

Romantikus ellenállás

1. A 2018-ban hirdetett nemzetközi konferenciák egyike a sokat ígérő *Resistance in the Spirit of Romanticism* címet viselte. Az első panelnek eléggé általános elnevezést adtak (*Resistance Then and Now*), a másodiknál viszont kibújt a szög a zsákból: *Romanticizing Whiteness*. Hogy ez konkrétan mit jelentett, azt a hozzárendelt előadások érzékeltették: *Uses for a Dead White Supremacist* vagy *Romanticism and the Settling of Whiteness*. Egyéb szekciók további ötletei jobb híján hasonlóképp „kulturológiainak” voltak nevezhetők. Egy rémregény kapcsán például a nő vámpírok vérszívó aktivitását a patriarchális elnyomás elleni progresszív tiltakozás opciójaként ajánlották az érdeklődők figyelmébe. A konferencián fölidézni szándékozott 19. századi szerzők kevés irodalomkritikai sikert arattak az utóbbi másfél-két évszázadban, Charlotte Dacre vagy Getrudis Gómez de Avellaneda már a nagyobb nevek közé tartoztak. Két-három kivétel akad: valahol a progresszív lázadók közé becsúszott Byron *Cainja*, s hirdettek egy valóban meglepő tárgyú műhelybeszélgetést John Keats humoráról. A romantikus kánon első vonalán túlra tekintés akár dicséretes is lehetne, ha az ideológiai szempontok erőltetése nem mellőzné egyúttal a legjobb vonatkozó szövegeket – dehát ízlések és kvóták különbözőek. Hogy bármilyen esztétikai kiindulás és értékelv ennyire kevésbé számít, persze nem újdonság. Meglehet, a minőségre érzékeny romantikakutatás még visszasírja az olyan pamfleteket, mint amilyen például *Az ész trónfosztása*. Lukács György legalább színvonalas alkotásokról értekezett, míg manapság a művészi formaérzék és számon kérése illetlenségnek számít az „írásgyakorlatok” önfeledt sorjáztatása mellett. Ha pedig a „Romanticizing Whiteness” felől valaki a népszerű Dosztojevszkij-regény szentpétervári fehér éjszakáit is gyanakvást keltően világosaknak találja, máris eleget tesz a korszerűség igényének.

2. A konferenciafelhívás egyébként roppant lényeges kérdést foglalt magába: a kétségtelenül lázadó romantika voltaképpen mivel szemben is jelentett ellenállást? Első körben egy kissé dacosnak látszó, ám helytálló válasz adható: éppen azzal, amit a fenti programokkal keresnek benne, vagyis magával a „kulturalitással” szemben. A romantika azon társadalmi-materiális „feltételek”, valamint újkori mentális-ideológiai normatívák tagadásaként tűnt föl, melyek felől ő maga (és egyáltalán a művészet) mint *kulturológiai* jelenség szemlélhető. Hogy kulturális nézetből minden kulturális terméknek látszik, nem meglepő. Innen viszont a romantika kritikai attitűdjének lényegi vonásai téveszthetők szem elől, melyek elsőrendűen az emberi nyelvre vonatkozó korabeli felismerésekből következnek, élesen ütköztvén a civilizációs rend egyébként szintén kortársi tapasztalatával. A kultúra fogalma ugyanis, mai értelmében, szintén a romantika korának szülötte, s mint ilyen a 18–19. század társadalmi önjellemzéseként terjedt el. Vagyis ekkortól alkalmazták egyáltalán az emberi-közösségi együttműködésre és annak történetére irányuló általános tartalommal, túlterjesztve például mezőgazdasági jelentéskörén, olyan metapozícióban, mely a radikális történelmi változások [forradalmak] reflexív műveleteit is lehetővé tette. [Jakob Burkhardt koncepciója a 19.

század közepén e tekintetben is joggal pozicionálja a folyamat kezdetét az újkorra.) S a kultúra e modern értésmódjának kialakulásával párhuzamosan domborodott ki tehát a korszak másik kardinális tapasztalata, melyre a romantika ellenállás-karaktere épült: a nyelvnek (és a lázadó költészetnek mint „anyanyelvnek”) az emberi egzisztenciában és világában felismert alkotó mivolta. Annak a kezdeti belátása például, hogy a nyelv mindig és megkerülhetetlenül konkrét kommunikatív cselekvés, melynek világteremtő – világot felnyitó – elsődlegessége nem fokozható le instrumentalitásával és külső-anyagi „feltételek” pusztá következményévé. A romantikus episztémé az egyes megnyilatkozási formákhoz eleve hozzáértette a konkrét közlés aktusát, az információ átadásának gyakorlatát, üzenő performativitását.

Hangsúlyozandó tehát, a nyelvhasználat ontológiai kreativitásának – például a világ „romantizálásának”, novalisi poetizálásának – a tudata már kialakulása pillanatában szembesült a szekularizálódó kulturalitás vele egyidejűleg születő eszméjével. Hogy az emberi lét egyrészt önnön szervezett kultúrájára, másrészt önnön nyelvi-művészi dimenziójára tekintettel is elbeszélhető, az bár egymással nem harmonizáló, ám egymással együttjáró történeti fejlemény. E kettősség elementáris erejű, az európai rendet alapvetően megrázó feszültséget képezett, romantikus kirobbanásának forradalmi hullámverései mindmáig csillapíthatatlanok. Bebizonyosodott, hogy a nyelvi „energia” – maradjunk Humboldt kifejezésénél – sohasem lesz alávetettként domesztikálható, konszolidálható és a merőben „humánus” utópiák céljaira kiaknázható. Nem véletlenül nevezte a nyelvet Hölderlin a javak legveszedelmesebbikének. Ezen energia örvénylése eleve tagadja a létezés merőben kulturális teremtettségének elvét, mely megköveteli a mindenkor bálványozott evilági „eszmények” követését, korrekt és illedelmes szolgálatát. A 18–19. századi eszmetörténetnek a művelődésre és a kommunikációra vonatkozó vitái alapján könnyű belátni, a kultúra újkori teleológiája, nevelő ambíciója, sőt más nézetből egyenesen „elfojtó” apparátusa (Freud), s – már Herdertől is bíraltan – aufklärta egyetemességre törekvése szöges ellentétben áll az eszközként nem használható nyelv felforgató, kaotikus, ellenőrizhetetlen, lokális-részleges, szabályaiban is irracionális fogantatású működésével. Globális nyelv tudvalevőleg nem létezik, globális értékrend viszont elvileg kikényszeríthető. A kultúra küldetéses agresszióját a felvilágosodás nivelláló univerzalizmusa szüli, bár olykor önkorlátozó gesztusokkal leplezi kolonialista természetét. Horkheimer és Adorno okfejtése a felvilágosodás „dialektikájáról” szólva találóan állapította meg, hogy e folyamatban a kulturalitás voltaképpen barbárságba fordul: a felvilágosodás úgy viszonyul a környezetéhez, mint a diktátor az emberekhez.

