

A posztmodern alapvető élménye a egyértelmű igazságok létének, és ebből következően az objektív definíciók és vizsgálódások lehetőségének ellehetetlenülése. Az emberi kultúrára vonatkoztatva ez az élmény a "történeti-

ség" koncepciója körül kulminál. Hegel szintéziséig a kultúráról való gondolkodás alapvetően teleológikus volt, a történelem egyet jelentett a fejlődéssel, mely egy végkifejlet felé halad, legyen ez a keresztény végítélet vagy az Abszolút Szellem önmegvalósulása; de ezt az utat folytatta a marxizmus is, csak éppen nem szellemi, hanem anyagi-társadalmi beteljesülést hirdetve. A német romantikával asszociálható gondolkodás más módon nyúlt a történelemhez. Rankétól Diltheyen át a 20. századi szellemtörténetig ível az a historizmus, mely minden kort egyenlő értékű, s csak önmaga normái alapján definiálható entitásnak értelmezett, feltételezve, hogy kellő munkával (akár filológiai kutatással [ld. pozitivizmus], akár intuícióval [ld. szellemtörténet]) ez az önelvű jelentés számunkra teljességgel megismerhető lesz.

A század elejére mindkét irányzat válságba került, szembekerülve a kérdéssel, hogy miként lehet nyilatkozni akár történelemről akár jelentésről, ha nem ismerjük a szerkezetet és a működést. Így jelent meg a formalizmus, majd a strukturalizmus, mely különböző hullámokban élt az orosz formalistáktól a hatvanas évek francia strukturalistáiig, s e mozgalmak összefüggése társadalmilag a hagyományt elutasító lázadással, kulturálisan az avantgarddal, intellektuálisan egyfajta neoscientizmussal jól ismert. Ez az, amit én – Ádám kifejezését átvéve – a pragmatizmussal azonosítanék. Olyan törekvés volt ez, mely a jelentést a mélystruktúrába zárt statikus vázzal azonosította, állítván, hogy az szigorúan tudományos, elemző módszerekkel feltárható. Nem becsülném le e korszak eredményeit, képviselői alapvető lépéseket tettek a kultúra és a konkrét műalkotások szerkezete és szemiotikája megismerhető részeinek feltárásában, de a legnagyobb strukturalisták maguk is felismerték, hogy bizonyos határokon túl nem léphetnek. "A költészet fogalmának tartalma bizonytalan és az időben változik, de a költői funkció, a költőiség, *sui generis* elem, amelyet nem lehet mechanikusan redukálni más elemekre"

írta Jakobson már 1933-ban.¹ Mivel a strukturalizmus a hatvanas évek végéig termékeny tudományos irányzat volt, nem meglepő, hogy irodalmi-művészeti párja, az avantgardizmus is tovább élt a *neoavantgard* különböző megjelenéseiben. S azt is leszögezhetjük, hogy míg a strukturalista tudományos leírás a munka természetéből adódóan a század eleji impulzustól hajtva hosszabb ideig tudott érvényeset alkotni, a neoavantgard sok terméke utánérzés maradt, bár az is igaz, hogy utolsó nagy fellángolása, a 68-ban csúcspontjára jutó újbaloldali kultúra mély nyomot hagyott a nyugati műveltség egészén.

Ám éppen a 68-as diákmozgalmak és az újbaloldal kudarcra döbbsentette rá a gondolkodókat és művészeket az immár hagyományosan radikális megoldások hiábavalóságára. E frusztrációs élményhez járult egy hallatlanul erős civilizációs változás megdöbbsentő élménye, mely a mai napig is tart: nevezetesen a Guttenberg-galaxis átalakulása IBM-galaxissá, életünk immár kibogozhatatlanul elektronizáltsága, egy olyan civilizációs forradalom, mely a kultúra minden nagy eredményét tökéletes minőségben reprodukálva, könnyen elérhető tálcán kínálja nekünk, s közben lehet, hogy egy pillanatban arra ébredünk: a kultúra eltűnt.

A posztmodern ebben az eufóriával kevert frusztrációban született, bölcsője tehát ugyanaz az élethelyzet, melyből Fejér Ádám vitairata is fakadt. Mindkettő összefügg a konzervativizmussal, mint ahogy az egész világon azt látjuk, hogy a hetvenes évek óta, de különösen a nyolcvanas évekre jellemzően, életünket az újjáéledő konzervativizmus különböző formái és a dinamizált civilizáció közti szimbiózis feszültségei határozzák meg.

