

Horkay Hörcher Ferenc

A BÖLCSÉSZET MINT HIVATÁS*

Tudom, némiképp nagyozóló, hogy a fenti cím Max Weber nevezetes írásának címére játsszik rá. Ám talán érthetőbb lesz e választás, ha bevallom, azért szegődtem a német meseter nyomába, mert egykori kérdésfeltevésének egyenessége lenyűgöz. Hozzá kell fűznöm mindjárt, hogy nem csupán általános érvényű felvetése, hanem írásának számos további részlete is fontos számomra. Kiindulópontul a következő idézetet választottam:

Ha tehát értjük a dolgunkat (amit most fel kell tételeznünk), akkor az egyént kényszeríthetjük vagy legalább segíthetjük abban, hogy számot vessen saját tevékenységének végső értelmével. Szerintem ez nem is kevés, még a tisztán személyes élet szempontjából sem. Ha egy tanárnak ennyi sikerül, legszívesebben megint azt mondanám, hogy „erkölcsi” hatalmakat szolgál: teljesíti azt a kötelességét, hogy világosságot és felelősségérzetet teremtsen.¹

Nos, mivel tanár vagyok, nekem is erre kell törekednem, ha sikeresen szeretném folytatni hivatásomat. Írásommal célolok, hogy mindazokat, akik a bölcsészettudományok művelésére adták a fejüket, arra biztassam: időnként vessenek számot saját tevékenységük végső értelmével. Úgy gondolom ugyanis – Hadot-val és Foucault-val szólva² –, hogy a bölcsészeknek e tekintetben folyamatos öngondozásra (*le souci de soi*) van szükségük, mert tevékenységükkel kapcsolatban pont annak végső értelme nem könnyen megválaszolható. Maga a tevékenység viszont természetéből fakadóan logikusan és jól értelmezhető módon vezet el a hivatás végső értelmével kapcsolatos kérdésekhez.

De milyen feltételekkel tűnik logikusnak ez a feltételezés? Főként és elsősorban akkor, ha a bölcsészettudományokat a német *Geisteswissenschaften* mintájára értelmezem, vagyis a fogalom lehető legszélesebb jelentéskörére támaszkodom. Ám figyelem! A kategóriát nem hegeli, klasszikus német filozófiai értelmében használom, hanem inkább köznapi értelemben: az emberi természettel foglalkozó tudományt szeretnék érteni rajta. Vagyis mindazon diszciplínákat e kategóriába sorolnám, amelyek – legalábbis célkitűzésük szerint – belső nézőpontból, egyes szám első személyű perspektívából mutatják

* A *Bölcsélet* című, az Eötvös Loránd Tudományegyetemen 2016. május 3-án tartott konferencián elhangzott előadás szerkesztett változata.

¹ Max WEBER: *A tudomány mint hivatás* [1917], ford. Wessely Anna = Uő.: *Tanulmányok*, Osiris, Budapest, 1998, 151. Az idézetben szereplő 'kényszerítés' kifejezés a német *nötigen* szó fordítása, ami többek között a következő jelentésekkel bír: bíztat, unszol, rábír.

² Pierre HADOT: *A filozófia mint életmód* [1984/85] = Uő.: *A lélek iskolája. Lelki gyakorlatok és ókori filozófia*, ford. Cseke Ákos, Kairosz, Budapest, 263–277; Michel FOUCAULT: *Hermeneutik des Subjekts* [1981/82], ford. Ulrike Bokelmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004, 272. Vö. BACSÓ Béla: *Megjegyzések a szubjektum és az öngondozás témájához*, *Világosság* 2007/1., 95–98.