Ugyanakkor – ismétlendő – a fenti két principium nem létezhet egymás nélkül. Az újkori művelődés és a művészet (a nyelvhasználat) egymás kölcsönösségében érvényesül akkor is – sőt éppen akkor –, ha dinamikájuk egymás ellentéteit képezi. S amennyiben a romantikus művészet maga – mint „ellenállás” – az egyetemességre törő, az egyre inkább hatalmi helyzetbe kerülő, politikailag terjeszkedő és az embert önmaga nyelvi gyakorlatától elidegenítő sociokulturalitással szemben bontakozott ki, annyiban magának e lázadásnak köszönheti a létezését. Ennek részleteit most nincs mód kifejteni, elég Jean-Jacques Rousseau közismert kultúrakritikájára és ezzel társított nyelvfilozófiájára hivatkozni. Hozzátehető, az általános művelődés közegének (ekkor az írásbeliségnek) és a konkrét kommunikáció közegének (a beszédnek) az ellentéte az

újkor legnagyobb mediális áttörésénél, a 18. századra kiteljesedő Gutenberg-galaxis létrejöttékor nyilvánult meg a leginkább kézzelfoghatóan. A fentebbi kölcsönösség szerint könyvnyomtatás nélkül egyrészt nincs romantika, másrészt romantika az, aminek nyelve szembenáll e közzeggel, a nyomtatott írással, a betűk informatívásával. E reláció bőséges kifejtésre került a 20. században is, például a Thienemann Tivadartól Marshall McLuhanig és tovább terjedő szakirodalomban. A romantikus költészet *beszéde* ebben a feszültségben él – a „hosszú” 19. század folyamán nemcsak Hölderlintől Nietzscheig reflektáltan, de Kazinczytól Arany Jánosig kiemelhetően.

3. A nyelvi-művészi kreativitás és a társadalmilag szabályozó ideológia antagonizmusának – a romantikus világkép generálójának és alapfeszültségének – a tudatát fenntartani a mai szellemi helyzetben nem könnyű feladat. Korunkban nem győzik sulykolni a kézkönyvi tételt, miszerint a kommunikáció minden formája valamilyen *a priori* művelődés része. A közhely, hogy a nyelv mindig médiumokban talál magára, nem vitandó, csak hogy a jelenlegi gyakorlat hajlamos megfordítani a romantikus relációt, s a nyelvhasználat közegének kulturális technikáját a kulturális közeg nyelvhasználatának technikájává manipulálja, s egyáltalán nem érzékeli a beszéd és a technikai közvetítés egymásnak feszülő – s egymást működtető – polaritását, sőt annak elfedésében érdekelt. A szükségyszerű egymásra hagyatkozást összetéveszti a lényegszerű összetartozással. Ami annál meglepőbb, mivel a konfrontáció tapasztalatát a 20. század későmodern tendenciái már látványosan fölerősítették – s ezzel minden kimondott romantika-ellenességük mellett is a romantikus kezdeményezéseket folytatták. Úgy hullt le róluk a kultúra, „mint ruha másról / a boldog szerelemben” – a művészetet a műveltségen túlra helyező József Attila sorával jól jellemezhető a tendencia, melyhez Gottfried Benntől Szabó Lőrincig sorjázhatók líratörténeti vagy Franz Kafkától Jorge Luis Borgesig a prózatörténeti példák. E korszak még annyiban is csatlakozott a romantikus jellegű kultúrákritikához, amennyiben nyelvfelfogása – „nyelvi fordulat” – együtt járt a mindent átható, már-már divatszerűen özőnlő civilizációs válságtudattal. Az 1920-as évek európai krizeológiájának hírneves művei, a nyugat alkonyának tézise, a szellem hanyatlásának, sőt „kártékonyságának” hirdetése, a primordiális „őshagyomány” kultusza, a sziget-programok terjedése, a civilizációval üzletelő „áruló” írástudók kiátkozása aligha képzelhető el egy rousseau-ista álláspont ösztönzése nélkül. Továbbá az a későbbi, a 20. század közepére tehető mozgalom, mely az irodalmat – az egész szellemtudományt – látványos radikalitással szakította el a mechanikus szociológiai meghatározottság rögeszméjétől, a *strukturizmus*, egyik legátütőbb törekvésében az archaikus emberre és annak őstörténetére hivatkozott, amikor a „vad gondolkodás” antropológiai tényezőjével jellemezte a kommunikáció meghaladhatatlan, a modern kultúrát előző, vagy azon kívüli állandóját. Claude Lévi-Strauss a strukturizmust olyan gondolkodásnak tartotta, mely az embert visszahelyezi a természetbe (!), ami ezúttal annyit tesz, eltekint attól az embertől – a „kibíratatlanul elkényeztetett gyermektől” –, aki önnön kultúrájában tetszelgő védett szubjektumként határozza meg magát. Amikor a haladás evilági üdvtörténetébe visszazuhanó – a saját érdekében még időben megalkuvó – Jean-Paul Sartre ezt Lévi-Strauss szemére hányta, s felfogását „esztétizmusnak” (!) nevezte, az etnográfus nem kertelt a válasszal: az embertudományoknak nem a civilizált „ember” megalkotása, hanem szertefoszlata a célja.

4. A romantika elméleteinek és kutatásának igazán számottevő eredményei – leghatékonyabb teljesítményei – a fenti oppozíció [nyelviség vs. kulturalitás] valamilyen fenntartásából születtek. Már a klasszicizmussal folytatott viták is lényegében e konfrontáció jegyében zajlottak. Nálunk Kölcsey Ferenc romantizáló szemléletváltása például a klasszicista formakészletben azon általánosságra törő normák meghaladandó kifejeződését látta, melyek szemben állnak a művészi autonómiának a természetre épülő, „szerves” alakulásával. A nyelvi közösség „nemzeti hagyományainak” képviselője ezért ütközik nála még azon protestáns törekvésekkel is, melyek – mint Kazinczynál – a modern individualitás kialakulásával lehetnek volna igazolhatóak. E téren ezzel magyarázható Kölcseynek a katolicizmus melletti állásfoglalása. A német romantikusoknak a katolicizmust, a középkort magasztaló kereszténység-interpretációi úgyszintén a „természetes”, tartalmas, konkrét, dialogikus-interszubjektív „kötélekek” [Novalis] védelmében kívántak fellépni. Mindemellett a kálvinista teológiának van egy olyan jellegzetes, az irodalom legsajátabb műfaji-poétikai formatanában is halhatlan erővel érvényesülő összetevője, melyből a végzet, a sors, a tragikus kollíziók és a történelem elbeszélésében éppen az emberi önteremtésnek, a civilizáció mérnöki tervezésének, utópikus illúzióinak a leghatározottabb tagadása következik. Az *eleve elrendelés* humanistafuttató tétele még legegyszerűbb értelmezésében sem felel, hogy a bárhogyan értett kegyelmi állapot „nem azé, aki akarja, és nem is azé, aki fut...”

