

Márfai Molnár László

Az ontológiai kérdés az idős Fülep Lajos művészeti írásaiban

Előzmény: művészetfilozófia az 1930-as években

Úgy vélem, Fülep Lajos az 1930-as években írt művészetfilozófiai kéziratában két kortárs felfogásmód, a fenomenológia és a szemiotika diskurzusához kerül időnként a legközelebb. A szemiotikához akkor, amikor a műalkotás jelszerűségét, ezen belül

a jelviszony három aspektusának (jel, jelölő, jelölt) különleges azonosságát állítja a műalkotásban, a fenomenológiához pedig akkor, amikor – leginkább Max Scheler felfogására emlékeztető módon – az esztétikai érték konkrétságát állítja a schelerihez hasonló materiális értékfelfogás jegyében. Fülepnél a „matéria” maga az esztétikum, az érzéki valóság, amiben az érték megjelenik, az ezt felfogó tudat módja pedig a „konkrét szemlélet”. Ez utóbbi jelleg, a fenomenológiával rokonítható felfogás miatt lehetséges, hogy Fülep következetesen lemond az ontológiai kérdések felvetéséről, a létezést elfogadja mint adottságot. Ennek követke-

tében viszont nem jöhet létre Fülepnél a negyedszázaddal későbbi gadamerihez akár csak főbb vonásaiban emlékeztető hermeneutikai elmélet, hiszen nemcsak az ontológia, hanem a lét temporalitása sem kerül a vizsgálódás centrumába. Hogy ez utóbbi párhuzamnak és lehetőségnek a felvetése nem erőltetett, azt – mint erről már korábban írtam – a Gadamer elméletével rokon olyan lényeges vonások mutatják, mint az esztétikai tapasztalat rehabilitációja, a dialógusra utaltság és a megértő jelleg. Természetesen nem feledkezhetünk meg a különbség legfőbb okáról sem, a Gadamer elmélete mögött álló heideggeri életműről, amely a *Lét és idő* 1927-es fundamentális ontológiai kísérletétől kezdve létrehozta a kapcsolatot a fenomenológiai és a hermeneutikai között, illetve úgy is fogalmazhatnánk, hogy megteremti egyfajta fenomenológiai hermeneutika alapjait.

Újabb művészetfilozófiai kísérlet a háború után

A fentiek alapján fokozottan érdekes lehet az a kézirat, amely *Esztétika és művészetfilozófia* címmel 1949–1950 körül nyerhette el ma ismert alakját.¹ Vajon Fülep

A szerző a Nyugat-Magyarországi Egyetem docense. Kutatási területe a posztmodern művészetfilozófia és esztétika, a kulturális antropológia, a kortárs irodalom és filmművészet, a vizuális hermeneutika, a narratológia és a tudományelmélet. E-mail cím: marmolnar@hotmail.com

The author is an associate professor at the University of West Hungary. His research areas include the history of post-modern philosophy of art and aesthetics, cultural anthropology, contemporary literature and film, visual hermeneutics, narratology and theories of science. Email address: marmolnar@hotmail.com

¹ FÜLEP (Ms 4579/7–8. sz.). Fülep kéziratának katalógusában Ms 4579/7–8. szám alatt található. (A továbbiakban a kézirat oldalszámaira hivatkozom.) A rendelkezésre álló adatok szerint Fülep akadémiai székfoglalójának készült. A kézirat befejezetlen maradt, részben azért is, mert Fülep más témát választott. A részletekről lásd FÜLEP (2002), a vonatkozó levél; és F. CSANAK Dóra magyarázó jegyzetét: uo., 287.

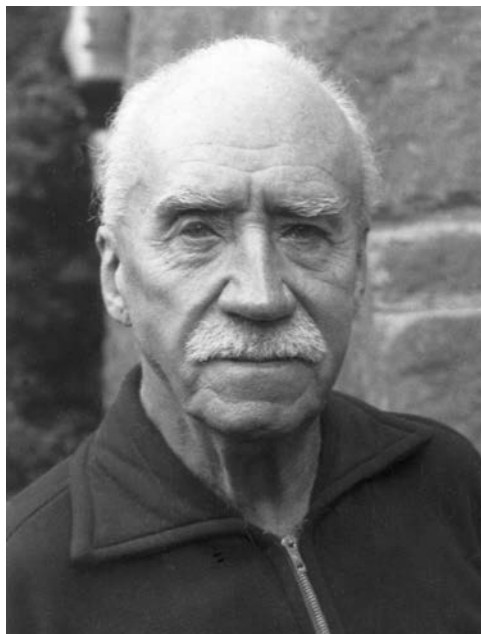
művészetfilozófiai és esztétikai felfogásának módosulását, vagy korábbi kéziratának közvetlen folytatását kell-e látnunk ebben a munkában?

