

BODROGI FERENC MÁTÉ

Nyelv, élmény, materialitás

Az értelmezést nem igénylő jelenségekről a korai magyar esztétikai gondolkodásban

Preludium

A diszciplináris esztétika atyja, Baumgarten szerint értelmünkkel tagoltan, érzékeinkkel tagolatlanul látunk. Az előbbi módon megismert tökéletesség az *igazság*, az utóbbi út pedig a *szépség*hez vezet el. Miként mestere, Wolff próbálja egyeztetni a formális logika alaptételeit a teológiával, úgy kísérli meg Baumgarten az „esztétikait” a logika rangjára emelni (*analogon rationis, esztétiko-logikai*). Az ún. *perceptio confusa*, a tagolatlan, de mégis „világos” ismeret a köznapi gondolkodás „homályos”, illetve a tudományos gondolkodás „tisza” képzei közötti átmenetként a szép jelenségeinek tökéletességében, *perfectio phaenomenon*jában tárul fel előttünk. Az esztétika ily módon az érzékek szintjén megálló, de ott mégis a tökéletes jelenségekről számot adó diszciplína a filozófia testvértudományaként, a pusztá „szenzus” és a „ráció” között.

Az esztétikai élvezetet kiváltó „zavarodottság” (*confusio*) a tévedések közt születő, nem-fogalmi megismerést adó tapasztalat, mely alsóbb megismerő-képesség ugyan, de hozzájárulhat a „magasabb” – tagolt, fogalmi – megismeréshez, sőt olykor korrigálhatja is azt. A konfúzió kezdeti magyarázhatatlanságában csupán annyi „világos”, hogy van a dologban *valami*, ami tökélyével gyönyörködtet, amit kifinomult érzékekkel és az ésszel analóg felfogóképességgel megdolgozhatunk ugyan, ám folyton csak közeledünk, de soha meg nem érkezünk szabatos definiálásához, azzal együtt, hogy az esztétika nem is értelmileg megragadható igazságra törekszik, vagyis eleve nem érdekelt az érzékileg adott totális fogalmi meghatározásában, hiszen „már a lélek érzéki és zavaros képzeiben is van valami a teljes bizonyosságból”.¹ Baumgarten e megkülönböztetése, *diszkurzív* és *nem-diszkurzív* kapcsolata a korszakban tudhatóan mindvégig középponti probléma marad.

Az esztétikai szituációban tehát nem a dolog szétszedő analizálása az elsődleges, hanem annak egészelvű hatása. Ebben a totális hatásban, ebben a „valamiben” pedig az ekkor már nagy múltra visszatekintő *je ne sais quoi* (*tudom-is-én-micsoda*) konceptusa ismerhető fel, mely az elméleti esztétika egyik legnagyobb paradoxonaként a nem-fogalmi tudás játékos alapfogalma. A *tudom-is-én-micsoda* – testvérfogalmival, a *fenség*gel és a *bájjal* együtt – a nyelvi megragadhatatlanság nyelvi jelölésére szolgál tehát, melyet nemigen lehet másként körülírni, mint hogy „eleven élmény”,

1 Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, *Esztétika*, ford. BOLONYAI Gábor, Bp., Atlantisz, 1999, 77.

„közvetlen impulzus”, elvarázsoltság, lenyűgözöttség, s a sort még igen hosszan lehetne folytatni.²

Jelen munka abból a feltételezésből indul ki, hogy a *res corporalis* és a *res incorporalis* – testi és szellemi, fogalmi és nem-fogalmi, érzéki és értelmi –, s bevezetve fő különbségtételünket is: a *hermeneutikai* és a *nem-hermeneutikai* a tudományos igényű esztétika születésekor végeredményben ugyanúgy birkózik egymással, mint manapság, a kulturális és nyelvi relativizmus, valamint a kultúra- és médiatudományok korában. E küzdelemnek persze más a tétje és mások a diszpozíciói ma, mint egykor, mindamellet a testi/anyagi aspektusok ugyanolyan kitüntetése, preferálása megy végbe a szemünk előtt, mint amely az esztétika magyarországi születésének körülményeit is mintázta. A továbbiakban arra teszek kísérletet, hogy bizonyítsam: a korai magyar esztétikai gondolkodás az átfogó szisztéma igényével készült, kötetnyi terjedelmű munkák tükrében adekvát módon kommentálható, rekonstruálható napjaink nem-hermeneutikai diskurzusainak segítségével, melyek közül a hazai szakmai közbeszédben a legnagyobb visszhangot kiváltó Hans Ulrich Gumbrecht szólama lesz az uralkodó. Miután a totalizáló hermeneutikával, a szélsőséges nyelvi relativizmussal, illetve a pszichológia egyes szakágaival ütköztetve kontextualizáltam az illető idézőjeles „jelenlét-paradigmát”, azokkal az első, nagy hatású rendszeres magyarországi esztétikákkal szembeítem tehát, melyeknek kritikai igényű szövegkiadása a közelmúlt egyik legnagyobb textológiai eseményeként tartható számon. Mindezzel nem az a célom, hogy a kéretlen „hídverő” szerepében egymásra erőltessenek kétségkívül divatosnak mondható kortárs tudományos trendeket és 18–19. századi esztétikákat. Csupán annyit szeretnék elérni, hogy láthatóvá váljon: mindaz, ami ma, az ún. „kultúratudományos nyitás” után esztétikaiként kerül szóba, szorosan közel van mindahhoz, amivel pionír esztétáink is bajlódtak. E munka elsődlegesen nem a történetiségre figyel tehát, hanem a fenti értelemben vett összeolvasás metodikáját alkalmazza; nem alakulástörténetet tár fel, hanem korrelációkat – abban a hiszemben, hogy ezáltal korai esztétikai szöveganyagunk érdekes, felszabadítóan mai aspektusai válhatnak „jelenvalóvá”.

A hermeneutikairól

A 2003-ban összefoglaló igénygel megjelenő *Történelem, kultúra, medialitás* című tanulmánykötet előszava a következő problémajelzéssel indul:

„A megérthető lét – nyelv” híres tételét mifelénk nem azért kárhozzatják, mert legfőbb implikációja szerint a nyelvben, úgy is mint a dolgok (a természet vagy a művészet) nyelvben valamely *értelemegész* jut szóhoz. Sokkal inkább azért, mert azt a – rossz emlékü

2 Vö. A *tudom-is-én-micsoda fogalma: Források és tanulmányok*, szerk. BARTHA-KOVÁCS Katalin, SZÉCSÉNYI Endre, Bp., L'Harmattan, 2010 (különösen BARTHA-KOVÁCS Katalin és SZÉCSÉNYI Endre tanulmányai). A fenség és báj (grácia) nem-nyelvi aspektusainak alakulástörténetéhez: DEBRECZENI Attila, „Fenség” és „grácia”: Izléstörekvések a 18. század végének magyar irodalmában, ItK, 104(2000), 311–328.

kifejezéssel: „szolipszista” – tételt sejtik a háttérben, hogy a nyelv egyetemességének gondolata egyenlő volna a „csak nyelv létezik” vagy a „minden csak nyelvi esemény” metafizikájával.³

A különféle elméletek „a hermeneutikai fenomén nyelvi jellegű”⁴ alaptételét sokszor próbálták már ún. szolipszista irányokba deformálni, holott az semmilyen formájában nem állít olyat, hogy a nyelv mintegy preegzisztens lenne a világ előtt, melyet elénk tár. Az említett előszó éppen annak taglalásával folytatódik, hogy a gadameri hermeneutikában *világ* és *nyelv* csakis egymás által szólalhat, illetve mutatkozhat meg, tehát a közöttük lévő viszony nem hierarchikus, genetikussá, ok-okozati, hanem kölcsönösségen alapuló, egymást feltételező: a világ az ember számára annyiban világ, amennyiben megszólal, a nyelv pedig annyiban nyelv, amennyiben megmutatkozik benne a világ.⁵ Az a hétköznapi gondolkodásunk alanyra és tárgyra hasított alapsémája következtében újra és újra megértendő belátás látszik itt kulcsfontosságúnak, hogy a világ nem válhat pusztán tárgyi kiindulóponttá a tapasztalatban, mivel életünket nem a világgal szemben éljük, melyet mintegy leképezünk önmagunknak, hanem abban sejt-szinten benne vagyunk (lényegében ugyanolyan rezgő elemi részecskéként, mint a kő vagy a fa), de úgy, hogy a világ (beleértve a követ és a fát) nyelvi kogníciónkat választja ahhoz, hogy kapcsolatba lépjen velünk. Ez azt jelenti, hogy mindig csak közvetített, azaz megdolgozott alakban áll rendelkezésünkre, tehát már mindig is „csupán” egyfajta eredményként.⁶ Nincs tehát két, alanyi és tárgyi pozíció; a nyelv nemcsak a reflektáló gondolkodás terméke, hanem annak a világviszonyulásnak a végrehajtója, amelyben élünk, vagyis a nyelv és a világ egymás általi konstituáltságában a nyelvi működés nem a mi tevékenységünk a dolgokkal, hanem valójában maguknak a dolgoknak a tevékenysége, a dolgokba nem mellékesen önmagunkat is beleértve.⁷

Aleida Assmann vonatkozó okfejtése szerint az ember számára ingerek tagolatlan özőneként adott „fizikai valóság” kihívásaira a nyelv által megképződik a „verbális valóság”, egy olyasféle modellként, amely elválaszthatatlan egységben képezi le a külsőt és a belsőt, vagyis az ingerekben adott külvilágot egyrésztől, illetve az ember aktivitását, értelem iránti igényét és benső tartalmait másrésztől.⁸ S. Varga Pál kapcsolódó figyelmeztetése, hogy a „fizikai valóság” érzéki felfogását jelentő *percepció* nem előzheti meg az érzékileg adottnak a tudat összefüggésében való elrendezését jelentő *appercepciót*, sőt e megkülönböztetés eleve deficites, mert a tudati elrendezésre hívó

3 Előszó = *Történelem, kultúra, medialitás*, szerk. KULCSÁR SZABÓ Ernő, SZIRÁK Péter, Bp., Balassi, 2003, 7.

4 Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, ford. BONYHAI Gábor, Bp., Osiris, 2003, 448.

5 *Történelem, kultúra, medialitás, i. m.*, 7–8.

6 Uo., 8.

7 Vö. KULCSÁR SZABÓ Ernő, *Az „immateriális” beíródás: Az esztétikai tapasztalat medialitásának kérdéséhez = Az esztétikai tapasztalat medialitása*, szerk. KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, SZIRÁK Péter, Bp., Ráció, 2004, 16.

8 Idézi: S. VARGA Pál, *A valóság nyelvi megalkotottságának tudatosodása a 19. század második felének magyar elbeszélő irodalmában (Elméleti-módszertani bevezető egy szövegcsoporthoz)*, *Studia Litteraria*, 48(2010), 193.

alaprogram a megismerési folyamat kezdetétől fogva jelen van, tehát a leképezést eleve befolyásolják a meglévő rendszer elvárásai és sémái.⁹ A (verbális) valóság tehát egy olyan, közvetítettségen alapuló produktum, amely a tapasztalt külvilágot (a „külsőt”) és a tapasztalatszerző tudati struktúrát (a „belsőt”) egy közös minőségé alakítva képezi le mindazt, amit a hétköznapi gondolkodás „objektívként” tart számon.

Mint látható, a fenti, a hermeneutika alaptételeivel semmiképp sem ellenkező modell (és számos hasonló társa) nem a világ dolgainak tudattól független létezését tagadja, nem azt mondja, hogy ne lenne külön „nyelv” és külön „világ”; azt azonban axiomatikus érvennyel állítja, hogy az ezekkel történő emberi szembesülések kizárólag e kettő találkozásának „köztes harmadikában” valósulhatnak csupán meg, az *interpenetráció* folyamatához igen hasonló módon.¹⁰ Ebből az következik, hogy létezésünk eleve és alapvetően *mediális*: mindig az önmagában számunkra illuzórikus külvilág/valóság és az illuzórikus belvilág/én közé lép a „köztes harmadik”, de nem ékként, hanem közvetítőként. Ha viszont kizárólag mediálisan létezhetünk, akkor nem nehéz elfogadni, hogy az emberi világ az örök és időtlen természethez képest egyszerre előállított, így történeti világ is,¹¹ tehát *kultúra* és *natúra* hasonló együttműködése áll fenn, mint a *kint* és *bent* relációjában. Ha mindezt el is fogadjuk, a következő probléma ott képződhet, ha megkérdőjelezzük azt a mai napig evidenciának tartott premisszát, hogy ha az egész mindenség nem is, de a kultúra minden kétséget kizáróan a nyelvben artikulálódik. Mi sem bizonyítja mindezt jobban, mint hogy lépten nyomon olyan megfogalmazásokba botlunk, amelyek felcserélik a „kulturális” és a „nyelvi megelőzöttség” kifejezését. A következőkben azt veszem szemügyre, hogy milyen jellegzetes alternatívák körvonalazódtak azokra a tételekre felelve, amelyek a „kultúra” győzelmét ünneplik a „natúra” felett; melyek szerint a nyelve által történetileg meghatározott ember egész lényé kultúrspecifikus sémarendszerből épül föl, s az észlelés nyelvilleg tanult dolog, amelyet a társadalomtól kapunk, tehát különböző szubkultúrákban sem ugyanúgy lát az ember.¹²

9 Uo., 194. Máshol: „A tapasztalat és tudati feldolgozása nem két, egymást követő fázis, hanem egy folyamatnak csak utólag elkülöníthető két aspektusa.” (S. VARGA Pál, *A nemzeti költészet csarnokai: A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban*, Bp., Balassi, 2005, 514.) Vö. még: „[M]aga a tapasztalat fizioiógiája mond ellent az észlelő megértés aesztheziológiai és spekulatív fázisokra való felosztásának.” (KULCSÁR SZABÓ, i. m. [2004], 22.)

10 A nem csupán Luhmann rendszerelméletében, hanem például Jaussnál is operatív *interpenetráció* során két rendszer, anélkül, hogy egybeolvadna, teljes mértékben hozzáférhetővé válik a másik számára; szabadon és kölcsönösen átjárhatják egymást, anélkül, hogy elvesznének egymásban. (KLAPCSIK Sándor, *Párhuzamos világok – az interpenetráció, a szimbiózis modellje*, Kalligram, 12[2003]/9.) Sík Domonkos ezt a szerelmese példájával magyarázza, amelyben azok maximális bizalommal vannak egymás iránt és mindent megosztanak egymással, anélkül, hogy – legalábbis tartósan – egyesülnének. (Sík Domonkos, *Néhány gondolat az internetes fórumokról a habermasi demokráciaelmélet szemszögéből*, Világosság, 47[2006]/2, 30.) E modellben maga a szerelmi kapcsolat lehet a „köztes harmadik”.