A modernitás korszakváltó öntudatának a romantikát érő csapásaira a legátfogóbb választ először René Wellek méltán elhíresült összefoglalása nyújtotta a múlt század hatvanas éveiben. Jól ismert jellemzése – a fantázia [képzelőerő, imagináció] és a természet, valamint a mítosz és a szimbolizáció fogalmaival – olyan kulcsmozzanatokra összpontosított, melyek segítségével a mondott feszültség lényegi mozzanatai váltak kibonthatóvá. E jellemzők – nem véletlenül – általában is a *kulturális univerzálék* nyelvi lebontása, avagy ellenkezőleg, azok vélelmezett ideológiai megerősítése mentén kerültek szóba a szakirodalomban. A viták alapvető tétje tehát mindmáig a romantikus „ellenállás” módja vagy annak hiánya, mely dilemma a yale-i dekonstruktőröktől kezdve a kora romantika recepcióesztétikai vizsgálatán át a materiális mediológiai tézisekig lett a kifejtések egyik állandó velejárója. A képzelőerőnek és a szubjektivitásnak, a természet antropomorfizmusának és a fenséges nem-humanista retorikájának, a szimbólum transzcendáló egyetemességének és az allegória részlegességének, a mítikus őstörténeteknek és a beszéd temporalitásának a polaritásai köré rendezhető tehát a romantika interpretációjának újabb, a [poszt]modernitás horizontján alakuló történeti szakasza.

Érdemes ezúttal röviden a képzelőerőre kitérni, rálátással a többi kategóriára. A romantikus fantázia kritikusai szerint e képesség – mintegy a nyelv aktivitását maga alá gyűrő antropológiai program – leplezni kívánja önnön menthetetlenül ideológikus természetét. Tipikus esete ennek az eljárásnak Jerome McGann koncepciója, a komoly befolyást szerző nézet, mely a romantikus poézist mint az eszmét és a szót mesterségesen összekötő szemantikát jellemzi, hogy aztán diadallal mutassa ki e tákolmány *nyelvi* lehetetlenségét. E felfogás – és annak további változatai – szerint az esetleges, szubjektum nélküli, materiális tételezést egy átírás-helyreállítás vagy éppen törlés követné valamilyen külsődleges „jelentésadás” vagy intenció révén, de ez a művelet szükségképp sikertelennek bizonyul és folyvást ismétlődésre kényszerül.

Eszerint az első „kulturális fordulatot” – a nyelv megzabolázására tett népszerű, ám sikertelen kísérletet – tulajdonképpen a romantika maga hajtotta volna végre. Legalábbis engedett volna a „szellemi” világ alaptalan megörökítésére törő váagnak, s esztétikai ideológiája a fantáziát az anyagi erők megtévesztő elfedésére próbálta felhasználni. De a szándék ugyebár szükségképp kudarcot vallott, s a képzelőerő illúziója a leküzdhetetlen materialitás tapasztalatában leleződhet le: a szimbolikus nyelv kiüresedik, a mitikus ősidők és a természeti analógia hamis látszatára fény derül, a gyönyörök kertje pokollá változik, hogy e kárhuzatos pillanatban végbemenjen „az örvények poklába alászálló mélység rettenetének a reflexió szilárdságába fagyó metamorfózisa”. Paul de Man e különlegesen szuggesztív képzavara alig győzi imaginatív pátozzsal az imagináció és a pátosz elítélését. A *Fenomenalitás és materialitás Kantnál* című tanulmánya pedig, ezzel összhangban, a szellem és az anyag ontológiai abszolutizálásába fut ki, igen távolra tévedve a kanti filozófiától. [Kell-e mondani, hogy a fenomenológiai gondolkodásban a fenomén nem „valaminek” a fenoménje? Így a jelek „materialitását” egy onnan levezetett, külsődleges „fenomenalitással” szembeíteni eleve tévesztett kiindulás.]

De magának a képzelőerő kanti fogalmának és koraromantikus recepciójának rövid hivatkozása is figyelembe veendő ellenérveket szolgáltat mindehhez. A jénaiak nem győzték bizonygatni, hogy a fantázia a szubjektum dezintegritásának közege. Időbelisége mint „belső érzék” pedig nem tesz lehetővé semmiféle szubsztanciális megjelenítést. A szubjektum így valóban formává („transzcendentális énné”) válik, s persze távolról sem azért, hogy ilyen funkcióban a képzelőerőt használja fel saját – egy külvilággal szembesülő – egységét hamisító erőként. Később, ennek megfelelően, Martin Heidegger Kant-értelmezése mutatott rá, hogy a képzelőerő – legalábbis *A tiszta ész kritikájának* első kiadásában – nem a tiszta szemlélet és a tiszta értelem között bukkan fel mint valamilyen közvetítő, hanem olyan „alapképesség”, mely e kettő eredendő *vonatkozását* egyáltalán lehetővé teszi. Amit a képzelőerő megalakot, az nem pusztán jelenség, melyet egyszerűen elképzelünk, nem a valósággal szembeállítható vízió, hanem olyan távlat, mely egyáltalán megengedi a valószínű és a látszólagos közötti különbségtevést. A hegeli filozófia sem tartja továbbá a képzetelet pusztán a szubjektum víziójának. Ellenkezőleg, olyannak vélelmezi, mely éppen a szubjektumot „semmizí”, azaz veti alá a víziók (képek) létesülésének. A jénai előadások iratai szerint az ember nem több és más, mint végtelen sok képzet, látomás közege, *helyszíne*. Ebben a belső „éjszakában” Hegel ugyancsak költői szavai szerint fehér alakok és véres fejek bukkannak elő – ahogy a magyar olvasó például Vörösmarty Mihály költeményeiben vizionálhatja őket, legismertebb módon a vész „labdázásaként”, az önnön megírására („[m]időn ezt írtam...”) hivatkozó *Előszó*ban. A *szellem fenomenológiájában* a benső kilépése önmagából nem egyszerűen objektiváció, hanem a nyelvi létesítés-értelmezés ereje. A nyelv eszerint nem megszenvedi a szubjektum és a tárgyi világ megosztottságát, hanem *létrehozza*. Más kérdés, hogy szubjektivitásnak Hegel köztudottan azt nevezi, ami e megosztás nyomán visszatér egy „önmagához”. Ugyanakkor mivel ezt a visszatérést minden „külső” *vonatkozás* [az idegen sajátá tévése] elhárításaként, a külső formák elhatárolásaként jellemzi, ezért az örület filozófiailag értendő fogalmával azonosítja. Az örült tudat itt lényegében a kartézianus szubjektivitás megfelelője. Az izolált én képzete tehát azért hamis, mert

