

Opponensi vélemény

Szécsényi, Endre *A modern esztétika feltalálása: megjegyzések a brit esztétika kora modern történetéhez* című akadémiai doktori értekezéséhez

Szécsényi Endre disszertációja címében jelzi legfontosabb állítását: az esztétikai „feltalálása” a 17–18. század fordulóján nem a csiszoltság kultúrájából, de nem is a kor platonizáló intellektualizmusából nő ki, hanem „precedens nélküli új tapasztalati formát” jelent (14, vö. 24). Az ambíciózus főcímet, amely tehát nem kevesebbet ígér, mint egy diszciplína születésének rekonstrukcióját, szerénynek mondható alcím ellensúlyozza: *Megjegyzések a brit esztétika kora modern történetéhez*. Ez az alcím nemcsak térben és időben határolja be a vizsgálódásokat, de a kutatás szisztematikus jellegével kapcsolatos várakozásokat is mérsékelni látszik. E kettősség jól tükrözi a munka legfontosabb elméleti hozadékát: a szerző a feldolgozott anyagból egyrészt egy valóban új szemléletmód megjelenésének történetét bontja ki – s ennyiben minden várakozáson felül megfelel az ambíciózus főcímnak –, másrészt ami itt szemünk előtt megszületik, mégsem egy kész diszciplína (az *esztétika* tudománya), hanem az *esztétikai* mint új tapasztalati komplexum, amely a vizsgált időszakban nyelvet és utat keres magának. Szécsényi Endre disszertációja nagy erudícióval és meggyőző erővel teremt összefüggést az általa vizsgált jelenségcsoport elemei között. Amikor a hangsúlyt „a természettel kapcsolatos tapasztalatban felbukkanó új minőségre” (12) helyezi, akkor egyszersmind a klasszikus esztétikatörténeti narratívákkal szemben is alternatívát kínál: a Leibniztől Baumgartenen Kant felé vezető kanonikus út helyett azt a *je-ne-sais-quoi* hagyományához kapcsolódó, elsősorban – bár korántsem kizárólag – a brit irodalmi hagyományban kibomló szemléletmódot tekinti alapvetőnek, amely a természet új észlelésmódjára támaszkodik.

A szakmai bírálatoknak aligha létezik rosszabb fajtája, mint amelyik olyasmit kér számon, ami a dolgozattól történetesen kimaradt. Ezért sietek leszögezni: az alábbi megjegyzések nem objektív hiányokra hívják fel a figyelmet, hiszen a kora újkori eszmetörténet gazdag terepén a leginformatívabb tanulmány is csak ösvényeket képes kijelölni. A Szécsényi Endre vezetésével bejárt ösvény – hogy a disszertációban szerepet játszó *séta* motívumához csatlakozzak – minden igényt kielégítve olyan úton vezetett, amely gyakran metszette ugyan saját vizsgálódásaim nyomvonalát, sokszor mégis ismeretlen vidékekre kalauzolt, így a disszertációból elsősorban tanulni tudtam. Amit referensként tenni tudok, az nem más, mint az itt bemutatott és a saját kutatásaim alapján látni vélt tájképek egymásra helyezése és az eltéréseknek rögzítése. A kapott differencia, ha egy-egy ponton korrekciókra teszek is javaslatot, az esetek túlnyomó többségében gazdagítani kívánja a látottakat.

1. A disszertáció gondolatmenetének centrális eleme az a különbség, amelyet a szerző az érzékihez fűződő viszony korábbi, platonizáló formái és az *esztétikai* szempontjából meghatározó, új alakzatok között lát. Ez utóbbiak alapvető sajátossága, hogy az érzéki nem egy platóni ihletésű spirituális felemelkedés eszköze, azaz „nem csak egy apropó vagy egy eldobható eszköz az [érzékefeletti] eléréséhez [...], hanem a tapasztalat *konstitutív keretét szolgáltatja*” (15. saját kiemelésem). Ez a különbség ugyanakkor – amint azt Szécsényi meggyőzően hangsúlyozza – nem a spirituális dimenziók eltűnését jelenti, az érzéki konstitutív szerepe nem valamiféle szekularizációs fordulat jele, sokkal inkább a spiritualitás egy alternatív formájára utal, amelynek „modernsége [...] abban áll, hogy túllép a szellem ösztönzésének instrumentális funkcióján: immár meg akarja ragadni az istenit az érzékiben és meg is jeleníteni érzékiként” (15). Nem meglepő tehát, hogy ennek a fordulatnak az

előzményei megtalálhatók a kora újkor spirituális irodalmában, abban a szemléletmódban, amelynek születését a disszerens Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlatos programjához köti.

