

köteteket ma nem „jutalmazza” sem a kutatás, sem az oktatás intézményes rendszere, Margócsy kötetének mégis az az egyik, és távolról sem mellékes tanulsága, hogy jóval több ilyen, „szinoptikus” kötetre volna szükség. Nemcsak azért, mert az egyre gyakrabban hálózatként leírt irodalmi korpusz működéséről, az elemek és csomópontok közötti kapcsolatok minőségéről és mennyiségéről sokszor váratlanul sok minden tárulhat fel ezen a módon. Azért is, mert az irodalmi hagyománynak mégiscsak az a *szöveg* kellene, hogy a mércéje legyen, amely addig és akkor él, ameddig olvassák, és amely a maga irodalmi szervezettségében eleve több időreteg találkozását szervezi meg az olvasó számára. De ami ennél is fontosabb: olvasóként a számunkra kijelölt idő és tér metszéspontjaiban olyan szövegekkel találkozunk, amelyek vagy soha, vagy nem feltétlenül találkoznak az irodalomtörténet absztrakt egyenesén. (*Kalligram*)

HANSÁGI ÁGNES

Az újrakezdés pátosza

DECZKI SAROLTA: MEREDÉK SZIKLAGERINCEN – HUSSERL ÉS A VÁLSÁG PROBLÉMÁJA

Deczki Sarolta munkájának tengelyében egy sajátos kezdet fogalom áll, illetőleg a kezdet fogalmának és a (leginkább heideggeri értelemben vett) gondolkodás fogalmának az összetartozása. „Vagyis a megszólítás, a gondolkodás kezdete a világban, a dolgok között történik meg velünk: *inter-esse*, hiszen a dolgok felől érkező hívás a dolgok kellős közepébe invitál.” Mint látjuk, a szerző itt a „közép” kettős, tér- és időbeli értelmével játszik, amivel arra kíván utalni, hogy az általa használt kezdet fogalom nem a köznapi szóhasználat értelmében kezelendő. Az ő értelmezésében ugyanis a kezdet akkor is ismeretlen terület (és az is marad), ha „középpütt” van. A gondolkodás pedig csak akkor gondolkodás, ha képes a kezdetet ebben az állandó ismeretlenségben tartani, vagyis képes önnön munkáját folyamatosan újrakezdeni. Ennek a (némileg saját alapintenciói ellenében történő) megvalósulását látja a husserli fenomenológiában. „Ebben az értelemben kitüntetett és paradigmikus érvényű számomra a husserli filozófia, hiszen tiszteletre méltó következetességgel rugaszkodik neki a legfontosabb filozófiai problémáknak [...] Újra- és újrakezd mindent.” Deczki a későbbiekben többször is utal arra, hogy Husserl aligha jókedvűből veselkedett neki újra és újra az említett alapproblémáknak, hanem szívesen megoldotta volna azokat egyszer s mindenkorra. Könyvének egyik erénye éppen az, hogy folyamatosan figyelmet fordít a husserli életmű és gondolkodásmód belső ambivalenciáira, mi több, ezekből eredezteti annak legfőbb értékeit.

Háromszor fut neki a kezdet és a *cogito* kapcsolatának, ami teljesen indokolt, tekintettel a karteziánus filozófia jelentőségére Husserl számára. Mindazonáltal először Heidegger nyomán foglalja össze a *cogito* problematikáját, tehát erős kritikával él mind a karteziánus, mind pedig a husserli felfogással szemben. Heidegger számára ugyanis a *cogito* „nem lehet igazi kezdet, és ez esetben nem is beszélhe-

tünk igazi gondolkodásról”. Ez utóbbi ugyanis „esemény és történés”, a descartes-i bizonyosság belátása viszont nem az. A szerző Hintikkát követve amellet érvel, hogy a *cogito* alapvetően logikai-grammatikai jellegű „performatív aktus”, amellyel egy csapásra egy rend is tételeződik. Ha vissza akarunk jutni „az igazi” gondolkodáshoz, akkor rá kell kérdeznünk a grammatika lehetőségfeltételeire, egy olyan horizontról kiindulva, „ahol nem érvényesek a rendezés szabályai, hanem a szubjektum egy *cogitón* kívüli állapotban egzisztál”. Ily módon a dolgok „kellős közepében” vagyunk, minden fogódzó, „minden név és grammatika nélkül”.

