

KALLIGRAM

HÁRS ENDRE

Herder tudománya

AZ ELGONDOLHATÓSÁG HATÁRAIN
A KÉSŐ 18. SZÁZADBAN

HÁRS ENDRE

Herder tudománya

AZ ELGONDOLHATÓSÁG HATÁRAIN
A KÉSŐ 18. SZÁZADBAN

KALLIGRAM
Pozsony, 2012

A kötet megjelenése
a TÁMOP-4.2.1/B-09/1/KONV-2010-0005 azonosító számú,
„Kutatóegyetemi Kiválósági Központ létrehozása a Szegedi Tudományegyetemen” című
projekt keretei között vált lehetővé.



TARTALOM

Bevezetés. Átmenetek a tudás történetében / 9

I. Antropológiai határmezsgyén

Evolúciós fantáziák. Herder és az ember természetrajza / 21

Herder és az orangután. Származásügy a 18. században / 49

II. A kultúra politikája

A kitalált nemzet. Herder és a nacionalizmus / 65

Hatóerő. Az ellenállás poétikája / 97

Térítés-történet. Posztkoloniális (ön)kritika Herder *Adrasteájában* / 117

III. Herder médiumai

Testiség és medialitás. A befogadás művészete / 137

A keletkezés költészete. A herderi poetológia alakulásáról / 165

Szemelvény és szenvedély. Múltmentés Herder késői folyóiratában / 183

IV. Társadalmi mérce

A „láthatatlan intézmény”. Herder szabadkőműves írásairól / 207

Régi és új, pro és kontra. Két dramolett az idők változásáról / 235

Herder és Tithónosz, avagy amikor holtbiztos a történetfilozófia / 249

Címjegyzék / 263

Irodalomjegyzék / 271

BEVEZETÉS

ÁTMENETEK A TUDÁS TÖRTÉNETÉBEN

A nyelv publikumában még a senkinek is füle van;
tölem vagy belőlem tanul, és folytatja az én beszédemet.

Herder: *Levelek a humanitás előmozdítására*

Aligha lehetne Johann Gottfried Herder műveinek recepciótörténetét találébban jellemezni, mint azzal az ítélettel, amelyet az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* 1828-as francia fordításának megjelenése alkalmából Goethe fogalmazott meg. Alig egy bekezdésnyi feljegyzésében Goethe Quinet fordításának bevezetőjét mindazok figyelmébe ajánlja, akik „az idegen és a hazai” megismertetésén munkálkodnak. Azon „szép elmélkedésekre” vonatkozóan pedig, amelyekre a bevezető és a fordítás őt magát indította, megjegyzi: „[e]gy ötven évvel ezelőtt Németországban keletkezett mű, amely hihetetlen hatással volt a nemzet művelődésére, s miután megtette a magáét, szinte maradéktalanul feledésbe merült, most méltónak bizonyul arra, hogy egy bizonyos értelemben magasan művelt nemzetre is hasson, és a legemberibb módon befolyásolja annak szélesebb körű ismeretekre szomjazó tömegeit”¹. Azonkívül, hogy az *Eszmék* 1828-ban a legkorábbi dátumozás szerint is mindössze negyvennégy évre tekint vissza, kérdéses, mennyiben „szép elmélkedések” azok, amelyek nemcsak a hajdan oly hasznos, ám „szinte maradéktalanul” letűnt mű fölött mondanak ítéletet, de arról a „bizonyos értelemben magasan művelt” népről is, amelynek nem véletlenül csupán tudásra szomjazó „tömegeit” befolyásolhatja a fordítás „a legemberibb” módon. Hasonló hangzású ítéletet Goethe egyébként más helyütt is megfogalmaz. Eckermann-nak 1824-ben Klopstock és Herder érdemeiről így nyilatkozik: „Irodalmunk [...] e hatalmas elődök nélkül nem vált volna azzá, aminek jelenleg tekinthető. Fellépésükkel megelőzték korukat, és mintegy magukkal rántották; most azonban a kor eljűk vágott, és ők, akik egykor szükségesek és fontosak voltak, nem *közvetítők* többé. Az a

¹ Goethe: *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* par Herder, traduit par Quinet. Paris 1828. In: uő: *Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*, 173.

fiatalember, aki manapság Klopstockból és Herderből akarná meríteni műveltségét, messze elmaradna korától.”²

Bármennyit áruljanak is el ezek az ítéletek magáról a nagy weimari klasszikusról, Herderre vonatkozóan a későbbiek szempontjából mégis paradigmaértékűnek tekinthetők. Herder sokoldalú munkássága a 19., majd a 20. század folyamán mind az irodalmi-esztétikai, mind pedig a filozófiai kánonban csakugyan fokozatosan háttérbe szorult, s csupán az utóbbi évtizedek irodalom- majd kultúratudománya fedezte fel, s folytatta kutatását már-már konjunktúraszerű intenzitással. Ugyanez a filozófia szűkebb berkeiről máig sem mondható el. Kant, Schelling és Hegel recepciója mellett Herder szinte az észrevétlenségig hiányzik a hazai és nemzetközi filozófiatudomány hivatkozásrendjéből. (Ennek okairól alighanem épp Rudolf Haym nagyszabású, ám kritikus megjegyzésekben cseppet sem szűkölködő Herder-monográfiája szolgál a legtöbb magyarázattal.³ Magyar tekintetben viszont örömteli kivételt képeznek az alább még idézendő szerzők.) Ahol az utóbbi kétszáz évben mégis beszélhetünk Herder jelentőségéről, arra az idézett goethei megjegyzések akaratlanul is alighanem a „nemzet” és a „tömegek” említésével tapintanak rá. Herder a 19. századra főképp a népdalgyűjtemények szerzőjeként és a nemzet elméletalkotójaként vált ismertté, s innen egyenes út vezetett a herderi mű nemzetépítő vonatkozású, elsősorban közép-kelet-európai fogadtatásához. Amely viszont, a szélsőséges nacionalizmus szolgálatában is jól hasznosítható lévén, a második világháborút követően ismételtelen a herdei mű háttérbe szorulását erősítette.

E ponthoz kapcsolódóan idézhető fel Herder magyar fogadtatása is. Az első olvasókat – Batsányit, Verseghyt, Kazinczyt, Kölcseyt, Csokonait – követően főképp a népdalgyűjtemények határozták meg a hazai érdeklődést, és befolyásolták – közvetve vagy közvetlenül – a magyar *nation building* 19. századi alakulását.⁴ Ezzel párhuzamosan hatott, s talán leginkább a magyar romantika költészetére, az *Eszmék* tizenhatodik könyvének azon híres passzusa, amelynek a magyarságot érintő „jósata” még a 20. század 70-es és 80-as éveinek nyelvművelő vitáiban is meghatározó hivatkozási pontnak számított.⁵ A téma kutatói ugyanakkor idejekorán felhívták a figyelmet a viták apropójául szolgáló szöveghely felüle-

² Eckermann: Beszélgetések Goethével, 126. (1824. november 9. kedd); A fordításon változtattam. H.E.

³ Haym: *Herder* [1880–1885]; Vö. Harich: Einleitung, L–LXVII.

⁴ Vö. Pukánszky: Herder hazánkban; S. Varga: A nemzeti költészet csarnokai.

⁵ Vö. Kolozsvári Grandpierre: Herder árnyéka; A vita alakulása a www.matarka.hu adatbázisban visszakereshető.

tes olvasatára és a vonatkozó kontextus elhanyagolásának veszélyeire.⁶ Mindent egybevetve az utóbbi évtizedek hazai Herder-recepciójában alapvetően három irány említhető meg. Az első Rathmann János és Kelemen János filozófiatörténeti munkássága. Míg Kelemen Herder nyelvvelméleti alapvetésével és Kanttal folytatott vitáival foglalkozott részletesen,⁷ Rathmann monográfiái a herderi történetbölcselet filozófiatörténeti elhelyezésére tettek kísérletet.⁸ Rathmann nevéhez fűződik a két magyar nyelvű Herder-válogatás megjelentetése is: ennek köszönhetően a filozófus négy főbb műve, ha nem is teljes terjedelemben, de kétszáz éves távlatban mégis először vált hozzáférhetővé a hazai olvasóközönség számára. Másodszor figyelemre méltó eredményekkel szolgálnak a 19. századi magyar irodalmi gondolkodás és a herderi nyelvfilozófia kapcsolatának az egyes írói életművekre kiterjedő vizsgálatai, melyek a klasszikus magyar irodalomtörténeti kutatásokhoz fűződnek.⁹ Közöttük is irányadóak S. Varga Pál kitűnő monográfiái.¹⁰ Harmadik, közéleti mozzanatként megemlíthető továbbá a „jóslat” közhelyszerű továbbélése a nyelv-művelés és -politika kontextusában,¹¹ valamint a herderi mű „reneszánsz”¹² a magyarságkutatáshoz, illetve a nemzeti lét és a multikulturalizmus kérdéseikhez kapcsolódó irodalomban.

Az említettekre jelen munka alkalmas pontjain történik még hivatkozás. Ezen irányoktól eltérő koncepciójának körvonalazásához érdemes azonban visszatérni a kiindulóponthoz, a méltán vagy méltatlanul mellékessé vált herderi mű problémájához. A fenti goethei nyilatkozatok

⁶ Vö. Pukánszky: Herder Intelme a magyarsághoz; Dümmerth: Herder jóslata és forrásai; Rathmann: Herder és Magyarország.

⁷ Kelemen: *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*, 83–240; Uő: *Az ész képe és tette*, 15–62.

⁸ Rathmann: *Herder eszméi – a historizmus útján* (németül: *Zur Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders*); Uő: *Történetiség a német felvilágosodásban* (németül: *Historizität in der deutschen Aufklärung*); 1983-as könyve bevezetőjében Rathmann is az 1980-as évektől eredezteti a nemzetközi és hazai Herder-kutatás újraéledését. Uő: *Herder eszméi – a historizmus útján*, 9.

⁹ E helyütt csak jelzésszerűen (részletes információk az irodalomjegyzékben): Batsányi (Kovács; Pukánszky; Zsindely); Versey (Csetri; S. Varga; Szauder); Kazinczy (Csetri; Fried; Miskolczy; Rathmann); Kölcsey (Borbély; S. Varga); Csokonai (Pukánszky; Szauder); Vörösmarty (Szajbély); Aranka (Biró); Erdélyi (S. Varga).

¹⁰ S. Varga: „... az ember véges állat...”; Uő: *A nemzeti költészet csarnokai*.

¹¹ Vö. Mórocz: Herder hosszúra nyúlt árnyéka.

¹² Árpás: Herder reneszánsza?; Következményeit tekintve itt említendő: Illyés Gyula: *Válasz Herdernek és Adynak I–II.*; vö. még a *Kisebbségkutatás* Herder-cikkeit (1994/4, 389–391; 1995/4, 424–426; 1996/4, 401–403).

akár ki is egészíthetők az *Eszmék* híres kanti recenziójának – Herdert éppúgy lesújtó mint feltüzelő, a későbbi fogadtatás szempontjából viszont mindenképpen iniciálértékű – ítéletével. Eszerint Herdert – legalábbis az emberiség történetének filozófiája tekintetében – nem jellemzi sem „a fogalmak meghatározásában mutatkozó logikai pontosság”, sem „az alap-
tételek gondos megkülönböztetése és igazolása, hanem a hosszasan el nem időző, ám sok mindent fölölő tekintet, az analógiák fölfedezésében jártas éleselméjűség, használatukban pedig a merész képzelőerő, melyhez annak ügyessége is társul, hogy mindenkor homályló messziségbe vesző tárgyának megnyerjen”. Mely utóbbi „oly érzelmek[...] és érzetek[...]” kíséretében történik, „amelyek súlyos gondolatok okozataként, avagy mély értelmű utalásokként többet sejtetnek magukról, mint amennyit bennük a hűvös mérlegelés találna”¹³. S bár Kant jó okkal épp az *Eszmék* kapcsán jut el oda, hogy nyilvános kritikával éljen, ez irányú véleménye korábban is kimutatható, s Haym idézett monográfiájáig általános stílus- és jellemképpé növi ki magát. Ez utóbbi szerint Herdernek nem a „szigorú logikus tagolás”¹⁴ az erőssége, hanem az, hogy „eszméit inkább ötletszerűen mint felépítve, inkább felvillantva mint kimerítően” adja elő, aminek következtében általában hiányzik belőlük „a belső zártság és a következetes egybehangzás”¹⁵. „Már-már lélegzetelállító gyorsasággal megy át egyik írás a másikba – írja Haym a *Töredékek a legújabb irodalomról* című gyűjtemény kapcsán –, s amiként az írások sora sem más, mint állandó nekirugaszkodás és megállás, úgy minden egyes darab is olyan, mintha azt, mihelyst a végéhez értünk, újra el kellene kezdeni”¹⁶. E tekintetben a herderi életmű nemcsak töredékekkel kezdődik, illetve végződik, de „többé-kevésbé töredékes minden, ami a két-
tő között van, még hozzá több értelemben”¹⁷.

A herderi „küzdelem az absztrakcióval, a szabállyal, a rendszerrel”¹⁸ önmagában nem is jelentett volna problémát, ha az életmű egyértelműen olyan irányba mutatna, ahol – amint azzal Haym is próbál érvelni – a poétikai indexáltságot, a *Sturm und Drang*-lelkesültséget kizárólagos, illetve korszakos adottságának tekinthetnénk. Csakhogy ez nem jellemző Herder összes alkotói szakaszára, sőt a diszkurzivitás azon igényével

¹³ Kant: Recenziók Herder Eszméiről, 61–62.

¹⁴ Haym: *Herder*. Erster Band, 42.

¹⁵ Uo. 146–147.

¹⁶ Uo. 147.

¹⁷ Uo. 146.

¹⁸ Uo. 373.

is szemben áll, amelynek teljesülésében maga a filozófus sosem kételkedett. Innentől pedig problémaként jelentkezik a herderi eklektikusság. Ha komolyan vesszük Herder igényét arra, hogy mondandóját, ha nem is mindig a felvilágosodás racionalista hagyományában, de mégis egy bizonyos tudományos eszménynek megfelelően kommunikálja, olyan jegekre bukkanunk, amelyek kérdése nem oldódik meg azáltal, ha életműve egyes darabjait egy stíluseszményhez rendeljük, vagy irodalmi minőségükben vizsgáljuk. Viszont a herderi argumentációkról csakugyan elmondható, hogy „hiányokat mutatnak vagy következtelenek”¹⁹, hogy „kétértelműek”²⁰, illetve „gyakran többértelmű, de legalábbis félreérthető kijelentéseket”²¹ tartalmaznak. „A valóban tudományos, tulajdonképpen módszer hiánya az oka annak – idézi Rathmann Salmony szigorú mondatát –, hogy Herder sohasem alkotott rendszert.”²² Így az is előfordul, hogy Herder „irritáló következtelenségei vagy közvetlen belső ellentmondásai”²³ kritikussait „apologetikus tanácsalanságba”²⁴ kergetik, s olyan, a herderi eljárás specifikumát körbejáró kategóriák kidolgozására készítetik, mint a polémia vagy a Hans Dietrich Irmischer által leírt és sokak által visszaigazolt analógiás gondolkodás.²⁵

A jelen kötetben felsorakoztatott írások Herder ellentmondásainak tekintetében visszakanyarodnak egy a *Sturm und Drang*-jellegzetességek feltételezéséhez hasonló, ám azoktól egyrészt tartalmában, másrészt módszerében alapvetően különböző *korszakos* magyarázathoz. E magyarázat tartalmi különbsége a filozófus szakmai sokoldalúságából adódik, amely arra készíti olvasóját, hogy olyan leíró kategóriával éljen, amely túlmutat a főképp irodalom-, illetve filozófiatörténeti megközelítéseken: olyan koncepcióra van szükség, amely Herdert kora legkülönbözőbb diskurzusainak résztvevőjeként, egy olyan *tudománytörténetileg* megragadható időszak szereplőjeként mutatja be, amelyben még lehetséges volt több, a későbbiekben radikálisan elkülönülő tudományterület ügyeihez érdemileg is hozzászólni. A figyelem ekként egy lehetőségei-

¹⁹ Löchte: *Johann Gottfried Herder*, 220.

²⁰ Werlen: Multikulturalismus, Postmoderne und Herder, 311; Uő „komplementer stratégiákról” is beszél. Uo. 313.

²¹ Auernheimer: Das Multikulturalismusverständnis bei Herder, 169.

²² Salmony: Die Philosophie des jungen Herders, 49, idézi Rathmann: Herder historizmusa mint elmélet és módszer, 107.

²³ Schneider: Den Deutschen die Krone? 217.

²⁴ Menges: Herders *Bekehrung der Juden*, 461.

²⁵ Irmischer: Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders.

nek határaihoz ért polihisztor 'utolsó' megnyilvánulásaira,²⁶ egy visszamenőleg (és kellőképp történetitlenül) interdiszciplinárisnak is nevezhető kompetenciára irányul. A megközelítés módszertani sajátossága is ebből: a jelzett időszak azon jellegzetességéből következik, amelyet az 1800-as századforduló körüli évtizedek kapcsán a 'már nem' és a 'még nem', az elhúzódó átmenetiség tapasztalataként – vagy éppen megragadhatatlan érvényesüléseként – írtak le. Az itt hivatkozott „küszöbstruktúra”²⁷ figyelembevétele a korszakhatárt nem az episztémé-, illetve paradigmaváltás rekonstruktív vagylagosságában jelöli ki, hanem mintegy a „felaprózhatóság küszöbe”²⁸ alatt, a gondolkodás lehetőségeinek széles spektrumában, a kétértelműségekben, a következetlenségekben és ellentmondásokban keresi fel. Ahol aztán az elgondolhatóság határai azok áthágásának sokszor uralhatatlan gazdagságában – észrevétlen megtörténtében vagy szembeötlő elmaradásában mutatkoznak meg a legélesebben.²⁹

Más szóval jelen munka éppen azoknak a dilemmáknak és bizonytalanságoknak a megjelenítésére törekszik, amelyek visszamenőleg Herdert is gyanúba keverték. A cél nem az, hogy a vissza- és előretétek jegyében elváljanak az ideig-óráig egymás mellett létező dolgok, hanem hogy megjelenüljön az a gazdag és ellentmondásos diszkurzív tér, amelyben mindez *együtt is* lehetséges volt. Hisz elmondható, hogy az 1800-as századfordulót megelőző és követő évtizedek mozgalmasságában egymástól nagyon eltérő világerőtelmezések csúsztak össze, s a szerzők között és a szerzői (élet)művekben a legkülönbözőbb elképzelések fértek meg egymással. A 18. század végének tudásrendje ekképp sokkal nyitottabb a fikciókra, a képtelen lehetőségekre és az átmeneti megoldásokra, mint a későbbi modern tudományoké, s ezt nem szükséges csupán majdani meghaladottságában, hanem lehet a szövegek szintjén tetten érhető produktivitásában is szemlélni. „Az ellentmondó téziseknek, amelyek mellett [Herder] időről időre elkötelezi magát – írja Kelemen János –, megvan a maguk ereje és igazságmagva, s életművének termékenysége sok tekintetben éppen annak köszönhető, hogy nem törekszik – vala-

²⁶ Vö. Schmidt-Biggemann: Polyhistorie und geschichtliche Bildung, 52–54.

²⁷ Steinwachs: Mit nyújthatnak az (irodalmi) korszakfogalmak? 326.

²⁸ Simmel: *Das Problem der historischen Zeit*, idézi Koselleck: Ábrázolás, esemény és struktúra, 164.

²⁹ Vö. Foucault: Előszó a határsértéshez; Foucault filozófiája, azon belül is *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája* című műve jelen kötet címadásában és koncepciójában a korszakfogalomban megmutatkozó különbségek dacára is irányadó.

miféle lekerekített formális egység kedvéért – az ilyen tendenciák öszeegyeztetésére, kibékítésére. *A problémák reális dialektikája tör így felszínre*, még akkor is, ha ez sok esetben szubjektív következetlenséggel jár együtt, vagy a szubjektív következetlenség látszatát kelti³⁰. Ekként a múltbéli gondolatok nemcsak tárgyuk, de tényük üzenetét is hordozhatják. Ennek az 1800-as korszakküszöbre vonatkozó feltevésnek a kiemelt szerzőjeként vizsgálható Herder is, s erre abban a reményben kerül sor, hogy különböző tájékozódási területei, ellentmondásai és következetlenségei e tágabb történelmi háttérben s a hagyományos Herder-kutatástól eltérő módon is olvashatóak.

Persze Herder fogadtatástörténete magyarázható azzal is, hogy a *Sturm und Drangon*, a népdalokon és a humanitáson (egy irodalmi stíluson, egy identitásképző gesztuson és egy európai eszményen) túl nem tudott markáns, következésképpen megjegyezhető – tankönyvekben és filozófiatörténetekben referálható és hivatkozható – elképzeléseket felmutatni. Eredményeinek megléte vagy hiánya ugyanakkor a vele szemben érvényesített történelmi elvárások, elmélet és módszer függvénye is, s mi sem nehezebb, mint középben maradni és kitérni az egyik vagy másik irányba történő egyértelműsítés igénye elől. Ennek csapdája még az alternatívák túlzott pontosításában is benne rejlik. Márpedig Herder eredményei nem mindig a világos pozíciókban keresendők: Herder *tudománya* nem vezethető le maradéktalanul a korszak *tudományaiból*.³¹ Különbőség van ez utóbbiak pozitivitása és a herderi gondolkodás kompetencia-, illetve eseményszerű minősége között, s azt csak a korszakhatár és a különböző pozíciók sarkított észlelésével szemben, folyamatszerű nyitottságában lehet megragadni. Amihez olyan szoros olvasás is szükségeltetik, amely tudatosan igyekszik közel maradni a herderi argumentációhoz, s ezáltal is kerülni az általánosításokat. Legfőbb tanulsága a herderi mű diszkurzív, illetve interdiszkurzív jellege, s egyetlen prekonceptiója, hogy a herderi szövegeket e tapasztalat és a fenti korszakdiagnózis kommunikálására különösen alkalmas korpuszként olvassa.

³⁰ Kelemen: A történelem eszméje, 159. Kiem. H.E.

³¹ Jelen kötet e tekintetben Nisbet *Herder and the Philosophy and History of Science* című kitűnő munkájának folytatásaként s főképp kiegészítéseként olvasandó: a herderi művet körülvevő tudásrend (a rendelkezésre álló ismeretek) feltérképezése után itt azok megszövegesülésének és ötvöződésének elemzése következik. Így azonban még annyira sem teljesül Herder „leküzdhetetlen vágya az egymással szembenálló minták összebékítésére” (uo. 2.), mint amennyire azt Nisbet bevezetőjének ’bocsánatkérő’ megfogalmazása megcélozza.

Mindebből az is világos, hogy a korszakra és a szerzőre irányuló rekonstruktív figyelem itt nem elsősorban történettudományi vagy filozófiatörténeti módszerekre támaszkodik, hanem egyrészt irodalomtudományi, másrészt kultúratudományi kérdező- és elemzőmóddal operál. E tekintetben olyan „modernné olvasásnak”³² is tekinthető, amely az utóbbi évek elméleti-módszertani irodalmának két vonulatából is meríthet. Az első ilyen vonulatot a közelmúlt ’terciális’ elméleti képviselik. A kultúratudományi kutatásokban megnőtt az érdeklődés az olyan jelenségek és értelmezői módszerek, „intellektuális operációk” iránt, amelyek „már nem csupán a megkülönböztetés két oldala között mozognak, hanem tárgyá és problémává *magá[t] a megkülönböztetés[t]*”³³ teszik. Itt bukkan fel a ’harmadik’, mint a bináris logikát egyszerre létesítő és megbontó reflexió gyűjtőfogalma, s irányítja a figyelmet olyan történelmi helyzetekre, figurákra és teorémákra, amelyek jellemzője és kulcsa a ’terciális’ fogalmiság. Az alábbi írások e kezdeményezés tükrében tesznek kísérletet arra, hogy a „herderi rendszer” képezte „átmeneti és közbülső rendszert”³⁴ a köztesség e filozófiájának és módszertanának tükrében vizsgálják. A második vonulathoz a közelmúlt tudománytörténeti vizsgálódásainak azon fejleményei tartoznak, amelyek a történettudomány és az irodalomtörténet-írás figyelmét – s ehhez hozzáérhetjük a filozófiatörténetét is – a *tudástörténetre* irányítják. Ez utóbbi „a tudás társadalmi termelését és körforgását” vizsgálja, oly módon, hogy a társadalmat és annak ’valóságát’ különböző „szemiotikai struktúrák, folyamatok és diskurzusok”³⁵ termékének tekinti, s ezek elemzéséből vonja le következtetéseit. A tudástörténet egyik korábbi irányzata módszerét kifejezetten az 1800-as századforduló tudománytörténetében kama-

³² Takáts: *Módszertani kommentár*, 129–130. A modernné olvasás lehetséges védelmében Szilasi: „*Nem ma*”, 749–750.

³³ Koschorke: *Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften*, 11; az idézett kötet terciális elméletek és „elméleti alakzatok” mellett konkrét figurákat is felsorakoztat. E tekintetben talán nem túlzás magát Herdert is az 1800 körül átalakuló filozófiái gondolkodás hálátlan szerepkörű átmeneti alakjaként értelmezni.

³⁴ Rathmann: *Herder ismeretelméletének alapjai*, 31.

³⁵ Sarasin: *Was ist Wissensgeschichte?* 164. A tudástörténet empirikus bázisaként Sarasin a tudományokat (a racionális és intézményesített tudást), a vallási- és hitrendszereket (világértelmezéseket, ideológiákat, normákat, játékszabályokat, törvényeket) s nem utolsósorban a művészetet mint „a kulturálisan rögzített műfajok és stílusok keretei között működő expresszív-esztétikai dimenziót” nevezi meg. Uo. 165; Különösen érdekes a hivatkozott folyóirat szám tematikus blokkjának szöveghelyezete, amelynek vitaindítója az *irodalomtörténet-írás* új lehetőségeit keresendő íródott. Erhart; Hübing: *Editorial*.

toztatta.³⁶ A diszkurzivitás produktív – valóságformáló – természetének ebből a felfogásából a herderi kísérletekre és azok szűkebb történelmi környezetére nézve következik, hogy az előbbieket a maguk szövegszerűségében – és ha kell, minden ez irányú bonyodalmukkal együtt – is az utóbbiak részeseinek, éspedig *tevékeny* részeseinek tekinthetők. A herderi szöveg ennyiben több mint irodalom és több mint filozófia, anélkül hogy ez az elemzői többletigény meghaladná vagy maga mögött hagyná a korpusz mediális feltételrendjét.

A kötet tanulmányait egybefogó, illetve tagoló tematikus fejezeteket már e tudástörténeti szempontok alakították. A fejezetek súlypontozzák és nyelviessülésében rajzolják meg egy-egy (akként esetleg csak jóval később intézményesülő) tudományterület körvonalait. Az *Antropológiai határmezsgyén* című fejezet az átmenetiség témájának a korszakot érintő talán leglátványosabb részterületét, Herder természetrajzi orientációját és ennek a filozófus történetbölcséleti műveiben lecsapódó eredményeit elemzi. Bemutatja, mily kanyargós utakon jutott el a 18. század végi gondolkodás a történelmi tapasztalat időbeliségének, illetve a természeti történések evolutív ügymenetének modern tudásrendjéig. S azt is felidézi, hogyan s mely okokból kerülhetett Herder az 1900 körüli években az evolúciós gondolkodás előfutáira irányuló figyelem középpontjába. A második, *A kultúra politikája* című fejezet a Herderről folytatott legközismertebb vitákkal: a modern nacionalizmus alakulástörténetével foglalkozik. Akárcsak az evolúciós elméletre vonatkozóan, a filozófus vélt vagy tényleges nacionalizmusát illetően is megmutatható a téma bonyolult és többértelmű „elsődleges kontextusa”³⁷. Ugyanakkor a modernné olvasás jegyében e fejezet arra is vállalkozik, hogy a posztkoloniális elméletek szemszögéből értékelje a szerző gyarmatosítás-kritikáját, demokratikus eszméit és a kulturális sokféleséggel szembeni – történetfilozófiailag is indokolt – elkötelezettségét. A harmadik, *Herder médiumai* című fejezet a korabeli antropológiai gondolkodás tükrében foglalkozik Herder – a kanti esztétikától radikálisan eltérő – költészetelméletével, illetve művészetfilozófiájával. Ide tartozik a kései mű azon mozzanatainak elemzése is, amelyek a küszöbidőszak másik végén egy az antropológiai gondolkodástól és a herderi hermeneutikától elmozduló mediológia – archivális poétika irányába mutatnak. Végül a negyedik, *Társadalmi mérce* című fejezet olyan herderi gondolatkísérletekbe nyújt betekintést,

³⁶ Vogl: Einleitung; A tudástörténet, illetve -poetológia összefoglaló bemutatásaként vö. Krämer: Intention, Korrelation, Zirkulation, 98–113.

³⁷ Vö. Takáts: Befejezés: Az elsődleges kontextus fontossága.

amelyek a történetbölcselet alatti, pragmatikus szinten és Herder konfliktusait is tükröztetve mélyülnek el a társadalmi mechanizmusok és az időbeliség összefüggésének kérdéseiben. E négy tudásterület – természet-tudomány, ideológiakritika, esztétika és társadalomelmélet – vizsgálata Herder olyan gondolkodói gyakorlataira irányul, amelyekkel a kutatás – főképp a magyar nyelvű – eddig, ekként nem foglalkozott, s amelyek egyúttal teljesebbé teszik annak a korszaknak a portréját, amelynek sokszor akaratlan nyitottsága és merészsége a 21. század eleji gondolkodásban is mintatadó lehet.

A kötet tizenegy írásából hat eredetileg német kontextusban született, de valamennyi szöveg a korábbi előpublikáció átdolgozott, bővített és a kötet alapkérdéseire fókuszált változata. Az olvashatóság kedvéért törekedtem arra, hogy német nyelvű idézetek csak a legszükségesebb (azaz problémás vagy irodalmi jelentőségű) esetekben jelenjenek meg a szövegben. A fordítások, ha másképp nincs jelölve, saját munkáim; kivételt képeznek a drámai és versbetétek, amelyekért Rapajka Gabriellának tartozom köszönettel. Az ő fordítói, lektori és szerkesztői segédelme nélkül sem a kötet idézetei, sem a tanulmányok nem nyerhették volna el jelenlegi formájukat. A herderi művek forrásaként – néhány esettől eltekintve – Bernhard Suphan kiadását használom;³⁸ ennek köteteire ismételt hivatkozások esetén a főszövegben utalok (SW kötetszám, oldalszám). Herder sajátosan gyakori kurziválásait az idézetekben megtartottam, s nem jelölöm külön a szerző kiemeléseiként. A magyar fordítások és a német eredetiek közötti tájékozódás megkönnyítésére a kötet végén található címjegyzék még egyszer összefoglalja valamennyi idézett herderi szöveg (német és magyarra fordított) címét, illetve lelőhelyét.

Munkám alapkonceptiója egy 2005 és 2007 közötti konstanzi kutatói ösztöndíjra megy vissza, amely az Alexander von Humboldt Alapítvány jóvoltából valósult meg. Eredményeimben elengedhetetlen szerepet játszott munkahelyem, a Szegedi Tudományegyetem Germán Filológiai Intézetének szakmai és kollegiális környezete, illetve kasseli és göttingeni partnerintézményeink támogatása. A könyv megjelenése a TÁMOP 4.2.1/B-09/1/KONV-2010-0005 programjának köszönhetően vált lehetővé.

³⁸ Herder: *Sämtliche Werke*.

I. Antropológiai határmezsgyén

EVOLÚCIÓS FANTÁZIÁK HERDER ÉS AZ EMBER TERMÉSZETRAJZA

Herder recepciótörténete során kétszer fordult elő, hogy az életmű radikálisan megosztotta a kedélyeket, s érthető okokból mindkét epizódot a szélsőségek – ideologikus olvasatok és ellenolvasatok jellemezték. A vita tétje mindahányszor Herder jó vagy rossz értelemben vett 'előfutársága' volt, amelyre az első alkalommal a modern természettudományok kezdeteit, másodsor a nacionalizmus kialakulását illetően terelődött figyelmem. Minderre értelemszerűen mindig utólag, a már megszerzett történelmi tapasztalat nézőpontjából került sor, s nem véletlen, hogy míg az előbbiről folytatott viták az 1900 körüli évtizedekben tetőztek, az utóbbival kapcsolatosak a 20. század második felében voltak a legélénkebbek. A 'természettudós' Herder késő 19. századi újrafelfedezését, amely az alábbi vizsgálódás apropójául szolgál, Friedrich von Bärenbach kezdeményezte, akinek írói álneve mögött a századvég akadémiai életének és filozófiatörténetének későbbi közismert szereplője, a fiatal Medveczky Frigyes (1855–1914) rejtőzött. Bärenbach alias Medveczky egy 1876-os rövidebb előzményt követően 1877-ben jelentette meg *Herder mint Darwin és a modern természetfilozófia előfutára* című tanulmányát, s kontroverz hatását mi sem érzékelteti jobban, mint az a majd ötven szerző, akinek a kérdéssel kapcsolatos hosszabb vagy rövidebb állásfoglalását Max Rouché dokumentálta és kommentálta *majdnem* mindent eldöntő *Herder mint Darwin előfutára? Egy mítosz története* (1940) című munkájában.

Bärenbach 'vitaindítója' Herder *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* (1784–1791) című művének néhány olyan szöveghelyére hívta fel a figyelmet, melyeket a darwini (és haeckeli) evolúciós elmélet egyes részleteihez kísértetiesen hasonlónak talált. Visszamenőleges olvasatában Bärenbach arra a következtetésre jutott, hogy a „majdnem szó szerinti egybeesések” és a herderi szövegben felbukkanó „legmeglepőbb

eredmények¹ annak dacára is előremutatóak, hogy Herder más helyütt a természet rendjét illető olyan tételeket is megfogalmaz, amelyek a darwini elmélettel „a legnyilvánvalóbb ellentmondásban”² állnak. Úgy vélte, épp az idegen tudománytörténeti kontextusban elhangzó ismerős mondatok ereje az, ami Herdert „prófétává”³ avatja, aki „a természettudomány legnagyobb reformátorai”⁴, Darwin és Haeckel előtt járva olyan tudást öntött szavakba, melyet saját korában senki, még maga sem érthetett meg teljes mélységében, s amelynek értékéről épp a kései értő olvasónak nem szabad megfélemednie. Bärenbach kis tanulmánya a rehabilitáció emelkedett gesztusnyelvénél, az oly idegenül-ismerősen csengő megfogalmazások vázlatos azonosításánál többre nem is igen vállalkozott. S talán épp ebben a nehézségben, a bizonyítás, illetve a cáfolat kivitelezhetőségében rejlett a felvetés majd öt évtizedes ’sikerének’ titka. Rouché legalábbis egyértelműen hitkérdésnek nyilvánította a problémát. Szerinte Bärenbach állítása tökéletes félreértés: „Herder a legkevésbé sem evolucionista”, az ez irányú értelmezési kísérlet „[c]sak tévedések és figyelmetlenségek sorozatának köszönhető”⁵, vitájának története viszont – így Rouché – kíméletlenül leleplezi a modern természettudomány elfojtott döntésmechanizmusainak működését. A több évtizedes vitában megnyilvánuló „ragaszkodás az igazság eltorzításához kielégítően bizonyítja, hogy Herder darwinizmusának elmélete nem pusztán mellékes és megbocsátható melléfogás”⁶, hanem „irányított tévedés” egy darwinista „baloldali mítosz”⁷ szolgálatában. Hozzátehetjük, hogy ha Medveczky későbbi (immár magyar nyelvű) munkássága nem is igazolja a Rouché-féle értelmezést, az tagadhatatlan, hogy az utolsó ’meggyőződéses’ evolucionista Herder-olvasat Heinz Stolpe nevéhez és az *Eszmék* hatvanas évekbeli kelet-német kiadásához, illetve annak ’osztályharcos’ kommentárjához kapcsolódik.⁸ S bár a későbbi tuda-

¹ Bärenbach: *Herder als Vorgänger Darwin's und der modernen Naturphilosophie*, 9.

² Uo. 26.

³ Uo. 9; vö. még 49.

⁴ Uo. 7.

⁵ Rouché: *Herder précurseur de Darwin?* 9.

⁶ Uo.

⁷ Uo. 76.

⁸ Stolpe Herder „félig rejtett és részben tudatosan elkendőzött [...] vezéreszméjéről” beszél. Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. 1, 444; Stolpe egész tanulmányt is szentel a Herder szekularizált gondolkodásából következő közvetett előfutárság kérdésének. Vö. uő: Herder und die Ansätze einer naturgeschichtlichen Entwicklungslehre im 18. Jahrhundert, 186.

mánytörténeti korrekció – amelyről még szó lesz – éppúgy megfosztotta a herderi művet evolucionizmusától, mint értelmezései ideologikus indexáltságától, mindmáig aktuális a kihívás, melyet a herderi gondolatok nyelvi természete rejt magában. Bärenbach tapasztalata nemcsak a herderi szöveg mögöttesére vonatkozik, hanem egy *írásmű* időben kibomló olvasati lehetőségeire is.

Az első nehézség, illetve *feladat* mindazonáltal mégiscsak abban rejlik, amit a mai (és a mindenkori késői) szemlélő számára a herderi gondolatok „elsődleges kontextusának”⁹ megközelítése jelent. Hisz a letűnt tudománytörténeti epizódnak, amely a herderi műben kibontakozik, éppen az kölcsönöz értelmet és intellektuális izgalmat, amiben a korabeli elgondolhatóság aktuális lehetőségeitől különbözik. Persze a történelmi tapasztalat időbeliségét és a természeti történések evolutív ügymenetének modern tudásrendjét illetően az is nyilvánvaló, hogy ami a több mint kétszáz évvel ezelőtti filozófusnak kihívást jelentett, abban a formában, amelyben őt foglalkoztatta – lévén szó *természettudományos* problematikáról – tagadhatatlanul a múlté.¹⁰ Ám egy gondolat elmúltságának felelevenítése meghaladhatja meghaladottsága véglegességét. Demonstrálhatja a különbségek azon dimenzióját, melyet tudománytörténeti módszertanában Michel Foucault a gondolkodástörténet „folytonossághiányaként”¹¹ írt le. Érdeemes tehát utánajárni a herderi kezdeményezésnek, és érdemes ezt a későbbi tudományos paradigmára utaló rokonságok vizsgálata mellett a rutinokból való kizökentés céljával is tenni – a távolság-, avagy lélegzetnyeres reményével azzal szemben, ami jelenvaló. Feltehető, hogy a hasonlatosságok és különbségek nem a korszakhatárok meghúzását, hanem az átmenetiségben, a *tertium datur* lehetőségeiben való tájékozódást fogják segíteni, s ennyiben éppúgy elmozdulnak a Herder-kutatás, mint a foucault-i tudomány-, illetve a jacobi biológiai történet preferenciáitól.¹²

⁹ Vö. Takáts: Befejezés: Az elsődleges kontextus fontossága.

¹⁰ Vö. Jacob bevezetőjét a tudománytörténeti rekonstrukció lehetséges nézőpontjairól. Jacob: *A tojás és a tyúk*, 19–26.

¹¹ Foucault: *A tudás archeológiája*, 14.

¹² Hozzátehetjük, hogy míg az említett két francia szerző a nem-francia tudománytörténet eredményeit hagyta figyelmen kívül, a német nyelvű kutatás sokáig e szerzők módszerei iránt nem tanúsított különösebb érdeklődést. Vö. Foucault: *A szavak és a dolgok*; Jacob: *A tojás és a tyúk*.

