

EDWARD W. SAID

Visszatérés a filológiához

A tudománynak a humanizmussal kapcsolatba hozható ágazatai közül majdhogynem a filológia a legkevésbé divatos, a legkevésbé szexi, és a filológia áll a legtávolabb attól, hogy modernnek nevezhetnénk, a 21. század elején a humanizmus életrevalóságát illető viták esetében pedig a legkevésbé valószínű, hogy példaként előkerülhet. De ezt a némiképp elkedvetlenítő gondolatot most félre kell tennünk egy időre, amíg megpróbálunk közelebb férközni tárgyamhoz, emelt fővel, és remélhetőleg kitartó figyelmük kíséretében. Feltételezem, hogy az elavult régiségek diszciplínájaként értett filológia egyébként talán kevésbé vonzó képzetét illető ellenállás mértékének csökkentésekor segítségünkre lehet, ha bevezetésként megemlíjük, hogy az elmúlt 150 év nyugati gondolkodói között a legradikálisabb, legmerészebb Nietzsche filológus volt, és mindenekelőtt filológusnak is tartotta magát. Ez azonnal el kell hogy oszlasson minden olyan csökevényes elképzelést, amely a filológiát a tudás megszerzésének reakciós módozataként állítja be, és amelyet például Dr. Casaubon figurája testesít meg George Eliot *Middlemarch* című regényében – aki steril, hatástalan és reménytelenül életidegen.

A filológia szó szerinti értelemben nem más, mint a szavak szeretete, de diszciplínaként kvázi-tudományos intellektuális és spirituális presztízstre tett szert minden jelentős kulturális hagyományban, beleértve a nyugati és az arab-islám hagyományokat is, amelyek saját személyes fejlődésük kereteit is képezték. Elegendő röviden felidéznünk, hogy az iszlám hagyományban a tudás feltételezi a nyelvet illető filológiai figyelmet, amely nyelv a Koránnal, Isten magától létező szavával kezdődik (és egyébként maga a *Korán* szó is olvasást jelent), és tovább folytatódik a tudományos igényű nyelvtan Khalil ibn Ahmadban és Sibawayh-ban történő megjelenésén át a jogtudomány (*fikh*), az *idzstihád* és a *tá'wíl*, a jogi

hermeneutika és értelmezés feltűnéséig egyaránt. Később a *fikh al-luga* tudománya, a nyelvi hermeneutika is megjelenik az iszlám kultúrában, amely a tudás elsajátításának gyakorlatát illetően jelentős fontossággal bír. Mindezek alapos, a nyelvre irányuló figyelmet foglalnak magukban, a nyelv pedig olyan tudást hordoz, amely teljes mértékben arra korlátozódik, mi az, ami a nyelv működéséhez hozzátartozik, és mi az, ami nem. A humanista oktatási rendszert megalapozó értelmező tudományok megerősödése a 12. századra Dél-Európa és Észak-Afrika arab egyetemén mutatkozott meg, a keresztény nyugaton működő egyetemeket jóval megelőzve. Hasonló fejlődés megy végbe az ezekkel szoros kapcsolatban lévő zsidó hagyományban, Andalúziában, Észak-Afrikában, a Földközi-tenger keleti partvidékén és Mezopotámiában. Európában Giambattista Vico *Az új tudomány* (1744) című munkája egyfajta filológiai heroizmuson alapuló értelmezési forradalmat indít el, melynek eredményei azt hivatottak megmutatni – ahogy Nietzsche másfél évszázaddal később megfogalmazta –, hogy az emberi történelemre vonatkozó igazság „metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át- meg átrendeződő serege”, melyek jelentését fáradszatóra fel kell tárnunk az olvasás és az értelmezés aktusain keresztül, ezen aktusokhoz pedig a szavak formája, a valóság, egy rejtett, félrevezető, ellenálló és nehézkes valóság birtokosa szolgáltat alapot.* Más szavakkal, az olvasás tudománya a legfontosabb a humanista ismeretek számára.

Emerson azt állította a nyelvről, hogy az „megkövült költészet”, vagy ahogy Richard Poirier fejti ki ezt az elképzelést, „a nyelvben felfedezhetők annak az ősi erőnek a nyomai, amelyen keresztül a természet formáinak egyedi megnyilvánulásaként határozzuk meg magunkat”.¹ Poirier a következőképpen folytatja:

Mikor Emerson *Prudence* című esszéjében megjegyzi, hogy „ugyanannyira írunk vágyódásból és antagonizmusból, mint tapasztalatból”,² ezen azt érti, hogy miközben vágyunk arra, hogy valami újat mondjunk,

* Friedrich NIETZSCHE, „A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról”, ford. TATÁR Sándor, *Athenaeum* 1 (1992/3), 3–15, itt 7.

¹ Richard POIRIER, *The Renewal of Literature. Emersonian Reflections*, Random House, New York, 1987, 135.

² Ralph Waldo EMERSON, *Essays, First and Second Series*, Vintage Books, New York, 1990.

a kézhez álló anyag mindig jelzi, hogy bármit mondjunk is, az csak abban az esetben érthető, ha legalább valamennyire ismerős. Ezért antagonistikus viszonyt alakítunk ki a nyelvi konvenciókkal, még ha szükségünk is van rájuk [és még ha szükséges is megértenünk, hogyan működnek, amire pedig csak egy figyelmes filológiai olvasás képes]. Tulajdonképpen azok a társadalmi és irodalmi formák, amelyek alkalmazkodásra kényszerítenek, maguk is egy őket megelőző korszak konvencióinak való ellenállásból születtek. Még a mostanra fáradtnak, halottnak tűnő szavakban is megérezzük az átalakítás iránti vágyat, ami valaha táplálta őket. Jelentéseinek sokféleségében, vagy akár ellentmondásosságában minden egyes szó egyértelműen utal korábbi, antagonistikus használatára, és éppen ez az, ami felbátoríthat minket arra, hogy újra hozzájuk forduljunk, hogy még inkább megváltoztassuk, vagy tropezáljuk őket.³

A valódi filológiai olvasás aktív, magában foglalja a nyelvi folyamatokba való belépést, ami már a szavakban is működik, és felfedi azt, ami rejtett, befejezetlen, leplezett vagy torzult, minden egyes szövegben, ami csak élénk kerülhet. A szavak a nyelv ezen nézőpontjából nem pusztán passzív jelzések vagy utalások, amelyek szerényen, valamiféle magasabb rendű realitás helyett állnak, hanem sokkal inkább szerves, alakításra képes részei ennek a realitásnak. És ahogy Poirier egy korábbi esszéjében megjegyzi,

az irodalom tarthat lehető leginkább számot érdeklődésemre, hiszen a művészet vagy az önkifejezés egyéb formáinál sokkal erőteljesebben mutatja, mit is kezdetünk olyasvalamivel, ami mindenki számára elérhető, amit mindenki használ mindennapos ügyei során, és ami mindemellett a legfinomabban, de mégis érzékelhetően magában hordozza, szókincsében és szintaxisában, egy társadalom társadalmi, politikai és gazdasági berendezkedésének vezérelveit... De az irodalomnak [a zeneművektől, a tánctól, a festészettől és a filmtől eltérően] akár alapelvét, akár megkerülhetetlen forrását illetően olyan anyagra van szüksége,

³ POIRIER, *I. m.*, 138. [Az idézetekbe beszúrt szögletes zárójelek itt és a további idézetekben Said betoldásai.]

amelyet egy tökéletesen társas gesztussal meg kell osztania a társadalom egészével, illetve ennek történetével. Sehol nem tanulhatunk ennyit arról, mit tesznek velünk a szavak, és hogy cserébe hogyan próbálhatunk meg kezdeni velük valamit, ami talán azon dolgok rendjét is befolyásolja, amelyekre jelentésük miatt szükségük van. Az irodalom megkülönböztetése abból az irányból adódhat, hogy olvasóját olyan intenzitással invitálja egy szavakkal való dialektikus viszony létrehozására, amely sehol máshol nem megengedhető.⁴