A képzeletet felszabadító, az *itt* és *most* átélt érzéki jelenlétet hangsúlyozó jezsuita meditációs gyakorlattal kapcsolatos fejtegetések – amelyek a disszertáció első harmadát teszik ki – mindvégig alaposak és meggyőzőek. Már ezekkel kapcsolatban is felvethető ugyanakkor néhány szempont, amelyekre a dolgozat további részeivel kapcsolatban még alaposabban kitérek. Egyrészt eltöprenghetünk azon, hogy a *gustus spiritualis* nyelvezete és az érzéki-imaginatív viszony mennyire üt el a platonizáló lelkiség korábbi formáitól. Másrészt – megengedve, hogy a vizsgált elmozdulások paradigmaticus formában jelentkeznek jezsuita szerzőknél – kérdés, milyen mértékben sajátja ez egy recepciótörténetileg jól körvonalazható irányzatnak, s milyen mértékben általános kortűnet.

Ahhoz, hogy az ignáci spiritualitás mérhetetlen hatást gyakorolt a korban, aligha férhet kétség. Ugyanakkor azok a tendenciák, amelyek az *Exercitia Spiritualia* lapjain tetten érhetők, számos más, a jezsuita teológiai törekvésekkel nem egyszer feszültségben álló műben is hatnak, s a képzelet felértékelődése – egyfajta vizuális-retorikai program részeként – azoknál a szerzőknél is kimutatható, akik (mint a filozófusok közül Malebranche) az *imaginatio* veszélyei ellen szónokolnak egy augustinusi spiritualitás jegyében. A jellegzetes változások tehát átszelik a rendi-felekezeti mozgalmak határait, és nem egy központból sugároznak ki. Háttérükben az a *devotio moderna* idejétől kezdve egyre erősebben jelentkező tendencia áll, amely a vallás terén döntő szerepet szán az egyéni azonosulásnak, a személyes átélésnek és olyan spirituális viszonyoknak, amelyek gyakran érzéki kifejezésekben öltenek testet (vö. 41). A helyes spiritualitás alapját Jean Gerson már a 14–15. század fordulóján *cognitio experimentalis*-nak nevezi, s már nála jól érzékelhető, hogy az isteni kimondhatatlanságának platóni–dionüszoszi teorémája az átélt – tehát személyes – érzés (a *gustus*) kifejezhetetlenségének adja át a helyét az istentapasztalás teológiájában. E mozgalmak diszperz és polifón jellegét jól mutatja a Szalézi Szent Ferencre visszamenő francia lelkiségi hagyomány, amelyre a disszertáció számos alkalommal hivatkozik, s amelyből olyan mozgalmak is merítettek (pl. a 17. századi francia misztika), amelyek egyenesen szemben álltak a jezsuitákkal. Ebből a szempontból lehet némi relevanciája annak az amúgy jelentéktelen tévedésnek, amely többször visszaköszön a disszertáció lapjain (43, 71, 78, 106), hogy ti. Szalézi Szent Ferenc jezsuita lett volna. A genfi püspök – noha Descartes-hoz hasonlóan jezsuita kollégiumban tanult, és a Szent Ignáci-i lelkiség vitathatatlanul hatással volt rá – legjobb tudomásom szerint soha nem tartozott a jezsuita rendhez, és az általa képviselt lelkiség is sok szempontból különbözik a jezsuita spiritualitástól.¹ Írásait a disszerens mégis helyesen kapcsolja be a gondolatmenetbe, e tendenciák ugyanis összefüggő komplexumot alkotnak a modern szubjektivitás történetében, amelyben a képzelőerő kontrollját kidolgozó jezsuita meditációs technikák csupán egy – bár valóban nagy hatású – szölamot jelentenek.

Szécsényi Endre meggyőzően mutatja ki, hogy Órigenésszel ellentétben a vizsgált időszakban (de, mint jeleztem, már Gersonnál is) nem a testi érzékek spiritualizálódnak, hanem „inkább a spiritualitás érzékeléséről beszélhetünk” (45), ami a disszerens szerint egy „új tapasztalattípus” (uo.) megjelenésének az irányába mutat. Ez az ellentét találó, de amellet, hogy a barokk eszmetörténet szélesebb mozgásait – az expresszív retorikai elemek felerősödését – mutatja, kevésbé áll éles ellentétben ugyanennek a hagyománynak az újplatonikus elemeivel, mint azt a dolgozat sugallja (vö. 54). E kérdésre vissza fogok térni, előbb azonban következzen egy módszertani észrevétel.

¹ Lásd a disszertáció 45. oldalát, ahol az eltérések egy részét a szerző egy szellemes megállapítás keretében maga is észrevételezi.

2. Szécsényi Endre disszertációjában mintha két, egymást ugyan nem kizáró, de egymással mégis feszültségben álló módszertani elv működne egymás mellett. Egyrészt gondolati mintázatok változását dokumentálja – nagyon találó kifejezéssel bizonyos eszmei alakzatok *átkonfigurálódásáról* beszél (15, 105, 287) –, másrészt a változások konkrét hatástörténeti szálaikat vizsgálja. A disszertáció legsikerültebb részei megítélésem szerint azok a fejezetek, ahol a disszerens az első megközelítéssel összhangban egyszerűen gondolati mintázatok elmozdulásait rögzíti. Megvilágító erejű és frappáns például az összehasonlítás Fénelon és Addison egy-egy passzusa között (227), jóllehet a hatás kérdése itt föl sem merül. Hasonlóan releváns Dennis tájleírásainak összehasonlítása Altdorfer alpesi képeivel (214). Ezzel szemben a dolgozat leginkább vitatható részeinek azok a bekezdések tűntek, ahol a hagyományos tartalmak átkonfigurálása hatástörténeti folyamatként van megjelenítve, vagyis ahol a szerző olvasmányélményekben tetten érhető recepciótörténeti kapcsolatok után nyomoz. Ezek legjobb esetben valószínű, rosszabb esetben spekulatív eredménnyel jártak. Hadd fejtsem ki a kételyeim okát.