meg az embert. Szemben a természettudománnyal, ahol a megfigyelő és a megfigyelés tárgya a lehető legvilágosabban elválik egymástól, paradox módon a bölcsészet esetében épp a fordítottja tűnik szükségesnek: itt inkább pontosan az kecséget tudományos sikerrel, ha sikerül integrálni a belső nézőpontot az általános érvényűnek szánt, tehát külsődlegesen is érvényesnek szánt leírásba. Ha pedig ezt elfogadjuk, akkor igazat adhatunk Gadamernek: a megfigyelő pozíciója, tapasztalati horizontja, előítélete is fontos lesz állítása igazságának megítélésékor.³ Úgy érdemes ezt elképzelnünk, mint a regény esetében: ha az elbeszélő jól azonosítható karakterrel rendelkezik, időnként akár bele is avatkozik története menetébe – feladva a mindentudó, kívülálló narrátor kicsit reflektálatlan szerepkörét –, ez a nyilvánálóvá tett elfogultsága adott esetben növelheti a könyv hitelességét, s nem feltétlenül vezet el Platón feltételezéséhez, hogy a költők hazudnak. Ha az antropológia tudományának kutatási módszertanára utalok, akkor talán még világosabbá tehetem, mi mellett kívánok érvelni: amiképpen az antropológusnak, úgy a bölcsész kutatónak is „be kell költöznie” az általa vizsgált közösség életvilágába, hogy vizsgálódásától időtálló eredményt remélhessen. Bele kell látnia az általa vizsgált egyén vagy közösség viselkedés- és gondolkodásmódjába ahhoz, hogy valóban megbízhatóan „fordítsa le” viselkedésüket, gondolkodás- és érzelemlájkukat.

Így jutok el a *Geisteswissenschaften* fogalmától addig, amit legszívesebben – persze valószínűleg némileg pontatlanul – fenomenológiai alapokon álló humántudományos kutatási és beszédmódnak neveznék. Persze a fenomenológiai fogalma maga is sokjelentésű. Most nem szűk értelemben vett *terminus technicus*ként hivatkoznék rá, hanem bizonyos fokig pontatlanul a belehelyezkedési képességgel és készséggel azonosítom. A bölcsészettudományok fenomenológiai jellegét tehát az adja, hogy nem időtől és tértől függetlenül kutatják tárgyukat, hanem a mindennapi tevékenységi közegébe ágyazódott ember(ek) horizontjának rekonstruálására vállalkoznak, úgy, hogy maguk is osztoznak a vizsgált egyén(ek) viselkedési és gondolkodási móduszaiban.

E tekintetben nemcsak a természettudományok, de a társadalomtudományok aspirációi is eltérnek. A társadalommal kapcsolatos kérdések megválaszolásakor a társadalomtudós megpróbálja a kemény tudományosság (*hard science*) kritériumait alkalmazni, s még ha nem is kifejezetten kvantitatív alapokra épít, akkor is érvényesíteni kívánja tudománya egzakt verifikálhatósági és falszifikálhatósági követelményeit.

A tudományosság igénye tekintetében is tanulságos Pierre Bourdieu vonatkozó elmélete, amelyet a leíró szociológiát követő társadalomtudósok is szívesen használnak föl.⁴ Álljon itt példaként egy nemrég megjelent magyar nyelvű szakkönyv egyik részlete, mely Bourdieu-re is támaszkodva azt a mi kérdésfeltevésünk szempontjából is releváns kérdést próbálta megválaszolni, hogy milyen társadalmi megbecsültségnek örvendenek az értelmiségiek az elitben. Kristóf Luca szerint a humán értelmiség legfontosabb tőkéje a humántudományos képzettsége, s ezért: „A kulturális elit és még inkább az intellektuel elit körében a bölcsészdiploma a legjellemzőbb. Különösen fontos szerepet játszanak a kulturális elit

³ Lásd Hans-Georg GADAMER: *Igazság és módszer* [1960], ford. Bonyhai Gábor, Gondolat, Budapest, 1984.

⁴ Pierre BOURDIEU: *Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke* [1983] = *A társadalmi rétegződés komponensei. Válogatott tanulmányok*, szerk. Angelusz Róbert, Budapest, Új Mandátum, 1999, 156–177.

kitermelésében a budapesti elitegyetemek (ELTE, BME, Corvinus), melyek az elit több mint felének kibocsátóhelyei.”⁵ Ha ezt a leírást hitelesnek fogadjuk el, akkor meggyőzően tudunk a mellett érvelni, hogy ha valaki a kulturális elit tagjává kíván válni, akkor érdemes a bölcsész egyetemi műhelyekben képeznie magát. Ám valószínűleg viszonylag kevesen választják azért a bölcsész szakmát, hogy a kulturális elit tagjává váljanak. A legtöbb pályaválasztó egyébként is még sokkal naivabb, ha tetszik: idealistább annál, hogy ezt a praktikus szempontot mérlegelje. Főként, mivel a bölcsészeti szakmákról köztudott, hogy nem fizetnek jól, így a társadalmi presztízs reményében kevesen választják ezt a pályát.