Mindezek alapján belátható lesz, hogy az olvasás megkerülhetetlen aktus, alapvető gesztus, amely nélkül bármiféle filológia művelése egyszerűen lehetetlen. Poirier egyszerű, de elegáns megjegyzése szerint az irodalom szavak összessége, ahol a felhasználás mind a konvenciókat, mind az eredetiséget illetően komplexebb és kifinomultabb módon történik, mint a társadalom bármely más területén. Azt gondolom, mindebben teljesen igaza van, így hát az itt következőkben meg fogom őrizni azt az elképzelését, miszerint az irodalom a működésben lévő szó legtökéletesebb példája, és éppen ezért – a legkülönbözőbb okok miatt – a legkomplexebb és a leggyümölcsözőbb a verbális rendszerek között. Erről értekezve nemrégiben az Egyesült Államok irodalomprofesszorainak körében itt-ott azzal a meghökkentő ellenvetéssel találkoztam, hogy ahogy létezik szexizmus és elitizmus, életkor miatti megkülönböztetés és rasszizmus, ugyanúgy létezik valami hasonlóan elítélendő dolog, amit „olvasizmusnak” neveznek, amikor az olvasást annyira komolyan és olyan naiv módon kezelik, ami már radikális hibaként érthető. Ezért, a gondolatmenet szerint, nem szabad, hogy áldozatul essünk az olvasásnak, hiszen túl alapos olvasás esetén félrevezetnek minket a hatalom és a tekintély struktúrái. Ezt a logikát én (már amennyiben ez logika) elég bizarrnak találom, és ha azt feltételezzük, hogy majd ez ment ki minket felszabadító módon a hatalom felé irányuló szolgálai alapállásból, akkor azt kell mondanom, hogy jaj, már megint egy ostoba agyrem. Csak az olvasás Poirier indítványa szerint egyre alaposabban, egyre figyelmesebben, egyre szélesebb körben, egyre befogadóbb és ellenállóbb

⁴ *Uo.*, 133–134.

módon véghezvitt aktusai biztosíthatnak a humanizmus nélkülözhetetlen értékei számára is elégséges gyakorlatot, különösen a humanizmus alapjainak az előző előadásomban említett* változásai mellett.

Annak, aki szövegeket olvasva, bármennyire gyors és felületes is legyen ez az olvasás, rögtön általános, vagy akár konkrét, a hatalom ropant struktúráit érintő állításokat tesz, vagy akár az üdvös megszabadulás bizonytalan eredetű, gyógyító struktúráinak veti alá magát (azok esetében, akik azt hiszik, az irodalom jobb emberré teszi őket), az a mindenféle humanista gyakorlat számára megkerülhetetlen alapokról felelkezik meg. Ez az alap lényegében az, amit eddig filológiai neveztem, tehát részletes, türelmes fürkészés, és egy egész életen át tartó, a szavakat és a retorikát illető figyelem, amelyeken keresztül a történelemben létező emberi lények a nyelvet használják, innen tehát az *evilági szó*, amelyet ugyanúgy használnak, mint a *világiasság* kifejezést. Mindkét fogalom azt mutatja meg nekünk, hogy ne örök időkre kimerevített, természetfeletti forrásokon alapuló értékekkel számoljunk, hanem sokkal inkább a humanista gyakorlat értékeit és az emberi életet illető változásban lévő alapjaival, amelyek az új évszázadban mostanra teljesen elértek minket. Ismét csak Emersonra és Poirier-re támaszkodva amellel szeretnék érvelni, hogy a kortárs humanistát az olvasás két nagyon fontos mozzanatba vonja be, amelyeket befogadásnak és ellenállásnak fogok nevezni. A befogadás nem jelent mást, mint tudatosan átengedni magunkat a szövegeknek, és először átmenetileg különálló tárgyakként kezelni őket (hiszen kezdetben így találkozhatunk velük), majd egy, a létezésük gyakran homályos vagy láthatatlan kereteit kitágító és megvilágító eljárás által tovább haladni történeti szituáltságuk felé, és annak felismerése felé, hogy az attitűdök, az érzések és a retorika bizonyos struktúrái hogyan bonyolódnak bele kontextusuk néhány aktuális, történeti és társadalmi formulájába.

Csak a szöveg teljes összetettségének érzékelésén és a változások előző előadásomban körülírt kritikus tudomásul vételén keresztül mozgathatunk tovább az egyeditől az általános felé, akár integratív, akár össze-

* Edward W. SAID, „The Changing Bases of Humanistic Study and Practice” = Uő, *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, New York, 2004, 31–56.

foglaló céllal. Ily módon egy irodalmi szöveg – mondjuk egy regény, egy vers, egy esszé vagy dráma – szoros olvasása tulajdonképpen fokozatosan saját idejében, összefüggések egész rendszerében helyezi el a szöveget, mely összefüggések keretei és hatása serkentő szerepet játszik a szövegben. És azt gondolom, fontos megjegyezni, hogy a humanista számára az olvasás aktusa ezért először is olyan aktus, melynek során a szerző helyébe lép, aki számára az írás döntések és választások szavakban kifejezett sora. Aligha szükséges megemlítenünk, hogy nincs olyan szerző, aki teljesen szuverén lehetne, aki saját életkörülményeinek ideje és tere felett állna, ezért ezeket is meg kell értenünk, ha nagy fogékonysággal a szerző helyébe szeretnénk lépni. Ilyen módon tehát ha olyan szerzőt akarunk olvasni, mint például Conrad, legelőször is mintegy ugyanazzal a szemmel kell olvasnunk műveit, mint maga Conrad, ami azt jelenti, hogy minden egyes szót, metaforát és mondatot úgy kell megértenünk, mint amit Conrad számtalan egyéb lehetőség közül tudatosan kiválasztott. Természetesen kéziratának vizsgálata közben kiderült számunkra, milyen fáradságos és időigényes is volt számára ez az alkotói és választási folyamat: nekünk, olvasóinak ezért kötelességünk ehhez mérhető erőfeszítéseket tennünk a nyelvbe való, úgymond belépés érdekében, hogy e nyelven belül megérthessük, miért pont egy bizonyos módon fejez ki valamit, és hogy annak alapján értsük meg, ahogyan készült.

Engedjék meg, hogy ezen a ponton érvelésemet megszakítva rátérjek az esztétika kérdésére, hiszen olyan emberként, aki intellektuális életét nagy irodalmi és zenei művek megértésének és tanításának, illetve társadalmi és politikai elfoglaltságokkal és elköteleződésekkel – a kettőt egymástól elkülönítve – járó életpályának szentelte, rá kellett jönnöm, hogy az ember olvasmányainak minősége gyakran ugyanolyan fontos, mint hogy legelőször is hogyan és miért olvas. Bár tudom, nem lehetséges előzetes megegyezés az összes olvasó között azt illetően, mitől is válik valami művészeti alkotássá, kétségtelen, hogy a humanista működésnek azon része, amit ezen előadások során tárgyaltam, abból az elképzelésből indul ki, miszerint minden egyén képes felismerni az esztétikai minőséget, akár konvenciók, akár személyes körülményei, törekvései vagy képzettsége alapján, és képes, ha nem is teljesen érthető, de érezhető megkülönböztetéseket tenni az olvasás és a tapasztalatszerzés során. Ez

minden általam ismert hagyományra igaz – az irodalom intézményei például mindegyikben léteznek –, és nem is látom értelmét, hogy ezt most hosszas fejtegetésekkel igazoljam. Véleményem szerint az is igaz, hogy az esztétikát mint kategóriát nagyon alapvető szinten meg kell különböztetnünk a létezés mindannyiunk számára adott mindennapi tapasztalataitól. Tolsztoj, Mahfouz vagy Melville olvasása, Bach, Duke Ellington vagy Elliott Carter hallgatása egészen más, mint az újságolvasás vagy az a felvételtől szóló zene, amit a telefontársaságra vagy az orvosukra való várakozás közben hallgatniuk kell. Ez persze nem azt jelenti, hogy az újságcikket vagy a politikai lapokat gyorsan és felületesen kell olvasnunk: én minden esetben a figyelmes olvasás híve vagyok, ahogy azt majd a későbbiekben meg is fogom mutatni. De mindent egybevetve Adornóval értenék egyet abban, hogy alapvető összeegyeztethetlenség van esztétikai és nem-esztétikai között, amelyet humanistaként mint munkánk szükséges feltételét fenn kell tartanunk. A művészet nem egyszerűen csak van: létezése intenzív, és egyfajta kibékíthetetlen ellentétben áll a hétköznapi lét fosztogató működésével, a bestialitás színhelyének ellenőrizhetetlen misztériumaival. A művészetnek ezt a kiemelt státusát az előadásmód, az alapos kidolgozottság (egy nagy regény vagy vers struktúrája esetében), a leleményes kivitelezés és az éleslátás eredményének nevezhetjük: a magam részéről nem tudom nélkülözni az esztétikai kategóriáját, mely a végső elemzés alapján nemcsak hogy biztonságot nyújt azon törekvéseim számára, hogy olvasóként képes legyek megérteni, magyarázni és megvilágítani bizonyos dolgokat, de a hétköznapi tapasztalataimra is növekvő feszültségektől is megszabadít, amelyek pedig paradox módon éppen a művészet kiindulópontjaként szolgálnak.