megtagadja a *nyelvi mozgásból eredő* kint-bent tételezéseket. E tébolytól pedig a szubjektum úgy mentené meg magát, hogy az objektívvé transzponált és ekként elvesztett másság- és idegenség-tapasztalat – tehát a nyelvi közegen alapuló vonatkozás-jelleg – helyébe egy szimbolikus rendet konstruál. S e szimbolikus univerzum helyettesítené azt a tárgyiasként projicizált külvilágot, mely által a nyelv egyébként nemcsak egy szubjektumot kibeszélő, hanem azt fenyegető, allegorikusan retorizáló erőként is működhet. A szimbólum tehát már Hegel e művében is „kárpótlás” egy *birtokolhatatlan* világért, eközben elfordulás az eredendő vonatkozástól, a világban-lét nyelvi-idői tapasztalatától. S e tapasztalat *retorikája* – performativitása – természetesen nem tűri az ego prioritását. A romantika akként szimbolikus hajlandóságú művészet, ahogy ezzel egyúttal a szubjektivitás alakzatát önmaga fantomává teszi: egyszerre hiperbolizálja az autonómia elvét és mutat rá annak tarthatatlanságára.

A romantikus poézis reflektált tehát először arra, hogy az én és a világ formái megalkotójának és a közöttük levő mozgásnak a közegét nem egy eredendő *művelődési* hagyomány, hanem éppenséggel a *nyelvi-mediális* hagyomány képezi. [Ennek újabb poétikai területekre nyitó feltárása a testamentaritás és a tanúságtétel – átörökítést implikáló – fogalmaival operáló Lőrincz Csongor munkáiban található.] A „romantika retorikája” – aminek kifejtésében Paul de Mannak nyilvánvalóan tudománytörténeti érdemei vannak – eszerint artikulálhatja az önfenntartás „örületét”, vagyis a kizárólagos önfenntartás kudarcát. A szubjektivitás elvének totális bukása nem képzelhető el felmagasztosításának totalizáció-kísérlete nélkül. A romantikus képzelőerő oda-vissza mozgása ezért társítja és szembesíti a „véres fejek” sokaságával az egységes önmagára irányuló vágyat. S éppen e közvetítő – vonatkozásban-álló – természete kényszeríti ki a kettősséget: az izolált önmagához visszatérni vágyakozó szubjektivitás szimbolizáló aspektusát, s a tárgyként konstruált világ időtlen szimbolikus helyettesítését elutasító – és az elutasítás gesztusa nélkül nem is létezhető – *allegorikus* távlatát. A képzelőerő ekkor úgy teszi lehetővé egy ego részvételét az alkotásban, hogy egyaránt megtapasztaltatja annak aktivitását és semmizését, integritását és dezintegritását. A nyelvnek azon leállíthatatlan metaretorikai potenciálja, mely egymáshoz képest engedi működni a szimbolikus és az allegorikus funkciót, nem érvényesülhetne enélkül.

5. Jerome McGann említett könyve [*A romantikus ideológia*, 1983] és a hasonló alapvetéssel a hetvenes-nyolcvanas években fellépő számos tanulmány tehát úgy bírálja a művészi autonómia 19. századi elgondolását, hogy kifogásolja a történelmi „valóságtól” elvonatkoztatás romantikus kísérletét mint az ember mibenlétének művészileg totalizáló kibontakoztatását. Az önálló „esztétikai kultúra” teremtését, amely ahelyett, hogy „igazi” közegére, „valós” környezetére reflektálna, annak hatalmi struktúráit imitálja és erősíti meg. [McGann azért rója meg Paul de Mannak az „esztétikai ideológiával” foglalkozó munkáit, mert nem térnek ki határozottan a társadalmi összetevőkre.] Ehhez képest a romantikus ellenállás kimutatása kétségkívül újabb irányt és lendületet nyert akkor, amikor merőben ideológiai képződményként való felfogását a radikálisan technicista [ekként „materialista”] ambíciókkal fellépő médiumelméletek határozottan – noha távolról sem következetesen – elvetették. A följegyzőrendszerek kísértetűző vizsgálata, bár olykor a szellemet is kiűzné a szellemtudományokból, szigorúan ellenőrzött adatbázisokra szorítkozásával minden

bizonyos kijózanító hatással lehetett az ideológiai zárványok kimutatására szakosodott fundamentalistákra. De a birodalom kultúrája – a kultúra birodalma – itt is visszavágott, s többnyire sikerrel kényszerítette meghátrálásra eszközeinek renitens felhasználóit. Friedrich Kittler munkássága például, ezen belül romantika-interpretációja, minden provokatív technicista törekvése mellett, szintén e visszazokszról tanúskodik: a nyelv rovására olykor mintha maga emelné újra az általa ledöntött korlátokat. A „jel és a zaj távolságának” szemiotikája alapján például úgy véli, a beszélt nyelv „mérhetősége” az, ami elveszít minden alanyi bensőségességet – hogy az iménti dilemmák mentén vegyük fel a fonalat. Csakhogy e bensőségességet, mint fentebb látható volt, nem a „mérés”, hanem mindenekelőtt a beszélt nyelv „veszíti el” – a hangzó beszéd és a technikai közvetítés ilyen alapon nem szembesíthető. Emiatt aztán a *Signal – Rausch – Abstand* feliratú tanulmány záróbekezdésében a rendszerek maguk minősülnek „szubjektumoknak”, meglepő hasonlóságot mutatva a misztikus antropozófiák ember–kozmosz analógiájával. Az értekezés felütése maga nevezi titokzatosnak, „modern rejtélynek” a kommunikáció materialitását. Ez a bámulatós misztérium pedig abban az ellentmondásban rejlene, miszerint nincsen értelem hordozók nélkül, mint ahogy nincsenek informatív, kommunikációképes materialitások sem. Hogyan bűvöli meg tehát a ki tudja micsoda szellem a ki tudja micsoda anyagot? Ez bizony rejtély a javából, már az ókori gnosztikusok is sokat gondolkodtak rajta, ha attól féltek, nem eléggé misztikusok.