Szécsényi szemléletében van valami geertzi („az ember a jelentések maga szőtt hálójában függő állat”), amennyiben az intertextualitás bizonyul a változások mindent átható (és magyarázó) elvének. A disszertáció jelentős részében mintha olvasói teljesítményeken alapuló textuális kapcsolatok kapcsolatok magyaráznák az esztétikai „feltalálását”. Erre utal, hogy lépten-nyomon „előképekkel” találkozunk (155, 205), vagy olyan „inspiráló szellemi források” (135) felkutatása zajlik, amelyekből egy-egy konkrét szöveg táplálkozik. A cél olykor egyenesen annak az „olvasószemüvegnek” a rekonstruálása, amelyen keresztül egy szerző „megláthatta [...] vagy ebből merítve *feltalálhatta*” (143) az általa kifejtett összefüggéseket. A disszerens a 151. oldalon azt mérlegeli, hogy egy metafora sajátos hangszerelése Addisonnak milyen olvasmányélményéből jöhetett. Nem vitatom e kutatások relevanciáját, ugyanakkor a rendszeresen visszatérő feltételes mód jól mutatja, hogy e vállalkozás sok tekintetben spekulatív. Gyakran ismétlődő fordulat, hogy egy-egy olvasmány *feltehetőleg* ott lehetett egy író „fejében” vagy a szeme előtt lebeghetett mintaként (155, 168, 274). Két példa az ezzel kapcsolatos kételyekre:

- A szerző Dominique Bouhours egy kijelentésében Pascalra történő utalást lát (104–105). A jezsuita szerző egy önmagunk felett sejtett valóságról mondja, hogy „forrása annak a boldogságnak, amelyet mindenütt keresünk, s nem találunk meg sehol”, ami a disszerens szerint hasonlóságot mutat Pascal B72-es töredékével: *C'est une sphère dont le centre est partout, le circonférence nulle part*. Ám túl azon, hogy a „mindenütt” és „sehol” szavakon kívül más párhuzam nem adódik (így eleve kétséges, hogy többről van-e szó, mint mondatszerkezeti kontingenciáról), a hatástörténeti párhuzamot az is gyengítheti, hogy a szóban forgó mondat Pascalnál is idézet, számos előzménye ismert a hermetikus hagyományban, így (feltéve, hogy van bármiféle kapcsolat a kettő között) korántsem biztos, hogy az áthallás Pascal olvasásának köszönhető.
- A cudworthi *pleasing horror* kifejezés kapcsán a 119. oldalon felmerül, hogy ennek viszont Bouhours *Entretiens*-je lehet az előképe, de az is „elképzелhető, hogy Cudworth [...] a görög *φρίσσω*-t akarta feleleveníteni a *horror*ral, amely [...] a magában vett szép vagy annak evilági mása láttán érzett megborzongást vagy reszkető félelmet jelenti a *Phaidroszban*” (119). Nos ez egy olyan platonista szerzőnél, mint Cudworth valóban nem zárható ki, de nem is utal rá semmi a vizsgált helyen, így e spekulatív végeredménnyel kapcsolatban aligha lehet más az olvasó konklúziója, mint hogy *vagy igen, vagy nem*.

Az „olvasószemüveg” rekonstruálásának igénye természetesen tiszteltre méltó törekvés ott, ahol ezzel kapcsolatban kellő anyag áll rendelkezésünkre, esetenként azonban olyan hosszas filológiai vizsgálódásokhoz vezet, mint az addisoni hármasság lehetséges forrásainak alapos elemzése, amelynek valódi tétje nem látszik, s amely – a végeredmény bizonytalanságán túl – azt az egyszerű kérdést is felveti, hogy vajon Addison nem közölhetett-e egy olyan három osztatú esztétikai elvet, amely történetesen a saját fejéből pattant ki. A recepciótörténeti szempontok és az előképek sűrűjében az olvasónak olykor az az érzése, hogy egy szerző egyetlen gondolatot sem vethetett papírra, amelynek mintája ne lett volna megtalálható valamelyik olvasmányélményében. A hatások azonban nem így működnek, számos gondolat „benne van a levegőben”.