1. Egy félelmetes elgondolás

Herdernek az *Eszmék* szerzőjeként személyesen, illetve szó szerint is meggyűlt a baja azzal, amit ki-ki a modernitás vízvázlasztójaként (avagy szakadékaként) emleget, s amit szokás, legalábbis a filozófiatörténetben, Kant kritikáinak megjelenésével összekötni. Személyesen, illetve szó szerint ugyanis maga Kant is recenzeálta az *Eszmék* első, majd második kötetét, cseppet sem kímélve hajdani königsbergi tanítványát.¹³ Kritikus megjegyzésekben bővelkedő kommentárja szerint a herderi munka épp azt mossa össze, amit Kant már korai természettudományos munkáiban szétválasztani igyekezett, s amit késői *Pragmatikus érdekű antropológiájának* (1798/1800) bevezetője például az „emberismereti tan” „fiziológiai” és „pragmatikus szemszögeként”¹⁴ különböztet meg. Mivel a „fiziológiai emberismeret – így Kant – annak a kifürkészésén fáradozik, mivé faragja a természet az embert”, e tárgyban „merő időpocsékolás minden elméleti okoskodás”¹⁵, amely nem nyugszik konkrét ismereteken és megfigyeléseken. Ha ekképp meghatározzuk a filozófus a természettudósától eltérő kompetenciáinak területét, a „pragmatikus” vizsgálódáshoz jutunk, amely azzal foglalkozik, „mit farag az [ember] magamagából, vagy hogy mit is faraghat, és mit kell faragnia”¹⁶; e fogalmi tisztázásokat követően pedig még azt is megtehetjük, hogy mint Kant, lekicsinylően nyilatkozunk a „természet játékának”¹⁷ az emberi világ szempontjából irreleváns mechanizmusairól. Ezzel szemben Herder a kanti kritika szerint olyan területekre merészkedett, melyeken csak a filozófus gyakorlatához méltatlan és a természet vizsgálatában érdemtelen eredményekre juthatott.¹⁸ A látható világ, a megfigyelés, a vizsgálat területén operált olyan fogalmakkal és feltevésekkel, amelyek láthatatlan hatásokra és beláthatatlan összefüggésekre vonatkoznak. Kantnak különö-

¹³ Kant és Herder vitájával Kant szempontjából is részletesebben foglalkozik Kelemen: A történelem eszméje; Kant és Herder viszonyához vö. Rathmann: A Herder–Kant viszony történetéhez; Uő: A Herder–Kant kapcsolat történetéhez.

¹⁴ Kant: Pragmatikus érdekű antropológia, 9.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo. 10.

¹⁸ „A félreértések igazi gyökerei módszertaniak” – írja Kelemen, s Herder burkolt-burkolatlan válaszaival kapcsolatban hozzáteszi: „Herder nem látta tisztán az empirikus megfigyelés és a logikai elemzés körébe tartozó problémák, a ténykérdések és a filozófiai kérdések különbségét [...]. Mondhatjuk így is: nem értette meg a tudományos állítások Kant által megadott *értelmességi kritériumait*.” Kelemen: A történelem eszméje, 157–158.

sen az „organikus erők” működésének herderi posztulátuma szúr szemet, a recenzió kései olvasójának pedig – Bärenbach hagyományában – az élővilág rendjét érintő „rokonság” kanti említése, amely alapján „egyik nem [Gattung] a másikból, az összes pedig egyetlen eredeti nemből [Originalgattung], vagy [...] mindegyikük egyetlen teremtő [erzeugenden] anyaölből származnék”¹⁹. E feltételezéstől Kant szükségesnek látja me-reven elhatárolódní, hisz „az effajta eszmék – véli – oly félelmetesek [ungeheuer], hogy az ész visszaretten tőlük, s hogy ily eszméket vall, azt szerzőnkről anélkül, hogy vele szemben igazságtalanok ne volnánk, föl nem tehetjük”²⁰.

Kant megjegyzései alapján Herder az *Eszmék*ben nemcsak láthatatlan dolgokra apellál olyan tudományok kontextusában, amelyek csak a szemüknek hisznek, de lehetetlen, illetve egy konzekvens filozófus számára – aki ismeri szakmája határait – meg nem engedett dolgok elgondolásának gyanúját is magára vonja. Az univerzum keletkezésétől az emberig vezető, sőt rajta túlmutató olyan történeésekről számol be, amelyek kései szemszögből kísértetiesen emlékeztetnek egy ekkor még csak keletkezőben lévő tudomány jövőbeli fejleményeire. Hisz Herder kalauzolásában csakugyan felfigyelhetünk arra, „mily sok feloldódást, egymásba való gyökeres átalakulást feltételez” a teremtmények rendje, úgy-mint „a Föld, a kőzetek, a kristályképződmények, sőt a szervezetek számos fajtája[,] a kagylók, a növények, az állatok és végül az emberek világa”²¹. Figyelemmel kísérhetjük, amint a Természet, miután nagy vonalakban már korábban „lerakta a teremtmények megalkotásának vagy még inkább kialakulásának és fejlődésének alapjait”, „mindenütt még most is mindent a legfinomabból, a legkisebből állít elő, és a mi időmértékünket

¹⁹ Kant: Recenziók Herder Eszméiről, 73. A fordításon változtattam. H.E.; Wyder szerint Kant egyrészt Maupertuis-re céloz (az „egyetlen ősfaj”; Maupertuis: *Systeme de la nature* [A természet rendszere] (1751/1754), idézi Wyder: *Goethes Naturmodell*, 116), másrészt Buffonra utal („teremtő anyaöl”). Uo. 145.

²⁰ Kant: Recenziók Herder Eszméiről, 73; Félelmetes gondolatokat Kant egyébként más összefüggésben is említ: *A különféle emberi rasszokról* (1775/1777) írt előadásjegyzetében a természet-történet hatáskörébe utalja annak tisztázását, „mint álltak a dolgok annak elötte, s a változások miféle során mentek át, míg csak mindenütt mai állapotukba nem jutottak”. E természet-történet – így Kant – „föltehetően a látszólag különböző fajok sokaságáról bizonyítaná, hogy egyazon nem rasszai, s az értelemhez szabott fizikai rendszerré gyúrná a természetrajz ma oly ágas-bogas rendszerét.” Uő: *A különféle emberi rasszokról*, 321–322; Mindazonáltal Kant sosem lépett túl a preformációs elméleten.

²¹ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*. In: uő: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, 41–454, 68.

teljességgel számításon kívül hagyva, a legnagyobb gazdagságot a legfukarabb takarékosággal érvényesíti²². És visszatekinthetünk arra, milyen „sok növény jelent meg és pusztult el, mielőtt az állati organizáció kialakult volna”, miképp előzték meg „az állatvilágban is rovarok, madarak, vízi és éjszakai állatok [...] a fejlettebb földi és nappali állatokat”, „míg végül megszületett Földünk organizációjának koronája, [...] minden elemek és lények fia, a földi teremtmények legkiválóbb foglalata és hajtása”²³, az ember. Miféle eseményekre utalnak e sorok? Fantáziál-e Herder, vagy Kant fantáziál, amikor utalást tesz az ilyen és ehhez hasonló gondolatmenetek „félelmetes” implikációira? Bärenbachnak vagy Rouchénak van-e igaza az effajta szöveghelyek értelmezésekor? Mindez részletesebb magyarázatra szorul, nemcsak a vizionált 19. századi következményekre, de a 18. századi keretfeltételekre való tekintettel is.

A „létrejövéselv”²⁴, sőt annak az „átfogó rokonsági összefüggésnek”²⁵ a gondolata, melynek szabályai szerint – amint Kant fogalmaz *Az ítélőerő kritikájában* – „bizonyos vízi állatok először fokozatosan mocsári, majd néhány nemzedék után szárazföldi állatokká alakulnának”²⁶, ekkorra már széles körben foglalkoztatja a közvéleményt. „Némelyek odáig merészkednek feltételezéseikben – írja már Leibniz *Protogaea, avagy a föld alakjáról és a történelem nyomairól a természet emlékműveiben* (1700/1748) című értekezésében –, hogy azt állítják, a szárazföldi állatok hajdan, amikor még mindent tenger borított, vízi állatok voltak, ezen elementum visszahúzódásával pedig lassan a vízi és a szárazföldi életre egyaránt alkalmassá váltak, s végül utódaikban végleg maguk mögött hagyták eredeti otthonukat”²⁷. Kant sem csak a Herder kínálta konklúziókra céloz a recenzióból idézett megjegyzésében, hanem például a francia természettudósok okfejtéseire, amelyeket Diderot *Gondo-*

²² Uo.

²³ Uo. 69.

²⁴ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 339.

²⁵ Uo. 340.

²⁶ Uo. 341.

²⁷ Majd így folytatja: „Ám ez komoly nehézségeket okoz, s a szentírásnak is ellentmond, ameytől nem szabad eltávolodnunk.” Leibniz: *Protogaea Oder Abhandlung Von der ersten Gestalt der Erde und den Spuren der Historie in den Denksmaalen der Natur*, 48–49; A téma elhíresült korabeli klasszikusa de Maillet *Telliamed, ou Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme* [Telliamed, avagy beszélgetések egy indiai filozófus és egy francia hittérítő között a tenger megfogyatkozásáról, a föld kialakulásáról, az ember eredetéről] (posztumusz 1748) című műve; Vö. Lefèvre: *Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie*, 148–150.

latok a Természet Értelmezéséről (1753) című munkájában – Buffonra és Maupertuis-re hivatkozva – ekképp rekapitulál: „Mintha a természet örömet lelné abban, hogy ezer meg ezer módon variálja ugyanazt a szerkezetet. Csak akkor tesz félre egy bizonyos fajta képződményt, ha már minden lehető formában megvalósította egyéni lehetőségeit. Nézzünk körül az élőlények világában; [...] vajjon nem arra kell-e gondolnunk, hogy a kezdet kezdetén csupán egyetlen élőlény létezhetett és a természet mást se tett, mint ennek a lénynek, az összes többi élőlény őstípusának, hosszabbította, rövidítette, alakította, szaporította, vagy el-sorvasztotta bizonyos szerveit”²⁸. Herdert e forrásokkal kapcsolatba hozni viszont azért nem volt indokolatlan, mert az *Eszmék* irányultsága nemcsak a korabeli természettudományos irodalomban való óriási jártasságról tanúskodott, hanem arról is, hogy szerzője egyáltalán nem riadt vissza a radikális – és sokszor egymástól különböző – elképzelések kreatív kombinációjától. Mindazonáltal ha Herder át is vesz elemeket az említettek vagy például Robinet és főképp Buffon műveiből,²⁹ megtalálja a módját az akár a jelen-, akár a múlt- vagy jövőbeli természeti történések azon elrendezésének is, amely megfelel humanitás-fogalma sajátlagosságának.

A herderi *Eszmék* panoramatikus igényű történetfilozófiai munka, mely a hasonló irányultságú kortárs kísérleteknél – például Ferguson, Meiners vagy Adelung kultúr- és civilizációtörténeteinek – tudatosabban lép olyan területre (és messzebre is jut el azon), amely nem tartozik sem a történetírás, sem a teológia, sem pedig a filozófia kompetenciájába.³⁰ Herder, miközben véletlenül sem mond le az emberi történelmet értelmező, illetve a korszak történetfilozófiáját motiváló 'végső kérdésekről', jónak látja ugyanis az *Eszméket* olyan szempontokkal és azoktól a 'kez-

²⁸ Diderot: Gondolatok a Természet Értelmezéséről, 76–77.

²⁹ Wyder Herder koncepcióját Buffonhoz kapcsolja, mely ekként nem tekinthető transzformistának. Wyder: *Goethes Naturmodell*, 145; Hogy a herderi mű felidézte elképzelések mégsem szárazhatók szét ilyen tisztán, arra épp kanti egybekapcsolásuk utal. Buffon és Robinet kapcsán lásd még alább.

³⁰ Vö. Ferguson: *An Essay on the History of Civil Society* [Értekezés a polgári társadalom történetéről] (1767); Adelung: *Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts* [Kísérlet az emberi nem kultúrtörténetére] (1782); Meiners: *Grundriß der Geschichte der Menschheit* [Az emberiség történetének vázlata] (1786). Az emberi 'kezdetekkel' e szerzők elsősorban társadalomelméleti és -történeti szempontból foglalkoznak. A másik oldalon alapvetően különbözik azonban a herderi kezdeményezés Wezel ugyancsak ekkor megjelenő *Versuch über die Kenntniß des Menschen* [Értekezés az emberismeretről] (1784–85) című munkájától is, amennyiben ez utóbbinál hűségesebb marad a történetfilozófiai gondolati kerethez. Vö. Hárs: A testi történések esztétikája.

detektől' indítani, amelyek mindenekelőtt a *természetrajz*ban gyökereznek. Sőt az *Eszmék* első két részében nem kevesebbre vállalkozik, mint hogy először is a földi lét kozmikus és planetáris feltételeinek, majd a természet (ásványi, növényi és állati) birodalmainak és összefüggéseinek bemutatásán keresztül jusson el az emberi létezés kérdéseihez és történelmi perspektíváihoz. „Az emberi faj történetéről szóló filozófiánknek, ha valamelyest rá akar szolgálni erre a névre, az Éggel kell kezdenie” – hangzik az első könyv nyitómondata –, „[h]iszen lakhelyünk, a Föld önmagában semmi: az egész Világmindenségünket átható égi erőktől nyerte állagát és alakját, a teremtmények szervezésének és fenntartásának képességét”.³¹ E megközelítés merészsége egyrészt abban rejlik, hogy Herder az ember természetrajzát egylényegűként mutatja be az emberi kultúrtörténettel: eszerint elméletileg és módszertanilag lehetséges egyazon távlatba foglalni a kozmosz teremt(őd)ésétől a nemzetek kortárs történetéig vezető utat. Másrészt azért tekinthető nagy kihívásnak, mert a *historia naturalis* hagyományos keretei között a korabeli természettudományok legfrissebb és teológiai szempontból már rég nem biztonságos fejleményeivel operál, mi több olyan szöveghelyeket és argumentatív részleteket kreál, amelyek nemcsak Kant konzervatívizmusát sértik, de indokolt, avagy indokolatlan protoevolucionizmusukkal jelen összefüggésben is felhívják magukra a figyelmet.

2. Típus és származás

Herder az élőlények keletkezésének, illetve fejlődésének tanulmányozásához a kortárs anatómiai-fiziológiai, taxonómiai és kultúrföldrajzi szakirodalom mellett korábbi, például antik forrásokat, illetve – mai szemszögből – nem szakspecifikus filozófémákat is felhasznál. E szempontgazdagság az *Eszmék* holisztikus igényéből ered, megindokolható a sokat olvasó-író szerző művének több éves keletkezéstörténetével, ugyanakkor a problémák bizonyos fokú csoportosításával megközelítenődő. Gondolati komplexumának rekonstrukciójára ekképp a továbbiakban három lépésben, egy *morfológiai*, egy *genealógiai* és egy *evolúttv-metafizikai* nézőpont megkülönböztetésével kerül sor. Jelen fejezetben az első két szempontról és azok következményeiről lesz szó.

Elsőként a morfológiai szempontról. A természet rendjének leírásához, mint annyi más korabeli munkában, az *Eszmék*ben is a létezők lán-

³¹ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 57.

colatának régi-új modellje szolgál kiindulási alapul.³² A „Lények Láncának”³³, avagy a „Természet Létrájának”³⁴ legfőbb sajátossága – s ezt a korszak legmerészebb gondolkodóinak sem sikerül e modell keretein belül jelentősen átírni –, hogy egy olyan eszköz képével él, amely összeköt (’lánc’), s amelyen lehet közlekedni (’létra’, ’lépcső’), amely azonban önmaga mégsem haladás vagy mozgás, s ennyiben nem is implikál többet, mint a változatlanúságon belüli változatosságot.³⁵ E modellt Herder csupán kiegészíti, de meg is bolondítja egy olyan szempontrendszerrel, amely – Jacob terminológiájával – már nem csak a „látható felületek elrendezés[re]”³⁶, hanem a rejtettebb „organizáció”, „az elemek közötti belső kapcsolatok”³⁷ feltérképezésére is irányul. Az új rend záloga a típus, amely önmagában nem feltétlenül az átalakulásba és az élőlények evilági történetébe enged betekintést, hanem az állandóság és a változás páratlan teremtésbeli összjátékába, s ennyiben nem lép túl a létezők láncolata implikálta statikus elven. A fajok sorában tapasztalható „formai állandóság” és az a „terv” – érvel Buffon *Természethistóriájának* a számarról és a keverékek problémájáról szóló fejezetében –, amely nyomon követhető „az embertől a négylábúakig, a négylábúaktól a cetfélékig, ez utóbbiaktól a madarakig, a madaraktól a csúszómászókig, a csúszómászóktól a halakig és így tovább”, nem másról tanúskodik, mint hogy „a legfőbb Lény az állatok teremtésekor egyetlen elképzelést [*idée*] kívánt követni és azt egyidejűleg valamennyi lehetséges módon változtatni, avégett, hogy az ember egyszerre csodálhassa a kivitelezés nagyszerűségét és a terv egyszerűségét”.³⁸ Herder is ebből a gondolatból indul ki, típusfogalma ugyanakkor irányt is szab a sorozatiságnak, és azt – akárcsak Robinet – olyan telosszal látja el, amely egyúttal dinamikát is visz az élőlények rendjébe. „Az őstípus mindahány, az emberig vezető köztes változatában a természet megannyi kísérletét látom – írja Robinet

³² A *scala naturae* a korszakban újszerű értelmezésével kapcsolatban vö. Lovejoy: *The Great Chain of Being*, 183, 227.

³³ Bonnet: A természet szemlélése, 45.

³⁴ Uo. 47.

³⁵ Kant idézett recenziójában például ekképp intézi el az „organizációk lépcsősorá[nak]” kérdését: „Hogy csak kis különbségekre találunk, ha a nemeket *hasonlóságuk* szerint illesztjük egymáshoz, az ily nagymérvű sokféleség esetén szükségszerű következménye épp e sokféleségnek” – s nem ad okot ennél merészebb feltételezésekre. Kant: Recenziók Herder Eszméiről, 72–73.

³⁶ Jacob: *A tojás és a tyúk*, 27.

³⁷ Uo. 105.

³⁸ Buffon: *L’Asne* [A számar], 381.

Filozófiai vizsgálódások a létformák természetes átmenetéről (1768) című művében –, hogy tökéletességre törekedjen, melyet csak a számtalan vázlaton keresztül érhet el. [...] [É]s úgy hiszem, e tanulmányok sora a természet tanulóéveinek nevezhető, vagy éppen azon próbálkozásainak, hogy megtanuljon embert csinálni³⁹. A létezők sorában hasonlóképpen Herder is „a főforma uralkodó hasonlóságát” figyeli meg, „amely számtalan módon váltakozva, mindig az emberi alakhoz közelít[]⁴⁰. Ez az „alkati egyöntetűség és egyetlen főforma⁴¹ jól megfigyelhető a szárazföldi állatok csoportjában, a belső szervek rendjében, de a struktúra és a funkció összefüggésében visszakereshető az embertől egyre távolabbi élőlények alakulásában is. A „prototípus⁴², mely a forma váltakozásának egyszerre kiindulópontja, motorja és rejtett végcélja, a figyelmet az emberre mint a legsikeresebb konstrukcióra irányítja, a hangsúlyt pedig annak a logika szerinti létrejöttére, szükségessé válására helyezi. A teremtett rend véglegessége a típus vándorútjának, egy a természetrajz eszköztárával leírható nagy összefüggés történetének mutatkozik.

Ebből az is következik, hogy az ember – legalábbis természetrajzi szempontból – egylényegű a teremtményekkel, hisz a természet mindazt, ami él és mozog, „az organizáció egyetlen fő plazmájából alkotta meg⁴³. Ugyanakkor az élőlények azon célkonstrukciója is, amely „a legfinomabb foglalatban egyesíti a körülötte levő összes fajok vonásait⁴⁴. A teológiát ekként felváltja a természet teleológiája, hogy végül az emberi értelmet mint a morfológiai jegyek egyfajta önkialtásából eredeztethető kitüntetett tulajdonságot faji adottságként azonosítsa,⁴⁵ megerősítve ezzel a *Homo sapiens* Linnével kezdődő atipikus integrációját a természetrajzba.⁴⁶ Mindez alapvető kiegészítést nyer, ha figyelembe vesz-

³⁹ Robinet: *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être*, 4.

⁴⁰ Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. SW 13–SW 14, SW 13, 167.

⁴¹ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 117.

⁴² Uo.; „Az ember nemcsak [...] prototípus, hanem mindazon kombinációk eredménye is, melyek által a prototípus létrejött, áthaladva a Lény egyetemes fejlődésének [progression] állomásain.” Robinet: *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être*, 5; vö. Wyder: *Goethes Naturmodell*, 118.

⁴³ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 117.

⁴⁴ Uo. 119.

⁴⁵ Vö. Gehlen hivatkozását Herderre. Gehlen: *Der Mensch*, 79.

⁴⁶ A linnéi *Homo sapiens* – írja Agamben – olyan „klasszifikatorikus anomália”, amely nem valamely adottságot, hanem egy imperatívuszt tesz meg a specifikus különbség alapjának”; a névadást motiváló *nosce te ipsum* értelmében „az ember az az állat, amelynek mint embert kell magát megismernie ahhoz, hogy ember lehessen”. Vö. Agamben: *Das Offene*, 2003, 36.

szük a herderi mű második, genealógiai szempontját is. Az *Eszmék* a természetfilozófia azon hagyományából merít, amely már nem csak hogy nem bízza Istenre a teremtés művének minden részletét, de már nem is csak mechanisztikus magyarázatokkal operál, amikor az útjára bocsátott természet működését modellezi.⁴⁷ Herder hajlik arra, hogy elmosta azt a szikár megkülönböztetést, melyet Buffon a természet dinamikájának meghatározásakor egyrészt a teremtés, illetve kioltás isteni képessége, másrészt a természet kompetenciájába tartozó változékonyság között tett.⁴⁸ Így a természetben végbemenő átalakulások Herder érvelésében nemcsak a természet háztartásának, ökonómiájának dinamikájából erednek, hanem a teremtés programjának folytatóságát is tükrözik. „Természet anyánk”⁴⁹ végrehajtja az isteni tervet, sőt a káoszból indul, s ekként a teremtés médiuma; egy olyan folyamaté, amely lezáratlan és következőképp olyan dimenziókban folytatódik, melyek csak az isteni bölcsesség számára hozzáférhetőek. „Isten útja a természetben”⁵⁰ – ez foglalkoztatja Herdert, s ez nem más, mint „képződés [*Bildung*] (*genesis*)” (SW 13, 173). Ennek rekonstrukciójában Herder nemcsak a korabeli fizika eredményeit veszi figyelembe, hanem a vegy- és élettani folyamatokról rendelkezésre álló ismereteket is, a keletkezésről és öröklődésről szóló elméletektől egészen a magasabb szervezettségű élőlények vizsgálatáig.⁵¹ A típusra és variánsaira alkalmazva e logikát a teremtmények nem egy csapásra és nem is egyszerűen felépítésük egymást követő vagy feltételező sorában, hanem a geológiai és bioföldrajzi környezettel is összefüggő organizációjuk komplex funkcionalitása szerint keletkeznek. A morfológiai és a keletkezéstörténeti szempont herderi egybekapcsolása az emberi célkonstrukcióra irányuló létezők olyasfajta „progresszivizmusához”⁵² vezet, amely már nem értelmezhető maradéktalanul a létezők láncának – mégoly temporalizált –

⁴⁷ Vö. Pross: Herders Konzept der organischen Kräfte und die Wirkung der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit” auf Carl Friedrich Kielmeyer, 97.

⁴⁸ Vö. Buffon: De la Nature [A természetről], iv.

⁴⁹ Herder: *Eszmék* az emberiség történetének filozófiájáról, 52.

⁵⁰ Uo. 51.

⁵¹ Vö. Wyder: *Goethes Naturmodell*, 136; Herder tudományos tájékozódásának gazdag dokumentációját nyújtja az *Eszmék* Wolfgang Pross gondozta kiadásának kommentárkötete. Herder: *Werke. Band III/2*; valamint Nisbet: *Herder and the Philosophy and History of Science*.

⁵² Wyder Herder „progresszivizmusát” e skála két végén a hermetikus *creatio continua* hagyományától, illetve a későbbi evolucionista gondolkodástól is elhatárolja. Wyder: *Goethes Naturmodell*, 136–138. Vö. Bernáth: Goethe und das Göttliche, 112–117.

modellje szerint, de a kortársak a fajok állandóságát kétségbe vonó radikalizmusáig sem megy el. Argumentatív kibontakoztatása közben Herder mindenestre látványos narratív szegmensekben ragadja meg a történeteket. Az egyik sokat idézett szöveghely például így hangzik:

Mily nagy és átfogó betekintést enged ez a távlat a hozzánk hasonló és tőlünk különböző lények történetébe! Elemeik szerint választja el és köti össze a Természet birodalmait és a teremtmények osztályait; a legtávolabbi teremtményben is láthatóvá lesz az egyetlen középpontból messzire vetődő sugár. A levegőből és a vízből, a magasságokból és a mélységekből látom az állatokat mintegy úgy közeledni az emberhez, ahogy fajunk ősatya köré gyűltek; látom, amint alakjukban fokozatosan közelítenek hozzá. A madár a levegőben röpköd: [...] ha akár csak egyetlen rüt középrendű alakban közeledik is a földhöz (mint például a bőregerek és vámpírok esetében), csontváza hasonló lesz az emberéhez. A hal a vízben úszkál; [...] Mihelyt közeledik a földhöz, legalább a mellső lábai kifejlődnek, mint a manátuszfélék esetében, és a nősténynek emlői lesznek. [...] Így bújnak ki fokról fokra a férgek porából, a kagylók mésházából, a rovarok gubójából a tagoltabb, magasabb rendű organizmusok. A kétéltűeken át a szárazföldi állatokhoz emelkedünk, s köztük három ujjával és elülső emlőjével már maga a förtelmes lajhár is nyilvánvalóan a mi alakzatunk közelebbi analogonja. [...] Anatómiailag és fiziológiailag igaz tehát, hogy Földünk egész élővilágában *egy és ugyanazon* organizáció analogonja uralkodik; azzal a kikötéssel, hogy minél távolabbi ez az analogon az embertől, [...] annál kénytelenebb az önmagával mindig azonos Természet e teremtmények organizációját is eltéríteni az ősképtől. És minél közelebbi az analogon az emberhez, annál inkább közelítette egymáshoz a Természet az osztályokat és rádiuszokat, hogy az emberben, a földi teremtés középpontjában egysítse mindazt, amit csak tud.⁵³

A denevér, a manátusz, a lajhár említésével Herder a létezők láncának legnagyobb kihívását idézi olvasói emlékezetébe: annak elgondolhatóságát, hogy a teremtés műve összefüggő egész, amelynek folytonosságáról épp a diszkrét létezők hiátusait kitöltő átmeneti lények hivatottak gondoskodni. Ám e lények itt a panoramatikus teljesség biztosítása mellett azt az isteni gondolatmenetet is demonstrálják, amely alapján egyik lény a másikból következik. A létezők rendjét már nem pusztán a szán-

⁵³ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 120–121. A fordításon változtattam. H.E. Vö. SW 13, 69–71.

dék, hanem a szükségszerűség, az élőlény és környezete kölcsönhatásának funkcionalitása is indokolja, amely a célmegvalósítás kérdését a kivitelezhetőség problémájává alakítja. A teremtmények immár a rendszer lehetőségei szerint jönnek létre, ami nem csorbítja ugyan az isteni mindenhatóságot, de háttérbe szorítja annak metafizikai szempontrendszerét. Az érvelés megfordítható akképp, hogy *történeteket* rekonstruálunk, s a már létező dolog felől mintegy visszakövetjük az élőlények rendjét. Mindazonáltal e szemléletváltás mit sem változtat azon, hogy csupán egy olyan történet részleteit olvassuk, amelynek feltételei a teremtett világ logikájának időtlenségében és a létezők láncának mindenkori szemrevételezhetőségében gyökereznek. A múltbeli esemény és a jelen idejű reprodukív beszámoló („látom”, „közeledik”, „röpköd”, „emelkedünk” stb.) át-áttünése mögött a nyugvópontjához ért földi *status quo* bizonyossága rejtőzik.

Az idézett részletben kirajzolódó 'törzsfajlódás' a 19. századi paradigma szemszögéből ugyan különleges intuícióak tűnhet, mégsem kapcsolható az evolúciós gondolkodáshoz. Ez utóbbinak nemcsak a herderi kezdeményezés teológiai feltételrendszere és teleologikus módszertana – „Természet anyánknak” a kettő metszéspontjában elhelyezhető tevékeny akarata – áll útjában. Herder ennél konkrétábban, a kortárs természetrajzot foglalkoztató kérdések szintjén is olyan döntéseket hoz, amelyek ellentmondanak a bärenbachi párhuzamvonásnak. Az organizációk „analogonjában” feltárulkozó típusbeli, alakzati, környezeti vagy funkcionális rokonságok ugyanis nem előfeltételezik a lények transzformizmusának gondolatát.⁵⁴ Ha a korszak alacsonyabb ingerküszöbű gondolkodóinál (de Maillet, Diderot, Robinet) fel is bukkan az élőlények egymásból való kialakulásának lehetősége – mely önmagában természetesen még csak a lamarcki evolúciós elmélethez elégséges –, e kérdésben Herder a konzervatívabb Buffonnal tart, és ragaszkodik a fajok állandóságának eszméjéhez.⁵⁵ Hisz „[e]gyetlen általunk ismert teremtmény sem lépett ki eredeti organizációjából, és nem alkotott magának másikat, mert csak saját organizációjának erőivel működött, és a Ter-

⁵⁴ Mindazonáltal Nisbet túlságosan is leszűkíti a lehetőségeket, amikor úgy véli, hogy az idézett hely „*csupán* az organizmus környezethez való alkalmazkodását” írja le, és annak bizonyítékául szolgál, „miképpen ragaszkodott Herder [...] a Létezők Láncának doktrínájához”. Nisbet: *Herder and the Philosophy and History of Science*, 224. Kiem. H.E.

⁵⁵ Buffon immutabilizmusa kapcsán vö. Dougherty: *Buffons Bedeutung für die Entwicklung des anthropologischen Denkens im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, 74–77; vö még Lamarck: *Zoologische Philosophie*, 19–23. (kommentár)

mészet értette a módját, hogy minden élőlényt megtartsion azon az úton, amelyet kijelölt számára⁵⁶. A legegyértelműbb ez irányú ítélet az *Eszmék* hetedik könyvében születik, amelyben Herder a klíma és más környezeti hatások tapasztalatilag bizonyított következményeit mérlegelve ismételt állást foglal a fajok „származásbeli [*genetisch*]” (SW 13, 282) elválasztottsága mellett és minden „elfajzást” (277) másodlagos, illetve reverzibilis változásként értékeli. S bár Buffonnal egyetemben elfogadja a faj típusáért felelős „életerő” (276) vagy „származási erő [*genetische Kraft*]” (273) elhajlásainak örökletessé válását, ez még véletlenül sem vezet olyanfajta spekulációkhoz, melyek a faj önmagától való szélsőséges elmozdulását egy másik faj születésének tekintenék. E tekintetben az idézett átmeneti lények sem az úton levő faji változások köztes állomásai, hanem a prototípus lehetőségeinek tökéletlen, ámde tényleges megvalósulásai.

Mindez semmit sem von le az idézett részletben megjelenített testi átalakulások heurisztikus értékéből. A változsról tudósító narratív szegmensek az *Eszmék* első két részének más pontjain is felbukkannak, és különleges adottságuk, hogy olyan történéseket rögzítenek, amelyek a késői olvasónak az evolúciós elmélet populáris képi, illetve narratív megjelenítéseiből ismeretesek. Ha a herderi mű nem is osztozik a leszármazástannal annak alapvető opcióiban, osztozik vele annak korai imagológiájában. Az ember számára konstitutív felegyenesedett tartással kapcsolatban Herder a negyedik könyvben például ezt írja:

Azt várnánk, hogy miként a fa felfelé nő, a növény fent hozza virágát, úgy minden nemesebb teremtménynek a növés, az emelkedett tartás lesz a sajátja, és nem kell magát elnyúlt, négy lábra kényszerült csontozatként vonszolnia. Pedig az állatnak a földre szegezethez e korai szakaszaiban a saját erőire kellett hagyatkoznia; állati érzékeken és ösztönökön gyakorolt, míg annak a legszabadabb és -tökéletesebb tartásnak a birtokába juthatott, melyet mi a magunkénak tudunk. Lassan közeledik az egyeneshez: a féreg felemeli fejét a porból, ahogy csak bírja, és a tenger állata görnyedve kimászik a partra. [...] Az alkotó természet egyetlen [...] intésére felemelkedik a meghajlott állati test: törzse hajtása kiegyenesedik és meghozza finomabb virágát: a mellkas domború, a csípő zártabb, a nyak egyenes lesz, az érzékek szépen egyberendeződnek és egyesülnek a tisztább tudat, végül az Isteni Gondolat sugarában. (SW 13, 135–136)

⁵⁶ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 166. A fordításon változtattam. H.E.

Mit jelentenek e 'mozgások', ha semmiképp sem azt, ami bennük oly kísértetiesen körvonalazódik? A felidézett jelenetsor többet helyez kilátásba az uralkodó kontextus – vagy akár a felhasznált korszakbeli szerzők – szerint megengedettnél, s ez a többlet az adott keretek között éppoly értelmezhetetlen, mint az *Eszmék*ben felbukkanó bármely ehhez hasonló narratív szegmens. Hozzátehetjük, a szöveg hely Herder azon vélekedését is tükrözi, amely szerint a létezők sorában az ember irányába mutató, egyre tökéletesebb adottságok nem feltétlenül a láncolat lineáritása szerint következnek egymás után. A növényzet vertikálitása előbbre való a csúszómászók horizontalitásánál, s előnyös vagy előnytelen adottságaik szerint az élőlények ekként inkább sugarasan, mint egymást követő sorban helyezhetők el az ember körül. Bárhogy tekintsünk is azonban e herderi 'többletre', a visszaolvasás bärenbachi hagyománya semmiképp sem helyes megközelítés; a herderi koncepciót nem lehet kizárólag a későbbiek felől megérteni (amint a korábbiak felől sem). Hisz „a létezők láncának tételét – amint H. B. Nisbet írja – Herder és kortársai olyan sokféle módon [...] alkalmazzák, hogy a transzformizmus vagy az evolúciós leszármazás elméletét csupán az eszmék szélesebb tárházának *egyik* lehetséges következményeként szemlélhetjük”⁵⁷. Ez okból éppenséggel a kezdeményezés másságának megragadása, nem pedig egy adott kontextusba való beleértése a feladat. Herder, semmibe véve kutatói szaktekintélyek (például Albrecht von Haller) óvatosságát,⁵⁸ átfogó történetfilozófiai igénnyel próbálja feldolgozni a korszak természettudományos eredményeit, s épp ezáltal dokumentálja és közvetíti azt a tapasztalatot, hogy valami megnyílt, és hogy ebben a nyitottságban még nem tűnt fel az, ami újra behatárolná, esetleg beárnyékolná a horizontot. Egy olyan helyzet ötletgazdagságával szembesülünk, amely éppúgy nélkülözi a korábbi keretrendszer megnyugtató zártságát, mint a későbbi paradigma totalitását.⁵⁹ A gondolkodó tehát határáthágásokat követ el, anélkül hogy tudná, mihez képest és milyen következményekkel. A figyelem az adott lehetőségek között elgondolhatatlan dolgokra irányul. Ekként az *Eszmék* szövegében mintegy a Kant által retteggett *(be)láthatatlan* ölt alakot. Hogy mely formában, azt a harmadik, *evolútív-metafizikai* szempont szerinti elemzés világíthatja meg.

⁵⁷ Nisbet: *Herder and the Philosophy and History of Science*, 212. Kiem. H.E.

⁵⁸ Vö. Herder: *Werke. Bd. III/2*, 184–191. (kommentár)

⁵⁹ A darwini evolúciós elmélet jelentősége éppen abban állt – írja Lefèvre – hogy nemcsak „szakdiszciplínaként”, hanem átfogó „integrációs elméletként” is válaszokkal szolgált a korszak nyitott kérdéseire. Lefèvre: *Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie*, 18.

3. Az erők birodalma

Az ismeretlen dinamikája a legszembetűnőbben az *Eszmék* ötödik könyvében mutatkozik meg, melyet nemcsak Kant, de kortárs anatómusok, mint Blumenbach és Soemmerring is értetlenkedve olvastak.⁶⁰ Maga az *Eszmék* bevezetője is utal azokra a nehézségekre, melyeket az ötödik könyvben központi szerepet játszó „szerves erők [*organische Kräfte*]”⁶¹ okozhatnak. Az erő fogalma, amelynek konjunktúrájában a newtonizmus (illetve a leibnizianizmus) játszik a szűkebb tudományos vonatkozásokon túlmutató paradigmaticus szerepet, a korszak széles körben használt, sok kérdésre megoldással szolgáló, ugyanakkor sok kihívást is magában rejtő *terminus technicus*. Az 'erők' a karteziánus filozófiával folytatott vita azon fejleményeinek médiumai, melyek az anyagi és a szellemi dualizmusának meghaladására irányulnak, s teret nyitnak a természettudományok Herder számára is vonzó monisztikus kezdeményezéseinek. Ez utóbbiak céljait szolgálja, hogy a 18. század szóhasználata nem egyértelmű, és nemcsak az ok (a tulajdonképpeni erő), az okozat (a kifejett hatás) és a képesség ('energia', *facultas*) jelentéseit öleli fel,⁶² de kiterjed a fizikai, kémiai, orvosi és élettudományok legkülönbözőbb jelenségeire is.⁶³ Az erő fogalmának sikeréhez ennek köszönhetően éppúgy hozzájárul használatának *homályossága*, mint a newtoni modellben gyökerező azon körülmény, hogy az erők a fizikai világ mérhető, kiszámítható, ámde – például a távolba ható erők esetében – csak hatásaik-

⁶⁰ Vö. Wenzel: Die Anthropologie Johann Gottfried Herders und das klassische Humanitätsideal, 149–150.

⁶¹ Herder: *Eszmék* az emberiség történetének filozófiájáról, 53. „A szélsőséges nézetek egyik pólusa szerint – írja e fogalom filozófiatörténeti megítéléséről Rathmann – az organikus erők egyértelműen materialista, a másik szerint viszont egyértelműen idealista magyarázatot kaptak, s ennek értelmében Herder hol szintiszta materialista, hol szintiszta idealista gondolkodóként áll előttünk.” Rathmann: *Herder eszméi – a historizmus útján*, 20.

⁶² Amiként a newtoni mozgástörvények keletkezéstörténetét is több konkurrens (később elfelejtett) erőfogalom differenciálódása fémjelzi. Kutschmann három koncepcionális erőfogalmat különböztet meg a newtoni mű alakulásában: a „belső erőt” (*vis insita*), a „ható” vagy „mozgató erőt” (*vis motrix impressa*) és a „gyorsító” vagy „távolba ható erőt” (*vis acceleratrix*). Az antik, illetve hermetikus hagyományokra visszavezethető „belső erő” a mozgásban levő test saját energiája, mely a newtoni törvényekben mellékessé válik, ugyanakkor mint szubsztanciális belső tulajdonság a 'legfilozófiaképesebb' is, és jelen van Herder spinozista értelmezésű erőfogalmában. Kutschmann: *Die Newtonsche Kraft*, 8–9, 20.

