

HUSSERL, A SARKKUTATÓ

Edmund Husserl: Az európai tudományok válsága I-II.

Fordította Berényi Gábor, Mezei Balázs,
Egyedi András, Ullmann Tamás
Atlantisz, 1998. 330 + 352 oldal, 2695 Ft

Husserl egykori munkatársa, Eugen Fink idézte fel az idős gondolkodónak a filozófiához való viszonyát jellemző megfogalmazását, miszerint mindig is kezdőnek tartotta magát a filozófiai kérdések kidolgozását illetően. Ezt az újrakezdő és újrakérdő, a kérdést mind tisztábban feltevő, illetve mindig más oldalról közelítő beállítódást csak olyanvalaki tekintheti hibának, aki azt hiszi, hogy a filozófiai kérdéscsoportok valami végső válaszban lezárhatók. Ezért fogalmazta meg joggal Gadamer A HUSSERLI FENOMENOLÓGIA AKTUALITÁSÁRÓL című tanulmányában, hogy AZ EURÓPAI TUDOMÁNYOK VÁLSÁGA ÉS A TRANSCENDENTÁLIS FENOMENOLÓGIA (a továbbiakban KRÍZIS) olyan dialógusként olvasható, amelyben Husserl önmagával szemben él ellenvetésekkel, folyamatosan ellenérvekkel szolgál saját rögzített, ám teljességgel nem kielégítő álláspontja ellen. A legélesebb ellenvetések a mellékletekben találhatóak. Az állandó elégedetlenség a dolog kérdésességére iránti alázatból fakadt.

A művek nem zárultak le, Husserl elégedetlen volt a kidolgozással, vagy éppen egy téma kidolgozása más irányba vitte el gondolatait. Talán ezért váltak a legkompaktabbakká éppen a mellékletek, a töredékek, amelyekben egy kérdést a legnagyobb igyekezettel válaszolt meg.

Husserl *sarkkulatónak* tartotta magát (Ingarten emlékező szavai szerint), akit a felfedezés öröme, az úttalan utak bejárása hajtott előre, egyben olyan felelősséggel fellepő gondolkodó volt, aki nem elégedhetett meg a cél pusztá kifizetésével vagy azzal, hogy azt felelős gondolkodóhoz méltatlan eszközzel érje el. A bejáráhatatlannak és megközelíthetetlennek ítélt terület feltérképezését tartotta mindig szem előtt.

A KRÍZIS témái nem előzmény nélküliek: a filozófiai válság, mint az európai emberiség kultúrájának válsága, az objektivizmus és pszichologizmus elleni kritikai fellépés, az

idealizációkba vesző absztrakt tudomány kritikája. A fenomenológia *szigorú tudományként* való megalapozásának programját Husserl sohasem adta fel. Ez pedig nem a filozófiai rendszerekből, hanem a dolgokból és problémákból indul ki (A FILOZÓFIA MINT SZIGORÚ TUDOMÁNY), és célja, hogy lehatoljon a gyökerekig, mindenek az eredetét vizsgálja. „A filozófia azonban lényege szerint az igazi kérdésekről, az őseredeteiről, a rhizomata pantonról szóló tudomány.” Husserl megfogalmazása az empedoklészi elgondolást idézi. Empedoklész 6. fragmentuma szerint ugyanis minden négyes gyökérből táplálkozik, amelyeknek neve a fényt és világot adó Zeusz, az életadó föld, Héra, Aidoneusz, a láthatatlan levegő és Nesztisz, a halandóknak forrást adó, könynyekből fakadó víz: „Mert először mindennek négy gyökerét halld...” (ford. Steiger Kornél). Husserl elgondolására visszatekintve fogalmazta meg Otto Pöggeler egy 1994-es előadásában (A FREIBURGI FENOMENOLÓGIA) azt, hogy minden létnek ez a többszörös begyökerezettsége nem jelent egységes eredetet, hanem az elemek egymásnak szülőgő, egymást átható folytonos kettőzöttségét.