Ezzel a radikális megfogalmazással természetesen nagy várakozást kelt a szerző, s egyben felébreszti az első kételyeket is az olvasóban. Ugyan hol lelhető fel a „dolgok közöttiségnek” ez a horizontja, ahol a szubjektumhoz nem tartozik *cogitatio*, s ahol a dolgoknak nincs nevük, következésképp a grammatika és a logika által irányított rendjük sincs? A descartes-i formula kritikáinak ugyanis létezett egy másik vonulata, amelyet a következő kérdéssel lehetne összefoglalni: miért is tartoznának minden *cogitatio*hoz egy szubjektum, főleg pedig egy éntudat? Vagy gondolhatunk Kantra is, aki *A tiszta ész kritikájának* 16. paragrafusában *szemléletnek* nevezte a minden gondolkodás előtt adott képzetet, s azt állította, hogy „a szemléletben foglalt egész sokféleség szükségszerű viszonyban van a »Gondolodom« képzettel ugyanabban a szubjektumban, melyben ez a sokféleség megjelenik”. A „Gondolodom” képzet egységét pedig az öntudat transzcendentális egységeként határozta meg, amely az *a priori* ismeretekhez jutás lehetőségének az alapja. Tehát Kantránál nem a szubjektum tudata jár minden képzettel együtt, hanem a „Gondolodom” *lehetőségének* kell szükségszerűnek lennie. Megkockáztatom, hogy a *cogitón* kívüli állapotban egzisztáló szubjektum hipotézisére vonatkozólag talán azt a kérdést tenné fel Kant, hogy ugyan mitől lenne szubjektum ez a szubjektum? Deczki érzi ezt a problémát, ezért vonja be hivatkozásai sorába Taylor szelfelméletét. A magam részéről ezt nem tartom túl szerencsésnek, egyrészt azért, mert ennek a *terminus technicus*nak (némi túlzással) annyiféle jelentése van, ahányan használják, másrészt pedig azért, mert Taylornál a „self” gyakorlatilag azonos jelentésű az „identity” szóval. (Szemben, mondjuk Erikson, Heinz Hartmann vagy Vikár György értelmezésével.) Erre azért lehet szüksége az értekezőnek, mert mindenáron normativitást és morális kontrollt akar levezetni a *cogito* mint végső bizonyosság állításából, amit én érdekes, de erősen vitatható koncepciónak érzek. Az a kezdet fogalom, amellyel operál, túl (vagy innen) van a racionalitás által kontrollált területen. Ezért az „igazi kezdet” nem érthető a patológikus nélkül.

Deczki Sarolta következetesen jár el, amikor gondolatmenetét az örület és a racionalitás egymásra vonatkozásának elemzésével folytatja. Pontosan és élvezetesen tárgyalja a híres Foucault–Derrida-vitát, inkább az utóbbi gondolkodó álláspontját vallva, és korántsem öncélúan. Ugyanis ennek a vitának az alapján (Heidegger néhány megállapítását is ide vonva) állítja azt, hogy a husserli fenomenológia alapproblémája és paradoxona nem más, mint a karteziánus örökség továbbvitelének és a „vissza a dolgokhoz” törekvésnek az egyidejű kísérlete. A *cogitó*hoz tartozó „ontológiai-episztemológiai apparátus” ugyanis éppen a „tapasztalat ítélet és név nélküli tartományába” való visszatérést teszi lehetetlenné szerinte. Nos, lehetne vitatkozni azzal a felfogással, amely szerint a „dolgok” világa azonos a