Úgy tűnik, Fülep ebben az írásában a modernség filozófiájának még átfogóbb elemzésével indít, hiszen míg harmincas évekbeli kéziratának fő törekvése a kanti ismeretelmélet bírálata volt (az ismeretelmélet részeként értve a kanti esztétikát is), addig itt a descartes-i *cogito* analízise és kritikája áll a középpontban. Ez a kritika azt az ígéretet rejti magában, hogy rajta keresztül a modern racionalizmust megalapozó ismeretelmélet bírálata ontológiai kérdéseket vet fel, melyek artikulálása új beszédmód létrejöttét jelenti. Fülep kéziratában is mintha ez történné, mert a racionalizmus absztrakt, kikövetkeztetett létezésfogalmával a korábbi művéből már megismert konkrét, érzéki tapasztalatot állítja szembe. „A konkrét minőség: már létezés, a konkrét mennyiség: már létezés, a létezés predikátuma impliciten bennük van, s ez a többletük a nem létezőhöz, a gondolatihoz képest, mert az utóbbi csak kategorialisan, absztrakte van, qua 'mennyiség', 'minőség' általában, konkrét meghatározottság nélkül. [...] Ebből nem következik, hogy csak olyan minőségeket tudunk elképzelni, (pl. színek, hangok, formák etc.) amilyeneket láttunk (vagy olyan konkrét mennyiségeket) – mert tudunk –, hanem csak az, hogy konkrét minőségeket és mennyiségeket egyáltalán nem tudunk gondolni előzetes konkrét tapasztalatok nélkül. A konkrétet, a létezőt meg kellett tapasztalni.

A filozófiai lét-bizonyítékok mind olyanok (ellenállás etc.) hogy nem következik belőlük semmi. Előbb mindent negálnak, a létezést redukálják az absztrakt létezés momentumára, s onnan nem érik el többé a konkrét valóságot; át kell ugraniok bele, mint Descartes-nak.”²

Fülep szerint ehelyett a konkrét én-tapasztalatból kell elindulni, s belátni, a lét gondolata és a káprázat is egyaránt mérhetetlenül gazdag valóságtapasztalat lehetőségére utal mint mindezen fogalmak előfeltételére. Ezzel szemben a *cogito ergo sum*ból csak az következik, hogy gondolkodás van. „De honnan veszi az első személyt? Onnan, hogy már mást is ismer, azzal szemben: én. A *cogito*-ból csak ez következik: *cogitatio est*. S ha magamat gondolom gondolkodónak, csak azért tehetem, mert magamat már máshonnan tudom. Honnan veszem a grammatikai formát? A gondolkodás nem statuálhatja az én-t a többi valósággal szemben ennek tudata, ismerete nélkül. Már pedig én nincs e nélkül, nincs te, ő, mi, ti, ők nélkül. Az én nem azért van, mert gondolkodik – ezért csak a gondolkodás van – hanem mert más is van.”³

A gondolkodás nyelvi előfeltételezettsége, illetve a másik megtapasztalása mint az én-tapasztalat előfeltétele mellett Fülep a gondolkodás idővonatkozásait,



24. Fülep Lajos utolsó arcképe, 1970

² FÜLEP (Ms 4579/7–8. sz.), 1, kiemelés az idézett műből.

³ Uo., 2.

annak temporalitását is a lét gondolkodást megelőző tapasztalataként aposztrofálja. Az *ergo sumban* a *vagyok* helyett csak a *gondolkoztam, tehát voltam*, vagy a *gondolkoztam, tehát vagyok* lenne kimondható, amely nem a gondolkodás, hanem az *én léte* folytonosságának megtapasztalása. Ebből azt a következtetést vonja le, hogy a gondolkodás feladata nem valami absztrakt másodvalóság létrehozása, hanem az, „hogyan megértse, ami van, közte önmagát”⁴

⁴ Uo., kiemelés az idézett műből.

Fülep szerint a „vagyok” azt is implicálja, hogy „valahol *itt* vagyok”, illetve azt is, *hogyan* vagyok gondolkodó és érző lény. A lét ebben a gondolatmenetben a létezés nyelvben adottságát, a gondolkodás nyelvi preformáltságát, az én-tapasztalatnak a másokra utaltságát, a létezés térbeliségét és a gondolkodás és érzés, a személyes lét modalitásának forrását jelenti. Bár a vonatkozó szöveg kis terjedelmű és nem teljesen kidolgozott, mégis kézenfekvő a párhuzama Martin Heidegger *Lét és idő* című alkotásának, illetve más műveinek fejtegetéseivel, még ha azok jóval hosszadalmasabb, keresett nyelven beszélő, alapos elemzések is, hiszen a német filozófus részben szintén a karteziánus gondolkodás, a *cogito ergo sum* kritikájára alapozza fundamentális ontológiai kísérletét, párhuzamos implikációkkal.⁵ Szükségesnek tartjuk megjegyezni: a német filozófus tevékenységének felemlítése itt azért történik, hogy jelezzük, közel egyidejű, egymáshoz hasonlóan tűnő filozófiai problémafelvetések, kritikai attitűdök hasonló lehetséges következtetéstörténetet involválhatnak. Ugyanakkor Fülep itt elemzett tevékenysége nem artikulál olyasféle, sajátos szóképzésekkel és szókinccsel operáló, néhol orákulumszerű beszédet, mint Heideggeré. Mivel gondolat és szövegszerűség nemcsak a szépirodalminak, hanem a filozófiainak tekintett szövegekben sem választható el egymástól, a Fülep Lajos szövegeiben testet öltő beszéd módja gondolatainak kifejlésében (vagy ki nem fejlődésében, lezáratlanságában) is meghatározó lesz éppúgy, mint Heideggernél vagy bárki másnál. Fülep esetében az a kérdés, hogy radikális és nagyszabású célját, a művészettről való teoretikus beszéd megújítását mennyire tudja radikálisan újszerűnek ható nyelven kifejezni (amely természetesen kötődhet és kötődik is, mint akár Heidegger vagy mások beszéde, valamilyen nyelvi hagyományhoz).