11 KULCSÁR SZABÓ Ernő, *Kultúra – mítosz – nyelviség: A kultúratudomány eredetéről*, It, 91(2010), 29. Tehát mindkettő és egyik sem; ezt azért látszik fontosnak külön nyomatékosítani, mert a nyelvi relativizmus szolipszizmusba hajló radikálisai a natúra, míg a természettudományok egyes képviselői a kultúra konstitutív szerepét nem képesek rendszerint elfogadni, még interpenetráció-analógiákban sem.

12 Vö. *Történelem, kultúra, mediálitás*, i. m., 10.

Gadamer nyelvfölfogása egy leplezetlen metaforizációval túlterjeszti a nyelviséget a konkrét nyelvek világán, s azt mintegy „univerzálisként” értve a művészet, a természet, sőt egyáltalán a *dolgok nyelvéről* beszél.¹³ A nyelv nála nem valamiféle antropológiai eredetű kulturális tulajdonként jelenik meg, hanem a világ megszólalásaként, akárcsak Heideggernél, aki magát a Léteet azonosítja a nyelvvel, s a „létefedettség” jórészt éppen a nyelvtől való eltávolodásként érti írásaiban. Azokban a diskurzusokban azonban, ahol prózaibb a nyelv definíciója – s jellemzően inkább antropológiai, mintsem filozófiai érdekeltségű –, a kultúrát birtokló ember nyelv általi megkülönböztetése jóval kevésbé hangsúlyos. Ami az emberben kivételes – mondja Dawkins –, az a kultúra, amelyet éppúgy mintáz például az eszközkészítés, mint a nyelv; „[a] nyelv csupán egy példa a sok közül.”¹⁴ A nyelv retorikus struktúrája – folytatja – kétségkívül korlátozza a világtapasztalatot, ám ma már biztonsággal állíthatjuk, hogy azért látjuk úgy a világot (olyan anyagsűrűségben, a sugárzások olyan tartományában), ahogy, mert maga az agyunk is evolúció révén kialakult *szerv*, mely olyan világhoz alkalmazkodott, melyben fennmaradásunk biztosított.¹⁵ Itt tehát *agyunk* alkot episztemológiai fundamentumokat *evolúciósan*, nem a nyelvünk *koevolúciósan*. A valóság minden élőlény számára az, amire agyának szüksége van, hogy fennmaradását elősegíthesse. A valóság problematikája, a „kint” és „bent” „köztes harmadikká” alakulása nem mond ellent mindannak, amiről Dawkins beszél. Mégsem csekély különbség viszont, hogy nála mindez sokkal inkább *faj*-, mintsem nyelvspecifikus. Ezek nyomán vallhatja azt, hogy a megismerésnek másféle igazságai is léteznek a nyelvi mellett (többek között például a gravitáció sem merő diszkurzív konvenció), s gáncsolhatja meglehetősen vehemenciával az emberi észleletek viselkedésének sokszor valóban zavarba ejtő viszonylagosítását.¹⁶

A kulturális pszichológia sem a nyelvet tünteti ki elsődlegesen, amikor gyakorta ehhez hasonló megfogalmazásokkal él: „a törzsfajlódás történetének évmilliói alatt a *homo sapiens* fejlődési vonalán megjelenő lények kialakították a műtermékek [!] által közvetített kapcsolataikat a fizikai és társas környezettel”.¹⁷ Kultúra és natúra egymást feltételező hatóerejének alátámasztására Michael Cole az irodalomtudományos berkekben jól ismert Clifford Geertzöt idézi,¹⁸ s bár végül arra jut, hogy a törzsfajlódási és kulturális változások elválaszthatatlanul összeolvadnak az antropogenezis folyamatában, e processzusban a nyelv megjelenését csupán „kritikus pontnak”, nem pedig „ősjelenetnek” tartja.¹⁹

13 Vö. KULCSÁR SZABÓ, *i. m.* (2004), 15.

14 Idézi: L. VARGA PÉTER, *A metamorfózis retorikái: Tudomány, diszkurzus, medialitás az irodalomban és az olvasásban*, Bp., JAK–Prae.hu, 2009, 50.

15 *Uo.*, 64.

16 Minderről bővebben a szírvárvány példája kapcsán: *uo.*, 52.

17 Michael COLE, *Kulturális pszichológia: Egy letűnt, majd újraéledő tudományág*, ford. RAGÓ Anett, Bp., Gondolat, 2005, 160.

18 „A kultúra nem csupán kiegészíti, fejleszti és kiterjeszti az organikus képességeket, hanem logikailag és genetikailag is mindezek előtt alkotóeleme ezeknek a képességeknek.” (*Uo.*)

19 *Uo.*, 203. Vö. „A kulturális és természetes fejlődési vonulat – kultúrtörténet és törzsfajlódás – összefonódása már jóval a nyelvelsajátítás előtt végbemegy.” (*Uo.*, 206.)

Az antropológiai érdekeltsgü diszciplína napjainkban másik igen jelentős ága, az evolúciós pszichológia emlékeztet rá, hogy kevés tudományos bizonyíték van arra, hogy a nyelvek alapvető módon meghatározzák beszélőik gondolkodásmódját, annál több evidencia található ugyanakkor a nyelv nélküli gondolkodásmódokra (például a matematikai machinációkra vagy éppen a térképészetre). A híres Sapir-Whorf-hipotézist inkább elvetve, mint támogatva arra jut, hogy az emberek perceptuális rendszere és kognitív apparátusa nagyfokú egyezést mutat, függetlenül attól, hogy melyik kultúrában élnek, s hogy ún. természetes kategóriáink ugyanazok, még ha különböző nyelvi formákban jelennek is meg (mindez persze nem jelenti azt, hogy az ember kognitív apparátusa ne építkezne erősen nyelvfüggő fogalmi struktúrákból is a nyelvfüggetlenek mellett).²⁰

Mindez arra enged következtetni, hogy a „különböző nyelvek által alkotott valóságok különböző valóságok” tétele két szinten is árnyalendő, amennyiben egyrészt a valóságot nem a nyelv *alkotja* meg – hanem nyelv és világ kölcsönviszonyában sajátos „harmadikként” alakul az ki –, másrészt a „különböző valóságok” kifejezése is mintha túlzottan erős, illetve feleslegesen erős lenne: a nyelv legfeljebb sajátosan szerkeszti a „fajspecifikus” világot (ami már önmagában sem kis dolog), ám nem létesíti „kultúrspecifikusan” azt; appercepciókat befolyásolja nyelvünk, de nem definiálja.

A hermeneutika nyelvi univerzalitás-igényét nagy hasonlósággal visszavevő, a kultúra és nyelv viszonyában új hangsúlyokat kereső médiatudományok egy markáns vonulata *nem-hermeneutikaiként* kerül szóba egy idő óta a hazai szakmai közbeszédben, mely az iménti perspektívákhoz közel *nyelvi* helyett sokkal inkább *mediális meg-előzöttség*ről beszél. Meggyőződése szerint nemcsak a nyelvnek van igazságközvetítő szerepe, a mediálist pedig olyan tapasztalatok közegeként érti, amely a kommunikációnak, illetve az azt konstituáló jeleknek érzéki, anyagi jellegét domborítja ki, szemben a jelentés, az üzenet pusztán immateriálisan kódolható dimenzióival.²¹ A nyelvi relativizmus igazságai helyett sokkal inkább érdeklik a rekurzivitás effektusai, például hogy miként befolyásolta a szakóca-készítés mint ősjelenet, mint (mediális) kultúrtechnika az emberi kéz anatómiáján túl magát a központi idegrendszert is,²² hogy az „antroposz” és a „világ” között milyen mediális rend alakult ki az idők során az érzékszervek, sőt az idegfonatok szintjéig, mely a mindenkori *esztétikai kommunikáció*ra is döntő hatással van. A mediális tapasztalat olyan képlete áll így elő, amelyben ha a nyelv közbejötté nem is tűnik kiküszöbölhetőnek (ez egyébként nem is cél),

20 BEREZKÉI Tamás, *Evolúciós pszichológia*, Bp., Osiris, 2003, 431–433. Az evolúciós pszichológia kísérletei a Sapir-Whorf-hipotézis egyik közkedvelt bizonyítékát, a nyelvfüggő színeképelemzés teóriáját is módosították, amennyiben több ízben kimutatták, hogy az alapszínek iránt kultúrától függetlenül egyfajta közös részrehajlást tanúsítunk, a diszkrét kategóriák általános uralma pedig az idegrendszeri működés számos más aspektusában is jól tetten érhető (*uo.*, 452). Az evolúciós pszichológia geneziséét tekintve egyébiránt hasonlóan gondolkodik a nyelvről, mint a kulturális pszichológia: az antroposz már kultúrlénynek tekinthető, amikor a nyelv mint humánspecifikus vívmány működésbe lép. Evolúciós nézőpontból a beszélő ember egy meglehetősen fiatal konstrukció.

21 L. VARGA, *i. m.*, 25.

22 A kulturális pszichológia „kesztyű-hasonlatával”: rövid távon nem a kesztyű határozza meg a kéz alakját, hosszú távon viszont ez a gondolat téves. (COLE, *i. m.*, 161.)

egyeduralma árnyalható olyan mindig szervesen társuló anyagi, vagyis nem-nyelvi szerveződések feltételezése révén, amelyek nem veszik igénybe a kommunikálható értelem pályáit, ugyanakkor valamilyen alkotóelemként kivétel nélkül mindig jelen vannak a jelentés előállításában.²³

A nyelv és a közbejövő materialitások kölcsönhatásának többé-kevésbé rekonstruálható alakulástörténete van, amennyiben a kulturális technológiák temporálisan is kondicionálják például a hang, a szöveg és az írás kapcsolatát, a jelentésképzés eljárásait, az irodalmi olvasás formáit, de egyáltalán az észlelés antropológiai körülményeit, mechanizmusait is. A *pillantás* érzéki médiuma nem-hermeneutikai értelemben például vizualitás, műszer, intézmények, diskurzus, testek és figurativitás kölcsönösen összetett játéka,²⁴ tehát nem valami olyasmi, ami a nyelv és a biológiai, illetve technikai apparátusok nélkül adott volna.

A nyelv immateriális médiumának totalizálásai rendszerint „testetlen” elméleteket eredményeznek, amelyek a világot (nyelvben) érzékelő embert is hajlamosak „testetlenként” elgondolni, ugyanakkor már Helmuth Plessner emlékeztet rá, hogy az emberrel mint emberrel kizárólag „eleven testtel” (*Leib*) bíró lényként érdemes foglalkoznunk.²⁵ Bár Plessnernél az ember sosem marad meg érzéki szervezetének pusztán tényénél, hanem mindig valamilyen (diszkurzív) értelmet is lát benne, elkülönít olyan „nyelv nélküli tereket”, amelyek lemondanak a nyelv eszközeiről, bár kizárólag nyelvvel rendelkező lények számára adóttak (ilyen a tánc, a matematika, a zene, a sírás, a nevetés). Noha ezek a nyelv által alakított kifejezésformák, az nem képes a maga eszközeivel uralni és közölni őket. Ami a nyelvi interpretáció alkalmával kimarad, az a reakció során – még ha olykor a nyelv váltja is ki – a „vegetatív tartományra” hárul.²⁶ Plessner arra jut, hogy az érzékeink és a testi lehetőségeink „szilánkjain”, illetve a nyelvünk „rácsozatán” megtörő nyitottságot a világra nem lehet pusztán a nyelvi tudásra redukálni és egyedül neki köszönni.²⁷ „Az ember az a hely, ahol természet és szellem szembetalálja magát egymással, így érdemes felkutatni azokat a speciális töréspontokat és varratokat, amelyekben a természeti és a szellemi struktúrák egymásbahatolása végbemeget.”²⁸ A „szellemi alakzatok értelmezésének művészete” maga a hermeneutika

23 Vö. KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *Hermeneutikai szakadékok*, Debrecen, Csokonai, 2005, 16, 101. Az illető „paradigma” egyik arany szabálya: Nincs jelentés, nem létezik értelem fizikai hordozó nélkül, ugyanakkor a materialitások maguk nem információk, nem állítanak elő kommunikációt, mert ahhoz valamilyen háttér előtt mintázatként kell megjelenüek. (Uo., 63.)

24 *Történelem, kultúra, medialisitás, i. m.*, 9, 10, 14.

25 Helmuth PLESSNER, *Az érzékek antropológiája*, ford. AMBRUS Gergely = *Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza?*, szerk. BACSÓ Béla, Bp., Ikon, 1995, 189. Vö. „[C]sak egy lépés kell ahhoz, hogy maga a nyelv váljon azzá, ami beszél és mond valamit. Magától értetődően az ilyen abszolutizálásokat, akár Heidegger, akár Wittgenstein szellemében történnek is, antropológiai megfontolásokkal nem lehet sem alátámasztani, sem elutasítani. Mindazonáltal szimptomatikusak az olyan – kizárólag a nyelvhez kötött, beszűkült – látásmódra nézve, amely mit sem törődik a nyelvnek az ember vitális rendszerébe való beágyazottságával.” (Uo., 211.)

26 PLESSNER, *i. m.*, 196, 217, 220.

27 Uo., 231.

28 Uo., 236.

Plessnernél, ennek pedig szerinte krken terjednie azok *érzéki szubsztrátumára* is, mivel köztük szoros kapcsolat van – a „szellemi alkat *érzéki megtestesülésének feltételeire*” vonatkozó kérdés e bensőségesség tudatosítása nélkül tehát mintegy „üres” volna.²⁹ Plessner ezen kérdésének megválaszolása tulajdonképpen a nem-hermeneutikai kutatások egyik implicit programja.

Érzéki szubsztrátumok

Arnold Gehlen a felszabadult esztétikai viselkedésről értekezve olyan *érzéki „feloldódásról”* beszél, amelyet az ösztönös és a tudatos cselekvések határterületéhez utalva egyfajta „primitív ösztönhöz” köt.³⁰ Ez az ösztön a szépség mély biológiai (!) gyökereihez kapcsolódik, mely az idők során fokozatosan vesztett erejéből: „a jelenség sajátosságos (dinamikus) gyengülésében mutatkozik, nevezetesen, hogy az emberek körében az inger elvesztette a fizikai viselkedésre gyakorolt átütően felszabadító hatását”.³¹ Az (esztétikai) ingerhez történő közvetlen vonzódás az ösztönredukció, az ösztönmozgások leépülésének következményeként cselekvés helyett egyre inkább egyfajta „reflektált örömezeretben” teljesezhet ki csupán. Az „*érzéki elragadtatottság*” állapotában azonban az örömezeret, mely maga is kontrollál, felszabadul a ráakódó kényszerek és kötelezettségek alól, s a „tisztza jelenidő eksztázisában” csúcsozodik ki, melyben sajátos, atipikus cselekvések céljává válik. A passzív vonzódás aktív élvezetté lesz.³²

Plessner és Gehlen, akiket a *mediális megelőzöttség*, a „természettől fogva mesterseges ember” képzete apostolainak is nevezhetnének,³³ látható módon határozottan mutatnak rá a nyelvtől független(ihető) humánspecifikus mintázatok érvényére és szerepére. Ez a *nyelvi megelőzöttség* szempontjából – mint hermeneutikai univerzalizálás-igény, illetve szélsőséges nyelvi relativizmus – legalábbis zavarbaejtő, ugyanakkor, mint az a bevezetőből is látható, a mindenkori esztétikai találkozás aspektusából igen sokatmondó tény. Az esztétikaiság efféle nem-nyelvi komponenseivel való számvetésnek az utóbbi években markáns nyugat-európai kísérletei valósultak meg, melyek közül Magyarországón Gumbrechté a talán legismeretesebb.