Nincs tehát igaza szerintem Ádámnak, mikor a posztmodern és a neoavantgard műveltséget összevonja. Kritikája helytálló az utóbbira, az előbbi viszont éppen ez ellen fordult, s próbál meg valamiféle kiutat találni a vál-

¹Roman Jakobson, "Mi a költészet?". In *A költészet grammatikája*, Fónagy Iván & Szépe György (eds.). Budapest: Gondolat, 1982, 257.

ságból.

Vessünk egy pillantást a posztmodern életformára, hogy aztán visszatérjünk a posztmodern filozófiára és irodalomelméletre.

A posztmodern látásmód egyik legjobb kifejezője az építészet. Míg a hatvanas–hetvenes éveket a Bauhaus örökségeként elszaporodott funkcionális beton– és üvegpalaták uralták (ahol erre volt pénz, ahol nem: panelfalanszterek), a hetvenes évek végétől érdekes, úgynevezett posztmodern fordulatnak lehetünk tanúi. Néhány formajegy leírható a nosztalgia és múltbafordulás terminusaival: félkörívek visszatérése, oszlopok, áttört felületek, tornyocskák, antropomorf arányok és humanizált formák tobzódása. Mintha William Morris, a 19. századi, industrializációellenes szocialista iparművész, az angol art nouveau ösatyjának programja válna valóra: a *full life and an honest place*. Csakhogy, ami akkor kizárólag utópisztikus félrevonulásként, eldugott művésztelepeken volt lehetséges, a technikai civilizációtól segítve széles skálán és hatalmas méretekben valósul meg. Az új építkezések eddig soha nem látott mértékben fordulnak vissza a természethez. Belső terekben fákat, vízeséseket találunk, s hogy ez nem pusztán divat és tettetés a természettel szemben az bizonyítja, hogy párhuzamosan a posztmodern építészet eredményeivel eddig soha nem látott mértékben erősödött fel a környezetvédő mozgalom, a hippik zöldségeskertjeit tömegtermelésre is képes biokertészetek váltották fel, régi városmagok kelnek új életre, a műemlékvédelem és a természetkonzerválás kéz a kézben halad. Értelmezésében a posztmodern érában a konzervativizmus a civilizáció bizonyos eredményeit okosan felhasználva új kompromisszumra készül ember és természet között. És ahogy a múlt századi nosztalgikus kézművesmozgalom a legiparosodottabb társadalomban, Angliában indult el, a posztmodern kultúra legszebb eredményeit egyelőre Amerikában találjuk – bár joggal lehetünk büszkéek Makovecz Imre antropozófiai építésziskolájának egyre szaporodó emlékműveire, de még a magyar falu megszépülésére is az utóbbi években. Összegzés helyett egy paradig-

ma-értékű példa: külföldi útjaim egyik legfelemelőbb műveltségi élménye az az akvárium volt a londoni városháza előcsarnokában, melybe a Temze megtisztítása után visszavert halfajok példányait helyezte közszemlére a helyi közönség nem kis büszkeséggel. Az autonóm ember alkotásai között ezt az akváriumot nem éreztem alábbvalónak a klasszikus irodalom mesterműveinél.

Az eddigi összefoglalásban azt próbáltam érzékeltetni, hogy vannak nagyon is humanizált, s harmonikus megnyilvánulásai a posztmodernnek. Ez persze nem általánosítható a korszak teljességére, mint ahogy régebbi és sokkal homogénebb korszakokban is irányzatok, ideológiák és divatok kavalkádjának együttélését tapasztaljuk. A modern frusztráció jelenléte talán a filozófiai gondolkodásban és a történelemszemléletben a legerőteljesebb, bár sok megoldást én inkább rezignáció által lehatárolt konstruktivizmusnak (azaz építő hajlamnak), s nem nyílt válságélménynek neveznék. E ponton térnék vissza a történetiség felfogásának posztmodern értelmezéséhez.