Mivel az általam javasolt megközelítés könnyen keveredhet a módszertani naivitás gyanújába, hadd fejtsem ki, mire gondolok. A „benne van a levegőben” formulával nem valamilyen szellemtörténeti spekulációt szeretnék népszerűsíteni (amint nem is a gondolatok szűznemzése mellett akarok érvelni), hanem azt állítom, hogy a recepció és a szerzői kreativitás mechanizmusai többnyire nem a disszertáció által sugallt módokon működnek. Bár mindnyájan olvasmányélményekből táplálkozunk, nem úgy írunk, hogy konkrét olvasmányok lebegnek a szemünk előtt. Korunkban a „levegőben van” a hálózatosság paradigmája, és kiválóan diskurálhatunk erről anélkül, hogy Barabási Albert László matematikai könyveinek egyetlen sorát olvastuk volna. (Ha egy filológus háromszáz év múlva a társadalmi hálózatokkal kapcsolatos kijelentéseket talál egyes cikkeimben, eltöprenghet azon, hogy honnan erednek a *nyilvánvaló* párhuzamok az általam használt képek és a *network thinking* klasszikusai között. Meglepődve fedezheti fel egyes kifejezések előképét Manuel Castells *The Rise of the Network Society* című művében, s a párhuzamok kimutatása után örömmel nyugtázhatja, hogy a műnek 2005-ben magyar fordítása is született, sőt – mi többet várhatna egy filológus? – azt is megállapíthatja, hogy e kötet ott állt a polcomon. Innen nézve kifogásolhatatlannak tűnik a megállapítás: „akár ez a mű is járhatott a fejében”. Castells e munkája valóban ott van a polcomon, de szégyenszemre a szellemi fejlődésemben játszott szerepe ezzel véget is ért.)

3. Hosszabb kitérőt igényelne annak kifejtése, hogy mikor feltételezhetünk tényleges hatást két szerző között. Ennek nyilvánvaló esete az explicit idézet vagy utalás, de erős valószínűséggel élhetünk akkor is, ha egy a *res publica litterarum* valamennyi tagja számára kötelező textusról van szó, amely része a közös műveltségnek.² De e kérdések tárgyalásának nem itt van a helye, és nem is hiszem, hogy e tekintetben különösebb vitám lenne Szécsényi Endrével. Az általa használt kifejezések kellően óvatosak ahhoz, hogy úgy is érthessük, nem recepció útvonalakait, hanem gondolati párhuzamokat tesznek láthatóvá a lehetséges olvasmányélmények megjelölésével. A hatástörténeti megközelítés azonban nem is azért tűnik elégtelennek, mert egyes esetekben bizonytalan eredménnyel jár, hanem mert az irodalmi kapcsolatok keresése háttérbe szorítja azt a strukturális kérdést, hogy miért válik valami – a *hálózatosság* elve vagy a *természet új szemlélete* – diskurzusszervező erővé egy korban. Ha ezzel szemben a gondolati mintázatokra, ezek eltéréseire és strukturális változásaira figyelünk, azt találjuk, hogy az érzékenység új formáinak kialakulása széles körű társadalmi változások szimptomája. Éppúgy jelen van a protestáns pietizmus korai irodalmában, mint a jezsuita szerzőknél, de a katolikus devóciós irodalom számos *más* szövegében is. Jelen van továbbá – s ennek az esztétika története szempontjából különös jelentősége lehet – az olyan „racionalista” vállalkozásokban, mint a leibnizi filozófia. A forrásközpontú megközelítés némileg elfedi ezeknek a társadalmi változásoknak a hátterét,

² Ilyen áthallások a kora újkorról szólva plauzibilisen állapíthatók meg például a görög-latin klasszikusok esetében, itt ugyanis a kapcsolatot a kulturális intézmények közös üzeme biztosítja.

mert akarva-akaratlan azt sugallja, hogy a változás hatástörténeti szálak mentén ment végbe. Én ennél lényegesen fontosabbnak tartom azt az átalakulást, amelynek eredményeképpen a „közvetlenül átélt, megérezett és a képzelőerőt is mozgósító” (283) tapasztalat – vagy annak valamilyen változata – az önmagaság új kifejezési formájaként, egy polgárosodó réteg *lingua francájaként* jogokat követelt magának az értelmi megragadás elitista diskurzusával szemben (vö. 157, 227).

Ennek a szenzibilitásnak a jelenléte az intellektualista megközelítés számára is új feladatokat jelölt ki. Akár Pierre Bayle, akár Malebranche, akár Leibniz filozófiáját nézzük, a elmélkedések tétje nem utolsósorban ennek az érzéki-emotív szinten jelentkező – és immár figyelmen kívül nem hagyható – tapasztalatnak a redintegrálása az ész filozófiai rendjébe, oly módon, hogy az érzéki bizonyos autonómiára tegyen szert, és megkapja a maga jogait. Ez az attitűd túlmegy az érzéki instrumentalizálásának hagyományos keretein, és – ha Leibniz filozófiáját nézzük (Shaftesburyról és Hutchesonról nem mernék ilyen biztosan nyilatkozni) – nem merül ki abban, hogy egyes szerzők az esztétikai tapasztalat új borát a szépséggel kapcsolatos platonista elméletek régi tömlőjébe próbálják erőltetni. Ez még akkor is igaz, ha Malebranche számára például a csodálat és a tisztelet alapvető tárgya nem az „esztétikó-vallási tapasztalat” (283), hanem az isteni *logosz* örök racionalitása, és a leibnizi filozófia is az ész eszkatologikus nézőpontjához köti a csodálat érzését. Malebranche ugyanis ezzel egy időben először rögzíti teoretikus igénnyel a minden racionalitásnak ellenálló *érzés* (a *sentiment intérieur*) episztémikus státuszát, Leibniz pedig olyan tapasztalatformák elemzésének az eszközeit dolgozza ki, mint tudat és a tudattalan átmenete, a természetben megnyilvánuló ismeretlen, vagy épp a tenger morajlásának észlelése.