A fenomenológia *eredettudomány* (Heidegger), de sohasem jelenti valami végső és tisztán felmutatható kezdet/eredet (vissza)állítást. Azt sem jelenti, hogy a fenomenológus kevesebbel, mint az eredet mind tisztább felmutatásával beérhetné. A fenomenológus éppen ebben az eredetkereséstől való elfordulásban véli felfedezni a filozófia és közvetve kora legjelentősebb válságát: „A tétélek átöröklése – írja a geometria kapcsán Husserl – és azé a módszeré, hogy hogyan lehet mindig új tétéleket, új idealitásokat logikailag konstruálni, történelmiül folyhat, miközben nem örökítődtől tovább az eredeti kezdetek, tehát minden további fejlődés értelemforrásai reaktíválásának képessége. Épp az hiányzik tehát, ami minden tétélnak és teorának újra és újra evidenssé teendő, ősforrászerű értelmet adott, illetve kellett hogy adjon.” (II. 57. o.) Mind erőteljesebbé válik ez az átfordulás, a logika és tudomány közötti viszony a feje tetejére áll. Ezt Husserl már a FORMÁLIS ÉS TRANSCENDENTÁLIS LOGIKA bevezetőjében megfogalmazta. A KRÍZIS ennek a gondolatnak is folytatása. Ám ez nem jelenti azt, hogy a filozófia a pusztá visszafordítás által a függetlenedő és objektivitásra törvő tudományt a

princípiumok és normák logikai előre rögzítése által visszaszoríthatná, mint ahogy az sem segít, ha a régi rendszerekből indulunk ki, és mintegy azok „hibáiból” tanulunk (vö. I. 169. o.).

A filozófia mint fenomenológia magának „a filozofálásnak a talajtalanságával szembesít bennünket”. A válasz, melyet ugyancsak nem előzmények nélkül Husserl megfogalmaz, így hangzik: „az állítólag teljesen önálló logika, amelyet a modern formális logikusok (még hozzá valóban tudományos filozófia néven) létrehozni vélnek mint valamennyi objektív tudomány egyetemesen a priori alaptudományát – nem egyéb naiv naivlásnál. Evidenciája nélkülözi az egyetemes életvilági a prioriól történő tudományos megalapozást, amelyet azonban tudományos formában egyetemesen soha meg nem fogalmazott, lényegi tudományos általánossággá sohasem alakított magától értelemző mozzanatok formájában állandóan feltételez”. (I. 180. o.) Husserl nem tudományellenes, hanem pusztán annak helyét próbálja meg újra kijelölni, és egyben a filozófia talajtalanságát igyekszik megszüntetni. Nyilvánvaló, hogy nem az olykor naiv tudománykritika érdekel minket a mű olvasásakor, hanem az a rendíthetetlenül fenntartott igény, hogy a filozófiát mint szigorú tudományt a helyzetre tekintettel átfogalmazza, azaz az előítéleteket mind szélesebb körben leéptse. Ezzel nyílna meg a lehetőség, hogy az *életvilág naivlása felváltaná a filozófia naivlását* (vö. I. 84. o.), amelyet az idéz elő, hogy magunkra eszmélünk az összeomlás, a tudomány összeomlása nyomán (vö. I. 83. o.). A válság értelme kettős: nem pusztán negatív, hanem újraépülés vagy egy feledésbe ment eredendőbb mező újrafellelése. Igaza van Ferdinand Fellmannak, aki 1995 novemberében a trietschi egyetemen tartott fenomenológikonferencián azt mondta, hogy inkább az európai életvilág krízisééről, mintsem a tudományok krízisééről van szó. Valójában ez a kettő elválaszthatatlan egymástól. Erre a következtetésre jutott már igen korán Husserl asszisztense, Martin Heidegger is A FENOMENOLÓGIA ALAPPROBLÉMÁI (1919–1920) című előadásában. Heidegger egyértelművé tette, hogy a tudomány életteleníti az életvilágokat, s a fenomenológia igazi pozitív funkciója nem lehet más, mint mindannak a megrendítése és kiiktatása, ami magától értetődő és látszólag másra nem szo-

ruló, azaz önmagának elégséges. A fenomenológia fellép az abszolút racionalizmus és a jelentésüket vesztett irracionális öszszavak használata ellen, vagyis a filozófiára irányuló filozófiai foglalatosság ellen.