A hagyományos historizmus alapján álló felfogás három alapelvet tartott érinthetetlennek a művekkel kapcsolatban: (1) az írott szöveg valami meghatározottat akar mondani; (2) ez a meghatározottság a szerzői intencióban gyökerezik; (3) a jól felvértezett történész mimetikusan újraterezheti ezt az intenciót úgy, hogy olvasata, a többi, hasonlóan felvértezett olvasó számára objektív (azaz egyértelműen definiálható) igazsággént és jelentésként értetődik. A formalisták szabadulni igyekeztek a historizmus irodalmon kívüli objektivitásától, s a "megragadható lényeg" a művön belül, a szerkezetben próbálták fellelni. Miután a formalizmus is elégtelennek bizonyult, a "posztstrukturalisták" kétfrontos harcot kellett kezdenek: egyrészt a historikus, másrészt az ahistorikusan formalista, de egyként

²E három támpontot M.H. Abrams foglalta össze, a hagyományos álláspontot védve a közelmúlt nagy amerikai posztstrukturalizmus-vitájában ("The Deconstructive Angel", *Critical Inquiry* 3 (1977): 426.

determinista álláspontok ellen.

A támadás első hulláma meglehetősen anarchikusra sikerült, s a totális elutasítás szintjén talán rokonítható a neoavangárd ideológiájával. Jacques Derrida dekonstrukcionizmusáról van szó. Elméletének radikalizmusa két tésisben foglalható össze: (1) *központlanítás* (decentírozás), mely azt jelenti, hogy a nyelven kívül nincs olyan (köz)pont, eredet vagy vég, mely metafizikai határokat szabhatna a nyelvi jelölők játékanak. (2) Bármilyen jelölőláncolat interpretációja csak egy új jel-láncot eredményez, tehát, ha az értelmező mondandójának nincs mimetikusán megjelenítő hitele, irodalom és értelmezés között nem húzható meg világosan a választóvonal. Még radikálisabban: nincs olyan jel, mely önmagát interpretálná, hanem minden jel más jelek interpretációja. Miután a dekonstrukcionizmus lemondott az értelemről és a jelentésről, nem maradt más, mint a hedonizmus: élvezni a szavak játékát. A Derrida-követő kritika kulcsszavai a "játék", "öröm", "tevékenység", "szabadság". Az értelmezés Derrida szerint nem passzív mimesis, rekonstrukció, hanem "hermeneutikai vandalizmus", melyben az eredeti(bb) jelölőláncot egy másikkal helyettesítjük.

Szemben a formalistákkal, a posztmodern kritikusok számára a történelem újra kezdett fontossá válni, ám a dekonstrukcionista nem sokat tudtak kezdeni vele. Legfeljebb olyan tézisekhez jutottak, mint hogy "a történelmi korszakok meghatározhatatlanok és félreérthetőek. Csak annyiban különböznek egymástól, hogy a heterogenitás különböző formáit képviselik, s nem található bennük úgynevezett, koherens 'világképet'".³ A posztmodern két másik irányzatában azonban a radikálisan újraértelmezett történetiség eszméje vezérfonallá vált: a heideggeri alapon építkező Gadamer és Ricoeur nevével fémjelzett új hermeneutikára, illetve a Michel Foucault által kezdeményezett, saját terminológiámmal "szubjektív materializmus-

³J. Hillis Miller, "Deconstructing the Deconstructors". *Diacritics* 5 (1975): 31.

nak" nevezhető kísérletre gondolok. Sem a hermeneutikusok sem Foucault követői nem hisznek a történelem tradiciona- lista, platonikus felfogásában, melyet a következőképpen lehet összegezni: a nyugati kultúra egységes, s a benne lezajlott módosulások, fragmentációk és mutációk ellenére e kultúra főbb szövegeit elemezve ez az egység visszaállítha- tó. E hit alapja az a vélekedés, hogy közvetlen és egyértel- műen meghatározható összefüggés van mű és forrása kö- zött, vagyis, hogy egy általánosan érvényes világkép, *Welt- anschauung* ernyője alatt születnek egy-egy korszak művei.

Nos, a posztmodern rendkívül nyugtalanító, de aligha megkerülhető felismerése az a tézis, hogy a műveken kívül nincs ilyen objektíven meghatározható történelmi kontextus. Történelmi kontextus van, de ez csak a művek- ben létezik, s a művekben végérvényesen szubjektivizálódik és fikcionalizálódik is, de ha ez így van, akkor az irodalom határai is elmosódnak, s jól definiálható szövegek helyett egy végtelen tükörrendszert kapunk, melyet a posztstruktu- ralisták *intertextualitásnak* neveznek. Van-e, lehet-e fogódzó ebben a labirintusban?