Ez az esztétikát illető tény azonban semmiképpen nem vonja maga után azt a lényegi túlvilágiságot, amely – néhány elméleti szakember és művész állásfoglalása szerint – képessé teszi a művészeti alkotást arra, hogy teljes egészében kilépjen a lényegi kérdéseket érintő fejtegetések és a történeti reflexiók teréből. De bármilyen nagy kísértést is jelent Elaine Scarry érvelése, addig nem tudok elmenni, mint ő, aki egyenlőségjelet tesz a művészet szépségének szeretete és az igazságosság közé.⁵ Éppen

⁵ Elaine SCARRY, *On Beauty and Being Just*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

ellenkezőleg, ahogy *Culture and Imperialism* című könyvemben* kifejtettem, nagy művek esetében az az érdekes, hogy inkább növelik, mint csökkentik a összetettséget, és idővel az lesz belőlük, amit Raymond Williams gyakran ellentmondásos kulturális megjegyzések egész hálózatának nevez. Még például Jane Austen nagy tehetséggel kidolgozott regényei is kapcsolatban vannak a korszak körülményeivel; ezért tesz egyértelmű utalásokat olyan aljas társadalmi gyakorlatokra, mint a rabszolgaság és a tulajdonért vívott harc. Ugyanakkor ismétlésképpen meg kell jegyeznünk, hogy regényei soha nem redukálhatók egyszerűen társadalmi, politikai, történelmi és gazdasági erőkre, hanem ezzel ellentétben sokkal inkább határozatlan, dialektikus viszonyban vannak velük, olyan helyzetben, amelyet egyértelműen a történelem határoz meg, de arra mégsem redukálható. Ugyanis azt gondolom, el kell fogadnunk, hogy az esztétikai alkotás megkerülhetetlen jelenléte mindig adott, ami nélkül az a fajta humanizmus, amiről itt beszélek, nem hordoz valódi jelentést, és csupán instrumentális jelentősége van.

Hívhatjuk ezt egyfajta hitnek, vagy amit még megfelelőbbnek találok, az emberi történelmet létrehozó vállalkozásba vetett, lehetőségeket hordozó meggyőződésnek: számomra ez a humanista gyakorlat alapja, illetve ahogy egy perccel ezelőtt megjegyeztem, az esztétikai jelenléte arra a kivételes jelentőségű szoros olvasásra és befogadásra támaszt igényt, amelynek kialakítását véleményem szerint Leo Spitzer végezte el a legalaposabban, erőteljes közvetlenséggel végrehajtott filológiai leírás formájában. Ez a befogadási folyamat az ő megfogalmazásában a szerző egységéhez, egy lelki *etymon*hoz vezető út az újra és újra megismételt olvasás által történő kiharcolása. Spitzer kifejti, hogy a tudós-humanista olvasót arra kell kérni,

hogy a műalkotás felülete felől annak „belső életközpontja” felé haladjon: először egy adott műalkotás felületi megjelenését illető részletek vizsgálatával (és egy költő által kifejezett „gondolatok” szintén a műalkotás csupán felületi jegyeihez tartozik); aztán ezen részletek csoportosításával és kreatív elvvé való integrálásukkal, amely talán a művész

* Edward SAID, *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf, New York, 1993.

lelkében is jelen volt; és végül megtenni a visszafelé vezető utat a megfigyelések összes többi csoportja felé, és ezáltal felfedni, hogy vajon a próbaképpen létrehozott „belső formák” számba vehetők-e az egész tekintetében. A tudós három vagy négy „oda-vissza utazás” után biztosan meg fogja tudni mondani, vajon megtalálta-e az életet adó középpontot, a Naprendszer közepén lévő Napot [amely Spitzer szerint a műalkotás kompozíciós elve].⁶

Ez, ahogy ő mondja, tulajdonképpen kicsit később történik, amikor az olvasás aktusa során valakit „megüt egy részlet, ami aztán meg is győzi arról, hogy ez a részlet meghatározó módon kapcsolódik a műalkotáshoz”.⁷ Arra nincs garancia, hogy e kapcsolat helyesen tételeződik, és tudományos bizonyítéka sincs annak, hogy ez volt az, ami működött. Csak a humanista belső hite van, amelyet „az emberi elmének tulajdonított, az emberi elme vizsgálatára fordított erőbe” vet, illetve az az állandóan jelenlévő benyomás, hogy amit az ember egy műalkotásban talál, az már önmagában érdemes a vizsgálódásra. Erre természetesen nincsen garancia, csak ez a mély és szubjektív benyomás, amelyet semmi nem helyettesíthet, amire sem kézikönyv, sem bármiféle tekintélyt hordozó forrás nem képes. Az ember saját maga kénytelen döntéseket hozni és vállalni értük a felelősséget. Engedjék meg, hogy egy további Spitzer-idézettel folytassam:

Milyen gyakran megtörtént, hogy mindazzal a módszertani tapasztalattal, amelyet összegyűjtöttem az évek során, kezdő tanítványaimhoz eléggé hasonló módon csak kifejezéstelenül bámultam egy oldalt, amely sehogy sem akarta feltárni előttem varázsát. Az egyetlen módja annak, hogy ebből az állapotból kikerüljünk, nem más, mint újra és újra elolvasni, türelmesen és magabiztosan, törekedve arra, hogy mintegy egyre jobban átjárjon a műalkotás atmoszférája. És hirtelen egy szó, egy sor [vagy néhány szó és sor] kiemelkedik a többi közül, és észrevesszük, hogy kapcsolat alakul ki közöttünk a verssel. Ezen a ponton általában

⁶ Leo SPITZER, „Linguistics and Literary History” = Uő, *Linguistics and Literary History. Essays in Stylistics*, Princeton University Press, Princeton, 1948, 19.

⁷ Uo., 27.

azzal szembesültem, hogy más, ehhez az elsőhöz kapcsolódó megfigyelésekkel, az időközben megtett körök korábbi tapasztalataival és azokkal az asszociációkkal, amelyeket korábbi tanulmányaim keltettek bennem [illetve ezeken kívül, tenném még hozzá, azokkal az előzetes meggyőződésekkel és szokásokkal, amelyek hatásuk által azon társadalom polgáiraivá tesznek, amelyben élünk, akár résztvevőként, akár kívülállóként], nem tart sokáig, amíg valami végre „beugrik”, ami jelzése annak, hogy részlet és egész közös nevezőre találtak – amely az írás etimológiáját adja. És ha visszanézünk a folyamatra [...], tulajdonképpen azt látjuk, ha elolvastunk egy szöveget, ez nem jelent mást, mint hogy elolvastuk, az hogy értjük, egyenlő azzal, hogy megértettük.”⁸

Azt gondolom, ami a szoros olvasás eme izgalmas leírásában tautologikus, éppen azt kell hangsúlyoznunk. Hiszen az olvasás folyamata az olvasóban kezdődik és ér véget, és ami az olvasást lehetővé teszi, az az olvasást és az értelmezést illető meggyőződés visszavonhatatlanul személyes aktusa, a befogadás gesztusa, amely magában foglalja saját magunknak a szöveg felé történő megnyitását, illetve, ami éppen ennyire fontos, azon szándékot, hogy tudást tükröző állításokat tegyünk jelentését illetően, illetve annak tekintetében, hogy mihez is kapcsolható ez a jelentés. Csak kapcsoljunk, mondja E. M. Forster, ami egy varázslatos parancs a szoros olvasásból burjánzó állítások és jelentések láncában.⁹ Ez az, amit R. P. Blackmur az irodalom színrevitelének nevez.* És amire Emerson mondja, hogy „[m]inden egyes elme saját maga kell hogy megtanulja a leckét – végig kell mennie az egész felületen. Amit nem lát, amit nem él meg, azt nem is ismeri.”**

E folyamat elkerülése, melynek során végül bajtársi felelősséget érzünk olvasatunk irányában, azt gondolom, megmagyarázza a Derrida-féle dekonstruktív olvasatok azon variációinak esetlen korlátozottságát, amelyek valamiféle eldöntetlenségben és bizonytalanságban végződnek

⁸ Uo.

⁹ E. M. FORSTER, *Howard's End*, Penguin Classics, New York, 1988.

* Lásd például Richard P. BLACKMUR, *Lectures in criticism*, bev. Huntington CAIRNS, Pantheon Books, New York, 1949, 187–188.

** Ralph Waldo EMERSON, „History” = Uő, *Essays. First Series*, Arc Manor, Rockville, 2007, 14.

(ahogy kezdődnek is). Bizonyos pontig hasznos lehet feltárni a minden írásban megmutatkozó hullámozást és ingadozást, ahogy itt-ott az is hasznos lehet, hogy Foucault-val megmutassuk, a tudás végső soron a hatalmat szolgálja. De e két változat túl régóta késlelteti annak bejelentését, hogy az olvasás ténylegesen az emberi egyenjogúság és felvilágosodás talán szerény aktusa, amely más okokból változtatja meg és növeli valaki tudását, mint a reduktivitás, a cinizmus és a terméketlen félreállítás. Természetesen amikor egy John Ashbery-verset vagy egy Flaubert-regényt olvasunk, a szöveget illető figyelem sokkal intenzívebb és alaposabb, mint egy újság vagy magazin külpolitikai vagy hadügyi cikke esetében. De mindkét példára igaz, hogy az olvasást illető figyelem megköveteli az éberséget és az összefüggések kialakítását, amelyek egyébként a szöveg által rejtve vannak vagy homályosak, ami politikai döntésekről, például egy háborúban való részvételtől vagy távolmaradásról szóló újságicikk esetén megköveteli, hogy állampolgárokként felelősséggel és aggályos körülményekkel lépünk a szövegbe. Egyébként mi értelme lenne foglalkozni a dologgal? Ami azt illeti, a végén ott vannak a szoros olvasás felvilágosító és, igen, egyenjogúsító céljai, amelyekhez nemsokára el fogok érni.