⁶³ Nowitzki: *Der wohltemperierte Mensch*, 67.

ban megfigyelhető, *rejtett* adottságainak számítanak.⁶⁴ E tágabb tudománytörténeti kontextusnak megfelelően az erők az életjelenségek diszciplínáiban egyrészt az élő anyag elrendeződésének, működésének, reprodukciójának motorjaiként jutnak szerephez, másrészt annak a tapasztalati határnak a jelölésére szolgálnak, ahonnan a jelenségekre már nincs magyarázat. Az ingerelhetőségről (*irritabilitas*) és az érzékenységről (*sensibilitas*) értekező Albrecht von Haller éppúgy erőkről beszél,⁶⁵ mint az epigenezisért felelős lényegi erőt (*vis essentialis*) leíró Caspar Friedrich Wolff,⁶⁶ vagy a növekedési ösztönt (*Bildungstrieb*) az életfolyamatok kulcsának tekintő Johann Friedrich Blumenbach.⁶⁷ S a herderi spekulációk önlegitimációja szempontjából mi sem beszédesebb, mint hogy e *kísérletező* tudósoknál a korszak deklaratív hipotézisellenessége dacára is szinte kivétel nélkül megtalálhatók az erőkként leírt láthatatlan hatások *megelőlegezett* megértésére irányuló nyelvi gesztusok.⁶⁸

Az *Eszmék* ötödik könyvében tulajdonképpen csak a hangsúlyok tolnak el oly módon, hogy a kísérletező tudomány kontextusában szükséges rosszként – tökéletlen magyarázóelvként – konnotált erők túlságosan is a középpontba kerülnek. Herder már műve földtörténeti fejezetében hangot ad azon reményének, „hogyan egy szerencsés szellem idővel talán *egyetlen* új segédfogalommal tudja majd geogóniánkat oly egyszerűen megmagyarázni, mint Kepler és Newton a Naprendszer épületét”. Szép volna – teszi hozzá e segédfogalommal kapcsolatban –, „ha az eddig *qualitates occultae*-nak elfogadott természeti erőket bizonyított fizikai lényegekre redukálhatnánk”⁶⁹. Az ötödik könyv épp erről a pontról folytatja az erőkről folyó diskurzust, vagyis onnan, ahol az mások számára eléri határait, és megreked egy bizonyos homályos fogalmiságban. Herder felismeri az erők kényes jelentőségét az anyagi és a szellemi dualizmu-

⁶⁴ A karteziánus felfogással szemben, mely csak a homogén anyagban (*res extensa*) közvetlenül ható erőket ismeri (mint a lökést, a nyomást), a newtoni tömegvonzás üres térben és távolba hatva érvényesül. Innen hermetikus affinitása. Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, 218–220; Buffon és Haller egyaránt alkalmazza a newtoni elveket az életjelenségek kutatásában. Uo. 225; De Angelis: *Von Newton zu Haller*, 4–5.

⁶⁵ Haller: Irritabilité [Irritabilitás]. In: Félice: *Encyclopédie, ou Dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines*, 104b–108b, idézi Herder: *Werke. Band III/2*, 188–191.

⁶⁶ Vö. Wolff: *Theorie von der Generation* [A szaporodás elmélete], 8–10, 160, 169.

⁶⁷ Blumenbach: *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* [A növekedési ösztönről és a szaporodásról], 12–13.

⁶⁸ Vö. De Angelis: *Von Newton zu Haller*, 8; Herder: *Werke. Band. III/2*, 88 (kommentár); Wolff: *Theorie von der Generation*, 8.

⁶⁹ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 68.

sának áthidalásában, és kísérletet tesz arra, hogy a fogalom filozófiai hatékonyságát a természetfilozófiai, illetve tudományos magyarázatok összefüggésében kamatoztassa. Az erő fogalma így annak dacára is átfogó megoldást kínál számára, hogy magára vonja vele egy a kortárs filozófiai és természettudományos kontextusban egyaránt idejétmúlt hermetikus fogalomkincs használatának gyanúját.

Ebből a szempontból szerencsésebb – igaz, világnézeti konfliktusok szabdalta – szövegkörnyezetbe illeszkedik ugyanez a felvetés Herder *Spinoza-beszélgetései*ben (1787/1800). Itt az erő mint közvetítő „középfogalom [*Mittelbegriff*]”⁷⁰ szolgálja a teremtőtől a teremtményekig terjedő lét teljességének egyetlen képletben való megjelenítését. Herder Spinozához hasonlóan „egy szubsztanciát tételez” – írja ezzel kapcsolatban Rathmann János –, azonban át is alakítja a spinozai sémát, „amennyiben a »deus sive natura« helyére az erőszubsztanciát (*Kraftsubstanz*) teszi”⁷¹. A *Spinoza-beszélgetések*ben – későbbi keletkezésű szövegről lévén szó – az *Eszmék* ötödik könyvének szerves erőkre vonatkozó tézisei is felbukkannak, kiegészítve azonban azzal a garanciával, hogy az anyagi-teremtményi világban munkálkodó erők láncolata isteni emanáció. Sok problémára, így a spinozizmuséra is megoldást találhatunk – állítja a második beszélgetésben Philolaus –, ha „teljesen elhagyjuk a megütközést keltő és ide nem illő tulajdonság (attribútum) kifejezést, helyette pedig feltételezzük, hogy az istenség végtelen sok erőben végtelen sok módon, azaz szervesen [*organisch*] nyilvánul meg”⁷². Hisz „a világban, amelyet ismerünk, a gondolkodó erő a legelőbbre való; ezt azonban milliónyi érző- és hatóerő követi, és Ő, a Magábanvaló [*der Selbstständige*], a szó egyetlen, legmagasabb értelmében *Erő*, minden erők őseréje, minden lelkek lelke” (SW 16, 452–453). Nos, erre az isteni garanciára Herder az *Eszmék* ötödik könyvében nem számíthat. Hisz itt a teremtőt a már idézett – s a mű bevezetőjében ugyancsak problematizált – eufemizáló természet-fogalom helyettesíti,⁷³ ami az *Eszmék* szerzőjét egyértelműen arra készíti, hogy az erők jelentőségének megalapozásában is a tapasztalati tudományok eszköztárát részesítse előnyben. S ha az erőfogalom bevezetése – az ötödik könyv kortárs recepciójából ítélve, s ellen-

⁷⁰ Herder: Gott. [...] Einige Gespräche [Isten. Beszélgetések] (1787). SW 16, 401–580, 451.

⁷¹ Rathmann: *Herder ismeretelméletének alapjai*, 33–34.

⁷² Herder: *Einige Gespräche über Spinoza's System* [...] [Beszélgetések Spinoza rendszeréről] (1800). SW 16, 401–580, 451. (lábjegyzet)

⁷³ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 52.

tétben például a tizenötödik könyv fizikai modellekre történő hivatkozásával – kevésbé sikeresnek is tekinthető, Herder mégis ezt használja arra, hogy az *Eszmék* második részét – egyúttal természetrajzi szakaszát – lezárandó legitimálja s magasabb szinten is érvényesítse a teremtményi világ rendjéről alkotott elképzeléseit.

„Az »erő« fő funkciója Herder filozófiai érveiben egy olyan szintetizáló koncepció biztosítása – írja Nisbet –, amelynek a hagyományosan összeegyeztethetetlennek tartott ellentétek kibékítésére való alkalmassága minden általánossága és felfoghatatlansága dacára is kérdéses.”⁷⁴ Mindazonáltal Herder épp e koncepcióval törekszik az „anyag szellemivé tételére”⁷⁵ (és *vice versa*). A monisztikus elvet pedig az erőfogalom tág értelmezésének köszönhetően nemcsak a magasabb szerveződésekre – például az emberi értelemre – vonatkoztatja, de már az egyszerű létezők, illetve az elemi történések szintjén is érvényesíti. Hisz a „láthatatlan erők birodalma” (SW 13, 169) az elemi-mechanikus erőktől (például a halleri halott vagy belső erőktől) a vegetatív (ingerelhető) és állati (érzékeny) erőkön át a magasabb emberi erőkhöz (a belső érzékelésig) terjed, s mint ilyen a teremtményi totalitás garanciája.⁷⁶ Herder ez utóbbi kapcsán külön hangsúlyozza az elemi történések, például az anyagcsere-folyamatok integrációját. Eszerint a létezők láncának organizmusai az anyag és a szellem energetikus összefüggéseinek, az egymásból *táplálkozó* erők konfigurációinak látható formái. Így lehetséges, hogy kémiai-fiziológiai szinten már az ásvány is – „[a] só, az olaj, a vas, a kén s amely finomabb *erő* a föld alól [...] felnemesedhetett” (SW 13, 177–178, kiem. H.E.) – a középfogalom közvetítette egylényegű logika szerint épül be a növény magasabb organizációjába.⁷⁷ Az anyagi erőket aztán a növényi erők, a növényiek az állati erők asszimilálják, a láthatóság csúcán pedig az ember áll, mint a „legnagyobb gyilkos”, aki „szinte minden élő organizációt, amely nincs túl messze tőle, képes a saját természetévé alakítani” (SW 13, 178). Az ember „a világ kompendiuma”, amelyben „a mész és a föld, a sók és a savak, az olaj és a víz, a vegetáció erői, az ingerületek és az érzések” (168) szerves egységbe rendeződnek.

Az „egészséges asszimilációnak” (179) ez a hierarchiája persze olyan körforgást implikál, amely önmagában nem teljesíti be az erők műkö-

⁷⁴ Nisbet: *Herder and the Philosophy and History of Science*, 9.

⁷⁵ Herder: *Werke. Band III/2*, 318. (kommentár)

⁷⁶ Vö. Herder: *Werke. Band III/2*, 189 (kommentár); Vö. Birtalan Győző: Albrecht von Haller.

⁷⁷ Vö. Wyder: *Goethes Naturmodell*, 136.

désével, illetve heurisztikus értékével szembeni elvárásokat. Így Herder sem elégszik meg azzal, amivel az általa e helyütt idézett Buffon beéri: hogy ráirányítsa a figyelmet arra a „kifogyhatatlan és mindig megújuló tárházra”, amelyből „az organikus és élő szubsztancia”⁷⁸ szó szerint erőt merít ahhoz, hogy folytassa a szervetlenből a növényibe, a növényiből az állatiba, az állatiból a pusztulásba és rothadásba, majd ismét a növényibe vezető örök útját. Herder ettől eltérően abból indul ki, hogy az erőknek ebben a csereforgalmában „magasabb létformákba történő transzformáció” (SW 13, 178) is zajlik, úton olyan dimenziók felé, amelyek éppúgy meghaladják a földi teremtménység lehetőségeit, mint a hasonlóképp földi képzeletet. Ehhez viszont ki kell törni a körből, s a magasabb létezők sorát ki kell vezetni a természet *status quo*jának csapdjából.

E célból az *Eszmék* ötödik könyve dualisztikus indexszel látja el monizmusát, amennyiben megkülönbözteti az organizált testek megképződő ’külső’ oldalát és a képződésért felelős ’belső’ dimenzióját. A szervezet s az azt létrehozó organikus erők – a látható és a láthatatlan – elválaszthatatlanok ugyan egymástól, egy és ugyanazon hatásmechanizmus két oldalát, mintegy az eredményt és az elvet képviselik, ám az erők mégis másra hivatottak, mint maguk az organizmusok. Bár „a szerv és az erő szoros összeköttetésben áll, [...] nem Egy és ugyanaz”; olyannyira nem, hogy „amikor a hüvely lehull, az erő, mely alacsonyabb állapotban s ugyancsak szervesen már azelőtt létezett, fennmarad” (SW 13, 174). Herder a szervezetek felől megtapasztalható reverzibilis természeti folyamatok mögött így az erőknek egy másfajta kommunikációját is feltételezi, amely nem áll meg a képződés demonstrációjánál, hanem irreverzibilis történésekhez és alakzatokhoz vezet. Az erők teorémája ugyanis a korszak anatómiai–fiziológiai eredményeinek rezüméjeként kiegészíthető azzal a feltevéssel, miszerint bármely szervezet a saját fejlettségi szintjén egyúttal a rendelkezésére álló erők komplex mintázatát is alkotja. Az erők kizárólag organizmusként léteznek, ám az organizmus erők *konstellációja*, és ezek az egyre bonyolultabb konstellációk a fennmaradás másfajta logikáját testesítik meg, mint a természet körforgásába zárt testek. Az erők alkotta mintázat nem hullik szét az elhaló szervezettel, hanem, mintegy attól függetlenül, ’öröklődik’. Az organizmus, például egy növény pusztulásából – írja Herder – „semmiképp sem következik, hogy az erő, amely részeibe életet vitt, [...] amely ebben az organizációban ezer erő fölött [...] parancsolt, maga is meghal e dekompozícióval. Ha a szétsze-

⁷⁸ Buffon: *Nomenclature des Singes* [A majmok névmutatója], 26.

dett gépezet valamennyi atomja megőrzi alsóbb rendű erejét [,] mennyivel inkább fenn kell maradnia a magasabb rendű erőnek, amely szűk határai között, a természet mindenható képességeit beteljesítve, valamennyi erőt ebben a formában [*in dieser Formung*], Egyazon célra vezetette” (171). Az elpusztuló, majd újjászülető organizmussal az azt képző-preformáló erőnek már nem kell felbomlaniuk, majd újra összeállniuk; mintázatuk, az organizmusra jellemző életerő – legyen az a wolffi lényegi erőhöz vagy a blumenbachi növekedési ösztönhöz hasonlatos – megőrzi integritását.

Az alsóbbrendű erőket koordináló magasabb rendű erő „szűk határainak” említése persze jelzi, hogy a modell eltolása a láthatótól a láthatatlan felé még mindig a létezők láncáig biztosította természetes keretek között marad. Kétségbevonhatatlan, hogy „bezárultak a teremtés kapui”, és ettől kezdve „már nem keletkeztek új alakzatok [*Gestalten*]” (SW 13, 177); s hogy az erők birodalma is „ugyanabban a szoros összefüggésben és közvetlen átmenetben létezik, amelyben a külső képződményeket [*Bildungen*] észleljük” (169). Ugyanakkor mégis van különbség az erők és a szervezetek között: míg a szervezetek elpusztulnak, az erőkonstellációk fennmaradnak, s az előbbiekkal szemben egyfajta függetlenségre is szert tesznek. Sőt – és az emberre nézve ez lesz fontosabb – míg a szervezetek *csak* ismétlődnek, az erők bizonyos szempontból ’fejlődnek’ is. Az erőkonstellációk elkülöníthetősége így ’autonómiájuk’ fenti értelemben vett viszonylagosságának dacára is olyan lehetőségeket kínál, amelyeket lehet – amint Kant teszi – „félélmertesnek” (vagy legalábbis indokolatlannak vagy igazolhatatlannak) tekinteni, de lehet – amint arra Herder vállalkozik – a teremtményi világ lenyűgöző perspektívájaként is szemlélni. Ha a teremtés műve le is zárult – érvel Herder –, s határt is szab az organizációk gazdagságának, rajtuk mint „utakon” és „küszöbökön” át továbbra is az erők forgalma zajlik: „az organizáció tulajdonképpen csak egy vezető [*Leiterin*], melyen keresztül azok [az alsóbbrendű erők H.E.] magasabb rendű képződményekké lesznek” (177). Míg a szervezetek lehetőségei behatároltak, az erőkéi mindig távolabbra mutatnak. A zártságban nyitottság is rejlik, s ez utóbbival kapcsolatban Herder nem kevesebbre jut, mint hogy feltételezi az erők kommunikációjának a földi életen túli, tulajdonképpen kozmikus távlatait. Ez nem azt a túlvilági irányultságot jelenti, amely Bonnet preformációs-palingenetikus elképzeléseiben fogalmazódott meg, és amelyekkel Herder – bár azok is egyfajta testi-lelki *commerciumra* irányulnak – az *Eszmék* ne-

gyedik könyvének zárófejezetében vitatkozik.⁷⁹ S Herder egy másik előzménytől, Kant *Az ég általános természettörténete és elmélete* (1755) című művének azon okfejtésétől is elkanyarodik, amely a naprendszer bolygóin feltételezhető lények tulajdonságait tárgyalja.⁸⁰ Mégis úgy véli, hogy az erők logikája átlép a földi létben megnyilvánuló lehetőségeken. Az emberi létezés ismert és látható formája csupán „gyakorlás [*Vorübung*]” (189) és előzmény, amely egy másik és értelemszerűen magasabb rendű alakzatnak a jövőben vagy éppen *másból* elkövetkezendő megvalósulását készíti elő. Igaz, e kiterjesztés nem korlátlan, s e szignifikáns ponton Herder képzelete vissza is fordul: odáig nem merészkedik el, hogy az erőkonstellációk további fejleményeit valami más, magasabb rendű teremtményre, s ne az emberre vonatkoztassa. A „láthatatlan erők birodalma” egyúttal „az emberi organizáció birodalma” (181) is marad. Bár az emberben szellemiesült anyag olyan további, illetve távolabbi formációkra utal, melyeknek erőkonfigurációi már nem a földi lét feltételei szerint építkeznének, mindez mégis az emberre jellemző módon alakulna. Minden további erőkonfiguráció az emberről szól, „a humanitás bimbójának kipattanása” (192), s nem valamely más látható alakzat, természetrajzi faj vagy egy az emberitől különböző láncszem létrejötté a létezők sorában.

Így az erők fogalmában megnyilvánuló transzcendens igény biztosítja ugyan az immanencia – leibniziánus-spinozista ihletettséggű – kiterjesztését, ám ugyanez az immanencia korlátozza is a lehetőségek körét. Az „isteni emberalak” (SW 13, 192) lehet az univerzum vándora, s mindahány megtestesülésében követheti „Atyja hívószavát” (201). Ám ha megdicsőülése úton is van az isteni felé, s átalakulásai nem telosz nélküliek, immáron mégis az út a cél. Bármily messzire jusson is, sosem lépi át a csakis rá jellemző erők konstellációjának határait. Ez „lényekettösség[nek]” (196) sajátosan herderi természetrajzi vonatkozása.

4. A teleológia csábítása

Az elmondottakból az is következik, hogy az *Eszmék* utóbbi, harmadik szempontja nem tekinthető sem igazán *metafizikainak*, sem igazán *evo-*

⁷⁹ Der Mensch ist zur Hoffnung der Unsterblichkeit gebildet [Az ember a halhatatlanság reményére teremtődött]. SW 13, 165–166, 165; vö. Bonnet: *Philosophische Palingenesie oder Gedanken über den vergangenen und künftigen Zustand lebender Wesen* [Filozófiai palingenezis, avagy gondolatok az élőlények múlt- és jövőbeli állapotáról], 5–7; Lavater: *Aussichten in die Ewigkeit* [Túlvilági kilátások], 89–91.

⁸⁰ Vö. Kant: Von den Bewohnern der Gestirne [Az égitestek lakóiról].

lutívoknak. Annak magyarázatára, hogy mivel érdemli ki mégis az *evolútió-metafizikai* megjelölést, amely épp e kettő között céloz meg egy keskeny sávot, érdemes néhány további kiegészítést tenni. Az erőről folytatott herderi spekulációkban egy olyan akadálytól való megszabadulás igénye fogalmazódik meg, amely útjában áll az *Eszmék* morfológiai és genealógiai szempontú progresszivizmusának. A képződés narratívájának az adott teológiai-biblikus, illetve természetrajzi keretek között határt szab a fajok állandósága és a teremtés véglegessége. Herder azzal a problémával küzd, hogy a történet, amelyet rekonstruál, már azelőtt befejeződött, hogy elkezdődött volna. Egy d'Alembert álmára emlékeztető vágy szegül itt ellen a 'tényeknek', s talál feltételesen kiutat az erők megkülönböztetésében.⁸¹ Az *Eszmék* ötödik könyvében már nemcsak arról van szó, hogy a magasabb rendű létezők összetettségükben és magasabb szerveződési szintjükkel felülmúlják az alacsonyabbakat, hanem arról is, hogy az egyre magasabb szervezettség egy ponton elér egy olyan minőséget, amely feje tetejére állítja a látható hatások és a láthatatlan okok dialektikáját.⁸² Immár nem az erők állnak az organizmusok, hanem az organizmusok az erők szolgálatában, mely erők sorsa már nem egy időbeliségében (vagy legalábbis kiterjedésében) megkurtított történés kötöttségei szerint alakul. A testek egy láthatatlan és kimentelében beláthatatlan projektum útját egyengetik. Ez a projektum szükségszerűen az elképzelt vonzaskörében marad, és mégis az elképzeltetlenre, a létezők láncának és a teremtés művének határait irányítja a figyelmet. S a hangsúlyok ezen átrendezéséről az erők természetrajzi ('evolútió') és -filozófiai ('metafizikai') kettős kódolása, földi és kozmikus szereposztása gondoskodik.

E hangsúlyeltolódás értelmezésében a bärenbachi hagyomány továbbra is kísért, és a maga elhibázottságában is 'aktuális', amennyiben mindmáig az evolúciós elméletek visszamenőleges olvasására csábít. Azt sugallja, hogy ha Herder érthető okokból nem is magát az elméletet vagy annak egyes elemeit előlegzi meg, mégis olyan kérdéseket vet fel, amelyekkel kapcsolatban az evolúcióelmélet kontextusában is felmerülnek analóg szempontok. A tudományos gondolkodás az ember kikutatottságának problémáján mindmáig nem bírt túllépni – még az evolúcióelméletben sem, ahol pedig a kultúra keletkezésére és sajátlagos evolúciójára is kerül magyarázat. Herder az emberi értelmet a linnéi hagyománynak

⁸¹ Vö. Diderot: D'Alembert Álma.

⁸² Herder: *Werke. Band III/2*, 194. (kommentár)

megfelelően egyfajta anomáliaként, az állati ösztönök hiányára épülő olyan adottságként tárgyalja, amelyek létrejötte az alsóbbrendű erőknek egy „*fénylő pontban*”: a „magasabb megfontolásban [*höhere Besinnung*]” (SW 13, 125) való egyesülésére megy vissza. Az értelem tehát olyan ütemváltásként is értelmezhető, amely a herderi szövegkörnyezetben tulajdonképpen meg is zavarja a létezők láncának logikáját. Manapság ilyen ’ütemváltásnak’ tekinthető a kulturális evolúciónak a genetikai evolúcióval szembeni „szökési pontja”⁸³. A kulturális evolúció sebessége – írja D. C. Dennett – „szerepet játszott fajunk különlegessé válásában, és ez formált minket a többi fajtól teljesen eltérő életszemlélettel rendelkező élőlényekké”⁸⁴. E mindmáig fennálló különbség arra is alkalmat kínál, hogy a kutatás a szignifikáns pont átlépését egy nem kizárólag molekuláris alapon szerveződő mechanizmussal, a kultúra evolúciójával, esetleg a „mémek”⁸⁵, „[a]z ideák egyre pontosabb replikációjával”⁸⁶ – mindösszesen egy az evolúciós elmélet *spekulativitására* visszautaló mozzanattal magyarázza. Az evolúció itt egy a mikroszkóp számára láthatatlan vagy legalábbis még beláthatatlan ’evolútív-metafizikai’ komplexitás homályába vész (amelynek megítélésében Kant szerepét talán Karl Popper veszi át).⁸⁷

A herderi problémák másik ’aktualitása’ a természet céljainak rekonstrukciójában, illetve annak ellentmondásaiban rejlik. Az erők összefüggésében Herder azzal, hogy szembefordítja egymással a szervezet látható és láthatatlan dimenzióját, megbontja a célok egységét. Innentől az erők más célt követnek, mint a szervezetek, s irányuk nem esik egybe azok saját, körkörös mozgásával. A célok különbözőségének kérdését Herdert követően – talán éppen az *Eszmé*ekkel szembeni ellenérzésből – maga Kant is alaposan körüljárta. A „szerves lények” *Az ítélőerő kritikájának* második része szerint olyan „természeti céloknak”⁸⁸ tekintendők, melyek megértéséhez – mivel „a pusztá természeti mechanizmus sze-

⁸³ Dennett: *Darwin veszélyes ideája*, 364.

⁸⁴ Uo. 365.

⁸⁵ Dawkins: *A vak órásmester*, 146.

⁸⁶ Csányi: *Az emberi viselkedés*, 230.

⁸⁷ Vö. Rieppel: *Kladismus oder die Legende vom Stammbaum*, 16.

⁸⁸ Egy testet akkor ítélhetünk természeti célnak, „ha részei [...] összességükben kölcsönösen létrehozzák egymást, s ekképp saját kauzalitásukból hoznak létre egy olyan egészt, amelynek fogalma fordított irányban úgy ítélhető meg, mint a test valamely elv szerinti oka (egy olyan lényben, amely rendelkezne az ilyen alkotáshoz megfelelő fogalmak szerinti kauzalitással)”. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 292.

rinti kauzalitás törvényei⁸⁹ nem szolgálnak elegendő magyarázattal rájuk – szükség van a teleológiai ítélőerő regulatív, vagyis nem tényleges okokat feltáró alkalmazására. Ámde tényleges célvonatkozásuk olyan „belső célszerűség”⁹⁰, amely a „szerves és önmagát szervező lény”⁹¹ reciprocitásában mutatkozik meg, s ekképp radikálisan különbözik a végcél szerinti megítéléstől. A természet céljai ekképp nem esnek egybe az ember vagy bármely általa felruházott magasabb értelem szándékai-val, s egy olyan, a struktúrából levezethető funkcionális célszerűséget testesítenek meg, melyet a későbbi tudománytörténet a *teleonómia* logikájaként írt le.⁹² E belső természeti célfogalom tükrében a célok herderi megkülönböztetése nem tűnik előremutató képletnek. Herder a teleologikus értelmezést nem pusztán regulatív, hanem meghatározó elvként alkalmazva a szervezeteket az erők dimenziójában megnyilvánuló iránynyal ruhazza fel. Ugyanakkor egy olyan szempontot is figyelembe vesz, amelytől Kant elzárkózik a természet dolgainak tanulmányozásában: nevezetesen számol a változással.⁹³ Az erők leírása tulajdonképpen nem nélkülözi a kanti értelemben vett belső célszerűség gondolatát, ám egyúttal az élőlények sorában növekvő komplexitásra is magyarázattal kíván szolgálni, s e célból ’megmozdítja’ a létezők statikus rendjét. Valójában ez az új ismeretlen szüli a problémát a herderi érvelésben, éspedig azáltal, hogy magyarázatául csak egy régi, te(le)ologikus eszme áll rendelkezésre. A funkcionális célszerűség időbeli irányultságának problémája azóta sem került le az evolúciós biológia napirendjéről, s ami Herder okfejtését a későbbiek szempontjából érdekessé teszi, az éppenséggel erre való affinitása. A herderi erők birodalmának ’antitípusa’ a teleonomikus és a teleologikus szempontok megkülönböztetéseként és *keveredéseként* jelenik meg a modern tudomány érvelésrendszerében. A herderi organizáció úgy rendelődik alá az erőknek, mint a modern örökléstan retorikájában az élet a „programnak”⁹⁴, a „teleonomikus projektum” az „invariáns

⁸⁹ Uo. 278.

⁹⁰ Uo. 295.

⁹¹ Uo. 292.

⁹² A teleonomikus érvelés tulajdonképpen a teleológiai jellegű kérdés irányának megfordítása: azt ugyan nem kutatjuk, mi tette az élő szervezetet szükségessé, azt azonban igen, miképpen vált lehetségessé, s az evolúciós rekonstrukció szempontjából ez utóbbi kérdésmódnak is van benneértett, bár eszközértékű célfogalma. Vö. Wright: *Erzählen und Verstehen*, 62; Vö. Grünwald: *Teleonomie und reflektierende Urteilskraft*.

⁹³ A természet történeti megközelítésének deficitjéről vö. Kant: *Az ítélőerő kritikája*. § 80, 82, különösen 340–341.

⁹⁴ „Az élőlény az öröklődés által írt program megvalósulása. [...] Az élőlény cél felé tör,

reprodukciónak”⁹⁵, avagy a „proximatív” ok az „ultimatív”⁹⁶ magyarázatnak. Minden „fajfenntartó célszerűségben”⁹⁷ és redukcionista „tervisszafejtésben”⁹⁸ kísért némi herderi opacitás, s nyelvi és logikai szinten egyaránt jelen van bármely a csökkenő valószínűségek és a növekvő valószínűtlenségek magyarázatára irányuló kísérletben.⁹⁹ A természeti folyamatok megítélése ugyan a kanti logika szerint sem nélkülözi a teleológiai ítélerő teljesítményét,¹⁰⁰ ám a modern evolúciós elméletek kommunikációja ezen túlmenően és a „természeti célok” időközben kiváló ismeretének dacára is folyamatosan ki van téve a teleológia herderi csábításának.

E ponton azonban, minden további következtetést vagy történetietlen párhuzamot elkerülendő, ki is merül a herderi álom kapacitása. A tudomány *tényleges* történetében Herder egyik olvasója, Carl Friedrich Kielmeyer az, aki az erőket illetően néhány évvel később a megfigyelések és a szaktudományok világába kényszeríti a légius herderi analógiákat.¹⁰¹ Bärenbach felvetését nem igazolják az előzmények, s a herderi gondolatmenet vizsgálata csak a régi kérdések újrabeírhatóságát helyezi kilátásba a mai kontextusban. Herder 'természettudománya' azonban – és most ez a szándékoltabb tanulság – a spekulációk zavarba ejtő nyitottságát is demonstrálja. Herder feltételes történetiségű természetrajzi nar-

de a célt nem valamilyen akarat választotta. Ez a cél: azonos program elkészítése a következő nemzedék számára. Önreprodukciónak.” Jacob: *A tojás és a tyúk*, 8.

⁹⁵ Monod: *Le hasard et la nécessité*, 30; A „teleonomikus projektum” Monod meghatározása szerint „a fajra jellemző invariancia-tartalom egyik generációról a másikra történő átörökítésében áll” (uo.). Az élő szervezetek a genetikai információ hordozására és továbbadására szolgálnak.

⁹⁶ Vö. Bereczkei: *A génektől a kultúráig*, 10; Eibl: *Animal poeta*, 34.

⁹⁷ Lorenz: *Összehasonlító magatartás-kutatás*, 43.

⁹⁸ Dennett: *Darwin veszélyes ideája*, 248; vö még a „metamérnökség” fogalmát, uo. 246; A maga korában Bärenbach sem ment el szó nélkül a teleológia és a természettudomány rejtejt, illetve elfojtott összefüggései mellett. Vö. Bärenbach: *Gedanken über die Teleologie in der Natur*.

⁹⁹ Monod-nál az élőlények azon „különös objektumok”, amelyeknek evolutívan kialakuló komplexitása – dacolva a termodinamika második alaptörvényével – szembemegy a növekvő entrópiával. E „paradoxont” Monod természetesen meg tudja magyarázni, még hozzá anélkül, hogy bármely természeti törvény is sérülne. Monod: *Le hasard et la nécessité*, 34.

¹⁰⁰ Kant: *Az ítélerő kritikája*, 343.

¹⁰¹ Vö. Kielmeyer: Ueber die Verhältniße der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Geseze und Folgen dieser Verhältniße [Az organikus erők viszonyairól a különböző organizációk sorában, valamint e viszonyok törvényszerűségeiről és következményeiről].

ratíváiban lehetőségek rejlenek – ellentmondások lehetőségei. Az utóbbi évtized integratív, sőt holisztikus tudományfilozófiai kísérleteinek tükrében ugyancsak vonzóak a modernitás vízváltóján (avagy szakadékán) túli múlt efféle fejleményei. Talán az is az elgondolhatóság lehetőségeinek ilyesfajta feszegetése, ami az elmúlt évek interdiszciplináris kísérleteiben és szándékartikulációiban történt. És ki tudja, hogy a fejlődésnek ez a darwini elméletet megelőző állapota nem tartalmaz-e a mai fejleményeket követő hivatkozásokat. Ez utóbbiakat viszont, hivatkozással Herderre, érdemes talán inkább homályban hagyni.

HERDER ÉS AZ ORANGUTÁN ANTROPOLÓGIAI HATÁRMEZSGYÉN A 18. SZÁZADBAN

A korszakok ritkán engedelmesskednek annak a rendnek, melyet jövés-menésüknek a késői értelmezők szabnak. Bármely konstrukcióban marad elég kivétel, elfojtott vagy elhanyagolt alternatíva ahhoz, hogy legyen másik megoldás. A legtöbb, avagy a legkevesebb, amit visszamenőleg érzékelhetünk, nem szignifikáns évszámok és korszakhatárok szerint alakul, hanem problémák és kérdések „szóródása”¹, időnkénti felbukknása, megszorodása és eltűnése szerint. Néhány év vagy évtized tapasztalatilag szinte áthidalhatatlan különbségek létrejöttéhez elegendő, ugyanakkor megtörténhet, hogy a problémák történelmi együttállása a szellemi rokonság illúzióját keltve megérinti a késői értelmezőt, és arra készteti, hogy saját diszpozíciói felől közelítsen a letűnt és visszahozhatatlan mássághoz. E tekintetben nem valószínű, hogy a 18. század második fele épp sokat méltatott, illetve kritizált civilizatorikus-technicista jövőképével hívná fel magára a mai szemlélő figyelmét.² Viszont annál nagyobb vonzerővel bírhatnak sajátos átmeneti jellegéből következő dilemmái és eldöntetlenségei. Hisz a szóban forgó évtizedeket nem a Foucault-i episztéméváltás kétségesszerű tisztasága,³ hanem mintegy a klasszikus és a modern korszakának rövid idejű összecsúsítása jellemzi: elgondolhatóság és elgondolhatatlanság azon dinamikája, amelynek játékterében különleges és rövid életű lehetőségek, alkalmi megoldások vagy éppenséggel olyan megoldatlan kérdések bukkannak fel, melyekkel a korszak gondolkodói a későbbiek szempontjából tanulságos módon nem akarnak, vagy nem tudnak mit kezdeni.

E dilemmák nem utolsósorban olyan alakokban, argumentatív vagy képi-képzeletbeli figurákban is megjelenülnek, akiknek örömet vagy

¹ Foucault: *A tudás archeológiája*, 46.

² Vö. Rohbeck: *Technik – Kultur – Geschichte*, 12–13.

³ Vö. Foucault: *A szavak és a dolgok*.

éppen félelmet keltő jelenléte (vagy jelen nem léte) felborzolja a kedélyeket. A 18. század második felének egyik ilyen imaginációja a majom figurája.⁴ Megismerésének története mendemondákkal és úti beszámolókkal, a hosszú hajóutakat túlélő első európai példányokkal a 16–17. században veszi kezdetét, s nyugvópontra csak a 19. század közepére jut. Ez utóbbi magyarázata többek között abban keresendő, hogy ekkorra válnak el egymástól a laikus és a professzionális tudás útjai (hogy a főemlős és az ember kapcsolatának még megrázóbb aktualitásaiban rövidesen újra egyesüljenek).⁵ „[A] késő 18. századtól – írja Schmitz – a művészet és a tudomány ellentétes természeti paradigmákat teremt⁶, s felhagy a kommunikációval. E *látszólagos* nyugvópont tekintetében paradigmaticusak azok a naplójegyzetek, melyeket Goethe *Vonzások és választások* (1809) című regényében a művészetek s az elvont szépség iránt fogékony Ottilia – a korszak majomábrázolásait kommentálandó – vet papírra: „Hogyan is van [az embereknek] szív[e] ahhoz – írja –, hogy azokat az utálatos majmokat olyan gondosan ábrázolják! Az ember lealacsonyodik már azzal is, hogy mint állatokat szemléli őket; de igazán gonosszá válik, ha enged annak az ingernek, hogy ismerős emberek mását keresse ezekben az állatokban.”⁷ Hisz a természetből – amint Ottilia „jó tanár[a]” igazolja – „nem szabadna mást ismernünk, mint ami közvetlenül, elevenen körülvesz. A körülöttünk virágzó, zöldellő, gyümölcsöző fákkal, minden cserjével, amely mellett elhaladunk, minden fűszállal, amelyre rálépünk, igazi kapcsolatunk van, ezek valódi földieink.” Aki viszont „majmokat, papagájokat [és] szerezseneket” visel el maga körül, „más emberré válik; senki sem bolyong büntetlenül pálmák alatt, és az érzelmek bizonyosan megváltoznak olyan országban, ahol az elefánt és a tigris otthonos”⁸. A távoli témáktól való – később szállóigévé és uralkodó klasszikus paradigmává váló – tartózkodás az ugyancsak ’weimari illetőségű’ Herderről sem földrajzi, sem kompetenciális értelemben nem mondható el. Annál inkább a téma helyzetételének igénye. Erre a filozófus korszaka tudományának elhivatott olvasójaként s problémái médiumaként kellő elhivatottsággal és megfelelő tanulságokkal vállalkozik is. Az alábbi vizsgálódás e szöveghelyekre, Herder – az *Értekezés a nyelv eredetéről* című tanulmánytól az *Eszméig* végigkövethető –

⁴ Minden korszaknak vannak ilyen alakjai. Vö. Eßlinger: *Die Figur des Dritten*.

⁵ Vö. Brundiek: *Raabes Antworten auf Darwin*, 36–37, 42.

⁶ Schmitz: *Zwischen Aufklärung und Darwinismus*, 305.

⁷ Goethe: *Vonzások és választások*, 313.

⁸ Uo.

'majom-dilemmáira' tereli a figyelmet. Már csak azért is, mert az idézendő részletek e problémakör keretei között is kitűnően jellemzik szerzőjüket. Mindehhez azonban szükség van a téma korszakbeli tudománytörténeti státuszának mégoly vázlatos felvillantására.

1. Csúf állati köntös

Az emberi és az állati szupplementaritásának gondolata nem a 18. század találmánya. Különböző változatai az antikvitásig visszamenően az uralkodó gondolatrendszerek integráns részét képezik, s mindaddig nyugvó – sőt megnyugtató – diskurzuselemeknek tekinthetők, míg a képzetvilágok konfliktusai meg nem változtatják szerepüket. Az emberi animalitás is a gondolatrendszerek szerkezetében végbemenő átalakulásnak köszönhetően válik a 18. század második felének azon (bár nem egyetlen) diszkurzív csomópontjává, amelyből „az emberi határait”⁹ érintő nagyfokú bizonytalanság s irodalmi-argumentatív termékenységbe, vizuális találekonyosságba torkolló nyugtalanság árad. A teremtés művét a teológiai-metafizikai magyarázatok köréből a tapasztalati tudományokéba utaló szekularizációs folyamat ekkorra olyan új távlatokat nyit meg, amelyek legalább annyi problémát állítanak a gondolkodás útjába, mint amennyit kiküszöbölnek. Az új antropológiai látásmód egyesíti a régi és az új diszciplínák – az anatómia, a rendszertan, a bioföldrajz, a morfológia stb. – eredményeit,¹⁰ és megfosztja az embert a teremtmények rendjében, a létezők láncolatában élvezett kiváltságaitól. Az ember immár nem a földi és az égi közötti metafizikus szökési pont, zsilip vagy relé, hanem a környező lények – hamarosan modern értelemben vett élőlények – övezte komplex alakzat. Olyan létező, akihez „idősebb testvérei[,] az állatok”¹¹ a 18. század új emlékezőmódja szerint még sosem álltak ennyire közel. Az új helyzet ígéretes, amennyiben nemcsak a tudás, de az álmok és fantazmák birodalmára kiterjedően is gazdag anyaggal szolgál; és nyomasztó, amennyiben a keletkezőben lévő modern tudományok területén már ekkor sok minden megjelenik, ami lehűti a kedélyeket. A 19. századi paradigmaváltást megelőző „fogalmi vákuumnak”¹² köszönhetően különleges sejtések és áthallások, ellentmondások

⁹ Agamben: *Das Offene*, 34.