Bár Gumbrecht tisztában van vele, hogy „egyetlen tárgy sem férhető hozzá a földön az emberi test és tudat számára közvetlenül”, mégis vállaltan a „közvetlen hozzáférhetőség vágya” hajtja élmény-koncepciója kidolgozásakor.³⁴ A konstruktivizmus radikalitásait elvetve tagadja, hogy a világ megalkotásának helye és eszköze csak a

29 Uo.

30 Arnold GEHLEN, *A felszabadult-esztétikai viselkedés néhány kategóriájáról*, ford. AMBRUS Gergely = *Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza?*, i. m., 169.

31 Uo., 172.

32 Uo., 174–181.

33 K. Ludwig PFEIFFER, *A mediális és az imaginárius: Egy kultúranropológiai médiaelmélet dimenziói*, ford. KEREKES Amália, Bp., Magyar Műhely–Ráció, 2005, 32.

34 Hans Ulrich GUMBRECHT, *A jelenlét előállítása: Amit a jelentés nem közvetít*, ford. PALKÓ Gábor, Bp., Ráció–Historia Litteraria Alapítvány, 2010, 7.

nyelvi tudat lenne, annak ellenére, hogy világos számára: „hinni abban, hogy lehetséges a világra másképpen utalni, mint jelentések által, a filozófiai naivítás legmagasabb fokával lett egyenértékű”.³⁵ Ennek ellenére egy deklaráltan szubsztancialista alapállásból fenntartásokkal kezel minden olyan nem-teológiai *metafizikát*, amely mindig csak a „fizikain túla”, vagy másképpen a „puszta felszín alatti mélységre” kíváncsi – ilyenként tételezi a hermeneutikát is –, s gyanúsként kezel mindenféle olyan relativizmust is, mely az értelmezés kultúrájának fokozatos történeti térnyerésével járt együtt.³⁶ Célja, hogy olyasféle fogalmakat próbáljon ki, melyekkel komplexebb módon tudunk viszonyulni a világhoz, mint az értelmezéssel önmagában, „vagyis összetettebben, mint amikor pusztán jelentést tulajdonítunk a világnak”.³⁷ Nem a jelentés azonosítása érdekli tehát, sokkal inkább a jelentés előállása, melynek mindig alkotóeleme az azt hordozó közeg sajátos anyagiséga, amely mintegy „megéri a kommunikáló testét”, tehát amelyben a *res cogitans* karteziánus kiemelése ellenében a *res extensa* is releváns szerepet játszik, olyasféle válaszként Descartes hagyományára, mely kizárja az emberi test körül létesülő tér dimenzióját filozófiájából.³⁸

Az intenzitás pillanatán, a (nem feltétlenül mindig esztétikai) *élményen* Gumbrecht egy tárgy fizikai érzékelése és az annak való végleges jelentéstulajdonítás közötti intervallumot érti, azt a puszta érzékelés, észrevétel, illetve a reflektált, kognitívan megoldozott tapasztalat közé helyezve.³⁹ Ez a köztesség szerinte leginkább a heideggeri értelemben vett „ráhagyatkozó” létmodalításban alakulhat ki, olyan állapotként, melyben a világ jelenségeivel úgy kerülünk kapcsolatba, hogy közben odahagyjuk a „transzcendáló” képzeteket és tulajdonításokat, tehát mintegy függetlenül a kulturális megkülönböztetések rácszatától – olyan neutrális szemlélete ez tehát a világnak, mely a lehetőségekig mentes annak átalakító, értelmező manipulálásától. Ez a módusz csak „szigetszerű” tud lenni, mert nem alapállapotunk, mivel az értelmezést is magába foglaló *medialitás* vezérli az ember életének normálistílusát.⁴⁰ Bár Gumbrecht arra jut, hogy a *jelentés* – melyet egy már végrehajtott választásról, vagy a választás lehetséges alternatíváiról való tudásként definiál – kiiktathatatlan, mégis hitet tesz a *közvetlen jelenlét* mellett, mely arról szólna, hogy „a világ dolgoit egyszerűen csak közel akarjuk érezni saját bőrünkhöz”, jól tudva, hogy mindez csupán *jelenléthatásként* juthat el hozzánk, mert szükségszerűen „jelentések felhői veszik körbe”.⁴¹ Az ilyen sajátos együttállásokban mindazonáltal a jelentés egyfelől „nem teszi zárójelbe”, nem tünteti el a jelenléthatást, másfelől a dolgok „nem záró-

35 Uo., 48.

36 Uo., 8, 15.

37 Uo.

38 Uo., 22, 34. Vö. „Szubsztancia vagyok, melynek egész lényege vagy mivolta abban áll, hogy gondolkodik, s melynek léte nem függ se valamely helytől a térben, se valamely anyagi dologtól”. René DESCARTES, *Értekezés a módszerről*, ford. SZEMERE Samu, Bp., Kossuth, 1991, 49.

39 GUMBRECHT, *i. m.*, 104. Vö. „Az *élmény (Erleben)* azt feltételezi, hogy egyrészt a pusztán fizikai érzékelés már megtörtént (*Wahrnehmung*), és másrészt ezt a tapasztalat (*Erfahrung*) fogja követni, mint a világertelmezés aktusának eredménye.” Uo., 84.

40 Uo., 62–63, 85.

41 Uo., 88.

jeles” fizikai jelenléte nem nyomja el végleg a jelentés dimenzióját, hanem egyfajta termékeny feszültségben, komplexitásban az e kettő közötti oszcilláció válik emlékezetessé.⁴² Ebben a modellben mindenféle szolipszizmust és nyelvi totalizálást elítélve érzékelő *testünk* gyönyörkeltő, elragadó erejének olyan kitüntetése megy végbe, mely a világ nem-nyelvi velejáráira hívja fel a figyelmet egy, a nem-fogalminak is helyet kérő folyamatban, melynek természetesen része a nyelvi jelentésadással való összetett „küzdelem” megkerülhetetlen eseménye is: „[A]kkor szolgáljuk legjobban a jelenlét iránti vágyunkat, ha egy pillanatra megállunk, mielőtt értelmet adnánk – és ha azután átadjuk magunkat annak az ingadozásnak, ahol a jelenléthatások átjárják a jelentéshatásokat.”⁴³

Mint látható, az „érzéki szubsztrátumok” elméletei az esztétikai kommunikáció olyan mintázatait preferálják, amelyek a megismerés sajátos közvetlenségét, vitális erejét helyezik szembe az értelmezés, a nyelvi közvetítettség, az örökös közlekedés és halasztódás elemeivel.⁴⁴ Az „ami szép, az nehéz” platonikus igazsága, a hermeneutikai munka időigénye kerül itt szembe az időbeliségében talmi, ám sokszor mégis határtalannak tűnő *elidőzés* egy olyan változatával, melynek során mintegy „földbe gyökerezik a lábunk a gyönyörűségtől”, ami leginkább a saját érzékek váratlan felfokozásában, s az interpretatív hozzáférés kihívásában áll.

A tárgyak valós térbeli jelenlétének kérdése nem vetődik fel problémaként a dolgozatban előkerülő teóriák egyikében sem, csupán e kérdés helyi értéke más és más az egyes kontextusokban. A tárgyak/dolgok/ingerek közvetlen elérhetősége, vagy más-képpen: közvetítettségük szükségszerűsége azonban komoly, de lényegében eldöntött dilemma. A közvetlenség ugyanis az esztétikai tapasztalatban sem nyerhető vissza; a delejező érzéki „inger”, a „ránk mért érzéki relevancia”⁴⁵ erejét folyton gátolja a világról szerezhető tapasztalatok alapvető medialisáltsága: „a világ semmiféle megtapasztalása nem következhet be tisztán immediális történéss gyanánt, még ha az érzéki közvetítés bizonyos határesetekben, a világgal való nem tervezett találkozás váratlan pillanatában, uralhatatlan helyzeteiben nem választható módon keltheti akár vegetatív kényszerrel is a közvetlenség illúzióját”.⁴⁶ Szembesülhetünk-e hát a naplementével mintegy a „bőrünkön keresztül”, vagy a zsigeriség is csupán egyfajta tulajdonított közvetlenség? Lehet-e a naplementét nem olvasni?

42 *Uo.*, 89.

43 *Uo.*, 103. Fontos, hogy a jelenlét- és jelentéshatásoknak nem egy egymást kiegészítő, s külön szilárd szerkezetű merevítő összjátékáról van itt szó, hanem olyasféle kölcsönös átjártságról, amit az előbbiekben a „nyelv” és a „világ” interpenetratív viszonyában láthattunk, vö. *uo.*, 90–91.

44 KULCSÁR-SZABÓ, *Hermeneutikai szakadékok*, i. m., 101–102.

45 GUMBRECHT, i. m., 86.

46 KULCSÁR-SZABÓ Ernő, *Az irodalomtörténet(írás) problémája: Megírható-e egy hozzáférhetetlen „mibenlét” története?*, *Alföld*, 93(2012)/3, 48. Vö. „[M]inden, ami látványként élénk tárul, sokszoros közvetítés eredménye. Beleértve a legáhitatosabb látványokat is.” FÖLDÉNYI F. László, *Képek előtt állni: Adalékok a látás újkori történetéhez*, Pozsony, Kalligram, 2010, 51–52.

Lehet-e a naplementét nem olvasni?

Mint a korábbiakban láthattuk, erős az a szakmai konszenzus, miszerint az észlelő megértés nem osztható „aesztheziológiai” és „spekulatív” részekre, s tapasztalat és tudati feldolgozása egyazon folyamat, nem pedig egymást követő két fázis. A kogníció munkája tehát a szem észlelő működésére nem időbelileg következik, hanem szorosan korrelál azzal. Mindennek érvényét mi sem bizonyítja jobban, mint hogy a kognitív pszichológia különféle irányzataiban az észlelés és érzékelés is egyértelmű kognitív aktusként operacionalizálódik, az emlékezéssel, tanulással egy mezőben. Az attribúciónak nincsen „mögöttsége”; érzékeink nem képesek valamiféleképpen már nem megdolgozott dolgokat mutatni nekünk, s itt talán elég csupán arra utalni, hogy elemi szinten az anyag mint olyan köztudottan elektromágneses hullámok meghatározott tartományából tevődik össze, ennek ellenére mégsem a „rezgő” világgal szembe-sülünk. Ahogy Heidegger mondja, „legelőszőr” sohasem „tisztá zajt” hallunk, hanem a hárommotoros repülőgépet, a Mercedest, az északi szelet, a sistergő tüzet vagy a kopácsoló harkályt. Legelőszőr mindig a „kézhezállóhoz” nyúlunk (saját kifejezésünkkel: „a köztes harmadikban” vagyunk), nem a „tisztá” érzeteknél, még akkor is, ha valamely kérdéses hanghatást a korrektív megértés aztán más forráshoz rendel hozzá.⁴⁷

Mindezek ellenére mégis hat e témában egyfajta örök „episztemológiai fázisosság”, melyet az emberi intuíció nem képes kitörölni konceptusaiból. Egy olyasféle kettősség feltételezése, amelyről „jelenlét-hatás” és „jelentés-adás” formájában például Gumbrecht is beszél, felettébb óvatosan ugyan, mégis határozottan. S. Varga Pál a híres Rorschach-teszt kidolgozójára hivatkozva így ír: „csak fokozati különbség van érzékelés és értelmezés között, minőségi nincs: »[a]mikor *tudatában vagyunk* az 'iktatás' folyamatának, akkor 'interpretálásról' beszélünk; ha viszont *nem vagyunk tudatában* ennek a folyamatnak, akkor azt mondjuk, hogy ezt vagy amazt 'látjuk'«.”⁴⁸ Ez alapján úgy tűnik, a lényeg a tudatosság, az intencionalizáltság körül sűrűsödik: az értelmezés (a sztenderd értelemben vett hermeneutika) *választható*, az élmény (a performancia, avagy metaforikus kiterjesztéssel: az „érzékek hermeneutikája”) azonban nem. Az élménynek uralma van felettünk – amely uralmat Gumbrecht számos módon, több nekifutásban tárja elénk munkájában –, ilyenkor pedig úgyszólván zsigeri testünk (*Leib*) „gondolkodik”, nem reflektív szellemünk. Ennek egyik eminens fajtája a mindenkori szöveg *hangulata*, mely „mint antropológiailag szabadon nem választható hangoltság olyan materiális effektusként éri el az olvasót, amely nem tartalmaz szemantikailag feltárható üzeneteket.”⁴⁹ A feltartóztathatatlansággal, uralhatatlansággal azonosítható közvetlenség bizonyos hagyományokban azonban nyelvi jellegű is lehet, ahogy Heidegger meg is találja azt a nyelven belül, hiszen nála nyelv és Lét nem is lehet különböző. Ekkor valami úgy nyelvi, hogy egyben nem-hermeneutikai, tehát itt sincs energiabefektetés, „iktatás”, csupán

47 Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VARGA Mihály et al., Bp., Gondolat, 1989, 163–164; Uő, *A műalkotás eredete*, ford. BACSÓ Béla, Bp., Gondolat, 1988, 46. Vö. KULCSÁR SZABÓ, *i. m.* (2004), 21.

48 S. VARGA, *i. m.* (2005), 514. (Kiemelés tőlem – B. F. M.)

49 KULCSÁR SZABÓ, *i. m.* (2012), 41.

aleatorikus élmény, „látás”.⁵⁰ Erről a jelenségeggyüttesről egy, a pszichológiai közéletben széles körben elterjedt, magas idézettségű elmélet ismeretes: az *Epstein-paradigma*.