⁵ Vö. HEIDEGGER (1989), 205–223.

Az előbb felvetett, Heidegger és Fülep filozófiája közötti lehetséges párhuzamhoz képest persze jóval nagyobbak a különbségek: Fülep célja, úgy tűnik, arra irányul a karteziánus *cogito* kritikájával, hogy a létmodusok tudattól való függetlenségét bizonyítsa. Hiszen – mint korábban, 1930-as évekbeli kéziratában már volt erről szó – esztétikájának alapja a létezését illetően kétségbe nem vonhatóan tételezhető érzéki jelenségvalóság: „A lényeges ez: a gondolkozásról a gondolkodás tényéből tudok, de nem gondolkozással, hanem közvetlenül, egy másik aktussal. S ennek a másik aktusnak gondolati-nyelvi kifejezése ez: cogito. [...] A gondolkodás a gondolkodástól függetlenül van. Mindenről így, önmagától függetlenül tudok (érzésről, akaratról etc.), s végül magáról a tudatról is. Azért tudok róla, mert van, nem azért van, mert tudok róla. [...] Az aisthesis szférában a jelentés-valóság, mert abszolút konkrétum, csak az aktualitásban van, az aktuális konkrét élményben. A többiben valahogyan enélkül is van. [...] Az aisthesis szféra enélkül szünetel.”⁶ Fülep a Descartes-tal kezdődő modern gondolkodás legnagyobb tévedését abban látja, hogy egy hibás következtetés

⁶ FÜLEP (Ms 4579/7–8. sz.), 5.

nyomán az absztrakciót pontosabbnak, igazabbnak véli a konkrétéhoz képest, a gondolkodó, megismerő énként tételezett szubjektumot a gondolkodó és érző, érzékelő szubjektumhoz képest, holott fentebb, kritikája összegzésében Fülep azt demonstrálja, az egész már kiindulópontjától kezdve bizonyíthatatlan is, fölösleges is, ráadásul a Fülep számára legfontosabbat, az *aisthesis* világát függeszti fel. „Absztrakt: csak gondolkodás a valósághoz való viszonyban, s az is csak absztrakte: helytől, kortól, nyelvtől stb. elvonatkoztatva. Itt jelenik meg az embertől függetleníteni akart ismeret óhaja. Mechanika, mennyiség. De így éppen a valóságot nem lehet elérni; 1/ se a természetit a maga sok lehetőségével; 2/ se az emberit. Határok: a legteljesebb absztrakció, mérő reláció (matematika), és a teljes konkrétum. Az esztétikumé: ami még konkrét-érzékletesen kifejezhető [...] s ami még egyáltalán jelentés (egy szín, forma, hang etc.)”⁷

⁷ Uo., 6.

Ezek után felmerülhet a gyanú, hogy Fülep célja nem változott másfél évtized alatt, korábbi írásához képest: itt is a másféle megismerési formánál teljesebbnek tételezett esztétikai tapasztalat rehabilitációjára törekszik, kritikájának célja azonban ezúttal nem Kant esztétikája, hanem a modernség tágabb episztemológiai kerete, és ennek egyik alapozó és jelképpé is vált diskurzusa: Descartes filozófiája. Miután kritika alá vette a karteziánus *cogitót*, és ennek révén ismét megerősítette esztétikai felfogásának alapvető elemeit, korábbi konklúziói tézisszerű formában ismét visszatérnek: „Művészetben, ami érték, nem évül el soha; elvben aktuális mindenkinek. Ebből nem következik, hogy ugyanaz a művészet újra csinálható – sohase csinálható újra, de mindig élvezhető. [...] A történeti valóság valóság-kritériuma: a lehetőség. [...] A valóságos, ami másként is lehetne, vagy egyáltalán lehetne, hogy ne legyen. [...] A történet alanya: az ember, lehetőségeivel. Az események: emberi lehetőségek, azért, mert az ember a lehetőségek foglalatosa, processzusa.”⁸ Fülep szerint a lehetőségekből fakad a jelentésadás, ebből pedig az értelemkeresés kényszere. Ebben az összefüggésben a történetiség és benne a nagy váltások mindig az értelemadás törekvései, ezzel szemben „minden törekvés, amelyik a lehetőségek redukálására vagy megszüntetésére irányul – a törvény fascinatíója alatt – (Hegel, Marx), megszünteti a történetiséget”:⁹ A történelem mint az emberi jelentéskeresés és értelemadás lehetőségeinek foglalatosa, amelyben a kimeríthetetlen jelentésű, örök életű műalkotások születnek: ez a fülepi konklúzió nem csupán a harmincas, hanem a tízes évek elejéről való művészetfelfogásától sem különbözik túlságosan. Legfeljebb a morális konnotációk terhétől szabadította meg a művészetet közben, de a talán továbblépést jelentő ontológiai fordulat még ekkor, 1950 körül sem következett be. Legékezebb példája ennek a létre vonatkozó kérdéssel teljes elutasítása: „A *valóság* kérdése nem irányulhat arra, hogy valami *egyáltalán* van-e, hanem csak arra, *miképpen* van. Valamiről, ami valamiképpen van, azt kérdezni, egyáltalán van-e, *contradictio in adjecto*.”¹⁰