¹⁰ Jó áttekintést nyújt erről Lefèvre: *Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie*, 116–218.

¹¹ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, 41–454, 110.

¹² Dirscherl: *Diderot auf der Suche nach einem Diskurs über den Menschen*, 129.

és zseniális szükségmegoldások bukkannak fel a szövegek rendjében és zavarják meg a régi rend retorikai opcióit. A dilemmák megszővegezése nem korlátozódik a szaktudományokra, hisz a korszakban még éppen csak kialakulóban van az elkülönült kompetenciák modern tisztelete. Európa tudósköztráságában mindenki számít, és minden arra érdekes probléma széles körű nyilvánosságnak örvend. Nem kivétel ez alól a főemlősök megismerésének diszkurzív epizódja sem.

A majom figurája mindmáig – evolúciós alternatívaként is – a kultúrtörténet botránykövének számít.¹³ Benne az ember önmaga torzképet, lemeztelenített s ugyanakkor csúf állati köntösbe burkolt mását pillantja meg. Alakja emberi adottságokat és tulajdonságokat mintáz, melyek tökéletlenségükben is megszégyenítően hűnek bizonyulnak az eredetihez: a majom a majmolás egyszerre fenyegető és nevetséges megtestesülése. Ekképp már a közép- és újkor kedvelt allegorikus figurája, a kezében tükröt tartó majom is egy az emberre nézve megalázó önkorrekció szolgálatában áll.¹⁴ S az igazi szembesítés még csak eztán veszi kezdetét. „Míg a majom a középkorban mintegy az emberben rejtőző állatra utalt – írja Neumann –, most alakjában megfordítva az állattá változott ember jelenik meg. Az irodalom erre a sokkélményre különböző kísérletekkel reagál, melyek az átalakulás e kettős irányát – az emberré változó majmot s a majommá változó embert – veszik célba”¹⁵. A tudományos gondolkodás, mely a látható hasonlóságok és különbségek elkötelezettje, a 17–18. századtól e kérdésben is egyre akkurátusabban vizsgálódik, s az Európába hurcolt emberszabásúak számának lassú gyarapodásával egyre kevesebbet hagy meg a képi-irodalmi motívum elvontságából. A menaszériák és a boncolási jegyzőkönyvek kontextusában a fantazma kiegészül, s új távlatokat nyer. Mire Herder eljut nagyszabású természet- és kultúrtörténete első kötetének megírásához – s gyakorlatilag mindent elolvas, amit a témával kapcsolatban írtak –, már ugyancsak bonyolult, s alig szépíthető helyzettel találja magát szemben.

Herder nem tartozik a Darwin előtti származásügy eredeti vagy merész gondolkodói közé. Alapvetően nem az állati és az emberi radikális összenyitását elgondoló Rousseau, Monbodo (James Burnett) vagy Pietro Moscati, hanem a jóval konzervatívabb Buffon és Friedrich Blu-

¹³ Például vö. Diamond jellegzetesen provokatív felütését és retorikáját In: uő: *Der dritte Schimpanse*, 25.

¹⁴ Vö. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 522–523; Janson: *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, 287–325.

¹⁵ Neumann: *Der Blick des Anderen*, 107.

menbach elképzelései alapján tájékozódik. Művét e tekintetben inkább eklekticizmusa, szintézisteremtő vágya és az új lehetőségekkel szembeni akaratlan nyitottsága, mintsem a merész intuíció teszi érdekessé. Hisz 1770-re, amikor először nyilatkozik meg a kérdésben, a természetrajz már rég felvázolta a problémát: Linné állatrendszertana 1735 óta számol az emberrel, akit nevezéktana *A természet rendszere [Systema naturae]* tizedik kiadásától (1758) *Homo sapiens*ként szabványosít.¹⁶ Az állatokkal megújuló közösség – nem az első Arisztotelész óta – az emlősökkel (*Mammalia*), azon belül is a főemlősökkel (*Anthropomorpha*, *Primates*) vonja szorosra a szálakat, s ez utóbbiak között sok régi ismerős akad. Az újkori ember fantáziájában a legkülönbözőbb lények, szatírok és pigmeusok, trogloditák, luciferek és faunok népesítik be az ember és az állat közt tátongó űrt, s még azon a szinten, amelyen később Linné és Buffon természetrajza operál, sem ritka a mendemondákra és bizonytalan szemtanúkra való hivatkozás.¹⁷ Mindez annak tudatában – jegyzi meg a szemtanúság kérdésében már-már módszertani igényrel Rousseau –, hogy miközben „egymást követik az újabb és újabb útirajzok és beszámolók”, nem „ismerünk más embert, mint az európaiat”¹⁸. Pedig lehet, hogy a pontos megfigyelés épp „a pongo, a mandrill és az orangután név alatt zavartalanul az állatok közé sorolt” lényekről mutathatná ki, „hogyan ezek a lények emberek”¹⁹. Sokáig bizonytalan tehát az emberszabású majom hovatartozása, s éppúgy tekintik az isteni mindenhatóságot és a teremtés hiánytalanságát igazoló *missing link*nek, mint az emberi és az állati határait megzavaró szörnyetegnek. A titokzatos majomemberekről szóló történetek és a – főképp csimpánzokon szerzett – boncolási tapasztalatok Herder évtizedeiben végül az orangután alakjában állnak össze a tudás és a nem-tudás azon egyvelegévé, amely a 17–18. századi anatómusok szűkebb gyakorlatán túlmenően a – teológiai vonatkozásban is – merészebb filozófiai gondolkodást is megihletti. A herderi okfejtések ennek a szürke zónának a dilemmáira szolgálnak például, egy időben azokkal a kortárs vizsgálódásokkal, amelyek aztán a mai olvasó számára ismerősebb vizekre terelik a főemlősök ügýt.

¹⁶ A névadás, főképp a linnéi *nota characteristic*a (*sapiens, nosce te ipsum*) ellentmondásosságáról vö. Agamben: *Das Offene*, 33–38; Broberg: *Linnaeus's Classification of Man*, 175; Linné: *A természet rendszere*.

¹⁷ Vö. Linné; Hoppius: *Vom Thiermenschen [Az állatemberről]*; Buffon: *Les Orang-outans ou le Pongo & le Jocko [Az orangutánok, avagy a pongó és a jockó]*, 43–83.

¹⁸ Rousseau: *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről*, 183.

¹⁹ Uo. 182–183.

2. Kísérteties közelség

Herder alapvető elképzelését – amely mellett később elbeszél, amelyet fellazít és problémaként textualizál – már az *Értekezés a nyelv eredetéről* (1770) felvillantja. A herderi mű vezérgondolata szerint a beszéd képessége jellegzetes emberi diszpozíció: a nyelv keletkezése az ösztönök hiányának és az értelem teljesítményének kölcsönös összefüggésében keresendő. Herder meggyőződése, hogy a „megfontolás [*Besonnenheit*]”²⁰ képessége azon emberi ’többlet’, amely a nyelv létrejöttét is implikálja, s álláspontját megalapozandó két irányba is polemizál. Egyrészt elutasítja azt a kortárs vitákban felbukkanó elképzelést, amely szerint a nyelv isteni adomány, angyalok közvetítette külsődleges – az isteni mű időrendje szempontjából későbbi – hozzájárulás a teremtményi léthez.²¹ Másrészt kritikával illeti az ellenkező véleletet, a kortárs elméletalkotók azon kísérleteit, hogy a nyelv keletkezését az állati lét mintájára elképzelt – vagy ténylegesen annak tulajdonított – primitív kezdetekből rekonstruálják.²² Herder célja itt is, akárcsak a nyelv isteni eredetének kritikájában, a jellegzetesen emberi vonatkozás, az értelmi-nyelvi természet el- és körülhatárolása, s ez kizárja annak lehetőségét, hogy a nyelvet állati adottságokból történő mégoly lassú és fokozatos kialakulásában szemlélje. Az ember már legkezdetelegesebb nyelviségében is az, ami, s megfordítva az állati hangok, legyenek bármily megtévesztőek, végleges érvénnyel nélkülözik a megfontolást. Ekképp az emberhez legközelebb álló főemlősnek sincs esélye: „A majom mindig majmol, de sohasem utánozott” – írja Herder –, „soha nem szólt megfontoltan magához: »Ezt utánozni akarom, hogy tökéletesítsem fajtámat!« Mert ha így tett volna, ha [...] csak egyetlen alkalommal egyetlen ilyen reflexióra képes lett volna, abban a pillanatban már nem lett volna majom. Majomkülséjével, egyetlen beszédhang nélkül, belül már beszélő ember lett volna, akinek előbb vagy utóbb a külső beszédet is fel kellett volna találnia. De melyik orangután mondott valaha, összes, az emberéhez hasonló nyelvi eszközével, egyetlen olyan szót, amely egy, az emberéhez hasonló nyelv alapkövévé válhatott volna?»²³ A megfontolás ugyanis a maga némasá-

²⁰ Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*. In: uő: *Értekezések. Levelek*, 169–345, 209.

²¹ Részletesebben lásd jelen kötet „Testiség és medialitás. A befogadás művészete” című tanulmányát, 159.

²² vö. Kelemen: *A nyelv emberi eredetének kérdése és Herder korai nyelvfilozófiája*, 141–143.

²³ Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*, 223.

gában is nyelvi természetű, míg a hangzás az értelem adottsága nélkül nem emelkedhet a nyelv szintjére. Az orangután különlegessége, hogy ha akarna, beszélhetne, hisz ahhoz anatómiailag – Herder Leibnizre visszavezethető vélekedése szerint – minden a rendelkezésére áll.²⁴ Példája azért beszédés, mert „az eszközök, ahogy mondtuk, a majomnál nem akadályai a képességeknek!”²⁵ Ha valahol világosan megmutatkozik tehát az állati és az emberi különbsége, az orangután sokatmondó hallgatásában bizonyosan.

E tekintetben Herder osztja Buffon véleményét, aki *Természethistória*ja tizennegyedik kötetében (1766) sokat fáradozik azon, hogy az orangután – és a csimpánz – megtévesztő emberi hasonlóságainak részletezése dacára is fenntartsa az ember különállását. „Az orangután vagy pongo csupán állat, de különleges állat – írja Buffon –, amelyre az ember nem tekinthet anélkül, hogy gondolkodóba ne esne; hogy [...] meg ne győződne arról, hogy saját természetének nem teste a leglényegesebb eleme.”²⁶ Buffon a kérdést tehát úgy oldja meg, hogy az embert és a főemlőst egybefűző külső (anatómiai) és belső (szervi-agyműködésbeli) rokonságot a lélek másneműségéről szóló karteziánus szofizma bizonyítékaként kezeli: minél inkább hasonlít a majom az emberre, annál bizonyosabb, hogy a lélek az Isten által rendelt egyetlen, ámde mindent eldöntő megkülönböztető jegy.²⁷ Herder is mindvégig fenntartja a természetrajz számára változatlanul meghatározó metafizikai igényt, ugyanakkor árnyaltabb és korszerűbb érvelésekkel próbálkozik. Ez az *Értekezés* utó-történetébe is beíródik: tíz évvel később már publikusak Pieter Camper boncolási eredményei, amelyek cáfolják az orangután hangképző szerveinek emberi beszédre való alkalmasságát,²⁸ s ha Herder a főemlős nyelvkészségét érintő állításáról lemondani az értekezés kontextusában már nem is tud, annak 1789-es kiadásához fűzött megjegyzésében mégis kommentálja és relativálja a korábbi közmegegyezésen alapuló állításait.²⁹ S természetesen már az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* első kötetében a korábbinál jóval kiterjedtebb, a kortárs anatómia és fiziológia eredményeit is figyelembe vevő szakirodalmat használ az

²⁴ Vö. Herder: *Werke. Band. II*, 963. (kommentár)

²⁵ Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*, 223.

²⁶ Buffon: *Nomenclature des Singes* [A majmok névmutatója], 4.

²⁷ Vö. Buffon: *Les Orang-outangs ou le Pongo & le Jocko*, 61.

²⁸ Camper: *An account of the organs of speech of the Orang-Outang* [Beszámoló az orangután beszédszerveiről].

²⁹ Vö. Herder: *Werke. Band. II*, 963. (kommentár)

ember természetrajzának körbejárására: az ember természet- és kultúrtörténete az *Eszmé*kben a földtörténettel, az élettelen és élő világ még éppen szemrevételezhető alapelemeivel, szerkezeti jegyeivel veszi kezdetét, s csak e hosszú, az ásványtant, a földrajzot, a természetrajzot egybefogó fáradságos úton jut el a kortárs civilizáció- és politikatörténet ismerősebb történetfilozófiai dimenzióiba.

Érdekes mindazonáltal az *Eszmé*knek a főemlősök és az ember viszonyával foglalkozó passzusai arra is figyelni, amiről Herder az újabb kutatások dacára sem tud végleg lemondani. A tudás korrekciója ezekben az években tagadhatatlanul gyorsan zajlik: Eberhard August Wilhelm Zimmermann, akinek *Az ember [...] földrajzi története* (1778–1783) című munkájából Herder sokat merít, már műve második kötetében (1780) arra kényszerül, hogy – ugyancsak Camper kutatásainak köszönhetően – pontosítsa a főemlősökről korábban mondottakat.³⁰ Herder erről a részletről például nem vesz különösebb tudomást, pedig a kiegészítés nem áll másból, mint a főemlősök különböző fajtáinak – a Buffon által még egyetlen faj változataiként kezelt orangután (*Pongo*) és csimpánz (*Jocko*) – pontosabb megkülönböztetéséből. A kutatási eredmények érthető okokból a nagy elméletektől a kis anatómiai különbségekhez vezetnek, azzal a járulékos körülménnyel, hogy e különbségek épp a metafizikai elvárásokat igazolják: a hasonlóságok nem akkorák, s nem is annyira felbolygatóak, mint *első ránézésre* tűnt; az ember és a majom között elég csontocska kerül ahhoz, hogy az előbbinek ne kelljen saját státuszáért aggódnia. Csak-hogy Herdernek, miközben figyelemmel kísérheti, miképpen éri utol magát a korabeli anatómia a főemlősök kutatásában, szemmel láthatóan mégis arra a lényre van szüksége, akinek kompetenciáiról a 17–18. század utazóitól származó történetek mesélnek. Az *Eszmé*k szerzőjének még mindig az az orangután kell, akiről Edward Tyson annak idején még egy csimpánz boncolásakor szerelte tapasztalatait,³¹ aki Olfert Dapper szerint fiatal nőket rabol, s talán már maga is állat és ember nászából született,³² akinek nőténye Bontius beszámolója szerint szégyenkezve tárkarja el ágyékát az utazó előtt,³³ s aki Buffon forrásai nyomán XIV. Lajos

³⁰ Zimmermann: *Geographische Geschichte des Menschen, und der allgemein verbreiteten vierfüßigen Thiere* [Az ember és a közönségesen elterjedt négy lábú állatok földrajzi története], Erster Band, 117–129; Zweiter Band, 170–174.

³¹ Tyson: *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris* [Orangután, avagy *homo sylvestris*].

³² Dapper: *Umbständliche und Eigentliche Beschreibung von Africa* [Afrika részletes és tulajdonképpeni leírása], 293.

³³ Bondt: *De Medicina Indorv[m]* [Az indusok medicinája], idézi Buffon: *Les Orang-outangs ou le Pongo & le Jocko*, 45.

udvarában is sikeresen sajátítja el az asztali etikettet.³⁴ Vagyis Herdernek pont egy olyan állatra van szüksége, amelytől minden különbség dacára sem vitatható el az emberhez (vagy az embert őhozzá) fűző már-már kísérteties közelség.³⁵

Erről árulkodik az *Eszmék* az ember antropológiája szempontjából kulcsfontosságú negyedik könyve, amely a *Homo sapiens* anatómiai-fiziológiai beágyazottságával veszi kezdetét, s meg sem áll a humanitás földöntúli távlatainak felvillantásáig.³⁶ Az *Eszmék* felépítését követve – világmindenség, földtörténet, ásványi, növényi és állatvilág, emberi társadalom és történelem – szükségyszerű is, hogy még röviddel azelőtt, hogy a szerző végleg az emberre tereli a figyelmet, az utolsó láncszem, a főemlős részletezése következzen. Az a döntés viszont már nem kényszerítő erejű – bár nem is rendkívüli –, amelyet itt Herder az *Értekezés*ben képviselt álláspontjához képest hoz meg a majom státuszával kapcsolatban. Mindazon jegyek alapján – érvel Herder –, amit az orangutánról – Tysontól Blumenbachig – megtudhatunk, többről van szó, mint pusztán alakítani és a test működését érintő hasonlóságról. Kell, hogy az orangután „bensőjében, lelkének hatásaiban is legyen valami az emberhez hasonló, s [...] azok a filozófusok, akik a kisebb állati gépezetek [*Kunsttiere*] szintjére akarják alacsonyítani, elvétik az összehasonlítás alapját”³⁷. A majomnak ugyanis „már nincsenek meghatározott ösztönei: gondolkodásra való képessége [*Denkungkraft*] közvetlenül az értelem határán áll, az utánzás szegényes határmezsgyéjén. Mindent leutánoz, s így agyában az érzéki gondolatok [*sinnliche Ideen*] ezerféle kombinációjára lehet képes” (SW 13, 115). Önmagában e megállapítás persze többet ígér szerzője szándékánál, s összeolvasandó a folytatással. A főemlős Herder szerint készen áll az emberi mivoltra, ám anélkül, hogy azt ténylegesen elérhetné: bár mindahány értelmes állat – a „bölcselephant” és a „tanulékony kutya” – között egyedül a majom „*akar tökéletesedni*. Azonban képtelen rá, mert az ajtók mind zárva vannak.” (SW 13, 116) Úgy alakult, hogy e „szo-

³⁴ Uo. 55.

³⁵ Még a Herder által vitatott radikálisabb hipotézisekről is elmondható – írja Stolpe –, hogy „szemmel láthatóan intenzíven foglalkoztatták, és sem filozófusként, sem *teológusként* nem hagyták nyugodni lelkiismeretét”. Stolpe: Herder und die Ansätze einer naturgeschichtlichen Entwicklungslehre im 18. Jahrhundert, 154.

³⁶ Itt Herder ugyan még Charles Bonnet preformációs-palingenetikus elméletével vitatkozik, ám az ötödik könyv végén már a korai Kantot idéző bolygóközi életről, nevezetesen egyfajta *földönkívüli* emberletről spekulál. Lásd jelen kötet „Evolúciós fantáziák. Herder és az ember természetrajza” című tanulmányát, 41–42.

³⁷ Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. SW 13, 115.

morú lény előtt becsukódott az emberi értelemre nyíló ajtó, [...] tán hátrahagyva benne a homályos érzést, mily közel van ahhoz, ami nem az övé” (117).³⁸ Így a majmot mindazon lenyűgöző tulajdonsága, amelyről Bontius, Battel, La Brosse és még annyian beszámolnak (SW 13, 116), csak arra teszi alkalmassá, hogy mintegy az ember ajtónállója, előtanulmánya, maga a megtestesült *nem-ember* legyen.

Ez az elsöre zavarosnak tűnő hoztam-is-meg-nem-is-okfejtés egyszerre elevenít fel egy a század nyolcvanas éveinek közepén már-már meghaladott hagyományt, s lép előre a morfológia éppen tért hódító új látásmódjához. Herder egyrészt az egyre tisztázottabb különbségek dacára is visszakanyarodik a létezők láncolatának Leibniztől egészen a kortársakig bejáratott okfejtéséhez, amely – komolyan véve és az abszurditásig fokozva – a láncszemek között is láncszemeket keres. A teremtés tökéletessége előfeltételezi a hiánytalanságot, s ez a lények rendjében – a bármely két láncszem közötti átmenet bizonyítékaként – helykitöltő lények egész sorához vezethet. A köztesség toposza így azt is implikálja, hogy e lények nem sajátosságaik szerint, hanem szomszédaiktól kölcsönzött tulajdonságok egyvelegeként képzelendők el. A főemlősré nézve ilyesfajta ’hamis anatómiával’ kísérletezik például Charles Bonnet *A természet szemlélésének* (1764) „Átmenet a négylábúak és az ember közt. A majom” című fejezetében:

Milyen fokozatokon át emelkedik a természet az emberig? Hogyan lapítja el az előreugró pofát, hogyan nyomja rá az emberi arc bélyegét? Miként emeli fel a föld felé csüngő fejet? Hogyan csinál a csülökből hajlítható karokat, a begörbült lábfejből könnyed és ügyes kezet? [...] A majom az embernek ez a vázlata. Durva vázlat, tökéletlen képmás, de mégiscsak hasonlít hozzá, és betetőzi Isten művének csodálatos fejlődését.³⁹

De Herder az orangután tekintetében Cornelis de Pauw *Filozófiai vizsgálódások az amerikaiakról* (1769–1770) című művének egyértelmű és polemikus állásfoglalására is hivatkozhat. Bár az orangután csekélyebb értelmű, mint az ember – írja de Pauw –, de többre is képes bármely más állatnál, s azon szerzők álláspontja, akik ennek jelentőségét alábecsü-

³⁸ „Az orangután, melyet láttam, mindig két lábán járt, még akkor is, ha nehéz dolgokat vitt; az ábrázata meglehetősen szomorú volt, a járása méltóságteljes, a mozdulatai kimértek, a természete pedig nyugodt és más majmokétól nagyon különböző” – írja Buffon. *Les Orang-outangs ou le Pongo & le Jocko*, 53.

³⁹ Bonnet: *A természet szemlélése*, 55; A fordításon változtattam. H.E.

lik, éppoly értelmetlen, mint azoké, akik túlértékelik. Érdemes tehát a véletek közötti „arany középutat”⁴⁰ megcélozni, s az orangután „köztes minőségében [*qualité intermédiaire*]⁴¹ annak bizonyítékát látni, hogy a természet menete e lényen át „folyta[tt]a útját a majmoktól az emberi nem felé”⁴². Másrészt az *Eszmék* az átmenet fogalmának új definícióját is kínálja, s tudományos szempontból egy másik elvárásrend szerint is rekonstruálja a hasonlóságok és különbségek alakulását. Az ember elkülönbözése az állati minőségtől ez utóbbi alapján a felegyenesedett tartással, a kezek szabad használatával, illetve a koponya elhelyezkedésével magyarázható, mely teret biztosít az emberi agy azon részeinek, amelyek az értelem, a nyelv és a gondolkodás szolgálatában állnak. S bár a lények sorában még Herder számára is az isteni gondolat – egy lehetőség időbeli kifejlése – ismerhető fel, a teremtői értelem munkálkodásának visszafejtése időközben az egyre bonyolultabb vegy- és élettani szaktudás formájában zajlik. Az isteni terv és megvalósulása tulajdonképpen egyetlen típus egyre bonyolultabb mintázatokká való kibomlásából, illetve a környezeti körülményektől függő kialakulásából áll.⁴³

Hiába fecsérelte tehát Buffon „áradó ékesszólását” (SW 13, 116) arra – írja Herder –, hogy a majom bensőjében elválassza az anyagit a szellemitől. Hisz maga az emberi értelem is része annak a rendnek, amely szerves egységben halad az egyszerűtől a komplexig, az élettelemtől az élő, az anyagitól a szellemi felé, s ezt a rendet semmilyen metafizikai cezúra nem képes ellentmondás nélkül megszakítani. A dolgok e szoros összefüggésében bármely a forma törvényében érvényesülő változás sajátos konzekvenciákhoz vezet. A kiegyenesedett tartás eredményeként például a következő változások mennek végbe az állati külsőben:

[a] homlok gondolatokkal telve előreivel, s a koponya fenséges, nyugodt méltósággal kidomborodik. A széles állati orr összeszűkül, és magasabban, finomabban rendeződik el: a száj beljebb kerül és szebben tartható; így formálódik az emberi ajak, amely a legértelmesebb majomnál is hiányzik. Majd leereszkedik az áll, hogy egyenes lejtésű szép ovál képződjék: az orca lágyan megemelkedik, és a szem úgy tekint ki a magas homlok alól, mint a szent gondolatok templomából (119).

⁴⁰ Pauw, Cornelis de: De l’Orang-Outang [Az orangutánról], 65.

⁴¹ Uo. 63.

⁴² Uo. 62.

⁴³ A típus fogalmához és a korabeli ’evolúciós’ gondolkodás problémájához vö. jelen kötet „Evolúciós fantáziák. Herder és az ember természetrajza” című tanulmányát, 28–35.

Ugyanez a jelenet a morfológus képzeletében persze megfordítva is lejátszódhat. Elég, hogy az egyenes emberi tartás szerinti forma irányba megváltozzék, s az emberi alakban máris igen különös torzulások mutatkoznak: „Amint a súlypont [...] eltolódik, a fej azonnal a háthoz látszik rögzülni, az állkapocs előrecsúszik, s az orr állati módra megszélesül. Felül a szemgödörök közelebb kerülnek, a homlok hátraesik, és mindkét oldalról megkapja a majomkoponya halálos lenyomatát” (uo.). A forma törvényei szerint körülbelül ennyi kell ahhoz, hogy az ember arca újra áttűnjön a majoméba. A történet, melyet mintegy az isteni tervezőasztalról csentek el, ekkortájt persze másokat is foglalkoztat: felbukkan Camper arcvonás-vizsgálatainak illusztrációiban,⁴⁴ s már-már parodisztikus vizuális fantáziákba torkollik Johann Kaspar Lavater *Az animalitás-vonalakról* (1795 körül) című kísérletében, illetve annak a békától Apollónig vezető, 24 képből álló profil-sorában.⁴⁵ A morfológiai narratíva herderi kivitelezésben mindenesetre épp annyit enged (ha nem többet) az ember és a majom közti távolságból, mint amennyit hozzáad.⁴⁶ Végző soron megnyugtató eredményre tör, ám annál szembetűnőbben illusztrálja, mennyire kevés kell – úgy minőségben, mint mennyiségben – ahhoz, hogy a természet átlépjen a szignifikáns szakadékon. Herder mondatai ennek a kevésnek a jelentőségéről szólnak, maguk is azon a határon, ahonnan már szándékolt mondandójuk ellenkezőjéről, strukturális közelségről, morfológiai rokonságról mesélnek. Olyan nüanszokról van szó, amelyek kapcsán mondogatni kell, nehogy feledésbe merüljön: nem, a majom nem ember, még nem ember (s az ember nem majom, már nem az).

3. Egy „átfogó családi ügy” epilógusa

A teremtés egységének, az összefüggés folytonosságának azon a ponton, ahol az ember következik, így épp a főemlős a garanciája. A majom

⁴⁴ Camper vonatkozó értekezése *Az arcvonások természetes különbségeiről különféle tájakbeli és különféle korú embereknél; az antik szobrok és faragott kövek szépségéről, valamint különféle emberi fejek biztonságos rajzolásának új módjáról* címmel posztumusz jelent meg 1791-ben. A címben szereplő vonások többek között szó szerinti vonalakra is utalnak, amelyeket Camper profilnézetben húz meg, s az általuk bezárt szögből vonja le következtetéseit. Camper: Über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge in Menschen verschiedener Gegenden und verschiedenen Alters, 38.

⁴⁵ Lavater a camperi eszmét szemléltetendő és „evolúciós elmélete[...] próbájaként” (Lavater: Ueber die Animalitäts-Linien, 107) mutatja be a híres képsort, amelyről az idézett kötet, illetve a *Fiziognómia* francia kiadásának illusztrációin kívül több akvarell-változat is fennmaradt. Vö. Schögl: Vom Frosch zum Dichter-Apoll.

⁴⁶ További példák: SW 13, 118, 130.

szomorúságát az ember öröme és afölötti megkönnyebbülése ellentételezi, hogy túl lehet azon a bizonyos ajtón, amely az állati testvér előtt becsukódott. Csak hálát érezhet, hogy eljuthatott arra a szintre, ahol megismerheti az értelem – létezők hosszú során átvezető – létrejöttét. A késő felvilágosodás természetrajzának ez a bölcséleti epizódja az önmegismerés drámai feszültségét hordozza, ám a filozófus és az orangután találkozása egyúttal a képzelgések, a képtelen gondolatok lehetőségét is magában rejt. Herder erre érez rá, ezt festi ki néhány oldal és eltűzött kijelentés erejéig, s nem utolsósorban ezt illeszti be természet- és kultúrtörténete kontextusába. Az *Eszmék* – a teológiai motiváltságot természetrajzi kíváncsisággal ötvöző – morfológiai érvelésmódja paradox módon minimalizálja azt a különbséget, melyet az *Értekezés* nyilvánvalóbban fenntartott, s melyet a korszak progresszív gondolkodói épp a kísérletező természettudományra való hivatkozással képviselnek egyre határozottabban. Hisz a folytatás rövid távon éppoly kijózanító, mint megnyugtató. Georg Christoph Lichtenberg már 1781-ben „szerfölött nevelésesnek” és „kimondhatatlanul izléstelennek”⁴⁷ nevezi az ember és az orangután rokonságát illető spekulációkat, s ezért részletesen tudósítja *Hasznos és Szórakoztató Zsebkönyve* olvasóit Camper boncolásairól. Blumenbach a *Természettudományi Közleményekben* (1790) – ugyancsak a nagyközönséget megnyugtató – kijelöli az „átfogó családi ügyet”⁴⁸ érintő kutatás útját: az anatómiai-fiziológiai vizsgálódásokra bízva a feladatot, hogy feltárja a majom és az ember közt éppoly szignifikáns, mint az emberi fajok között elhanyagolható különbségeket. Végül nem utolsósorban maga Herder is világosabban fogalmaz, amikor az *Eszmék* idézett kötetével egy időben egy jóval szélsőségesebb gondolkodóval kapcsolatban kell állást foglalnia: abban az előszóban, melyet Monboddó *A nyelv eredetéről és fejlődéséről* (1773–1792) című művének német fordításához ír, már maga Herder is úgy hivatkozik az *Eszmék* idézett szakaszaira, mint amelyekben tisztázta, hogy „sem a majom, sem a föld bármely más állata nem lesz képes arra, hogy alakjában és életmódjában valaha is szert tegyen igazi emberi értelemre és nyelvre”⁴⁹. Ehhez képest – tehetjük hozzá – minden más, ami a sorok között maradt, a késői olvasóra bízattatik.

⁴⁷ Lichtenberg: Etwas vernünftiges vom Orang Utang [Ésszerűen az orangutánról], 40.

⁴⁸ Blumenbach: Ein Wort zur Beruhigung in einer allgemeinen Familien-Angelegenheit [Megnyugtatósképp egy átfogó családi ügyben].

⁴⁹ Herder: Vorrede zu „Des Lord Monboddó Werk von dem Ursprunge und Fortgange der Sprache [...] [Előszó Lord Monboddó a nyelv eredetéről és fejlődéséről írt művéhez] Hartknoch, Riga, 1784”. SW 15, 179–188, 186.

Az pedig a sors és a tudásrendek történetének szeszélye, hogy az önmegismerés útján tett következő lépés visszamenőleg majd épp a forrófejűeket, a képzelgőket, a szabálytalan gondolkodókat igazolja.⁵⁰ Ezt azonban már akaratuk és szándékuk ellenére teszi, hisz a 19. század közepétől kezdődő paradigmaváltás a majmot az emberrel összekötő olyan új elképzeléseket érvényesít, amelyekre Herder kortársai közül még ál-
mában sem gondolhatott senki.

⁵⁰ Vö. Kelemen: A történelem eszméje, 166.

II. A kultúra politikája

A KITALÁLT NEMZET HERDER ÉS A NACIONALIZMUS

„A legkedvesebb területek egyike, amelyekre az emberi kíváncsiság oly szívesen téved: megismerni a dolgok eredetét.”¹ Ezzel a 18. század számára újszerű – az időbeliség új felfogását tükröző – közhellyel kezdi a fiatal Herder *Kísérlet a lírai költészet történetére* (1764) című töredékének eszmefuttatását arról, miképpen lehet a már nyilvánvalóan létezőt keletkezése észrevétlen pillanatáig, első, alig észlelhető megnyilvánulásáig visszakövetni. Herder – tekintettel az „*utólagos* módszer” problémáira, amellyel „a *kezdetet* elképzeljük” (SW 32, 91) – arra a megállapításra jut, miszerint „egyetlen találmány sem keletkezett *egyszerre*”, hanem „jellegtelenül” (89) már jóval azelőtt jelen volt, hogy felfigyeltek volna rá, és hagyományozni kezdték volna. Ám az idézett írás nem éri be ezzel az eredménnyel. Szerzője a keletkezés nyomába eredve azt is hozzáteszi, hogy ráadásul „a legtöbb emberi találmányt a *puszta véletlen* [*ein bloßes Ohngefähr*], s nem a *célzott* kísérletezés szüli” (102); s „hogy éppen lelkünk azon sötét tájéka határolódik el a legszikárabban az önkény és az értelem törvényeitől, ahol a lángot fakasztó szikra rejlik, mely lángot aztán a művesség [*Kunst*] emelheti magasra vagy teheti nagygyá. [...] A feltaláló mintegy sétálni ment, bármiféle szándék vagy cél nélkül, s álmódosása közben rábukkant valamire, felemelte” (uo.), hogy később olyasvalamit hozzon létre, ami nélkül az utána következő generációk már el sem tudták volna képzelni az életüket – aminek nemléte hamarosan elgondolhatatlanná vált. E körülmény folytán az, aki az okokat firtatja – írja Herder –, nehezen tájékozódik „a véletlen ezen országában” (uo.), és sokszor kénytelen megelégedni a történeti tárgy olyasfajta vizsgálatával, amely figyelmen kívül hagyja e termékeny és szenzációmentes kezdeteket. Mindazonáltal az a nyugtalanító gondolat, hogy másképp is alakulhatott volna, mindig beíródik a hagyományba.

¹ Herder: Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst. SW 32, 85–140, 85.

E nyitógondolat azt a komplex feladatot hivatott megelőlegezni, melyet a címadás jelölt ki azáltal, hogy a szerzői életművet és a nacionalizmuskutatást ez utóbbi egyik legradikálisabb koncepciójával kapcsolta össze. Ez Herderre vonatkozóan két, egymástól sok tekintetben független értelmezői hagyomány együttes figyelembevételét kívánja meg. A vonatkozó kutatásoknak van egyrészt egy olyan vonulata, amely Herderben látja a modern nemzetfogalom egyik ’feltalálóját’. Ez a tendencia, mely a nacionalizmuskutatás uralkodó iránya és számos elnagyolt ítélet forrása, a következmények felől tekint a herderi műre. Tagadhatatlan, hogy a nemzettel kapcsolatos herderi elképzelések nemcsak a 19. századi *nation building* – azon belül is Közép-Kelet-Európa – szempontjából váltak meghatározóvá, de a 20. század militáns nacionalizmusának is kapóra jöttek. Ennek köszönhetően megrajzolható egy „Herdertől Hitlerig”² vezető értelmezői út, s ez a későbbiekben a filozófus olyasfajta „tabuizálásához”³ vezetett, amelynek következményei mindmáig megfigyelhetők a nacionalizmuskutatásban. Herdert „[t]öbbször a német nacionalizmus atyjának nevezik” – nyilatkozta egy beszélgetésben ezzel kapcsolatban Isaiah Berlin –, „[a]z antinacionalizmus némely képviselője Fichte, Hegel, Bismarck, Lueger, a császár s végső soron a nemzeti szocializmus előfutárát látja benne”⁴. Alain Finkielkraut pedig ekképp fogja rövidebbre a vonatkozó narratívát: „Az emberiség sokféleségének öröktől fogva, azaz pontosabban Platóntól Voltaire-ig meg kellett jelennie az értékek bírósága előtt. Ámde jött Herder, aki a különbözőségeket hirdető törvényszék nevében elítéltette az »egyetemes értékeket»”⁵. S bár az ilyen és ehhez hasonló *from-to* típusú genealógiák általában sem hiányoznak a történetírásból, Herder körül alighanem a szokásosnál is gyakoribbak – és általában negatív kicsengésűek.⁶

² Adler: Nation, 40.

³ Arnold: Historische Anlässe, Quellen, Illusionen von Herders Nationalstaatsgedanken für Rußland, 319.

⁴ Berlin; Jahanbegloo: *Den Ideen die Stimme zurückgeben*, 116.

⁵ Finkielkraut: *A gondolkodás veresége*, 16.

⁶ A történeti gondolkodás – jegyzi meg már Friedrich Meinecke is – „Herdertől nemcsak a keleti nemzetiségek feltámasztásához, de általában az állami élet nemzetiségítéséhez” vezetett, éspedig annak dacára, hogy „Herder számára az állam élete mellékes, bár sosem teljesen közömbös zóna maradt”. Meinecke: *Die Entstehung des Historismus*, 369; Vö még az antiszemitizmus Herdertől Chamberlainig (Rose: German Question/Jewish Question, 97–109; idézi: Herder: *On World History*, 328), illetve Herdertől Fassbinderig (Robertson: Varieties of Antisemitism from Herder to Fassbinder) vezető útját.

A címben megjelölt feladat másrészt annak az értelmezői vonulatnak a figyelembevételével válik csakugyan komplexszé, amely a herderi műbe egyúttal a nemzet diskurzusának problématudatát is visszaírja. Ebben az összefüggésben felvetik azt a kérdést, mennyiben jogos vagy jogtalan eljárás, s mennyiben a történetírás módszertanát is érintő probléma, ha „az apákat büntetjük a gyermekek vétkeiért”⁷. Hans Adler szerint az, hogy Herdert kártékony eszmék szolgálatába állították, önmagában „még nem bizonyítja, hogy a filozófus írásai csakugyan ezeket a célokat szolgálják”⁸. A korábit a későbbi felől olvasni olyan „retro-szemantizálás”, amely a „nemzet – nacionalizmus – nemzeti szocializmus típusú származtatást” fölébe helyezi „a fogalom- és eszmetörténetileg nélkülözhetetlen történeti és kontextuális differenciálásnak”⁹. Ez a főképp a Herder-kutatást jellemző tendencia tehát az előzményekkel, illetve a korabeli kontextussal foglalkozik – egy olyan kiindulóponttal, mely a fenti példa tükrében szenzációmentes és jellegtelen; és egy olyan feltalálással, akit a vasárnapi séta gondtalansága éppúgy jellemez, mint a gondolkodó retrospektív gondatlansága. A nyugtalanító kérdés mindkét értelmezői vonulatot tekintve mindazonáltal mégis az marad, hogy – amint Samson B. Knoll fogalmaz – „voltaképpen nem mégis Herder eszmevilága-e a forrása intenciói későbbi pervertálásának”¹⁰. Érdemes e problémát újratárgyalni, és pedig egy olyan szembesítés formájában, amely egyszerre és egymásra vonatkoztatva teszi explicitté mindkét – egymást szokványosan csupán nyomokban idéző – diskurzust.

1. A modern nemzetfogalom kritikája

Akárcsak tárgyának, a nacionalizmuskutatásnak is megvan a maga története. Időközben kutatók generációira tekinthetünk vissza, és a sor aszerint, ki mit értett nemzeten, s mikorra tette annak mai vagy nem mai értelemben vett kezdeteit, akár az antikvitásig visszakövethető. Az a gondolat, miszerint a nemzet kitalált, mesterséges, sőt a természet ellenében létrejött alakulat, a modern nemzetfogalom kontextusában az

⁷ Knoll: Herders Nationalismus – Debatte ohne Ende, 239.

