

## HOGYAN LEHETSÉGES AZ IRODALOMTUDOMÁNY?

Friedrich Schlegel esztétikai nézeteinek értelmezése

Hogyan lehet igaz, pontos, konkrét, hiteles az irodalmi ismeret, miképp érdemelheti ki a tudomány elnevezést az irodalmi ismeretek tára, illetve mi módon érhető el, hogy az e címszó alatt felhalmozott tudnivaló ténylegesen az irodalmi jelenségről szóljon? Minthogy az elméleti gondolkodás kezdetei óta a matematikára, a geometriára és a fizikára mint a dolgokat számba vevő, a dolgok méreteit, elhelyezkedését megállapító és érzéki tulajdonságait vizsgáló egzakt tudományra szokás úgy tekinteni, mint az elméleti gondolkodás ideálját a legtökéletesebben megvalósító diszciplínákra, ezen a helyen a rájuk való hivatkozások, utalások sorának kellene következnie. Meg kell azonban mondanunk, hogy erre a magunk részéről nem érzünk semmiféle hajlandóságot, a gondolkodás menetét, mintegy kötelezően elvárt rendjét bizonyos megfontolások alapján elutasítjuk. Egyfelől azért, mert az egzakt eljárási mód direkt alkalmazása a humán tudományok területén már három emberöltő óta folyik, és bár — a humán tudományok külön kezelésének, az egzakt tudományokkal való szembeállításának lehetetlenségét tudomásul véve — e téren már csaknem minden elképzelhető megtörtént, ezek a kísérletek nyilvánvalóan nem hozták meg a kellő eredményt. Másfelől pedig azért sem tekinthetjük a hagyományos, a természettudományokon alapuló tudományelvet példaszerűnek, mert időközben az önmagában véve is problematikussá vált, teljesítőképesége immár a saját területén is vitatható.

A pozitív, természettudományos tudományelv válságát a legnyilvánvalóbban és legátfogóbban az evolucionizmus, a világ jelenségeinek egészét magyarázni kívánó fejlődés-gondolat mutatja. Az evolucionizmus ebben az átfogó értelemben a "bonyolultabb" dolognak az "egyszerűbből" való eredeztetését, a dolgoknak egymásra, az egyik dolognak a másik dologra való visszavezetését, a dolgoknak a dolgokból való magyarázatát jelenti. Az evolucionistát nem lehet eltántorítani attól a föltételezéstől, hogy a dolgok világában mindig van valamilyen vagy szellemi, vagy anyagi erő, amely szerveződésüket, az "egyszerűbbtől" a "bonyolultabb" felé való fejlődésüket magyarázza, jóllehet az evolucionista erről az erőről, azon kívül, hogy hol az "isteni Logosznak", hol az "anyag mozgásformáinak" nevezi, semmit sem képes mondani, annak létét bizonyítani nem tudja, nem tudhatja. S előföltetéséhez az evolucionista annak ellenére ragaszkodik, hogy a fejlődéselv korántsem működik a mi huszadik századunkban olyan kifogástalanul, mint fénykorában, a XIX. században, hogy magyarázó erejének csökkenését jelezve, kénytelen elismerni például a "katasztrófák" jelentőségét vagy az okkult tudományok szerepét, azaz olyan szempontokat, amelyek ellenében annak idején a fejlődéselvet bevezették.

Vajon miért ragaszkodik az evolucionista ilyen görcsösen saját alapelvehez? Hogyan egyeztethető össze ez a dogmatikus magatartás a katasztrófaelmélet, az okkult tudományok érvényének nagyvonalú, türelmes elismerésével? Ugyan mi akadá-

lyozta a fejlődésgondolattal kapcsolatos kételyek megfogalmazását, komoly mérlege-  
lését, miért vált ki zavart, megrökönyödést, fölháborodott méltatlankodást még ma  
is az evolucionista gondolkodás üres sémájának elutasítása? Nem nehéz belátnunk,  
hogy az evolucionizmus mint a tudományos gondolkodás alapelve végsősoron a sem-  
miből teremtés vallási tételével áll szemben, gondolkodásunkban ilyen kivételes  
szerepet ezen vallási tanítással való oppozíciója miatt kapott. Míg a fejlődéselv érte-  
lmében a dolgok dolgokból lesznek, vagyis az egyszerű dolgokban benne rejlik az  
összetett, a magasabb rendű dolgok lehetősége, a teremtésről szóló bibliai hagyó-  
mány értelmében Isten az egész világot a semmiből teremtette, sőt az ő teremtő ere-  
je, akarata révén lettek még a növények és az állatok is akkor, amikor pedig a föld  
és a víz már megvolt, valamint lett az ember, amikor már növények és állatok vol-  
tak. A teremtéselv tehát a világot nem önmagából, illetve a dolgok közötti különbsé-  
get nem magukból a dolgokból magyarázza, hanem olyan "elvből", "lényegből", a-  
mely a világhoz magához nem tartozik, sem a dolgok mélyén elrejtve, sem közöttük,  
mellettük nem található.