nyelv nélküli tapasztalat világával (az ítélet és név nélküliség számomra nyelv nélküliséget jelent), de a koncepció erős és konzekvens. Kétségkívül levezethető belőle a krízis fogalma, vagyis az a tétel, hogy a „válság inherens mozzanata a filozófiának”, a gondolkodásnak, amennyiben az nem más, mint a kezdet, a döntés gyötrelme, ugrás a dolgok közepébe. (Az *in medias res* kifejezés talán nem egészen pontosan arra utal, amit az értekező mondani szeretne, hiszen éppen hogy magában hordozza a kezdet és a vég, tehát egy időbeli rend feltételezését.) Mindazonáltal a könyv egyik legszebben megírt része a krízis fogalmának kifejtése a *Cogito és válság*, illetve a *Cogito és rend* című fejezetekben.

A válság viszonyfogalom, szögezi le a szerző. Nem az értelem „semmije”, hanem a rend és a logika részleges megőrződése. Éppen ebből érthetjük meg, hogy melyek a rend lehetőségfeltételei. Deczki Sarolta álláspontja szerint a kimondás vagy a leírás mindig életbe léptet egy rendet, vagyis egy normarendszert, amely magától értetődően feltételezi önnön ellentétét, vagyis a zavart, a krízist, a normaszegést. Az élet „polaritása” a normális és a patológikus ellentétére feszítve mutatja meg igazi karakterét, vagyis a dramatikusságot. Heideggerre támaszkodva fejt ki, hogy minden világlátás, minden észlelés „mindig már egy (nem ritkán) tudatosságot megelőző döntés: *krinein* által konstituált”. A német filozófus világosan kimondja a logosz meghatározó szerepét az észlelés folyamatában: a logosz vezeti a tekintetet. Deczki érveléséből azonban mintha az tűnne ki, hogy a logoszt is megelőzi és lehetővé teszi valami, mégpedig a krízis tapasztalata, az a bizonyos név és ítélet nélküli tapasztalat. Így kirajzolódnak gondolatmenetének főbb csomópontjai: a gondolkodás kezdete a köztesség terében és idejében történhet meg. Minden kezdés döntés is egyben; az élet maga nem más, mint döntések, vagyis válságok sorozata, potencialítások aktualitásba emelése. Az ebből adódó végső következtetés pedig az, hogy az emberi lét bármely mozzanata a köztesség közegeiben történik meg. Szép, életfilozófiai ízű megállapítás, mely talán inkább heideggeriánusnak, mint husserliánusnak tűnik fel előttem. A szerző jól tudja, hogy amennyiben Heidegger gondolatmenetét követjük, akkor a *cogito*ban és az általa mozgásba hozott epistemológiai-ontológiai apparátusban „hanyatlástendenciát” látunk. Nos, számomra kérdéses, hogy ilyen szorosan kellene-e követni a német filozófust. A hanyatlást eszerint úgy kell érteni, hogy feszültség keletkezik a faktikus élet és a teoretikus beállítódás között, márpedig a filozófia nem pusztán spekuláció, hanem „praktikus tétje” van. Ugyanakkor azonban Deczki Sarolta is megjegyzi, hogy ez már Descartes-nál sem volt másképp, nála is nagyon fontos a gyakorlati élet és a gondolkodás viszonya. Korántsem egyértelmű, hogy a descartes-i racionalitás nem egyéb, mint az életvilág normatív megerősökölése. Egyáltalán nem biztos, hogy a *cogito* időtlen fogalom, amely megfoszt történetiségünktől, és sterilizálja érzékeinket, vagyis Taylor szavával „punktuális szelffé” üresíti az ént. Deczki Freudot is segítségül hívja, mintha a *cogito* nem lenne más, mint az elvont racionalitás eszköze a nem tudatos elemek, az érzékek, a test, az ösztönök, az „egyéni és közösségi történések beágyazott nyomainak” elfojtására. Az én véleményem szerint viszont Descartes-nak egyáltalán nem ebből a célból van szüksége a *cogito*ra, hanem azért, hogy magán a gondolkodáson belül megtalálja a vitathatatlan bizonyosság helyét, amelyet nem érint sem a racionalitás-irracionalitás, sem a