⁸ Uo., 7.

⁹ Uo., 8.

¹⁰ Uo., 9, kiemelés az idézett műből.

Fülep a descartes-i racionalizmus kritikai analízise során a *filozófiai kételkedés* gesztusát azonosítja a karteziánus kétellyel, amely valóban nem vonatkozhat az *egyáltalánra*, csupán a *miképpenre*. Maga a létre vonatkozó kérdés felvetése, a rá vonatkozó kétely azonban éppen a modernség episzteméjéből való kilépés ígérte

jelenthetné, aminek előfeltétele a kérdező diskurzusának radikalitása. Ehelyett Fülep a harmincas években kidolgozott kategóriáinak nyelvi foglatán belül marad, aminek eredménye ebben az újabb keletű írásában a gondolat–valóság–tudat fogalmak és implikációik közötti, körbenjárászerű gondolati mozgás, mindazon argumentációk és cáfolatok rövid felidézése, ami a *modernségen belül* felvethető. Így néhány oldallal később a konklúzió sem lehet más, mint ahonnan már egyszer elindult: „A valóság korrelátuma a nem–valóság, de nem a nincs, hanem ami valahogyan – gondolatilag, képzeletileg – mégis van, de nem valóságosan. Ez az ellentéte, ezen világosodik, határozódik meg, konkretizálódik, ezen kap tartalmat. A nincs üres fogalom, ellentéte is csak üres lehet; nincs benne semmi, ami a van–t, ellentéteként, valahogy meghatározza.”¹¹ Az ekképp vázolt valóság–összefüggések dinamizmusát Fülepnél – fiatalkori írásai óta visszatérő módon – a történetiség hordozza azáltal, hogy különféle jelentéslehetőségeket aktualizál, melyeket Fülep a *világnézet* fogalmában foglal össze. „Aktuálisan nincs is más világ, mint amelyik az aktuális nézetben van. [...] Csak visszanezelve, történetileg tudjuk, hogy voltak más nézet-, azaz más világ-, más valóság-lehetőségek, s innen tudjuk, hogy lesznek még mások is. E nélkül a történeti tudat nélkül, ha nem tudnánk más világnézetekről, ez a dualizmus meg se születhetne, a világ a reflexióban is azonos volna a nézetével.”¹² Fülep szerint azonban az is a történetiség folyománya, hogy a modernségben a nézet elválik a valóságtól. Az *als ob*, a „mintha” következménye, hogy a valóság kétségbevonása mellett úgy tesz a gondolkodó, mintha mégis elfogadná azt, és értékek szerint ítél, cselekszik, de Fülep úgy véli, a modernségben a tudomány és az élet között áthidalhatatlan szakadék tátong, amelyet csak ugrással, elszántsággal, heroizmussal lehet leküzdeni.

A szakadék a tudomány törvényei és az emberi szabadság között helyezkedik el, és a legnagyobb dilemma a szerző szerint, hogy az emberek túlnyomó része nem tudja elviselni szabadságát, menekül előle, pedig az ember mértéke éppen ez lenne: hogyan bírja el a szabadságát, és mit tud vele kezdeni. Az egyén által vállalt és kiküzdött szabadság azonban Fülepnél csak akkor lesz hiteles, ha az alkotás emberi közösséget feltételez, melyben a műfajok, a stílus, a historicitás is testet ölthet, azaz ha burkoltan is, de megjelenik ebben a gondolatmenetben az emberi lét, alkotás és megértés alapvető temporális jellege. Fülep számára az emberi alkotás és a természeti tárgy közötti különbség legdöntőbb vonása is ebből fakad, mely szerint a természeti tárgynál „a létezés feltételei nem azonosak a megismerés feltételeivel. Aki a hívást a tárgyban megérti, közös azzal, aki a hívás tárgyát alkotja; emberek, közősek a feltételek itt is, ott is. Éppen ez, ez az emberi közösség különbözteti meg a művet és az embert a természettől. Ezek a feltételek maga az emberi lét, az emberi történet, mindaz, ami emberi.”¹³

Konkrét jelentés

Konkrét jelentés címmel Fülep az 1950-es években tartott egyetemi előadásokat. Ugyanezzel a címmel a hagyatékban fennmaradt egy kisebb terjedelmű kézírata, mely feltevésem szerint egy időben keletkezhetett előbb említett előadásaival. Tehát

¹¹ Uo., 14.