Senkitől nem várható el, hogy utánozza az utánozhatatlan Spitzert, vagy ugyanezen okból, azt a másik bámulatos filológust, Erich Auerbachot (akinek fantasztikus könyvéről, a *Mimézis*ről e könyv következő fejezetében fogok beszélni),* aki olyan erőteljes hatást gyakorolt nálunk a nyugati klasszikusok olvasására. De azt mindenképpen szükséges észrevennünk, hogy a szoros olvasásnak ugyanannyira a kritikai befogadásban kell gyökereznie, mint abban a meggyőződésben, hogy a nagy esztétikai teljesítmény végül is ellenáll a teljes megértésnek, a kritikai megértésnek van olyan változata, amely soha nem juttatható el a teljességig, de átmenetileg bizonyosan megerősíthető. Alapvető igazság, hogy természetesen minden olvasás tárgya a későbbi újraolvasásoknak, de azt sem szabad elfelejtenünk, hogy lehetnek olyan heroikus első olvasatok, amelyek sok utánuk következőt is lehetővé tesznek. Ki is tudná elfelejteni a Tolsztoj olvasása vagy Wagner és Armstrong hallgatása közben

* Edward W. SAID, „Introduction to Erich Auerbach's *Mimesis*” = Uő, *Humanism and Democratic Criticism*, 85–118.

történő rohamos gazdagodást, és hogyan is felelhetnénk el az ennek eredményeképpen bennünk előálló változásokat? Nagy művészi erőfeszítéseket tenni, megtapasztalni az *Anna Karenina*, a Missae Luba, a Tadzs Mahal „létrehozásának” mindent áttörő dezorientációját egyfajta heroizmussal jár. Ez véleményem szerint igaz a humanizmus vállalkozására, a szerzői heroizmus érzetére, amivel versengeni kell, amit bámulni kell és amire törekedni kell az olvasóknak éppúgy, mint a regényíróknak és a drámaíróknak. Nemcsak arról a sóvárgásról van szó, ami Melville-t hajtja például, hogy Shakespeare-hez és Miltonhoz hasonlónak válnék, vagy arról a sóvárgásról, ami Robert Lowellt hajtja, hogy eltávolodjék Eliottól, vagy ami Stevenst, hogy felülmúlja a francia szimbolisták bátorságát, vagy az olyan kritikus sóvárgásáról, mint a kései Ian Watt, aki Leavis és Richards elé akart kerülni. Természetesen versengésről is szó van, de bámulatról és az elvégzendő munka iránti lelkesedésről is, ami addig nem beteljesíthető, amíg valaki rá nem talál saját útjára, miután egy nagy előd ösvényét vágott. Majdhogynem ugyanaz elmondható, és ugyanaz is kell elmondanunk arról a humanista heroizmusról, ami ahhoz kell, hogy egy munkát megtapasztaljunk, elsődleges készleteivel és serkentő erejével együtt. Nem firkászok vagyunk, vagy alázatos íródéakok, hanem gondolkodók, akik cselekvéseik által a körülötünk alakított kollektív emberi történelem részévé válnak.

Ideális esetben e másokkal megosztott vállalkozás közös jellege, saját beépített kényszereinek és fegyelmének vállalása biztosítja a humanista komolyságát. Számomra már mindig is adott volt erre az iszlám hagyományban létező, kiváló paradigma, amely oly kevésbé ismert az Európacentrikus kutatók számára, akik túlságosan el vannak foglalva a feltételezésük szerint kizárólag nyugati humanista ideál dicsőítésével. Mivel az iszlámban a Korán Isten Szava, ezért lehetetlen valaha is tökéletesen megragadni, noha újra és újra el kell olvasni. De mivel a szöveg nyelvben létezik, ezáltal már eleve az olvasó legelső feladata a szó szerinti jelentés megértése, az olvasó pedig tökéletesen tudatában van annak, hogy már előtte mások is megpróbálkoztak ugyanazzal a rémisztő feladattal. Mások jelenléte ilyen módon szemtanúk közösségeként adott, a kortárs olvasó számára való elérhetőségük pedig lánc formájában tartható fenn, minden egyes szemtanú egy korábbi szemtanúval van bizonyos mértékben

függő viszonyban. Az olvasatoknak ezt a kölcsönösen összefüggő rendszerét nevezzük *isznádnak*. A közös cél, hogy megpróbálják elérni a szöveg alapját, az elvet, vagy *uszult*, bár mindig kell hogy legyen a személyes meggyőződés és a különleges erő kifejtését illető összetevő, melyet arabul *idzstihádnak* neveznek. (Az arab nyelv ismerete nélkül nehezen tudható, hogy az *idzstihád* ugyanabból a szótöből ered, mint a hírhedt *dzsihád* szó, amely elsősorban nem szent háborút jelent, hanem az igazság érdekeinek leginkább spirituális érvényesítését.) Nem meglepő, hogy a 14. század óta erős küzdelmek folynak arról, hogy az *idzstihád* megengedhető-e, illetve milyen mértékben és milyen korlátokkal. A dogmatikus nézőpontról, ortodox iszlám olvasatok mellett érvelnek, hogy Ibn-Taymiyyának (1263–1328) igaza volt, és hogy csak *asz-szalaf asz-szálih* (a kegyes elődöket) szabad követni, és ilyen módon el kell zárni az utat az egyéni értelmezések elől. De ezt mindig is támadták, különösen a 18. század óta, és az *idzstihád* indítványozóit eddig sehogyan sem tudták véglegesen legyőzni.

Az iszlámban, ahogy más interpretatív vallási hagyományokban is, rengeteg ellentmondás halmozódott fel ezen fogalmak és elfogadható jelentéseik tekintetében, és lehet, hogy számos érvet veszélyesen leegyszerűsítetek vagy figyelmen kívül hagyok. De abban biztosan igazam van, hogy egy szöveg retorikai és szemantikai struktúráinak megértéséért tett megengedhető személyes erőfeszítések határait a szűkebb értelemben vett joggyakorlat elvárásai alakítják, illetve tágabb értelemben egy korszak konvenciói és gondolkodásmódja. A jog, a *kánún* a közéleti szférában mindig irányítja a személyes kezdeményezéseket, mindig hegemón helyzetben van velük szemben, még akkor is, ha a szólás szabadsága megfelelő mértékben rendelkezésre áll. Az ember nem mondhat felelős módon csak úgy bármit, amit szeretne, és oly módon, ahogy azt mondani szeretné. A felelősség és az elfogadhatóság ezen értelme nem csupán azt fékezi meg igen látványos módon, ami a filológiai indukcióval kapcsolatban Spitzernek is mondanivalója, de Emerson és Poirier javaslatainak is kijelöli határait. Mindhárom általam adott, az arab filológiai-hermeneutikai és a pragmatikus amerikai hagyományból származó példa különböző fogalmakat használ, hogy körülírjon valamiféle konvenciót, szemantikai keretet és társadalmi vagy éppen politikai közösséget, amelyek működésük által részben kikényszerítenek valamit, ami egyébként

nem lenne más, mint ellenőrizhetetlen, szubjektív örület, pontosan az, amit Swift a *Hordómesében* parodizál könyörtelenül.