A bölcsészettudományok iránt sokan nem annyira anyagi, mint inkább lélektani okok miatt érdeklődnek. A romantika óta általánosan osztott követelmény a művészettel és az irodalommal szemben is, hogy valamiképpen az ember lelki szükségleteit elégítse ki. Azért olvasunk verseket, azért bújjuk a regényeket már fiatalon, mert valamit keresünk, valamire vágyunk, amit – úgy érezzük – nem kaphatunk meg saját életünkötől. Az irodalmi alkotások olyan világba kalauzolnak bennünket, amelyben otthon érezzük magunkat, szemben saját, idegennek tűnő életünkkel.

Persze ez a művészetekért rajongó kamaszos hevület sokszor hamis és megtévesztő. Legtöbben kinövünk belőle, s rájövünk ilyenfajta törekvéseink hiábavalóságára. Ám még a serdülőkorból kinőtt ember számára is valamilyen értelemben egzisztenciális funkciót tölt be a regénnyel, a verssel való foglalkozás. A művészeti tapasztalat kettőssége, hogy egyfelől valami pótszernek tűnik, másfelől mégiscsak nélkülözhetetlen a teljes élethez, magukban a műalkotásokban is újból és újból kimondatik. Vegyük példának Kazantzakisznak a múlt század közepén megjelent híres regényét. Ennek kiábrándult bölcsész hőse, az író fiktív alteregója mondja: „Ha arra gondolok, mivel tápláltak oly sok éven át könyvek és mesterek, hogy jóllakassák éhező lelkemet, s micsoda oroszlánszellemet kaptam táplálékul Zorbásztól, alig pár hónap alatt, nehezen tudom visszafajtani dühömet és keserűségemet. Merő véletlenségből hiába telt el az életem... Így hát Zorbász, ahelyett, hogy életemnek követendő példát adhatott volna, sajnos, irodalmi témává süllyedt, hogy megint telepíszkíthassak egy csomó papírlapot.”⁶ A címszereplő, Zorbász egyszerű kétkezi munkás, aki a műveltség eszményével szemben az élet közvetlen megélésének ígéretével kecsegteti a bölcsészt. Utóbbi azonban belátja, hogy hőse életformáját a maga közvetlenségében nyilván nem tudja követni, számára Zorbász már csak regénytéma lehet. Ám Kazantzakisz regényéből kultuskönyv lett, s a maga korában épp az élet közvetlen megtapasztalására tudta elvezetni azt a generációt, amely olvasóként találkozott a regénnyel vagy később a belőle forgatott filmmel.⁷

Sokak szerint tévedés a könyvektől és a művészetektől remélt egzisztenciális támogatás. E felfogás szerint a művészet lényege a fikció, amely élesen elválasztja a műalkotás által teremtett világot a mi valóságos hétköznapijaink világától. Ezért kategóriahiba a két világ – személyes életünk és a regény fiktív világa – összezsúsztatása.

⁵ KRISTÓF Luca: *A magyar elitértelmiség reputációja*, doktori tézis, Corvinus Egyetem, Budapest, 2011, 15.

⁶ Nikosz KAZANTZAKISZ: *Zorbász, a görög* [1946], ford. Szabó Kálmán – Papp Árpád, Európa, Budapest, 1967, 6.

⁷ *Zorba the Greek* (1964), rendezte Michael Cacoyannis.