A háttérben sejtésem szerint általánosabb, életmódtörténeti elmozdulás áll, az individuum életformájában és önmagához fűződő viszonyában beállt változás, amelynek a sziluettje a disszertációban csak halványan tűnik fel Norbert Elias (59, 63) és Pierre Hadot (71, 99, 243, 316) nevének sporadikus említése során. Mindez valamelyest az összképet is módosítja. Ha valóban olyan elmozdulásokkal van dolgunk, amelyek a korabeli szellemi élet számos területén érzékelhetők, akkor a disszertáció által feltárt addisoni program csak egy – meglehetősen leegyszerűsített – modalitását jelenti annak a tágabb sugarú változásnak, amely a platonizáló elméletek mögött is kitapintható. Így a leibnizi szépségtan felől kiinduló impulzusok kevésbé ütnek el a dolgozatban bemutatott törekvésektől.

4. Szécsényi Endre számára a tárgyalt szerzők közül néhányan – Shaftesbury és Hutcheson – elsősorban azért fontosak, mert e szerzők „erőfeszítései és [...] kudarcai” láthatóvá teszik, hogy a platonizmus hagyománya „nem kínál megfelelő nyelvet a természet azon aspektusaira, [amelyekből] a modern »esztétikai« felemelkedni látszik” (132), s így alátámasztást nyerhet a disszertáció egyik alaptézise: „nem tűnik meggyőzőnek, hogy minden esztétikailag releváns szellemi törekvés vagy eszme Platónra reagálna” (133). Nos, ez valóban nem tűnik meggyőzőnek. Az ellentét – mint jeleztem – számomra sok esetben mégis kisebbnek látszik, mint azt a dolgozat sugallja. A tág értelemben vett platonizmus ugyanis (amelynek a cambridge-i csoporttól a misztikusokig sokféle változata létezik) átalakulóban van, s az a spirituális igény, amely platonizáló keretben jelenik meg, gyakran éppúgy a *gustus spiritualis* érzéki szempontjait érvényesíti, mint ahogy a 18. századra a barokk oltárok emanatív szimbolikája is közel kerül egyfajta szenzualista látásmódhoz.

Közelebb hozza egymáshoz e két hagyományt az ókori előzmények köre is, amelynek sugara meghaladja a disszertációban kiválóan elemzett Seneca- és Lucanus-helyeket (126. skk). Számos a korban jól ismert szöveg visszhangozza azt a sztoikus hatásokat is abszorbeáló, kései platonikus természetfelfogást, amely a *ἐν καὶ πᾶν* jegyében fordul a testi természet felé. Az a természet, amelyen át az „egy istenség jelenlétének hite dereng” (126), tipikus témája a misztériumvallásoknak, amelynek kora újkori recepcióját Jan Assmann

térképezte fel Cudworthnál és kortársainál. (E szemléletmód, a szent misztikus homálya, különös erővel szűrődik át az Ízisz-kultuszhoz köthető pompeji és herculaneumi freskókon, amelyek persze csak a következő évtizedekben válnak majd ismertté, ám amelyek hangulati elemei más forrásokból is hozzáférhetőek voltak a 17. századi szerzők számára.) Mindebből témánk szempontjából pusztán annyit érdemes kiemelni, hogy a homályos helyekkel kapcsolatos motívum (a „transzparenssé nem tehető, örökké homályba burkolózó istenség” kultusza) nem idegen a platóni tradíciótól, bár annak ahhoz a késő antik eredetű ágához tartozik, amelyhez inkább Iamblikhosz, mint Plótinosz filozófiája kínál vezérfonalat. E hagyományban közhelynek számít a barlangi homály, az ösiség romjai, s az a vallási érzület, amely az *itt* és *most* érzékileg adottban sejtí meg az örökkévalót.