¹² Uo., 15.

¹³ Uo., 27.

az Esztétika és művészetfilozófia című kéziratához képest néhány évvel későbbi írásról van szó. Ennek akkor lehet jelentősége, ha az itt megfogalmazottak valami újat, mást is tartalmaznak a korábbi Fülep-írásokhoz képest. Úgy vélem, a szöveg elején tetten érhető a váltás: „Konkrét jelentés továbbviteléhez – mint minden értékéhez – magának az értéknek értékelése szükséges. Nem elég szeretni, szeretni kell a szeretetet; nem elég hinni, hinni kell a hitben, és szeretni kell; nem elég becsületesnek lenni, szeretni kell a becsületet; [...]”¹⁴ – és így tovább, egy bekezdésen át. A retorikus halmozás, a szeretetnek a tudományos szövegben kiemelt szerepeltetése – mindez feltehetően váltást jelez Fülep korábbi szövegeihez képest. A szeretetet Fülep minden valóságzféra előfeltételének tekinti, és úgy véli, a konkrét jelentésnek ez a szeretet általi objektivitása veszett el az újkorban egy másféle objektivitás kritériumai mellett. Ez utóbbi, a teoretikus objektivitás pusztá konstrukció, szemben a konkrétság valóságával, melyek tétje a maradandóság. Ennek során az objektiváció minden formája Fülep szerint magára utalt, nem támasztja alá semmi olyan, ami hozzá képest külső: kor, egyéniség, eszme. „Az ember valósága nem állhat helyt a műért [...]”¹⁵ – fogalmaz, a műnek magának kell olyan jelentősnek lennie, hogy elfogadtassa magát, ahogyan például a *Divina Commedia* kozmológiája a mű egész „jelentés-matériája” által igazolódik. A konkrét jelentés éppen a műnek ez a benne foglalt ismeretek érvényességétől független érvényessége, autonómiájának kritériuma.

¹⁴ FÜLEP (1985a), 24.

A kérdés ezek után az, hogy ez az érvényesség, ez az autonómia több-e Fülepnek ebben az írásában ismeretelméleti kategóriánál? Úgy vélem, a szövegmegértés folyamatában a válasz: „A kritérium – itt már láthatóan – csak az emberi lét értelmében lehet.”¹⁶ A művek konkrét jelentése valóság mivoltuk, annak elutasítása vagy elfogadása, tehát több az ismeretelméletnél, ontológiai implikációk összefüggésében értelmezhető mindez, amit alátámasztani látszik ez a megállapítás is: „a konkrét jelentés meghatározhatatlan, mert meghatározásnak elérhetetlen és viszont. A lélek és a konkrét jelentés közvetlen empirikus jelenség, azonosságuk közvetlen tudati faktum. [...] A faktum erősebb minden teóriánál – minden szisztémából kitör és egymásra talál. Ez a par excellence emberi valóság. [...] A konkrét jelentés a lélek lehetősége, potenciálisan a lélek valósága, a lélek potenciális objektiváció a konkrét jelentésben.”¹⁷

¹⁵ Uo., 25.

¹⁶ Uo., 26.

¹⁷ Uo.

A konkrét jelentésnek a racionális teóriától való függetlensége a lélekkel való összekapcsolás gesztusával első ránézésre talán a századelő idealisztikus művészet-felfogásához történő visszalépésnek tűnhet. Itt azonban döntő jelentőségű Fülepnek az a gesztusa, amely a husserli fenomenológiához hasonlóan a konkrét jelentés létét a teoretikus tudat előtt, illetve attól függetlenül tételezi. Nem kevésbé fontos az sem, hogy ezt követően az emberi ontológia összefüggésében értelmezi, nem csupán a lét egyfajta vonatkozásaként, hanem létaspektusként, amit itt a lélekkel való kölcsönös egymásra vonatkoztatása fejez ki.

Művészet és valóság

Fülep Lajos *Művészet és valóság* című kéziratának 1985-ös közreadásakor a szöveg gondozója, Timár Árpád az 1960-as évekre tette ennek az írásnak a keletkezését.¹⁸ Ennek nem csupán azért van jelentősége, mert azt bizonyítja, hogy Fülep még utolsó éveiben is dolgozott művészetfilozófiáján, hanem azért is, mert ezek a hosszabb-rövidebb terjedelmű kéziratok időrendben olvasva a teoretikus álláspont módosulásait is láthatóvá teszik. Esetünkben az a kérdés: hová jutott el Fülep élete záró szakaszában művészetfilozófusként?