Az öneszmélés, a filozófia ismételt fel- és megnyitása az élet irányában azt teszi kérdésessé, ahogy az én magát birtokolja (Selbsthabe), s ezzel visszaveti oda, ahol „az életvilág evidens adottságának tudomány előtti létértelme állandóan jelen van” (I. 165. o.). A Heidegger számára oly fontos VI. LOGIKAI VISZGÁLÓDÁSBAN Husserl már kifejezésre juttatta, hogy ami van (és mindig *mint valami* van, azaz az evidencia egy elért, beteljesedett fokán mutatja meg a dolgot mint igazat), az nem a lét a maga teljességében és végső igazságában.

Husserl „tisztá pozitívizmusa” az előbb említett mű szerint sohasem jelenti a *tárgy valóságos meglétét*, de ami megjelenik, mind nagyobb világossággal teszi hozzáférhetővé a ráirányulások eredményeképp a dolog *invariáns lényegét*, vagyis mind több oldalról képes a dolog megjelenni. Ebben a telítettségben a dolog az, ami, ez azonban nem zárja ki egyben annak elváltozását. A megjelenő, ami a dolgot hozzáférhetővé teszi, nem a dolog mint pusztá meglevő egyfajta tárgy értelmében. De mind tisztábban áll előttünk a dolog a maga megjelenésében mint *nem más*, mint ez a dolog. Az evidens jellege nem egyszerűen a dolog tárgyi mivolta, hanem „*összszavak eredményeképp*” tisztázott identifikáció és teljesülés. Az, hogy *ez a dolog maga*. Husserl nem zárja ki az invariancia bővülését, amit „*Zuwachs an Fülle*”-nek, a telítettség növekedésének nevez, azaz a dolog megjelenésévé mind teljesebb jelentésbővülést és meghatározottságot tapasztalunk. A fenomenológia nem akarja a dolgot magát vonatkozásaitól mentesen kiállítani, célja inkább az, hogy visszaállítsa rejtett (jelentés)vonatkozásainak rendszerébe. Abban ugyan Derridának igaza van, hogy a hangsúly hol a struktúrára, hol pedig a genezisre esik, a kettőt mégis együtt kell látnunk, hiszen Husserl világossá teszi már az 1908-as jelentéséről szóló munkájában (amit Derrida Husserlről szóló műveinek írásakor még nem ismerhetett), hogy ha azt mondok, Napóleon, vagy azt mondom, „a jénai csata győztese”, akkor jóllehet egy és ugyanazon személyt hozom szóba, mégsem

ugyanazt mondom ki. Nyilvánvaló a különbség a megnevezésre kerülő dolog és aközött, ahogy azt itt kimondják. A megcélzott dolog nem minden vonatkozásában evidensen adott, a dolog a megnevezés és „az éppen evidensen van” metszésében születik, azaz struktúra és genezis áthatja egymást. A „*das Gemeinte ist das Kategoriale*” kijelentés világossá teszi, hogy az, amit pusztán véltem vagy elgondoltam, evidensen mint igaz van, vagyis Heideggernek az 1925-ben Marburgban tartott, az időfogalom történetét elemző előadása szerint belátást nyerek abba, hogy a dolog így és nem másként van. (Heidegger ebben az előadásában tárgyalta először behatóan a kategoriális szemlélet husserli elgondolását.) Az evidencia itt mint *igaz viszonyulás* mutatkozik, ahogy a dolog a ráirányulásban elgondolt és szemlélt közti viszonyban mint igaz mutatkozik. A kategoriális szemléletben rejlő *létvonatkozás* az igaznak vélt létszerű gyarapodását jelenti, vagy Heidegger előbb említett előadása szerint: „*Der Wahrverhalt besteht also, er ist wahr.*” A dolog nem magánvalósága szerint igaz, hanem így igaz, ebben a vonatkozásban igaz, mint a dolgot igaz műveltében élénk állító igaz, vagyis ahogy a dolog most áll (Sachverhalt), mint igaz *van*, tovább nem bővíthető, s így evidensen adott és megragadott.