Szécsényi Endre meggyőzően igazolja, hogy a szép és a jó szövetségéből kiinduló platóni elméletek mellett egy újfajta esztétikai szenzibilitás tör utat magának azoknál a szerzőknél is, akik elméleti szinten az arányokkal dolgozó klasszicizáló ízlés hívei (132), ám azzal a következtetéssel szemben, hogy a szépség tapasztalatának neoplatonikus leírásai „nem képesek megragadni azt, ami új és modern volt ebben a tapasztalatban” (131), felvethető, hogy e hagyomány más elemei (a *ἐν καὶ πᾶν* diskurzusa) alkalmas nyelvként kínálkozott e tapasztalat megfogalmazásához. Bár Leibniz „a természeti fenséges [...] formába nem rendeződő, örök-szabálytalan mérhetetlenségével” a rend és a harmónia végső diadalát állítja szembe, az ehhez vezető úton a *je-ne-sais-quoi* egy önmagában érvényes tapasztalati szféraként jelentkezik (lásd a tenger leírását vagy az élet természetes örömeiből fakadó elégedettség tézisé a *Teodíceában*). Megvan a maga szerepe, s nem csak egy gyorsan magunk mögött hagyható eszköz az Istenhez vezető úton. A hagyományos anagógia voltaképp kevésbé is jellemző a kora újkori platonizáló, intellektualista törekvésekre, miközben a tudat leibnizi fogalma (egység a sokaságban) épp a „tudom-is-én-micsoda” típusú tapasztalatok kezelésének eszközeként került kidolgozásra a *petites perceptions* és az *infinitesimalis kalkulus* elméletével.

A „tudom is én micsoda” korabeli népszerűsége annak a társadalmi érzékenység terén megfigyelhető általános változásnak a jeleként olvasható, amelyet azután az egyes szerzők a legkülönbözőbb módokon magyaráztak. A disszerens e magyarázatok közül az egyiket részesíti előnyben: „Amit sejtethünk, az viszont éppen nem a harmonikus együttműködés. A tudom-is-én-micsoda szinte mindig valami olyasmi, ami elkerüli az ész ellenőrzését vagy kilóg a racionális rendből [...]. Sokkal inkább az akaratra irányul, nem az intellektusra... (90) Leibniz kézenfekvő ellenpélda. Amint azt Szécsényi maga is idézi (93), ő ismeri és előszeretettel használja a *je-ne-sais-quoi* nyelvezetet, ám az a meggyőződése, hogy az ész ellenőrzése alól kibújni látszó, megnevezhetetlen érzések (mindaz tehát az, ami egy vers jóságát, egy kép szépségét vagy feltörő vonzalmaink erejét adja: az élet „veszélyesen előre nem látható és kifürkészhetetlen” aspektusai) végső soron visszavezethetők egy racionális rendre. Az erre építő intellektualista eszmének lesz meghatározó szerepe a német esztétika korai történetében.

Mi következik ebből? Ha elfogadjuk, hogy Leibniz filozófiájában a „tudom-is-én-micsoda” jelentős szerepet játszik, akkor fontolóra vehetjük, hogy a két tradíció hasonló jelenségekre keres választ, s innen nézve felvethető, hogy Shaftesbury elméleti viszonya a tudom-is-én-micsoda mélységéhez, „amelyet soha nem lehet teljesen átérezni, felfogni vagy megragadni”, nem valamiféle klasszicizáló konzervativizmus jele, hanem felfogható úgy is, mint ennek az átalakulóban lévő szenzibilitásnak az *egyik* lehetséges magyarázata vagy filozófiai kezelése.

5. Szécsényi Endre alaptézise az esetek többségében meggyőző alátámasztást nyer, bizonyos pontokon azonban a mondott okokból túl élesnek érzem a szembeállítást a szépség „filozófiai” modellje és a „modern esztétikai tapasztalat” alternatívái között. A disszerens

szerint a magyarázat filozófiai kísérletei „nem játszanak jelentős, vagy talán egyáltalán semmilyen szerepet a természet egyedi és közvetlen esztétikai tapasztalatában, annak struktúrájában, kifejlésében és megélési módjában” (242). Ez természetes, hiszen a metafizikai magyarázatok soha nem a primér tapasztalat struktúrájában és megélési módjában játszanak szerepet, hanem – miként azt a folytatásban olvassuk – „legfeljebb utólagos értelmezési keretet nyújtanak”. Ebből azonban nem következik, hogy ezzel az esztétikai élménynek, amely ezzel betagozódik „egy már ismert és presztízzsel rendelkező beszédmódba, nincs sok köze a tapasztalat újszerűségéhez és vonzó sokrétűségéhez.” (Uo.) A leibnizi modell nem teljesít ennyire rosszul az érzelmi árnyalatok értelmezése terén. Ehhez a összefoglalólag a következő megfontolásokat ajánlom:

- (1) Leibniz tisztában van az érzéki-esztétikai új minőségeinek a kihívásaival, és ehhez igazítja a filozófiai szépség platonizáló modelljét. Amikor a disszertációban a tapasztalat vadságáról, diszharmonikus erejéről hallunk, vagy azt olvassuk, hogy a „tudom-is-én-micsoda inkább a homályosságban és a gazdag, végtelenül finom árnyalatokban lelhető fel” (271), akkor nehéz nem arra gondolni, hogy ez a megállapítás tökéletes összhangban áll a kifejezés leibnizi használatával. Amikor pedig azt látjuk, hogy a tudom-is-én-micsoda valami „titkos vagy titokzatos, amelynek oka nem csak átmenetileg nem ismerhető, hanem elviekben megismerhetetlen, hatása mégis erős”, akkor ebben a leibnizi teodícea alapproblémáját fedezhetjük fel, melynek megoldása persze Leibniz esetében túlmegy a bizonytalanságon, amelyet a *je-ne-sais-quoi* tapasztalata kapcsán Szécsényi hangsúlyoz: „semmi biztosat nem mondhatunk arról, együttműködik-e és ha igen, hogyan az értelemmel” (uo.), Leibniz ugyanis a számunkra adódó megismerhetetlenségből nem következtet a jelenség elvi megismerhetetlenségére, ám ez sem feledtetheti, hogy számára az egész téma mégis ennek az új típusú érzésnek a méltánylásából nő ki.
- (2) Szécsényi Endre szerint a tudom-is-én-micsoda mintájára formálódó esztétikai tapasztalat nem kompatibilis a platonikus racionalizmussal (99), hanem kibújni igyekszik a platonizáló magyarázati sémák alól, hogy fokozódó önállóságra tegyen szert. E folyamatot a disszertáció meggyőzően dokumentálta, ugyanakkor nem biztos, hogy „emancipációs folyamatról” van szó (91), vagy hogy – a vizsgált szűkebb kontextuson kívül általánosságban is – az értelemről az akaratra tevődik át a hangsúly (107), mert nem evidens, hogy az elemzett változások erősebben jelentkeztek a voluntarista hagyományon belül. Ha az általam javasolt perspektívából tekintünk az eseményekre, az új tapasztalattípus plasztikus leírása csupán az egyik lehetséges útja volt annak, ahogy az elméleti írók reagáltak arra a jelenségre, amely valóban új volt a korban, mert – mint Thomas Burnet kozmikus romjai – kivonni látszott magát az ész rendje alól.
- (3) Maximálisan egyetértve azzal, hogy az esztétikai inkább az akarat elbűvölésével, mint az értelem kontrolljával rokon, s hogy a lényeg az *itt* és *most* átélhető (vö. 108–109), számomra ettől teljesen független kérdésnek tűnik, hogy ez az új jelenség – az „élet teljességeként, a létezés örömeiként” (316) megélt emberi tapasztalat – miként ragadható meg konceptuálisan: az ésszel ellentétes minőségként, vagy infinitezimális racionalitásként, a véges ész számára kifürkészhetetlen, de érzékelhető arányként? Bár „a képzelőerő gyönyörein keresztül feltáruló világ [...] önálló vagy önállóságra törekvő tapasztalat-típus” (157), a benne átélt „erős spirituális jelenlét” (158) olyan jelenségek közé tartozik,

amelyeket az individuum új helyzete produkál az élet legkülönbözőbb területein, s innen nézve a két magyarázta egy irányba mutat a kor két egymástól nem idegen és egymásra keresztül-kasul ható irodalmi-konceptuális mezején.

- (4) Megfontolandó, hogy amikor „[a] homályos terek borzongató árnyai és hangjai olyan természet-istent mutatnak, aki »gyenge szemünk előtt leginkább felhő fátylában jelentkezik«, »e titokzatos lény« hatalma nem az értelemmel és annak világosságával közelíthető meg, hanem borzongató-fenséges érzés átélésében jelentkezik” (203), a határ kevésbé élesen választja el e tapasztalatot az intellektualista értelmezésektől, mint azt az itt tárgyalt oppozíció sugallja. E lehetőséget maga a disszerens is felveti a 155. jegyzetben, de rövid úton elutasítja azzal, hogy ez „metafizikai-ontológiai okoskodás volna”, amely nem érintené a vad természet megtapasztalásában rejlő esztétikai potenciált (203). Ám a metafizikai okoskodás nem feltétlenül számolja fel a tapasztalat erejét.

Mindez nem változtat azon, hogy a brit hagyomány számos eleme – miként a disszerens írja – még az olyan intellektuális kontrollt hirdető szerzőknél is „túlfutott azon a ponton, ahonnan még fenntartható a harmónia” (130), mint Shaftesbury. Ahogyan azon a tényen sem változtat, hogy a természetben folytatott séta performatív karaktere az individuum új – aktív – részvételi formáit követeli, hiszen „a teremtett természet maga is állandó mozgásban [...] van, és befogadója sem pusztán »szemlélő«, hanem aktív résztvevő: sétál a tavaszi természetben” (159, vö. 194–195). E viszonyok precedens nélküli újdonságát méltányolva pusztán arra tettem javaslatot, hogy az itt körvonalazott cselekvés- és látásmódot ne a platonizáló verziókat meghaladó formákként értsük, hanem alternatív diskurzusformaként egy olyan intellektualista hagyomány mellett, amely legjobb formáiban kellően elasztikus ahhoz, hogy hasonló tapasztalatformákról próbáljon számot adni.