A *Művészet és valóság* című kézirat első nagyobb gondolati egysége abból indul ki, hogy a művészetről való legkorábbi tudatos eszmélkedés is feltételezi a művészet és a valóság elkülönítését, a valóságra történő valamifajta reflexiót. Ezt követően a történelem során számtalan változatát fogalmazták meg ennek a viszonynak, a köztük lévő azonosság hangsúlyozásától kapcsolatuk teljes tagadásáig. Fülep szerint valójában a két fogalom jelentése változik meg időről időre, módosítva viszonyukat is. A zavar forrása a két fogalom tisztázatlansága, eltérő jelentésű szavak egymáshoz kapcsolása. „Másik szférából való valóság fogalmával (fizikai, ismeretelméleti stb.) állították egy síkra és szembe a művészetet – természetes, hogy ezzel nem lehetett közösségét megtalálni, de a művészetét se megérteni.”¹⁹

Fülep gondolatmenetében ezt követően nem-művészet és művészet egymással korrelatív megfelelői az *élményvalóság* és a *jelentésvalóság* lesznek. Az *élményvalóság* kritériuma, hogy átélhető legyen, ennek hiányában valóság jellege is felfüggesztődik. Az *élmény* fogalma a korábban Fülep által is művelt szellemtörténet szókincsét idézi, itt azonban láthatóan fenomenológiailag értelmezhető módon már nem az egykor volt objektív valósághoz való eljutás kulcsa, hanem annak mintegy előfeltétele lesz. Az intencionált tudat jelentésmezeje megelőzi az objektivitás mezejét, nemcsak ismeretelméleti, hanem ontológiai értelemben is.

A *jelentésvalóság* pedig Fülep 1930-as évektől kidolgozott esztétikai elméletének központi kategóriájára utal vissza. „Minden jelentés. Jelentő és jelentés azonossága; ezért önmagában értékes, ezért szemlélet. Az esztétikum: a tárgy mindenestül, tökéletesen konkrétan. Ez az értelme, ez a létjogosultsága. Ha ezt elveszük tőle, mindent elvettünk.”²⁰

A jelentés továbbá másra vissza nem vezethető, primordiális tulajdonsága eredendősége, amely már nem történeti időben értelmezhető, hanem ontológiai kategória: „Az, hogy ősi, nem időbeliséget jelent – olyan ősi, mint a másik, a reális, a gyakorlati valóság; hanem azt, hogy olyan ősi, amilyen az emberi általában; és jelent a másik valóságnál teljesebbséget. Ezt a teljesebbséget keresi a művészetben az emberiség.”²¹

Az esztétikai szemlélet mint ontológiai jelentőségű gesztus az értékelés folyamatában tételezi az esztétikai valóságot. „Csak az esztétikai tárgy fundálja a maga valóságát, mely addig tart – addig terjed – ameddig az esztétikai tény.”²² Itt a belső differencia Fülep szerint az értékesség fokozatai között képződik, eszerint ami esztétikailag értékesebb, az egyszersmind valóságosabb is, és fordítva. Az értékelésnek

¹⁸ Vö. TIMÁR (1985), 255.

¹⁹ FÜLEP (1985b), 259.

²⁰ Uo., 260.

²¹ Uo., 261.

²² Uo., 262.

ez az ontológiai, valóságteremtő jellege manifesztálódik olyan gesztusokban, mint a látás, a megértés, a megtartás.

Amennyiben a művészet másra már vissza nem vezethető létadottság, akkor a hozzá kapcsolódó szabadságfogalom is ennek megfelelően független, és a művészi alkotás külsőleg kötöttségnek látszó elemei, mint a műfajok, valójában a szabadság termékei. A művészet Fülep szerint maga az érzékelhetővé tett, szemléletessé vált szabadság, vagy ahogy ő fogalmaz: „A szép a szabadság érzékletessége.”²³ A Fülep által kidolgozott konkrét jelentés értelmében a művészet szabadsága, hogy mindent, a valóság bármely elemét kötöttség nélkül, szabadon szemlélheti. Mindez nem jelenti azt, hogy korlátok nélkül, bármikor bármit lehet, hiszen ezzel Fülep a művészi alkotó gyakorlat történetiségét hagyná figyelmen kívül. Ugyanakkor a történeti determináltságot is el kell kerülnie, így a kanti etikaihoz hasonló módon az alkotói akarat szabadságában találja meg a kiutat: „amit akarhat, azaz amit akarnia lehet, azt szabadon csinálhatja, abban nem korlátozza semmi, abban nem csorbul az autonómiája.”²⁴

²³ Uo., 264.

²⁴ Uo., 265.