Mások szerint a két világ szorosan összefügg, egymástól éppenséggel el nem választható. E nézetet vallotta Paul Ricœur is. A francia filozófus a következőképp érvelt: „irodalmi elbeszélések (*récits littéraires*) és élettörténetek nemhogy kizárnák, hanem éppen kiegészítik egymást, szembenállásuk ellenére vagy éppen annak segítségével. E dialektika arra emlékeztet bennünket, hogy az elbeszélés (*récit*) már azelőtt része az életnek, mielőtt az életből az írásba száműzetnék; majd visszatér az életbe az elsajátítás (*appropriation*) sokféle módja szerint és az imént említett legyőzhetetlen feszültségek árán.”⁸ Ha értelmezni akarjuk az irodalmi elbeszélésnek és a Ricœur által élettörténetnek nevezett valaminek egymásba fordulását, akkor először is tisztáznunk kell, mit értsünk élettörténeten. Ricœur itt a narratív pszichológia belátását használja fel, amely szerint az önmagunkról alkotott kép nem állókép, hanem egy történet formáját ölti: ahogy emlékezetünk összeilleszti a velünk megtörtént események filmkockáit, s abból egy összefüggő, koherens történetet „szerkeszt”.⁹ Ricœurnél erre az elsődleges, egzisztenciális érdekű történetre épül rá (az élettörténetbe épül bele) az irodalmi elbeszélés, s így válik ez utóbbi is egzisztenciális érdekűvé. Az írói alkotás művelete révén száműzetik az életből az elbeszélés eseménysora az írásba (gondoljunk arra, hogy Kazantzakis elbeszélője csak megírni tudja Zorbász történetét, „megélni” már nem, míg Zorbász csak megélni tudja azt, megírni nem), majd innét az olvasó befogadó tapasztalatán (az elsajátításon) keresztül tér vissza az életbe.

Ha most egy lépéssel tovább megyünk, azt is kijelenthetjük, hogy nemcsak az alkotó művészet, az egyszerűség kedvéért a történetalkotás áll ilyen szoros kapcsolatban az élettel, hanem a bölcsészettudomány is, mely hagyományos értelmezése (retorika, hermeneutika) szerint valamilyen értelemben másodlagos a művészetekhez viszonyítva is, mégis megőrizzé azokat természetéből. Ha elfogadjuk, hogy az irodalmi, művészeti történetekkel kapcsolatosan (ezekből kiindulva) alkot történeteket a bölcsészettudomány (irodalomtudomány, filológia, történettudomány), akkor beláthatjuk, hogy ennek is olyan szoros dialektikus kapcsolatban kell állnia az élettel, mint az irodalmi elbeszéléseknek. Végül eljutunk a legátfogóbb történeteket alkotó filozófiához, s most már erről is beláthatjuk, hogy szintén hasonlóan szoros kapcsolatban áll az élettel. Pierre Hadot írja:

A filozófia lényege nem a diskurzus, hanem az élet, a cselekedet. Az ókorban mindenki elismerte, hogy Szókratész filozófus volt, és ezt elsősorban nem kijelentéseinek, hanem életének és halálának köszönhette. Az ókori filozófia mindvégig szókratikus maradt, amennyiben nem pusztán elméleti fejtegetésként, hanem elsősorban életmódként határozta meg magát. A filozófus nem professzor vagy író, hanem olyan ember, aki élete során bizonyos döntéseket hoz, és elfogad egy – például epikureus vagy stoikus – életstílust. [...] A diskurzus azonban mindig az élethez és a tettekhez kötődik.¹⁰

⁸ Paul RICŐUR: *Az én és az elbeszélés azonosság* [1990] ford. Jeney Éva = Uő.: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, Budapest, 1999, 405.

⁹ Magyarul lásd erről László János írásait, például LÁSZLÓ János: *Narratív pszichológia*, *Pszichológia* 2008/4., amelyben Sarbin meghatározását idézi: „Sarbin szerint az én-elbeszélés vagy élettörténeti elbeszélés egy identitásterv kibontakoztatása, amelyben az elbeszélő (az I) felépíti énjét (a me-t)”. Vö. Theodore R. SARBIN (szerk.): *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*, Praeger, London, 1986.

¹⁰ Pierre HADOT: *Luxus-e a filozófia?* [1992] = Uő.: *A lélek iskolája*, 337–338.