Tulajdonképpen érthető, hogy a tudomány és az annak eredményeit alkalmazó  
civilizáció nem kockáztatja saját alapelveinek, a haladásba vetett hitének elveszté-  
sét, a tudományos kutatás szabadságának vallási szempontok alá rendelését. Kérdés  
azonban, hogy az evolucionizmus föladása ma, a huszadik század végén valóban az  
említett vallási tételnek a világi gondolkodásra való kiterjesztését jelentené-e? Vajon  
több-e — kérdezzük bizonyos iróniával — evolucionista korunk vallási gondolkodásá-  
ban a semmiből teremtés elve, mint valamely szimbolikus mese, legjobb esetben  
archaikus mítosz, nem arról van-e szó, hogy a vallás sokkal nagyobb mértékben  
igényli ma már a tudomány, a metafizika eredményeire való támaszkodást annál,  
mintsem a tudomány szilárd építményének valamiféle korszerűtlen vallási igény ked-  
véért való megingatását akarhatná? Úgy gondoljuk tehát, hogy a tudomány óvatossá-  
ga indokolatlan aggályoskodás, és benne sokkal inkább a gondolkodás elhomályosu-  
lását, a valóban újat akarás igényének csendes föladását kell látnunk, mintsem szigo-  
rián fölfogott elvek következetes érvényesítését.

A semmiből teremtés képzetét ennek ellenére abszurd dolog, ügyetlen pró-  
bálkozás volna vallási tanítás gyanánt a fejlődéselvvvel szembeállítani, ebben a formá-  
ban az éppen fent említett erőtlensége, kiüresedettsége miatt nem is érné el a célját.  
Mi a magunk részéről a semmiből teremtés képzetében valami mást, nevezetesen *re-  
gulatív eszmét* akarunk látni, s úgy gondoljuk, hogy az mint ilyen a keresztény-zsidó  
hagyomány szellemében szerveződött európai kultúrának — a világi tudományos és  
klerikus-egyházi gondolkodás kifejtett tanításai mögött, azaz reflektálatlanul is —  
mindig lényegi, meghatározó, eleven tényezője volt, és mind a mai napig az is ma-  
radt. A regulatív eszmén azt értjük, hogy a vallási fölfogással ellentétben a semmiből  
teremtést nem tekintjük valamiféle metafizikai realitásnak, kozmikus eseménynek,  
hanem olyan vezérelvnek, amelynek föladata gondolkodásunk szabályozása. Vagyis  
a regulatív eszmét elfogadva nem kell azt a hitbéli kérdést pozitív tényként kezel-  
nünk, hogy Isten a világot a semmiből teremtette, elegendő csupán arról meggyőződ-

ve lennünk, valamint azon meggyőződésünknek következetesen érvényt szereznünk, hogy akkor sikerül dolgainkban és a világ dolgaiban kiigazodnunk, ha — a ténykérdést nyitva hagyva és ezáltal mind a hit, mind a tudomány szabadságát megengedve, az előbbi eleven, személyes jellegét az utóbbi korrektségét nem veszélyeztetve — úgy gondolkodunk, mintha a világot az Isten a semmiből teremtette volna.

A semmiből teremtés regulatív eszméje megszabadít minket attól a kínos kényszertől, hogy olyan dolgokról beszéljünk, amelyekről semmit nem tudhatunk, hogy a dolgok és a világ lényegéről gondolkodjunk, és olyan értelmetlen szavakat keverjünk a tudomány definiált fogalmai közé, mint a Logosz, vagy az anyag mozgásformái. A dolgok közötti tájékozódásunkat lehetővé tevő igazság és értés e regulatív eszme fényében a dolgokhoz képest valami egészen másnak mutatkozik, a dologi világ, a valami oldaláról nézve olyan semminek, aminek a dolgok pozitív világához mégis köze van, hiszen a dolgok ebből az egészen másból, a semmiből lettek. S ha mi az igazság kérdését vetjük föl a dolgokkal kapcsolatban, ha a dolgokkal foglalatostkodva valamit is megértünk, vagyis a "semmiből" hozunk át valamit a dolgok világába, akkor ezen pozitív dologi világ szemszögéből nézvést úgymond teremtünk, hiszen ezen világhoz képest valami gyökeresen újat kezdeményezünk.