Seymour Epstein 1994-ben publikált modelljében a freudi tudattalan hagyománytörténeti analógiájára hivatkozva kidolgozta a „kognitív tudattalan”, illetve a „kognitív-tapasztalati én” elméletét (*cognitive-experiental self-theory*). Ebben a „racionális-empirikus” interakciós modellben Epstein az „intuitív-tapasztalati”, illetve a „kognitív-analitikus” alrendszerek szerves kölcsönhatását feltételezi az emberi információ-feldolgozásban. Az előbbi jellemzői az automatikusság, affektivitás, metaforikusság, passzivitás, illetve a konkrétabb képek, míg az utóbbié a tudatosság, logikusság, metonimikusság, operacionalizáltság, aktivitás, illetve az absztraktabb szimbólumok kezelése. Az előbbi hosszabb evolúciós múltra tekint vissza, sokkal inkább érzelmi, mint értelmi, s összességében inkább nem-fogalmi, az evolválódás szempontjából fiatalabb utóbbi pedig ennek mintegy ellentéte.⁵¹

Az Epstein-paradigma szellemében készült kísérletek kimutatták, hogy a döntéshozatali, észlelési képességek mintázatát erősen befolyásolja az agy ventromediális prefrontális kérgé, mely az előző két rendszer összehangolásában kitüntetett szerepű, többek között azzal, hogy felidézi az elraktározott tapasztalatok testi velejárait. Az ún. *szomatikus marker hipotézis* értelmében a „test” külső vagy belső jelzései mindig elengedhetetlen alkotóelemei és támogatói az ember „szellemi” történéseinek, melyek az illető agyi képlet sérülésekor egész egyszerűen nem működnek jól, vagy egyenesen elmaradnak. Az egészségeseknél a kognitív tudatosság szintjét a kísérletek alapján mindig megelőzi egyfajta szenzoros „tudattalan”, amely nondeklaratív tudást eredményez, finomhangolva a tudatosság szintjén már reflektálható emberi válaszokat. Vonatkozó vizsgálatok agyi képpalkotó berendezések segítségével igazolták, hogy a törzsféjlődés szempontjából releváns ingerek (arcok, ételek, kígyók, pókok képei) gyorsabb feloldóképességű kéreg alatti pályákon kerülnek vizuális feldolgozásra, a „jelképes inger”, mint például az írott szó azonban nem ilyen ősi evolúciós útvonalon bomlik ki, hanem kiterjedtebb agykérgi munkát igényel.⁵² Ami itt és most még elgondolkodtatóbb, hogy a tudatosság teljes hiányában jelentkező, szignáldetekciós ingerküszöb alatt felvillantott képek, illetve erős érzelmi töltetű szavak (!) kimutatható változást idéznek elő a kísérleti személyek amygdalájában.⁵³

50 Vö. Martin HEIDEGGER, *Bevezetés a metafizikába*, ford. VAJDA Mihály, Bp., Ikon, 1995. Megjegyzendő, hogy Gumbrecht olykor összemossa a nem-nyelvit és a nem-hermeneutikait. Hogy e kettő korántsem mindig ugyanaz, lásd például PLESSNER tanulmányának címét: *Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks (Ausdruck und menschliche Natur): Gesammelte Schriften*, VII, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2003, 460–477.

51 Seymour EPSTEIN, *Integration of the Cognitive and the Psychodynamic Unconscious*, *American Psychologist*, 49(1994)/8, 709–724. Metaforikusság és fogalmiság, narratív elbeszéltség és logikai-paradigmatikus gondolkodás hasonló elkülönítéséhez lásd Bruner híres distinkcióját: Jerome BRUNER, *A gondolkodás két formája = Narratívák 5: Narratív pszichológia*, szerk. LÁSZLÓ János, THOMKA Beáta, Pécs, Kijárat, 2001.

52 Raphaël GAILLARD et al., *Nonconscious Semantic Processing of Emotional Words Modulates Conscious Access*, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 103(2006), 7524–7529.

53 Uo.

Az „időbeli megelőzőség” jelenségeinek ilyenfajta regisztrálásai nyugtalanítóan provokálhatják mindazt, amire az eddigiek során jutottunk. Ha eltérő idegrendszeri pályákhoz köthető ingermintázatokat tudunk megkülönböztetni, ha „gondolkodó testünk” már akkor reagál, amikor még „fogalmunk sincs róla”, mi fog történni, ugyanakkor már tudatosságunk null-pontjánál érezzük az (olykor esztétikai érdekeltségű) vibrálást, sokkal kevésbé tűnik episztemológiai naivitásnak azt kívánni, hogy átéljük a világ dolgainak életünkbe történő belépését mindenféle különösebb interpretációs erőfeszítés nélkül. Ha pedig belegondolunk, hogy a szomatikus marker hipotézis egyik legbevetettebb kísérleti módszere az agyi képalkotókon túl az ún. „bőrvezetési válasz” mérése (*skin conductance responses*),⁵⁴ mindjárt kevésbé tűnik ostobaságnak – minden mediális igazságon túl – az a vágy, hogy a világ dolgait egyszerűen csak „közel érezzük a saját bőrünkhöz”. Mindez persze csupán „ingerküszöb alatt” történik, s már ott is egyfajta összehasonlító kiértékelésben, hiszen a relevanciadetektálás már egyfajta jelentésadás (a testem zsigeri szinten, evolúciósan „emlékszik”, hogy a pók életveszélyes), de az Epstein-paradigma értelmében mégis indokolt keresni az episztemológiai kettősség, a felvillanyozó kölcsönhatás nyomait az intencionalitás, a tudatos (ön)élvezet szintjein is. Vagyis mégsem olyan biztos, hogy a világ (beleértve a követ és a fát) *csupán* nyelvi kogníciókat választja ahhoz, hogy kapcsolatba lépjen velünk, hiszen létezik a megismerésnek egy másik, szavakon túli, nondeklaratív terrénuma is, illetve egy olyan alternatív, gyermeknyelvszerű „költőisége”, melynek jóval több köze van a spontaneitáshoz, mint a reflektivitáshoz, s melyről – mint az a későbbiekben látható lesz – már Herder is értekezik, hasonlóan Brunerhez és Epsteinhez.

Ha elfogadjuk, hogy nem nyelvspecifikus, hanem (ko)evolúciós aggyal „konstruálunk”, amelynek nem eredete, csupán kritikus pontja a nyelvi kód, továbbá azt, hogy a szenzomotoros világ, a bioszféra mintegy alulról köti meg kezünket – tehát, hogy a relativizmusnak komoly naturális, *ezáltal* kulturális korlátai vannak, merthogy például a Nap fényerejét vagy az anyag sűrűségét sem látjuk kulturálisan másként –, akkor a minden élményben tetten érhető értelmezés szükségszerűségét ugyan nem tagadjuk, de mégsem tekintjük pusztán kulturális konstrukciónak. A naplemente szemlélésekor is folyamatosan értelmezünk – szélsőséges példával: Siva táncát vagy éppen a Napisten Krisztust pillantva meg benne –, ettől a Nap azonban még nem szűnik meg létezni, ha a mi egyedi kultúránk el is tűnik a föld színéről. Igaz ugyan, hogy a kő, a fa, a táj beszél hozzánk, egyáltalán nem mindegy azonban, hogy ezt a kizárólag képletesen érthető kijelentést mennyire szűkítjük le a konkrét nyelvek felségterületére. A fentiek tükrében úgy tűnik, az a legjobb, ha nem szűkítünk, hanem egyszerűen csak hagyjuk, hogy a világ azon a lehető *legtermészetesebb nyelvén* szóljon hozzánk, amellyel még a bőrünkön érezhetjük.⁵⁵

54 Antoine BECHARA et al., *Deciding Advantageously before Knowing the Advantageous Strategy*, Science, 275(1997), 1293–1295.

55 Még akkor is, ha igaz a hipotézis, hogy egy kultúra határain túl aligha a „természet”, hanem egy másik kultúra van. (Vö. KULCSÁR-SZABÓ, *Hermeneutikai szakadékok*, i. m., 47.)

Kulcsár-Szabó Zoltán a „verbális világ” taglalásakor korábban már feltűnő Aleida Assmann-t épp valami efféle kapcsán idézi, aki elkülönít egy olyan, a kommunikatív materialitások érzéki jelenléte által kitüntetett „vad szemiozist” (*wilde Semiose*), melynek fő jellemzője, hogy „fordíthatatlan” és „kommunikálhatatlan”. Ez a fajta jeláramlás egy alternatív kommunikáció lehetőségével „csábít”, melyben a jelek és a dolgok csereforgalmát az értelem kényszerétől elszabaduló érzékelés szubverzivitása uralja, s melyben a „közvetíthetatlenség a közvetlenség bélyegévé válik”.⁵⁶

Ha a naplemente egyszerűen csak „megtörténik”,⁵⁷ mert megigézett érzékeink mintegy fogva tartják elménket egyfajta „vad szemioziszban”, akkor az illető látvány nem előállítódik az időben (*Herstellung*), hanem egyszerűen csak megmutatkozik a térben (*Darstellung*), mintha csak először látnánk.⁵⁸ Testünk efféle tudása nyelvileg megragadhatatlan, kevésbé „kézhezálló”, s valószínű, hogy e tudás lényege is a nyelviesítés kudarcában áll. Gumbrecht azt mondja, hogy „[h]atártalanul nehéz – ha épp nem lehetetlen – a villámot, a vakító kaliforniai napfényt nem »olvasni«,”⁵⁹ tehát határtalanul nehéz, ha épp nem lehetetlen, ott maradni a *Da*-nál. A hermeneutika nyelvi univerzalizmusában nincs olyan pont, ahonnan már eleve ne olvasnánk – a nyelv és a világ, a kultúra és a nátura, a szellemi alakzatok és az érzéki szubsztrátumok, a jelentés és a jelenlét kölcsönös átjártságában létező ember nevű hibridnek azonban folyamatos, de legalábbis újra és újra feleledő késztetése van arra, hogy csak nézze, nézze a naplementét, a hermeneutika *mögötti* zsigeri ingerület „lökéseként”.

Szenzoros élménykeresés

Itt és most lényegtelennek látszik, hogy Gumbrecht mennyire készít helyes interpretációt Heidegger Lét-filozófiájáról, melyet mondanivalójához központi érvénnyel használ fel.⁶⁰ Ami sokkal fontosabb, hogy az igazság retorikai felépítése Heideggernél (sem) egyenlő a megismerés igazságával. Az igazság képzete nála ugyanis nem logikai ítéletként tételeződik, hanem valamiféle evidenciaérezsként él a közvetlen *megélés* folyamatában, mely aleatorikus eseményként értelmeződik, és a Lökés, illetve a Világolás fogalmaival íródik körül.⁶¹ Mindezt a legtöbb esetben Gumbrecht élménykoncepciójával felettébb hasonló nyelvezetben szokták magyarázni, amennyiben amikor valami (az esztétikai mű vagy éppen a táj) „világol”, akkor bizonyosfajta igazság ragyog fel benne a szépség olyasféle „lökéseként”, melynek nincsen szüksége szavakra. A mű, a táj természetesen „rászorul” a megértésre, ez utóbbi viszont azáltal indulhat el, hogy

56 Uo., 101.

57 GUMBRECHT, *i. m.*, 69.

58 *Darstellung* és *Herstellung* kettőséről legutóbb, hasonló kontextusban: MEZEI Gábor, *Fordítás és (re)produkción: Az írás terében előálló materiális inskripcióról*, It, 100(2012), 48, 50.

59 GUMBRECHT, *i. m.*, 88.

60 Gumbrecht valóban sajátos Heidegger-képének kritikájához: KULCSÁR-SZABÓ, *Hermeneutikai szakadékok*, *i. m.*, 25–28.

61 Martin HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, ford. BACSÓ Béla, Bp., Európa, 1988, 61–63.

az kivet, kipenderít a megszokottság köréből (a „letfeledtségből”), vagyis kezdetben a maga ténszerűségében csupán „ott áll” előttünk.⁶² Ebben a „tűnékeny, ám időt adó pillanatban mindazon kívül vagyunk, amiben szoktunk lenni”,⁶³ a szembesülésnek ez a megfellebbezhetetlen elsőbbsége és a benne végbemenő eseményzerűség lökése pedig engedi előttünni azt a rejtett igazságot, amit csakis a mű, a táj által fogunk fel.

Amikor Gumbrecht a jelenléte több alkalommal *ütésként* metaforizálja, hagyománytörténetileg ehhez a Heidegger-féle *lökés*hez kerül közel, valami tartóztathatatlant és megkerülhetetlen (nem-fogalmi) „kényszerítő testi relevancia” formájában, amit kereshetünk, amire vágyakozhatunk, de amit nem mi irányítunk, ami felett nincs hatalmunk, s ami a legtöbbször nem tud „kézhezálló” lenni. Gumbrecht (esztétikai) élménye ugyanakkor a pusztá prezencia *kiterjesztése*, a jelentés-adásokkal való oszcilláló interpenetrenitás ideje, s e ponton fontos emlékeztetni, hogy a műalkotások általi megszólítotttság állapota Heideggernél sem merő passzivitás, amennyiben „a művészet a számunkra otthonos tradíció formájában éppúgy, mint napjaink tradíció nélküliségében, »minden esetben egy sajátos felépítő munkát (Aufbauarbeit) követel tőlünk«”.⁶⁴ Az efféle „aktív letaglózottságnak” legalább két szorosan kapcsolódó pszichológiai leírása ismert.

Amikor valamilyen összetettebb tevékenységben oldódunk fel önfeladten, „áramlatról” (*flow*) beszélünk, amikor pedig jelenbeli pozitív ingerek – illetve jövőbeli pozitív várakozások, vagy múltbeli pozitív emlékek – felé fordulunk teljes odaadással, az „ízlelgetés” (*savoring*) tevékenységét folytatjuk.⁶⁵ A „tudatos jelenlét” „itt és most”-jának e mindegyike örömteli és könnyed, a testi optimalitás pedig bennük kitüntetett komponens. Más-más történések működtetik, de a testi-szellemi konfigurációk nagyfokú hasonlatossága jellemzi. Gumbrecht – anélkül, hogy tudná, vagy legalábbis jelezné – mindkettőről beszél saját élményfelfogásáról értekezve.⁶⁶ A lökés, az áramlat, az ízlelgetés vagy a jelenlét fennállásakor más-más összetételben működik ugyan együtt fogalmi és nem-fogalmi tudás, de mindegyikben benne van a *szensoros* (tehát erősen testi) megismerésnek az a fajta aiszthézise, melynek általános érvényét az eddigiekben a totalizáló hermeneutika és a szélsőséges nyelvi relativizmus ellenében bizonyítani igyekeztem, s ami az *esztétikatudomány* kialakulásában is kulcsszerepet játszik, a bevezetőben már felvillantott módon.⁶⁷

62 LOBOCZKY János, *A szépség szeretete, avagy a művészet megértése: Platón és Gadamer*, <http://www.c3.hu/~prophil/profi023/loboczky.html> (2013.06.15).

63 BACSÓ Béla, *Az esztétika dekonstrukciója*, <http://www.c3.hu/~gond/tartalom/18-19/bacso.html> (2013. 06. 15).

64 LOBOCZKY, *i. m.*

65 SZONDY Máté, *Megélni a pillanatot: Mindfulness, a tudatos jelenlét pszichológiája*, Bp., Kulcslyuk, 2012, 37–39. Bővebben: CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály, *Az áramlat: A tökéletes élmény pszichológiája*, ford. LEGÉNDYNE SZABÓ Edit, Bp., Akadémiai, 1997; F. D. BRYANT, J. VEROFF, *Savoring: A New Model of Positive Experience*, New York, Lawrence Erlbaum Associates, 2007. Szorosabb irodalom- és kultúratudományi kontextusban: KULCSÁR-SZABÓ, *Hermeneutikai szakadékok*, *i. m.*, 105; PFEIFFER, *i. m.*, 24, 57.