A jel materiális érzékiségének és a jelölt („sorok között” keresett) immateriális érzékfelettségének a kettősségét feltételezni, úgy tűnik, a kultúratudományokba [vissza]lépés gyakran leküzdhetetlen platonista bűvölete. E régen megkopott dualista felfogásból következik Kittler tanulmányának másik maximája, miszerint a filozófiai vagy az irodalmi értelem mégis olyan elemekből konstruálna, melyek maguk is valamilyen értelemmel rendelkeznek: a mondatok szavakból állnak össze, de „nem lettek szavak a betűkből”. Nos, szavak éppúgy nem lettek a betűkből, mint ahogy mondatok sem a szavakból – ezt csak a kulturális doktrínák reklámhadjáratai voltak képesek jó eredménnyel elhitetni. A nyelv alulról összerakásának iskolás – valóban a közoktatásban uralkodó – tantétele éppenhogy nem tud mit kezdeni az „anyai száj” mondásával. Ehelyett készséggel aláveti magát annak az intézményes-kulturális programnak, mely ellen a romantikus beszéd lázadása életre kelt. Amikor annak idején a „rideg Szám és a szigorú Mérték” elvének novalisi kritikája elutasította a „szavakká bomlás” állapotát, akkor tiltakozása a szintagmáknak az egész-nyelvhez [Humboldt] tartozása mellett foglalt állást: a bomlástermék „mérhető” utólagossága nem képezheti a beszéd előfeltételét. Kétségtelen, az újabb médiumok címzettjét „már nem biztos, hogy embernek hívják”. De hasonló metodikán belül a régi médiumok címzettjeit sem annak hívták már több mint kétszáz éve Lamettrie és társai. [A részletek írást érdeklődőknek bőseges tájékoztatás nyújt Albert Lange e téren kínosan elhallgatott alapműve, *A materializmus története.*] S amennyiben a régebbi és az újabb médiumok kizárólag a zaj és a jel dichotómiája szerint működnének, éppen akkor tartanak fenn az „ember” metafizikáját abban a civilizációban, mely minden erejével ebből a dichotómiából kíván építkezni. Nem a beszéd vagy a hangok úgynevezett „interpretációja” helyezi a „szubjektivitás jármát” a vállunkra, hanem a zajokból kivehető jelek előregyártottan modellezett „befogása”. Kittler fentebb hivatkozott záróbekezdésének szubjektumképző divinációja [bár nyilván más kimenetellel számolva, de] maga ismeri el, hogy „az automatikus fegyverrendszerek maguk is szubjektumok”,

melyek így – tehető hozzá – a saját képükre és hasonlatosságukra sokszorosítják a kultúra – ahogy Lévi-Strausst idéztük – „elkényeztetett gyermekeit”.

6. Hogy a szociokulturalitás nézőpontja mennyire kioldhatja a romantikára hivatkozó materiális redukcionizmus maradék ellenálló erejét, azt a Kittler-recepció főiránya még határozottabban mutatja, megintcsak a romantikakutatás mentén. A valóság–ideológia osztottságra építő képletek, az irodalom úgynevezett technikai „feltételeit” vizsgáló törekvések körében is érvényesülnek természetesen. Holott például David E. Wellbery a följegyzőrendszerekről szóló Kittler-könyv angol nyelvű kiadásához írott előszava egyik bekezdésében, saját fogalma szerint, éppen a vonatkozó polarizálás „karikatúráját” kívánja nyújtani. A fenti McGann-könyvre alludáló címmel képzelget el [!] az olvasóval egy monográfiát, melynek kapcsán joggal bírálja a „valóságnak” és ideológiai reprezentációjának a megkettőződését. Aztán maga is ilyen kettőséggel folytatja és azzal is végzi. A kittleri romantikafelfogást a lacani diszkurzus foucault-i nézőpontú olvasataként tárgyalja azért, hogy az irodalom „társadalmi funkciójának” [!] újszerű felfogását bizonyítsa. „A romantika a diszkurzív termelés eredeteként értett Anya diszkurzív kitermelése” – hangzik az önmagába visszahajló tétel a diszkurzív termelés diszkurzusának diszkurzivitásáról. Hogy a romantika nyomatékosan a *beszéd* irodalma, persze tautologikusan is kifejezhető. Csakhogy a diszkurzív „termelés” *kulturális* termeléssé átgyúrása az előbbi attól a lázadó képességétől, „forradalmi” erejétől fosztaná meg, melynek jegyében létrejött. A romantikusok nyelvfelfogása éppen ezen „társadalmi funkció” ellenében született meg, ahogy azt számtalanszor megfogalmazták, az „anyai diszkurzivitás” mentén is. Ahogy Wellbery vázolja, a romantika valóban a kanti eredet és kezdet fogalmainak szembesítésével alakította ki *nyelvi* és *forradalmi* programját. S hogy ez a nyelvi ellenállás a „társadalmi funkciók” tagadása volt, azt az előszó sem vitatja: „Régóta tartják úgy, hogy a romantika valamilyen forradalmon alapul”. Bizony régóta, éppen a romantika óta. S hogy ez a forradalom nem a franciáké, hanem az „európai ábécé forradalma, amely a vele járó szóbelivé válással 1800 körül következett be”, azt is éppoly régóta tartják. E tapasztalat olyannyira közkeletű már a „tintanyalók” korában (Schiller), azaz a koraromantikában, hogy az egyszeri mediológus, ha nincs kedve és ideje korabeli traktátusokat vagy azok szakirodalmát olvasni, heurisztikus ráismeréssel idézhetné a betűk termelését és kulturális pozícióját tematizáló szépirodalmat Jean Paultól Goetheig, vagy Victor Hugo-tól Balzacig. A magyar olvasót sem kell figyelmeztetni többek között Jókainak az írásbeli kommunikációt tárgyzó rengeteg szövegére az *Eppur si muove*től *A jövő század regényéig*. S emlékezhet *A kőszívű ember fiaiban* az írás [újra]írás, történelem, kozmikus revolúció), az anya, a nyelv [kommunikáció] és a társadalmi forradalom epizált kapcsolatára. Madáchnál pedig már közel egy évszázad jól ismert hagyománya hallható ki a zárószínen, az Úr vonatkozó tanácsából. Az égi „szózat zengését” a *Tragédia* sorai szerint is az anyává lett nő hallja meg, hogy a természet közvetítette szó a szíve és a hangja által „költészetté és dallá” szűrődjön stb., stb.

De ha már Foucault felől nézzük a jelölők játékát, a följegyzőrendszerek kittleri jellemzése akkor sem a különböző, Foucault-nál kiemelt „diszkurzív formációk” szerint kezeli a „diszkurzív termelést”, sokkal inkább egy átfogó és egyneműsített „episztémé” fogalmához igazodva. Ennek következményeként pedig a diszkurzusok praxisa minden megkülönböztetést mellőzve minősül át a médiumok praxisává, megintcsak

a kulturális hegemonia tendenciáját erősítve. Egyes kritikusai szerint ez a merev, sőt „terrorisztikus” (Christoph Weinberger) okfejtés, mely a kulturális analízist az egyirányú, megkerülhetetlen és kikezdhethetlen szabályok analízisévé avatja, leegyszerűsíti és elsimitja azon különbségeket, melyek a civilizációs kódok „rezsimje” ellen érvényesülhetnek. Pedig a hasonló ellenállás, akár a kultúrában megjelenő „ellendiszkurzusok” észlelése – vagyis az így értett „differenciálás” – a kései Foucault-tól Derridáig igen határozottan került kiemelésre. De az „Aufschreibesysteme” monolit világa nem tűri a hasonló feszültségeket.