Mint elemzésünkben kitűnik, a semmiből teremtés vallási képze nem a hit nyelvén, a hit eredendő személyes tapasztalatát kifejezve fogalmazódott, mind a "semmi", mind a "teremtés" képzetében a dologi világ kizárólagosságának nyomasztó tapasztalata, a kételkedés leverő élménye fejeződik ki, az az élmény, az a tapasztalat, hogy az értés és az igazság tulajdonképpen nem tartozik a világhoz, és a dolgok között vergődő, az igazság, az értés személyes képességével léte szerint föl nem ruházott embernek igen meg kell szenvednie az igazság és az értés "nem evilágiságát". A semmiből teremtés gondolata ugyanakkor kétségtelenül azt a meggyőződést fejezi ki, hogy az igazság, az értés valamiképpen, a személyes-egzisztenciális problémákat közvetlenül ugyan meg nem oldva, mégis csak bekerül a világba, és ott a maga hatását kifejti. Ha most a személyes-egzisztenciális szempontot egyelőre félretéve, a hit nyelvén, tehát úgymond megfelelő formában szólunk a semmiből teremtés gondolatáról mint az igazság és az értés evilági érvényesülésének lehetőségét sugalló állításáról, akkor a nyomasztó semmi helyett létet, a csodás teremtés helyett tapasztalást kell mondanunk. Könnyű belátni, hogy az igazságot, az értést csak a személyes-egzisztenciális problémáiban elvesző ember eredeztetheti a semmiből, az értés, az igazság személyfölötti, kultúrtörténeti megtapasztalásának folyamatában azok forrása a lét, amely, bár nem dolog, bár nem létező, mégis valami, a létezők összességénél átfogóbb, a létezők mindegyikét egybefogó egész, valami, amelynek valóságossága révén a dolgokhoz képest gyökeresen más bevonása érdekében nem szükséges a "teremtés" csodás, mesés, metaforikus képzetéhez folyamodnunk, hanem elegendő csupán ezen lét megtapasztalásáról beszélnünk.

A lét a tudomány, a metafizika fogalma, mint ahogy a tudomány, a metafizika fogalma a létnek a dolgokon, a létezőkön túliságát, kifejező fogalom, a transzcendencia is. A föladatát a dolgoknak és azok viszonylatainak leírására korlátozó

evolucionista tudomány is azt tanúsítja, hogy szavaink, gondolataink túlmutatnak magukon a dolgokon. A dolgokat mindenáron a dolgokból megmagyarázni akaró evolucionista tudomány azonban képtelen a transzcendencia és a lét valóságosságáról megbizonyosodni, az "egzakt" természettudományt modelljének tekintő evolucionista tudomány, amely csak fizikai és intellektuális tapasztalást ismer, képtelen egyértelműen belátni a létnek, a transzcendenciának a kultúrtörténetben reflektálatlanul is folyó, nem pusztán fizikai és intellektuális, hanem az ember egész egzisztenciáját megmozgató, az igazság és az értés szempontját bevonó szellemi megtapasztalását. Az egzisztenciális-szellemi vagy kultúrtörténeti léttapasztalást két tényező garantálja: egyfelől az ember egzisztenciális létre nyitottsága, másfelől a kultúrtörténet, amely a világ dolgainak töredékességéhez hasonulni hajlamos embert a maga, néha egészen kíméletlen megpróbáltatásaival addig zaklatja, amíg az a saját létre nyitottságában adott lehetőséget nem realizálja, amíg a lét teljessége által sugallt értésnek, igazságnak az adott helyzetben kívánatos formáját nem érvényesíti.

Ez az egzisztenciális-szellemi, vagy másképp kultúrtörténeti léttapasztalás, illetve a tudománynak arra épülő ontikus-kultúrtörténeti koncepciója a jelenlegi evolucionista koncepcióval szemben nem a dolgok leírását, a dologi viszonylatok tisztázását tartja tulajdonképpeni főadatának, az utóbbit mint alkalmazott-technikai szempontot csupán hasznos mellékterméknek tekinti. A tudomány valódi főadata az igazság megtapasztalása, a megtapasztalt problémák értése kell, hogy legyen, az igazság és az értés viszont, mint arról megbizonyosodtunk, mindig túlmutat a dolgokon, vagyis a tudomány főadata nem lehet más, mint a helyes tájékozódás érdekében az embernek és világának a lét teljességére való szakadatlan vonatkoztatása. Az ontikus-kultúrtörténeti koncepció értelmében ezt teszi az összes természettudomány is, a dolgok megismerése, a dolgok közötti tájékozódás sem elsősorban a köztük való fizikai mozgás függvénye, hanem a kultúrtörténeti horizont fokozatos tágulásának, az igazság és az értés mind újabb szempontú bevonásának következménye. A jelenlegi tudományfölfogást fölváltani hivatott új koncepció azonban azt mutatja, hogy az eddigi fölfogással ellentétben a humán tudományok bizonyos mértékig még inkább megfelelnek ennek az új koncepciónak, hogy ontikus-kultúrtörténeti alapon állva a humán tudományokban kell látni az elméleti gondolkodás modelljét, a tudományelv megtestesülését.

Ami például az irodalomtudományt illeti, nem túlzunk, ha azt mondjuk, hogy amennyiben szerepét valóban betölti, a művekkel nem mint valamiféle tárgyias adottságokkal foglalkozik (hiszen el kell ismerni, hogy a művek mint tárgyias adottságok pozitív értelemben valóban nincsenek), hanem azzal a műértéssel mint kultúrtörténeti eredetű, ontikus jellegű, a dolgokhoz képest transzcendens szellemi tapasztalattal dolgozik, abban a szellemi tapasztalatban igyekszik kiigazodni, amely számára eleve adott, amely számára a tulajdonképpeni realitás, amelynek csupán önmagukban érthetetlen, semmire sem jó hivatkozási pontjai, jelei a hagyomány által átörökölt szövegek, s amelynek révén ezek a szövegek az ember mint kultúrtörténeti ta-

pasztalet befogadására kész lény szemléletében művé, a szellemi tapasztalat virtuális hordozójává állnak össze.