⁸ Adler: Weltliteratur – Nationalliteratur – Volksliteratur, 271.

⁹ Adler: Nation, 39.

¹⁰ Knoll ezt azon „kellemetlen összbenyomás” kapcsán jegyzi meg, amelyet Berlin Herder relativizmusát és/vagy pluralizmusát érintő, mégoly árnyalt okfejtései hagynak hátra az olvasóban. Knoll: Herders Nationalismus – Debatte ohne Ende, 240; Vö. Malsch: Nationen und kulturelle Vielfalt in Herders Geschichtsphilosophie, 122.

1920-as években jelent meg, és sarkított formában az 1960-as évektől vált uralkodóvá. Max Weber *Gazdaság és társadalom* (posztumusz 1922) című művében megállapítja, hogy „[a] »nemzetet« – ha ez a fogalom egyáltalában egyértelműen meghatározható –, biztosan nem lehet a neki tulajdonított és a tapasztalatok szerint közös jegyek alapján definiálni. A fogalom [...] először is kétségtelenül azt jelenti, hogy az emberek bizonyos csoportjairól *feltételezik*, hogy sajátos szolidaritást éreznek másokkal szemben [...]. A továbbiakban azonban már nincs egyetértés: sem abban, hogy miként lehet ezeket a csoportokat elhatárolni, sem abban, hogy milyen közösségi cselekvést eredményez ez a szolidaritás.”¹¹ A nemzet – így Weber – sem az „államot alkotó néppel”, sem a „nyelv-közösséggel” nem azonosítható maradéktalanul, miként kizárólagosan azon sem alapul, „hogy az odatartozóknak csakugyan közös vér folyik-e az ereikben”¹² – mely okokból e fogalom egy lehetséges „szociológiai kazuisztika”¹³ hatáskörébe sorolható. Hasonló eredményekre vezettek a 20-as évek szociológusai között folyó további viták is. A nemzet – így Gottfried Salomon – „nem olyan természetes egység, mint a nép”, hanem olyan „mesterséges egység”¹⁴, amely a demokratikusan szervezett tömegekhez és a népi szuverenitáshoz kapcsolódik. Végül Hans Kohn 1944-ben megjelent *A nacionalizmus eszméje* című könyvében megfogalmazza azon véleményét, miszerint a nacionalizmus az azt megalapozó „természetes alapelemek” – mint például az érzelmek – dacára sem „örök” vagy „természetes törvények” eredménye, hanem azon „fejlődési állapoté”, amely „a társadalom és a szellem alkotóelemeit a történelem egy adott időpontjában”¹⁵ jellemzi. A hazaszeretet „történelmi és szellemi fejlődés mesterséges terméke”¹⁶, bármely lokális kötődésen túlmutató absztrakt és komplex ’érzelem’, melyet intézmények hoznak létre, formálnak és közvetítenek az egyének felé.

A nemzet fogalmának történelmi-kulturális előfeltételezettségében, *mesterségeségében* (avagy „mívességében”) a konstruktivista nacionaliz-

¹¹ Weber: *Gazdaság és társadalom*, 27.

¹² Uo. 28.

¹³ Uo. 31.

¹⁴ Salomon: Vorwort, idézi Bock: Nation als vorgegebene oder vorgestellte Wirklichkeit? 25.

¹⁵ Kohn: *Die Idee des Nationalismus*, 12; Kohn könyve a nacionalizmus történetét tulajdonképpen csak a francia forradalomig követi végig. Elmondható azonban, hogy bár ismeri a modern és bármely azt megelőző nacionalizmus különbségét, ez utóbbi történetét mégis az előbbi múltjaként írja.

¹⁶ Kohn: *Die Idee des Nationalismus*, 14.

muskutatás a 60-as évek óta – bármely jó vagy rossz értelemben vett nacionalizmusnak ellenszegülendő – a *mesterkélttség* és a természetellenesség szempontját hangsúlyozza. Innentől a modern nemzet valóban a „puszta véletlen” műveként, s – a 20. század tragédiáinak tükrében – egyfajta történelmi balesetként jelenik meg. Ebben az összefüggésben válik a ’fel-’, illetve ’kitalálás’ fogalmának használata is markánsná. A nacionalizmus – írja Elie Kedourie azonos című könyvének (1960) felütésében – „olyan doktrína, melyet a 19. század elején Európában találtak ki. [...] [E] doktrína szerint az emberiség természetes módon nemzetekre oszlik, e nemzetek bizonyos jellegzetességeikről ismeretesek, melyek pontosan meghatározhatóak, a kormányzás egyetlen törvényes formája pedig a nemzeti öngazgatás”¹⁷. Ám az állítások e sora Kedourie szerint nem több a politizálás „új stílusánál”¹⁸, mely a késő 18. század filozófiájával és eseménytörténetével vette kezdetét. Ernest Gellner *A nemzetek és a nacionalizmus* (1983) című könyvében Kedourie nyomán ugyancsak a történelmi körülmények tükrében vizsgálja a modern értelemben vett nemzet létrejöttét. Nézetei abban a gyakorta idézett kiazmusban összegződnek, miszerint „[a] nacionalizmus az, ami létrehozza a nemzeteket, nem pedig megfordítva”¹⁹. Bár maga a nacionalizmus – így Gellner – „mélyen gyökerezik jelenlegi helyzetünkben”, s „egyáltalán nem a véletlen műve”, az a tartalom, amellyel ez a történelmi igény feltöltődik, „kreatív, fantáziadús, kétségtelenül invenciózus” tevékenység eredménye. „A kultúra azon foszlányai és darabkái, amelyeket a nacionalizmus felhasznál, gyakran önkényes történelmi találmányok”, amelyek „bármely más tetszőleges foszlán[nyal] és darabká[val]”²⁰ helyettesíthetők lettek volna. Eric J. Hobsbawm is „viszonylag fiatal újításnak” tekinti a nemzetet, amely – akár csak „valamennyi kiegészítő jelensége: a nacionalizmus, az államalkotó nemzet, a nemzeti jelképek és történelem stb.” – a 19. század „kitalált hagyományai”²¹ közé tartozik. Végül a modern nemzetelméletek e sorába illeszkedik Benedict Anderson *Elképzelt közösségek* (1983) című közismert könyve is, amelynek alaptézise szerint a nemzet olyan „elképzelt politikai közösség, melynek határait és szuverenitását egyaránt veleszületettnek képzelik el”²², pedig a „nemze-

¹⁷ Kedourie: *Nationalism*, 1.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Gellner: *A nemzetek és a nacionalizmus*, 76.

²⁰ Uo; A fordításon változtattam. H.E.

²¹ Hobsbawm: *Inventing Traditions*, 13; Vö. Schöpflin György pontokba szedett kommentárját a „Hobsbawm-i támadásokhoz”. Uő: *Az identitás dilemmái*, 65–66.

²² Anderson: *Elképzelt közösségek*, 20.

tiség (*nationality*)” vagy a „nemzeti mivolt (*nation-ness*), éppúgy, mint a nacionalizmus, jellegzetes típusú kulturális termék (*artefact*)²³, amelynek keletkezése médiatörténeti fejleményekkel (például a modern sajtó kialakulásával) is alátámasztható.

A konstruktivista gondolkodásmód, amely az idézett szerzőket jellemzi, természetesen a társadalomtudományok egyéb területein is érvényesül, s a mai olvasó számára aligha okozhat meglepetést vagy tűnhet újszerűnek. Azok a keretek, amelyek között egy társadalom berendezkedik, nem transzcendensek vagy előzetesen adottak, hanem gyakorlatok és intézmények, komplex emberi tevékenységek és interakciók termékei. Ezt az előfeltevést a modernista nacionalizmuskutatók kiegészítik azonban egy másikkal is, melyet akár ideológiakritikai többletének is lehet nevezni: implicit kritikával illeti ugyanis mindazon elképzelést, amely az egyéneket csupán a közösségeknek alávetett szubjektumoknak tekinti, és a társadalmat olyan organikus egységként vagy mechanizmusként szemléli, amely egy közösség tagjai fölött mintegy önmagát szabályozza. Az ilyesfajta determinizmusokkal szemben a modernista nemzetkutatók az a vágy hajtja, hogy felvilágosítsa a politikai szereplőknek a társadalmi folyamatok alakításában betöltött konstitutív szerepéről. Azt sugallja, hogy a társadalmi akaraton végzett ilyesfajta munkára mindenekelőtt a nemzettel és a nacionalizmussal kapcsolatban van nagy szükség. Hisz a modern nemzet mint közösségeket és államokat meghatározó képzeletvilág egyrészt csupán egy adott politikai és kulturális rendszer legitimitációjára szolgáló történelmi formáció (s mint ilyen a vallási, a dinasztikus és egyéb történelmi vonatkozásrendszerek közé tartozik). Másrészt a nemzet nemcsak a történelmileg talán legújabb, de a legvédtelenebb vonatkozásrend is, amellyel folyamatosan visszaélnék, s amely ekképp a legalacsonyabb rendű is a funkcionálisan rokon formációk sorában. Aminek következtében a modernista nemzetkutatók a nemzetet, illetve a nacionalizmust társadalmi jelenségként elemzi ugyan, ám egyúttal „szellemi beállítottságként”²⁴ s tévedéseken alapuló ideológiaként is megítéli.²⁵ Ez a kritika – amely gyakran bevalótlan túlmegy a higgadt szakmai vizsgálódáson – tulajdonképpen két

²³ Uo. 19.

²⁴ Vö. Kohn: *Die Idee des Nationalismus*, 17.

²⁵ „Az egyoldalú instrumentalizmusnak tehát bizonyos fokig igaza van, csak éppen gyakran arra szolgál, hogy lekicsinyelje az etnicitás, a kultúra és a mítoszok jelentőségét, amelyek oly szorosan hozzátartoznak minden nacionalista megnyilvánuláshoz” – írja Daniele Conversi. Uő: *A nacionalizmuselmélet három irányzata*, 316.

kontroverz modernista megfigyelésből fakad. Az első a nemzeti hivatkozású identitáspolitikai *véletlenszerű és önkényes*, a második *megcsinált és manipulált* jellegére irányul, s mindkettő történelmi háttéréül a modern nemzetek, illetve nemzetállamok keletkezéstörténete szolgál. E két megfigyelés alábbi részletezése is e történetet veszi kiindulópontul.

2. *A torta története*

Ha a modernista *ítéletek* nem is teszik mindig explicitté – ebben is különbözve maguktól az *elemzésektől* –, érdemes mindig tudatában lenni azoknak a különbségeknek, amelyek a nemzetfogalom történetileg korábbi jelentéseit és a modernitásban nyert új értelmét egymástól elválasztják.²⁶ A modern nemzet létrejött a 18. századhoz és a felvilágosodás korszakához kapcsolódik – egy olyan időszakhoz, amelyben „a hagyományos eszme- és szimbólumrendszerek tekintélyvesztése”²⁷ a tér- és időképzetek változásához, az egyén és a társadalom viszonyának újragondolásához vezetett. A későbbi nemzettudat kialakulásában döntő szerepet játszottak a korszak társadalom- és gazdaságtörténeti fejleményei, s nem utolsósorban ekkor mentek végbe azok a forradalmak, illetve jöttek létre azok az új államok, amelyek a modern nemzetfogalom közvetlen mintáivá, első médiumaivá váltak. Elmondható tehát, hogy a modernitás s a nemzet mint a modernitás uralkodó társadalmi formája egy sor eszme-, mentalitás- és társadalomtörténeti körülmény, technikai, ipari és politikai fejlemény komplex együtteséből eredeztethető. E komponensek együtthatása hozza magával azt az alapvető korszakváltást, amelynek egyik újdonsága a modernizálódó államok nemzeti hivatkozásrendje.

A modern nemzetfogalom elemzői e komplex történések számos összefüggését feltárták és felhasználták kutatásaikban. Anderson, aki a modern nemzetet a kora újkori vallási közösségekkel és dinasztikus birodalmakkal – így például a keresztény Európával és a Habsburgok monarchikus törekvéseivel – állítja párhuzamba, a nemzet keletkezését „a sorsszerűség, a technológia és a kapitalizmus közötti *kölcsönhatás*[ként]”²⁸ írja le. A sorsszerűség itt a nyelvek különbözőségére vonatkozik, egy olyan körülményre, amelynek sem a latin nyelvű európai kereszténységben, sem a dinasztikus uralkodóházak legitimációjában nem volt je-

²⁶ A premodern nemzetfogalmakról alább még lesz szó.

²⁷ Eisenstadt: *Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive*, 28.

²⁸ Anderson: *Elképzelt közösségek*, 48. Kiem. az eredetiben. H.E.

lentősége. A népnyelvek megerősödésének Anderson szerint egyrészt a könyvnyomtatás, azaz egy technológia, másrészt a profitszerzés céljából történő tömeges terjesztés, azaz a kapitalizmus adta meg az alapvető lökést. Ez a fejlődés nemcsak a beszélt nyelvek írásos rögzüléséhez, s nemcsak olyan szociális változásokhoz vezetett, mint például a polgárság későbbi nemzetként való megerősödése, de tért nyitott az idő új felfogásának is. Az istenhez vagy az uralkodóhoz fűződő időtlen viszonyt felváltotta egy olyan összetartozás képzelete, amely az egyéneket egy „a történelemben rendületlenül felfelé (vagy lefelé) haladó szilárd közösség”²⁹ tagjává tette: közös múlttal („eredet”), közös jövővel („misszió”³⁰), s nem utolsósorban egy olyan közös jelennel, amelyben mindenki ’egyként’ osztozott. Ez utóbbi tapasztalatot Anderson az újságolvasással illusztrálja. Az a tudat, hogy egy napilapot naponta számtalan ’hasonszőrű’ ember olvas, olyan anonim közösségi érzést generál, mely ténylegesen is szerepet játszott az Egyesült Államok – az első modern nemzetállam – kialakulásában: „Egy amerikai 240 milliónyi honfitársa közül csak egy maroknyival találkozik, illetve ismerkedik meg. Fogalma sincs arról, hogy egy adott pillanatban épp mivel foglalkoznak, mégis teljes bizalommal van folyamatos, névtelen és egyidejű tevékenységükkel szemben.”³¹ Ez a tudat az elképzelt közösség lényege Anderson értelmezésében.

A modern nemzetet Gellnernél is az „egymás számára idegen emberek közötti állandó, folyamatos és precíz kommunikáció”³² jellemzi. Gellner a korszakváltást az agrártársadalom ipari társadalommá alakulásaként írja le: a korábbi rétegtársadalom hierarchikus szerveződését és helyhez kötöttségét Európa modernizálódása során egy olyan közösségi forma váltja fel, melyet uniformizált „exo-szocializáció”³³, „egalitarizmus és mobilitás”³⁴ jellemez, s amely konfliktusait kitolja más, hasonló felépítésű közösségekkel szemben megvont és kulturális alapokon definiált határaitra.³⁵ A nem nemzeti érzelmű, rendi berendezkedésű agrártársadalomról a nemzeti érzelmű, városi-ipari társadalomra történő

²⁹ Uo. 36.

³⁰ Michels: *Der Patriotismus*, 1–21.

³¹ Anderson: *Elképzelt közösségek*, 36.

³² Gellner: *A nemzetek és a nacionalizmus*, 49.

³³ Uo. 53.

³⁴ Uo. 39.

³⁵ Míg a nemzeti érzés – írja ezzel kapcsolatban Kohn – „[az] állam belső életében egyazon nemzet valamennyi polgárának élénk egyetértéséhez, az államközi életben a különböző nemzetiségű emberek közötti közönyhöz, bizalmatlansághoz, sőt gyűlölethez vezet”. Kohn: *Die Idee des Nationalismus*, 26.

18. századi váltást jól illusztrálja Hans Carl Finsen *A nemzet retorikája* (2001) című könyvének úgynevezett tortapéldája. Képzeljünk el – írja Finsen – „egy olyan tortát, melyet sok jól elkülönülő lapból készítettek”³⁶; ezek a krém- és laprétegek egy olyan társadalmat jelenítenek meg, amelynek osztályai jól elkülönülnek egymástól, viszont horizontálisan, országhatárokon túlmenően egész Európában egységesek. Például a rendi hovatartozás független attól, hogy valaki német vagy francia származású-e. Ez jellemzi a kora újkori Európa „stratifikált kultúráját”³⁷. Ha a tortát felvágjuk, megkapjuk a későbbi nemzetállamok képét, amelyek immár szeletenként fogják egybe és definiálják újra saját társadalmi rétegeiket. A torta szeleteléséhez persze jó szem s biztos kéz – pártatlanság vagy éppen mohóság stb. – szükségeltetik, s ez Finsen tanulmányában is a megfelelő tudáshoz s azon belül is az *inventio* retorikai gyakorlatához kapcsolódik.

Éppily fontos tanulságokkal szolgál a modern nemzet keletkezéséről az első nemzetállamok története. A nacionalizmus első hulláma olyan demokratizálódási folyamatokhoz, illetve politikai küzdelmekhez kapcsolódott, amelyek kozmopolita-univerzalista felvilágosodás kori eszméket igyekeztek átültetni a társadalmi-politikai gyakorlatba. A nemzeti hivatkozású államalapítás dokumentumaként olvasható az Amerikai Egyesült Államok *Függetlenségi Nyilatkozata* (1776) s a francia *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata* (1789) is. A nacionalizmuskutatók idézett irányzata szerint ezekben az okiratokban s a bennük definiált államokban megy végbe elsőként és ténylegesen a korábban regionális vagy osztályalapon szerveződő individuumok átalakulása egyrészt modern állampolgárokká, másrészt olyan hazafiakká, akik érzelmileg is kötődnek az őket akként legitimáló nemzetállamhoz. Ám a 18. század végének forradalmi államalakulatai nemcsak az európai országok későbbi emancipatorikus törekvéseihez szolgáltak mintaként, de olyan további posztkoloniális – és hamar nemzeti színezetet öltő – államalapításokat is motíváltak, mint Venezueláé 1811-ben, Perué 1821-ben és Mexikóé 1823-ban.³⁸ Elmondható tehát, hogy az első nemzetállamok történetileg mintegy megelőzték a modern nemzeteket, vagy megfordítva: az első nemzetek először államokká lettek, s csak aztán nemzetekké. Ebből a megfigyelésből kiindulva Gellner és Hobsbawm csak annyiban hajlandók a nemzetet

³⁶ Finsen: *Die Rhetorik der Nation*, 7.

³⁷ Uo.

³⁸ Ez utóbbiakról Anderson számol be könyve „Kreol pionírok” című fejezetében. *Elképzelt közösségek*, 52–65.

„társadalmi entitásként” elismerni, amennyiben az „egy meghatározott típusú modern, területileg egységes államhoz, az úgynevezett nemzetállamhoz kötődik”³⁹. Hisz a későbbi nemzetek, amelyek államiségra törekedtek, úgyszólván csak lemásolták az első, kontingens történeti körülmények között létrejött nemzetállamokat, s csupán képzelt, megelőlegezett államiségból érezték magukat annak, amivé később lettek.⁴⁰ A forradalmi-demokratikus és a nacionalista koncepciók 18. századi találkozásából – állapítja meg Hobsbawm némi idegenkedéssel – a nemzeti és liberális-burzsoá gondolkodás 19. századi kapcsolata – például nemzetgazdasági érvelésmódja – is levezethető. Hobsbawm legérdekesebb belátásai közé tartozik, hogy a modern nemzet születésénél épp a világgazdaság (s ekképp a korai globalizáció) bábáskodott.⁴¹ A modern nacionalizmus születése így többszörösen nem-nacionalista körülmények között ment végbe, a nemzet a nagy nemzeti semmiből teremtett.

3. *A véletlen akarása*

A nacionalizmus – írja Kohn – „egy szellemi beállítottság és egy adott politikai formáció összeolvadásának” eredménye: „[a] nacionalizmus nemzeti államiségra törekszik, a nemzetállam pedig felerősíti a nacionalizmust.”⁴² Bárhogy döntsük is el nemzet és állam koegzisztenciájának vagy kölcsönös történelmi függőségének kérdését, e dilemma a nemzet *véletlenszerű* és *önkéntes* létrejöttére tereli a figyelmet. Anderson, Gellner és Hobsbawm idézett koncepciói abban az állításban találkoznak, miszerint az, ami a későbbiekben oly kényszerítő erejűnek és megkerülhetetlennek mutatkozik, keletkezésében fragmentált és paradox: olyan valami, ami onnan nézve egészen más is lehetett volna. A nemzeti hagyományok visszamenőleg csupán a történelmi lehetőségek széles tárházát gazdagítják, s párhuzamba hozhatók a bevezetőben idézett – s a poézis eredetének szentelt – herderi példával.

³⁹ Hobsbawm: *A nacionalizmus kétszáz éve*, 17; Gellner ennél árnyaltabban érvel. Vö. uő: *A nemzetek és a nacionalizmus*, 13–16.

⁴⁰ „[A]z állam vagy a nemzet egysége – írja Kohn – lényegi építőeleme valamennyi nemzet életének”. S bár „[n]em feltétlenül szükséges egységes állam a nemzet keletkezéséhez”, „ilyenkor [...] mindig valamely múltbéli államra történő visszaemlékezés vagy a nemzeti államiségra való törekvés jellemzi a nacionalizmus korabeli nemzetet.” Kohn: *Die Idee des Nationalismus*, 21–22.

⁴¹ Hobsbawm: *A nacionalizmus kétszáz éve*, 35.

⁴² Kohn: *Die Idee des Nationalismus*, 25.

Nos, ehhez a megfigyeléshez társul a már említett második modernista megfigyelés, amely – az elsővel látszólagos ellentmondásban – a nemzeti identitáspolitikát *megcsinált és manipulatív* jellegét hangsúlyozza. Megvilágításához érdemes ismét az idézett szerzőkhöz fordulni. A nacionalizmuskutatás tulajdonképpen már a 19. század óta különbséget tesz objektivista és szubjektivista nemzetelméletek között.⁴³ Előbbiek, melyeket primordiális vagy naturalista elméletekként is számon tartanak,⁴⁴ a nemzetet előzetesen adott történeti körülményekre, a „közös származásra, nyelvre, lakhelyre, politikai berendezkedésre, szokásokra, hagyományokra és vallásra”⁴⁵ vezetik vissza, vagyis olyan szempontokra, amelyekről felteszik, hogy a nemzet kialakulását szükségszerűvé, sőt megkerülhetlenné tették. A szubjektivista vagy voluntarista elméletek ezzel szemben a nemzetté válás intencionális szempontját hangsúlyozzák. Eszerint a nemzetek – adott körülmények között, bár néha azok ellenében – épp a rájuk irányuló figyelem eredményeként születtek meg.⁴⁶ A szubjektivista nézőpont mellett szól az első modern nemzetállamok fentebb felidézett története, melyet a modernista nacionalizmuskutatás – természetesen ez utóbbi nézőpontot képviselve – kiegészít a 19. század identitáspolitikai tapasztalataival. Hisz a nemzetté válás motorja mindig valamilyen kisebbség, aktivisták elkötelezett csoportja volt. A nemzet képviselőit mindig szűk vezető rétegek, többnyire értelmiségiek vállalták; ők voltak azok, akik – konstruktivista logika szerint – a nemzeti akaratot *először* megfogalmazták. A nemzet modernista-szubjektivista értelemben tehát *social engineering* eredménye.⁴⁷ A hazafiság, melyet aztán tömegek tesznek magukévá, néhány kiválasztott-önjelölt ügye, s mint ilyen elképzelhetetlen azok aktív szerepvállalása nélkül. A politika aktorainak ez a tudatossága generálja a modernista nacionalizmuskutatás leleplező retorikáját. Gellner és Hobsbawm számára a nemzet akarása a nacionalizmus egyetlen reálisan kutatható oldala, maga a nemzeti hovatartozás pedig pusztán – s e cél szolgálatában szabadon formálható – ideológia. Történetileg nincsenek tehát nemzetek, csak nacionalizmusok, s ez utóbbiak is csak konkrét politikai alakulatokkal és körülhatárolt államokkal összefüggésben vizsgálhatók.

⁴³ Vö. Bock: Nation als vorgegebene oder vorgestellte Wirklichkeit? 11–13.

⁴⁴ Vö. Smith: A nemzetek eredete, 204.

⁴⁵ Kohn: *Die Idee des Nationalismus*, 20.

⁴⁶ Vö. Döring: Vom *nation-building* zum Identifikationsfeld, 63.

⁴⁷ Plener: Nationen, Traditionen und Geschichte, 4.

E vélemény kialakításában természetesen komoly támpontul szolgált, hogy az első nemzetállamok és a modern nacionalizmus megszületése bizonyíthatóan későbbre datálható. Amivel szemben persze az említett objektivisták, de még inkább nacionalista diskurzusok is kialakították a maguk álláspontját. Ernest Renan híres *Mi a nemzet?* (1882) című előadásában például ekképp fogalmazta meg azt a „két dolgot”, amely a nemzet „szellemi princípiumát” alkotja: „Az egyik: emlékek gazdag örökségének közös birtoklása, a másik: a jelenlegi megegyezés, vágy arra, hogy közösen éljünk, annak szándéka, hogy a továbbiakban is kamatoztassuk az osztatlanul kapott örökséget.”⁴⁸ A nemzetnek az ilyen és ehhez hasonló narratívák szerint magához kell térnie álmából, ájulatából, maga mögött kell hagynia gyermekkorának gondtalanságát s ebből adódó gondolatlanságát. Azonosulnia kell eredetével, amelyből, bár folytonosan előtte volt, mit sem észlelt.⁴⁹ „A nacionalizmus úgy tekint önmagára – írja Gellner – mint az emberiség politikai életének természetes és egyetemes rendjére, amelyet csupán hosszan tartó, rejtélyes álma kendőz el.”⁵⁰ Csakhogy a nacionalizmus nem „egy ősi, lappangó, szunnyadó erő ébredése, jóllehet szereti magát ilyennek mutatni”⁵¹, sem pedig álomba szenderült „Csipkerózsika-nemzetek”⁵² élesztgetése – legalábbis Gellner szerint. Mindazonáltal már Friedrich Meinecke híres fogalompárosának is a nemzeti lét aktív, illetve passzív állapota közti különbségtétel szolgált alapjául. Meinecke *Világpolgárság és nemzetállam* (1907) című könyvében kétféle történeti nemzettípus koegzisztenciáját posztulálja. A Franciaország és Anglia mintájára létrejött „állam-nemzetekkel” a „személytelen és növényi létükkel és növekedésükkel”⁵³ jellemezhető „kultúr-nemzetek” állnak szemben.⁵⁴ S bár természetesen

⁴⁸ Renan: *Mi a nemzet?* 185.

⁴⁹ Vö. Anderson: *Elképzeltek közösségek*, 162; „[A]z embrió már kétségtelenül »élet« vagy az élet lehetősége, de az »ember« igazában ott kezdődik, amikor majd fogalmai révén viszonyítja önmagát a világhoz” – írja ezzel kapcsolatban Szűcs (miközben relativálja is a biológiai hasonlatot). Uő: *Nemzet és történelem*, 27; Hagyomány és történelem (tudattalan és tudatos) dialektikájához vö. Gyáni: *Identitás, kultusz, történelem*, 120–124; A. D. Smith gondolatait az „etnikai mag” jelentőségéről. Uő: *A nemzetek eredete*, 207.

⁵⁰ Gellner: *A nemzetek és a nacionalizmus*, 67.

⁵¹ Uo. 66.

⁵² Uo. 67.

⁵³ Meinecke: *Weltbürgertum und Nationalstaat*, 6.

⁵⁴ Ezzel analóg a nyugati típusú „közpolgári” és a keleti típusú „etnikai” nacionalizmus Kohnra visszavezethető megkülönböztetése. Vö. Schöpflin: *A nacionalizmus fejlődéstörténete*; Kohn: *Die Idee des Nationalismus*, 309.

valamikor a kultúrnemzet is elnyeri államiságát, ehhez – így Meinecke – szükséges, hogy eredeti – történeti jellegéből adódó – megkésettiséget „nagyobb aktivitással és az önmagán végzett tudatosabb munkával”⁵⁵ kompenzálja. Korábbi „művelődési nacionalizmusát” fel kell adnia a modern „tömegnacionalizmusért”⁵⁶.

A modernitás előtti időkre visszatekintve csakugyan sok olyan nemzeti alapú hivatkozással lehet találkozni, amellyel kapcsolatban akár indokoltnak is tűnhet a folytonosság objektivistá-nacionalista gondolata. Hisz például már a középkori jogelmélet számon tartott olyan itáliai, német és francia *nationes principales*, amelyeket nemzetkarakterológiák alapján különböztettek meg.⁵⁷ Hasonlóképpen tudható, hogy a Német-római Birodalom szorosabb értelemben vett birodalmi nemzetének kimondottan a német származású főnemesség számított.⁵⁸ S hogy ez a fajta német birodalmi gondolkodás – amint azt még Herdernél látni fogjuk – a késő 18. századig tartotta magát, sőt az első modern típusú nemzeti retorikákba is beíródott.⁵⁹ Kevésbé ismert az az elkötelezett *nation building*, amely a kora 16. századi humanista forráskutatás germán-, frank- és keltakultuszában öltött alakot.⁶⁰ És igen tanulságosak a Szűcs Jenő által elemzett magyar vonatkozású fejlemények is, mint például a 12. századi magyarországi kódexirodalom eredetközösségi problémaköre, amelyből a későbbi nemesi nemzettudat merített, illetve a 17. század népi patriotizmusa, amely egyúttal a nacionalizmus popularizálódásának premodern illusztrációja.⁶¹ Habár e példák sora folytatható, világos, hogy a modernista nacionalizmus kutatás számára az ilyesfajta előzmények természetesen nem többek „protonacionalizmusoknál”⁶². E hagyományok még egyértelműen a korszakváltás episztemikus vízváltatójának túloldalára esnek. S bár ezek a jelenségek már ugyancsak bővelkednek az akarásban, s ennyiben inkább a korszakolás, mintsem az elmélet lehetséges fáiatai, az idézett szerzők mint kontextusidegen

⁵⁵ Meinecke: *Weltbürgertum und Nationalstaat*, 11.

⁵⁶ Garber: *Vom universalen zum endogenen Nationalismus*, 17.

⁵⁷ Uo. 18–19. E karakterológiaiak többek között szociális szempontokon alapultak: „Az itáliai polgári nép, a németek nemesi, a franciák klerikális népek.” Uo. 20.

⁵⁸ Dann: *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770–1990*, 41.

⁵⁹ Ezt dokumentálja Friedrich Carl von Moser *A német nemzeti szellemről [Von dem Deutschen Nationalgeist]* (1766) című röpirata és annak korabeli visszhangja. Vö. Becher: *Nation und Lebenswelt*, 20.

⁶⁰ Garber: *Vom universalen zum endogenen Nationalismus*, 26–27.

⁶¹ Vö. Szűcs: *Nemzet és történelem*, 135; Uo. 83.

⁶² Vö. Hobsbawm: *A nacionalizmus kétszáz éve*, 62.

elemektől határolódnak el tőlük. „Népek, »etnográfiai nyersanyagok«, »gyakorlati« és »véletlenszerű« faktorok formájában – írja Kohn – a nemzetek már nagyon régóta megvoltak a történelemben. De csak a nemzet-tudat keletkezésével váltak a történelem [azon] akaratosan és kizárólagos tényezőivé»⁶³, amelyekre a modernista kritika irányul.

A modernista nacionalizmus kutatás két alapvető megfigyelését – a nemzet *tetszőleges* keletkezését és *akaratosan* fennmaradását – összegezve úgy tűnhet, mintha a két mozzanat valóban nem harmonizálna egymással maradéktalanul. Hisz – visszautalva a herderi példára – nagyon nehéz megállapítani, hol végződik az, ami majdnem ok nélküli, s hol kezdődik az, ami megkerülhetetlen. Megválaszolatlan marad a kérdés, miképpen lehet azt, ami ennyire mellékes, ennyire akarni. A véletlen sorsszerűvé válásának ennek ellenére is számos ősjelenete felidézhető. Ekként – amint a francia forradalom nyitányaként is – olvasható például a harmadik rend képviselőinek 1789 júniusában hozott határozata, amelyben magukat mint a francia nép képviselőit (*représentants du peuple français*) nemzetgyűléssé (*assemblée nationale*) nyilvánították, mindezzel a fennálló jogi és hatalmi konfliktusok megoldásának forradalmi és *nemzeti* útjára lépve.⁶⁴ Jelen kontextusban különösen tanulságos e történelem azon értelmezése, amellyel Heinrich von Kleist *A gondolatok fokozatos kialakulásáról beszéd közben* (1805/6) című írásában lehet találkozni. Kleist ugyanis ekképp idézi fel és kommentálja azt az elhíresült szóváltást, amely a történet tanúsága szerint Mirabeau márki és a rendek felosztatásának parancsával érkező királyi ceremóniamester között 1789. június 23-án zajlott: „Itt jut eszembe – kezdi a kleisti beszélő – Mirabeau »dörgedelme«, mellyel elintézte a szertartásmestert, aki [...] megkérdezte tőlük, hogy hallották-e a király parancsát. »Igen«, felelte Mirabeau, »hallottuk a király parancsát«. „[B]iztos vagyok benne – fűzi hozzá Kleist –, hogy ennél a humánus kezdetnél még nem gondolt a beszédét záró szuronyokra“. „[I]gen, uram«, ismételte [Mirabeau], »hallottuk«. „[L]átszik – jegyzi meg ismét Kleist –, hogy még egyáltalán nem tudja, mit akar“. „De mi jogositja fel Önt« – folytatta [Mirabeau], és most tömérdek képzet forrása fakad fel benne – »hogy itt nekünk parancsokra

⁶³ Kohn: *Die Idee des Nationalismus*, 22.

⁶⁴ *Az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatának* (1789) preambuluma is rögzíti „a francia nép Nemzetgyűlésben összegyűlt képviselői[nek] [*Les Représentants du Peuple Français, constitués en Assemblée nationale*]” azon döntését, hogy közétegyék „az ember természetes, elidegeníthetetlen és szent jogait”. Az Emberi és polgári jogok nyilatkozata, 85; Kiem. H.E.; *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen de 1789*.

hivatkozzon? Mi képviseljük a nemzetet. [...] A nemzet parancsol, de parancsot el nem fogad»⁶⁵. E szavakra a kleisti beszámoló szerint a ceremóniamester zavarba, Mirabeau pedig még nagyobb lendületbe jön, hogy aztán annak távozása után indítványozza „1) hogy magukat azonnal Nemzetgyűlésnek és 2) sérthetetlennek nyilvánítsák»⁶⁶. Kleist változatában a nemzet néhány perc alatt, „a vakmerőség állapotá[ban]»⁶⁷ születik meg. A beszéd hevében hirtelen felsejlenek egy nagy nép körvonalai.⁶⁸ *Miért is ne? – De persze minden másképp is történhetett volna.* Ezekben a pillanatokban zár össze a véletlen és a megcsinált, a tetszőleges és az akaratlagos, hogy két hónappal később egy nemzet alapító okiratában nyerje el végleges formáját. Ha a nemzet létrejött – írja Gellner – bizonyos feltételek között szükségesnek is látszik, magának a nemzetiségnek a feltételei nem szükségszerűek. Nem szabad tehát a nacionalizmusoktól túl sokat várni – legfőképpen akkor nem, ha kontextusukban, amint az később kiderült, annyi rossz tapasztalat is felgyülemlik.

4. *Kint és bent: Herder nemzetei*

Nem volna – és nem is lett volna – gond Herder nacionalizmusával, ha eszméi világosan elhelyezhetőek volnának a premodern és a modern nacionalizmusok már említett vízváltójának valamelyik oldalán. Csak-hogy olyan korszakban élt, s e korszaknak is azon gondolkodói közé tartozott, akiknek életműve éppúgy átível e küszöbön, mint ahogy fenn is akad rajta. Herder egyik legnagyobb érdekessége az a konstitutív se-előre-se-hátra-szituáció, amely számos művét jellemzi. Nacionalizmusa elbírálásakor épp e tekintetben érdemes szorososan a herderi mű közelében maradni, s nem engedni a nagyívű historista sztereotípiák csábításának. Azon belül is érdemes két nagy témakört elkülöníteni, egyrészt a főképp a történetfilozófiai-antropológiai írások dokumentálta herderi *kultúraelméletet*, másrészt a filozófus *kortörténeti és aktuálpolitikai* érdeklődéséből fakadó írások sorát. E megkülönböztetésben már most benne

⁶⁵ Kleist: A gondolatok fokozatos kialakulásáról beszéd közben, 168.

⁶⁶ Uo. 169; Ez mellelég néhány nappal korábban, s nem Mirabeau kezdeményezésére történt. A kleisti narratíva összeszeríti a nemzet keletkezéséhez kapcsolódó eseményeket.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Kleist szövege egyszerre filozófikus és súlyosan ironikus (s a kettő metszéspontjában a kleisti nyelvfilozófia áll). A nemzet fenti történetére közvetlenül a lafontaine-i rókác következik, aki – ugyancsak „hangos gondolkodás” eredményeképp – a számárt kiáltatja ki a legvérszomjasabb állatnak. Uo. 169–170.

rejlik annak lehetősége, hogy az eredmény nem lesz egyöntetű. Az életmű nem minden sora vezethető le bármely másikból, s talán épp a korszakhatár-vízválasztó mentén mutathatók ki a különbségek. A herderi mű hangsúlyaiból – és a dolog természetéből – fakadóan mindenestre fontosabb az első, mint a második témakörrel kezdeni.

Herder kultúraelméletének nemzetfogalma egyszerre nevezhető kulturalistának és naturalistának. Az utóbbi mozzanat félreérthető, s vizsgálatában nem árt folyamatosan tekintettel lenni a korabeli tudományok kontextusára.⁶⁹ Kulturalizmus és naturalizmus összefüggése Herder *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* (1784–1791) című művében bontakozik ki a legteljesebben – azon szellemi nagyvállalkozásban, amely az előzménynek tekinthető *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiájának* (1774) szűkebb történetbölcseleti, illetve uralkodó európai profilját egyrészt kiterjeszti az egész emberiségre, másrészt megnyitja olyan kortárs diskurzusok irányába, mint a természetrajz és az orvostudomány, a történettudomány és a keresztény teológia.⁷⁰ Az *Eszmék* e komplex értelmezői eszköztárral felszerelve vállalkozik arra, hogy – a korábbi mű alap gondolatát elmélyítve – olyan történelmi közösségekként mutassa be a népeket és a nemzeteket, amelyek külön-külön, illetve együttesen is reprezentatívak az ember története és társadalmiasodásának mechanizmusai szempontjából. Herder e közösségek létrejöttét és fennmaradását tulajdonképpen két, egymással ellentétes hatással járó mechanizmusból vezeti le. Az első az ember alapvető társas volta, a második a kulturális sokféleségre való hajlama. Míg az állat az ösztönök irányítása alatt áll, az ember – amint azt már az *Értekezés a nyelv eredetéről* (1770) is tárgyalja – az értelem képességével jön a világra. A kifejlődő-megvalósuló értelem bizonyos tekintetben nem más, mint maga a kapcsolat, melyet az ember a világgal – csakis rá jellemző módon – kialakít. Ez a programozott önkeresés és emberré válás elképzelhetetlen emberi közreműködés nélkül (első mechanizmus), másrészt a humanitás lehetséges megvalósulásainak széles spektrumát is biztosítja (második mechanizmus). E két elvnek engedelmességgel jöttek létre és terjedtek el a Földön az emberi társadalmak. Az emberiség – mond-

⁶⁹ Vö. jelen kötet „Evolúciós fantáziák. Herder és az ember természetrajza” című tanulmányát; a tágabb tudománytörténeti háttérhez Nisbet: *Herder and the Philosophy and History of Science*.