66 A savoringról az „intenzitás pillanataiként”: GUMBRECHT, *i. m.*, 82; a flow-ról a „koncentrált intenzitásban való elmerülésként”: *uo.*, 87. Fontos, hogy ezek alapjaikban hasonló, végeredményben mégis különböző „élménymintázatok”, melyek a gumbrecht-i koncepcióval sem azonosíthatók teljesen.

67 Vö. „[A]z esztétikának – mint a filozófia részterületének – a kialakulása a 18. században világossá tette,

Az esztétika születésekor a szenzoros élmény tematikája olyan középponti érvény-nyel lép be a különböző teóriákba, hogy a korszak esztétáit bízva névvel nevezhetjük efféle szenzoros élménykeresőknek.⁶⁸ A „szenzoros” előtag erősen hangsúlyozandó, mert éppen a testi/nem-fogalmi komponens kitüntetése – illetve az ezzel való vívódás – az egyik legerőteljesebb jellegzetesség, amely az esztétikai traktátusokat mintázza Magyarországon is. A proto-esztétikát és az újonnan születő tudományos esztétikát még nem érdekli sem a nyelvi relativizmus, sem a nyelvi megelőzöttség – sőt, mint már volt szó róla, éppenséggel különféle kulcsfogalmakat talál ki, amelyekkel az elmondhatatlant próbálja kifejezni –, mindamelllett releváns előképét nyújtja a korábbiakban körvonalazódó „episztemológiai kettősséggel” való küzdelemnek. Az adott korszakban (miként ma) olyasféle felértékelődése megy tehát végbe a Plessner- és Gehlen-féle általános antropológia értelmében vett *nem-diszkurzív*nak, melyet a magyar példák nyomán is érdemes közelebbről szemügyre venni.

Az esztétikai fény

Ha a szenzoros élménykeresés, a testi relevanciák, illetve a nem-fogalmi tudás érvényét keressük magyarországi esztétikai munkákban, az első magyar esztéta Szerdahely György Alajosnál igen jó helyen járunk. Nemcsak azért, mert mint Margócsy István megállapítja, minden erkölcsös bölcselkedés nélkül örül a „természetesen ártatlan” érzéki élvezeteknek (kakaóivás, dohányzás), hanem mert a Pfeiffer-féle intermediális láncolatoknak (színház, tánc, opera) is kiemelt jelentőséget tulajdonít, teszi ráadásul mindezt úgy, hogy súlyos egyházi rosszállással kell szembenéznie, s a szépség és a művészetek erkölcsstelenségének és megrontó hatásának vádját állandóan (igen sok helyen) vissza kell utasítania.⁶⁹

Az esztétika baumgarteni alapon nála is az *aiszthészisz*, azaz az érzéki megismerés tudományaként definiálódik, episztemológiai jelentőségre emelkedve, a mindenkiben meglévő, részint tanulással fejlesztendő, szenzuális alapozású megismerőkészséggel a középpontban. Mint kritikai igényű szövegkiadásában Balogh Piroska megjegyzi, Szerdahely 1778-as főművének, az *Aestheticának* a homlokterében azonban nem a költői képek német mintájú rendszerezése áll, hanem egy mozgékony kapcsolat: „a hatás (*vis*) és az ennek nyomán keletkező *motus* (megindultság, indulat, szenvedély) viszonya. Az esztétika lényege tehát, hogy legyen hatást generáló erő, és legyen azt befogadó, arra mozduló indulat: a fenti episztemológiai séma nem merev struktúraként, hanem dinamikus viszonyként szemlélendő.”⁷⁰ Kiemelten fontos mindebben maga a nyelv, az

hogya a világ elsajátítása az emberi test, vagyis az érzékek révén episztemológiai lehetőségként újra megjelent”. GUMBRECHT, *i. m.*, 36.

68 Vö. MARVIN ZUCKERMANN, *Sensation Seeking: beyond the Optimal Level of Arousal*, New York, L. Erlbaum Associates, 1979.

69 MARGÓCSY István, *Szerdahely György művészetszemlélete*, ItK, 93(1989), 17.

70 BALOGH Piroska, *De gustibus non est disputandum?: Közelítések Szerdahely György Alajos Aestheticájához* = SZERDAHELY György Alajos, *Aesthetica* (1778), ford., jegyz. BALOGH Piroska, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012 (Csokonai Könyvtár: Források), 281.

esztétikatudományt művelő bölcselő szava mint médium, amellyel fogalmiasítani próbálja az éppenséggel nem-diszkurzív hatás, illetve megindultság *élményszerű* effektusait. Ezt a nyelv számára hozzáférhetetlen „idegenséget” feloldani nem lehet, de nem marad más, textualizálni kell, mivel az esztéta, ha írni kezd, hermeneutává válik (vagy már mindig is az), s a „hermészi csalafintaság”, ilyen-olyan mediális deficit árán, de képes *nyelvileg* megérzékíteni minden egyes *nyelvi* idegenséget.⁷¹ Az érzékiség és az értelem megismerési vonalainak kantianus különválasztását nehezményező, a nyelv genealógiai elsőbbségét, az ember és a világ közötti viszony nyelvi közvetítettségének kérdését a korszakban az elsők között felvető Herder a poézisként keletkező nyelv fenomenjában, vagyis a nyelv metaforikus jellegén keresztül materializálja, teszi mediálisan érzékelhetővé nyelv és gondolat anyagtalan és áttetsző, karteziánus kapcsolatát.⁷² Szerdahelynek köze sincs Herderhez, a metafora-elv működését azonban ő is nagyon jól érti, mely a nyelvi idegenség, a nem-fogalmi meghódításának egyik legbeváltabb nyelvi eszköze, mert a legkevésbé „racionális”, és mert felettébb megindító, felettébb *képi*. A figurális nyelv pedig a trópusok médiumaiban mintegy megismételi *vis* és *motus* testi (!) eseményeit.⁷³ Ezért van, hogy Szerdahelynél a költői alakzat és az átpoetizált narratív struktúra demonstratív erejű, hogy írásaiban „a metaforikus beszédmód voltaképp a racionális nyelvi paradigmák felülírásának eszköze”, s hogy főműve „nem szabálykönyv, hanem útleírás vagy kalandregény: olyan tudomány foglalatja, mely nem rendszerezendő ismeretek struktúrája, hanem elbeszélendő *személyes tapasztalat*”.⁷⁴

A „metaforavilágot” az *Aestheticában* az elsősorban feminin test-képek, a vizuális tájelemek, illetve az optikai és fényközpontú képi dimenziók uralják. Utóbbi aspektus kiemelten fontos, amennyiben a fény szubsztanciája operatív Szerdahelynél ún. *esztétikai fényként*, amely nem mellékesen a jelenlét, a „ránk mért érzéki relevancia”, illetve a gumbrechtli ingamozgás – a széles értelemben vett interpenetráció⁷⁵ – létjogosultságá-

71 KULCSÁR-SZABÓ, *Hermeneutikai szakadékok, i. m.*, 49. Bizonyos tekintetben az élmény hermeneutikai megdolgozása éppen azt jelenti, hogy tapasztalattá tesszük, az értelem dimenziójával látjuk el; az élmény helyére az élmény „kifejezése” lép. (*Uo.*, 23.)

72 KULCSÁR-SZABÓ, *i. m.* (2010), 33. Herder nem véletlenül különbözteti meg a nyelv két formáját, melyben az ősből nyelv érzéki, poétikus, konkrét, képszerű, dallamos, ritmikus és gesztusokkal kísért, tehát „(inter)mediális díszítettsége”, esztétikai potenciálja jóval összetettebb, míg a másik az értelem prózai nyelveként lényegében mindennek sivárabb, másként bonyolult ellentéte. Lehetetlen, hogy ne utaljunk itt vissza Epstein vagy Bruner dichotómiájára, több mint kétszáz év (vö. *Über der Ursprung der Sprache*, 1772) erős, több értelmű közvettsége ellenére is.

73 Pl. „A szétáradó dallam, a versengő ütemek és hangok, hol lebegve, hol lélegzetvétellel és remegéssel váltva, az egész mű csodás széttartásának az egybecsengésének édességével csalogatnak. Vajon hányan vannak, akik ismerik az ütemek és dallamok tudományát? Mégis, egy sincs a jelenlévők között, aki ne lenne a leggyengédebben lebilincselve. [...] Amikor bizonyos tárgyak oly gazdagok és bőségesek, hogy kincseiket önként kínálják, és szinte erővel behatolnak az érzékekbe és az elmébe, rögvest megjelenik telt szarujával a termékeny bőség.” (SZERDAHELY, *i. m.*, 26, 79.)

74 BALOGH, *i. m.* (2012), 303, 282. (Kiemelés tőlem – B. F. M.) Vö. „[A] szöveg beszédmódját a látszólag erős strukturáltság ellenére is figuratív képi elemek, metaforák, parabolák, szemléltető idézetek sokasága határozza meg.” (*Uo.*, 303.)

75 Ez az interpenetratív viszony ugyanakkor nem azonos a Gumbrecht-féle oszcilláló átjártság modelljével; itt e reláció sokkal inkább egyfajta szimbiózisba hajlik már (a szimbiózishoz: KLAPCSIK, *i. m.*),

nak szempontjából is kiemeltetett jelentőségű „művészetelméleti rendszerének alapja, hogy a szépség megismerése, azaz a művészi megismerés az érzékelés, a szenzibilitás, nem pedig az intellektuális megismerés, azaz az ész adottságán keresztül történik. A szépség nem az érzékelt tárgyban lakozik objektíve, hanem az érzéki megismerés folyamatában, azaz medialitásában teremődik meg. Ahhoz, hogy ez megtörténjék, a tárgynak bizonyos, az érzékelésre különlegesen ható kisugárzással kell rendelkeznie. Ez a kisugárzás az esztétikai fény, mely szemben a világossággal impulzusszerűen hat a befogadóra, ugyanakkor árnyalni szükséges.”⁷⁶ Mindebből szervesen következik Szerdahely *vizuális nyelvszemlélete*, *iconismusa*, mely nyelvileg szimulál komplex reprezentációkat, kvázi-médiakonfigurációkat: „Az *iconismus* lényegét tehát a »fénybe állítás, bemutatás«, azaz egy komplex reprezentáció aktusában ragadja meg, amely egy sajátos mediális folyamat eredménye lesz. E folyamat során a szavak segítségével más művészetek hatóeszközei idéztetnek meg mintegy médiumokként, e kettős hordozóközegen át valósul meg a reprezentáció.”⁷⁷

Szerdahely a biológiai apparátusok közül a szemet emeli ki, mely a *fény* detektora, amely kiterjesztett értelemben, *esztétikai fény*ként a vis–motus hatásmechanizmus záloga, s mely a (metaforikus) nyelv működését is példaértékűen vezérli. A szem tudása ugyanis valamennyi érzéki megismeréstípusnál közvetlenebb, intenzívebb és megkerülhetetlenebb: „a szírének énekét meg lehet hallgatni következmények nélkül, ha valaki erőt vesz magán (lekötözi magát), ám aki a Gorgók szemébe pillant, a látványtól menthetetlenül kővé válik. Ennek oka a látvány egyedülálló jelenvalósága”.⁷⁸ Az efféle egyedülálló jelenvalóságokról, a vakító (!) kaliforniai napfény ütéséről, vagyis az elementáris (esztétikai) élményről a korábbiakban már részletesen esett szó. Az „intenzitás pillanatainak” efféle kultusza, úgy látszik, kortól és földrésztől független tehát, még akkor is, ha az intertextuális/topikus gondolkodás elkerülhetetlen hermeneutikája folyton odatolakszik, folyton „jelentések felhőibe” (Gorgó- és szirén-mitológémákba) burkolja azokat.

Az utóbbi aspektust mélyen érintő jelenség, hogy Szerdahely írásainak markáns jellemzője a természeti szépségekkel való machináció, mely példák, leírások, átvezeté-

tehat egy teljesen új „harmadik minőség” létrejöttének irányába (maradva a szerelmi kapcsolat allegóriájánál: az utód megszületésének irányába). Vö. „De más a lélek gyönyörűsége, és más a testé: az ember mindkét részére hat a gyönyör. Az, ami az intellektuális megismerés avagy gondolkodás révén keletkezik, és magától, egyenesen a lélekre irányul, a lélek gyönyörűsége. A másik, amely az anyagi érzékelés révén, a testben teljesen elmerülve, az ízlelést, az érintést és a többi érzéket ingerli, az a test gyönyörűsége. Ez is, az is a test és a lélek szoros egysége miatt szinte ugyanazon törvényt követi, mivel egymással kölcsönösen kapcsolatban vannak. [...] a szépség épp annyira a tárgyban és témában, mint bennünk, annak érzékelésével felruházott emberekben lakozik.” (SZERDAHELY, *i. m.*, 44, 146.)

76 BALOGH, *i. m.* (2012), 307.

77 *Uo.*, 308.