A hermeneutikusok kulcsszava a tradíció, a hagyo- mány, mely nem más, mint a kultúra történetisége. Termé- szetesen itt nem egy objekív, külső mérőpontokhoz horgo- nyozható hagyományról van szó, de nem is egy teljesen szubjektív, projekciós alapon működő és empátiára építő viszonyról. A jelenség egyik megvilágosító magyarázatát Ricoeur-nél találtam. Mint mondja, az irodalmi szövegek *valamiről* szólnak, egy világról, mely nem más, mint a mű világa. A szöveg kiszabadítja jelentését a pszichológiai intenció gyámságából, és ugyancsak felülemeli referenciatar- tományát a nyilvánvaló, szemmel látható referenciák beha- tárolt területén. "Számunkra a világ nem más, mint szöve- gek által felnyitott referenciák totalitása. S ha a 'görög világról' beszélünk, nem arra gondolunk, hogy az abbani szituációk a benneélők számára milyenek voltak, hanem olyan – nem szituációkra utaló – referenciákra, melyek túlélték a szituációs-referenciák elhomályosodását, s melyek most úgy ajánlkoznak számunkra, mint a létezés

lehetséges módjai, 'a világban létünk' egy lehetséges szimbolikus dimenziója."⁴

A "szubjektív materialisták" – Foucault nyomdokain – a hagyománnyal szemben a diszkontinuitást, a sokféleséget, az egymás ellenében létező tendenciákat, a szubverziót helyezik előtérbe. Foucault a tradíció helyett a nietzschei "Will zur Macht" erejében hisz, mely számára csak a nyelven keresztül mutatkozik meg, méghozzá a diskurzusok végtelen sokféleségében, amelyben azért ő mégis valamiféle "másfajta szabályosságot" keres. Mivel szemben másfajta? Foucault támadásának fókuszában a hagyományos (irodalom)történetírás olyan koncepciói állnak, mint hagyomány, hatás, fejlődés, szellem, *oeuvre*, könyv, fenomenológiai hang, *langue* (a Saussure-i értelemben, a *parole* ellentétként). Úgy találja, hogy e fogalmak hagyományos használatában túl erős hangsúly esik egy olyan összetartó erőre, homogenitásra, mely szerinte üres konstrukció, csak a késői értelmezők kényelmességének fabrikációja. A bírált fogalmak helyett archivumról, genealógiáról, leszármazásról beszél, melyekben mindig több az esetlegesség, s elágazási lehetőség, mint a hagyomány összetartó ereje. Szerinte egyetlen vezérfonal húzódik végig a történelmen: ez pedig a hatalom akarása, s ez előre kiszámíthatatlanul, végtelen változatossággal uralja az emberi cselekedeteket. Magam is úgy érzem, hogy Foucault álláspontja nemegyszer éppoly szélsőséges, mint az általa bíralt hagyomány-központú szemléleté, arra mindenesetre jó, hogy rádöbben: mennyire könnyű is saját lecsiszolt és leegyszerűsített koncepcióinkat összekeverni a mű komplexitásával, s azt olyan kiagyalt sémákba kényszeríteni, melynél az jóval többretegűbb, gazdagabb, de egyben kevésbé homogén, konzisztens.

Anélkül, hogy a modern irányzatok iskolás felsorolá-

⁴Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 177. (Az idézett fejezet címe: "Metaphor and the Problem of Hermeneutics".)

sát tovább folytatnám, talán érzékelhető, hogy a posztmodern nyugtalanító leleplezései hatására hol húzódik az a határ, melyen túl nem tudom Ádámot követni. Vitairata azt sugallja, hogy egy az igazság, s ez valahol az idők kiteljesedésekor, a történelem végén megmutatja magát. A hermeneutikai kör ott zárul be, s onnan minden egyértelművé válik. Elvileg ezt én sem tagadom, de mit tehetünk addig? Fejér Ádám az egyetlen igazság felé vezető intuíciónban hisz, s ennek bűvöletében elsiklik a történelem homokviharába temetődő olyan "felszíni" jelenségek fölött, mint a kánonformálás, a szubverzió, a hatalom textualizálódása, a helyi érdekek értéke és a helyi értékek ismerete. Reméljük, hogy arról a bizonyos végpontról AZ IGAZSÁG fog előtűnni. De közben nem tehetjük zárójelbe saját létünket. Foucault-val: objektív interpretáció csak akkor lehetséges, ha az értelmező transzcendentális lény – vagyis nem ember. Fejér Ádám kritikai gyakorlatának vannak olyan elemei, melyek mintha emberfölötti értelmezőtől érkeznének. Ez engem egyszerűen elijeszt, s inkább a fogyatékos, tisztán nem látó, de ezt felismerő, s ezért szkeptikus és pluralista emberi értelmezést választom.