Ernst Tugendhat a husserli és heideggeri igazságfogalmat tárgyaló kitűnő könyvében világossá teszi, hogy Husserl az evidenciariögzítéstől az evidenciatisztázás irányában mozdult el, és ez eredményezte az *ontológiai dimenzió* megnyílását, az pedig megteremtette az intencionális ráirányulásban *vélt dolog* s az „ahogy a *dolog van*” közti játékeret. Azaz „a vissza a dolgokhoz” fenomenológiai programja örök közelítés, amit semmiképp sem szabad pusztá relativizmusnak tartanunk. Husserl évekkel később a *FORMÁLIS ÉS TRANSCENDENTÁLIS LOGIKA* című művének bevezetőjében írta, hogy a ráészmelés/kijózanodás (Besinnung) olyan kísérlet, ami által a pusztán véltet és előfeltételezett, a homályosan előttünk lebegő és nem egyértelműen megcélzott értelem átvezetjük a tiszta lehetőség evidenciájába (ami nem a dolog maga!), s ezáltal egy eredendőbb értelemfeltárás (ursprüngliche Sinnesauslegung) irányában mozdulunk el. Hangsúlyozzuk, a dolog eredendőbb érteleme csak annyit jelent, hogy képesek vagyunk mindinkább világossá tenni,

hogy van és hogy így is van a dolog, de nem azt, hogy mi maga a dolog.

Gadamer a FENOMENOLÓGIAI MOZGALOM-ról szóló írásában utalt arra, hogy az érvényesség felfüggesztése, az érdekek gátlás alá vonása, röviden a kijózanodott megfontolás nem teremt valami új tárgyiaságot, hanem a létérvény *semmítése* által annak a lehetőségét teremtjük meg, hogy értsük, mi is a dolog. (Husserl az *ELSŐ FILOZÓFIA* című előadásában „*Nichtigkeitstrich*”-ről szólt, azaz egy vonással semmissé teszünk, de nem megsemmisítünk.)

Joggal kérdezhetjük, hogy nem járult-e Husserl maga is hozzá ahhoz, hogy a végső észcélok filozófiája többé nem tartható fenn a számunkra, s bizonyos szempontból a válságra adott válasz még inkább növelte a bizonytalanságot. A választ megelőlegezve, amit a KRÍZIS olvasása megerősít, nevezetesen, hogy Husserl éppen azzal felelt meg leginkább kitűzött programjának, hogy a radikális, az egész életvilágot mint evidens adottságot érintő redukcióval mindenfajta filozófiai naivitást szkepszissel szemlélt. Ez a radikális leépítés az újrafelépítés lehetőségét foglalta magába, s egyben azt, hogy a magát megtévesztő talajtalan racionalizmust „új alapokra” helyezze.

Egy álom kétségtelenül véget ért (vö. II. 249. o.), s eljött a kijózanodás pillanata, a filozófia szükségességének pillanata, amely során kijózanodva az univerzális filozófia tarthatatlan önnemzésétől elfordult és az univerzális szkepszis, a létérvényesség állandó felfüggesztése felé fordult. A kijózanodás éber lét és megértett lét, annak megértése, ahogy mi vagyunk, ahogy másokkal egy világot megosztunk, s ahogy ez a világ minket övez. A KRÍZIS ebbe a roppant dimenzióba kínál betekintést.