78 *Uo.*, 309. Vö. „[A] tűz csak azt perzseli meg, aki hozzáér, de a szépség még távolról is lángra lobbant. Ennek működése az oka a szerelem fellobbanásának. Lándzsánál élesebben sebez, és a szemem keresztül a lélekgig hat. [...] Eme indulat, vagy inkább lökés, illetve roham, mely az embert mintegy a villám erejével sújtja, az első mozzanat: váratlan, és igen rövid idő alatt bekövetkezik.” (SZERDAHELY, *i. m.*, 58, 195.)

sek, bizonyítások egyik elsődleges hatáskelő retorikai eszköze érvvezetéseiben.⁷⁹ Sőt, a *natúra* dimenziói mintha jóval több kulcsponton kerülnének elő, mint a *kulturális* (elsősorban antik) hagyománydarabkák, exemplumok. A természeti szépséges mint olyan tehát alapvető – episztemológiai – fontosságú az *Aestheticában*.⁸⁰ Ennek egyik lehetséges fő okát nem lehet eléggé hangsúlyozni: Balogh Piroska arra jut, hogy a Baumgarten-adaptáció mellett Szerdahely szemléleti keretét leginkább az „angolszász élményesztétikák dinamikus tematizáltságának átvétele”, többek között az a bizonyos vis–motus alapzat jelenti.⁸¹ Ezt az angolszász tradíciót pedig a kommentár nem véletlenül nevezi *élményesztétikának*, ugyanis nagyjából a cambridge-i neoplatonistáktól Shaftesburyn, Addisonon, Burke-ön át az ún. „angol romantikusokig” a naturális-esztétikaival való olyan élményalapú (hol inkább misztifikáló, hol teológiai, hol intuitív, hol szenzuál-mechanisztikus), intenzív számvetés rekonstruálható, melynek kifejtése külön monográfiát igényelne, de melynek ugyanakkor könyvtárnyi szakirodalma van.⁸² Bár a német Baumgarten találja ki az „esztétika” szót, s emeli akkori kontextusban tudományossá a szépséggel való szisztematikus foglalatосkodást (jellemzően leginkább az írásművészetet illetően), a közelmúlt kutatási eredményei arra mutatnak, hogy az ezt megelőző proto-esztétikai korszak kulminációs pontjai – például a *tudom-is-én-micsoda*, a *grácia*, a *fenség* fogalmai és kapcsolataik – az imént szóba hozott angolszász természeti élményesztétikákkal mutatnak inkább rokonságot. Mindaz, amit és ahogyan Gumbrecht ír az esztétikai élményről, egyértelműen ezen utóbbiakhoz kapcsolja őt is.⁸³

79 Pl. „Szép a nap, mikor első sugarait kibocsátja; szép az ég tájéka, mikor a csillagok felgyújtják éjjel fákyáikat; ama égi ív, melyet szivárványnak mondunk, ránézésre is igen kellemetes kinézetű, a gondolkodás számára pedig csodálatos. Mekkora báj rejlik a lombos erdőkben vagy a félreeső, színes völgyekben! Milyen lágyság, csáberő, főleg a friss tavaszkor! [...] A *gyönyörűség* a szép ama sajátja, amely mindent lágy, nyugodalmas gyönyörködtetéssel ejt rabul. Effajta édes érzést élek meg én a tavasz gyönyörűségében. [...] Megeşik azonban nem ritkán, hogy egy és ugyanazon dologban mind a nagyság, mind a fenségesség találkozik: a Kárpátok hegyeit vagy az Alpokat hozom példának.” (Uo., 62, 117, 123.)

80 Margócsy István szemére is veti, hogy Szerdahely esztétikája egyszerre akarja az „ismeretelméletet és a művészetelméletet” megadni, s ezen ellentmondásosság miatt sokszor például nem tesz különbséget „esztétikai minőségek és természeti jelenségek szemlélete” között (MARGÓCSY, *i. m.*, 30). Jelen dolgozat perspektívájából ezek a jellemzők sokkal kevésbé ellentmondásosak, sőt üdvözlendők.

81 BALOGH, *i. m.* (2012), 281. Vö. „Az angolszász élményesztétikák számos elemének átvétele a fenti rendszert [ti. Szerdahely baumgarteni alapozottságú rendszerét] dinamizálja.” (Uo.)

82 Magyarországon leginkább Szécsényi Endre beszél minderről egyetemi előadás-sorozatában (SZÉCSÉNYI Endre, *Az esztétika születése* [hanganyag], 2007, <http://eper.elte.hu/eper.phtml?cim=esztetikaszuletese.html>, 2013.06.15), de az *Edmund Burke esztétikája és az európai felvilágosodás* (szerk. HORKAY HÖRCHER Ferenc, SZILÁGYI Márton, Bp., Ráció, 2011) című, meglehetősen friss tanulmánykötet is számos ponton érinti a témát.

83 Itt jegyzendő meg az is, hogy Szerdahely és Gumbrecht (s a britek közül leginkább Shaftesbury) entuziasztikus, performatív stílusa – magával az írásmóddal tüntetni a mellett, ahogyan szerintem a dolgok vannak – kísérteties hasonlóságot mutat, nyilván nem véletlenül.

Szerdahely a testi és természeti képek, a jelenlet-leírások⁸⁴ relevanciáival dolgozó esztéta, az aiszthésizsz és a fény apologetája,⁸⁵ az (angolszász) élményesztétika tulajdonképpen legjelesebb magyar képviselője, a kulturális és természetes szépségek, a lelki és érzék(szervi) örömök ínycence; olyan szenzoros élménykereső, akiről Margócsy így ír: „döntő áttörést hajt végre az esztétikai megismerés elkülönítése során. Az esztétikai megismerés (amely Baumgarten nyomán mint »analógon racionis« működik) nála csak közvetett viszonyban van a logikai megismeréssel, s alacsonyabb rendűsége jóformán csak elnevezésére (»gnoseologia inferior«) szorítkozik, különállása és külön érvényessége minden szinten érvényesítettik. Az esztétikai igazság obscuritása nem hiba, és nem hiányosság, hanem a szemlélet olyan sajátossága, amely a ráció számára közvetlenül nem ragadható meg, mert érzéki tulajdonságokkal rendelkezik; s ezáltal az embert egészében (totus homo) képviselheti, érzéki indulatainak ingerlése révén.”⁸⁶

A materiális–immateriális organikusság

Bár a fény konceptusa a második nagy magyar „esztéta” Schedius Lajos Jánosnál is hangsúlyosan megjelenik,⁸⁷ és Szerdahely számos ponton elsőszámú referenciája,

84 Az egyik legszebb példa: „Láttál-e valaha pávát virágozó tavasszal, mikor a nap legsűrűbben önti sugarait, a tarka mezőn farktollait gögösen kiterjeszteni? Amint farktollait szétteríti, és mindent betölt maga körül, és tollai gyöngyeit, szemeit, íriszeit a napra tárja, mintegy vetélkedésre és versenyre hívva azt a mezőről. Valósággal szembeáll azzal, és körbefordul, bemutatja szépsége pompáját.” (SZERDAHELY, *i. m.*, 74–75.)

85 Vö. „Az érzésekkel, mint egyfajta ruházattal, mindenünnen be vagyunk burkolva. [...] Az a gyönyörűség, ami a szépből támad, az érzékeké: és bár a szépség más az értelmi képesség, más a fantázia, más a lélek számára, de mégsem az ember eme képességeiben lakozik, hanem azok sajátos módon az érzésekéből teszik magukévá gyönyörűsége erejét. [...] Minden szépség azért születik, hogy érzéseinkre hasson, és azokba egyfajta kellemes érintéssel életet lehellenjen; illik hozzá minden dolog, ami létezik vagy létezhet, ha nem látszik úgy, hogy általa valamilyen vele ellentétes kerülne természetébe. Olyan a szépség, mint az istenség kisugárzása, mely nélkül minden sötét és formátlan lenne: bárhonnán is jó, ragyog és felfénylik. [...] A szépművészetekben semmiféle szépség nincsen, ha nincs bennük *érezhető fény*. [...] A szépművészetek menekülnek a káosztól, és kívánják a fényt: enélkül olyanok valamennyien, mintha nem is lennének. Amíg ugyanis a szépség a sötétben rejtetik, nem érezhető, nem fogható fel, nem gyönyörködhet. De mihelyt valamelyes fény jelenik meg, menekülnek az árnyak, felcsillannak a kincsek, a szépség feltárja saját arcát, kiárasztja bájait, és olyanná lesz, amilyenek született. [...] Még sincsen meg ezekben az a fény, melynek révén érzéseinkre egyfajta nagyobb és sokkal kedvezőbb impulzust gyakorolhatnának. Ha ez a fajta fény erőteljesebben koncentrálódik és magasabb fokra vált, érezhető *fényesség* és *ragyogás* keletkezik.” (Uo., 31, 69, 71, 147–148.)

86 MARGÓCSY, *i. m.*, 30.

87 „A Schedius-szöveg [ti. *A' szépség' tudománya* (1822)] szépség-fogalmának a viszonyjelölő leírason túl lényeges sajátossága, hogy analóg kapcsolatba állítatik a fénnel. [...] Jelzi, hogy a szépség az érzékek világában az erő anyagbani kifejeződéséként jelenítődik meg, mely folyamat fizikai szempontból a fény terjedésével és a felfénylés jelenségével feleltethető meg.” BALOGH Pirokska, „*Artium pulchri essentia*”: *Az újrafeltalálás lehetőségei Schedius széptani írásainak olvasatában = Schedius Lajos János széptani írásai*, szerk. jegyz. BALOGH Pirokska, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2005 (Csokonai

munkáira mégsem jellemző a magyar előd metaforikus stílusa, sokkal inkább egyfajta szcientista (formál-logikai) írásmód.⁸⁸ A jóval kevésbé entuziasztikus Schedius-művekben tehát egy olyan rendszer körvonalazódik, melynek szervezője a diszciplináris igényű fegyelem, mely kevésbé trópusokban, mint inkább szillogizmusokban hirdeti az „érzékeség” érvényét, az angolszász alternatívák helyett baumgarteni mintára. Ez azonban letisztultabb fogalmi hálót eredményez, ami megmutatkozik egyebek mellett a „jó ízlés” (*bonus gustus*) és a „szépérzék” (*sensus pulchri*) gondos distinkciójában is. A jól ismert gondolati séma szerint születéstől adott, ám továbbfejleszthető szépérzék áll így a középpontban Schediusnál akkor is, amikor Szerdahely „jó ízlést” mond – melyben a reflektált ítéletalkotás (hermeneutikai) aktusa a relevánsabb –, vagy éppenséggel összemosza a kettőt. Schedius, akkurátusan megkülönböztetve e testvér-fogalmakat, a „dolgok formájának felfogásából születő gyönyör” általi ítéletet nevezi szépérzéknek, melyet tehát szorosán a (spontán) „fizikai” és egyben „intelligibilis” érzékelés folyamatába helyez, szenzuálpszichológiaiként, fiziológiaiként alapozva meg.⁸⁹ Itt tehát a baumgarteni paradoxonra nem véletlenül emlékeztető módon felettből erős az a definíciós (nyelvi) intenció, mely éppenséggel a nem-nyelvi érvényét törekszik nyomatékosítani: „hogyan tudniillik az esztétika elválasztandó az ízlés művészetétől, és olyan filozófiai diszciplína, mely az absztrakt-fogalmi megismerés fogalma helyett a folytonosan változó rálátást biztosító érzéki megismerés modelljén alapul”.⁹⁰

Az érzéki megismerésnek mindazonáltal fundamentuma Schediusnál, hogy *összesített* képesség; érzékelésből és ítéletalkotásból áll, egyazon cselekvési aktusként.⁹¹ A szépérzék ugyanis olyan ítélőerő, amely különféle részekből tevődik össze: az ún. *külső érzékelőerő* az „érzékeltető dolgok formáit elsőként fogja fel”, a *belső érzékelőerő* „a felfogott formák keltette gyönyörűséget vagy utálatot érzékeli”, a harmadik – számunkra most nem fontos – közbeiktatott ún. *képzelőerő*n túli negyedik *ítélőerő* pedig „megkülönbözteti a gyönyörűségre okot adó formákat a többtől, és magát a belső gyönyörűséget attól, mely a benyomások révén külsődleges érzékeinkben keletkezik”.⁹² Azzal együtt, hogy finoman megképződik itt a zsigeri performativitás és az értelemadó hermeneutika kettőssége (az a bizonyos „episztemológiai fázisság”), a továbbiakból az is látható, hogy mindez miként semlegesítődik: „a szépérzék mintegy köteleket képez érzéki és racionális természetünk között, a lélek úgymond alsóbbrendű [testi] és felsőbbrendű [szellemi] erői között. A szépérzék révén ezek egységbe olvadnak, bizonyos harmóniára és a cselekvésben szükséges egybehangzásra jutnak.”⁹³ Ez a

Könyvtár: Források), 411. Vö. „Azt is megfigyelték, hogy sok népnél a szépség elnevezése a ragyogás vagy a ragyogó színek elnevezéséből alakult ki.” SCHEDIUS, *i. m.*, 261.

88 Mint *Általános esztétikájában* mondja, „[a] szép és a szépség fogalmának feltárásában a logikai szabályoknak megfelelő módszert követünk: összehasonlítással, következtetések megfordításával és elvonatköztetéssel formáljuk meg azt, majd a helyes definíció törvényeihez igyekszünk alkalmazni.” (*Uo.*, 127.)

89 Vö. BALOGH, *i. m.* (2005), 392; SCHEDIUS, *i. m.*, 123.

90 BALOGH, *i. m.* (2005), 393.

91 SCHEDIUS, *i. m.*, 25, 26, 123.

92 *Uo.*, 123.

93 *Uo.*, 124. Az *Esztétikában* (1800 k.) leírtakat máshol, például *A' szépség' tudományában* így fogalmazza meg: „[érzéki, vagyis testi, illetve „érzékentúlvaló”, vagyis szellemi] egyesüléséből eredhet a' termé-

„belső és kölcsönösen egyenrangú kapcsolat” lesz Schedius általános *organizmus-modelljének* esztétikai illetőségű megvalósulása, mely nem a Gumbrecht-féle oszcilláló interpenetráció kölcsönös, ám egymásban nem feloldódó viszonyában, nem is a már sokkal inkább szimbiotikus Szerdahely-féle kvázi-egyesülésben, hanem egy egyértelműen külön minőséget jelentő harmadik „egyarányos mértékben szorosan elegyedett” külön egészében gondolkodik az aiszthéziáról. Az érzékelés mindhárom koncepcióban egyfajta viszonyrendszer,⁹⁵ de utóbbinál magának e mindig fennálló relációnak van egy állandósult, kis túlzással totalizált, de legalábbis erősen kompozicionált struktúrája, melyhez képest a gumbrecht-i jelenlét-modell meglehetősen rizomatikusnak ítéltető.⁹⁶ Ami viszont sokkal közelebb hozza Schedius Lajos Jánoshoz az imént újfent előkerülő élményfelfogást is hordozó nem-hermeneutikai látásmódokat, az közös és kimunkált meggyőződésük az anyagiságok szubsztanciális érvényében, vagy stílszerűbben: jelenlétében.

A nem-hermeneutikai látásmód a „jelentéskultúra” és a „konstruktivizmus szédülete” ellenében Kittlertől Gumbrechtig a materialitások önálló létében hisz, amelyek a „világ dolgaiként”, a kommunikáció „csendes alapjaiként” *szubsztanciával* rendelkeznek, mert jelenvalók, mert egész egyszerűen „teret igényelnek”, „térben manifesztálódnak”.⁹⁷ Az anyagiságok ugyanakkor kizárólag *formájukon* keresztül válnak érzékelhetővé, ezáltal szállítván a jelentéseket, illetéknéppen járulva hozzá a jelentés előállításához, anélkül, hogy maguk jelentések volnának.⁹⁸

Mindezt Schedius úgy közelíti meg, hogy „egyes anyagok és erők *valódiak*, magukban állva léteznek (reálisak) és *önmagukban véve is olyanok*, még ha egyetlen alany sem érzékeli őket”.⁹⁹ Megkülönbözteti az ún. *tiszta, fogalmi anyagot*, „ami csak és kizárólag a nem cselekvés révén, azaz a tér kitöltésével létezik”, ennek taxonomikus párjaként pedig a *tiszta, fogalmi erőt*, mely cselekvés révén létezik bár, ám úgy, hogy nem tölt ki teret (vagyis kvázi-imaginárius).¹⁰⁰ Az *abszolút empirikus anyag* hasonlóan, meghatározott teret kitöltve létezik bár, de „mindig és mindenütt van benne már valamiféle vele

szet' létele és minden munkája, a' legkisebb porszemtől fogva a' teremtésnek legfelségesebb remekéig. [...] a' külső jelenések-is, az emberi természetre való vonatzatjaikat tekintve, tsak akkor tökéletesek és kellemetesek, ha érzéki és érzékentúlvaló részei egyarányos mértékben szorosan elegyedett *Egészet* tesznek.” (Uo., 249.)