téboly vagy mentális egészség alternatíva. Szerinte kell lennie egy ilyen pontnak, amelynek a feltételezése nélkül nincs hiteles gondolkodás, de ebből a bizonyosság-pontból egyéb normák vagy tagadások nem következnek. Descartes, mint ezt az értekezés szerzője is jól tudja, igenis számolt a testtel, az érzelmekkel és egyéb „elfogultságokkal”, valamint különbséget tett a mindennapi életben, illetve a tudományos megismerés területén elvárható bizonyosságok között.

A *Vissza a dolgokhoz* fejezet a könyv fő szövegének megfelelően újakezdi a dolgokhoz való visszatérés husserli programjának tárgyalását. Abból indul ki, hogy bizonyos értelemben ez a gondolkodásmód a „látás filozófiája”. A dolgokhoz való visszatérés éppen a változó perspektívák, a „vándorló tekintet” következményeinek tudomásulvétele. Vagyis azé a kérdése, hogy az észlelés képes-e valamilyen invariáns lényegalkozat felfedésére, vagy önnön anarchiája konstituál tapasztalatot? Fink nyomán az értekező különbséget tesz a fenomenológia „tematikus” és „operatív” fogalmi között, s felteszi a kérdést, hogy el lehet-e választani a husserli gondolkodás „filozófiai” és „fenomenológiai” aspektusait? Ez utóbbi Deczki Sarolta szerint erősen problematikus, mert „mesterséges kettősséget” hoz létre a husserli gondolkodásban; de ugyanitt hozzáteszi, hogy „valóban jelen van a husserli gondolkodásban egy belső törésvonal”. Az olvasót ez a látszólagos eldöntetlenség (most van törés, vagy nincs?) zavarba ejti. Szerencsére néhány oldallal később a szerző a maga módján megoldja ezt a kérdést: állítása szerint Husserlnél elválik, de össze is fonódik a „fenomenológiai” és a „metafizikai” tendencia. Ez teszi érthetővé a krízis fogalmának folyamatos jelenlétét ebben a gondolkodásmódban. A krízis témája Deczki szerint nem késői megjelenés Husserlnél, hanem magának a fenomenológiának a permanens „belső izzása”. „Kezdetől fogva a krízis problémája strukturálja a husserli fenomenológiát, és a feloldására tett kísérletek jelentik a fenomenológia egy-egy állomását, valamint módszertani és tematikai átalakulását.” Nos, ezt a megfogalmazást szépnek és nagyon meggyőzőnek is tartom, valamint ebben a felismerésben látom a munka egyik jelentős eredményét. Deczki Saroltának sikerül dinamizálnia a krízis probléma helyét a husserli életműben, anélkül, hogy háttérbe szorítaná annak bármelyik fontos erővonalát, ami a Husserl kommentárok gyakori fogyatékosága.

Az *Európa válsága* című rész, amely több alfejezetet foglal magában, a válság-fogalom történeti vetületét elemzi, s ezzel egy újabb termékeny feszültségforrást tár fel Husserl munkásságában. Finoman szálazza szét a fenomenológiai és a történeti krízis fogalom különbözőségét, megállapítva, hogy az utóbbi szempontjából ez a filozófia utópisztikus, sőt néha egyenesen tirannikus igényekkel lép fel. Az *Európa mint válsághagyomány* című alfejezet pontosan regisztrálja Husserl válság-fogalmának önellentmondásosságát, amelyet nagyszerű megfigyeléssel annak tulajdonít, hogy a filozófus egy régi nyelvhasználat foglya maradt. Ezt a normativitás topográfiájának nevezi, amelyet az olyan oppozíciók konstituálnak, mint az egészség/betegség, a normális/patologikus, a gyerekség/felnöttség vagy az idegen-ség/otthonosság. Elfogadja azt a gondolatot, hogy az európaiság egyben válsághagyományként is értelmezhető. Ám többek között éppen a husserli gondolkodás buktatóiból vonja le azt a következtetést, hogy az így értett európaiság csak akkor

maradhat meg, ha „csak megért és lenni hagy” bizonyos jelenségeket, nem pedig integrálni vagy uralni akarja azokat.