7. A technokulturális *ideológiának* behódolás – a mediológia terén sem szükségszerű – folyamata a hermeneutikához való viszonyban látszik tetőződni. Mindenekelőtt megfontolandó, hogy a zörej és a jel távolságában (Abstand) gondolkodni csak szemiotikai szinten lehetséges: ott, ahol egyáltalán jelek fordulhatnak elő. Innen nézve állhatnak elő nem-anyagi, tehát elvont – minden jelölés-koncepcióban platonizálón tételezett – jelentések, a jelenlét nyelvi eseményének hozzáférhetetlenségében. Ez utóbbi hozzáférés hermeneutikai tapasztalatából lenne belátható, hogy az információt valamilyen eredendően amorf környezetből kiválasztódónak elgondolni annyi, mint éles határt vonni létesülése és közvetítése közé. E határolás cövekeitől viszont a hálózati közvetítés axiómái nem mozdulhatnak el, s helyzetük igazolásához-fenntartásához jobb híján egy „poszthermeneutikai” állapotra hivatkoznak. Ezen önfeledt korszakolás legfeltűnőbb elméleti zökkenője akkor mutatkozik meg, amikor a „jelentés” és a „nem-jentés” metafizikai megkülönböztetéséhez érkezik, hogy az e kettősségen alapuló kategóriákat (információ és zaj) egymással szembesítse. Ezzel a „jelentés” fogalmát a számára meghaladhatatlan szemiotikai szinten platonizálja (érzékek–ideák), miközben e kettősséget – hogy, hogy nem –, a hermeneutikai gondolkodás benne-foglaltjának véli, s kritikáját egy ilyenformán ott nem létező immaterialitás (értelem) elvetéseként vezeti föl. Holott a hermeneutikai „értelem” kategóriája természetesen nem jellemezhető a hasonló osztottság felől. S hogy az ilyen polaritással kialakított jelentés–nem-jentés viszonyt megállapítása eleve egy nyelv fölötti metapozíciót feltételez, tán nem igényel részletes indoklást. A hermeneutika értelem-fogalmát, dióhéjban szólva létezés és értelmezetség egymásban-létét (ahol tehát az „értelem” nem szembesül egy „objektív” materialitással, azaz nem a dolgok elszigetelten „szellemi” oldalához, hanem magához a „dologhoz” tartozik) el lehet vetni természetesen, de az értelmén kívüli létezés nem-hermeneutikai módszertanon alapuló feltételezését éppen mint nem-hermeneutikai *tapasztalatot* felvezetni komoly fogalmi zavart mutat. Némi provokatív éllel: a hermeneutikai „jelentés” magyarázatához a materiális-technicista mediológia „nem-jentésnek” nevezett szürreális képzete is közelebb áll, mint az általa „jelentésnek” tartott fantazma. Ez utóbbi teljes mértékben hiányzik a hermeneutikai előfeltevésekből. Ami ez utóbbiakban értelemnek nevezhető, az tehát tudvalevőleg nem a dologtól függetleníthető „immaterialitás”: a lét időiségének szemantikája nem a közegek valamilyen ráaggatott toldalékeként „létezik”. A „dologtól” szabadságolt értelmet a „sorok közé” száműző kísértetlátás a saját vízióinak a foglya.

A medialitás szempontja természetesen mellőzhető a beszéd és a rögzítés kulturális kondícióinak figyelembe vételéhez, befolyásolván az alkotás és a befogadás módozatait, az észlelés adottságait. De az „esztétikai tapasztalat” távolról sem idomul

simulékonyan a médiumok mechanikájához [erről már McLuhannak is feledhetetlen észrevételei voltak], így a közegek archeológiája önmagában nem ragadhatja meg e tapasztalat „eredetét”, leírásuk sohasem meríti ki annak működését. Balogh Gergő, a kérdéskörrel mint az „ember áthuzalozásáról” szólva tért ki nemrég arra a tudománytörténeti helyzetre, melyben termékeny lehetőség nyílt más-más érdekeltségű diszciplínák kapcsolódásához, „a médiumok kétféle, gyökeresen eltérő elgondolásának egymáshoz közelítéséhez.” (vö. *Áthuzalozni az embert*) A hermeneutikai orientációnak és a médiumok technomateriális létmódjára összpontosító koncepcióknak bizonyos érintkezése nem vitatható, hiszen – Kulcsár Szabó Ernő szavaival – az irodalomtudomány „az ezredforduló hatástörténeti helyzetében nemigen ámíthatja magát szövegimmanens poétikai elvekkel”. [S persze „médiumimmanens” elvekkel sem.] Ugyanakkor a fentieknek, a „társadalmi funkcióként” magyarázott „valós” szférának az irreleváns kezelése – benne a „technomaterialitás” kapcsán [mint láttuk] „valóságosként” előkerülő lacani koncepciónak az integrálási kísérlete – már kimondásának pillanatában maga alá temeti a konvertálható eredmények nagy részét. A „nyelven, azaz a Szimbolikuson kívüli Valós diskurzusba” emelésének bohém kísérlete a lacani perspektívát kicsit is komolyan véve teljes képtelenség: a „valós” itt annyiban „Valós”, amennyiben per definitionem kizárja ezt a mesebeli történést. Ezért is helytálló Balogh Gergő cikkének óvatosságra intó megállapítása, miszerint „a *Történelem, kultúra, medialitás* című tanulmánykötetbe íródó előfeltevérendszer nyomán szárba szökkenő [jövőbeli] elemzések sikeressége [a kötet perspektívájából] abban mérhető, hogy mennyire sikerül a Valósra való ügyelés ellenében [!] az irodalmiként megragadható nyelv poétikai-retorikai létmódjának integritását [már amennyire ez lehetséges] megtartani...” Mindenesetre, ha Kittler felfogása szerint nem rendelkezünk semmiféle tudással az érzékelésünkről, amíg a médiumok nem nyújtanak ehhez „modelleket és metaforákat”, akkor ugyanígy nem rendelkezünk semmiféle tudással a médiumokról sem, amíg érzékelésünk nem nyújt hozzájuk úgyszintén „modelleket és metaforákat”. A megismerés – nem csak lacani – dialektikája [tükörstruktúrája] szerint mindennek van egy „másika”.