Ha nem pusztán diszkurzív struktúrákat és textuális gyakorlatokat keresünk a szövegben – ami nem jelenti, hogy ezek ne lennének fontosak –, akkor a humanista energiája számára megnyíló teret a jelentést megcélzó olvasás szigorú követelményének való kitaró odaadás és ezen jelentés kialakításának elvárásai – a felvilágosításban és az egyenjogúság ügyében betöltött szerepük – között jelölhetjük ki. David Harlan nemrégiben megjelent munkájában mind tartalmán, mind címén keresztül – *The Degradation of American History* – joggal kesereg az amerikai történet- és elméletírás komolyságának és meggyőződéseinek lassú szétforgácsolódásán.¹⁰ Nem értek egyet azokkal a valamiféle szentimentális kivételességtudatot magukon hordozó konklúzióival, melyek arról szólnak, mit is kellene Amerikának tanulnia saját történelméből, de a tudományos értekezések jelenlegi, depresszív állapotáról adott diagnózisa pontos. Amellett érvel, hogy az antifundamentalizmus és a diskurzus-elemzés hatására automatizálódott a kész panelekben mozgatható relativizmus, és hogy a professzionalizmus más ortodoxiákkal együtt természetellenessé és foghíjassá tette a történész küldetését. Nagyon hasonló a helyzet, a humanista irodalmi gyakorlat tekintetében, ahol egy új dogmatizmus nem csak a nyilvánosságtól választott el néhány professzionális irodalmárt, de azon irodalmároktól is, akik nem ugyanazt a zsargont beszélik. Ezek az alternatívák jelenleg mintha valamifajta szegénységet idéznének elő: vagy technokrata dekonstruktórré, diskurzuselemzővé vagy az Új Historizmus képviselőjévé válik, és így tovább, vagy visszavonul valamiféle múltbeli dicsőség nosztalgikus ünneplésébe, ami a szentimentális módon megidézett humanizmushoz kapcsolódik. Ami teljes egészében hiányzik, az a humanista gyakorlat egyfajta intellektuális – és leginkább a technikaival szembeállított – összetevője, amely azt itt és most újra relevánssá tehetné. Éppen ezt próbálom én is: próbálok kilépni ebből a szegényes szembeállításból.

Végül lássuk az ellenállás fogalmát. Egyáltalán nem látok olyan utat a fogalom bevezetésére, amely a bár hiányosan és távirati stílusban, de

¹⁰ David Craig HARLAN, *The Degradation of American History*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.

a fentiekben körülírt befogadás különböző módozatainak előzetes tárgyalása nélkül működhetne: az olvasás és a filológiai recepció ezen folyamata a lényeg, melynek jelentősége nem kisebbíthető. Csak a rövid ismétlés kedvéért: a recepció alapja az *idzstihád*, a szoros olvasás, a hermeneutikai indukció, és ez együtt jár az általános nyelv további tropizálásával a saját kritikai nyelvben, annak teljes felismerésével, hogy a kérdéses műalkotás szükségszerűen leküzdhetetlen távolságban marad, kibékíthetetlenül és a szerves egység olyan állapotában, melyet az ember próbál megérteni vagy befolyásolni. De a folyamat itt semmiképpen nem áll meg. Úgy látom, társadalmunkban jelenleg éppen a gondolat elleni ostrom zajlik, nem is beszélve a demokráciáról, az egyenlőségről és a környezet ügyéről. E támadás hajtóerői: a globalizáció dehumanizáló ereje, a neoliberais értékek, a gazdasági nyereségvágy (melyet eufemisztikusan szabad piacnak hívnak), illetve az imperialista ambíciók. Ha ez így van, a humanista alternatívákat kell hogy nyújtson, amelyeket mostanra elhallgattattak, elérhetetlenné tettek a kommunikáció egy egészen kis számú hírügynökség ellenőrzése alatt tartott csatornáin keresztül.

A világ előre csomagolt, objektivizált reprezentációival bombáznak minket, amelyek tudatunkat bitorolják, és útját állják a demokratikus kritikának, és ahogy C. Wright Mills olyan helyesen megjegyzi, a humanista éppen ezen elidegenítő tárgyak felforgatásának és lerombolásának kell hogy szentelje munkáját. Szerencsére azonban még mindig az a helyzet, hogy az amerikai egyetem megmaradt az alternatív intellektuális működések egyetlen nyilvános terének: nincs olyan helye a világnak, ahol e tekintetben hozzá fogható intézmények léteznének, és a magam részéről mérhetetlenül büszke vagyok, hogy életemnek hosszabbik és szebbik felében ennek része lehettem. Az egyetemeken dolgozó humanisták különösen előnyös pozícióban vannak a munkavégzés tekintetében, de nemcsak mint a tudomány művelői vagy szakértői bírnak előnyökkel. A tudomány – amelyet a reflexió, a kutatás, a sokratési tanítás támogatása, és bizonyos mértékű szkeptikus távolságtartás jellemez – sokkal nagyobb szabadságot biztosít a határidők alól, egy erőszakos és követelődző munkáltató ellenvetései alól és a rendszeres produkciót illető nyomás alól, ami oly sok szakértőt sújt ebben a mi politikai tanács-

adók által szabdalt korunkban. Nem kevésbé értékes dolog az egyetemi reflexiók és gondolatok tekintetében, hogy van idő foglalkozni velük.

Az egyik téma, ami rögtön előkerül, hogy milyen nyelvet használunk ellenálló munkálkodásunk során, milyen kifejezéseket használunk, hogyan szólítsuk meg tanítványainkat, kollégáinkat és állampolgártársainkat. Voltak látványos viták a tudományos és a populáris médiában az úgynevezett jó és rossz írásról. Az én pragmatikus válaszom a kérdésre az, hogy egyszerűen kerüljük el az olyan zsargont, amely csak elidegenítene egy potenciálisan széles támogatói kört. Igaz, ahogy Judith Butler is érvelt, az elfogadhatónak tartott érvelés előrecsomagolt stílusa azt a kockázatot vállalja magára, hogy elrejtje az alapját képező ideológiai előfeltevéseit; Adorno nehéz mondatszerkezeteit és tuskés kifejezésmódját idézi annak példaként, hogyan lehet megkerülni vagy akár legyőzni az igazságtalanság és a szenvedés papírcsomagolását, amely által a diskurzus elrejtje a politikai gonosztettekkel való saját cinkosságát. Adorno poétikai belátásai és dialektikus tehetsége sajnos elég keveseknek adatnak meg még azok között is, akik megpróbálják követni őt; ahogy Sartre más kontextusban megjegyezte, Valéry kispolgár volt, de nem minden kispolgár Valéry.* Nem minden bosszantó nyelvezet feltalálója Adorno.

A humántudományok specializálódott zsargonjainak kockázata az egyetemeken belül és kívül egyaránt nyilvánvaló: egy előrecsomagolt kifejezést egyszerűen másikkal helyettesítenek. Miért nem feltételezzük inkább azt, hogy a humanista magyarázatok szerepe a vállalkozásunkban központi szerepet betöltő demisztifikációk és kérdésfeltevések olyan áttetszővé és hatékonyá tétele, amennyire csak lehetséges? Miért tesszük a „rossz írást” egyáltalán témává, hacsak nem a csapdába esés egyik módjaként, melynek során fölöslegesen arra koncentrálunk, hogyan mondjunk valamit, és nem arra, hogy mit, ami pedig sokkal fontosabb kérdés lenne? Nagyon sok érthető nyelvi modell van körülöttünk, amelyek alapvető megfoghatósága és hatékonysága széles skálán mozog, a nehéztől a viszonylagosan egyszerűig megtalálható mondjuk Henry James nyelve és W. E. B. DuBois nyelve között. Arra nincs szükség, hogy függetlenségünk és eredetiségünk színreviteleként lehetetlenül kirívó

* Jean-Paul SARTRE, *Question de méthode*, Gallimard, Paris, 1986, 55.

és visszataszító kifejezéseket használjunk. A humanizmus a leleplezés és nem a titokzatosság vagy a vallásos megvilágosodás formája kell hogy legyen. A szakértelem mint a távolságtartás eszköze kikerült az ellenőrzésünk alól, különösen a nyelvi kifejezés némely akadémikus formája esetében, olyannyira, hogy ezek már antidemokratikussá, sőt antiintellektuálisává váltak. Annak középpontjában, amit ellenállási mozgalomnak neveztem a humanizmus esetében – melynek első része a befogadás és az olvasás –, a kritika áll, a kritika pedig mindig nyugtalanul önigazoló, szabadságot, felvilágosodást és nagyobb hatóerőt akar, nem pedig mindezek ellenkezőjét.