94 BALOGH, *i. m.* (2005), 408–409.

95 A szépség fogalma Schediusnál egyértelmű viszonyfogalom, az esztétika tudománya pedig a viszonylagos – vagyis egy érzékelő alanyhoz tartozó – szépség tudománya. (SCHEDIUS, *i. m.*, 325.)

96 Maga a jelenlét-komponens pedig leginkább a Schedius-féle „külső” és „belső” érzékelőerővel azonosítható, amit azért is fontos megjegyezni, mert ennek nyomán talán jobban látható, hogy Schedius felfogása összetettebb és aktívabb: sokkal inkább egy előállító (*Herstellung*), mintsem megmutatózó (*Darstellung*) érzékiségben hisz.

97 GUMBRECHT, *i. m.*, 14–20; KULCSÁR-SZABÓ, *Hermeneutikai szakadékok*, *i. m.*, 92.

98 Az „anyagtalán jelentés” fogalmát ezáltal nem is igen tudják értelmezni az illető perspektívák. Mindezt egy korábbi lábjegyzetben „arany szabályként” rögzítettük; a számos helyen számos formában megfogalmazott axióma Gumbrecht-nél: GUMBRECHT, *i. m.*, 15, 20, 31, 92.

99 SCHEDIUS, *i. m.*, 267.

100 Uo., 271, 273.

egyesült életerő is”.¹⁰¹ A tapasztalatban tehát – vagyis amikor a szubsztancia mintegy formát kap, felfogható válik – mindig keveredik „tisztá, fogalmi anyag” és „tisztá, fogalmi erő”; amikor az erő van túlsúlyban, azok inkább a testek (*corpus*), amikor az anyag meghatározóbb, azok a „matériák, masszák” (*massa*), mint a kő, fa, hús.¹⁰² A *tiszta, fogalmi erő (potentia)*, illetőleg *anyag (materia)* megkülönböztetése meglepő analógiát mutat Gumbrecht „szubsztanciális tartalom” (kvázi-imaginárius) és „szubsztanciális kifejezés” (kő, fa, festék, tinta stb.) konceptusával, a kettő keveredése az *abszolút empirikus erőben* és *anyagban* pedig a „tartalom formájával” (narratíva, diskurzus), illetve a „kifejezés formájával” (a vásznat borító forma- és színekompozíció, a nyomtatott lap-tükör stb.).¹⁰³

Nem célunk anakronisztikus és naiv módon közvetlenül megfeleltetni egymással Schediust és Gumbrechtet; a szemléletmód és a rendszer hasonlósága mindazonáltal regisztrálható. Schedius esztétikája mintegy távoli *előképét* nyújtja a nem-hermeneutikai szubsztancia–forma igazságnak, mely szerint anyag és szellem karteziánus hasítása tarthatatlan, mert e kettő egymástól eleve szétválaszthatatlan; a forma, amivel egyáltalán szembesülhetünk, mindig hordoz jelentést, ugyanakkor az mindig rászorul az anyagi szubsztanciára (matériára, masszára) mint „néma alapjára”. Mindezt Schedius úgy mondja, hogy a tapasztalatban nincs „tisztá, fogalmi anyag, hanem mindenütt csak erőt is tartalmazó anyag”, illetve „sehol sincs tisztá, fogalmi erő, hanem mindenütt csak anyagot felölelő erő”.¹⁰⁴ Amiben Schedius mindemellett markánsan különbözik például, hogy nála a szép organizmusokban az életerő és az anyag között „belső és egyenrangú kapcsolat van”, tehát „egymást kiegészítve és kiegyenlítőve egyesülnek”,¹⁰⁵ az efféle gyönyörűséges (és totális) harmonizmusokra pedig nem igazán nyitott a Kittler–Gumbrecht vonal.

Talán jól látható, hogy mindazok a hangsúlyok, amelyek napjaink egyik markáns esztétikai paradigmáját formálják, tehát Gumbrecht „philokáliája” milyen közel tud kerülni az esztétika magyar gyökereihez – drámaian áttételesen, csupán egy-egy aspektusában, mégis látványosan. A felszabadult Szerdahely inkább a felszabadult Gumbrecht élmény-konceptióját visszhangozza, míg a szisztematikusabb Schedius inkább a rendszeralkotó Gumbrecht szemiotikáját. Vagy, megfordítva a dolgot (s így sokkal hatásosabb, s kronológiailag korrektebb is, noha nem feltétlenül hitelesebb): a magyar Szerdahely és Schedius kora újkori igazságait manapság az amerikai-német

101 *Uo.*, 286.

102 *Uo.*, 287.

103 A „nem-hermeneutikai mező” e négy gumbrechtli „sarokpontjáról” bővebben: GUMBRECHT, *i. m.*, 20; a Schedius-féle *materia*–*potentia* felfogásról többek között Spinozát, Schellinget illető eszmetörténeti kontextusokban: BALOGH Piroska, *Ars scientiae: Közéltések Schedius Lajos János tudományos pályájának dokumentumaihoz*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007, 267, 313.

104 SCHEDIUS, *i. m.*, 286, 289. Vö. még: „A tapasztalatban tehát, azaz az ember, mint esztétikai alany közvetlen, közvetítés nélküli érzékelésében sem erő anyag nélkül, sem anyag erő nélkül nem létezik.” (*Uo.*, 356.) SZERDAHELYNél: „A szépséghez szükséges az anyag, melyen alapul: mert a szépséget alap nélkül elgondolni nem lehetséges.” (*I. m.*, 145.)

105 SCHEDIUS, *i. m.*, 299. Schedius újabb, vonatkozó definíciója szerint a „szépség filozófiája” voltaképpen „az anyag és erő közötti belső és egyenrangú kapcsolat tudománya”. (*Uo.*, 262.)

Gumbrecht visszhangozza legerőteljesebben, széles nemzetközi sikerrel. Ami mégis a leginkább meghitt közelségbe hozza a materiális–immateriális organikusság apologétáját ezen euro-atlanti karriertörténethez, az a *Philokalia* (1828) című értekezésének 197. passzusa. Eszerint ugyanis a fizikai érzékekkel szépnek talált „esztétikai tárgyakkal” bekebelezve és élvezve egyesülni akarunk, míg ha szellemi érzeink útján találkozunk a szépséggel, azt érintetlenül megőrizni, megörökíteni vágyunk.¹⁰⁶

A bájos fenség

Greguss Mihály *Compendium aestheticae* (Az esztétika kézikönyve, 1826) című munkája Szerdahely és Schedius műveihez hasonló igénnyel törekszik teljes rendszeralkotásra, egy átfogó esztétikatankönyv alaposságával. Bár Greguss vitán felül állónak tartja, hogy a szépről lehetetlen gondolkodni a „gyönyör bizonyos érzéséhez való viszony nélkül”, amit az „objektumok által keltett benyomás” határoz meg – vagyis „[a]nnak megítélése, hogy valami szép-e, az objektum közvetlen szemlélésétől és az azt követő gyönyör érzésétől függ” –, a szépségről mégsem egyedül ez dönt.¹⁰⁷ Greguss ugyanis úgy folytatja megalapozó gondolatmenetét, hogy „az érzésnek okát fürkészve az ész feltárja az objektum bizonyos tulajdonságait, melyektől az esztétikai impresszió valójában eredeztethető”.¹⁰⁸ Érzeki és értelmi, testi és szellemi, fogalmi és nem-fogalmi összjátéka láthatóan mintegy kiindulópontja tehát a Greguss-esztétikának is, *impreszsió*n („küszöbön”) innen és túl. Mint máshol írja, „valódi isméret sem nem csupán csak érzeki, sem nem csupán értelmi ismeret, hanem mind a kettőből, mintegy 2 factorbul keletkezett productum”.¹⁰⁹ Rendkívül jellemző, később hogyan folytatja: „az érzeki minden értelmi nélkül tettelesen kimondhatatlan”, vagyis a szenzuális nyelv nélkül közölhetetlen, ugyanakkor „az értelmi minden érzékiségből kivetkezve merő árnyék, fata morgana, valótlan”,¹¹⁰ vagyis szenzualitások (materialitások) nélküli nyelvi-fogalmi struktúra elképzelhetetlen. Mindez Schediusnál a *tiszta, fogalmi anyag és erő* önmagában megtapasztalhatatlan tulajdonságának tanában kristályosodik, de Szerdahelynél is láhattuk test és lélek, *testi és lelki gyönyörűség* szoros egységének, kölcsönös kapcsolatának passzusaiban.

Az „episztemológiai kettősség” alapvető megjelenése tehát e harmadik esztétikában is újfent adott.¹¹¹ A szenzuális és racionális dichotómiáját Greguss, szintén ismerős

106 *Uo.*, 337. „Testi érzéknek” az ízlelést, szaglást, tapintást, „szellemi érzéknek” pedig a látást és hallást tartja Schedius. (*Uo.*, 350.)

107 GREGUSS Mihály, *Az esztétika kézikönyve*, ford. POLGÁR Anikó, utószó MÉSZÁROS András, Pozsony, Kalligram, 2000, 17–18, 15.

108 *Uo.*, 15.

109 GREGUSS Mihály, *Jegyzetek az álomfilosóphiára*, MTAKK, Egyh. és Bölcs. 4–95; idézi utószavában Mészáros András (GREGUSS, *i. m.*, 251).

110 *Uo.*

111 Kissé eltérő, de analóg gondolatmenet egyazon munkán belül: a szép érzése a szenzuális érzésekkel rokon, ugyanakkor minden, ami szép, az tökéletes, a tökéletességről pedig a ráció dönt, ezáltal a szép érzése racionális is. *Uo.*, 35.

módon, a spontaneitással, vagyis egyfajta „küszöb alatti” aktivitással törekszik összehangolni. A szép szemlélésekor eszerint „bizonyos ideális lelkiállapotba” kerülünk, mely szituativitásban eluralkodik a gyönyör érzése, mégpedig „a lélek éppúgy receptív, mint amennyire spontán képességeinek harmonikus tevékenységéből”, illetve emberi kitüntetettségünk („az emberi lélek kiválóságának”) megsejtéséből eredően.¹¹² Greguss e teorémájában tehát a szép mint a „végtelen kifejeződése a végesben” közvetlenül éleszti fel bennünk humánspecifikus kiválóságunknak, illetve szenzuális és racionális képességeink harmonikus együttműködésének reflektálását. Egyfelől kiemel mindennapi önmagunkból, másfelől egy bár rétegzett, mégis önfeledt és hibátlanul működő befogadási processzusban részeltet, melyben az „értelem is minden erőfeszítés nélkül” tárja fel a szépséget.¹¹³ Ezért van az, hogy a színek és a hangok a „hatást befogadó érzékszervek tudomásulvétele nélkül” is képesek tetszeni – miképpen a „kék ég látványa felvidítja a lelket” –, s hát, folytatja Greguss, „az aiolhárfa hangja nem rejt-e magában valami istenit?”¹¹⁴

Az intenzitás pillanatai, a szenzoros élmények, az önkéntelen érzéki relevanciák Greguss esztétikájában is feltartóztathatatlanok és kikerülhetetlenek, de mindez az „esztétikai alany” édes terhe, amennyiben „ideális lelkiállapotot” hoz létre, mely minket „képességeink kiválósága miatt felemel, ennél fogva egyedülálló gyönyört hoz létre”.¹¹⁵ A lábunknál kaparászó mezei eger nem képes elmerülni, feloldódni a napfelkelésben, mi viszont igen – a természeti szépségek példái pedig nem véletlenek.

Greguss tankönyvének bevezető részében jóval több szemléltető példát hoz a természet, mint a művészet köréből; a mindenkit megható felkelő és lenyugvó nap „tündöklő látványáról”, egy szép táj megpillantásáról, csillagos avagy kék égboltról, hánykódó avagy nyugodt tengerről, széles folyókról, magas hegycsúcsokról beszél.¹¹⁶ A *Compendium* a szépség fájának két fajtáját különíti el, a *bájost* és a *fenségést*, melyek esztétikatörténeti általánosságban is köztudottan vezérfogalmaknak tekinthetők. E tipológiai közhelyet Greguss definíciói azzal közelítik meg, hogy a szépséget a forma és az idea összjátéka határozza meg, melyben „az egyik a másik felé kerekedhet anélkül, hogy megzavarná az esztétikum jelenlétét”.¹¹⁷ Amennyiben a forma összhangja uralkodik a végtelenség ismertetőjegyei felett, a szépség bájossá válik, ha azonban az idealitás kerekedik felül, s felkelti a formában a határtalanság és végtelenség gondolatát, a szép fenségessé (fennköltté) alakul. Fontos, hogy ebben az egyébiránt erősen interpenetratív viszonyrendszerben elkülönül ugyan *fenség* és *báj* – a fennkölt dolgok például inkább tiszteletre-, míg a bájosak inkább szeretetreméltók, a „művészeti

112 *Uo.*, 41.

113 *Uo.*, 57.

114 *Uo.*, 45.

115 *Uo.*, 49. Vö. „[A] dolgok önnön, felfokozott megjelenésével magukat oly módon kínálják hozzáférhetővé az emberi érzékelés számára, hogy ez éppen ezáltal juttat a saját jelenlét felőli bizonyossághoz.” (KULCSÁR-SZABÓ, *Hermeneutikai szakadékok*, i. m., 21.)

116 Pl. GREGUSS, i. m., 31, 45, 91.

117 *Uo.*, 55.