Az említett szemiotikai működéssel kapcsolatban is vázolja az újabb perspektívákat Keresztes Balázsnak és Smid Róbertnek a szintén árnyalt, megfontoltan érvelő tanulmánya [*Egy, két és három kultúra helyett – mik is azok a kultúrtechnikák?*], kiemelve a korrekciót, miszerint a kultúrtechnikai vizsgálatban immár „nem a jelek reprezentatív vagy szemiotikai oldala válik jelentőssé, hanem az ezeket megelőző operatív funkciójuk. Pusztá tartalomlemezés vagy a reprezentáció szemiotikája helyett arra helyeződik a hangsúly, hogy a jelek a maguk tárgyiségében [valós kiterjedésükben, kivülségükben] eleve befolyásolják a jelölés műveletét.” Ez a továbblépés [például a „hogyan lesz a médium?” kérdéskörét illetően] sokat ígérő a „jelek tárgyiségának” újrakoncipiálásában, de kétségeket ébreszt akkor, amikor feltételezi, hogy „a Valós magába foglalhatja a Szimbolikust”. A „humán cselekvő” ténylegesen „nem képes maradéktalanul a műveletek kivitelezésére és a tárgyak feletti uralomra, hiszen szuverenitása éppen azoknak a műveleteknek a terméke, amelyek megszabják működési körét. A médiumok és a hozzájuk tartozó kultúrtechnikák eleve meglévő kapcsolata ugyanis még azelőtt megszabja a dolgokkal való bánásmódot, mielőtt azokat egy szubjektum alávetné az akaratának.” A „kézhez álló” dolgokkal való bánásmód mellett ugyanez a nyelvről magáról is elmondható – a következtetések most nem részletezendők.

A „poszthermeneutikai” jelző egyébként eleve ellentmondásos tartalmú: használói a hermeneutikát olyan historikusan elhatárolható periódusként kezelik, melynek vannak előzményei és utólagos fejleményei: tehát valami „előtte” volt, és valami „utána” lett. A korszakok „libasorának” ez a tipikusan vulgáris determinációja a történetiség elgondolásának olyan pozitívista evolucionizmusára támaszkodik, mely rögvest megtagadja többek között a romantikának a posztmodernitásban megújuló kritikai hagyomány szemléletét. Elég a történelmi (és az irodalmi) „esemény” sokat tárgyalt felfogására, a jelenhez tartozó múlt koraromantikus tapasztalatára hivatkozni ahhoz, hogy a hermeneutikai módszer kétségtelenül történeti-temporális bontakozását ne cseréljük le a módszerek lineáris egymásutánjába helyezésével. Ugyancsak rövid, polémikus emlékeztetőként: a kritizálásakor sem mellőzhető metodikájából következően nem a „hermeneutikai” helyezkedik el valamilyen történetiségben, hanem a történetiség a „hermeneutikaiban”. E reláció ugyan szintén elvethető, de a mindenható anyag ministránsai legalább arra emlékezhethetnének, hogy a hermeneutika egyáltalán nem ambicionálja a „dolgok” értelmezését, s igencsak távol áll tőle az „értelmezés művészete”. A hasonló közhelyeken túllépő prozemináriumok tanulsága lehet, hogy nem egy objektív-anyagi világ interpretációjához kíván szemantikai adalékokat szolgáltatni, s hogy elveti az érzékelhető és az érzékfeletti világ különbségének a metafizikáját, ehelyett magát az értelmezést kísérli meg kibontani abból, amit „hermeneutikainak” nevez. A jelentés, az értelem, a jelenlét és a történetiség „viszonyának” szakszerű (és persze ezen belül is tagadható) megközelítéséhez legalább a *Lét és idő* címében adott fogalmak releváns áttekintése ajánlható. Amíg az érzékfeletti gondolat dekonstruálása a gondolattalan érzékelés konstruálásában tetőződik mint „poszthermeneutikai” állapot, addig az információáramlás legmodernebb technológiája is csak a jelhasználat egy atavisztikus szintjén, az anyagi áttevődések vudu-mágiája szerint válhat elméletté. Így a kommunikáció e nézetből vallott „rejtélye”, kittleri mysterium magnuma akkor is transzcendens titok marad, ha szemiotikai képletekkel magyarázzák, vagyis ha leírásának kísérletében kicserélik az írásjelek kombinációit a matematika szimbolikus betűire. E tanulság meggyőző levonása érdekében nem ártana az információ Shannon-féle matematikai elméletét magán ezen az elméleten kipróbálni. Vagy az derülne ki, hogy nincs benne információ, vagy az, hogy informativitása, tételes állításával ellentétben, az általa megadott kódoktól függ. Az innen koncipiált mediológiai technicizmus, az irodalmiság anyagi „feltételeinek” [porból vett, de lélek nélküli genezisének] illúziója ekkor már látványosan egy olyan retró-irányzat benyomását kelti [különös tekintettel az említett Lange-műre], mely a kommunikációnak tulajdonított misztériumot figurálná kulturális mechanikává. De nem okvetlenül kell asztalt táncoltatni ahhoz, hogy csalódjunk a kísértetekben. A „szellemvilágot” koronként hol kémiai, később magnetikus, még később elektronikus áttevődéseként magyarázni tudvalevőleg minden kor alkimistáinak kedvelt eljárása volt. Napjainkban például a kommunikációnak a digitalításra hivatkozó iménti változata likvidálná szívesen az irodalmi közvetítés poétikáját, s ezzel együtt önmagát is. Hasonlóan Franz Kafka készségesen demonstráló tisztjéhez, aki *A fegyvergyarmaton* című novellában önként fekszik be a leleményes kivégzőgépbé, mely a halálra ítélt testére vési az ítélet *betűit*, hogy az illető a saját bőrén érezze a törvénykezés számára tökéletesen kódmentesített technológiáját.

8. Ahogy a múlt század húszas éveiben még a kultúra válságáról értekezett a későmodern Európa, úgy kerül elő manapság az irodalom- és a humán tudományok válságának a kérdése. E tudományok jelentőségének csökkenése éppenséggel a kultúrában mint fölöttes tartományban betöltött szerepük mentén kerül megállapításra. [Onnan nézve e funkció jobb esetben használhatatlan, rosszabb esetben veszélyes.] A klasszika-filológus Serenus Zeitblom a *Doktor Faustus*ban még azon morfondírozott, vajon humaniora-e egyáltalán az angol filológia a német, a görög és a latin mellett. Helyzete fontosságának magabiztos tudatában esze ágába sem jutott, hogy tudományát valamilyen általános kulturális összetartozás jegyében tekintse át. Kissé korlátolt elfogultsága azonban éreztet valamit az esztétikai ítélőerőnek azon kanti jellemzéséből, mely az ítéletalkotás lényegét magát nem másban, mint a sajátlag *esztétikai* – például az irodalmi nyelvhez kötődő – értékelésben látja. Ebben ugyanis az a „különös” tényező, mely a mindent szabályozó funkcióval fellépő „általános” *ellenében* érvényesül. Az átfogó-globális tendenciákhoz simulásban eltűnik az a képesség, hogy átadja helyét az univerzális normák követésének és követelésének. Persze a romantika is rendelkezett átfogó kulturális ambíciókkal, csakhogy az emberiség „nagykorúvá” nevelése itt éppenséggel az „esztétikai nevelés” schilleri koncepciójában talált magára. Ebben pedig a műalkotás úgyszintén nem lehet a bárhogyan értett „valós” tükre, imitálása vagy magába foglalója, mert csakis egy autonóm esztétikai szemlélet által válhat a szabadság, a független „érdeknélküliség” közegévé.