3 *Művek és olvasóik*

A vitairatban kultúra és irodalom kimondva, kimondatlanul azonosítódik. Ez az azonosítás azzal jár, hogy Fejér Ádám gondolatmenetében elmosódik a különbség vallásos és irodalmi szöveg között. Mint könyvében definiálja: "műnek tekintjük az eszmetörténeti jelentőségű (vallási, metafizikai, művészi) szövegeket (alkotásokat)".⁵ Ez a vélekedés nem áll messze a posztmodern kritikusok az irodalmat nem külön kezelő, hanem más szövegekkel egyenműnek tekintő álláspontjától. Csakhogy a posztmodern számára az irodalom kitüntetett szerepe azért tűnik el, mert minden szövegről kimutatják, hogy fikcionalizált, tehát tulajdonképpen irodalmi. Fejér Ádám ezzel szemben

⁵A magyar kultúra helye és szerepe Közép–Kelet Európában. Szeged: JATE, 1991, 162.

az irodalmi szöveget hasonítja valami máshoz, – mintegy megfosztva sajátos ontológiai státuszától – a revelatív vallási szövegekkel hozza egy platformra. Koncentráljunk most a vallási és a művészi szövegek különbségére. Ha eredetüket tekintjük, kínálkozik az összevonás. Ahogy Gadamer rámutatott, a poézis szavak általi csinálást, teremtést jelent, a teológia pedig az isteniről való beszédet. Ha úgy tetszik tehát, Isten volt az első költő, s a mindenkori ihletett költő teológus is, amennyiben intuíciója a természetfölötti szférába segíti.

Csakhogy e szinkretikus egység már a múlté. Az irodalom története nem más, mint önállósodásának története: egyrészt az irodalmi–esztétikai funkció elkülönülése a szinkretikus–vallásitól; másrészt az önálló irodalmi intézményrendszer kialakulásának története, s ezzel párhuzamosan az irodalom öntudatra ébredésének története is. Amennyit veszített az irodalom azzal, hogy messzebbre került a vallási revelációtól, annyit nyert is, hiszen hosszú történeti fejlődés eredményeképpen kialakult az önálló irodalom, az esztétikai funkció. S ma éppen az különíti el a két típusú szöveget egymástól, hogy míg a szent szöveg lényege szerint egyértelmű, hiszen az Igazságot tartalmazza, tehát autentikus léttapasztalást tartalmazó kijelentés, az irodalmi szöveg már nem egy rajta kívül levő, autentikus állítás igazát hordozza, hanem "önmagában is megáll", létezésének értelmét önmaga léte igazolja. Gadamer két típusú szöveget különít el: (1) az olyat, melyben az írás visszaental valamilyen eredeti beszédre, melyet most reprodukálni kívánunk, s a szöveg igazságértékét egy azon kívüli autoritás adja; (2) "eminens" szövegeket, melyek nem utalnak egy eredeti, hitelesebb beszédaktusra (kinyilatkoztatásra), s nem hivatkoznak egy a szövegben foglaltnál hitelesebb valóságtapaszt-

talatra.⁶ Ilyen értelemben a vallási szöveg közelebb áll egy kihallgatási jegyzőkönyvhöz vagy egy előadásról készült jegyzethez, mint az "eminens", irodalmi szövegekhez. (Ha viszont számításba vesszük, hogy a posztmodern és "szubjektív materialista" kritika a krónikák mellett a jegyzőkönyveket, feljegyzéseket, de még a tudományos szövegeket is az irodalom státuszával egyneművé tette, hovatovább a szent szövegek maradtak – természetesen csak a vallásos olvasóknak – olyanok, melyek önmagukon kívülre utalnak.)