Hadot nagy jelentőségű rekonstrukciója szerint tehát az antikvitásban még evidens volt, hogy a filozófus igazi ajánlata nem pusztán a fogalmak szintjén ragadható meg, hanem az általa nyelvileg-fogalmilag kifejtettek szorosan kötődnek a filozófus saját életéhez. Ha meg akarjuk ítélni a „filozófiáját”, akkor szavai mellett életére és tetteire is figyelemmel kell lennünk, meggyőző erejét az általa választott életmód kívánatossága is adja. Fontos, hogy Hadot itt szembeállítja a filozófust a professzorral és az íróval, ám mint láttuk, ez nem helyes. (Legfeljebb taktikai megfontolásból elfogadható, ha Hadot a hagyományos professzor- és írókép ellenében kíván érvelni.) A dolog épp fordítva áll: mint láhattuk, mindhármójukra igaz, hogy az általuk folytatott diskurzus beleágyazódik az általuk választott életmódba, viselkedési formákba.

Ha pedig ez így van, akkor visszatérhetünk az öngondozás (*le souci de soi*) jelentőségére a bölcsészettudományok szempontjából. Hiszen ezek szerint nem pusztán a szöveg koherenciája, logikai tisztasága és retorikai meggyőző ereje a fontos, mint inkább a személyiség, pontosabban a választott életmód – ha tetszik, az élettörténet hitelesítő pecsétje rajta. A választott életmód kérdése pedig az önnevelés jelentőségére hívja fel a figyelmet. Ezzel kapcsolatban nem valamifajta előre eltervezett, ideális én megalkotásáról van szó, hanem egy olyanfajta érzékenység kialakításáról, amely képessé teszi a filozófust élete nehéz döntéseinek helyes megítélésére. Ezzel az érzékenységgel, mely az antik és a keresztény hagyományban szereplő erények fogalmával határos, képes az ember az idő szűkében is, amikor pedig az alapos racionális-fogalmi kalkulációra nincs mód, a jót (vagy legalábbis a lehető legkevésbé rosszat) választani. Ezzel az érzékenységgel kapcsolatban emlegeti a hermeneutika a tapintat fogalmát: „Tapintaton egy meghatározott érzékenységet és érzékelési képességet értünk az olyan szituációk és a bennük való viselkedés iránt, amelyekre nézve nem rendelkezünk általános elvekből eredő tudással. Ezért a tapintathoz lényegileg hozzátartozik a ki-nem-mondottság és a kimondhatatlanság.”¹¹ Gadamer nem véletlenül emlegeti a tapintat fogalmát épp a képzés-fejezetben, ahol világossá teszi, hogy a humántudományokat épp e fogalom alapján határozhatjuk meg, ha visszavezetjük ezeket a reneszánsz-humanista hagyományokra. Vagyis a tapintat által meghatározott érzékenység révén gyakoroljuk e tudományokat – érzékennyé pedig önképzés révén tehetjük magunkat. Az érzékenység formájára nézve Gadamer kiemeli az esztétikai és a történeti érzéket is: „Az esztétikai és a történeti iránt érzékünk kell hogy legyen, vagy ki kell képeznünk érzékünket, hogy a szellemtudományi munkában rábízassuk magunkat a tapintatunkra.”¹²

A humanista tradíció révén a humántudományok közvetlenül kötődnek az antik-keresztény hagyományhoz. E hagyományban pedig a fiktív és az élettörténet között mindig is szoros volt a kapcsolat, működött a dialektika. Vegyük példának azt a Platónt, aki mestere, Szókratész bemutatása során nem szorítkozott pusztán annak teoretikus megfogalmazásaira, hanem mindig részletesen „jelenetezettte” hősét: színpadra állította és cselekvésekbe bonyolította, hogy viselkedésén keresztül „értsük meg” a filozófiai mon-

¹¹ GADAMER: *I. m.*, 35–36.

¹² *Uo.*, 36.

dandóját. Vagyis a szókratészi tett és a szókratészi szó között szoros összefüggést hozott létre. Egy másik szempontból is érdekes Platón: filozófiai szövegei nem elvont értekezések, nem logikai konstrukciók, hanem maguk is elbeszélések, történetek. Ráadásul ezek nevelő, képző célzata is igencsak világossá válik nála: „e költeményeket könyv nélkül is megtanultatják velük, hiszen számos erkölcsi tanulságot meríthetnek belőlük, ezenkívül pedig a régmúlt idők kiváló fiainak viselt dolgaiból, valamint azok magasztaló dicséretéből is okulhatnak. Így olyan példák állnak a gyermek előtt, amelyek becsvágát felkeltvén utánzásra serkentik, és arra buzdítják, hogy törekedjék hozzájuk hasonló lenni.”¹³