⁷⁰ Mindezek kitűnő feltérképezésével szolgál az *Eszmék* Wolfgang Pross-féle kiadásának kommentárkötetete. Herder: *Werke, Band III/2*.

ja Herder – „elkülönöződő faj [*divergierendes Geschlecht*]”⁷¹, amelynek létmódja egymással szomszédos, illetve egymást időben váltó közösségek kötelekeként képzelendő el. A közösségi identitás időbeli-térbeli meghatározottsága nemcsak az egyén antropológiai diszpozíciójával kapcsolódik össze szorosan, de morálfilozófiai szempontból értett jólétével, közérzetével is. „Az ember érzéki boldogságának alapja – írja Herder – mindenütt az, hogy ott éljen, ahol él, azt élvezze, ami a sajátja, s hogy minél kevésbé gyötörjék az előre- s visszatekintés aggodalmai” (SW 13, 297).⁷² „A humanitás és a boldogság [mindig H.E.] e helyütt, ebben a mértékben, a művelődés láncolatának ezen, s nem valamely más tagjaként” (SW 13, 350) képzelhető csak el. Az emberi boldogság, legyen az egyéni vagy közösségi, csak kulturális kötöttségek között, érzéki-érzelmi alapon, vagyis inkább megélt, mintsem tudott vagy tudatos módon lehetséges. Ebből következik az is, hogy a nemzetek csak belső felteleteik felől érthetők meg, s hogy történelmi valóságuknak több köze van a testi létezés konkrétságához, mint a szellemiség elvontságához.⁷³

Az elmondottak az *Eszmékre* és általában Herder kultúrfilozófiai érveléseire vonatkozóan a nemzet fogalmának – a premodern felbukkanásokkal rokonítható – szó szerinti és extenzív használatát eredményezik. A nemzeti lét a latin *natio* etimológiájára utaló módon „veleszületett [*einwohnend*]” (SW 13, 275) adottság. Herder ennek mintájára éppúgy számon tart égtájak és életmódok alapján megkülönböztetett, mint „dicsőséges régi”⁷⁴ és „újabb”⁷⁵ nemzeteket. Ekképpen beszélhet „elnyomott” (SW 14, 258) és „leigázott” (SW 13, 293), „hódító” (SW 14, 390) és „romboló”⁷⁶ nemzetekről, vagy elemezheti a „meggyökeresedett”⁷⁷, az „elvirágzó”⁷⁸ és „eltűnt”⁷⁹ vagy éppen „romlatlan” (SW 13, 328), sőt

⁷¹ Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról]. SW 13–SW 14, SW 13, 320.

⁷² „Minden nemzet önmagában leli meg boldogságának középpontját, ahogy minden golyó is a maga súlypontját” – hangzik Herder sokat idézett hasonlata. Herder: *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája*. Adalék a század számos adalékához. In: uő: *Értekezések. Levelek*, 7–167, 54; Vö. Hárs: *Magyar nation-building*.

⁷³ Vö. Adler: *Nation*, 47.

⁷⁴ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*. In: uő: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, 41–454, 412.

⁷⁵ Uo. 388.

⁷⁶ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 419.

⁷⁷ Uo. 268.

⁷⁸ Uo. 404.

⁷⁹ Uo. 216.

„második gyermekkor[ukat] élő”⁸⁰ népek történetét és körülményeit. Nem utolsósorban e szempontok alapján számolhat be a „faragatlan” (SW 13, 392) és „legfaragatlanabb”⁸¹, a „zord” (SW 13, 242) és a „zordabb”⁸², az „embertelen” (SW 13, 393), „torz” (223) és „barbár” (SW 14, 258) nemzetekről, melyektől ugyanebben a perspektívában a „művelt”⁸³, a „civilizált”⁸⁴, az „előkelő” (SW 13, 226), az „elpuhult” (295), a „kereskedő”⁸⁵ és az „irodalmat művelő”⁸⁶ vagy egyszerűbben a „szomszédos” (SW 13, 314) és az „európai” (285) nemzetek csak annyiban különböznek, hogy elidegenedtek az emberi faj természet adta érzékiségétől.

Ezen körülmények között s ilyen sokféleképp történt, hogy „ez a hatalmas faj oly sok kis, országok szerint elkülönülő, nemzeti fajtára osztott” (amint „nyelvükkel sem történt másképp”⁸⁷). A „földjük szerint fejlődő érzéki népek” (SW 13, 261) megalkották csak rájuk jellemző „nemzeti fogalmaikat”, melyek „a test és a lélek legszorosabb kapcsolata” (303) szerint alakultak. E népeket a „klimatikus hazaszeretet” (265) kulturális földrajzi körülményeikhez, saját „földjükhöz” (261) fűzi.⁸⁸ A nemzeti lét ebben az értelemben erős kötés – elég erős ahhoz, hogy az emberiség történetének elsődleges mechanizmusaként szemléljük. Herder, azon kortárs történettudományi kísérletektől eltérően, amelyek az emberiség történetét birodalmak és államok politikai történeteként rendszerezik,⁸⁹ egy olyan naturalista kulturalizmus mellett teszi le a voksát, amely meghagyja az emberi társadalmakat történeti körülményeik

⁸⁰ Uo. 368.

⁸¹ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 99.

⁸² Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 88.

⁸³ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 429.

⁸⁴ Uo. 220.

⁸⁵ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 419.

⁸⁶ Uo. 48.

⁸⁷ Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*. In: uő: *Értekezések. Levelek*, 169–345, 335.

⁸⁸ Herder *Gondolatok Montesquieu olvasása közben [Gedanken bei Lesung Montesquieus]* (1769) címen hátramaradt fiatalkori írása *A törvények szelleméről* korai és kritikus feloldozásáról tanúskodik. Herder: *Einzelne Blätter zum „Journal der Reise”* [Törödékek az „Utazásom naplójából”]. SW 4, 462–486, 464–469.

⁸⁹ A Herderétől e tekintetben radikálisan eltérő alternatívát Schlözer reprezentálja, akinek *Bevezetés az egyetemes történetbe [Vorstellung seiner Universal-Historie]* (1772/73) című munkáját Herder meglehetősen konfliktusos körülmények között meg is recenzálta (Herder: A. L. Schölzers *Vorstellung seiner Universalhistorie* [...] [A. L. Schlözer: *Bevezetés az egyetemes történetbe* (...)], SW 5, 436–440); Vö. Fulda: *Wissenschaft aus Kunst*, 191–227; Garber: *Selbstreferenz und Objektivität: Organisationsmodelle von Menschheits- und Weltgeschichte in der deutschen Spätaufklärung*, 159–168; Biró: *Nemzetek Erdélyben*, 141–179, 224–225.

primitivizmusában, a *nemzettség* állapotában. „Fajunk kialakulásának egész láncolata a történelemben” (SW 13, 344) az ősapáktól a családokig, a családoktól a nemzetiségekig, majd a népekhez és nemzetekhez vezet, ám ennél nem tovább; mert az államok és más politikai alakulatok létrejötte már nem tekinthető kényszerítő körülménynek.⁹⁰ Igen csak kérdéses, hogy az ember „alkalmas-e az államiságra”, hogy „szükségszerűen annak berendezkedéséből ered-e első valódi boldogsága” (SW 13, 340). Hisz a gondviselés „[c]sodálatos módon választotta el a népeket, nemcsak erdők és hegyek, tengerek és pusztaságok, folyamok és éghajlatok mentén, hanem nyelvek, hajlamok és jellemzőik által” (SW 13, 341) is. A humanitás lehetőségei elterjedésében rejlenek, s az eképp kifejlődött nemzetek határai nem „az államok nagysága” (340) szerint alakulnak. Az emberi társadalom eszméjét nem államok, hanem nemzetek testesítik meg, s a jólét mindig az adott helyhez és körülményekhez kapcsolódik.⁹¹ „Apa és anya, férfi és nő, gyermek és testvér, barát és ember azon viszonyai a természetnek, melyek boldoggá tesznek bennünket; az állam mesterséges eszközöket nyújthat ugyan nekünk, de valami sokkal lényegesebbtől sajnos meg is foszt bennünket: önmagunktól” (SW 13, 341). E megfontolások következményeként Herder az *Eszmék*ben az ember természetrajzát egy olyasfajta pluralizált nemzeti történetírás irányába futtatja ki, amelynek történetfilozófiai nacionalizmusa elvileg – történelmi ténytudásának dacára – államok nélkül is boldogul. (Miközben – amint arra Kelemen János *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája* kapcsán felhívja a figyelmet – azokat a heterogén történelmi birodalmakat és államalakulatokat is hozzászámolja az emberiség történetéhez, amelyek csak feltételesen teljesítik a nemzetiség és a humanitás kritériumait.⁹²)

⁹⁰ A rousseau-i hatáshoz vö. Kohn: *Die Idee des Nationalismus*, 332–335; Rathmann: A Herder–Kant kapcsolat történetéhez, 82; Kelemen is a historicizmust és az antietatizmust emeli ki Herder nemzetfogalmának fő szempontjaiként. Mint írja, „Herder nem az államot, hanem a kultúrát és a nyelvet állítja a nemzet-fogalom középpontjába.” Ugyanez a szembeállítás „alkotja az alapját annak, hogy Herder történetfilozófiája [...] a kanti történetfilozófiával [...] ellentétben oly erőteljesen tematizálja magának a nemzetnek a problematikáját.” Uő: Herder historicista nemzetfogalma, 54.

⁹¹ „A Természet nem az uralkodókba és az államokba helyezte bizodalját, hanem a birodalmaikat benépesítő emberek jólétébe.” Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 450.

⁹² „[N]em minden történelmi alakulat igazi individualitás” – írja Kelemen. Uő: Herder historicista nemzetfogalma, 56; Vö. S. Varga: A nemzeti költészet csarnokai, 123.

Mindazonáltal Herder nemcsak a nemzeti elv antropológiai jelentőségéről – az összetartás pozitív erejéről – van meggyőződve, de tudatában van a fogalom komplexitásának: az elkülönböződés negatív konzekvenciáinak is. A herderi nemzetek, a kor faji alapon argumentáló történetfilozófiájától eltérő módon, legalább annyira kontingens és történelmi fejlemények, mint maguk a politikai államalakulatok.⁹³ Ekképp annak dacára is egybeeshetnek azokkal, hogy elvileg nem szorulnak rá politikai határokra és alkotmányokra. Azonkívül a nemzeti lét még akkor sem lehet mindig kizárólag egyetlen konkrét történelmi közösségre korlátozódó – befelé forduló magatartást implikáló – ’családi ügy’, ha egyébként ez a történetfilozófiai normalitás. A földrajzi-történelmi diszkontinuitás és az egyes nemzetek *belső* meghatározottságának korrelatív viszonya nem képzeltető el *külső* – határokat és konfliktusokat generáló – következmények nélkül. Megtörténik ugyanis, hogy a térben és időben egyébként egymástól elvileg távol álló nemzetek a történelmi körülmények folytán mégis összekerülnek. S mivel az „örökletes nemzeti érzület” (SW 13, 263) érzéki-érzelmi megéltsége vaksághoz és értetlenséghez vezet mindazzal szemben, ami kívül esik érintettségének szűk horizontján, a ’normalitás’ ilyenkor abban nyilvánul meg, hogy az érintett közösségek képtelenek egymás közelségét konfliktusmentesen elviselni. Ezt példázza Herder számára Európa – igaz, sok reményteli kommentárral kísért – története. (Hisz Európának állandó háborúi dacára is megvan „az adottsága egy nagy nemzet-közösségre”⁹⁴, s itt épp a sűrű szomszédságnak és a népek keveredésének köszönhetően halad minden „a nemzeti jellemzők kioltása felé”⁹⁵.)

A társadalmiasodás két mechanizmusa következőképpen felfogható úgy is, mint a történelmi individualitások színe és fonákja; a nemzet kiterjedése, nagysága stb. értelmezhető olyan erőterként, ahol a közösséget összetartó centripetális és bármely más közösséget kizáró centrifugális erők munkálkodnak. A „kölcönös családi és nemzeti gyűlölködés” – írja ezzel kapcsolatban Herder a nyelv eredetéről írott értekezésében – ugyanabból „a családhoz való kötődésből” fakad, mely „befelé fordulva [...] a törzsi egyetértést erősítette”, „kifelé fordulva” viszont „családok

⁹³ E pontokban fogalmazható meg a herderi mű és Christoph Meiners *Az emberiség történetének vázlatja [Grundriß der Geschichte der Menschheit]* (1785) című művének különbsége. Herder nemzetfogalmának ’naturalizmusa’ elhalványul Meiners faji alapú és teleologikus modellje mellett. Vö. Garber: Selbstreferenz und Objektivität, 152–159.

⁹⁴ SW 14, 287.

⁹⁵ Uo. 288.

közti gyűlölködést” szül és „két pártból csakhamar elkeseredett ellenségeket produkál”⁹⁶. Ugyanezzel indokolható a gyarmatosítás történetére vonatkozó megfigyelés, miszerint „az idegen országok jövevényeinek” csak ritkán sikerült „a bennszülöttekkel nemzetiesülnie [*sich mit den Eingebornen zu nationalisieren*]” (SW 13, 289). Hisz azon felül, hogy „európai ember [egyébként is H.E.] ritkán érdemelte ki a bennszülöttek dicséretét” (uo.), az érintett országok lakosairól is elmondható, hogy „évezredekben át a mindenséget jelentették maguk számára” (264), s így a legkíméletesebb beavatkozással szemben is ellenségesnek kellett mutatkozniuk. Nemzeti mivoltuk körjük is olyan kört vont, amelyből kitörni, amelybe bejutni nehéz és bizonyos szempontból értelmetlen. Már csak ezért sem volt tehát igaza az európaiaknak, amikor megbélyegezték az őslakosok atyáiktól örökölt „kegyetlen szokását”, hogy mindenkit megöljenek, „aki megfosztja őket földjüktől vagy földjüket tőlük” (uo.).

Ebben az összefüggésben olvasandó Herder – a *Humanitás-levelekben* közölt, s Finkielkraut által is idézett – értekezése *Az emberek téveszméiről és rögeszméiről* (1794). Téveszmének számít – írja Herder – minden, amit „korán eltanult ismereteink[.]”, „korán szerzett szokásaink és hajlamaink[.]” alapján „határozott bizonyítékok nélkül jóhiszeműen elfogadunk”⁹⁷. „A téveszmék területe főképpen azokra a dolgokra terjed ki, amelyek a legközelebről érintik az embert: személyére és megjelenésére, rendjére, nemzetére, céljára és jellemére.”⁹⁸ Csakhogy a téveszme a rögeszmétől csupán fokozatokban különbözik, és „[s]ajnos [...] közismert, hogy semmi sem ragályosabb a téveszméknél és a rögeszméknél”. Hisz a „téveszme úgy terjed, ahogy az ásitás”, „és ki ne tenné meg barátja kedvéért, hogy ártatlanul osztozik a téveszméjében, mígnem rövidesen maga is meggyőződéssel hinni kezd benne, és ugyanilyen eltökéltséggel iparkodik hitét másokba átplántálni?”⁹⁹ Nem utolsósorban a „nemzeti rögeszmék [*Nationalwahn*]”¹⁰⁰ is az ember „maga fabrikálta képzelgése[ine]k [*Originalpoesieen seines Wesens*]”¹⁰¹ sorába tartoznak, s mint ilyenek több mint „[f]élelmese”¹⁰². Hisz „[h]ogyan is ítélnénk hamisnak,

⁹⁶ Herder: Értekezés a nyelv eredetéről, 323.

⁹⁷ Herder: Az emberek téveszméiről és rögeszméiről. In: uő: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, 455–592, 482. (Levelek a humanitás előmozdítására, 46. levél)

⁹⁸ Uo. 484.

⁹⁹ Uo. 486.

¹⁰⁰ Uo.; SW 17, 230.

¹⁰¹ Herder: Az emberek téveszméiről és rögeszméiről, 485; SW 17, 229.

¹⁰² Herder: Az emberek téveszméiről és rögeszméiről, 486.

hogyan vonhatnánk kétségbe azt, ami a nemzetben gyökeret eresztett, amit a nép elfogad és nagyra becsül? A nyelv, a törvény, a nevelés, a mindennapi életmód egyaránt megerősíti és támogatja a nemzeti rögeszméket”, s „aki nem osztozik bennük, az idióta, ellenség, eretnek, betolakodó”¹⁰³. Bár Herder ebben a késői szövegében, s az idézetek dacára sem adja fel az előítéletekkel kapcsolatos konstruktív álláspontját, ez a szöveg mégis jóval visszafogottabb az előítéletek azon történetbölcseleti rehabilitációjánál, melyet *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája* dokumentál.¹⁰⁴ Itt Herder sokkal óvatosabban fogalmaz, s teszi ezt egy olyan korszakában, amely, mint alább még látni fogjuk, épp a jelen összefüggések szempontjából nem problémamentes.

Mindez Herder naturalista-kulturalista nemzetfogalmának egy olyan kényes pontjára tereli a figyelmet, amelyet maga a filozófus is megpróbál megkerülni, elleplezni – s nem utolsósorban meg is oldani. Hisz felmerül a kérdés, mi dolguk van egymással a – találkozásukat elkerülni nem tudó – nemzeteknek? Hogyan osztják fel maguk között a humanitást azok a népek, amelyeknek a folyók, a hegyek, a tengerek vagy a korszakok nem biztosítják a kizárólagos antropológiai funkcionálisitást; amelyek tagjai tehát olyan hozzájuk hasonlókkal is szembesülnek, akik bizonyíthatóan nem az övéik közül valók. Ahol tehát a határok nem elég természetesen ahhoz, hogy ne kelljen kényszerűleg államhatároknak is lenniük. Mindez egyébként inkább Herder kultúraelméletének, mint nacionalizmusának a problémája. A koncepció szerint mindenesetre egyetlen ember is elég, hogy képviselje a teremtés művének emberi tényezőjét: „[h]a csupán egyetlen ember lépett volna a Földre – érvel Herder –, általa is beteljesült volna az emberi lét célja, ahogy ez megfigyelhető sok-sok egyén vagy nemzet esetében, ha a helyi és időbeli meghatározottságok miatt történetesen kiszakadtak nemünk láncolatából”¹⁰⁵. Ennyiben a nemzeteknek nincs más dolguk, mint hogy legjobb tudásuk szerint oldják meg azt a feladatot, amely a humanitás egzisztenciális artikulációjában rájuk osztott. A nemzeti elv exkluzivitása tehát a szó

¹⁰³ Uo. 486–487.

¹⁰⁴ „Ezt [két nemzet konfliktusát/egymást nem értését H.E.] előítéletnek, csöcselékmodornak, korlátozott nacionalizmusnak nevezik! Az előítélet jó a maga idejében, mert boldoggá tesz. Saját középpontjuk köré tömöríti a népeket, szilárdabban kapcsolja őket törzsükhöz, a maguk módján jobban felvirágoztatja, s ezért hajlamaik és céljaik tekintetében boldoggá is teszi őket. Ha így nézzük, a legtudatlanabb nemzet, mely leginkább előítéleteinek rabja, gyakran a legelső [...]”. Herder: *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája*, 55–56.

¹⁰⁵ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 448.

kettős értelmében kizárólagosságán és egyedülállóságán nyugszik. Az emberi közösségek azért nem viselhetik el egymást, mert ugyanannak a problémának különböző megoldásai: a humanitás *maradék*tan megvalósulásai. Azért összeférhetetlenek, mert összemérhetetlenek.¹⁰⁶ Ami történeti tapasztalatként a nemzetek konfliktusaiként jelentkezik, az elméletben „az összehasonlítás intellektuális gyakorlataként”¹⁰⁷ veszélyezteti a történetfilozófiai összképet. Nem véletlen tehát, ha a humanitás-fogalom humanitárius étosza az *Eszmék* harmadik és negyedik részének esemény- és nemzettörténetében átadja helyét a történelem tömegjeleneinek. Ez az eredmény mindenestre nem az, amire Herder jutni kíván. Az *Eszmék* tizenötödik könyvében mindent megtesz, hogy helyesbítse ezeket a konklúziókat. Amellett érvel, hogy bár „a kultúra láncolatá[ban]” a „növekvő és csökkenő nagyságok és a legkülönbözőbb maximumok [...] kizárják vagy korlátozzák egymást, [...] az egészben végül is arányosság van”¹⁰⁸. A felvilágosodás kori történetbölcselet célulvű narratívájától eltérően Herder nem kizárólag olyan értéknek tekinti a humanitást, amelyre mintegy kifut a történelem,¹⁰⁹ hanem főképp olyanak, amelynek lehetőségeiről mindig a konkrét esetben dől el, hogy megvalósulnak-e vagy sem. A humanitás maximumai és minimumai eképp nemcsak horizontálisan, hanem vertikálisan is mérhetőek, s a tulajdonképpeni cél nem előrefelé, hanem – akárcsak a felegyenesedett ember tartásának teológiai-természetráji szimbolikájában¹¹⁰ – felfelé keresendő. A nemzeteknek *közvetlenül* nincs tehát sok köze egymáshoz. A humanitás tekintetében mégis összekapcsolhatja őket az, ha a történelmet „a

¹⁰⁶ Berlin e tekintetben – saját korábbi véleményét korrigálva – Herder (és Vico) pluralizmusa, s nem aporetikus relativizmusa mellett érvel. Uő: A tizennyolcadik századi európai gondolkodás állítólagos relativizmusáról, 108–116.

¹⁰⁷ Baecker: A társadalom mint kultúra, 8.

¹⁰⁸ A maximumok és a minimumok Lambertre (*Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Ersten und des Einfachen in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß* [Az architektonika alapjai, az első és az egyszerű elmélete a filozófiai és matematikai megismerésben], 1771) visszavezethető statisztikai elméletét Herder itt nemcsak a nemzetek, de akár egyetlen nemzet különböző teljesítményeire is alkalmazza. Az egyes nemzetek történetén, kompetenciáin belüli maximumok és minimumok is a hosszú távú kiegyenlítődést szolgálják. Vö. Herder: *Werke. Band III/2*, 757, 761–763. (kommentár)

¹⁰⁹ *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája* közismerten a teleologikus gondolkodás – azon belül is Iselin *Az emberiség történetéről* [*Über die Geschichte der Menschheit*] (1764) című művének – kritikájaként (is) olvasandó.

¹¹⁰ Az ember felegyenesedett tartásához vö. jelen kötet „Herder és az orangután. Származásügy a 18. században” című tanulmányát.

versengés iskolája[ként]” értelmezzük, „amely a humanitás és az emberi méltóság legszebb koszorújának elnyerésére nevel bennünket”¹¹¹. Úgy kell a dolgot elképzelni, amint az Európában történt, ahol „tökéletese-
désük folyamán versengés alakult ki” a népek között, melyek „nemcsak jobban megismerték egymást, hanem nélkülözhetetlenné is váltak egymás számára a közös célokból és erőfeszítésekből adódó egymásrautaltságuk miatt”¹¹². A cél tehát az, hogy az emberi értelem nemzeti keretek között megvalósuló teljesítményei is „mintaképpé”¹¹³ váljanak a történelem iskolájában. „Minél magasabb fejlettségi fokot ért el egy-egy nép, minél hasznosabb tárgyakon gyakorolta legjobb erőit, minél szilárdabban és bensőségesebben fűzte össze és kormányozta jó célok felé az állam tagjait az egység köteléke, annál biztosabban állt meg a nemzet a maga lábán, annál nemesebben ragyog képmása az emberiség történetében.”¹¹⁴ A vetélkedés régóta tart, de senki sem marad le róla, s a mindenkori, ekképp a kortárs és európai népek feladata is az, hogy maxímálják bejutásukat az emberi faj dicsőségének csarnokába.

5. Német siralomének

Ezzel el is jutottunk ahhoz a ponthoz, ahol a herderi nemzetfogalom utóbbi szempontjainak folyamányaként s talán immár vízválásztón innen megfogalmazódnak Herder *kortörténeti* és *aktuálpolitikai* gondolatai. „A történelem tanúsága szerint bátran és becsületesen szegődtek el a németek egymás ellen, hazájukban és idegenben egyaránt – írja Herder fentebb röviden már idézett *Hasonlatos-e még közönségünk és hazánk a régiekéhez?* (1765/1795) című, ugyancsak a *Humanitás-levelekben* közölt értekezésében –, barát barát ellen, testvér testvér ellen harcolt; a haza szétzilálódott és árvaságra jutott. A bátorságon és becsületen kívül nincs-e hát hazánkknak másvalamire is szüksége? Fényre, felvilágosodásra, közösségi szellemre; nemes büszkeségre, hogy ne mások rendelkezzenek fölöttünk, hanem mi magunk, mint más nemzetek régtől fogva; hogy ízig-vérig németek legyünk saját, jól őrzött földünkön.”¹¹⁵ Herdernél is

¹¹¹ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 412.

¹¹² Herder: *Hasonlatos-e még közönségünk és hazánk a régiekéhez?* In: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, 490–531, 510–511. (Levelek a humanitás előmozdítására, 57. levél)

¹¹³ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 429.

¹¹⁴ Uo. 428.

¹¹⁵ Herder: *Hasonlatos-e még közönségünk és hazánk a régiekéhez?* 529.

kezdetét vette tehát a nemzetcsinálás, és pedig a már idézett vetélkedés összefüggésében. „Európa és valamennyi földrész minden népe összeméri ma egymással *szellemi és művészi* – nem pedig testi – *erőit*” – írja, s a parentézissel inkább „a *szülőfölkdek közötti véres ütközete[k]*”¹¹⁶ kortárs fiasokjától határolódik el, mint magától a politikumtól. Ám a „szellemi és művészi erő” vetélkedése sem tekinthető kevésbé kemény küzdelemnek. Aki alulmarad benne, kiteszi magát a veszélynek, hogy „barbár[ként] becsapják, elnyomják, megvetik, bántalmazzák”¹¹⁷. S ennek az aggodalomnak van egy olyan aktualitása, amely már nem illeszkedik maradéktalanul a herderi kultúraelmélet történetbölcseleti profiljába. „A »haza« szó – így Herder – útnak indította a hajót a partról; a hajón az utas nem álldogálhat többé kényelmesen, a hullámokat figyelve, mintha a parton állna – részt kell vennie a küzdelemben, hacsak nem veti magát a tenger vad hullámaiba.”¹¹⁸ Az *elszabadult* hajó képe, amelynek irányítása ismét – vagy csak most igazán – „kötelesség”¹¹⁹, egy új történelmi pillanatot jelez. Annak a tapasztalatát is tükrözi, hogy valami megváltozott a hazáknak a görögségig visszakövethető tér- és időbeli rendjében, s hogy nemcsak a nemzetek már megszokott európai tumultusáról van szó, nem is csak nemzetekről, hanem kifejezetten államokról és határokról, legyenek azok mégoly mesterségesek is. A jelenkor politikai és ’nacionalista’ *készítést* hordoz, amely felfogható a modern nemzet születésének pillanataként is.

Igaz, a nemzetért érzett aggodalom már a korai írások óta jellemzi Herder gondolkodását, ez azonban a modern összefüggésektől függetlenül is elhelyezhető a korabeli nemzeti-politikai diskurzusban. Érdemes tehát feltárni kontextusát és pontosítani a németséggel kapcsolatos aggodalmakat. Herder már az *Utazásom naplójában* (1769) hozzáfogott, hogy feldolgozza a francia kultúrhegemóniával kapcsolatos problémáit.¹²⁰ Végül a *Humanitás-levelek* egy egész gyűjteményét szenteli annak a kérdésnek, „mely kárai származtak a németeknek az évszázadok óta tartó francia *propagandából* és *terjeszkedésből*” (SW 18, 152). A gyűjtemény annak kultúrtörténetével szolgál, „miképpen maradt el és fejlődött vissza a Német Nemzet, s miképpen érdemelte ki mindahány rendjével együtt azt a megvetést, amellyel – a többi nemzet egybehangzó ítélete szerint –

¹¹⁶ Uo. 531.

¹¹⁷ Uo. 530.

¹¹⁸ Uo. 527.

¹¹⁹ Uo.

¹²⁰ Herder: *Journal meiner Reise im Jahr 1769*. SW 4, 343–461, 413–419.

Európa tekint ránk” (161). Herder Németország politikai és kulturális széttagoltságát – értve ezen a Német-római Birodalom (egészen pontosan a Német Nemzet Szent Római Birodalmának) állapotait – a németek „francia-függőségére” (157) vezeti vissza, s hozzálát az ellenpropagandához, amelynek keretében elutasítja a szokványos és szégyenletes „utánzási kényszert [*Nachahmungssucht*]”, s helyette meghirdeti a méltóságteli „példakövetés [*Nacheiferung*]”¹²¹ programját. Szükséges „megértetni a hűvös és meggondolt németekkel, hogy csakis a mi *Ulubraen*kban, Német Módra, a saját nemzetünk körében lehetünk – ha leleményesek nem is, de legalább – értelmes és boldog emberek” (SW 18, 207). Megjegyzendő azonban, hogy a herderi ellenpropaganda bizonyos tekintetben maga is francia példát követ: Herder nemzetfogalmának mintázatát a forradalmi Franciaország is prefigurálja. Soraiából – akárcsak a *Hasonlatos-e még közönségünk és hazánk a régiekéhez?* című értekezéséből idézetekből is¹²² – kiolvashatóak a forradalombarát (bár öncenzúrára kényszerített) Herder politikai intenciói. Bennük a nemzet önállósága kimondva-kimondatlanul is demokratikus eszmékkel párosul.

Az sem véletlen, hogy a német nyomorúságról szóló „siralomnék [*Jeremiade*]” (SW 18, 162) a *Humanitás-levelek* fiktív levélváltásában több, a nemzetért elkötelezett beszélő *eszmecseréjeként* jelenik meg. A nemzeti jólétről közölt töprengések a kortárs patriotizmus kontextusából, egy már „elképzelt közösség” retorikai eszköztárából merítenek. S ez Anderson értelmében annyiban már majdnem találó is, amennyiben a korabeli patriotizmus értelmezhető a polgári elit azon megnyilvánulásaként, amelynek hangadói a németiség fogalmát immár a nemesi birodalmi németiség szintje alatt próbálják szó szerint újrafogalmazni. E diskurzus Herder megjelenítette beszélői a rohamos mértékben terjeszkedő könyv- és folyóiratpiacot tekintik nemcsak e szándék alkalmas médiumának, de a nemzet önmagához méltó létmódjának is. Azonban a *Humanitás-levelek* és tágabb értelemben a 18. század végi „irodalmi Németország”¹²³ elképzelt közössége még egy olyan törekvés eredménye, amely nélküli a széles körű társadalmi bázis politikumát. A nemzet fragmentáltságától való megszabadulás vágya itt egy olyan írásbeli kommunikációhoz kap-

¹²¹ Herder: Idee zum ersten patriotischen Institut für den Allgemeingeist Deutschlands, SW 16, 600–618, 606; „vetélkedő igyekezet” – írja utóbbira Márton József *Magyar-német és német-magyar lexikona. Második rész, második darab*, 99. hasáb.

¹²² Az idézett részlet (vö. e fejezet elején) az ókoriak cserépszavazására tett hivatkozással kezdődik.

¹²³ Meinecke: *Weltbürgertum und Nationalstaat*, 30.

csolódik, amely még mindig egy szűk réteg kiváltsága. A német patriotizmus – írja Otto Dann – alulról jövő liberális és emancipatorikus kezdeményezés ugyan, ám „korai demokratikus jellege”¹²⁴ ellentmondásban áll azokkal az elvont értékekkel, amelyeket e mozgalom közvetítésében tömegeknek kellene elsajátítaniuk. Amint Bernhard Giesen és Kay Junge fogalmaznak: patriótává „nem a származás, hanem az erény és az ész”¹²⁵ tesz valakit. „Földrajzi határok önmagukban még nem alkotnak meg egy nemzetet – írja Herder Carl von Moser *Patrióta Archívuma* kapcsán –, s éppígy nem elegendő erre a fejedelmek birodalmi gyűlése vagy a népek közös nyelve sem”; viszont „a *hű szolgák*”, akik erről elgondolkodtak, „olyan láncot alkotnak, amely évszázadokon ível át, s amelyhez *újabb hűséges szolgák* fognak csatlakozni” (SW 17, 257). A nemzet történelme bizonyos tekintetben csupán „kieszelt történet [*raisonnierte Geschichte*]” (258), de mint olyan „a humanitás tanulmányozását jelenti, és a legvalódibb hazafiúi szellem eszköze” (259).

Az írásbeli eszmecsere mindazonáltal nem ártatlan és nem is veszélytelen tevékenység, és nagyon is alkalmas arra, hogy kifejtse kívánatos vagy éppen nemkívánatos hatását. Tanulságos olvasmány ezzel kapcsolatban Herder *Eszmefuttatás a Németország közszelleméért létrehozandó első patrióta intézetről* (1787/1804) című értekezése, mely az *Adrastea* posztumusz utolsó kötetében jelent meg. E programszövegben Herder egy olyan akadémia megalapítására tesz javaslatot, amely össznémet perspektívában először is képviselné a nyelvművelés ügyét, másodsor lépéseket tenne a német történelem dokumentálására, harmadszor, s nem utolsósorban terjesztené „a nemzet művelődésének és boldogulásának gyakorlati filozófiáját”¹²⁶, illetve koordinálná annak széles körű elsajátítását. Ami zavarba ejtő „az általános nemzeti jólét megteremtésének” e projektumában, az tulajdonképpen nem maga a cél, hanem elérésének feltételrendszere. A sok tekintetben megosztott nemzetnek Herder „az emberi testet” ajánlja követendő példaként, „amelynek valamennyi tagját Egyetlen közös lélek” (SW 16, 601) élteni. Az „Egyetlen közös láng” (uo.) kívánalmának ugyanakkor e konkrét esetben útjában áll az a meg-

¹²⁴ Dann: *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770–1990*, 52.

¹²⁵ Giesen; Junge: *Vom Patriotismus zum Nationalismus*, 274; A szerzők az itt képviselt korszakhatár-fogalom szempontjából is tanulságosan írják le a nacionalizmus két „kódjának”, a „patrióta erényszolgálatnak” és a „fenséges esztétikájának” paradigmaváltását. Számukra Herder a romantikus diskurzusban játszott befogadástörténeti szerepe dacára is a patriotizmus jellegzetes szerzője.

¹²⁶ Herder: *Idee zum ersten patriotischen Institut für den Allgemeingeist Deutschlands*, 609.

figyelés, hogy a németiségben sem a közös nyelv, sem a közös történelem, sem a kultúra és a felvilágosodás közös mértéke nem figyelhető meg. Herder tehát egy olyan változási – tisztulási-nemesülési¹²⁷ – folyamatot lát szükségesnek „Németország valamennyi népe és provinciája” (uo.) számára, amely a közös vonásokhoz történő hasonulásban állna. Az „általános és gyakorlati szellemi és erkölcsi kultúra” javasolt intézményes „egyesülési pontjában” (SW 16, 606) nem más zajlana, mint a provinciák közös vonásainak megismerése és elsajátítása, melyet a patrióta intézet – jó szándékú fejedelmek támogatásával – a kisállamhatárokon átívelően irányítana. Egy olyan hazának a vágyképe pedig, amely képes arra, hogy erőit „Egy közös cél érdekében, kitartó elhatározottsággal” (600) irányítsa, immár beilleszthető a modern nemzetfogalom kontextusába. (S annak dacára is, hogy Herder számára e terv természetesen csak „a máshol szerzett tapasztalatok szerencsés kommunikációjára”¹²⁸ irányulna.) Négy évvel Fichte *Beszédek a német nemzethez* (1808) című előadásai előtt megfogalmazódik bizonyos különbségek nemzeti-állami alapon történő ’menedzselésének’ akarása.¹²⁹ Olyan különbségeké, amelyeket az *Eszmék* naturalista kulturalizmusa jegyében egyébként nemcsak megtűrni, de akár méltatni is lehetne. Hisz Németország csak ezáltal képes felvenni a versenyt európai szomszédaival – így a herderi *propaganda* –, s „az ez irányú kommunikációból és összeköttetésből [...] száz hasznos következmény származhat” – következmények, „amelyekre most még csak nem is gondolunk” (SW 16, 616). Ehhez a még elgondolatlanhoz megjegyzendő az is, hogy a késői Herder természetesen ennél konkrétabb politikai javaslatoktól sem tartózkodott. A *Porosz korona* (1802) című *Adrastea*-cikk például, az északi népek „harci regényhez”¹³⁰ hasonlatos történetét szemlélve, Poroszországot olyan „fá[hoz]” hasonlítja, amely „egy évszázad súlyos viharaiban növekedvén, majdan, egyesülve Ausztriával (melynek Brandenburg természetes szövetségese), annak a *középbatalomnak* a része leend, amely segít megóvni a német népek földjét s megvédeni az északi birodalmakat az idegen nemzetek és nyelvek el-

¹²⁷ „(sich) läutern”; vö. pl. SW 16, 604.

¹²⁸ SW 16, 602.

¹²⁹ Vajda Mihály hasonló történeti körülmétekintéssel még Fichtével kapcsolatban is arra a következtetésre jut, miszerint „nacionalizmusa még nagyon is az ’egészséges’ nyugati típusú nacionalizmusok közé tartozik”. Vajda: Fichte és a német küldetés, 23; Vajda tanulmánya egyébként egy másik fontos történeti körülményre is felhívhatja a figyelmet a herderi vízvázalattal kapcsolatban: nevezetesen arra, hogy Herdernek már nem volt ideje teljes mélységükben átélni a napóleoni háborúkat.

¹³⁰ Herder: Preußische Krone. SW 23, 455–463, 456.

nyomásától” (SW 23, 462–463). Ehhez az „egész emberiség számára gyümölcsöző célhoz” – zárja gondolatmenetét Herder – illő „Poroszországnak minél szélesebb és mélyebb alapokat kívánni”; hisz csak így kerülhető el, hogy „az Európa jólétéhez szükséges teher túlságosan is alattvalóira nehezdedjék” (SW 23, 463).¹³¹

6. A gondolkodás vízválasztója

Bár ez utóbbi gondolatok visszatekintve meglehetősen jövőbelátónak tűnnek, mégsem érdemes őket túlértékelni. Sőt ajánlatos és ildomos a fentiekben tárgyalt herderi eszméket a korszakkal és az életművel való összefüggésükben, illetve *azon belüli* szegmентаitásukban is méltatni. Annyi bizonyos, hogy a modernista nemzetkutatás számára Herder kultúraelmélete és aktuálpolitikai publicisztikája egyaránt alkalmas arra, hogy alátámassza fogadtatástörténetét. E 19. századi 'elvárásoknak' különösen utóbb idézett írásainak programszerűsége és voluntarizmusa látszik megfelelni. Ha tehát a herderi gondolkodás más, például modern nacionalista diskurzusokkal való rokonságát vizsgáljuk, jogosnak tűnik Jost Schneider megfogalmazása, miszerint Herder „védelembe vehető ugyan a német nacionalista Herder-recepcióval szemben, de meg nem szabadítható tőle”¹³². Lehet azonban a herderi művet másképp is olvasni, s egyrészt *kora*, másrészt *azon differenciák* dokumentumaként szemlélni, amelyek épp a korszak sajátosságaiból adódnak. Ha így teszünk, a nemzetfogalomra vonatkozó olyan mozzanatokkal is találkozunk, amelyek, ha nem is cáfolják, de mindenképpen árnyalják a modernista nemzetkutatás közvetítette képet. Hisz ha Herder kapcsán beszélhetünk is nemzetről, az mindig pluralizált formájában, nemzetekként értendő. Ha beszélhetünk is nemzeti kultúráról, nem beszélhetünk kultúrnemzetről. Ugyanakkor a nemzet, illetve az állam határai is jóval átmenetibbek annál, hogy egynek (amint a modernnek sugallják) vagy pusztán ellentéteknek tekintsük őket (amint Herder rousseau-i olvasata sugallja). A herderi ideológémák tekintetében is elmondható, hogy közülük sok mindenre van magyarázat: a rasszizmus gyanúját a korabeli antropológia, a németiség egyöntetűségét a birodalmi hagyomány, a nacionalizmust a patriotizmus relativálja. Azonkívül igen nehéz a modern nacionalizmus kon-

¹³¹ Vö. Herder *Germánia [Germanien]* (1798) című ódáját, amelynek zárlatában a „génusz” ugyancsak a „Két germán baráti jobbot / Poroszföldet és Ausztriát” egyesíti. SW 29, 210–212, 212.