Természetesen merül fel a kérdés: hová vezet az irodalom önállósodásának–elkülönülésének hovatovább a végletekig vitt tendenciája? Fejér Ádám vitairata azt sugallja: vissza kell állítani az eredeti állapotot, az irodalomnak önmagán túlmutatva, az Igazságot kell megcéloznia és természetesen az olvasóknak is e transzcendens cél felé kell irányozni figyelmüket. Korántsem különlegesen egyedi javaslat ez. Logikusan következik a progresszív konzervatív álláspontból, s a transzcendens irányultságú irodalmárok javasolták már a reneszánszban, a romantika és a szimbolizmus korában, mindannyiszor a "vissza az aranykorhoz" programmal összekapcsolva.

Ismeretes viszont egy másik vélekedés is, mely ellenkező előjellel jósolja az irodalom önálló státuszának, önlétének megszűnését. Radikális baloldali kritikusok, elsősorban az angol Terry Eagleton képviseli ezt, bírálván mind a formalista, mind az általa "liberális–humanistának" nevezett elméleteket. A formalisták – azáltal, hogy jelrendszereket, az emberi kifejezés technikáit tanulmányozzák – megfeledkeznek arról, hogy *miért* is folyik az irodalmi kifejezés. A liberális humanisták viszont túl nagy jelentőséget tulajdonítanak az irodalmi kifejezésnek, s nem vesznek figyelem-

⁶H.–G. Gadamer, "Aesthetic and religious experience". In Gadamer: *The Relevance of the Beautiful*. Cambridge: CUP, 1986, 142. Hivatkozik még: F. Schleiermacher, "The Academy Addresses of 1829". In *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. Missoula [Montana]: Scholars Press, 1977, 182.

be más, fontos tényezőket, mint a társadalmi kontextus, a hatalom játéka, stb.⁷ Eagleton Walter Benjaminra hivatkozva állítja: "nincs a kultúrának olyan dokumentuma; mely egyben nem a barbárság dokumentuma is volna..."⁸ Ezért elvetendőnek ítéli a hagyományos, szépelgő, általános humanista értékekre hivatkozó kritikát, mely értékítéleteit és kánonját hatalmi rendszerén – elsősorban az oktatáson – keresztül ráerőlteti az emberekre. Az emberek – sajnos, meglehetősen elnagyolt kategória egy olyan kritikustól, aki marxistának vallja magát, és a társadalmi kontextust tartja legfontosabbnak – olyanok mint a tudatlan oroszán, aki még nem ismerte föl, hogy erősebb az idomárnál. Eagleton dodonai jóslatnak beillő végkövetkeztetése így hangzik: "nem kizárt, hogy az irodalom halála segíti hozzá az oroszánt, hogy öntudatra ébredjen".⁹

Két véglet az irodalmat a teológiában feloldani kívánó,¹⁰ illetve a társadalmi mozgások által megsemmisítésre ítélő álláspont. Egyikkel sem tudok egyetérteni, de

⁷Érdekes, hogy Fejér Ádám – bár ellenkező irányból hasonlóan vet az irodalomtörténészek szemére: "A kézikönyvek tudós írója azonban a maga hasznos tevékenységét többnyire messze túlértékeli..." (*Vitairat*).

⁸Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, 208.

⁹I.m., 217.

¹⁰Értelmezésemnek látszólag ellentmond Fejér Ádám következő mondata: "Nem az individuális–misztikus vallási élmény, hanem a modern körülmények között világi kezelésben álló, és csak világi kezelésben elképzelhető kultúra értéke, érvényben tartása működtetése segítheti elő a létre nyitottság állapotának fönntartását...". Ezzel a megszorítással együtt is úgy érzem, hogy számára az irodalmi funkció a vallási revelációval egytermészetű, s az irodalomban mintegy a vallás kiüresedése után a közösségi transzcendentális élmény lehetséges forrását látja.

mivel hangsúlyozottan fogalmazódnak meg a mai irodalom-elméletben, s a kultúra gyakorlatának vannak olyan tendenciái, melyek vitalitásukra utalnak, tehát számolni kell velük. Nem gondolom, hogy bármelyik vonal kizárólagos érvényesülésre jutna, de elképzelhető, hogy a kultúra popularizálódásával párhuzamosan az irodalom az emberek többsége számára elveszti korábban kialakult fontosságát, feltehetően viszont marad egy kisebbség, akiknek ez marad az egyedüli mentsvárjuk a civilizáció kultúrát felfaló támadásai közepette.