A befogadói szabadságot Fülep egy sajátos kifejezéssel az *intenciótlan* *intenciójának* nevezi. Ez a szemléleti forma a megértő szemlélet. Abban különbözik az alkotótól, hogy mintegy előfeltételezi azt, illetve eredményét, a műben nyújtott szabadságot. „Az intenciótlan intenciója ennél fogva nagyon sokféle lehet. A receptivitás sokfélesége. Valami általános és részletes irányulás. Csak általában meghatározott – a konkrét meghatározódást rábizza a tárgyra.”²⁵ Ennek értelmében a műfaj, a stílus a befogadó felől csak mintegy a szükséges rákészülést, beállítódást jelenti az esztétikai befogadáshoz. Nem meghatározója, hanem mintegy előfeltétele annak.

²⁵ Uo., 267.

Fülep szerint az alkotó–mű–befogadó hármában az alkotó által a műben tetten oltott autonómia, az, hogy törvényt szab önmagának, a befogadó felől azt jelenti, hogy megértjük benne a szükségszerűséget, azt, hogy nem lehet másmilyen. Fülep művészet és valóság synergiájának nevezi azt, hogy „az igazán jelentős alkotók mintegy elfogadták, hogy nem lehet akárhol, akármiből akármilyen látást, tájat, művészetet formálni...”,²⁶ amint ezt például Lorrain, Corot, Rembrandt vagy az impresszionisták esete mutatja.

²⁶ Uo., 269.

Művészet és valóság viszonya így értelmeződik újra ebben a gondolatmenetben. A művészet szabadsága, hogy használhatja a valóságot – de ez a valóság és ez a jelentésforma mindig konkrét és érzékletes marad. Fülep szerint ez teszi érthetővé a természeti esztétikum létrejöttét is, mert a rá irányuló figyelem ugyanazt a konkrét érzékletességet keresi benne, amit a művekben is, és ami az alkotásnak éppúgy előfeltétele, mint a befogadásnak: ez pedig egyfajta valóságéhség, valóságsszomj, amely nemcsak a realiztikus, ábrázoló jellegű művészetekben, hanem a 20. századi absztrakt, nonfiguratív, szürrealista és egyéb irányzatokban is éppúgy megtalálható. A különbség Fülep szerint inkább abban áll, hogy a realizmus a valóságot eleve gazdagabbnak tekinti a formált művészetnél, míg az absztrakt művészet szerint a nyers valóság sok interpretációt igényel.

A nyugtalanság

A Fülep-centenáriumra látott napvilágot szintén a kéziratos hagyatékból Fülep Lajosnak A nyugtalanság című írása is. A szöveg gondozója és közreadója, Tímár Árpád szerint ez a mű is az 1960-as években keletkezhetett, és úgy vélem, ezt az értelmező olvasás csak megerősítheti. Az eddigiek nyomán úgy tűnik, Fülepet nemcsak hogy élete végéig foglalkoztatta művészetfilozófiai munkája, hanem közben a tárgyra vonatkozó gondolatai is folyamatosan alakultak, módosultak. Divatos kifejezéssel élve korábban használt kifejezőkészségét nem vetette el teljesen, de ezek jelentése, értelmezése folytonosan felülíródott, újraíródott a korábbi nyomok mentén, az újonnan képződő felismerések során.

Ennek folyamatában jól nyomon követhető Fülepnél egyfajta váltás élete utolsó éveiben az ismeretelmélettől az ontológia felé, a modernség adottságaitól egy eredendőbb létszemlélet keresése felé. Úgy gondolom, A nyugtalanság című írás is ennek a folyamatnak egyik záró darabja lehet, mint ilyen, talán a legkésőbb keletkezett Fülep-művek egyike – ha eddigi hipotézisem igazolható – elsősorban ontológiai érdekltségű szöveg.

„Az ember szabadsága a nyugtalanságában van letéve; nem hontalanul lebeg, a nyugtalanságban van lokalizálva; nem valami absztrakt, hontalan képesség. [...] Egyébként sem korlátlan ez a szabadság, mert közte van a lét egyéb erőivel, benne van az egész létben – amennyire egyéb érdekek szóhoz jutni engedik...”²⁷

²⁷ FÜLEP (1985c), 47.

A nyugtalanság ebben az értelemben olyan összetett folyamat, amely egyebek mellett a jelentés megértésének is előfeltétele, de Fülep szerint a leglényegesebb, hogy van egyáltalán jelentés-nyugtalanság. Mindez azt a fajta képességet jelenti, hogy újra és újra fel tudjuk tenni a legalapvetőbb kérdéseket: miért nyugtalanít a szabadság, és miért az ellenkezője; mi az ember, miért nyugtalanít maga az ember; miért nyugtalanít, hogy meg akarják szüntetni a nyugtalanságot – és így tovább.

„Nos, nem azért nyugtalanít mindez, mert akármit mondunk, és akármennyire úgy teszünk, hogy nem akarunk tudni róla, tudattalanul és kimondatlanul is érezzük: ez az ember?”²⁸

²⁸ Uo., 49.