Fölmerül a kérdés, hogyan is értelmezzük a dolgokat a dolgokból magyarázó, a természettudományok eljárás módját példaszerűnek tekintő pozitív, evolucionista, valamint az azzal szembenálló és elsősorban a humán tudományok szemléletét érvényesítő ontikus-kultúrtörténeti tudományelvnek az előbbieken fölvezolt ellentétét? Mi magyarázza az előbbi múltbeli-jelenbeli érvényét, és mi indokolja az utóbbi jelenbeli igényét, illetve ezen igény várható jövőbeli érvényesülését? Úgy gondoljuk, hogy a hagyományos pozitív, immanens tudományfölfogás koncepciójában és eljárás módjában az intézményeket alapító és fönntartó, az emberi együttélés rendjét jogi, politikai, társadalmi, gazdasági intézkedésekkel szabályozó, a szellemi teljesítmények eredményeképpen fölhalmozódó kész ismeretanyagot mint a művelődés nélkülözhetetlen kellékét tároló és átadó *civilizáció* szempontjának érvényesülését kell látnunk. A humán tudományok szemléletét érvényesítő ontikus-kultúrtörténeti tudományfölfogás ezzel szemben szemléletét és eljárás módját arra az egzisztenciális-szemleli, *kultúrtörténeti léttapasztalásra* alapozza, amely minden szellemi teljesítmény forrása, amelyet az emberi létezés elengedhetetlen föltételének kell gondolnunk, s amely a civilizációs intézményalapítást, az emberi együttélés dolgainak tudatos szabályozását, a művelődési anyag módszeres tárolását és átadását mindenképpen megelőzi.

Az ontikus-kultúrtörténeti tudományelvnek a pozitív, civilizációs tudományfölfogással szembeni bevezetése azt jelenti, hogy az értésnek a megismerést, a tudást megelőző ontikus mozzanata az intellektuális megvilágítás fényébe kerül, hogy a jövőben róla konkrét elemző módon leszünk képesek beszélni, illetve az új tudományfölfogás nyilvánvalóvá teszi, hogy az értésről világosan, konkrétan, elemzően kell beszélnünk, mert többé az nem tekinthető a lét, az igazság spontán kiadásának, föl kell ismernünk, hogy érvényesítésében nekünk embereknek cselekvő részünk van, mint ahogy mindig is cselekvő részünk volt, és a korábbi helyzettel ellentétben erről a szerepünkről mindenképpen világos képzettel kell rendelkezünk. Az értést a megismeréssel egybemosó filozófiai hermeneutika ennek megfelelően a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat konkrét leírásának kell, hogy átadja a helyet.

Mint hogy az elvont gondolkodás igénye és lehetősége egyaránt csak a civilizáció viszonyai között jelentkezett, a tudomány kezdettől fogva arra mutatott hajlandóságot, hogy magát a civilizáció szempontjaihoz kösse, teljesítményét a civilizációból eredeztesse. A tudomány ezen hagyományos, de egyben föltétlenül szűklátókörű önértelmezése azonban csak azért tarthatta, a tényleges összefüggéseket elfedve, magát, mert a civilizáció szempontja mögött a kultúra átfogóbb, lényegibb szempontja többnyire zavartalanul érvényesült, illetve ha a kultúrtörténeti léttapasztalat érvényesítése körüli zavarok következtében ez vagy az a civilizáció összeomlott, a kultúrtörténeti léttapasztalat újbóli érvényesítésének kérdése — igaz, gyakran nem kis megpróbáltatások és nem csekély késedelmek árán — végeredményben mindig az elméleti gondolkodás, a tudomány látókörének kitégítása nélkül, tehát — kultúrtörténeti értelembe szólva — tapasztalatilag, azaz vallási alapon rendeződött, és az emberi

együttélés dolgainak alakftása, a civilizáció ezen keretek között is egyre új, a korábbihoz képest haladottabb formákat öltött.

A kultúrtörténeti léttapasztalat érvényesítésének vallási formában, vagyis tapasztalati alapon való megújítása azóta vált lehetetlenné, illetve másfelől azóta nyílt meg az út a civilizációval szembeállított léttapasztaló kultúra szempontjának az elméleti gondolkodás körébe, a tudomány problémái közé való bevonása előtt, amikor a romantika korában a szabadság szellemi problémává vált, amikor a klasszicista individuuum, aki azt megelőzően a művelődés, a civilizáció — igaz, öntudatos, de mégis — föltétlen szolgálójának tartotta magát, megtapasztalta saját egzisztenciáját, a maga, a civilizációtól, a művelődéstől független, azt megelőző létre nyitottságát. Az elmúlt két évszázadra tehát úgy tekintünk vissza, mint olyan átmeneti szakaszra, amelyben a korábbi pozitív, immanens, civilizációs tudományfölfogás problematikussá, a transzcendens, léttapasztaló fölfogás pedig kívánatossá vált, de amelyben az új ontikus kultúrtörténeti szemlélet bevezetése egyelőre mégsem bizonyult lehetségesnek, illetve újra és újra az egyébként problematikussá vált pozitív, immanens gondolkodás mutatkozott érvényesnek. A szóban forgó gondolkodástörténeti fordulat lebonyolításához arra volt szükség, hogy az elmúlt időszak szellemi megnyilvánulásainak zavariban, abszurdításában az immár kétszáz éve számunkra adott, következményeit lépten-nyomon megmutató tapasztalat kifejthető, értelmezhető legyen, hogy az értelmezés a tudomány által fölhalmozott egész ismeretanyagot átfogja, s hogy ezáltal az értes mint kulturális mozzanat a tudás immanens, civilizációs mozzanatával szemben a maga tényleges elsőbbségét érvényesíthesse, realizálhassa.