Ha Platón fontos a hermeneutikai hagyományban, ugyanez fokozottan igaz Arisztotelészre vonatkozólag is. Gadamer számára, csakúgy, mint mestere, Heidegger számára is, egyenesen kiemelt jelentőségű az arisztotelészi hagyomány. A jelen összefüggésben a görög filozófus tanításából az fontos, amit az antik bölcseleő gyakorlati szillogizmusnak nevezett, vagyis olyan, logikailag helyes következtetésnek, amelyből valamely cselekedet ténylegesen végrehajtása következik. Gadamer azt írja: „az erkölcsi tudás, ahogyan azt Arisztotelész leírja, nyilvánvalóan nem tárgyi tudás, azaz a megismerő nem valamely tényállással áll szemben, melyet csupán megállapít, hanem az, amit megismer, őt magát közvetlenül érinti. Valami olyasmi, amit tennie kell.”¹⁴ A megismerésnek és tudásnak ez a fajtája nemcsak az erkölcsi tudást foglalja magában, hanem – s épp ez a jelen szöveg fő állítása – igaz a bölcsészettudományokra általában is. Ezek sem elvont tudásformák, hanem olyasfajta, amelyekből ténylegesen végrehajtandó gyakorlati cselekvések fakadnak, végsősoron egy életforma alapját képezik. Mint ahogy e tudásformák, mint láttuk, bizonyos fajta érzékenységet is feltételeznek, amelyek már eleve csak bizonyos életforma vállalásával (tehát önképzéssel) szerezhetőek meg.

Ha tehát úgy olvassuk Arisztotelészt, ahogy Gadamer javasolja, vagyis hogy amit az erkölcsi tudásra vonatkozólag mond, azt kiterjesztjük a humán tudományos megismerésre is, akkor e tudásforma elég részletes és alapos leírását kapjuk. Erre a kiterjesztésre azért is feljogosítva érezhetjük magunkat, mert a humán tudományos tudásnak mindig van erkölcsi érdeke is, ebben az értelemben ez is erkölcsi tudás. De lássuk, mit mond az erkölcsi tudásról – Arisztotelészre utalva – Gadamer:

1) Először is szembeállítja a *tekhnével* (vagyis az egyszerű technikai tudással, a *know-how* értelmében vett módszerrel), amelyet pontosan és egyetemes érvénnyel, a mindenkori alkalmazástól függetlenül meghatározhatunk. Az erkölcsi tudás ugyanis sokszor szituációfüggő.

2) Megállapítja, hogy e tudásforma nem valamely részletkérdésre szorítkozik, hanem „a helyes életre mint egészre” vonatkozik, s benne eszköz és cél egyesül.

3) E tudásnak van egy interszjektív vonatkozása: a másik megértését feltételezi, amihez valamifajta behelyezkedésre, belátásra van szükség, s ez feltételezi az elnézés, sőt a megbocsátás képességét és hajlandóságát is.¹⁵

¹³ PLATÓN: *Prótágorasz*, 326a, ford. Faragó László = PLATÓN *Összes művei*, I., Európa, Budapest, 1984, 202.

¹⁴ GADAMER: *I. m.*, 222.

¹⁵ *Uo.*, 224, 226, 227–228.

Gadamer (és Ricœur) dialógusra alapozott *Bildung*-koncepciójának az a belátás az alapja, hogy a másik megértése nem képzelhető el valamifajta önmegértés nélkül. És fordítva: ha magunkat szeretnénk megismerni, a másik felé fordulva tehetjük ezt meg legbiztosabban. Ez a társas episztemológiai alapállás pedig közvetlenül kapcsolható ahhoz az egzisztenciális alapozottságú hermeneutikai belátáshoz, amely szerint a bölcsészettudományi szövegértelmezés végsősoron önértelmezés. E szerint az irodalmi mű, sőt a képzőművészeti műalkotás is betöltheti a másik szerepét, s annak értelmezésén keresztül is lehetséges önmegértésünk javítása. Ennyiben a műalkotással folytatott dialógus legitim része az önmegismerés folyamatának. Mindezt az esszé műfaji keretei között egy magyar író (egy másik író prózájáról szólva) így fogalmazza meg:

Kosztolányi a létezésnek ebből a sértetlen, absztrakciókra nem bontott alaprétegeből ragad meg és ad át mindig valamit. [...] S ahogy mondják: segít élni. Nem úgy, hogy gyakorlati vagy elméleti jó tanácsokat ad, vagy erkölcsi útbaigazítást; még kevésbé úgy, hogy eltereli figyelmünket a valóságról, mint a jó detektívrégény, vagy éppenséggel álomvilágba ringat, mint a rossz irodalom. Kosztolányi a durván leegyszerűsített látzatvalóságából segít visszatalálni a saját életünkbe, a mindennapjaink eredeti teljességébe.¹⁶

Ottlik Géza mintha épp Kazantzakis aggodalmára válaszolna. Szerinte egyáltalán nem „hiába telik” az író élete, ha képes hőseit úgy feleleveníteni, hogy azok valóban képesek legyenek megszólítani bennünket, s képesek legyenek barátainkká válni. Amikor Ottlik leírja Kosztolányi írói „technikáját”, utal az „erkölcsi útbaigazítás” értelmezői hagyományára. Meg arra az elképzelésre is, hogy az író valójában menekülési útvonalat kínál az olvasónak, hogy ne kelljen szembesülnie élete kudarcaival. Ezek helyett egy olyan befogadási módot javasol, amelynek lényege, hogy a könyvön keresztül találjunk vissza életünk azon elfelejtett dimenzióihoz, melyeket a felnőttkor közönséges aggodalmi (pénz, kötelesség, tennivalók) elfödnek előlünk. A visszatérés esélyét villantja fel az olvasó számára: hogy saját életében találhat vissza ahhoz a teljességhez, amelyet a hétköznapi stressz vagy szorongás (*Angst*) elfed figyelmünk elől. Persze a naiv olvasó és a szakszerű (bölcsész)olvasó olvasói attitűdje nyilvánvalóan eltér egymástól. Mégis azt kell mondanunk, hogy a bölcsészek irodalom-, nyelv- és műértésének ugyanaz a tétje, mint a spontán olvasásnak – számukra is akkor van értelme, ha végül képesek az így nyert tapasztalatokat saját életükre vonatkoztatni.

Ez az életfilozófiai érdekű elemzés, mely az autentikus lét és valamifajta létfeledettség fogalmi kettőségére és szembenállására utal, nyilvánvalóan Heideggert követve, elvezet bennünket az irodalmi művekkel való bölcsész-pepecselés végső jelentőségéhez. E gondolati lépést tegyük meg Paul Ricœur segítségével, aki egyike a bölcsészet legmélyenszántóbb (ön)elemzőinek. Ha korábban beláttuk, hogy az irodalom (és tágabban a művészet) fikciói milyen fontos szerepet játszhatnak élettörténetünk megalkotásában, akkor tegyük

¹⁶ OTTLIK Géza, *Kosztolányi = Uő.: Próza, Magvető, Budapest, 2005, 286–298.*

hozzá, hogy a filozófia bevett értelmezése szerint: felkészülés a halálra. Ez a gondolat, amely szókratészi–platóni alapokra épül, majd Cicerón és Senecán át jut el a korai modernitásba, Montaigne-hez,¹⁷ szintén fontos lesz Heidegger filozófiájában. A 19. század nagy pesszimiztáin, Schopenhauerén és Kierkegaard-on keresztül jut el Heidegger annak kimondásáig, hogy az ittlét „halálhoz viszonyuló lét” (*Sein zum Tode*).¹⁸ Persze a halálhoz való viszonyban is kétféle viszonyulást különböztethetünk meg: az „akárki”-re jellemző mindennapi lét csak fecseg, míg a tulajdonképpeni lét „előrefut”, s ebben a számvetésben ragadja meg legsajátabb lehetőségét. Ricœur ehhez a hagyományhoz kapcsolódik, amikor a következőket írja:

A fikció tehát társunkká lehet a halálra készülődésben. A Krisztus kínszenvedéséről szóló elmélkedés nem egy hívőt elkísért már az utolsó küszöbig. Mikor Kermode vagy Benjamin ebben a tekintetben kiejtik a „vigasz” szót, ne vádoljuk őket elhamarkodottan önáltatással. A vigasz mint ellenszomorúság éppoly világos és tiszta módja lehet önmagam meggyászolásának, amilyen világos és tiszta Arisztotelész katarzisa. Ily módon jöhet létre gyümölcsöző csere irodalom és halálnak (vagy halál felé) való lét között.¹⁹

Ricœur elképzelésének több érdekes pontja van. Úgy tűnik, amellet érvel, hogy az irodalmi (művészi) fikció a filozófia feladatkörébe is be tud segíteni, amikor ahhoz hasonlóan „társunkká” válik a felkészülésben. Fontos továbbá, hogy Ricœur a Krisztus kínszenvedéseire vonatkozó elmélkedést említi, vagyis a bibliai történet értelmezését hangsúlyozza – ezzel a halálra való felkészülés nála átkerül egy kifejezetten keresztény diskurzusba. Amikor a fikcionalitás részben a Krisztus-történet újraelmondására, az elmélkedésre vonatkozik, részben a Krisztus-történet kisajátítására, saját élettörténetünkbe való beépítésére – mindkét esetben a fikció révén a képzelet teremtő, egzisztenciálisan segítő tevékenységét hangsúlyozza Ricœur. E képzeleti tevékenység révén a fikcióban „megtapasztalt”, fikcionált halál segít saját halálunk elképzelésében, az addig való „előrefutásban”. Ráadásul Walter Benjamin kapcsán Ricœur felhívja a figyelmet e tevékenység közösségi összetevőjére. Az elbeszélő művészeti alkotásban olyan tapasztalatcsere zajlik, amelyben a tapasztalat „nem a tudományos megfigyelést, hanem a bölcsesség népi gyakorlatát” jelenti. A szépirodalmi alkotás szerinte ennyiben a népmese elbeszélésmódjához hasonlítható. Ahogy a misén is a hívők közössége emlékezik Krisztus kereszthalálára, s ahogy a görög tragédiát is a poliszpolgárok közössége nézte együtt végig. A keresztény vigasz így jelenhet meg egy mondatban Arisztotelész katarziséval.²⁰

¹⁷ Lásd Michel MONTAIGNE: *Bölcselkedni annyi, mint megtanulni meghalni* = Uő.: *Esszék*, I., Jelenkor, Pécs, 110–130. Az alábbiakban felhasználtam Barcsi Tamás történeti áttekintését: BARCSI Tamás: *Mit jelent megtanulni meghalni? I. Seneca és Montaigne haláljelfogásáról*, *Nagyerdei Almanach* 2015/1., 61–131.

¹⁸ Martin HEIDEGGER: *Lét és idő* [1927], 51§, ford. Vajda Mihály – Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István, Osiris, Budapest, 2001, 293.

¹⁹ RICŌEUR: *Az én és az elbeszélő azonosság*, 403–404.

²⁰ A keresztény vigasz elképzelésének művészi feldolgozásáról lásd HORKAY HÖRCHER Ferenc: *A művészet mint vigasztalás. Van Gogh: Az irgalmas szamaritánus (Delacroix nyomán, 1890) című képe*, *Vigilia* 2007/8., 591–601.

Mind a kettőnél ugyanaz a működési mechanizmus figyelhető meg: a vigasz és a katarzis is világos és tiszta képet nyújt az elmúlásról, de úgy, hogy közben valamilyen furcsa módon fel is szabadít annak elnyomó hatása alól. A katartikus színházi előadás, a vigaszt nyújtó Krisztus-történet, legáltalánosabb értelemben az elbeszélte történet a vele való foglalkozás során képes halál felé fordult létünket termékenyen megérinteni.

Összefoglalva: a bölcsészettudományt hivatásul választó nem szakmát kap kézhez, hanem egy olyan érzékenységre tesz szert, mely mind saját maga jobb megismerésére, mind a másik megismerésére ösztökéli, s – persze nyilván nem áldozatok nélkül – azal kecsegteti, hogy elvezeti egy értelmes élettörténet kibontakoztatásához, megéléséhez és – bukásaival együtt való – elmeséléséhez.



Védelem a Mező (ma Kőrösy József) utcai BEAC-sportpályán, 1940