Nézzük a mű egy figyelemre méltó helyét, ahol Husserl az eredeti értelemképződés problémáját tárgyalja. Az újabb kritikák ellenére sem kell elfogadnunk, hogy itt valamilyen értelemrestitúcióról lenne szó, sokkal inkább a teljesítményekben rejlő értelembővülésről, amely nem zárja ki, hogy az is világossá váljék, mi módon született ez és ez az értelem, hogy ideális esetben azt mondhatnánk, ennek ez és ez az értelme: „*Az értelemképződés intencionális eredetére és egységére visszavezetnünk valamit – ez a forrása annak az érthetőségnek,*

amely, ha egyszer elérjük (ami persze ideális eset), nem hogy megválaszolatlanul egyetlen értelmes kérdést sem. De elég csupán komolyan és valóban vizsgálomennünk valamely »készen levőtől« annak intencionális eredetéhez, s máris, igaz, csak viszonylagos, ám hatáskörén belül mégis valódi megértésre jutunk a már feltárt rétegeket és a bennük meglesztülő teljesítményi illetően.” (I. 212. o.) Ez az értelemfeltárás, mint Husserl hangsúlyozza, állandóan változó én- és tárgypólust foglal magába, hiszen minden értelmeknek mutatózó idővel egy és ugyanazon „tárgy” vonatkozásában és az én (a konstituáló én) vonatkozásában módosul. A tárgypólus, mely a létezőt foglalja magába, a jelenséget mint *ezt a dolgot* itt engedi látni. Ez a „*megértés útja*” (Gadamer), amely a dolog felől ismeri fel annak értelmességét, mint szubjektív teljesítményt, ami persze nem az egykori/másik teljesítményének egyszerű megismétlést jelenti, hanem annak belátását, hogy mi módon és az igaz lét milyen módozatában van a megértendő. Husserl nem véletlenül hivatkozik a héraikleitoszi lélekfogalomra és annak el nem érhető határaitra (45. fr. *pszükhész peirata*), amely által kifejezésre juttatja azt, hogy „*az elért »alap«, újabb alapokra utal*” (I. 214. o.), vagyis benne állva az életáramlásban csak *viszonylagos megértésre* vagyunk képesek. Ez azt jelenti, hogy ideiglenesen és viszonylagosan értem magam, úgy, mint aminek vonatkozása van egy tárgypólushoz. Nem vagyok a világ nélkül, csak annak hitét felfüggesztve vagyok, mintha csak én volnék az érthetőség végső kiindulópontja.

Fink a Husserl által „jövahagyott” VI. KARTEZIÁNUS MEDITÁCIÓ-ban fogalmazta meg egyértelműen, hogy a redukció folytán, annak kibontásában az ember túljut önmagán, minden emberi lehetőségét transzcendálja, s módja nyílik ebben a radikális gátlás alá fogottságban magát mint önmaga másikat szemlélni. A fenomenológiai redukció nyitja meg azt az ént alapjaiban érintő, alapjait megrendítő folyamatot, amelynek során a létérvényesség képződési folyamatába jut vissza, a felfüggesztéssel visszanyeri a létezésre irányuló tendenciát – írta Fink. Ez a sajátos kettőzöttség egyszerre számolja fel a szubjektumban gyökerezettség és a készen levő objektívizmusa felől kiinduló filozofálás esélyét, s azzal, hogy mindennek az érvényét felfüg-

geszti, lehetővé válik a visszajutás önmagához – kerülő úton. Az így megteremtett transzcendentális szubjektivitás mond ítéletet, vállal felelősséget a pusztá eredetet felejtett naiv beleéléssel szemben, úgy, hogy kockára teszi mindazon bizonyosságokat, amelyek eddig életének evidenciáit adták. Ezt nevezte Husserl a KRÍZIS-ben „*jelentelentítésnek*” (vö. I. 233. o.), ami által már nem értett önmagam és a másik (önmagam másika) mint megértésre váró transzcendentális síkon találkozik, és közös világot teremt. Az út az egótól a transzcendentális egóig vezet (távoli célként az abszolút egóig), hogy ekként *visszahérdezve* megismerje a konstitutív rétegeket és azok érvényességének rendszerét (vö. I. 234. o.). „*Ez a megkettőződés* [a redukció folytán magát kívülről szemlélő, magát nem birtokló önmaga – B. B.] *a transzcendentális szubjektivitás önmagához eljutásának lehetőségfeltétele*”, fogalmazta meg talán még radikálisabban Fink előbb említett művében.