A szabadság szellemi problémává válása, az egzisztencia romantikus megtapasztalása előtt, a pozitív, civilizációs tudományelv problémátlan működésének korában, amikor a tudományosság modelljének a természettudomány, mindenekelőtt a fizika, a geometria, a matematika számított, tulajdonképpen nem is volt humán tudomány, mert a kultúrtörténeti léttapasztalat életbeli érvényesülésének igénye, a kultúra szempontjának a civilizáció szempontja mögötti működése annyira magától értetődő, föltétlen és egyben zavartalan volt, hogy a mű és a műértés, a nyelv és a nyelvhasználat, a történelem megélése és elbeszélése közötti kapcsolat, ha nem is spontán, de szinte teljes mértékben közvetlen, reflektálatlan, tapasztalati lehetett, hogy lényegében nem volt szükség a művek, a történelmi események és a nyelv jelenségként való fölfogására, elemző, tárgyiasító, tudományos vizsgálatára. Az irodalomtudomány létrejötté, az irodalmi hagyomány, a művek jelenségként való szemlélete a romantika korában (mint a nyelvtudomány, a történettudomány, a művészettudományok, illetve általában a humántudományok kialakulása ugyanekkor) a szokványos pozitív, civilizációs fölfogással ellentétben, amely benne az egyértelmű haladás megnyilvánulását látja, rendkívül problematikus, ellentmondásos folyamatnak tekintendő. Mindenekelőtt természetesen jelentős, kultúrtörténetileg értékelhető előrelépésről van itt szó, hiszen az irodalomtudomány kialakulásában a pozitív, civilizációs, immanens tudományelv megingását, az ontikus-kultúrtörténeti, illetve egzisztenciális-szellemi tudományfölfogás igényének megtapasztalását kell látnunk, amennyiben e fordulat jegyé-

ben a klasszikus német filozófia a racionális mérlegelhetőség igényével veti föl a transzcendencia kérdését, az a priori, vagyis nem a dolgokhoz kötődő ismeret lehetőségét, valamint azt a tételt, hogy a gondolkodás a priori törvényei teremtenek rendet az érzetek zűrzavarában. Előrelépésnek, a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat részének kell tekinteni azt is, hogy a humán tudományok létrejöttével s egyebek között az irodalomtudomány kialakulásával olyan tapasztalati anyag, olyan problémakör kerül be a tudományos gondolkodás áramába, amely a pozitív, civilizációs, immanens tudományelv ellenében dolgozott, amely az egzisztenciális-szellemi, ontikus-kultúrtörténeti gondolkodás jövőbeli érvényre jutását segítette elő. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a humán kérdések módszeres tudományos vizsgálatának megindulása közvetlenül, a maga kézzel fogható konkrétságában mégis a pozitív, civilizációs tudományfölfogás előretörését, a humán kérdések körébe való betörését jelentette, benne a gondolkodás érvényes rendje szerint mégis csak az a szemlélet fejeződött ki, hogy a kultúra, a kulturális tudat a korábbi naiv állapotokkal ellentétben a jövőben nem állhat meg a lábán önállóan, tudományos-civilizációs felügyelet nélkül. Kétségtelen, hogy az irodalomtudomány kialakulásával az irodalomértő, a műértő ember maga — lehet, hogy viszonylagos, korlátozott, de neki mégis jogos öntudatot, szellemi rangot adó és az adott tapasztalati körön belül kifogástalan működést biztosító — önállóságát, föltétlen kompetenciáját elveszítette. S ez akkor is így van, ha ezzel a hódításával az önértés korlátolt képességével rendelkező pozitív, civilizációs, immanens tudományfölfogás saját lehetőségeit túlerőltette, ha ez esetben végső soron olyan nagy fába vágta fejszjét, amellyel nem lehetett képes megbirkózni.