6. A továbbiakban néhány rendszertelen megjegyzést szeretnék fűzni a disszertáció egy-egy pontjához. (i) A 178. oldalon olvasható Descartes-elemzésben egymás mellé kerülnek a „behízelt látzatok” és a „csaló démon” mesterkedései, illetve az álom és az illúzió. Valójában ezeknek igen eltérő a szerepük a gondolatmenetben. Az első a hétköznapi látásmód vonzerejét szimbolizálja, míg az utóbbiak a hétköznapiól a lehető legtávolabb eső filozófiai gondolat kísérletek, ezért a szó szigorú értelmében csak az első minősül valamelyest a filozófiai gondolkodás ellenségének. De a gondolat érthető, talán csak a megfogalmazáson érdemes finomítani. (ii) Az *Alciphron* hetedik beszélgetésében Berkeley több megfontolást is ajánl annak bizonyítására, hogy a nyelvi kifejezések szerepe nem merülhet ki csupán egy-egy idea felidézésében. Ezek itt (és egyébként az *Alciphron*-ban is) némileg összekeverednek: egészen más a szellemi létezőkre utaló kifejezések státusza, ezekről ugyanis ideákkal nem rendelkezünk ugyan, de fogalmat tudunk alkotni róluk, és más a gyakorlati cselekvést motiváló kifejezések státusza. Ami az előbbi illeti, ez (vö. 309) aligha felel meg a disszertáció céljainak, hiszen ezekkel a legközvetlenebb ismeretségben állunk. Számomra kérdés – és ez az egész Berkeley-fejezetet érinti –, hogy az utóbbiak mennyire felelnek meg. Az Addisonnal való összevetésben ugyanis, ahol a képzelőerő gyönyörei állnak a fókuszban, olyan tapasztalatformákról van szó, amelyekről Berkeley rendszerében nagyon is vannak ideáink, sőt az esztétikaihoz köthető kellemes varázslat az ideák *par excellence* mezeje. Az más kérdés, hogy minden ideánkat – az érzéki-imaginatív tapasztalás minden formáját – ki tudjuk-e fejteni nyelviileg, erre a válasz nyilvánvalóan nem. De maga a tapasztalás (annak Addison által leírt minden finom rezdülésével) a szellem ideáin keresztül megy végbe. (iii) A *inconceivable* és *incomprehensible* szavak cudworthi használatának bemutatása a 118. és a 296. oldalon pontatlannak tűnik. E nagy múltú teológiai distinkció első tagja aligha fordítható

elképzелhetetlenek. Lásd erről Pavlovits Tamás *A végtelen észlelése a kora újkorban* (Budapest: Gondolat, 2020) című kötetét a 131. oldaltól (ahol a *conceptio* helyett *intellectio* áll, de ezek szinonimák a hagyományban).

7. Referátumom végén engedtessek meg, hogy néhány szót szóljak az olvasás élményéről. Amint előljáróban jeleztem, hálás vagyok a Szécsényi Endrének, mert disszertációjából sokat tanultam, de köszönettel tartozom azért is, mert írása – stílszerűen szólva – nem nélkülözte azt a *gratiát*, amely élvezetes időtöltéssé tette az olvasást. A gondolatmenet számomra ott volt a legizgalmasabb, ahol nem befogadói tapasztalatokat elemzett, hanem praxisok változásait dokumentálta. Különösen revelatív volt az „angyali szemszög” elemzése, a „szent erdei színterek” bemutatása, valamint az egész disszertációból kiemelkedő két Addison-fejezet, bennük az első ember tekintetének egyediségével kapcsolatos remek fejtegetések (152. skk.), a szellemes Don Quijote-elemzés, illetve a sétáról szóló szakaszok, melyből megtudtuk, hogy „[a] befogadó mozgása mint a tapasztalat fő jegye egy olyan új észlelésmódot tesz lehetővé vagy enged kibontakozni, amelyben a sétáló vagy barangoló a természeti látványban és nem azon túl érintheti meg a transzcendenst” (212). Ugyancsak revelatívak azok a részek amelyek Jost nyomán megmutatták hogy a *Spectator* egész programjában miként alakul át az időkezelés és a túlvilág koncepciója: „Addisonnál már nem az isteni ítéleten van a hangsúly, nem a hagyományos időből való vertikális kiemelkedésen, hanem a mindennapi életidő meghosszabbításán: a túlvilági élet nem az időn kívül vagy túl van immár, sokkal inkább az életidő extrapolációjának látszik” (160). E részek plasztikus, meggyőző képet adtak a természeti hangoltság új praxisokat és életgyakorlatokat teremtő, dinamikus alakzatainak megjelenéséről, így opponensi megjegyzéseim mit sem változtatnak azon a tényen, hogy a disszertáció egésze invenciózus és karakteres, a szakirodalom széles körű ismeretén alapuló, jól argumentált álláspontot fejt ki.

Mindezek fényében csak pusztá formalitás annak kijelentése, hogy Szécsényi Endre disszertációját nyilvános vitára és doktori cím odaítélésére messzemenően javasolom.

Budapest, 2025. április 29.

Schmal Dániel

Schmal Dániel