¹³² Schneider: Den Deutschen die Krone? 224.

textusában bármit is kezdeni az olyan herderi gondolatkísérletekkel, mint az exklúzió nélküli inklúzió, az offenzíva nélküli defenzíva eszméje vagy a cselekvőképességnek az a politikus–apolitikus modellje, amely a szellem helyett a nemzet kontextusában is a test diszkrét létezésével (jólétével vagy ellenállásával) operál.¹³³ A kétosztatú tulajdonítások, vonatkozzanak bár az államnemzet és a kultúrnemzet, a nyugati és a keleti típusú nacionalizmus vagy az angolszász civilizáció és a német kultúra különbségére, nem tarthatóak maradéktalanul a nemzeti kérdés azon közbülső, átmeneti szakaszában, amelynek Herder az egyik kiemelkedő szerzője. Már csak azért sem, mert Herder műve is két-, illetve többsztatú, éspedig nemcsak a többször említett korszakhatár mentén, hanem szövegei hossz- és keresztmetszetében is. Herder műve s azon belül 'nacionalizmusa' csak megerősíti Hans Peter Herrmann véleményét, miszerint „a hazafiúi diskurzus, melyet a 18. századi átalakulás szituációja teremt meg, sokkal ellentmondásosabb, mint általában észleljük, s ezek az ellentmondások nemcsak a szerzők életművét kísérik végig, s nemcsak megosztják azokat, de sokszor konstituálják is szövegeiket”¹³⁴. Herder nemzetfogalmának ennek megfelelően olyan alul- vagy felülkódoltság tulajdonítható, amely éppúgy kiteszi a modernné olvasás veszélyének, mint kivonja a régi filológia illetékességéből. Kell és lehet tehát beszélni Herder nacionalizmusáról, amint kell és lehet is vitatkozni annak következményeiről. A dolog nem egyértelmű és a harmadik lehetőség éppen ennek kommunikálásában áll. A releváns Herder-olvasat ebben az értelemben nem tesz mást, minthogy egyensúlyoz a korszakhatár s egyúttal a gondolkodás vízválasztójának zavarba ejtő fogalmiságában.

Egy ponton – amivel vissza is tértünk a kezdetekhez: a nemzetekéhez és a tanulmányéhoz – Herder kultúraelmélete egyértelműen a modernista nacionalizmuselméletekkel tart, sőt felül is múlja azokat. Az emberré válás természetrajzi-antropológiai, illetve teológiai meghatározottsága nem jelenti ugyanis Herder számára annak egyvonalúságát, s még kevésbé előfeltételezi a kultúra történéseinek mechanikus lefolyását. Épp fordítva: Herder az emberi faj sorsának alakulását több szempontból prognosztizálhatatlannak, s mint ilyen környezeti tényezőkön és nem utolsósorban *emberi találékonyságon* alapuló folyamatnak tekinti. Az ember a környezetével való interakcióban válik azzá, ami, s e tekin-

¹³³ Vö. jelen kötet „Hatóerő. Az ellenállás poétikája” című tanulmányát, 109–112.

¹³⁴ Herrmann: „Mutter Vaterland”, 120.

tetben komoly hangsúly esik létezése *poietikus* mozzanataira. A filozófus magával a nyelvvel is mint olyan találmánnyal foglalkozik, amely összhangban van az értelem kibontakozásával.¹³⁵ Az ember útja az értelmi lehetőségek megvalósulásában, egyúttal differenciálódásában áll, s a régi értelemben vett mesterségektől a modern művészetekig és tudományokig vezet, melyek aztán arra is képesekké válnak, hogy magára e folyamatra is reflektáljanak.¹³⁶ A kultúrtörténet – így Herder – „találmányok és hagyományok egybeolvadása” (SW 13, 371). „[A]z emberi ész [...] megsejti azt is, amit még nem tud felhasználni; felfedezéseket tesz akkor is, amikor gonosz kezek jó ideig visszaélnék azokkal”, s „összességében továbbfolytatja útját”¹³⁷. Nem meglepő hát, ha „az emberi szellem és szorgalom legnagyobb műalkotásainak a társadalmi intézmények [*Einrichtungen der Gesellschaft*]” számitanak, melyek „a dolgoknak a hely, az idő és a körülmények szerinti alakulásán nyugszanak”, s mint ilyenek „sok tapasztalat és az állandó figyelem gyümölcsei” (SW 14, 390).¹³⁸ Mindez azonban azt is jelenti, hogy minden másképp is alakulhat, illetve hogy bármely sikeres döntésnek megvannak a maga történeti feltételei és határai. A találmányok – beleértve a kultúrát és a társadalom intézményeit – úgy viszonyulnak az emberi találékonysághoz, mint *ergon* az *energeiá*hoz, s időleges rögzülésük a kulturális gyakorlatok fluksusában a sikeres konstrukció és a körülmények függvénye.

Ebből az elképzelésből pedig a nemzetek születésére és fennmaradására vonatkozóan is le lehet vonni néhány tanulságot. Először is azt, hogy a nemzetek is emberi művek, alapuljanak bár „veleszületett” adottságokon vagy „mag[lunk] fabrikálta képzelgések[en]”. Másodsor azt, hogy a nemzet mint emberi alkotás sosem befejezett dolog vagy lezárt fejlemény. Sokkal inkább „[e]gy nagy, gondozatlan kert, tele növényekkel és gyommal [*voll Kraut und Unkraut*]”; „a balgaságok és a tévedések, a kiválóságok és az erények gyűjtőhelye”, melyet „sosem szabadna *ex*

¹³⁵ Vö. Herder: Értkezés a nyelv eredetéről, 331, 336; Az *Eszmefuttatás az első patrióta intézetről Németország általános szelleme javára* ezt a nagyobb, például nemzeti egységenként is működő nyelvi találékonyságot instrumentalizálva foglalkozik „a könyvek tisztább nyelvéből” kiművelendő egységes nyelvvel mint olyan „nemesített növénynyel”, amely „jeles és tehetséges írók hatásaként több provincia tájszólásából, lassanként fejlődött ki” (SW 16, 605).

¹³⁶ Vico Herderre tett hatását Rathmann részletesen vizsgálta. Vö. uő: A herderi történetfilozófia forrásai és előfeltételei.

¹³⁷ Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, 451.

¹³⁸ E felütéssel az *Eszmék* tizennyolcadik könyvének *Európa német birodalmának általános áttekintése* [*Allgemeine Betrachtung über die Einrichtung der deutschen Reiche in Europa*] (390–396) című fejezete veszi kezdetét.

professore méltatni” (SW 17, 211). Hisz „a nemzeti dicsőség hamis csábító. [...] [A]mint elért egy bizonyos mértéket, vaspántként szorul a fejre” (SW 18, 208), amit senki sem kíván magának. Amiért is, harmadszor és *végezetül* Herder számára is kívánatos fenntartani a nemzet és a társadalmak adott keretein túli gondolkodás lehetőségét: „Az ég óvjon minket az *ilyen nemzeti dicsőségtől* – írja –; még nem vagyunk, s vajon tudjuk-e, miért nem vagyunk? De törekszünk és lenni akarunk.” (uo.) Ami azonban túlmegy a nemzetben, az magasabb rendű dolog, a humanitás önmeghaladása is egyben, amely Herder számára inkább palingenetikus mint evilági, s mint ilyen valóban nem itt és most keresendő. Ekképp a nemzetben túlira inkább csak célozgatni lehet, mintsem azt megragadni. „Az emberiség történetének szelleme” – írja Herder a *Humanitás-levelekben* – érintetlenül hagyja „a nemzeti előítéleteket: hisz bennük mint maghüvelyekben vagy kemény héjakban sok jó meggyőződés kifejlődik. Ha a termés beérett, elszárad a hüvely, szétpattan a héj” (SW 18, 284–285). – E pillanat mindezidáig még nem következett el, amiért is ehelyütt sem marad más, mint a téma további újratárgyalására és a következő adandó alkalomra apellálni.

HATÓERŐ

AZ ELLENÁLLÁS POÉTIKÁJA

Herder recepciótörténetének egyik markáns fejezetét tagadhatatlanul az osztályharcos konstrukciók alkotják. Ezek között is irányadónak tekinthetők a korábbi keletnémet Herder-kutatás kísérletei, hogy a marxista eszmetörténet keretei között rehabilitálja a filozófiatörténetileg 'leírt', a nemzeti szocializmus által kompromittált filozófust. Ez a vállalkozás abban a tekintetben is kihívást jelentett, hogy nemcsak a herderi mű, de a rendszer ideológiáinak ellenállását is le kellett hozzá küzdeni. A herderi korpusz felvétele az új kánonba az életmű célzott megválogatását és a koncepció sajátos argumentatív megosztását tette szükségessé. Hiszen az érintett kutatók számára egyrészt nem volt kérdéses, hogy az ember tökéletesedésének útját Herder is „az egyének progresszív polgári tudatának kialakulásában”, „a társadalmi valóság fennálló viszonyainak demokratizálódásában”¹ pillantotta meg. Másrészt az is világos volt számukra, hogy a történelmi körülmények – a korszak, a régió és a fennálló tudásrend – még egy progresszív gondolkodó számára is csupán a dialektikus materializmus belátásainak homályos megelőlegezésére kínáltak lehetőséget. „A forradalom előtti korszak megismerési korlátainak áttörésére tett 18. századi kísérlet – írja a Haym-féle nagymonográfia 1954-es újrad kiadását is gondozó Wolfgang Harich – csak a történelmi dialektika torz visszatükrözéséhez, az ellentmondások feldolgozatlan egymásmellettségéhez vagy eklektikus szintéziséhez vezethetett.”² (És tagadhatatlan, hogy ez idő tájt számos Herdernél progresszívebb gondolkodó

¹ Stolpe: Nachwort, 612; Vö. uő: Nationale und internationale Aspekte der Klassenaus-einandersetzung in Herders *Briefen zu Beförderung der Humanität*.

² Harich: Herder und die bürgerliche Geisteswissenschaft, 38; Vö. Stolpe: Nationale und internationale Aspekte der Klassenaus-einandersetzung in Herders *Briefen zu Beförderung der Humanität*, 253.

is akadt.³) E felfogás – Kelet-Európában néhány évtizedig normatív igényű, penzumszerű – érvényesítése mindazonáltal kidomborította a herderi mű egyik meghatározó kérdését: gondolkodás és cselekvés viszonyának dilemmáját, melyen belül természetesen a közéleti és politikai aktivitás kérdése is szerepet játszott. S amint arra az idézett fogadtatástörténeti korszak szerzőinek egész sora hivatkozik, ez utóbbi nemcsak *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája* (1774) egyes passzusaiiban és az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* (1784–1791) közép- és korai-újkorai fejezeteiben volt tetten érhető, de a *Humanitás-levelek* (1792–1797) cenzoriális okokból félretett első változatában ennél beszédesebb bizonyítékokkal is szolgált.

Időközben a Herder-kutatás természetesen meghaladta, ha nem is az idézett kísérletek összes szempontját, de legalábbis irányultságuk kizárólagosságát. Ugyanakkor más összefüggésekben az agonisztikus olvasatoknak olyan új fórumai is megjelentek, ahol a gondolkodás és a cselekvés dilemmája, azon belül az értelmiségi elkötelezettség problémája továbbra is előtérben maradt. E kérdéseknek a nyugati baloldali gondolkodásban a *cultural studies*től az újhistorizmuson át a posztkolonializmusig számos megfogalmazása akadt. Az idézett irányzatok modernizálták, újabb elméletekkel gazdagították, s nem utolsósorban új kontextusokba ültették a korábbi marxista alapeszméket: a társadalmi haladás *hajtóerejét* a társadalom „*hatóerejének [agency]*”⁴ mechanizmusai váltották fel. Az ehhez szükséges – kulturális-földrajzi értelemben is – új kontextusok feltárásában különösen a posztkolonializmus bizonyult termékenynek: ettől kezdve a hatalom és az elnyomás kérdései már nem korlátozódtak sem az európai színterekre, sem eurocentrikus filozófiai hagyományokra. E ponton kapcsolódik be és tér vissza a herderi szövegekhez az alábbi vizsgálódás. A herderi műből – amint látni fogjuk – nem hiányoznak a posztkolonialista érdeklődésre számot tartó színterek, de – így az előfeltevés – azok a kérdések sem, amelyekre az európaiságából kikököntetett ideológia- és hatalomkritika figyelmez. Herder újraolvasása így az alábbiakban a posztkolonialis problémakör, azon belül is Homi K. Bhabha néhány teorelmájának apropójára történik, s abban a reményben, hogy habár a Herder-tanulmányból nem lesz Bhabha-tanulmány,⁵ a régi szerző

³ Rathmann Georg Forstert és Johann August von Einsiedelt említi. Uő: Herder ismeretelméletének alapjai, 43.

⁴ Bhabha: A posztkolonialis és a posztmodern, 484.

⁵ Erre egy korábbi munkában már sor került, s ez pótolhatja az itt jelentkező hiányt. Vö. Hárs: A posztkolonialis én. Homi K. Bhabha irodalmi olvasata(i). In: uő: *Én – túl a nyelven*, 196–217.

oda- és visszafelé olvasása megvilágíthat néhány mai s konkrétan az idézett amerikai sikerszerzőt is érintő fenntartást. Ez utóbbiak visszautalnak a keletnémet Herder-kutatásra, amely éppúgy számon kérte a filozofuson és kortársain a társadalmi folyamatok megértésének (sőt befolyásolásának) hiányát, mint ahogy a „reakcionista”⁶ fogadtatástörténetnek szemére vetette Herder társadalmi-politikai elkötelezettségének elmisszolását. A korábbi (Herderre vonatkozó) és kortárs (Bhabhát érintő) vélemények tükrében azt a sajátos herderi *vagylagosságot* kell tehát körüljárni, melyet Rathmann János találoán így jellemzett: „Herder gondolkodása [...] nem kontemplatív gondolkodás volt, hanem inkább aktivizmus. Aktivizmusa azonban nem volt politikai jellegű. Elismeri, hogy az ember társadalmi és politikai lény, hogy vannak államok és kormányok, hogy szükség van a törvényhozásra. [...] Mindamellet a cselekvés szféráját, amely szerinte a korában a legfontosabbnak és a legszükségesebbnek látszott, nem a politikai cselekvésben látta, hanem a művelődés és a nevelés érdekében kifejtett tevékenységben.”⁷ A kérdés tehát az (és újból az), hogy meddig terjed a gondolkodói autonómia, s honnantól vizsgálható társadalmi folyamatokkal való interakciójában? Vagy másképp: cselekszik-e (akarhat-e és tud-e cselekedni) és miképp, aki (csak) ír (és beszél)? E kérdések mentén – gyarmati színtereken és posztkolonialista fogalmiságtól vezetve – járja végig jelen tanulmány a társadalomkritika és a cselekvésemélet néhány herderi szöveghelyét.

1. Harci felállás (hatalom, erőszak, elnyomás)

Kezdesnek érdemes a kézzelfoghatóból, Herder hatalomról és erőszakról tett megjegyzéseiből kiindulni, azon belül is – posztkoloniális meghívásra – a korabeli gyarmati helyzetre vonatkozó szöveghelyeket szemügyre venni. Az ilyen jellegű állásfoglalások messze nem hiányoznak az életműből, s mindig összhangba is hozhatók az érintett koncepciókkal. A herderi gyarmatosításkritika kitűnően illeszkedik például *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiájának* témájához és retorikájához. Mi sem jellemzi jobban az önmagát és saját történelmi státuszát félreértő Európát s vele az európai felvilágosodást – írja itt Herder –, mint az a tény, hogy „három világrészt használunk rabszolgának, áruba bocsátjuk,

⁶ Harich részletesen elemzi a herderi filozófia „burzsoá érdekeltségű” 19. és 20. századi „meghamisítását” és „eltorzítását”. Harich: Herder und die bürgerliche Geisteswissenschaft, 10–33.

⁷ Rathmann: A német felvilágosodás recepciója Magyarországon, 141. Kiem. H.E.

ezüsbányákba és cukormalmokba száműzzük őket”, s mint az az ál-szent érvelés, miszerint „ők nem európaiak, nem keresztények, és ennek fejében ezüstöt kapunk és drágaköveket, fűszereket, cukrot és – titkos betegséget”⁸. Mindez persze „a kereskedelem végett és az országok kölcsönös testvéri segítségének és közösségének céljából”⁹ történik – teszi hozzá Herder maró iróniával.

És a jelek szerint hogyan megy ez tovább! Hova nem jutnak el európai kolóniák, és fognak a jövőben is eljutni! A vadak mindenütt annál érettebbé válnak arra, hogy megtérítsük őket, minél jobban megszeretik a mi pálinkánkat és bujaságunkat! [...] Spanyolok, jezsuiták és hollandok, ti emberbaráti, önzetlen, nemes és erényes nemzetek, mily nagy hálával tartozik már nektek a világ minden táján az emberiség műveltsége!¹⁰

E kritikus és kellőképpen retorizált megjegyzések között Herder a hatalmi viszonyok megfordíthatóságának tézisével, a leigázottak emancipálódásának jövendölésével sem marad adós: „Minél több *szert* és *eszközt* találunk fel mi, európaiak, hogy benneteket, más világrészek, leigázzunk, becsapjunk és kifosszunk – egyszer talán éppen rajtatok lesz a sor, hogy *diadalmaskodjatok!*”¹¹ S bár ez az „éppen” egyúttal a történetfilozófiai normalitás, a változás és „pusztulás” elkerülhetetlenségének herderi koncepcióját is jelzi, egy további félmondat, miszerint majdan az egykori leigázottak állíthatják talpukra „alkotmányunk fordított piramisai[t]”¹², a kultúrák váltakozásának egy olyan fordulatát is implikálja, melyet köszönettel fogad minden agonisztikus olvasat.

Amit *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája* – a maga mégoly kritikus eurocentrizmusával – még csupán elszórt megjegyzések formájában és retorikus lendületében hoz szóba, az később a kulturális-földrajzi szempontból is nagyobb kitekintésű *Eszmék*ben, majd a fokozottan a nemzeti függetlenség problémájára fókuszáló *Humanitás-levelek*ben jóval kifejtettebbé válik. Mivel az *Eszmék* koncepciója az emberiség természet- és kultúrtörténetét érintő komplex alakzat, mely külön vizsgáló-

⁸ Herder: Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája. Adalék a század számos adalékához. In: uő: *Értekezések. Levelek*, 7–167, 113.

⁹ Uo.

¹⁰ Uo. 107–108. A fordításon változtattam. H.E.

¹¹ Uo. 156. A fordításon változtattam. H.E.

¹² Uo.

dást igényel,¹³ s olyan töredék is, amelynek történelmi panorámája csak a kora újkorig tart, érdemes a sort közvetlenül az eszmei tartalmában is 'küzdelmesebb' *Humanitás-levelekkel* folytatni.¹⁴ Bár a szó szorosabb értelmében ez utóbbi sem jut el Herder jelenéig, apropója (az első, félretett változat *forradalmi* aktualitása) és koncepciója (a humanitás, a költészet és a közélet összefüggései) egyaránt indokolttá teszik, hogy itt kerüljenek tárgyalásra. A *Humanitás-levelekben* bőven akad példa „a reprezentáció [és] a hatalomelsajátítás [empowerment] stratégiáira”¹⁵, s ezek jó alkalmat kínálnak az ilyen irányú herderi reflexió vizsgálatára. Különösen igaz ez a tizedik gyűjteményre, amely – miután a megelőző gyűjtemények összefoglalták a humanitás az antikvitástól az újkorig vezető útját – váratlanul és mégsem egészen előkészítetlenül rátér az emberiség másik – azaz nem európai – „szomorú történeté[re]”¹⁶. A látómező kiterjesztése a humanitás állapotának világméretű áttekintésével szolgál, s a Föld népeire és nemzeteire tekintettel a gyarmatosítás nyílt – ámbár inkább lírai, mintsem polemikus – kritikájába torkollik. Ha Herder más helyütt vallja is, hogy „[c]sak a másokkal való szabad versengés által ismerjük meg és tanuljuk meg használni erőinket”¹⁷, s konstitutívnak is tekinti, ha „Európa és valamennyi földrész minden népe összeméri [...] egymással *szellemi és művészi* – nem pedig testi – erőit”¹⁸, e helyütt „a népek sűrűlódásá[nak]”¹⁹ inkább hátrányos, *inhumánus* (és éppenséggel *testi*) oldalára összpontosít. Az „ázsiai hordák portyázásai, a görögök, a rómaiak, az arabok, a barbárok legtöbb háborúja”, továbbá „az eretneküldözések és a keresztes háborúk, a varázslókkal és a zsidókkal szembeni európai bánásmód s az indiai vállalkozások [*Unternehmungen in beiden Indien*]” (SW 18, 255) – így Herder – nemcsak az emberiség múltját változtatják

¹³ Vö. jelen kötet „Evolúciós fantáziák. Herder és az ember természetrajza” és „A kitalált nemzet. Herder és a nacionalizmus” című tanulmányait, különösen 27–28 és 79–88.

¹⁴ A két mű – a bennük tárgyalt korszakok tekintetében egyébként komplementer – kapcsolatáról Simon is megjegyzi, hogy a francia forradalmat követő korszak politikaorientált és fokozódó mértékben nemzeti hivatkozású diskurzusa már nem harmonizál az *Eszmékre* jellemző „totalizáló metaelbeszéléssel”. Simon: Maran Atha, 41.

¹⁵ Bhabha: Introduction, 2.

¹⁶ Herder: A népek kölcsönhatásáról. In: uő: *Eszmék*, 545–548, 548. (114. levél); A humanitás történetét a hatodik, hetedik és nyolcadik gyűjtemény mutatja be. A kilencedik, amelyről alább még szó lesz, a maga sajátos módján előkészíti e témaváltást.

¹⁷ Herder: A humanitás előrehaladására vonatkozó levelek. In: uő: *Értekezések. Levelek*, 360–361.

¹⁸ Herder: Hasonlatos-e még közönségünk és hazánk a régiekéhez? In: uő: *Eszmék*, 490–531, 529. (57. levél)

¹⁹ Herder: A népek kölcsönhatásáról, 545. (114. levél)

egyetlen összefüggő háborús történeté; a jelenről, mindenekelőtt pedig Európáról is elmondható, hogy itt „a *legromlottabb* alapelvek” (uo.) sorának végét még csak látni sem lehet. Európa „a spanyol kegyetlenkedésekről, az angolok zsugoriságáról, a hollandok hideg arcátlanságáról” híres, és a Föld „*arcátlan, erőszakos, szípolyozó* része[ként]”²⁰ az emberietlenség melegágyának számít. A „világ fosztogatói, bomlasztói, bujtogatói és elpusztítói [*Verwüster*]” elérték, hogy „[a] néger fehérre festi az ördögöt, a lett pedig nem kíván a mennyekbe jutni, ha németek is tartózkodnak ott”²¹. Következésképpen ha a valóságban is „léteznék összeurópai szellem, nem csupán a könyvekben, akkor csaknem a Föld valamennyi népe előtt szégyenkezniük kellene *az emberiség sérelmére elkövetett bűncselekményeink* miatt”²². Ami Európát talán még a felvilágosodás és a humanitás eszméinél is szorosabban összeköti, az az erőszak, illetve a felelősség, melyet mindezért Herder átfogó hatalomkritikai perspektívájában „északi hemiszféránk nyugati szegleté[nek]” (SW 18, 290) magára kellene vállalnia.

Herder ilyesfajta ítéleteiben nemcsak az tanulságos, hogy a jogszerűség és a jogtalanság ’nemzetközi’ alapelveinek megállapítását követeli, illetve egy olyan történetírást, amely az embert „az erkölcs természeti törvényének letéteményeseként [*Täter*]” (SW 18, 286) szemlélné (és ha kell, bírálná). Hanem az is, ahogy Herder a morálfilozófiát a politikával kombinálva a humanitás kérdését a gyarmatosított népek viszonylatába helyezi. Természetrajzi szempontból – írja – az emberi faj „különleges és legmagasabb kitüntetésé[nek]” számít, „hogy mindannyiunk boldogsága mindannyiunk törekvésétől függ, s a legnagyobb különbözőség mellett is egyedül e *nagyszerű egységben* valósul meg”. Így azonban senki sem lehet „boldog vagy megbecsült és erkölcsös, amíg emberi hibából akár egyetlen rabszolga is boldogtalan: mindazon vétkek és bűnös szokások, melyek őt boldogtalaná teszik, ránk is visszahatnak, vagy éppen tőlünk indulnak ki” (299–300). Amiből Európára nézve súlyos dolgok következnek: mivel „a földrészeket kismimiző és feldúló arcátlanság, zsugoriság és puhányság nálunk lakozik”, s mivel „*ugyanaz* a szívtelenség tartja hatalmában Európát és Amerikát” (uo.), megfontolandó, hogy az emberi boldogság nem éppen az európai hatalmak bukásával érkezik-e majd el. S ha „*Európai Kultúránk* a legkevésbé sem lehet az általános emberi jószág és értékek mércéje” (249), nem szabad félni „Európa

²⁰ Uo. 546–547.

²¹ Uo. 548.

²² Uo. 546.

megőszülésétől” sem, amely nemhogy „fajunk hanyatlásához és pusztulásához” (290) nem vezet, de „kulturált országok” létrejöttét eredményezheti, éspedig olyan helyszíneken, ahol azt egyébként „aligha tartjuk lehetségesnek” (289).

Az ilyen és ehhez hasonló okfejtéseken túlmenően Herder egy hoszszabb, az örök béke eszméjét egy sajátos „irokéz intézménnyel”²³ ötvöző parabolában is kifejti ez irányú gondolatait. Ebben a misszionárius beszámolókból építkező²⁴ vágyképben a béke – az indiánok szokását idéző módon – a „nagy békeszerző asszony” alakjában lép a nemzetek elé, hogy köztük „ha nem is örök, de mégis sokáig tartó békét”²⁵ teremtsen. S bár ennek az allegorikus figurának Herder *európai* olvasatában továbbra is „csupán egy neve van: *egyetemes méltányosság, emberiség, tevékeny értelem*”²⁶, mégiscsak egy „a vadak egymás közötti békéjét célzó szép tervet”²⁷ hasznosít, anélkül hogy elfojtaná annak eredetét. Hisz a „nagy békeszerző asszony (Pax sempiterna)”, szembesítve „a becsületes St. Pierre” örökbéke-tervezetével – s annak numerikus (férfias, avagy európai) „indítványaival”, „cikkelyeivel” és „megjegyzéseivel”²⁸ –, épp „[a]rra való, hogy neve és természete szerint a *béke javát szolgáló érzéseket [Friedens-Gesinnungen]* keltsen fel”²⁹.

A *Humanitás-levelek* tizedik gyűjteményének méltatásakor persze azt is figyelembe kell venni, hogy egyrészt könnyebb térben (és időben) távol eső és a 'vadakat' érő igazságtalanságokról ítélni, mint nevén nevezni Európa 'belső' ügyeit (s mindazt büntetlenül publikálni).³⁰ Pedig a kontinens „birtokos, túlnyomórészt [...] elbizakodott részé[ről]” is ugyancsak elmondható, hogy „ragaszkodik birtokához, nem törődik az elnyomása alatt szenvedők terhével, és a jelek szerint megvárja a legvégsőt, a Jerikó falait ledöntő trombitákat”³¹. Másrészt a fiktív levelező-

²³ Herder: A X. gyűjteményből. In: uő: *Értekezések. Levelek*, 438–455, 438.

²⁴ Vö. Herder: *Adrastea*, 1121. (kommentár)

²⁵ Herder: A X. gyűjteményből, 443.

²⁶ Uo. 445.

²⁷ Uo. 442.

²⁸ Vö. Saint Pierre: *Az örökbéke-tervezet rövid foglalata*.

²⁹ Herder: A X. gyűjteményből, 446–447; A *Gesinnungot* (érzület, meggyőződés, szemlélet) „érzésnek” fordítani talán korabeli értelemben is túlzás. Ugyanakkor a herderi szövegkörnyezet ez irányban hangsúlyozza a különbséget.

³⁰ Vö. Stolpe: *Nationale und internationale Aspekte der Klassenaueinandersetzung in Herders Briefen zu Beförderung der Humanität*, 261.

³¹ Herder: A humanitás előrehaladására vonatkozó levelek, 367; Ez a kritikusabb, politizálóbb hang a *Humanitás-levelek* félretett, első változatát jellemzi (24 levél a megjelöltetett 124 levéllel szemben), melyben a francia forradalomról is nyílt eszmecsere

társaknak *németek* lévén bizonyos tekintetben könnyű dolguk is van, ha a *spanyol, portugál, angol és holland* gyarmatosítók rémtetteiről kell eszmét cserélni.³² Herder különbséget tesz Európa gyarmatosító és nem-gyarmatosító, nyugati és keleti – fejlett és fejletlen, civilizált és elmaradott – országai között, s innen érthető a hatalom- és elnyomáskritika azon sajátos alkalmazása is, amely – a tizedik gyűjtemény világméretű kitekintését megelőzve – a kilencedik gyűjteményt jellemzi. E gyűjteményben egy európai ’kisebbségi kultúráról’, az állami és hatalmi érdekek sajátos áldozatáról esik szó: „Ó, ős idők erkölce! Hát mivé / Levénk? Ím lásd: e *büszke nemzet* most / Mi? Német négerek hada!” – panaszolja a száztizennegyedik humanitás-levél kéziratban maradt epizódjában egyik lírai beszélője. Ezen az állapoton pedig a szöveg instrukciója szerint még akkor is változtatni kell – éspedig ebben az életben –, ha igaznak is mondható, amit az episztola másik lírai beszélője fűz ehhez vigasztalásként: „Barátom hidd, Zeus s az istenek / Kara oly néphez meg nem tér, akit / A bűn, a vér, arany és drágakő / Oly súlyos terhe nyom, és egyre dőzsöl. / De csendes étiópok s németek / Közé betér, hol egyszerű az étek.” (SW 18, 212)

A kilencedik gyűjtemény olyan népként mutatja be a németiséget, melyet a történelmi körülmények más nemzetek utánzására – „majmolás-*ra [Nachäffung]*”, s nem „példakövetésre [*Nacheiferung]*” (SW 16, 606) – kényszerítettek. Mely népnél a felsőbb rétegek „Német–Francia neveltetése” (SW 18, 158) kulturális szolgálalkúséghez vezetett, aminek következtében a nyelv – a nemzeti lét hordozója és hajtóereje – „szolga és szolgálólány németességgé [*Knecht- und Mägde-Deutsch]*” (161) züllött. Az ilyen és ehhez hasonlatos passzusok a maguk kontextusában – Herder önértelmezése felől – olvashatók a reprezentáció és a hatalomelsajátítás stratégiájaként, úr és (rab)szolga konfliktusának megszövegesüléseként. Egyértelműen a hatalomról és az elnyomásról van szó, éspedig egy szabadságharcos szájából, s ez annyiban tér el a marxista filozófiatörténet-írás ideológusainak olvasatától, hogy Herder a jelenségek – a ’németek’ és a ’négerek’ elnyomatásának – rokonságát a rá jellemző diskurzusok,

folyik. Vö. Erste Sammlung nach der ursprünglichen Anlage vom Jahre 1792 [A humanitás előrehaladására vonatkozó levelek]. SW 18, 305–329, 313–320.

³² Látványos példája ennek a megkülönböztetésnek a *Propaganda / Beszélgetések az indusok európai keresztényeink általi megtérítéséről [Propaganda / Gespräche über die Bekehrung der Indier durch unsre Europäische Christen]* (1802) című *Adrastea*-cikk. SW 23, 496–505; Lásd jelen kötet „Térítés-történet. Posztkoloniális (ön)kritika Herder *Adrasteájában*” című tanulmányát, 122–128.

az irodalom és a történetbölcselet (s nem a politikai közgazdaságtan) nyelvén fogalmazza meg. Ebből ered a herderi szöveghelyek metaforikus szabadsága és a filozófus történelmi érdeklődésének, illetve érzékenységének hazafiúi lendülete is. Amely megengedi, hogy Herder 'ellenpropagandája' (652) egyszerre beszéljen a politika nyelvén, s helyezze a *nyelv politikumát* érdeklődése középpontjába. Sok más művének mintájára itt is ez tekinthető a filozófusi elkötelezettség követendő – és a következőkben némi kerülővel körbejárandó – tanulságának.

2. „Az ellenállás metamorfózisa”³³ (önazonosság és cselekvés)

A kilencedik gyűjtemény „siraloméneke [*Jeremiade*]” (SW 18, 162) jól illusztrálja Isaiah Berlin véleményét, miszerint a modern, de legalábbis a német (vagy inkább kelet-európai) típusú nacionalizmus keletkezésében alapvető szerepet játszott a kulturális és politikai elmaradottság.³⁴ Ennek körülményéhez természetesen elengedhetetlen, hogy a herderi nemzetfogalom a későbbiek és a korábbiak összekeverése nélkül, a maga 18. század végi történelmi kontextusában jelenjen meg. Egy ilyen vizsgálat fényt vet arra is, miképpen különül el és harmonizál is egyben Herder közösségi fogalmában a 'nemzeti' és az 'emberi' (valamint a 'politikai') jelentésköre.³⁵ Jelen összefüggésben ugyanakkor további kérdésként jelentkezik, hogy a nyelv politikumának problematikája nem kíván-e meg egy a kultúra- és történetfilozófiai, illetve a nacionalizmuskutatósi perspektívától különböző nyelvelméleti – azon belül viszont nem nyelvfilozófiai, hanem irodalmi-retorikai – megközelítést. S meglepő módon épp e ponton ígérkezik Homi K. Bhabha koncepciója alkalmasnak arra, hogy megvilágítsa ezt az összefüggést. A posztkoloniális elméletalkotók elkötelezettségének megfelelően Bhabha figyelme is arra irányul, hogy a történelmi helyzetek alárendelt (*subaltern*) szubjektumainak – elnyomottjainak és leigázottjainak – felszabadításán, emancipációján dolgozzon, s teszi ezt *viesszamenőleges hatállyal* többek között gyarmati időkből származó dokumentumok értelmezésével. E munka középpontjában a politikai értelemben vett cselekvőképesség rehabilitációja, egyúttal a szubjektum azon – tudatos vagy nem tudatos – igénye áll, hogy kivegye a részét a társadalmi történésekből. Ezt az egyszerre közösségi és az egyes

³³ Ha: *Ethnizität und Migration*, 176.

³⁴ Vö. Berlin: A meghajlított vessző, 336–338.

³⁵ Ezzel a kérdéssel foglalkozik jelen kötet “A kitalált nemzet. Herder és a nacionalizmus” című tanulmánya.

szubjektumok aktivitásában megnyilvánuló képességet nevezi Bhabha társadalmi, s azon belül posztkoloniális „hatóerőnek [agency]”³⁶. A fogalom a társadalom kompetenciáinak újraelosztását, a bejáratott hatalmi rend átalakítását, a jogtalanságok kiigazítását vagy mindezek megvalósulásának egy adott történelmi pillanatban fennálló lehetőségét jelöli. Ám Bhabha az ekképp nyitott meghatározást el is választja liberalista vagy marxista típusú pontosításától. A „hatalomelsajátító cselekvés hatóereje [agency of empowerment]”³⁷ politikai és posztkoloniális összefüggésben olyan intervenciónak tekinthető, amelyet – Bhabha posztstrukturalista és szubjektumkritikai előfeltevéseinek megfelelő – performativitás és kontingencia jellemez: akárcsak az alanyok akarata és tudata, a politikai cselekvés is a szimbolikus rend része. A posztkoloniális önanonosságért – szabadságért, szuverenitásért – folytatott küzdelem a „kulturális jelölés teré[ben]” zajlik, és – legyen ’tényleges’ aktivitás is a folyománya – csak annak „liminális és ambivalens határ[ai] felől”³⁸ gondolható el. Ami azt is jelenti, hogy a cselekvés mindenkor ’itt és most’-ja olyan történésnek tekinthető, amelynek sem úr, sem szolga nem ura: hisz az „elkülönböződő identitások performatív természete [...] korlátoz minden igényt, amely a különbség bármely egyedi és öntörvényű jelére irányul, legyen az osztály, nem vagy faj”³⁹. Mégis épp ez a szimbolikus összefüggés az, amely Bhabha szerint fel is ruházza az alárendeltek a kulturális és politikai dominancia ellensúlyozásának, a középpont behatárolásának lehetőségével. A „történelmi kontingencia stratégiai használatá[val]” jelentős „cselekvéspotenciál”⁴⁰ képezhető. Abban a jövőben, „ahol a múlt nem eredeti, s ahol a jelen nem egyszerűen átmeneti”⁴¹, a „performatív hatóerő” biztosítja a „marginalizált és kisebbségi identitások” kibontakozását, ugyanez okból azonban sosem vezet azok véglegesüléséhez. A szimbolikus rend „iteratív idejében”⁴² megnyílik és többé le sem zárul az identitás képződése. Így maga a politikai ellenállás is a jelölés idejének és kontingenciájának sodrába kerül; a hatóerő meghátrál a hibriditás – Bhabha másik híres kulcsfogalma – előtt, miközben ’tényleges’ képes-

³⁶ Bhabha: A posztkoloniális és a posztmodern, 484, 495; Uő: The postcolonial and the postmodern, 171, 184. Vö. Schönhuth: Handlungsfähigkeit. In: uő: *Glossar Kultur und Entwicklung*, 84–85.

³⁷ Bhabha: Introduction, 8.

³⁸ Bhabha: DissemiNation, 148; DisszemiNáció, 95.

³⁹ Bhabha: How newness enters the world, 219.

⁴⁰ Bhabha: A posztkoloniális és a posztmodern, 506.

⁴¹ Bhabha: How newness enters the world, 219.

⁴² Uo.

sége az identitás lehetséges minimumára redukálódik. A politikai cselekvés alanyaként a kultúra, a nemzet, az osztály és a csoport nagy egységeitől az egyénhez, azon belül egy erős akarató, ámde hatalmától megfosztott – szimbolikusan felüldeterminált – szubjektumhoz vezet az út.