Noha az irodalomtudomány kialakítása a pozitív, immanens, civilizációs tudományelv jegyében történt, s noha az irodalmi jelenségnek tudományos vizsgálódás tárgyává tételében a kulturális öntudat bizonyos mértékű megingása fejeződött ki, a szabadság szellemi problémává válása, vagyis az egzisztencia romantikus megtapasztalása az irodalomértés terén nem sokkal azelőtt még elképzelhetetlen változásokat hozott. A szellemi szabadságért szenvedélyesen küzdő és annak veszélyeztetettségét tragikusan megélő, mert biztosítékainak az ő személyes lehetőségein túli voltát érzékelő romantikus individuum helyzetében az a tapasztalat fejeződik ki, hogy a szellemi teljesítményt lehetővé tevő és az emberi létezés normális voltát biztosító minőségek transzcendens jellegűek, s ezért, bár a szabadság nevében elvárható, hogy mindenki, aki csak szellemi igényét kinyilvánítja, javaiból részesüljön, de ugyanazon szabadságelvből következően nem képzelhető el, hogy mindenki kinyilvánítsa ezen igényét, mert ha ezt elvárjuk, tulajdonképpen arra számítunk, hogy a transzcendencia képtelen módon a világ dolgait föltétlenül befolyásolja, mintegy determinálja. Az egyén egzisztenciális szabadságának megtapasztalása ily módon a műalkotás transzcendens jellegére irányította a figyelmet, azaz a mű transzcendens jellegének, "megfoghatatlanságának" problémáját az intellektuális mérlegelés körébe vonta. A szellemi szabadság romantikus problémája tette lehetővé azt is, hogy a műértő kilépjen a műértés — számára addig eleve adott — konvencióiból, hogy a részletekben elveszés, a szellemi eltévelyedés lehetőségét kockáztatva, szellemének erejét vizsgáz-

tatva igyekezzen értelmezni a műveket, s ezáltal a távoli korok és távoli kultúrák alkotásait mint potenciálisan számára adottakat, mint egyetlen virtuális egész, a világ-irodalom, a világirodalom-történet részeit szemügyre vehesse, s a transzcendens lét tapasztalásának igényét ily módon is kifejezze.

A német romantika, klasszika és a klasszikus német filozófia által létrehozott irodalomtörténet, irodalomtudomány, illetve általában véve a kor német gondolkodása által kialakított humán tudományok tehát bizonyos mértékig előlegezik, mintegy tudattalanul célba veszik az egzisztenciális-szellemi, ontikus-kultúrtörténeti gondolkodást, de az új tapasztalat fogalmiasításának föltételeivel nem rendelkezvén, annak valódi távlatait, összefüggéseit elvetik. Így értékelendő az a tény, hogy kifejtéseikben a transzcendencia nem az ember által történetileg-egzisztenciálisan megtapasztalható létet jelenti, hanem olyan metafizikai másvilág marad, amely a világ dolgait értelmetlenül megduplázza, hogy a gondolkodás merész megújítása, a kultúrtörténeti léttapasztalás folyamatának hiteles bemutatása a filozófiai idealizmus képtelenségeibe fullad, majd korábbi vétségéért bűnhődve, a materializmus íztelenségébe csap át. Ezzel áll összefüggésben az is, hogy a transzcendens léttapasztalatból eredeztethető szellemet mint az ember potenciális alkotóképességét az általuk föltételezett intellektuális transzcendenciához kötik, s ezáltal megfosztják magukat attól a képességtől, hogy a szellemet az intellektustól megkülönböztessék, illetve fölidézik annak veszélyét, hogy náluk kevésbé ihletett, a léttapasztalat érvényesítésének igényétől kevésbé hajtott emberek hamarosan a szellem érvényét, jelentőségét radikálisan kétségbe vonják. A német idealizmus távlatainak szűkösségéből következik az is, hogy az értés, melyet a tudástól megkülönböztetnek, s amelynek önálló jelentőségét felismerik, gondolkodásukban nem nyeri el a tudáshoz képest azt az elsődleges szerepet, amely megilleti, s amelynek érvényesítése föltétlenül szükséges lett volna ahhoz, hogy a tudás, az ismeret tárgyias mozzanata az értést ismételtelen el ne nyelje. De az ontikus mozzanatnak ugyanez a szem elől tévesztése magyarázza, hogy az immanens, pozitív, civilizációs tudományfölfogással elégedetlen német idealizmus értelmetlenül és teljesen fölöslegesen a dologi világot is a szellem, az értés hatáskörébe vonta, a virtuális kultúrtörténeti tér és idő élményétől megzavartan a fizikai tér és idő objektivitását is kétségbe vonta, s emiatt értelmes törekvéseit kompromittálta, ez magyarázza azt is, hogy a művet mint a kultúrtörténeti tér és időhöz tartozó virtuális egészt a szöveghez hasonlóan objektív — jóllehet ideális, eszmei — adottságnak képzelte.