Ezek közül semmit nem könnyű végrehajtani. Először is az előrecsomagolt információk, amelyek uralkodnak gondolataink mintázata felett (a média, a reklámok, a hivatalos bejelentések és az ideologikus politikai viták, amelyeket arra terveznek, hogy meggyőzzenek vagy elhallgattassanak bennünket, hogy ne serkentsenek gondolatokat, ne ösztönözzék az intellektust) egyre inkább rövid, távirati formát öltenek. A CNN és a New York Times főcímekben vagy klipekben nyújt információt, amelyeket gyakran kicsivel hosszabb információperiódusok követnek, amelyek állítólagos célja, hogy megmondja nekünk, mi történik „a világban”. Minden választás, kihagyás és hangsúly – nem is beszélve a szóban forgó tárgy történetéről – láthatatlanná válik, vagy jelentéktelenként tűnik föl. Annak tehát, amit humanista ellenállásnak neveztem, hosszabb formátumban, hosszabb esszéiben, nagyobb terjedelmű reflexiókon keresztül kell megjelenennie, hogy ilyen módon Szaddám Huszein kormányának (amelyre következetesen mindig mint rezsimre utalnak) korai története például az összes piszkos részlettel együtt kerülhessen elő, olyan részletekkel, amelyek akár kiterjedtebb mintázatokat is magukban foglalnak, mint amilyen a neki nyújtott közvetlen amerikai támogatás. Valakinek be kell tudnia mutatni ezt, ahogy a győzelem tudatában végigvezetnek minket a háborúból az „újjaépítésbe”, miközben a legtöbb amerikai még maga Irak, a történelme, az intézményei tekintetében is sötétben tapogatózik, ahogy annak ügyében is, hogy honnan az iránta való, évtizedek óta tartó aktív érdeklődésünk. A „gonosz tengelyéről” szóló rövid információbombák formájában ebből semmi nem valósítható meg, ahogy azon az állításon keresztül sem, hogy „Irak tömegpusztító

fegyverek birtokában van, és közvetlen veszélyt jelent az Egyesült Államokra és életmódunkra”, mely megfogalmazások esetében szükség van azok nagy munkát igénylő szétszedésére, kicsomagolására, dokumentálására, illetve cáfolatára vagy megerősítésére. Ezek a legkomolyabb fontossággal bíró ügyek az amerikai humanisták számára, akik a világ egyetlen szuperhatalmának állampolgárai, és akik beleegyezését (hallgatását) megkövetelik a számunkra, tájékozott állampolgárok számára legnagyobb fontossággal bíró döntéseket illetően. A humanista reflexiónak ezért szó szerint ki kell törnie a rövid, főcímekre és klipekre jellemző formátumból, és ehelyett meg kell próbálnia bevezetni a reflexió, a kutatás és az okfejtő magyarázatok hosszabb és jóval körültekintőbb folyamatát, amely tényleg a célzott eset(ek)re koncentrál.

Jóval többet lehetne még beszélni a nyelv kérdéséről, de más vonatkozásokat is forszíroznom kell. Afelől semmi kétség, hogy bármilyen olvasást hajtunk is végre, az mindig adott időben és helyen szituálódik. Ugyanígy azok az írárok is, amelyekkel az ember humántudományos képzése során szembekerül, egymásba ágyazódó keretekben helyezkednek el, ami a hagyományból, szövegek továbbításából és variációiból, illetve az összegyűjtött olvasatokból és interpretációkból származtatható. És ugyanennyire fontos az az általános versengés, amelyet én leginkább az esztétika és a történelem területei között zajlóként tudnék leírni. Az egyszerűsítés kockázata mellett azt mondhatjuk, hogy két szituáció van játékban, a jelenben élő humanista olvasóé, és a keretei között lévő szövegé. Mindkettő alapos elemzést követel, mindkettő használ helyi és szélesebb, történelmi kereteket, és mindkettőnek elő kell hívnia a humanista hajthatatlan kérdéseit. Az igaznak mondható, hogy az irodalmi szöveg egy adott író feltételezett visszavonultságából és magányából származik, de az előnyben részesített helyszín és az író társadalmi tere közötti feszültség mindig jelen van, legyen ez az író akár történész, mint Henry Adams, elszigetelt költő, mint Emily Dickinson, vagy híres író, mint Henry James. Arra nincs mód, hogy akár a költő eredendő magányára, akár publikus terére fókuszáljunk, anélkül hogy megvizsgálánánk, hogyan érnek el ezek hozzánk, vajon kanonikus tananyagként, egy vezető tekintély (amellyel valaha Perry Miller is rendelkezett) által elénk tárt intellektuális vagy kritikai kereteken keresztül, vagy hosszas viták

során, amelyek arról szólnak, kié is az adott hagyomány, mi is a célja, és így tovább. Aztán hirtelen előállítódik a hagyomány, előkerül a használható múlt, amely cserébe rögtön elvezet bennünket az identitásig és a nemzetállamig. Stuart Hall és Raymond Williams több hasznos elemzése tárgyalta ezt a kérdést itt és Angliában is: mindent lefedő nemzeti történetek alaposan átgondolt bevezető, középső és záró részekkel, korszakokkal, a dicsőség pillanataival, vereségekkel, győzelmekkel, és így tovább.

Amit tehát én próbálok itt bemutatni, az a létrehozott nemzeti horizont, amelyben a humántudományos oktatás annak minden belső mozgásával, vitatott olvasmányaival, vitákkal terhelt, ugyanakkor intellektuális érveléseivel együtt történik. És most szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy ne haladjunk túl gyorsan, túl hirtelen és túlságosan reflektálatlanul a személyes *idzstihád* vagy a szoros olvasás felől a szélesebb horizontok irányába. De afelől nem lehet kétség, hogy számomra a humanizmusnak a világ dolgaiban járatos gyakorlata túl tud lépni, és nagyobb teret is be tud lakni, mint csupán az író eredendő vagy az osztályterem és a belső szentély viszonylagosan privát szféráját – e két utóbbi persze megkerülhetetlenül szükséges ahhoz, amit humanistaként tenni akarunk. Az oktatás a tudatosság egyre szélesedő köreit foglalja magába, amelyek mindegyike analitikusan elkülöníthető, miközben kapcsolatban is van a többivel a világ valóságán keresztül. Az olvasó egy helyen, iskolában, egyetemen, munkahelyen vagy adott országban van bizonyos időben, helyzetben, és így tovább. Ezek azonban nem passzív keretek. A humanista horizont, a belátások és a megértés eredményeinek szélesítési folyamata alatt a kereteket aktívan kell megérteni, létrehozni és interpretálni. És éppen ez az, ami az ellenállást jelenti: az a képesség, amelyen keresztül különbséget tudunk tenni aközött, ami közvetlenül adott, és aközött, ami nem elérhető. Nem elérhető akár azért, mert az adott humanista szakértőt körülményei korlátolt térbe zárhatják, amely mögé az ember nem merészkedhet, vagy mert az illetőbe belenevelték, hogy csak azt vegye észre, aminek látására megtanították, vagy mert csak a politikai szakértőket tartják feljogosítva arra, hogy a gazdaságról, az egészségügyi ellátásról, külpolitikáról és hadügyről beszéljenek, amelyek a humanista mint állampolgár számára is nagy tételt bíró ügyek.

Elfogadja az ember az előnyben részesített horizontot és a bezártságot, vagy megpróbál humanistaként szembeszállni velük?

Azt hiszem, ez az, ahol a humanizmus a kortárs Amerikát – és a világot, melynek részét képezi – illető relevanciája célhoz juttatható és megérthető, ha van egyáltalán bármi értelme azon túl, hogy megtaníttuk diákjainkat és polgártársainkat, hogyan is kell jól olvasni. Ez már önmagában is tiszteletre méltó feladat természetesen, ugyanakkor olyan feladat, ami saját invenciózus energiái által szükségszerűen egyre tovább viszi az embert, még a leggyümölcsözőbb belső recepció esetében is. Igen, állandóan vissza kell térnünk a szavakhoz és a struktúrákhoz a könyvekben, amelyeket olvasunk, de ahogy ezeket a szavakat magukat is a világból vette a költő, majd megszólaltatta őket a csendből azon az erőteljes módon, amely nélkül nem lehetséges teremtés, ugyanúgy az olvasóknak is ki kell terjeszteniük olvasataikat azokra a nagyon különböző világokra, amelyekben mi mindannyian tartózkodunk. A kortárs humanista részéről különösen helyénvaló, ha előnyben részesíti a világok sokrétűségének és az összetett, összekapcsolódó hagyományoknak a gondolatát. Ez az a megkerülhetetlen kombináció, amit összetartozásként és elválasztottságként, recepcióként és ellenállásként emlegettem. A humanista feladata nem csupán abban áll, hogy elfoglaljon egy helyet vagy pozíciót, vagy hogy egyszerűen tartozzék valahová, hanem sokkal inkább abban, hogy egyszerre legyen résztvevő és kívülálló a felbukkanó gondolatok és értékek tekintetében, amelyek napirendre kerülnek társadalmunkban, vagy valaki más társadalmában, vagy a másik társadalmában. Ebben az összefüggésben erőt ad, ha felidézzük (ahogy ezt máshol is megtettem már) Isaac Deutscher alig ismert esszégyűjteményét, a *The Non-Jewish Jew*-t,¹¹ hogy számot vessünk azzal, hogyan voltak nagy zsidó gondolkodók – közülük elsőként Spinoza, miként Freud, Heine és maga Deutscher is – egyszerre belül saját hagyományukon, és ugyanakkor hogyan mondtak le róla, hiszen úgy őrizték meg az eredeti köteleket, hogy közben feltették azokat a maró kérdéseket, melyek messze túlvitték őket azon, a folyamat során olykor a közösségből is száműzve őket. Nem sokan képesek közülünk, vagy nem sokan akarnánk egyé-

¹¹ Isaac DEUTSCHER, *The Non-Jewish Jew*, Oxford University Press, London, New York, 1968.

nek ilyen dialektikusan terhelt vagy érzékenyen elhelyezett csoportjához tartozni, de igazán felvillanyozó az amerikai humanista kikristályosodó szerepét egy ilyen sorson, mintegy a nem-humanista humanistáén keresztül látni.