Mindennek tanulsága a kérdéses vitairat kontextusában az, hogy miként is viszonyuljunk az irodalmi szövegekhez, mit tehet a kritikus, az irodalomtörténész.

4 *A hivatásos irodalmár lehetőségei*

Fejér Ádám vitairata kemény szavakkal illeti a mai irodalomtudósokat, s nem lát sok értelmes elemet működésükben. Kétségtelenül szkepticizmusra ad okot a mai irodalomkritikai gyakorlat: mesterséggé vált, mely hovatovább csak önmaga létének értelméhez, az egyetemi katedráknak fenntartásához szolgáltat érveket. Valóban, igen keskeny ösvényen araszolhat csak az irodalomtudomány a hermetikus ön-elszigetelődés és a populizmusban való érvényesítés között. Nem gondolom azonban, hogy általános érvényű tanácsokat lehet adni, hiszen a lehetőségeket és feladatokat az adott történelmi helyzet és benne a kultúra adott helyzete határozza meg.

Míg az eddigiekből úgy tűnhetett, hogy teljes feyverzetben a posztmodern kritikusok mögé sorakozom, az irodalomtudós feladatairól gondolkodva talán meglepően konzervatív példára hivatkozom: Horváth János módszertanát tartom kiindulópontnak. *A magyar irodalom fejlődéstörténetének* elméleti bevezetője¹¹ máig ható érvénnyel jelöli ki a feladatokat: leszámol esztétizáló és filológiai megközelítés kettősségével, s helyette bevezeti az elemző és

¹¹1908, 1922–3. Új kiadása: Budapest: Akadémiai, 1980.

összefoglaló szakfeladatok fogalmait. Ez utóbbinál kiemeli a *laikus kíváncsiság* jelenlétének fontosságát, amely megvédi a tudóst a szakmai részletekbe való veszéstől, s a teljes elszigetelődéstől. Horváth János alapelvei: *tárgyi hűség és önelvűség*: "Az önelvűség követelménye annak kijelölésére utal bennünket, ami mindennemű irodalomban *állandó*; a tárgyi (történeti) hűség kívánalma pedig a *változó* (egyedítő) mozzanatok számbavételére kötelez" (i.m., 62). Mielőtt azt hinnénk, hogy Horváth az irodalomban valami állandó, történelem fölötti formulát keres, vessünk egy pillantást irodalom-definíciójára, mely a század elejéről előlegezi a legkorszerűbb, posztmodern megközelítéseket: "*Írók és olvasók szellemi viszonya írott művek közvetítésével: ennél elvontabb, szélesebb s egyszersmind igazabb alapra aligha lehet visszavezetni az irodalom állandó lényegét*" (i.h.). Horváth Jánost korának filozófiája és irodalomtudománya természetesen kötötte: így bármennyire világosan is látta a feladatokat, megoldása a historizmus optimizmusát is tükrözi. "A mi kérdésünk csak az lehet: *mikor mit* tartottak irodalomnak, nem pedig, hogy *mi* mit tartunk annak" (i.m., 63). Ám ha a modernebb irányzatok szűrőjén átengedve alkalmazzuk módszertanát, s koncentrálunk az általa kiemelt területekre – írói rend, olvasóközönség, irodalmi készlet, nyelv, hagyományok, ízlés, stíl, irodalmi tudat, s végül az irodalomtudomány –, reményünk lehet, hogy meghaladjuk a Fejér által bírált szaktudománynak, "a paradox eszmetörténeti problematika gazdag és sokágú vonatkozásait töredékesen visszaadó féligazságok" (*Vitairat*) szintjét. Horváth János definíciója az irodalomtudományról – "az irodalmi tudat genetikus önismeretének tudományos szerve" (i.m., 69) – felelős és fontos diszciplínát jelöl ki. Ha ehhez hozzáadjuk a modern irodalomelmélet jelentős felismeréseit, tehát a historizmus elvetését s azt a tézist, hogy az irodalom csak a hermeneutikai körben ismerszik meg, s mindig magán hordozza a társadalmat uraló hatalmi diskurzus bélyegét – gyakorlásával hozzájárulhatunk saját kulturális öntudatunk ismeretéhez.