és természeti tárgyak pedig vagy az egyik, vagy a másik csoport felé hajlanak¹¹⁸ –, ám mivel a „művészet alapja nem lehet más, mint az abszolút szépség, óvakodni kell attól, hogy a szépség ismertetőjegyeit túlságosan szembeállítsuk és mintegy elkülönítsük”.¹¹⁹ Jellemző, hogy Greguss mindezek tükrében az „Isten ideáját” is abszolút szépnek nevezi, melyben „a bájosság és a fenség nem áll szemben egymással”, de még jellemzőbb, hogy az istenség mellett mely példákat állítja olvasói elé, melyekben fenség és báj egyaránt jelen van, s nem kell közülük választani: „A szépség, vagy ha úgy tetszik, a bájos és fennkölt összekapcsolódása persze megragadható magukban a természeti alkotásokban is, pl. a napkelte, a szivárvány, a rónaság és a folyó menti erdős vidék látványában.”¹²⁰

A természeti példák lényegében éppen olyan operatív helyzetben kerülnek elő itt, mint Szerdahelynél, de amikor Schedius gondolkodik a „bájos fenségről”, a kultúra produktumai mellett a nyugodt tengert hozza elő példaként ő is, a „fenséges báj” kapcsán pedig az égbe szökkenő hatalmas fa vergiliusi képével él.¹²¹ Fenség és báj mindig más arányú összjátéka a természeti szépségek olyan előállításait reprezentálja tehát – ilyen-olyan mértékig lényegében a megidézett magyar rendszerek mindegyikében –, amelyek a *tudom-is-én-micsoda* elméleteinek, az angolszász élményszerzőknek éppúgy a kedvencei, és amelyek többsége bár nyilvánvaló német közvetítéssel lesz bevett exemplummá a magyar szövegekben, a zsigeri esztétika, a lehengetlően delező, *spektakuláris* (vagyis erősen testies) élmény kontextusának érvényét fogják hirdetni. Ebben a kontextusban pedig az aiszthézis nem-nyelvi jellegének, a nem-hermeneutikainak, a „küszöb alatti” spontaneitásnak, illetőleg a prezencia elragadtatottságának mindenféle összehangoló modell ellenére (illetve azokkal együtt) is uralkodó szerepe van. A báj nem véletlenül a gyönyörűség legfelsőbb foka Szerdahelynél, s a szépség legnagyobb tökélyre vivője Schediusnál, a fenség a magasabb tökéletesség hatalmával édes érzést és örömet okozva nem véletlenül rohan le s egyben emel fel minket az egyiknél, s nem véletlenül határainkat meghaladó nagyszerűség a másiknál.¹²²

Gumbrecht minderről az esztétika klasszikus alapfogalmaiként beszél, s e távlatból mondja, hogy az a bizonyos Greguss-féle szituatív idealitás – ami nála a „Lét feltárulása” – a „szép és a fenséges módusában is megtörténhet; azt lehet mondani, hogy az apollói tisztaság és a dionüszoszi elragadtatás állapotába is eljuttathat”.¹²³ Gumbrecht ezzel folytatja: „[f]üggetlenül ezektől az (egyébiránt döntő) megkülönböztetésektől, azt

118 *Uo.*, 89, 55.

119 *Uo.*, 55.

120 *Uo.*

121 SCHEDIUS, *i. m.*, 317. A fenséges „vitális tapasztalati formájáról” Pfeiffernél, ahol említi a természeti fenséges történeti elsődlegességét is a művészetivel szemben: PFEIFFER, *i. m.*, 258.

122 Vö. SZERDAHELY, *i. m.*, 102, 134–135; SCHEDIUS, *i. m.*, 133. Azzal együtt persze, hogy mindez sohasem lehet csupán nem-nyelvi történet, hanem mindig valamiféle interpenetrenca – merthogy tiszta jelenlét nincsen, legfeljebb is jelenlét-hatások, jelentések felhőiben. Vö. „[A]z intenzitás ilyen pillanatai nem önmagában az interpretatív vagy másjellegű kontroll elvesztésében, hanem valamely distanciával való összjátékában jönnek létre.” (KULCSÁR-SZABÓ, *Hermeneutikai szakadékok*, *i. m.*, 22.)

123 GUMBRECHT, *i. m.*, 97.

hiszem, hogy – tudva vagy tudatlanul – mindig epifániákra utalunk”.¹²⁴ Epifánián itt szerzői intenció szerint a jelenlét „megtestesüléseit” kell értenünk, az élményt a maga valamiféleképpen megmutatkozásában, amelynek nem feltétlenül van szüksége szavakra.¹²⁵ Érdekes látni, hogy a szépség csúcsainál Szerdahely, Schedius és Greguss sem függ előzetes fogalmi distinkcióitól; a fenség és a báj valamiképpen mindig keveredik náluk is, mert voltaképpen náluk sem a megkülönböztetések az igazán fontosak, hanem mindig az „epifániák”.

Kádenciaképpen

A nem-nyelvi tudás mint „lélekrész” a rendszeres esztétikai gondolkodás kezdetei előtt jelen van már érvényes proto-esztétikai vezérfogalmak formájában, melynek jelentőségét a német tudományos tendenciák is jól tudják, ám ezzel együtt is megpróbálják azokat elvezetni a szisztematikus nyelviségbe. A felszabadultabb angolszász alternatívák többek között ezért lesznek olyan eltérőek a német szcientizmus esztétikologikájától.¹²⁶ Mindez persze erős sarkítás, hiszen még a nyelvi megelőzottség apostola, Herder is elismeri a szavak nélküli magasztosság kitüntettségét, ahol sokkal inkább a csend az úr,¹²⁷ s Schiller is – bár hamisítatlan médiatudósként úgy véli, a természeti

124 Uo. Gumbrecht „pogány” epifánia-felfogásáról lásd *uo.*, 77–107. Az idézőjeles jelző nem véletlen, mert kardinális különbségek is adódnak: a tárgyalt korszak esztétikáiban a szépség mindig együttjár ugyanis a jósággal, a szituatív idealitás keresztény-neoplatonikus alapon mindig morállal teljes (*kalokagathia*). Gumbrechtnél ez nagyon nincs így, sőt az esztétikai élmény jelentőségétől meg is von mindenfajta morális relevanciát. (*Uo.*, 82, 85.)

125 A nyelvnélküliség egy sajátos paradigmája a (szabadkőműves) beavatás szemantikája, melyet Jan Assmann tár fel Schillernél. A név nélküli istenséget jelentő Természet arcába a hagyomány szerint senki nem pillanthat bele, csupán lábnyomait lehet tanulmányozni, de a szabadkőműves beavatás utolsó szakaszában a beavatandó szótlannul áll a Természettel szemben: „ltt »véget ér minden (diszkurzív) tanítás«, és átcsap a megismerő epopteia, a legfőbb szemlélés közvetlenségébe.” (Jan ASSMANN, *Mózes, az egyiptomi: Egy emléknym megfejtése*, ford. GULYÁS András, Bp., Osiris, 2003, 182.) A Természetet kimondhatatlan fenségében szemlélni azonban szinte ugyanaz, mint a fenséges tapasztalatában részeseülni, amennyiben a fenséges az a teljességgel lenyűgöző, ábrázolhatatlan, közölhetetlen és megérthetetlen élmény, amellyel szemben az emberi természet még képes kitarítani. (*Uo.*, 183–191.) A fenséges kantiánus problematikáját és a fenség további könyvtárnyi szakirodalmát itt most hanyagolva annyit azért még jelzendő, hogy mindennek a korban – legalábbis Edmund Burke-ig – komoly „transzcendentális” színeze van (vö. *Edmund Burke esztétikája és az európai felvilágosodás, i. m.*, főként BARTHA-KOVÁCS Katalin, RADNÓTI Sándor és HORKAY HÖRCHER Ferenc tanulmányai). Gumbrecht jellemzően tagadja, hogy elmélete misztikus vagy akár vallásos volna. (GUMBRECHT, *i. m.*, 117–120.)

126 Érdekes, hogy mindezt Kant német honfitársai szemére is veti, mielőtt – s talán ez is jellemző – ő maga is belelépne ugyanabba a folyóba: „Manapság egyedül a németek élnek az esztétika szóval annak jelölésére, amit mások az ízlés kritikájának neveznek. Szóhasználatuk azon csalóka reményen alapszik, melyet a kiváló elemző, Baumgarten plántált el, hogy ti. a szépség kritikái megítélése észelvek alá rendelhető, a megítélés szabályai pedig tudománnyá emelhetők. Az erre irányuló fáradozás azonban hiábavaló.” (Immanuel KANT, *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Szeged, Ictus, 1995, 78.)

127 Vö. „Az áhítat emeli az embert és az emberek gyülekezetét a szavak fölé, ahol érzéseik számára már semmi más nem marad – csak a hangok.” Idézi: PLESSNER, *i. m.*, 212.

szépet is az ember hozza létre, amennyiben szépségként jeleníti meg¹²⁸ – hajlamos efféleket írni: „A bűvöletestől elveszítjük önmagunkat, s átfolyunk a tárgyba.”¹²⁹

Ez a költői hangnem a korszak legnagyobb szenzoros élménykeresőjét, Winckelmannnt juttathatja eszünkbe, aki az *autopszia*, a saját tulajdon szemmel való közvetlen látás bűvöletében az „ízlelgetés” és az „áramlat” nagymestere, s aki igen sokat utazik azért, hogy útjának végén aztán hozzá érkezzenek meg (*Darstellung, Stoß*) azok a bizonyos antik(izált) plasztikák. A testrészek „büszke építményének” autoptikus szemlélete pedig monográfusa szerint „csúcstapasztalatként” írható le, melynek radikalitásában „a befogadó mintegy kinetikusan azonosul a szoborral”, s erről az élményről kizárólag himnikus-eksztatikus, vagyis végletesen figuratív nyelven lehet csupán számot adni.¹³⁰ Emellett az elomló enthuziazmus mellett létezik azonban egy másik mód is, ahogyan Winckelmann nézi a szobrokat, mely „körzövel” és „ólmos szintezövel” szövetséges *fo-galmi* szemet feltételez, amely analizál, az élményt egy másféle diszkurzivitásba burkolva.¹³¹ Inkább vizuális és inkább kognitív szembesülés játéka, *szem* és *szöveg* e nagy kettőssége pedig végigkíséri Winckelmannnt egész életútján.¹³² A dichotómia feloldásának egy lehetséges módjára Debreczeni Attila figyelmeztet, amikor kiemeli, hogy Baumgartennél az *érzéki* alsóbb megismerőkéességünk része ugyan, de nem azonos a puszta *érzékszervivel*, hanem kizárólag az embernél meglévő tulajdon a ráció és a receptorok felségterülete között.¹³³ E köztesség azonban, mely humánspecifikus jelleggel az esztétikait jelenti, úgy látszik, működését tekintve lényegében nem jelent különbözőséget az *érzékszervitől*, s nem véletlen, hogy e „triadikus” aspektust nem is nagyon hangsúlyozza a szakirodalom – a korabeli sem –, sokkal inkább intelligibilis és fizikai, szellemi és testies kettőseivel dolgozik.¹³⁴ Ennek oka, úgy látom, a *spontaneitás* középponti szerepében keresendő, amelyet a kognitív tudattalan témájaként vezettem be a korábbiakban: az esztétika – Nagy-Britanniában inkább, Németföldön kevésbé derűsen – a korban (ám olykor még ma is) lényegében arra keresi a választ, hogy miként tüntetődik ki a nondeklaratív tudattalan, s érkezik rá mégis minduntalan a deklaratív tudatos. „Küszöb alatt” is működik kogníciónk, működnek előismereteink, sémáink a kulturális szféráról; ekkor azonban mintegy „testünk gondolkodik” – ezért van, hogy túlzott erőfeszítést nem igényel elbűvöltté vagy gyönyörködővé válni, s e szituativitásnak ép-

128 RADNÓTI Sándor, *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése: Winckelmann és a következőkények*, Bp., Atlantisz, 2010, 444.

129 Friedrich SCHILLER, *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, ford., jegyz. PAPP Zoltán, Bp., Atlantisz, 2005, 124.

130 RADNÓTI, *i. m.*, 128, 156.

131 *Uo.*, 129.

132 *Uo.*, 98, 100, 114, 140.

133 DEBRECZENI Attila, *Tudós hazafiak és érzékeny emberek: Integráció és elkülönülés a XVIII. század végének magyar irodalmában*, Bp., Universitas, 2009, 128.

134 A Debreczeni Attila által idézett heideggeri „empirikus affekció” (*uo.*) nem is igen vált jelentőssé esztétikatörténetileg soha, kivéve talán az egy Edmund Burke-öt. A heideggeri „nem empirikus” érzékiség (*uo.*) azonban *érzéki*ségként értődött, szinte mindenkinél. Ehhez kapcsolódóan az sem meglepő, amit éppen Debreczeni Attila mutat ki, hogy az ún. *külső* (testies) *érzéki*ségek milyen nagy szerepet játszottak a magyar „érzékenység” korában. *Uo.*, 101–106.

pen ez lehet a lényege, hogy reflektálatlanul rabul ejt.¹³⁵ Amikor azt mondjuk, hogy az érzékelés tanulás, hogy a szemünk „megtanul látni”, mi is összemossuk az érzékit és az érzékszervit. A nem-hermeneutikai spontaneitása és a „küszöb feletti” diszkurzív reflektivitás között azonban sokkal drámaibb a különbség, s ezt, úgy tűnik, a korabeli magyar rendszeres esztétikák vizsgálata is megerősíti.

Gumbrecht, könyvének önéletrajzi elemekkel nem véletlenül tarkított felvezetőjében egy adriai napfelkelte emlékét eleveníti fel, melyet egy átbeszélgetett éjszaka után brazil barátjával együtt csodálnak végig, mint írja, Flaubert hőseinek, Bouvard-nak és Pécuchet-nek hasonmásaiként.¹³⁶ Egy másik barátság is szóba jöhet azonban itt távoli analogonként, mégpedig a *tudom-is-én-micsoda* Bouhours-jának azon párosa, Ariste és Eugène, akik a morajló-fodrozódó tengert bámulják ugyanilyen intenzitással, mintha csak először látnák.¹³⁷ A hullámzó tenger és az adriai napfelkelte képe egy olyan, eleven testünkhöz tartozó szubsztrátum része, mely nem gondolható el önmagában, hiszen a gondolat már kognitív-lingvális teljesítmény. Az interferencia, interpenetráció, oszcilláció „árterében” azonban jól megfér egymással intelligibilis és szenzoros, *hermeneutikai* és *nem-hermeneutikai*, mégpedig úgy, hogy – miként a *fenséges báj*, *bájos fenség* szépségében – nem szükséges választanunk a komponensek közül. Úgy tűnik, éppen ez a „köztes harmadik” az, amely leginkább érvénytelenítheti *res corporalis* és *res incorporalis* oly régi hasítását.

135 Azt hiszem, ezért van az, hogy Cassirer annyira kiemeli a *sebesség* aspektusát az esztétikai megközelítések ismertetésekor, s a *táj* tiszta totalitásáról beszél annak kognitív előállítására helyett. Vö. még: „[A szép iránti] érzés abban az értelemben persze »irracionális«, hogy a szépség tiszta *átélésekor* eltűnik a korábbi tapasztalatokra való emlékezés, tehát hogy az élmény aktualitása nem juttathat bennünket egyúttal tudáshoz is az élmény keletkezésének okairól, genetikai eredetéről.” Ernst CASSIRER, *A felvilágosodás filozófiája*, ford. SCHEER Katalin, Bp., Atlantisz, 2007, 391.

136 GUMBRECHT, i. m., 12.

137 Dominique BOUHOURS, *A tenger* [1671], ford. BARTHA-KOVÁCS Katalin = *A tudom-is-én-micsoda fogalma*, i. m., 14–15.