Más szavakkal, ha rá lennék kényszerítve, hogy saját magam mint humanista számára vagy azt a szerepet válasszam, hogy hazafias módon „támogassam” országunkat, ahogy Richard Rorty is nemrégiben bejelentette¹² (az ő szava erre a „sikerre juttat”, nem a *támogat*, de ez végül is egyre megy), vagy hogy hazafiatlanul megkérdőjelezzem, én kétségtelenül a kérdező szerepét választanám. A humanizmus, ahogy Blackmur a modernizmusról beszélve más összefüggésben megjegyezte, probléma-megoldó technika, és ennek így is kell maradnia egy olyan korszakban, amikor a nemzeti és a nemzetközi horizontok is alapos átalakuláson és újraformálódáson esnek át. A feladat lényegét tekintve végtelen, és nem is kellene hogy olyan típusú következtetésekre törekedjen, amelyeknek megvan a – megítélésem szerint ártalmas – mellékhatásuk, hogy olyan identitást biztosítanak, amely miatt harcolni kell, melyet meg kell védeni, amely felett vitatkozni kell, míg világunk érdekes, a felfedezés kockázatát érdemessé tevő részét jórészt elveszítjük. A hidegháború utáni világban az identitás és a felosztás politikája (az agresszív identitáspolitikáról beszélek, nem a kipusztulással fenyegetett identitás védelméről, mint Palesztina esetében) több bajt és szenvedést hozott, mint amennyi megérte volna, és a legtöbbet akkor, amikor pontosan olyan dolgokkal azonosították, mint például a humántudományok, a hagyományok, művészetek és értékek, amelyeket az identitás állítólag védelmez vagy biztosít, s ezen folyamat során olyan területeket vagy identitásokat hoztak létre, amelyek, úgy tűnik, inkább az élet kioltását, és nem magát az életet teszik szükségessé. Mindent egybevetve túl sok volt ebből az Egyesült Államokban 2001. szeptember 11. óta, aminek az az eredménye, hogy a „mi” szerepünk és hagyományaink meditatív és a dogmatikusságot kerülő vizsgálatai mindig mintha az egész, az Egyesült Államok által vezényelt világ elleni háború újbóli alátámasztásában végződnének.

¹² Richard RORTY, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth Century America*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

Mi más is lehetne tehát kézenfekvőbb az Egyesült Államokban élő humanista számára, mint hogy elfogadja annak felelősségét, hogy inkább fenntartja, minthogy feloldaná az esztétikai és a nemzeti közötti feszültséget, az előbbit arra használva, hogy kihívja, felülvizsgálja az utóbbit, és ellenálljon neki a recepció és a megértés azon lassú, de racionális módozatain keresztül, amelyek a humanista eszközei? Hogy létrehozassuk azokat a kapcsolatokat, amelyek képesek a rész és az egész megmutatására, a legfőbb dolog a következő: mihez kapcsolódjunk, hogyan és hogyan ne?

Dramában vagy regényben megjelenített morális univerzum tárgyalása szükséges lehet, ahogyan az is, hogy ebben az esztétikai tapasztalatban meglássuk a konfliktus és a választás erőteljes megtestesülését. De azt gondolom, ennek az olvasatnak a hatályon kívül helyezését jelentené, ha eltakarnánk magunk elől az igazságért, az egyenjogúságért és az emberi szenvedés mérsékléséért folyó harcok körülöttünk zajló hasonló drámáit. A gazdaságot például csupán a pénzügyi hírességek, vezérigazgatók és szakértők területeként értik félre, akik időről időre összegyűlnek Davosban (bár gyaníthatóan még ott is mutatkozhat némi felfordulás), míg az olyan szakemberek abszolút alapvető, a felhatalmazást, az elosztást, a szegénységet, az éhséget, a méltányosságot és a szabadságot illető munkája, mint Joseph Stiglitz és Amartya Sen, erőteljes kihívást jelentett a majdhogynem mindenhol uralkodó piacgazdaság számára. Ezt a két Nobel-díjast a humántudományok minden iránya számára tanulságos példaként említem arra, mi is történik intellektuális értelemben a globalizáció uralkodó paradigmája felé való elmozdulás, ennek rekonfigurációja, vagy az ennek való ellenállás, és azon hamis dichotómiák esetében, amelyeket például Thomas Friedman ajánl a *The Lexus and the Olive Tree** vagy Benjamin Barber a *Jihad Versus McWorld*¹³ vulgarizáló, békítő gesztusain keresztül. Vannak ügyek, amelyekkel érdemes bajlódni, még ha ezzel kapcsolatban a mi gyakran kvietista diszciplínáink ennek ellenkezőjét tanították is nekünk. Ilyen az, ami 1999 novemberében

* Thomas FRIEDMAN, *The Lexus and the Olive Tree. Understanding the Globalization*, Farrar–Straus–Giroux, New York, 1999.

¹³ Benjamin BARBER, *Jihad Versus McWorld. How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, Ballantine, New York, 1996.

Seattle-ben vagy az egészségügyi rendszer elleni fellépések eredményeképpen történt, amelyek kórházakat tesznek tönkre, mikor az egészségügyi ellátó szervezetek együttesen elkövetett méltánytalanságait már az orvosok is megelégedik, hogy arról a több millió biztosítás nélküli páciensről már ne is szóljunk, akik semmilyen ellátásban nem részesülnek. Az efféle ügyek szükségessé teszik a vizsgálatot és az ellenállást az általam, noha csak röviden és utalásszerűen ajánlott körütekintő eljárások valamelyikén keresztül. És természetesen 2001. szeptember 11. után értékeink harcias „védelme” még több törődést és szkepticizmust igényel, mint amit a kiábrándult és talán megfélemlített, korábban más nézeteket valló értelmiségiek tukmáltak rá az egész országra.

Amerika helye a nemzetek és kultúrák világában a humanisták számára az ország egy igen fontos aspektusává vált, mikor utolsó szuperhatalomként külpolitikánk – mérhetetlen katonai, politikai és gazdasági erőforrásainak fitogtatására és felsorakoztatására alapozva – az alig vitatott intervencionalizmus új válfaját képviseli. Humanistának lenni itt és most az Egyesült Államokban nem ugyanaz, mint Brazíliában, Indiában vagy Dél-Afrikában, és nem is ugyanaz, mint Európa valamely vezető országában. Ki is az a *mi*, amikor az éjszakai hírek műsorvezetője udvariasan megkérdezi a külügyminisztert, hogy a *mi* Szaddám Huszein elleni szankcióink eredményesek voltak-e, mikor szó szerint ártatlan civilek milliói, és nem a rettegett rezsim képviselői haltak meg, vesztettek el végtagjaikat, éheztek vagy szenvedtek el bombázást, hogy ezáltal mi érezhessük hatalmunkat? Vagy ha egy bemondó megkérdezi az aktuális minisztert, hogy mikor dühünkben Irakot tömegpusztító fegyverek birtoklásával vádoljuk (amelyek egyébként azóta sem kerültek elő), vajon mi is alkalmazkodunk-e ugyanezen szabványokhoz, és érdeklődünk-e Izrael fegyverei után, és nem érkezik válasz.

A *mi* és a *minket* névmások felsorakoztatása ugyanígy dalszövegek, ódák, gyászdalok és tragédiák tárgyait is képezik, és ilyen módon szükségessé válik, hogy feltegyük a felelősséget, az értékeket, a büszkeséget és az elképesztő morális vakságból eredő mérhetetlen arroganciát illető kérdéseket. Ki az a *mi*, aki civileket bombáz, vagy aki vállat von Irak lenyűgöző örökségének feldúlására és fosztogatására, és annyit mond, hogy „megesik az ilyesmi”, vagy hogy a „szabadság nem ismeri a ren-

det”? Valakinek valahol alaposan meg kellene tudni mondania, hogy én nem ez a *mi* vagyok, és hogy amit *ti* tesztek, nem az én nevemben teszitek.