Az értekezés utolsó fejezetei a husserli időfenomenológiát elemzik, egészen pontosan pedig arra a kérdésre keresik a választ, hogy ez utóbbi miféle megoldást tud kínálni a válság problematikára? Ha a válságkezelés újramegzés, az elfeledett eredetekhez való visszatérés, „a tiszta és egyelőre néma tapasztalás” rábírása arra, hogy „saját értelmét tisztán kimondja”, mint azt Deczki idézi Husserltől, akkor furcsa helyzetbe kerülünk. Ha ugyanis ez a vállalkozás sikerülne, ha tehát visszatérhetnénk a megtisztított eredet(ek)hez, akkor megszűnne a válság és nem lenne több újramegzés. Nem véletlen, hogy a szerző ezt a problémát már nem Husserl, hanem Heidegger nyelvén válaszolja meg, vagyis a jelenvaló lét közteességének, mint a folytonos hiány forrásának, az önmagunkhoz viszonyított eredendő távollétnek a kényszerítő erejével magyarázza. Ez természetesen elfogadható megoldás, ha egyértelművé tesszük, hogy kiléptünk az egyik gondolkodó világból, és átváltottunk a másikéba. Ettől függetlenül nagyon pontosan foglalja össze az időbeliség kérdésének kapcsán azt, amit a szakirodalom egy része a jelenlét metafizikájának problémakörékként jellemez. Ebben a vonatkozásban azt a megjegyzését emelném ki, hogy az így jellemzett perspektíva „visszaírja” a fenomenológiát abba a metafizikai hagyományba, amelytől a radikális újramegzés jegyében el akart szakadni. Ebből a szempontból nevezi „remek lakmuszpapírnak” a jelenlét metafizikáját. Az idő ebben a filozófiában minden tárgyi értelem és identitás számára alapul szolgál; az igazi „nullpont” azonban a transzcendentális szubjektivitás. Az értekező bírálja az abszolút tudat husserli posztulátumát, mondván, hogy olyan entitásról van szó, amelyet „a szükségszerűség diktál, nem pedig a szemlélet maga”. Vagyis a fenomenológiai rendszer koherenciáját biztosító fogalomról van szó szerinte, amely azonban azzal a visszavonhatatlan következménnyel jár, hogy a fenomenológiát metafizikába fordítja át. A fejezetet záró három pontban összefoglalt következtetésből kettőt a magam részről minden ellenvetés nélkül el tudok fogadni (a *cogito* apodiktikus evidenciájáról van szó), a harmadikkal kapcsolatban tennék csupán egy kérdőjelet. Ezt olvassuk ugyanis: „a *cogito* apodiktikus evidenciája egyszersmind normatív elv is minden konstitúció számára, vagyis minden folyamatban rendet konstituál”. Változatlanul nem értem ugyanis, hogy az *ego-cogito-cogitatum* egysége, vagyis a descartes-i bizonyosság forrása miként lenne képes rendet bevezetni, például az észleletek vagy a morál terén? Deczkivel ellentétben nem látom, miért rendelné maga alá „főlényesen” a *cogito* „a test, az érzékiség és egyáltalán a világ képzetét”? Szerintem a *cogito* egyáltalán nem felelős egy „üres szelf” létrehozásáért (Taylor és Heidegger párosításától ismételtelen berzenkedem). Megjegyezném azt is, hogy a *cogito* Descartes-nál éppen az a bizonyosság, amelynek *nem* Isten a garanciája.