Husserl, miként Heidegger, a dologhoz való közelség naivitásával szemben lép fel, e (vélt és látszólagos) közelséget teszi kockára és nyitja meg az önmagához eljutás messzire vezető, kockázatot magába rejtő és felelősséggel járó útját. Ezért talán nem meglepő, ha a Husserl hetvenedik születésnapjára kiadott kötet Heidegger-éremmel és tanulmányára utalunk (AZ ALAP LÉNYEGÉRŐL, 1929), amelyben éppen a messzeségnek erre a lényegére („*ein Wesen der Ferne*”) figyelmeztetett Heidegger (talán éppen mesterével szembeni kritikaként is!), vagyis arra, hogy az ember a transzcendenciában mint az alapra nyíló szabadságban/az alap vonatkozásában elnyert szabadságban nyerheti vissza a közelséget, saját magát.

A görögök, mint Wolfgang Schädewaldt mondta, csodálatos egyszerűséggel szóltak arról, amihez nekünk mintegy át kell verekedni magunkat. Így Anaxagorasz egyik fragmentuma közvetve világossá teszi a fenomenológia igazi szándékát: „*opsisz adelon ta phainomena*” / „*Die Phänomene sind eine Sicht auf das Unsichtbare*” (Schädewaldt ford.). „*A jelenségek: a homályos dolgok megpillantása*” (Steiger Kornél ford.). Az embernek megvan a lehetősége, hogy az elébe tűnő az azon túl levő megpillantásaként fogja fel, hogy a közelit egy még homályba vesző messzeség felől

értse s hogy a megjelenő felől más és más utat nyisson a messzeségbe. „*A fenomenek alakot nyitnak a láthatatlanba*” – írta Schade-waldt.

Végül emlékeztetnék arra, hogy Magyarországon már korábban is volt hagyománya a fenomenológiának. Gondoljunk a fiatal Lukács körére (Zalai, Szilasi nálunk máig kiadatlan későbbi műveire) vagy a hatvanas években íródott Almási- és Vajda-kötetekre. Ez az érdeklődés újraéledt a Tengelyi László vezette doktoriskolában. Mezei Balázs, aki maga is kitűnő fenomenológus, és munkatársai, Berényi Gábor, valamint a két tehetséges doktorandusz, Egyedi András és Ullmann Tamás ragyogó munkát végeztek. A kötet Mezei tanulmányával zárul, amely lehetővé teszi az olvasónak, hogy legalább nyomon kövesse a sarkkutató lépéseit a fenomenek kutatásának feltérképezeten terepén.

Bacsó Béla

NORTHROP FRYE MINT AZ UNIVERZÁLIS KRITIKAI-TUDOMÁNY APOLOGÉTA

avagy: Frye az irodalomról mint Igeről és az Igeről mint irodalomról

Northrop Frye: Kettős tükör – A Biblia és az irodalom
Fordította Pásztor Péter
Európa, 1996. 431 oldal, 1100 Ft

Northrop Frye: Az Ige hatalma
Fordította Pásztor Péter
Európa, 1997. 413 oldal, 1100 Ft

Northrop Frye: A kritika anatómiája
Fordította Szili József
Helikon, 1998. 322 oldal, 1780