Mindaz, amit két évszázados története során az irodalomtudomány (a többi humán tudománnyal egyetemben) produkált, nem haladja meg azt, ami benne már a kezdet kezdetén adva volt. Ezért az elmúlt időszakra visszatekintve haladásról beszélni olyan süket civilizációs elfogultság, amelynek az irodalom problémáihoz, az e problémákban mégis csak tájékozódni hivatott tulajdonképpeni irodalomtudományhoz nem sok köze van. Nem mondhatnánk azért természetesen azt sem, hogy az egymást tagadó és az igazságtól egyaránt távol lévő szakadatlan próbálkozások szinte végtelen sorának, ennek a makacs és fáradhatatlan körbenjárásnak az égvilágon nem lett volna semmi értelme, ez az értelem azonban nem az egy bizonyos irányban hala-



dásban, a valahonnan valahová jutásban keresendő, hanem abban, hogy az irodalomtudományba, annak kétszáz éve érvényes koncepciójába a kezdet kezdetén tudattalanul beléprogramozott, beledolgozott ellentmondás, a kultúrtörténeti tapasztalás termékeny, értelmes, hasznos ellentmondása, az irodalomtudomány megalkotóinak releváns tévedése a belőle fakadó lehetséges félreértések sorát végigjárva, kifejthetővé, fölismerhetővé válik, e próbálkozás értelme abban van, hogy általa közvetett módon — nem a civilizációs, pozitív értelemben vett tudományos haladás, a megismerés, hanem — az ontikus-egzisztenciális vonatkozásokat föloldó kultúrtörténeti folyamat beteljesedik.

E tényállásnak megfelelően az irodalomtudomány, az irodalomtörténet legjelentősebb képviselőjének azt a Friedrich Schlegelt tartjuk, akit az irodalomtudomány, a világirodalom-történet megalapítójának, de legalább is megalapítói egyikének nevezünk, aki az általa alapított tudomány összes, majd a két évszázad során kifejthető lehetőségeit bizonyos mértékig előre látta, s aki annak korlátait is mindjárt az indulásnál mindenki másnál világosabban érzékelte. Annak a tudatában, hogy rajta kívül mindenki más a lehetőségek egyikét, a problémamező egy szeletét a tulajdonképpeni problémának tekintette, abba rövidlátóan belefeledkezett, és ha hitt a romantika által kialakított ideális koncepcióban, a jogos kétségekről naivan megfeledkezett, ha viszont nem hitt, az őt hatalmába kerítő kétség irodalomértését szájalmasan megbénította, gúzsba kötötte; mindezek tudatában azt kell mondanunk, hogy az irodalomtudomány egész eddigi története során nem is annyira fejlődött, mint inkább visszafejlődött. Inkább a visszafejlődés, mintsem a fejlődés jelét kell látnunk abban is, hogy noha az irodalomtudomány létrejöttében eleve a kulturális öntudat megingása fejeződött ki, a korszak első felében, a XIX. században azt az ontikus-kultúrtörténeti tudományfölfogás megtapasztalására utaló romantikus hit, romantikus idealizmus jelentős mértékben ellensúlyozta, a korszak második felében, a huszadik században viszont a pozitív, immanens, civilizációs tudományfölfogásnak mindinkább jelentőségét vesztő, mind üresebb, mind formálisabb érvénye ilyen ellensúly híján a maga ridegségében, brutális értelmetlenségében mutatkozott meg.

Vajon nem az egzisztenciális-szellemi, ontikus-kultúrtörténeti tudományfölfogás tapasztalatának megnyilvánulását kell-e látnunk abban, ahogyan Schlegel a paradoxont a gondolkodás alapmozzanatává teszi? "Az irónia a paradoxon formája. Paradoxon minden, ami egyszerre jó is és nagy is". — írja a 48. kritikai töredékben. Hiszen a paradoxonban az a tényállás fejeződik ki, hogy a tudománynak mindent a transzcendens egység szemszögéből kell leírnia, miközben erről a transzcendens egésről a fogalmak nyelvén nem mondhatunk semmit. Álláspontjának paradoxitása miatt a tudomány, az irodalomtudomány programszerűen rendkívül kényes helyzetbe hozza magát: egyfelől a pozitív gondolkodást bírálva, szigorúan tartania kell magát ahhoz az elvhez, hogy — mint *A görög költészet tanulmányozásáról* című művében írja — "a művészetnek nincsennek általános érvényű törvényei", másfelől szilárdan hinnie kell abban, hogy a művészet, a filozófia, a vallás minden eredménye, a szellemi élet összes teljesítménye azok organikus jellegének megsértése nélkül egyetlen