A humanizmus az olvasásról, a perspektíváról szól, és humanista-ként végzett munkánkat tekintve az emberi tapasztalatok tartományai, területei közötti átmenetekről is. Az identitás azon gyakorlati lehetőségeiről is szól, amelyeket nem a zászló vagy az aktuális nemzeti háború biztosít. Az alternatív identitás megmutatkozása zajlik, amikor olvasunk, amikor egy szöveg részeit más részekkel kötjük össze, és amikor figyelmünk terének kitágításán dolgozunk, hogy vonatkozásainak egyre szélesebb köreit foglalja magában. Minden, amit a humán tudományosságról és a humanizmusról mondtam, olyan makacs meggyőződésen alapul, amelynek individuális sajátosságból kell kiindulnia, csak ebből tud kiindulni, ami nélkül nincs igazi irodalom, ami nélkül nem érdemes bármit is kifejezni, vagy bármilyen kifejezés gondját viselni, ami nélkül semmilyen emberi történelem vagy tevékenység nem védhető vagy bátorítható. De lehetünk nominalisták és realisták, és szóba hozhatjuk a mozgásba hozott kollektív identitásra való átugrást, amely – óvatos átmenet, alapos reflexió nélkül, vagy csupán közvetlen érvényesítés útján – sokkal rombolóbbnak bizonyul, mint bármi, amitől szándéka szerint védeni akar. Ezekre az átmenet nélküli ugrásokra kell nagyon keményen és nagyon szigorúan odafigyelnünk. Ezek oda vezetnek, amit Lukács totalitásnak nevezett, ami egzisztenciálisan ismeretlen, de erőteljes mozgást idéz elő. Az ilyen totalitások éppen azért rendelkeznek nagy erővel, mert korporatívak, és mindenféle igazolás nélkül léphetnek olyan cselekmények helyébe, amelyeknek alaposnak, kimértnek és humánusnak kellene lenniük. „Véleményünk szerint – mondta Mrs. Albright –, ezek a szankciók eredményesek voltak”. Az „eredmény” itt számtalan civil meggyilkolása és elpusztítása volt, akiket ő egy mondatból el is intézett. Az egyetlen szó, ami az ilyen korporatív bűnözéshez vezető ugrást meg tudja akadályozni, az a *humánus* szó; márpedig a humanista feltáró, megvilágító erejű, demisztifikáló, mindenre kiterjedő humanitás nélkül, ahogy mondani szokás, csak zengő érc és pengő cimbalom. Természetesen

* Madeleine Albright 1997 és 2001 között volt az Amerikai Egyesült Államok külügyminisztere.

ez elvezet minket az állampolgárság kérdéséig is, de ez már csak így van rendjén.

Amikor a humanistákat arra utasítják vagy azért vitatkoznak velük, hogy térjenek vissza a szövegeikhez, és hagyják a világot azokra, akiknek feladatuk annak irányítása, olyankor hasznos, sőt sürgős feladat arra emlékeztetni, hogy korunk és országunk nemcsak annak szimbóluma, ami már letelepedett és állandóan itt is tartózkodik, hanem mindig és folyamatosan a lakhely nélküli, hajléktalan számkivetettek, migránsok, a kóborló vagy raboskodó népesség dokumentálatlan zűrzavarává is. Azoké, akik számára sem dokumentáció nem létezik még, sem bármilyen kifejezése annak, ami elégséges mértékben számot tudna adni arról, min is mennek keresztül. És mélységesen kihasználatlan energiái által ez az ország rászolgált arra az akadémiai specializáció mögött lévő egyre szélesebb körű tájékozottságra, amelyet a fiatalabb humanisták egész körei neveztek kozmopolitának, nagyviláginak és mobilisnak.

A szélsőségek eme korszakára ironikus kettősség jellemző. Egyrészt ez a dokumentumok megszorodásának, és a gyors, bár laposodó, egy-síkú kommunikáció kora a történelemben, ugyanakkor az is, amelyikben véleményem szerint a marginalizálódás, a korporatív bekebelezés és a homogenizáló nyelvi megértés miatt több tapasztalat vész el, mint korábban bármikor, a dokumentálatlan népek tapasztalata, akiket manapság olyan hetykén írnak le a világvége benépesítőiként a kalandozó birodalmi riporterek. Erősen hiszek abban, hogy a humanizmusnak fel kell tárnia a csendet, a kóborló, a túlélésért küzdő csoportok emlékeinek világát, a kirekesztés és a láthatatlanság helyszíneit, a tanúságtételeknek azt a fajtáját, amely nem kerül bele a riportokba, de amely egyre inkább arról szól, hogy vajon a kizsákmányolt környezet, a fenntartható, kis-méretű gazdaságok, kis nemzetek és marginalizálódott népek a világ-városok gyomrán akár belül, akár kívül, túl tudják-e élni a felörlődést, az ellaposodást és a perifériára szorulást, a globalizáció oly szembetűnő velejáróit.

Szeretném olyan gondolatot keresztül vonni a következtetéseket, amely mindig is elsődleges jellegzetessége volt folyamatosan változó és (szeretném azt gondolni) befogadó és ellenálló működésnek, melyet humanistaként az Egyesült Államokban fejtettem ki: hiszen éppen így

fogom fel a humanista figyelem célterületét, sokkal inkább térbeli és geográfiai, mint kizárólagosan időbeli fogalmakon keresztül. A korszakunkra és országunkra jellemző mozgások területekbe és területekből történő elmozdulások: ezeken belül vagy kívül lenni, megpróbálni maradni vagy megpróbálni új településeket létrehozni (és így tovább) a helyben levés és a helytelenség e nyughatatlan dinamikájában; mindez még mindig központi téma, ebben a mi végtelenül mobilis országunkban, ahol a határvidék mintha sem metaforikusan, sem valóságosan nem lenne kijelölhető.

Számomra úgy tűnik, ez a mozzanat az emberi történelem legfontosabb jelensége, talán mert emigránsként, zarándokként és kitaszítottként szerzett tapasztalataink az Eric Hobsbawm-féle rövid „szélsőségek évszázadában”,¹⁴ amely épp most ért véget, oly döntő módon színezte be a múlttól való elképzeléseinket mind politikai, mind egzisztenciális értelemben. A helyszínek és helyek – akár problémás külvárosok, akár gettók, akár Kenya, Koszovó, Irak vagy Afrika –, ahogy Bourdieu írja, gyakran fantazmagóriák, amelyeket többé-kevésbé ellenőrizetlen szavak vagy képek stimulálnak, például amilyeneket a rövidhírek, a politikai propaganda vagy a szóbeszéd közvetít. De hogy szakítani tudjunk az elfogadott elképzelésekkel és a szokásos diskurzussal (amelyről nagyon alapvető szinten a humanista olvasás szól), nem elég, ahogy néha gondolni szeretnénk, „elmenni megnézni”, miről is van szó. Az empirikus benyomás (ami korunk hírközlésének oly erős normájává vált az egész világon) hatásában kétségkívül sehol nem olyan erős, mint ezekben az esetekben, ahol a valósággal való közvetlen konfrontáció magában foglal némi nehézséget, sőt kockázatot, és emiatt némi hitelt érdemel. Mégis megkerülhetetlen okokból azt kell hinnünk, hogy a megéltek és a *helyszínen látottak* lényegi alapja máshol van.

Tehát ma még sürgetőbb, mint máskor, hogy egy *para-dox gondolkodásmódot* (*doxa*: 'közelekedés', 'elfogadott normák') alkalmazzunk. Ez a gondolkodásmód egyaránt szkeptikus a józan ész és a nemes érzületek irányában, ezért magában hordozza a kockázatot, hogy a hétköznapi gondolkodás számára vagy olyan pozícióként jelenik meg, amelyet a „bur-

¹⁴ ERIC J. HOBBSAWM, *A szélsőségek kora. A rövid 20. század története 1914–1991*, ford. BARÁTH Katalin, Pannonica, Budapest, 1998.

zsoázia megbotránkoztatása” inspirál, vagy a másik oldalról nézve, társadalmunk leghátrányosabb helyzetű tagjai felé irányuló, elfogadhatatlan közönyként. A következő javaslat a kései Pierre Bourdieu-é, de hasznos az amerikai humanista számára is. „Csak úgy szakíthatunk a félrevezető jelenségekkel és azokkal a hibákkal, amelyek a *helyről* való szubsztanciaalista [azaz közvetlen, az általam korábban idézett módosított átmenetek nélküli] elgondolásokba íródnak, ha elvégezzük a társadalmi és a fizikai tér struktúrái közötti összefüggések szigorú elemzését.”¹⁵

Úgy vélem, a humanizmus az az általunk birtokolt eszköz, vagy talán tudatosság, amely biztosítani képes egy végső soron antinomizmuson vagy ellenálláson alapuló elemzést a szavak tere és mindenféle eredete, illetve a fizikai és társadalmi térben történő felsorakozása között, a szövegtől az elfogadás vagy az ellenállás aktualizált tereiig, az átmenetekig, az olvasásig és az értelmezésig, a priváttól a publikusig, a csendtől a kifejtésig és a megszólalásig, aztán megint vissza, ahogy szembekerülünk saját csendünkkel és halandóságunkkal – mindez a világban történik, a mindennapi élet, a történelem és a remények, a tudás és az igazság, illetve talán a felszabadulás kutatásának helyszínein is.

Fordította Mezei Gábor

¹⁵ Pierre BOURDIEU, *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*, Polity, Cambridge, 1999, 123.