Eredetileg két Northrop Frye-mű: a KETTŐS TÜKÖR (THE GREAT CODE – röv.: KT), valamint AZ IGE HATALMA (WORDS WITH POWER – röv.: IH) vizsgálata volt e dolgozat célja, de

mivel nemrégiben megjelent az ANATOMY OF CRITICISM – A KRITIKA ANATÓMIÁJA (röv.: KA) magyar fordítása is, célszerűnek tűnt Frye munkásságának e három alapvető állomását egységként kezelni, annál is inkább, mert e legutóbb megjelentetett kötetben (amely a három közül a legkorábban keletkezett) már – ha nem is minden tekintetben, és bizonyos esetekben csak csfájukban – a másik kettő főbb témái és gondolatai is felismerhetők. És jöllehet önmagukban is megérdemelnének egy-egy recenziót, mégis érdemes így, együtt írni róluk, mert előbb-utóbb – bármelyik lenne is terítéken – a másik kettőre is utalnom kellene, ami vagy balladai homályba burkolná írásomat, vagy pedig végeláthatatlan hivatkozások rendszerével nehezítené meg az olvasást.

Igaz ugyan, hogy A KRITIKA ANATÓMIÁJA (1957) és AZ IGE HATALMA (1990) megjelenése között több mint három évtized telt el, és ez az idő nyilván egyetlen, a saját korának kihívásaira érzékenyen reagáló kutató életében (gondolati rendszerében) sem tűnik el nyomtalanul, mégis találhatunk olyan „tengelytémákat” Frye-nál, amelyek – jöllehet kifejtésük az aktuális kritikai nyelvvezeteh és problémákhoz igazodik – végigkísérik irodalomkritikusi pályafutását. Ezek pedig olyan témák közé szerveződnek, mint az irodalomtudomány autonómiájának-integrálásának kérdései, valamint az irodalmi műalkotásnak és alkotójának az észlelési-megismerési formák és a társadalomban betöltött szerepük szerinti „rehabilitálása”; műalkotás és irodalomtudomány kapcsolata az emberiség kulturális univerzumával; a BIBLIA értelmezésének és az emberi szimbólumok „kozmoszában” (értsd: valami, aminek rendje van) betöltött szerepének kérdései; a jelentés-szimbólumelmélet, valamint a – legfőképp a bibliai – tipológia kérdésköre; a mítosz- és archetypus-kritika és az ide vonatkozó elméleti kérdések. Valójában e problémák újabb és egyre alaposabb átgondolásai-kifejtései és a pályafutását végigkísérő rejtett vagy nyílt problémák során keletkeztek később ideológia-kritikai és a hatalommal kapcsolatos gondolatai is.

Talán ez a felsorolás is érzékelteti, hogy számos teoretikus vállalkozása úttörő jellegű volt, éppen ezért – noha egyik nyilatkoza-

tában elmondja, hogy „*az érvelés harcos írásmód, engem pedig nem érdekel a harc*” – kezdeti lépéseit mégis egyfajta küzdelem jegyében tette meg. Korán találkozott a jellegzetesen XX. századi problémával, a szubjektum és objektum közötti hasadással és a szubjektum számára objektumként létező világtól való elidegenedés felszámolásának vágyával (igaz, a húszas években már ez a törekvés sarkallta írásra Heideggert, Bubert, Rudolf Ottót és másokat), éppen ezért száll síkra az irodalmi műalkotásnak egyfelől az integritását (de nem az immanenciáját!), másfelől a bizonyos értelemben vett nyitottságát hangsúlyozandó.