5 **Összefoglalás**

Ismételten hangsúlyozom: fontosnak és tiszteletre méltónak tartom Fejér Ádám gesztusát, hogy a kultúra sorsán érzett aggodását a nyilvánosság elé hozta, s ezzel kísérletet tett arra is, hogy a politika és a megélhetési gondok között felmorzsolódó szakmai közéletünket újraélessze.

Az általa megmutatott probléma élő és hangsúlyos – hogy egyben mennyire fenyegető, az a problémával szembe-sülő meggyőződésétől, filozófiájától is függ. Mint a bevezetőben is leszögeztem, hitelesnek érzem Ádám diagnózisát, és sok megjegyzésével mélyen egyetértek, azokkal is, melyeket vitairata végén programként fogalmaz meg. Ilyenek például:

Kétségtelenül nem nélkülözheti a humán műveltség a tényszerű, ismeretszerű elemeket [...] de ezek az elemek a humán műveltségből magából nem emelhetők ki, a szellemi erőfeszítés mindig a megértésre és sosem a megismerésre kell, hogy irányuljon.

Az igazság lényege szerint műszerű. Ebből következik, hogy az igazságnak a műértelmezésben végbemenő megmutatkozása sosem eredményezhet kézzel fogható tételeket, hogy a mű átvilágítása, jóllehet maga is a humán műveltség megerősítésének célját szolgálja, az olvasóban, a megértés alanyában föltételezi az igazságra állítottságot mint humán műveltséget, illetve az annak befogadására való legteljesebb készséget.

A humán műveltség elsorvadását okozza a siker, a jó közérzet jelentőségének abszolutizálása, ennek megfelelően a problémáktól, a konfliktusoktól, a tragikumtól idegenkedés, illetve az utóbbinak kizárólag intim-spirituális, individuális-vallási fölfogása. [...] S mindenképpen bénítóan kishitű, kultúravesztő, értékromboló hatású az a gondolkodás, amely túl könnyen belemegy abba, hogy a

szellemi teljesítmény mérésének nincs alkalmasabb módja, mint a közvélemény piaca.

Az egyetértőleg idézett mondatok ellenére a közöttünk levő fundamentális filozófiai különbségek miatt a *Vitairatban* javasolt kultúrakezelési és műhasználati modellt sem elméletileg nem tudom elfogadni, sem pedig annak javasolt praxisát nem tartom megvalósíthatónak. Az igazság problémája mellett a *Vitairatnak* az ideológiára vonatkozó (nyolcadik) részét tartom a legproblematicusabbnak. "Az ideologikus, vagyis durván gyakorlatias mozzanatok radikális kikapcsolása" a műértelmezésből szerintem eszmetörténeti lehetetlenség, s a szerző által javasolt ideológiamentesség valójában egy nagyon erős ideologikumot takar, melyet eddig a konstruktív vagy progresszív konzervativizmus címkével próbáltam meghatározni. Fejér Ádám szerint "minden elfogultság, minden ideologikus álláspont igazság- és kultúraellenes". Az igazságellenesség vádja csak egy homogén igazság feltételezése esetén áll, ebben viszont én nem osztom a szerző álláspontját. Ami a kultúraellenességet illeti, ez különösen problematikus, hiszen mind a tradíció megélését, mind annak szubverzióját ideologikus keretben gyakoroljuk, szerintem ideológia és megértés egymástól elválaszthatatlanok. Ha ezt elfogadjuk és tiszteletben tartjuk, jóval árnyaltabban és kevésbé szigorúan ítélni lehet meg a mai abszurd és groteszk irodalomszemlélet, sőt, még az *Othello* feminista, netán bőrfejú értelmezése is nyerhet egy bizonyos szférán belül relevanciát.

A hegeli típusú klasszikus filozófia a történelem menetét egyenesvonalú fejlődésnek, egy végkifejlet felé haladó tökéletesedésnek gondolta. A múlt századi pozitivisták azt mondták: "Isten előtt minden korszak egyenlő". Ez bizonyára így is van, de kiegészítendő azzal, hogy előttünk, gyarló értelmezők előtt nem. Az értelmezés, s így az irodalomtudomány fő földi feladata az kell hogy legyen: tisztázza önmagával saját értelmezéseinek, s különösen értékítéleteinek mögöttes hátterét, motivációit. Ha ez sikerül – bár-