elv alá vonható. Tudja jól, hogy "A művészet iránti általános érzék — írja ugyanott — divat csak, karikatúrája az igazinak", tudja, hogy a finom formaérzék ritka volta miatt a sikerhez csupán alkalmas téma és érdekes individualitás kell, a hatás lehet bármennyire nyers és brutális, a fontos csak az, hogy "erős és új" legyen, és mégis a művek helyes megítélését, az irodalomtudományos mérlegelést, a pozitív, immanens gondolkodást elutasítva, és az ontikus-kultúrtörténeti tudományelv intenciójának engedve, a műértésre, a személyes mérlegelésre, erre a törekeny és alig-alig megfogható szempontokra bízta. Az ontikus-kultúrtörténeti tudományelv tapasztalata vezeti, amikor az igazi ízlést "sem a természet ajándékának, sem a műveltség gyümölcseknek" nem hajlandó tekinteni, amikor a lét kultúrtörténeti transzcendenciáját és az ember egzisztenciális létre nyitottságát megnevezni nem tudván, "a nagy erkölcsi erő, a szilárd önállóság" szerepéről, illetve az ember azon képességéről beszél, hogy "az őt kívülről művelő erő adományát magáévá teheti", valamint a szellemi ember azon állapotáról, amelyben "a sors által kellőképpen megmunkáltan az önálló létezés ritka boldogságáig jut el". Az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet igényétől áthatott az a megállapítása is, hogy a tiszta tudomány, az elmélet, amely csak a tapasztalás rendjét határozza meg, "önmagában véve üres lenne, csak egy tökéletes történelemmel párosulva tárhatja föl maradéktalanul a művészet, a műfajok természetét. A tudománynak tehát olyan művészet tapasztalatára van szüksége, amely a maga nemében tökéletes példa, kat'exochén művészet, melynek sajátos története a művészet általános természettörténete lenne". A világirodalom-történet schlegeli víziója ebből a fölismerésből fakad, s jelentősége komolyan annak ellenére nem vitatható, hogy az mint objektív természettörténet — számunkra már nyilvánvalóan — nem létezik, s hogy a romantikus elképzelés illuzórikussága mára teljes abszurdításba fulladt. Magyarozható-e mással, mint a semmiből teremtés regulatív eszméjén nyugvó ontikus-kultúrtörténeti fölfogás tapasztalati jellegű érvényesítésével az a sajátos eljárás mód, amely egyszerre hangsúlyozza nagy erővel az európai kultúra sokszínű jelenségeinek egységét, az azokat felfűző vezérfonal létét, megtalálásának lehetőségét, másfelől az egyes nemzeti kultúrák különbözősét és kölcsönös egymásra hatását? És vajon nem az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet tapasztalatára utal-e közvetve Schlegel akkor is, amikor mintegy a filozófiai idealizmus lehetőségeinek korlátozottságát, elégtelenségét elismerve, saját személyes intuícióival szemben és a kor német gondolkodásában érvényesülő előföltevések dacára az előtte tornyosuló föladatokat ironikus távolságtartással kezeli, amikor bölcs nagyvonalúsággal megelégszik töredékek írásával, amikor a gyakorlati kivitelezésre vállalkozó nagy összefoglaló munkák kezdeményezéséről, szellemi rangját védve, önmegtartóztatón lemond. Hogy ebben a lemondásban ugyanakkor sok volt az önpusztítás is, az már a romantika lényegéhez tartozik, amely a tiszta szellem pozícióját a léttapasztalat intellektuális megvilágításának hiánya miatt az élet, a gyakorlat szempontjaival sosem tudta összeegyeztetni.

Mindaz tehát, amit kétszáz évvel ezelőtti kezdeményezése óta, még a pozitív, civilizációs, immanens tudományelv jegyében, Prokrusztész-ágyában az irodalomtudomány produkált, s mind a mai napig produkál, az adott kereteken belül leküzd-

hetetlen ellentmondásoktól terhelt, bár megfelelő értelmezés esetén igen tanulságos kezdeményezésnek, előjátéknak tekintendő. Az irodalomtudomány a többi humán tudománnyal együtt csak akkor találja meg a maga megfelelő kifejezési formáját, ha az elmúlt két évszázad idetartozó jelenségeinek egészét hitelesen értelmezve, közvetlenül, világos fogalmi nyelven szóhoz juttatja azt a tapasztalatot, amely az irodalomtudományt annak idején egyáltalán létrehozta, ha benne a hagyományosan érvényes pozitív, civilizációs, immanens tudományelvvel szemben következetesen érvényesíti az egzisztenciális-szellemi, ontikus-kultúrtörténeti tudományelvet. Mint az előzőekben jelezni próbáltuk, ennek ma már nincs különösebb akadálya. Minden bizonnyal még egy jó ideig lehet az irodalomtudományt úgy művelni, ahogy ma műveljük, s ahogy azt már kétszáz éve tesszük, mégis ha egy, a jelenleginél produktívabb szemléletmód lehetősége számunkra adott, nyilvánvalóan értelmetlen dolog a megszokotthoz mindenáron ragaszkodnunk. A mi mai, modern gondolkodásunk az öniróniát, a saját teljesítményével szembeni elégedetlenséget megnyilvánulásaiba oly mértékben beépítette, lehetőségei korlátozottságának tapasztalatától terhelt a bölcs türelmet oly mértékben állandó tulajdonságává tette, hogy vele szemben a kritikai hang megütése, a jelenlegi gondolkodástörténeti helyzet megváltozása iránti igény igen könnyen az ostoba okvetlenkedés színében tűnhet föl. Az efféle hamis látszat eloszlátásában, a jelenlegi, sajátosan kétértelmű, a maradást haladásnak mutató helyzetben abszolút mértékben nem reménykedhetünk. Ez irányú próbálkozásaink közben csak arra hivatkozhatunk, csak abban bízhatunk, hogy valamely időszerűvé vált szellemi fordulat elodázásának szándéka, bármely szellemes formában is nyilvánuljon meg, csak szellemi pangást vonhat maga után, s a nyárspolgári kényelmesség, akármilyen tetszetős formában is jelentkezzen, előbb-utóbb csak elárulja magát, csak lelepleződik.