A dialektikus gondolkodás két klasszikus instanciája, a szubjektum és az objektum közötti hasadás felszámolásának vágya mutatkozik meg tehát Frye ama törekvéseiben – és most talán ez a legényesebb –, hogy valamilyen módon felmutassa és megelevenítse, vagyis megjelenítse és bemutathatóvá tegye az irodalom – akár évszázadok távolából és minden ideológiai változás ellenére is megőrzött – megszólító erejét (IH 10.). Ennek a gondolatnak a jegyében kidolgozott kritikai felfogásának középpontjában éppen ezért a mítosz (hogy Frye szerint mi is a mítosz, azt később tárgyaljuk) és az irodalom folytonosságának hangsúlyozása áll. Vagyis az ő fogalmazásában: „...minden emberi társadalomnak van egy mitológiája, melyet az irodalom továbbörökíti, közvetíti és változtatossá tesz” (IH 9.). Mivel pedig Frye szerint – és ezt az állítást gazdagon illusztrálja mindhárom művében – a mitológia és az irodalom között legfőképpen egyfajta formai folytonosság mutatható ki, amely leginkább a közös képi-szimbolikus világban és a nyelvi-retorikai szerkezetekben jelentkezik, és ami arra vall, hogy az irodalmi organizmusnak van bizonyos állandósága, mely független a társadalmi körülményekhez való megannyi alkalmazkodástól, ezért az irodalom a kritika tudománya számára elégséges feltételrendszert teremt ahhoz, hogy a maga fogalmi és technikai bázisát a saját tárgyából merítse: vagyis az irodalomból (ami Frye számára a valaha leírt összes szöveget jelenti). Ebben az értelemben száll tehát síkra az irodalmi műalkotás integritása mellett: az irodalom nem történelmi vagy ideológiai jelenség elsősorban, amely rajta kívül álló dol-

gokat illusztrál, hanem az irodalom – irodalom; saját forma- és képvilággal, eszközrendszerrel és képzeleti univerzummal. Ugyanígy: az irodalmi műalkotás nem immanens, mert nem lehet kimondani vagy leírni egyetlen szót sem anélkül, hogy ahhoz korábban már valamilyen összefüggésben vagy műfajban, formai alakzatban ne kapcsolódott volna valamilyen jelentés. Az irodalmi formák és így a műalkotások ezért elsősorban a hagyományból nyerik saját jelentéshálóikat – ezért mondhatjuk, hogy nyílt az irodalmi műalkotás. Nem véletlenül tűnik tehát úgy, hogy Frye az egyes költemények magának az egész irodalomnak a típusává – típusává: pecsétlenyomatává – avatja. („*Az archetypus-kritikus a költeményt a költészet részeként tanulmányozza, a költészetet pedig a [...] civilizációnak nevezett vallami részeként.*” [KA 92.]) Egy évtizeddel azelőtt pedig, hogy a párizsi Tel Quel kör tagjai bevezették volna az intertextualitás fogalmát, Frye már leírta: „*Az irodalomnak lehet élete, valósága, elménye, természete, képzelti igazsága, társadalmi feltételrendszere vagy bármije, amit tartalmának akarunk felfogni, de maga az irodalom nem ezekből az elemekből áll. Költeményt csak más költeményekből, regényt csak más regényekből lehet létrehozni. Az irodalom magát alakítja, és nem kívülől formálják: az irodalom magán kívül, mint a szonáta, a fűga vagy a rondó a zenén kívül.*” (KA 85. Kiemelés: V. Gy.) Így tehát az irodalmi műalkotást a különféle konvencionális vagy archetypikus retorikai, poétikai és szóalakzatok hordozzák, nem pedig az esetlegesen beleolvastott és ilyen-olyan ideológiáktól vezérelt diszkurzív jelentések halmaza, esetleg biográfiai adatok tömkelege, netán alkotáslélektani törvényszerűségek vagy a „mit gondolt a szerző?” kérdésre adható válaszok összessége vagy bármi egyéb (persze azt nem mondja, hogy az ilyen irányú vizsgálódásoknak egyáltalán nincs helyük a kritikai folyamatban) – legalábbis a „criticism”, vagyis a kritika tudománya számára hozzáférhető módon. És amennyire az egyes irodalmi mű az irodalom egészében meglévő struktúraszöveg („*a szavak rendje*”) anyagából áll elő, ugyanígy: az irodalom pedig az egyetemes emberi civilizáció szimbolikus (azaz: szimbólumokból álló) bázisából nyeri anyagát. Az ilyen módon értelmezett szimbólumot nevezi Frye „*kommu-*