Fülep kései írásainak ontológiai fordulata mintegy ezzel a gesztussal teljessé válik, amikor antropológiai dimenziót kap. Az ontológia már nem lehet valami általános, absztrakt lételmélet az 1960-as években, ezt ismeri fel Fülep is. Az ontológia konkrétságát Fülepnél az esztétikai jelentés konkrétsága implikálja, ez egészül ki a nyugtalanság hasonlóan konkrét, antropológiai értelmével. Mindez nem szükségképpen egyenlő a szubjektivitással, különösen nem annak modern értelmében. Fülep – Heideggerhez hasonlóan – visszautal a korai antik bölcsülethez, ahol az embernek még kozmikus összefüggései voltak, az emberit még ebben a léptékben értelmezték. Szembeállítható ezzel – Platón nyomán – a szofisztika szubjektív retorikája, ahol a beszéd a szubjektivitás tere lesz, és a kozmikus lépték diszkreditálódik.²⁹ Az antropomorf azonban továbbra is adottság, mérték és világszerű marad a történeti létezés későbbi szakaszaiban.

²⁹ Vö. uo., 50.

Ennek egyik mutatója, hogy a végső kérdésekre soha nincsen válasz: például, hogy az ember miért ragaszkodik különféle istenképzetekhez különböző korokban, és mi indítja erre egyáltalán. Pontosabban a válasz éppen a nyugtalanság és a tőle való megszabadulás kísérlete, amely az ember számára ontológiai szükséglet. Ontológiai mivoltában megelőzi az objektivitást is: „Mindennek ez a mozgatója, ez a kérdezhetőség, an sich nyugtalaníthatóság, aminél fogva a nyugtalanság objektív nyugtalanság, transzcendentális kategória. Ezért lehet az objektivitás fundamentuma, első emelete és a másodiknak feltétele.”³⁰

³⁰ Uo., 52.

A nyugtalanság ebben az értelemben több, mint csodálkozás, kíváncsiság, sőt Fülep szerint több a heideggeri értelemben vett *Sorgénál* is. A nyugtalanság ugyanis kiterjed arra a múltra, annak eseményeire is, aminek nem lehettünk részesei, minden érzékletre, tőlünk távol eső, elérhetetlen dolgokra, eseményekre éppúgy, mint jól ismert jelenségekre, történésekre. „Miért nyugtalanít, ha nem nyugtalanít semmi? Úgy, hogy néha megdöbbenünk tőle, és valami felé fordulunk, ami nyomban nyugtalanít, és ezzel megnyugtat, megszabadít a nyugalunktól?”³¹

³¹ Uo., 53.

Kérdések sora következik itt Fülep írásában, megállíthatatlan özönlés, amely újabb kérdéseket indukál. Éppen ez a végtelenség és behatárolhatatlanság, a maga mindenre kiterjedő konkrétságával, mindenütt jelenlétével Fülep szerint az, ami – ahogy ő fogalmaz – „az antropomorf mértékévé” teszi a nyugtalanságot.

Fülep Lajos élete utolsó éveiben a művészetről és az esztétikáról való töprengéseken keresztül nemcsak eljut egyfajta ontológiai antropológiához, hanem ennek során, ahogy A nyugtalanság című írása is tanúsítja, váltás zajlik le beszédében is: elérkezik az egzisztenciálisnak nevezhető hangig, amely már nem egy tárggyal kapcsolatos szólamot jelez, hanem a lét közvetlen artikulációjaként aposztrofálható. Ezzel élete vége felé Fülep olyan szerzők mellé kerül, mint Augustinus, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche vagy Heidegger. Közös bennük, hogy felismerik, nem a válasz, hanem a kérdés a tét, vállalva az ezzel járó összes paradoxont, amely egyebek mellett annak belátását is magában foglalja, hogy – mint Frye írja – „az időbeli tapasztalás nem teszi lehetővé a gondolkodás végső vagy végleges egységesítését.”³²

³² FRYE (1996), 67.

BIBLIOGRÁFIA

- FRYE (1996) – Northrop FRYE: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*, Budapest, Európa, 1996.
- FÜLEP (1985a) – FÜLEP Lajos: Konkrét jelentés, *Somogy*, 1985, 6. sz., 24–27.
- FÜLEP (1985b) – FÜLEP Lajos: Művészet és valóság, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1985, 1–2. sz., 256–271.
- FÜLEP (1985c) – FÜLEP Lajos: A nyugtalanság, *Forrás*, X(1985), 1. sz., 47–56.
- FÜLEP (2002) – FÜLEP Lajos *Levelezése, V: 1945–1950*, szerk. F. CSANAK Dóra, Budapest, MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, 2002.
- FÜLEP (Ms 4579/7–8. sz.) – FÜLEP Lajos: *Esztétika és művészetfilozófia (kézirát)*, MTAK Kézirattára, Fülep Lajos kézirathagyatéka, Ms 4579/7–8. sz.
- HEIDEGGER (1989) – Martin HEIDEGGER: *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály és mások, Budapest, Gondolat, 1989.
- TIMÁR (1985) – TIMÁR Árpád: Megjegyzések Fülep Lajos művészetfilozófiai töredékeihez, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1985, 1–2. sz., 254–255.