Walter Haug csodálkozása – miért az önfeladás, miért nem marad meg az irodalomtudomány az irodalom tudományának – azért is jogosult lehet, mert az utóbbi évtizedekben már úgy tűnt, e kérdést nem kell majd újra feltenni. Haug szerencsétlen fejleménynek tartja, ha az irodalomtörténet merő „társadalomtörténetté” deformálja magát. Az egyébként jobb sorsra érdemes, „társadalomtörténeti” fedőnévre keresztelt kutatások a műalkotások helyén olyan „írásgyakorlatokat” is tárgyalni képesek, melyek minden jelentősége kimerül abban, hogy betűiket papírra vetették, vagyis abban, hogy szerzőjük egyáltalán írni tudott. S amikor Európa tudományos tanácsai és pályázati kiírásai – s nyomukban a fentiekhez hasonló konferenciaszervezések – a bölcsésztudományoknak a kultúratudományokba integrálódását szorgalmazzák, akkor nem Rickert és Windelband szellemében javasolják ezt, hanem a „felvilágosodás dialektikájának” nyomvonalán haladva szorítanak háttérbe univerzalista ideológiájuk egyik legalapvetőbb kritikai közegét, az ellenállás szigeteit, s gyengítenék az „esztétikai ítélőerő” kanti-schilleri szabadságát, érvényesülését, hatékony függetlenségét. Nem biztos, hogy tudják, de ezt teszik. Nem meglepő, hogy ezzel párhuzamosan a hagyományosan irodalomtudományi műhelyek az utóbbi évtizedekben, rugalmasan, irodalom- és kultúratudományi intézményekként határozzák meg önmagukat. Csak remélni lehet, hogy a tudományos munkát illetően az alkalmazkodó elnevezésben az irodalom és a kultúra nem pusztán egy mellérendelő, hanem egy határozottan ellentétező szókapcsolatként is érthető. Egy konfrontálódó kiindulást is megengedvén, ahol az előbbi nem illeszkedik előzőkenyen az utóbbi elvárásaihoz. Ha mégis, akkor a lényegbevágóan fontos mediológiai kutatások valóban az említett mechanikus automatizmusok „szubjektumának” ensophikus újragyártására korlátozódhatnak, pedig már hihetőnek látszott, hogy túl vagyunk a „bálványok alkonyán”. Nem jobb ennél, ha az irodalmat és tudományát valamilyen karitatív tevékenységgel keverik össze, s

mindkettő „feladatát” például a különböző kisebbségek és a hátrányos helyzetűek támogatásában, a kizsákmányolás és a hipertónia elleni harcban, esetleg a társadalmi előítéletek vagy a környezetszennyezés visszaszorításában kívánják meghatározni. A művészet addig művészet, s tudománya addig tudomány, amíg a filantropia álcájában fellépő kalibáni támadásoknak ellent tud állni. Ha nem, akkor mindkettő Horkheimer és Adorno idézett művéhez kínálhat példákat a barbárság és a kultúra határainak ez utóbbitól eredő elbizonytalanodásáról.

Paul de Man fél évszázada tett kijelentése szerint mindmáig a romantika horizontján mozgunk. Ha az ellenállás Európában romantikus, mint ahogy a romantika Európában ellenállás, akkor e megállapítása a fentiekre tekintettel lehet érvényes napjainkban is. Erről az ellenállásról is szó lehetne azokon a – *horribile dictu* – *irodalomtudományi* romantika-konferenciákon, melyek témáikat éppen a kulturális oppor-tunizmussal szemben fogalmazhatnák meg. Nem feledve azt sem, hogy magának a művelődés tudományának – Rousseau-hoz, Kanthoz, Schillerhez is méltón, de ne borzoljuk nagy nevekkel a kánontagadók derűs kedélyét – szintén kultúrákritikusnak kellene lennie. Ha valami, akkor ez a Habermastól is szépen kifejtett önkritikai attitűd lenne a modernitás „episztéméjének” történeti állandója.

Milbacher Róbert

„...a’ miénk az ohajtásnak szava...”

KÍSÉRLLET A MAGYAR IRODALOM „ROMÁNTOS” HAGYOMÁNYÁNAK VISSZANYERÉSÉRE

Írásom hangsúlyozottan *kísérlet*, tehát inkább esszé,¹ mint szaktanulmány, amelyben csupán javaslatot kíván tenni egy a magyar irodalomtörténeti diskurzusból többé-kevésbé kiveszett, ám hiányában is paradigmaticusnak tekinthető beszédmód felélesztésére,² erősebben mondva: *visszanyerésére*. Az indokolja a visszanyerés szó használatát, hogy az 1920–30-as években történt egy kísérlet a sokak által már akkoriban is „üres helyként”³ érzékelt magyar romantika specifikus és időben lokális jelentéselemekkel való feltöltésére, különösen Farkas Gyula *Minervában* megjelent tanulmánya,⁴ majd első romantika-könyvében kifejtettek,⁵ illetve Barta János 1937-es

1 Ennek a tanulmánynak a főbb hipotéziseit először előadás formájában tettem nyilvánossá a *Vetésforgó* névre hallgató szakmai közösség előtt még 2013-ban Debrecenben. Milbacher Róbert, *A pályakezdő Petőfi, Vörösmarty és a magyar irodalom „romántos” hagyománya*, 2013. november 30., Debreceni Egyetem, Főépület, XI. terem.

2 S. Varga Pál *A romantika fogalma a 19. századi magyar irodalomban* című kiváló akadémiai székfoglalója részben okafogyottá tette ezt az írást, ám talán annak kiegészítéseként nem lesz mégsem egészen haszontalan. [Az előadást itt lehet meghallgatni: <https://www.youtube.com/watch?v=WpdUk4Wg4U8>.]

3 Vö. Hansági Ágnes, *A hiány metaforái. A romantika [korszak]fogalma = „Mit jelent a sottogásod?” Romantika: eszmék, világlkép, poétika*, szerk. Nagy Imre – Merényi Annamária, Pro Pannonia Kiadó, Pécs, 2002, 77–83.

4 Farkas Gyula, *Romános-romántos-romantikus*, Minerva Könyvtár, Bp., 1929. [különnyomat]

5 Farkas Gyula, *A magyar romantika, Fejezet a magyar irodalom fejlődéstörténetéből*, MTA, Bp., 1930. [Jelen esetben nem elsősorban a könyv felekezeti magyarázóelvének újrahasznosítását javaslom, bár szerintem ez is újragondolandó volna pl. a magyar nacionalizmus szerkezeti és tartalmi jegyeinek vizsgálata során.]