Ezekkel az ellenvetésekkel leginkább azt szeretném jelezni, hogy Deczki Sarolta problémafelvetései invenciózusak, sőt megkockáztatom, hogy nagyon egyéniak; az általam kiemelt vitapontok nagyrészt ebből a gondolkodásból jellemző merészségből származtathatóak. Fejtegetései minden apologetikusságot nélkülöznek, s ennek is köszönhető, hogy a husserli életművet izgalmas, eleven, változó gondolati korpuszként képes felmutatni. A szerző jelenleg irodalomtörténeti-kri-

tikus tevékenységet folytat; mint írja, ez segítette a „bonyolult filozófiai tartalmak” érthető megfogalmazásában. Az mindenesetre bizonyos, hogy ő az első fenomenológus, aki Móricz *Sárány* című regényével illusztrálja a következő tételt: „A tapasztalat a heteronómia betörése az idő rendjébe”. Az irodalom mint heteronómia betörése a filozófiába ezek szerint jól tesz a filozófiának és az irodalomnak egyaránt. (*L'Harmattan*)

ANGYALOSI GERGELY

Nosztalgikus meghalástörténet?

GRENDEL LAJOS: AZ UTOLSÓ REGGELEN

Amennyiben igaz, hogy minden olvasás kezdete az a hermeneutikai alapszituáció, mely szerint a szöveg megszólítja olvasóját, s az értelmezés voltaképp a textus mondanivalójának („igazságának”) a befogadásban és a befogadóban történő létrejötte és megértő elsajátítása, akkor különösen bajban vagyok Grendel Lajos regényével. Nem azért, mert *Az utolsó reggelen* által felvetett probléma ne volna izgalmas: a fülszöveg a kötet utolsó lapjairól idéz, melyek az „életből való kilépés előtti pillanat”-ot örökítik meg, s amelyek a címmel együtt érdeklődést és elvárásokat támasztanak a könyvvel szemben. Azért vagyok bajban, mert a regény példaértéke meglehetősen egyszerű(sítő)nek tűnik, s félek, ez az állítás nem pusztán abból fakad, hogy alkalmasint nem vagyok a szöveg ideális olvasója.

A regény főhőse, Noszlopy egy ötvenes éveinek közepén járó agglegény, aki valamikor könyvkiadót igazgatott, ám az csődbe ment, Noszlopy pedig a lakását is elveszítette. Egykoron nagy nőcsábász volt, legjobb pillanataiban két nőnek is udvarolt egyszerre. Most albérletben él Piroska nevű főbérletjével, akit akár feleségül is vehetett volna: „Öt évvel ezelőtt Piroska néni azt sem tudta, hová legyen a boldogságtól, talán még a földig lehajolt volna”, ha Noszlopy feleségül veszi, s akkor lehet, „minden másképpen történhetett volna” (13.). Azon a reggelen, amikor az olvasó először pillantja meg Noszlopyt, a regény főszereplője arra készül, hogy öngyilkos lesz. Elhatározásának oka a nő – hogy melyik, az voltaképp részletkérdés. Szóba jöhet Rozi, miatta „érdemes lenne öngyilkosnak lennie, mert a Rozi szívből megsiratná” (7.), vagy ha nem miatta, hát Violáért, Erzséért, Gabiért, Eleonóraért vagy legalább Zsófiért. Ha mégsem egy nő miatt, akkor a név miatt, de ezt a harmadik személyű narrátor ironikusan elutasítja. „Mert ezen a reggelen, és főként kora délután, elhatározta, hogy öngyilkos lesz ötvenhárom és ötvenhat éves korában, mint a hajdaniak. Hogy miért lettek öngyilkosok, a fene se tudja megmondani annyi év után. Lehet, hogy csak megunták az életet, mert elégük volt már az egészből. Vagy a Noszlopynak volt olyan ereje, hogy ha már nem juttatta őket vértanúságra, legalább a fegyvert maguk ellen fordították, mert a Noszlopyak büszke emberek voltak. A baj csupán annyi volt az örökséggel, hogy a Noszlopy nevet valamelyik dédapja vette föl. Nagy hazafi volt, bár nem is olyan jól beszélt magyarul, s a Jakubcsek nem is volt igazán magyar név” (8.).