A posztkoloniális „nemzetség [nationness]”⁴³ köztes terére és idejére tett utalásokkal vissza is érkeztünk Herderhez, akinek identitáskonceptiója két, egymással ellentétes nézőpont metszéspontjában helyezhető el és megfelelően ellentmondásos is. Herder a nemzet, a kultúra, sőt az emberi nem fogalmát is olyan természeti-történeti adottságként határozza meg, amelynek feltételei éppoly szükségszerűek, mint kontingensek. Bármely identitás egy konstitutív – de nem ’lényegi’ – középpont köré szerveződik, amely összetéveszthetetlenül és másokkal összemérhetetlenül teszi, ám egyúttal vakká is a különbségek iránt, illetve képtelenné azok elfogadására. Az ekképp definiált önreferenciális identitások „boldogsága” és „előítéletei”⁴⁴ másrészt olyan természetrajzi, illetve kultúrtörténeti kontextusokba ágyazódnak, egymással olyan történelmi viszonyokba kényszerülnek, amelyek elkerülhetetlenül teszik a kölcsönhatásokat és jobb esetben versengésbe, rosszabb esetben konfliktusokba torkollnak. Ennek történelmi példái mégsem készítenek Herdert agnosztikus történelemszemlélet kialakítására. Hisz a historicitás (nagyon is modern) időbeliség-tapasztalata arra is képessé teszi a történetbölcseletet, hogy elhalassza, eltolja egymás mellett a „*principium individuationis*” és a „*principium differentiationis*”⁴⁵, a kizárólagos és a viszonylagos önazonosság kettősségének feszültségteli következményeit. A népek és a kultúrák kölcsönhatása eszerint a nemzeti és kulturális közép- és tetőpontok folyamatos mozgásaként realizálódik. A konfliktusok sosem kerekedhetnek felül, ha a népek a megfelelő helyen és időben érvényesülve mintegy elkerülik egymást. Igaz, az említett két elvet ezen felül bizonyos sorrendiség is jellemzi: mindaddig a kizárólagos önazonosság dominál, amíg a történetíró homogén történelmi kultúrákról (egyiptomiakról, görögökről, rómaiakról) beszélhet. Legkésőbb Európa történetével – egyúttal az újkori gyarmatosítás kezdetével – azonban a viszonylagos önazonosság kerül előtérbe, és visszairja magát a korábbi elv szempontrendszerébe. Ez a korrekció részben már az *Eszmé*kben lezajlik, de igazán a *Humanitás-leveleket* uralja: innentől nincs azonosság különb-

⁴³ Bhabha: DisszemiNáció, 86; DissemiNation, 140.

⁴⁴ Herder: Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája, 55–56.

⁴⁵ Turk: Am Ort des Anderen, 450.

ség nélkül. Herder számára azonban a meghatározó mégis az, hogy az emberi nem és a humanitás története mindent egybevetve – ha a nemzetek nem találkoznak, ha nemes (szellemi, művészi) versengéssé változtatják küzdelmüket, s nem utolsósorban ha előrehalad az emberiség – jól is végződhet, s ezt mindahány szöveghely megerősíti, mely így vagy úgy a fejlődés fogalmával operál.⁴⁶ A „mérce” – rekonstruálja Rathmann János e gondolatmenetet – „a korok minden individualitása dacára sem lehet [...] abszolút módon korszecifikus”, s ha ez így van, kell lennie egy olyan folytonosságnak is a történelemben, amelynek gondolata „mint orientációs eszme messzemenő konzekvenciákat tartalmaz például az adott kor erkölcsiségére: értékeire, normáira, [...] esztétikai értékeire”⁴⁷ vonatkozólag is. Ahonnan már csak egy lépés a jobbá válás lehetősége, melyet Herder természetrajzi fejlődésképe egyébként is támogat.⁴⁸ Jelen összefüggésben mégis fontosabb, hogy a történelem és a benne megképződő önazonosságok ügymenete alapvetően a két elv olyasfajta katarézisén alapul, melyet a történelem filozófusa csupán az antropológiai (azonosság) és a kultúrtörténeti (különbség) nézőpont együttes elgondolásával, a bent és a kint kettős tudatállapotával – ígéretekkel és azok folyamatos felfüggesztésével – képes kordában tartani. Amivel a maga kontextusában nagyon közel kerül a posztkoloniális elmélet köztességéhez, az identitást egyszerre fenntartó és felszámoló szimbolikus kontingenciák performativitásához.

Herder kettős és Bhabha köztes koncepciójának logikája tulajdonképpen abban különbözik, hogy míg Herder a középpont felé haladtában, Bhabha attól való távolodásában szemléli a „nemzetséget”; hogy míg Herdernél a folyamat a *principium individuationisszal*, Bhabhánál a *principium differentiationisszal* veszi kezdetét, amely – bejáratott dekonstruktív fordulattal – *már mindig is* megelőzi bármely identitás tér- és időnyerését. Ehhez kapcsolódik, hogy míg a herderi kezdeményezés csupán szükséges rosszként, a kultúrák és a nemzetek találkozásának, együttes létezésének rendkívüli állapotaként kezeli az agonisztikus mozzanatokot,⁴⁹ a posztkolonialista elmélet harca az elnyomás, a hata-

⁴⁶ Ilyen például az *Eszméék* Ötödik és Tizenötödik könyve, illetve a *Humanitás-levelek* zárzata (SW 18, 295–302, 123–124. levél).

⁴⁷ Rathmann: A mérce kérdése a történetfilozófiában, 60–61.

⁴⁸ Vö. jelen kötet „Evolúciós fantáziák. Herder és az ember természetrajza” című tanulmányát 34–42.

⁴⁹ Ekként számolnak be a háborúkról a tizedik gyűjtemény első levelei (114., 115., 117. levél), SW 18, 221–246, 255–261; A népek kölcsönhatásáról; Az önvédelemről. A nemzetek megítélésének hamis szempontjairól. Néhány nemes férfiról. Uo. 549–562.

lom és az erőszak ellen – marxista alapjaiból következően is – a küzdelem és a hatalomelsajátítás akarásán nyugszik. S ennek tükrében a herderi „versengés” komolytalan vagy ideológiagyánús eszmének tűnhet, főképp akkor, ha „tökéletesedéshez” vagy Európa népeinek – és vektorialisan a világ összes népének – „egymásba karol[ásához]”⁵⁰ vezet. Ugyanakkor azt sem szabad elfelejteni, hogy az alárendeltek politikai küzdelmének szolgálatában még a posztkolonializmus e kimondottan dekonstruktív vonulata is mindig az önazonosság – mégoly zárójeles és utólagos – érvényesülésére irányul, s így éppúgy két elvet követ, mint a herderi koncepció. A különbség tehát főképp a két modell irányultságában jelentkezik, s csak másodsorban identitás-koncepciójában (annak minden további történelmi és elméleti differenciájával). Anakronisztikus egymás mellé állításuk ugyanez okból pedig olyan tanulságokkal is szolgálhat, melyeket épp Herder kínál Bhabha számára: hisz akárcsak ez utóbbi, az előbbi szerző is problematizálja a hatóerő hatáskörét, s megoldásként nemcsak a humanitás apoteózisát vagy a (keresztény) világébékét kínálja fel – s mindezt nem is csak azért vállalkozik, mert olyan korszakban él, amikor mást nem tehet –, hanem mert életművének alapvető mozzanata az önazonosság megosztása. Ennek további konzekvenciái a cselekvés problémakörében a testbenlét témájához vezetnek.

3. *Aktivitások a dicsőségek csarnokában (test és nemzet)*

Az e helyütt előremutató mozzanatok megvilágításához érdemes néhány korai antropológiai elképzelést is bevonni a történetbölcseleti művek kontextusába. A cselekvőképesség minden szociális integrációt és ideológiai dimenzionálást megelőzően először is az egyes ember adottsága, s mint ilyen antropológiai kategória is. Az így felfogott cselekvés pedig a testhez kapcsolódik, s az nemcsak arra alkalmas, hogy tevékeny hatást fejtsen ki, de arra is, hogy „szilárd testként [*Solidum*]”⁵¹ helyt álljon: pusztá létezésével szegüljön ellen az elmozdítására irányuló akaratnak. A testi ott-lét így önmagában is cselekvésértékű, hatóerővel bíró képesség. Herder ilyesfajta nézeteit nem politikai, s nem is történetbölcseleti célzattal bontja ki, hanem esztétikai, illetve művészettörténeti összefüggésben. *Plasztika* (1770/1778) című értekezésének arról a meg-

⁵⁰ Herder: Hasonlatos-e még közönségünk és hazánk a régiekéhez? In: uő: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, 490–531, 511. (Levelek a humanitás előmozdítására, 57. levél)

⁵¹ Herder: *Die Plastik von 1770*. SW 8, 116–163, 132.

oldásáról van szó, amely a szobrászat hatásmechanizmusának vizsgálatát kiterjeszti a testi jelenlét kifejezőerejére. Hisz a szobor – így Herder – saját különleges dimenziójában létezik, s az ebbe való belépéshez az érzékelés radikális megváltoztatására, egy pügmalióni álomra van szükség. ⁵² A plasztikus hatás hatalma egyrészt „a szobor mérhetetlen biztonságában és szilárdságában” rejlik, másrészt abban nyilvánul meg, „hogy emberként és *élő testként tettével* beszél hozzánk és egész lényünket áthatva emberi együttérzésünk összes húrját megpendíti” ⁵³. Ezenfelül Herder a szobor életteliségét és cselekvésértékű jelenvalóságát olyan görög munkák példáján is illusztrálja, melyek az egyszerűt, az egyedit, a különlegest juttatják kifejezésre. A görögöknél – írja – „*történelmi és egyéni jellemzők [Kennzeichen]* jelölték itt és most, ezt és ezt az istenséget” (SW 8, 81). A görög művészet az istenek ábrázolásában „nem elvontságokat, hanem *személyeket*” ábrázolt, „most ezt a személyt, ezzel a jellemmel, ezt a jellemet *minden* tagban, ott és abban a *tartásban*, mint ha csak varázspálca érintésére elevenen kövült volna meg” (80). A szobrok ekként egy kifejezési pillanatot közvetítenek, egy olyan hatás művészi koncentrációi, amely egyébként az élő adottsága, s mint ilyen mindig átmeneti és kontingens. „*A cselekvő testrészt formája* mindig így beszél: itt vagyok és hatással vagyok [*Die Form des handelnden Gliedes spricht immer: ich bin da, ich würde*]” (57) – hangzik Herder szerint a görög plasztika tanítása, mely messze túlmutat esztétikai és művészettörténeti keretein. Monumentalitásának „pregnans” ⁵⁴ pillanata épp annyit árul el az előkről, mint önmagáról. A létezés hatóereje és a pillanatnyiség hatóköre összefüggésben áll. Ennek a tudatosítása az, ami visszatér az *Eszmék* antropológiai humanitás-fogalmában és meghatározó a *Humanitás-levelek* azon kísérletében, hogy – a történelmi és aktuálpolitikai kontextusok egyidejű felelevenítése és elfojtása mellett – szellem- és eszmetörténetileg értelmezze a humanitást.

Az utóbb említett mű tehát nemcsak tematikájában érinti a posztkoloniális hatóerő problémáját, de az identitás akarásának, a konkrét (az aktuálpolitikai) és az elvont (a történetbölcséleti) egyesítésének olyasfajta elgondolásával is, amelyben a fenti értelemben vett *plasztikus* értel-

⁵² Minderről részletesen jelen kötet „Testiség és medialitás. A befogadás művészete” című tanulmányában esik szó, 144–155.

⁵³ Herder: *Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume* (1778). SW 8, 1–87, 60.

⁵⁴ Adler a lessing-i művészetelmélet és a herderi testi jellegű léttapasztalat szempontjából is elemzi a „pregnans pillanat” jelentőségét. Uő: *Die Prägnanz des Dunklen*, 90–101.

mezés is szerephez jut. Ennek igazolásában ismét az idézett mű néhány szöveghelyének van különleges jelentősége. Herder szerint „[v]alamennyi nemzetnek meg kell tanulnia azt az érzést, hogy ne a többi szemében, ne az utókor száján, hanem csak magában, önnönmagában váljék naggyá, széppé, nemessé, gazdaggá, rendezetté, tevékeny és boldoggá”⁵⁵. Ez azt is jelenti, hogy mindenkinek „[m]eg kell tanulnia [...], hogy csak azon a helyen lehetünk valamikké, *amelyen állunk, ahol lennünk kell valaminek*”⁵⁶, s ezzel – a száztizenkilencedik levél fiktív szerzőjének szavaiban – úgy határozza meg a nemzeti létezést, mint aminek a görög szobrok elevensége és statuáris egyedülállósága is modellként szolgál. Amiként a szobor kifejezésteli mozzanatokat és mozgalmas pillanatokat tart ’életben’, amelyek nélküle nem maradhatnak fenn, akként keresi a herderi nyelvhasználat az önazonosságot és az öntörvényűséget is a „saját fényében”⁵⁷ álló létezés képiségében. A humanitás terén szerzett dicsőségek csarnokában az emberi mivolt olyan ’művei’ állnak, amelyekből a szobrok mintájára erő és jelenlét sugárzik. A népek, a nemzetek és a kultúrák nem testületként (jogi-politikai folytonosságként), hanem a természet-történet adta humanitás egyedi megtestesüléseiként veszik ki részüket e dicsőségből. Ahogy a „teremtő [*bildende*] természet gyűlöli az elvont fogalmakat” (SW 8, 80), úgy kell a létezésnek is a radikális ’itt és most’-hoz, egyedi állapotokhoz és körülményekhez kapcsolódnia. A nemzet testi valóság, a testek olyan sorozata, amelynek tagjai a mindenkori aktuális tér- és időnyerés diszkontinuus beteljesítői. E sor olyan sorozat, amelynek minden tagja kifejezésteli, ám egyetlen pillanata sem általánosítható. A nemzet „rendezetté, tevékeny és boldoggá” válását „mind az idegen, mind a késői tisztelet úgy köve[ti], mint árnyék a testet”⁵⁸. Ez utóbbit mint olyant nem lehet figyelmen kívül hagyni, sem a humanitás testi valóságának bármely más megnyilvánulásához mintának venni. „[A]z embernek egyre jobban be kell szorulnia saját szférájába, középpontjához visszalökődnie” – írja Herder a *Humanitás-levelek* első változatában. S e középponthoz mindig hozzátartozik fajunk – mégoly meggregulázandó – „*brutális természete*”⁵⁹ is. Hisz „[m]inden reménység, mely túlmutat a síron, amennyire bátorító, erősítő és vigasztaló [...]

⁵⁵ Herder: A X. gyűjteményből, 450 (119. levél); A fordításon változtattam. H.E.

⁵⁶ Uo. 451. Kiem. H.E.

⁵⁷ „A szoborra nem vetül fény, saját fényében áll; nem a térben áll, magának nyit teret”. SW 8, 74.

⁵⁸ Herder: A X. gyűjteményből, 450.

⁵⁹ Herder: A humanitás előrehaladására vonatkozó levelek, 399.

az emberi természet számára, annyira ellenségessé és kártékonyvá válik, ha a síron innen megfoszt bennünket a tiszta és becsületes észről, a méltányosság és az igazi szívjótság gyakorlásától, *mostani létünk helyes felhasználásától*⁶⁰. E jóság s az értelem munkálkodása – visszafelé olvasva – nem nélkülözheti, amiként le sem küzdheti az erők gyakorlásának és létünk felhasználásának e 'médiámát': az ember a szó legszorosabb értelmében vett *mibenlétét*, annak minden tér- és időbeli dimenzionáltságával.

Ezzel az önazonosság egy olyan szomatikus fogalmához jutottunk, amely sok modern elmélet szempontjából előremutató, ámde aligha kapcsolható össze problémamentesen a kulturális jelölésfolyamatnak elkötelezett bhabhai érveléssel.⁶¹ Mégis talán épp emiatt lehet alkalmas arra, hogy kitöltse az identitáspolitika és az identitáskritika, a hibriditás és a hatóerő közötti rést – éspedig a testi létezés pozitívításával. A „szolidum” ellenáll az önazonosság végtelen megosztásának és relativálásának, s megőrzi társadalmi cselekvőképességét. Az ember természete behatárolja ugyan a humanitás előrehaladására támasztott metafizikai vagy a politikai küzdelemre irányuló ideológiai igényt, ám 'földi maradványként' az ellenkező végtetnek, a radikális szubjektumkritikának is ellenáll, s ha arról van szó, szembeszáll a végtelen elkülönöződéssel. A test, ha átmenetileg is, de itt és most *van*, érzékei és érzései teljes erejével részese a történésekből. „[A]z egyes ember tökéletessége abban áll – írja Herder –, hogy egzisztenciájának kontinuumában önmaga legyen és önmagává legyen”; s „mindaz a jártasság, amire szert tesz, az erények, melyeket gyakorol, kisebb vagy nagyobb körben, közel vagy távol, másoknak is javára válnak”⁶². „Agamus atque speremus”⁶³, „cselekedjünk és reméljünk”⁶⁴ – hangzik Herder ez irányú lakonikus tanulsága. Pozitívabban megfogalmazva: a cselekvés közvetlen, sötét, érzéki alapja részt vesz az emberek (a nemzetek és a kultúrák) közötti kapcsolatok alakításában. A megtettesült létezés 'a sarkára áll', és felülbírálja az ideologizmusokat.⁶⁵ Mint ilyen engedi hatni a hatóerőt, amelynek valósága, illetve megvalósíthatósága felől nem téveszthet meg sem a cenzoriális, sem a klaszszikus weimari (ön)kritika.

⁶⁰ Uo. 399–400; A fordításon változtattam. Kiem. H.E.

⁶¹ Vö. Eagleton: *Was ist Kultur?* 129–132; Eagleton is tárgyalja az individuális testiség azon funkcióját, amely „nem tűnik el a faj testében”. Uo. 155.

⁶² Herder: A humanitás előrehaladására vonatkozó levelek, 397.

⁶³ Uo. 401.

⁶⁴ Uo. 485. (kommentár)

⁶⁵ „A »nemzetnek« – írja Adler – megtapasztalhatónak kell lennie. Herder számára a »nemzet« nem elvont ideológéma. Ahhoz azonban, hogy megtapasztaljuk, a vélt dolognak érzéki formára kell szert tennie, meg kell jelennie.” Adler: Nation, 47.

4. Hangok (cselekvés és beszéd)

Akár beláthatónak, akár aggályosnak tekintjük Herder és Bhabha ilyesfajta összeolvasását, az eredménnyel szemben egy dolgot mindenképpen fél lehet hozni: nevezetesen azt, hogy ha a „szolidum” össze is békíti a konkrétat az elvonttal (az aktuálist az eszmeivel, a kritikait a politikával), az aktív cselekvés és a passzív létezés különbsége továbbra is feszültségeket rejt. Politikai összefüggésben a test ellenállása megörökli a szobor nehézkedését. A cselekvést annak elmélete helyettesíti, amely a létezés kifejezőerejének előtérbe állításával végül – ügyes fordulattal – magát is bevonja a tettértékű dolgok hatókörébe: hisz megnyilatkozni másképp is lehet, mint a szó szorosabb értelmében vett cselekedetek által. E tekintetben a két szerző rokonságát látszanak igazolni azok a kritikák, amelyek Bhabhát a cselekvést helyettesítő beszéd – a nyelvi előzetesség dekonstruktív ’dogmája’⁶⁶ – miatt érték. A posztkolonialitás radikálisabb szerzői „a posztkoloniális textualizmus fellendülésében” csupán „a »harmadik világ« ellenállásának nyolcvanas években lezajló elgyengülését”⁶⁷ látták beigazolódni. S valóban igaz, hogy Bhabha kezdeményezésében a konkrét cselekvés helyett az „alkudozás [*negotiation*]”⁶⁸ áll a középpontban, s rászorul a performativitás hatóerejének bizonygatására. Ehhez Bhabha egyébként magából a posztkoloniális diskurzusból is merít, mely nemcsak hatalom-, erőszak- és ideológiaellenes, de alapvetően didaktikus is: visszamenőleg és természetesen a jövőre való tekintettel az alárendeltek emancipációjának elkötelezettje, amiként az – tehetjük hozzá – a maga módján közismerten „az emberi nem nevelésének” Herder-korabeli projektumait is jellemezte.⁶⁹ Hisz „aki nem beszél – idézhetjük a német nyelvű posztkoloniális irodalom egyik sokat olvasott szerzőjét –, nem is közölhet semmit, nem támaszkodhat másokra, nem valósíthatja meg magát, nem avatkozhat be, és nemcsak ígényeket nem támaszthat, de kérdéseket sem tehet fel.”⁷⁰ Ez utóbbi projektum jegyében Herder is csatlakozni látszik a politikai hatóerő azon „elméleti formájá[hoz]”⁷¹, amelyen Bhabha dolgozik (és *vice versa*). A saját

⁶⁶ Vö. Hárs: Elbeszélő tudomány, 16–20.

⁶⁷ San Juan: Über die Grenzen „postkolonialer” Theorie. Kassiber aus der „Dritten Welt”, idézi Grimm: Nation hybrid! 9.

⁶⁸ Bhabha: The commitment to theory, 25.

⁶⁹ Vö. Leuser: Herders Konzeption von der „Erziehung des Menschengeschlechts”, 229–231.

⁷⁰ Ha: *Ethnizität und Migration*, 173.

⁷¹ Bhabha: A posztkoloniális és a posztmodern, 505.

szövegösszefüggésében Herder is felhívja a figyelmet a beszélők „hangjainak” és „félrehallhatatlan kórusának”⁷² jelentőségére, s ennek hasznát vagy lényegét érdemes az elhangzott kritikák és az itt felmerült fenntartások összefüggésében is részletesebben megvilágítani.

Herder a *Humanitás-levelek* ötödik gyűjteményében közölt *Hasonlatos-e még közönségünk és hazánk a régiekéhez?* (1765/1795) című tanulmányában – a publikum fogalmának történeti bemutatását követően – „az írók közönség[nek]” vizsgálatába fog, amelyről a jelenkorra való tekintettel egyrészt megállapítja, hogy az „sajátszerű, láthatatlan és mindennütt jelenlévő, gyakran süket, gyakran néma” gyülekezet, másrészt azt is hozzáteszi, hogy e publikum, még ha „talán csak évszázadok múlva” is, de egykor „hangos és mozgékony”⁷³ lehet. Bár a ’közönség’ – így Herder – önmagában „[f]ölöttébb bizonytalan fogalom”, s tágabb értelemben vett hermeneutikai anonimitását aligha vetkőzheti le, a jelenre nézve mégis számottevő az a képessége, hogy a szó mindkét értelmében hangoztud adni véleményének: a közönség „a vélemények [*Stimmen*] többsége[...] abban a körben, ahol beszélünk, írunk és cselekszünk”⁷⁴. A publikumnak ez az adottsága legitimálja a *Levelek* azon eszméjét, miszerint a humanitás előmozdításának garanciája és lehetősége az emberek közötti egyetértés, s egy „minden korban és országban” jelenlévő „igazi láthatatlan Egyház”⁷⁵ létrejötte. Mindez megvalósulhat, ha a létrehozandó gyülekezet egyúttal közönség is, és ha tagjainak – egyszerre konkrét és szimbolikus – médiuma a levélváltás. (Konkrét, mert csak így biztosíthatja az időn és téren átívelő kommunikációt; és szimbolikus, mert ekképp az írásbeli kultúra teljessége levélszerű.) Tagadhatatlan, hogy Herder e publikumból „a legélesebb elméjű és legmegértőbb férfiak[at]” tünteti ki, s hogy azok „alapelvei[nek] és véleményei[nek]” feltételezett „láncolata” (SW 17, 81) igen kevésbé tekinthető politikai természetűnek. Hisz nem „jogi vagy politikai”, hanem „csak filozófiai, történeti, de mindenekelőtt *emberi*” (SW 18, 314) kérdésekben és válaszokban érdemes emberekről, nemzetekről és kultúrákról, illetve államokról és aktuális történelmi helyzetekről eszmét cserélni. S tény, hogy ha e véleménynek a *Humanitás-levelek* első változatában akad is még opponense,⁷⁶ közölt változatának levelezőtársai már nem a napi híreket olvassák;

⁷² Ha: *Ethnizität und Migration*, 173.

⁷³ Herder: *Hasonlatos-e még közönségünk és hazánk a régiekéhez?* 515–516.

⁷⁴ Uo. 491.

⁷⁵ Herder: A humanitás köteléke barátok között. In: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, 457–459, 458. (Levelek a humanitás előmozdítására, 1. levél)

⁷⁶ „Az emberi lélekből és az emberek beszélgetéseiből azonban teljességgel kitörölhetetlen

helyette legfeljebb hazafiúi gyűjteményekhez⁷⁷ és alapvetően az eszmei értelemben dicső múlt teljesítményeihez fordulnak. A feladat mindazon előnyök tudatosítása és hasznosítása, melyek a „szellemi iparnak, szellemi kultúrának, a találmányok, gondolatok, javaslatok, sőt az elkövetett hibák és a fogyatékoságok kölcsönös közlésének” köszönhetőek, s azon belül is különösképp annak előmozdítása, hogy Németország tartományai „a legerősebb szálakkal, a szellemiekkel”⁷⁸ köttessenek össze.

Ugyanitt azonban – a „nemzetség” *modern nemzeti* fordulatával összhangban – kimutatható az eszmei hangsúlyozottság hatásvélű, s akképp *tettértékű* elgondolása is. A humanitás Herder szerint ugyanis nem valamilyen magasabb, megszerzendő, majd megtartandó érték, amelyre törekedni kell, hanem maga a törekvés: „hajtóerő [*Antrieb*]”, amely „minden lehetséges intenzív erőt” (SW 17, 131) magában foglal, s csupán aktiválásra, de legfeljebb reaktiválásra szorul. Meglétenek és működésének bizonyítéka, *életjele* pedig – többek között és *pars pro toto* – hangzó mivoltában keresendő. A *Humanitás-levelek* erre a hangra vonatkozóan ismétli meg a filozófus korábbi nyelvfilozófiai alapeszméit: „minden nép a saját nyelvével teremt közönséget” – írja Herder –, ám azt a közönséget, amelyről itt szó van, főképp „[a] nyelv és a fül szövetsége kapcsolja össze”⁷⁹. „Hangom, bármily gyenge, megmozgatja ennek az éteri világtengernek a hullámain. [...] A nyelv publikumában még a senkinek is füle van; tőlem vagy belőlem tanul, és folytatja az én beszédemet.”⁸⁰ Ezzel a hangzó létfeltétellel szemben az írás mindig másodlagos, az élő beszéd protézise, amelyen keresztül mindig az előbbihez kell visszatalálni. A levelek író-olvasó közönségének is mindig ezzel a hanggal van dolga, a „legérdemesebb férfiak [...] erős hangjá[val]”⁸¹, egyáltalán, „minden polgár szavá[val] [*Stimme*]” (és „szavazatá[val]”),⁸² s tetszik, nem tetszik, „a

és kizárhatatlan e korszakalkotó nagy esemény – válaszolja a nagy francia forradalomra utalva a levélíró „M” –, hiszen egyértelműen ott áll Isten könyvében, a nagy világtörténelemben, sőt még az újságokban is.” SW 18, 314.

⁷⁷ Vö. például Justus Möser *Hazafiúi Fantáziáinak* [*Patriotische Phantasien*] (1774) (SW 17, 2), valamint Friedrich Karl v. Moser *Hazafiúi Archívumának* [*Patriotisches Archiv für Deutschland*] (1784–1790) (SW 17, 256–259) említését.

⁷⁸ Herder: A német népek és tartományok szövetkezéséről, melyek célja a humanitás művelése, 459–462, 460–461.

⁷⁹ Herder: Hasonlatos-e még közönségünk és hazánk a régiekéhez? 493.

⁸⁰ Uo. 494.

⁸¹ Uo. 521.

⁸² „Ne volna-e hát számunkra, éppen az ókoriak szellemében, a haza szabadságának jele, szent cserépszavazás minden polgár szava, ha nyomtatásban megjelenik?” Uo. 528.

*nemzetek hangjá[val]*⁸³ (még akkor is, ha az „a nagyobb világ hangos, gyakran bizonytalan és tisztázatlan hangjára”⁸⁴ korlátozódik). Hisz ez a hang antropológiai értelemben a testre és arra a szervezetre utal, amely előcsalja, s a szubjektumra, illetve tágabb értelemben az identitásra, amely benne megnyilatkozik. A létezés a beszédhez, a beszéd pedig a cselekvéshez kapcsolódik. „[C]selekedj, mintha capitoliumi lúd volnál”⁸⁵, hisz aki a hangját hallatja, már tett valamit, s ebben osztozik a hozzá hasonlókkal, legyen szó emberi összetartásról vagy nemzeti, kulturális, sőt épenséggel hatalomsajátító elkülönböződésről.

E hangoskodásból – összhangban Herder *Egy ódatanulmány töredékei* (1764–65), illetve *Kísérlet a lírai költészet történetére* (1764) című korai írásaival – a poézis veheti ki igazán a részét.⁸⁶ A lírai költészet az az erő, amely a beszédet cselekvéssé változtatja és *vice versa*. Herder „a költészetet, főként az igazi, a természetes életből kinövő költészetet is tevékenységnek tartja – írja Kelemen János a herderi nyelvfilozófiával kapcsolatban –, a költő célja nem a dolgok »hideg leírása«, hanem a mágikus hatás, a tette sarkallás”⁸⁷. Ennek politizáltabb érvényre juttatásában a *Humanitás-levelek* versbetétei és episztolái is jeleskednek. A gyarmati tematikájú tizedik gyűjtemény már csak a herderi *Népdalok* koncepciójára tekintettel is ügyel a kultúrák ez irányú megszólaltatására. S az aktuálpolitikai és emberi jogi kérdések ilyesfajta közvetítése – talán a cenzor megkerülése szempontjából is – kimondottan tudatosnak és sikeresnek mondható. Amit Herder ezekben az abolitionista versekben és átdolgozásokban Bhabha „dehistorizáltjaiért”⁸⁸ tesz, nem több és nem is kevesebb, minthogy felemeli szavát a gonosztettek ellen és a jócselekedetek mellett, s mondandójának igazságáért költői felelősséget vállal.

⁸³ Herder: A X. gyűjteményből, 452. (119. levél)

⁸⁴ Herder: Hasonlatos-e még közönségünk és hazánk a régiekéhez? 521.

⁸⁵ Uo. 528.

⁸⁶ Vö. jelen kötet „A keletkezés költészete. A herderi poetológia alakulásáról” című tanulmányát.

⁸⁷ Kelemen: A nyelv emberi eredetének kérdése és Herder korai nyelvfilozófiája, 123; Vö. Irmscher: Poesie, Nationalität und Humanität bei Herder, 36.

⁸⁸ Bhabha: By bread alone: Signs of violence in the mid-nineteenth century. In: Bhabha: *The Location of Culture*, 198–211, 198.

TÉRÍTÉS-TÖRTÉNET

POSZTKOLONIÁLIS (ÖN)KRITIKA HERDER *ADRASTEÁJÁBAN*

Herder nevének említése a posztkolonális diskurzusban nem meglepő, és nem is természetlen ötlet, megítélése mégis nagyon különböző megfontolások tárgya lehet. A legkézenfekvőbbel, Herder kultúraelméletével, s azon belül a hatalom és a kultúra összefüggéseit érintő herderi állásfoglalásokkal többször is foglalkozott a kutatás, s ehhez – ezt érdemes előrebocsátani – nem szorult rá a posztkolonális elméletek kérdésfeltevésére. Herder műveiben könnyen megtalálhatók a gyarmati világra vonatkozó megjegyzések, s jól illeszkednek történetbölcseleti és kultúr-történeti elképzeléseibe. Egy jellegzetesen herderi dilemma mégis indokoltá teszi a téma felelevenítését, amelyre az alábbiakban abban a reményben kerül sor, hogy a felvetett problémák a posztkolonialista kontextusban új megvilágításba kerülnek. A herderi szövegekben – épp a gyarmatosítás vonatkozásában – a jelenkori transzkulturális és transznacionális elméletekkel magyarázható vagy rokonítható mozzanatok is artikulálódnak. Ehhez a következőkben először – hivatkozással a kutatásban szokványos értelmezésekre – az említett herderi dilemma összefoglalására történik kísérlet. Majd az elmondottakat három olyan szövegrészlet (*Beszélgetések az indusok európai keresztényeink általi megtérítéséről*, 1802; *A nemzeti vallásokról / Nemzeti vallások képei / A kereszténység Adraszteiája*, 1803; *A zsidók megtérítése*, 1803) elemzése követi, amelyek – a hipotézis szerint – a dilemma megoldására szolgáló ’javaslatokkal’ is szolgálnak. Ezek az eredmények, mint látni fogjuk, a posztkolonializmus-kutatás érdeklődésére is számot tarthatnak.

1. Kétértelműségek

Herder kultúrával és társadalommal kapcsolatos elképzelései az első részletesebb 19. századi értékelésektől egészen napjainkig a legkülön-

bőzőbb értelmezések alapjául szolgáltak. Olvasói méltatták a nemzeti gondolkodás úttörőjeként, ünnepelték a nemzeti függetlenségi mozgalmak kezdeményezőjeként,¹ hogy aztán később ugyanez okból a modern nacionalizmus feltalálójaként, a militáns nacionalizmus ideológusaként bélyegezzék meg, sőt a nemzeti szocializmusért is felelősségre vonják.² Herder éppúgy számított progresszív felvilágosodás kori gondolkodónak és kozmopolitának, mint a nemzeti romantizmus atyjának.³ Értelmezték 'antiaufkléristaként', aki jobb esetben a francia filozófusok konstruktív kritikusaként lépett fel, rosszabb esetben viszont felmutatta egy alapjaiban antiracionalista gondolkodás minden negatívumát.⁴ Műveiben ezen kívül – méltatólag vagy kritikus zöngékkal – feltárták a historizmus,⁵ a relativizmus és a partikularizmus jegyeit,⁶ párhuzamokat fedeztek fel a „posztmodern kultúrszeparatizmussal”⁷, a kulturális rasszizmussal,⁸ s végül elismerték gondolkodásának a pluralizmussal, az inter-, multi- és transzkulturalizmussal egybecsengő vonásait is.⁹ Nem utolsósorban vizsgálat alá vették Herder jellegzetes Európa- és gyarmatosításkritikáját, és szembesítették elkerülhetetlen Európa-központúságával, illetve keresztény „teológiai univerzalizmusával”¹⁰.

Már az ítéleteknek ez a hozzávetőleges listája is feltételezni engedi, hogy a vélemények sokfélesége nemcsak az olvasói elvárások történeti

¹ Ezzel kapcsolatos példákat idéz Brummack: Herders Polemik gegen die „Aufklärung”, 277–278.

² Vö. Finkielkraut: A gondolkodás veresége, 11–18; További, az angol–amerikai nyelveterről merített példákkal szolgál Werlen: Multikulturalismus, Postmoderne und Herder, 307–308.

³ A kozmopolitizmushoz vö. Stauff: „Was soll überhaupt eine Messung aller Völker nach uns Europäern?”

⁴ Vö. Berlin: Die Gegenaufklärung; Uő: Herder and the Enlightenment; Uő: Die wahren Väter der Romantik.

⁵ Vö. Meinecke: *Die Entstehung des Historismus*, 355–444.

⁶ Vö. Herder relativizmusának és pluralizmusának részletes vitáját In: Löchte: *Johann Gottfried Herder*, 203–221.

⁷ Werlen: Multikulturalismus, Postmoderne und Herder, 309.

⁸ Vö. Welsch: Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen, 6; valamint Zantop elemzését az *Eszmé*ben felbukkanó „faji előítéletekről és kulturális felsőbbrendűség-tudatról”. Ugyanő tanulságosan jegyzi meg azt is, hogy tulajdonképpen „nem Herder szándékai, hanem nyelvezete került át a [későbbi 'politikailag inkorrekt' H.E.] diskurzusba”. Zantop: *Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770–1870)*, 98.

⁹ Vö. Auernheimer: Das Multikulturalismusverständnis bei Herder; Löchte: *Johann Gottfried Herder*, 203–221; A témáról lásd még alább.

¹⁰ Schmidt-Biggemann: Elemente von Herders Nationalkonzept, 33.

változásaival függ össze, de magának a herderi műnek a nyitottságával, Herder elhíresült módszerének vagy éppen *módszertelenségének* dilemmájával is. Maguk a herderi szövegek is különböző eredményeket engednek meg, s ez még akkor is megnehezít mindenfajta rezümét, ha figyelmünket tudatosan egyes kérdésfeltevésekre korlátozzuk. Ennek következményei az írástudók felelősségét érintő szemrehányásként is megfogalmazódtak: hisz sokszor maga Herder megy el addig pontig, ahol már vissza lehet élni gondolataival.¹¹ E tekintetben még a filozófus életművének elkötelezett szerzők is felhívják a figyelmet annak ellentmondásaira. Vagy más szóval: van valami az érintett szövegekben, amely fölött kényszerüleg mindenki megpróbál úrrá lenni. Mindazonáltal a kutatás a politikai és ideológiai – valamint ideológiakritikai – torzításokkal szemben általában a herderi mű történeti helyét és gondolati komplexitását hangsúlyozza. Eszerint a félreértések oka sokszor „Herder jellegzetesen nyitott, analogizáló és rendszertelen gondolkodói stílusában keresendő, amely sokkal jobban ki van szolgáltatva a félreértéseknek és a manipulációknak, mint a rendszeresebben eljáró gondolkodói hagyományok”¹². Ajánlatos tehát – hangzik a tanács – „elhatárolódni azoktól a megengedhetetlen rövidre zárásoktól és kisajátításoktól, amelyekre épp elég példával szolgált a recepciótörténet”¹³, és fel kell hagyni „az olyasfajta félidézetek használatával, amelyek másik fele mindjárt meg is cáfolhatja a vonatkozó állítást”¹⁴. Mindent egybevetve – így a vélekedés – fontos tehát ügyelni arra, hogy a herderi kijelentéseket mindig a maguk történeti kontextusában és a vonatkozó szöveghelyek összefüggésében vizsgáljuk.

Ha figyelemmel kísérjük Herder kultúraelméletének alakulását *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiájától* (1774) az *Eszméken* (1784–1791) át a *Humanitás-levelekig* (1792–1797) és az *Adrasteáig* (1801–1804), valóban sok mindent érdemes és ajánlatos figyelembe venni, illetve a dolgok aktuális állására vonatkoztatni. Hisz Herder kultúraelmélete éppúgy ismer közösségeket konstituáló ’centripetális’, mint közösségeket megkülönböztető ’centrifugális’ erőket, s ingadozik a kultúrák, illetve a társadalmak ’belső’ és ’külső’ szemlélete között.¹⁵ Ami tagadhatatlanul indokoltta

¹¹ „A kifogásolt nézet mégiscsak magából a dologból fakad” – jegyzi meg például lakonikusan Brummack. Uő: Herders Polemik, 278.

¹² Menges: Herders *Bekehrung der Juden*, 459.

¹³ Löchte: *Johann Gottfried Herder*, 220.

¹⁴ Otto: *Bekehrung der Indier durch unsre Europäische Christen*, 450.

¹⁵ Vö. jelen kötet „A kitalált nemzet. Herder és a nacionalizmus” című tanulmányát, 79.

teszi a Herder relativizmusáról és/vagy pluralizmusáról folytatott vitát, és pedig annak mindahány lehetséges konklúziójával. Hisz míg a pluralizmus a másság megértését és elfogadását, a „nemzetek vetélkedésének”¹⁶ pozitív konnotációját implikálja, a relativizmussal az összeférhetetlenségek, az intolerancia, sőt az idegengyűlölet feltételezésének – jogosultsága elismerésének – lehetősége is felötlök.¹⁷ Mindehhez hozzájön, hogy a természetrajz és a kultúrtörténet herderi homogenizálása – a kultúrföldrajzi és történelmi különbségek átfogó antropológiai megközelítése – helyenként az elemzés olyasfajta ’naturalizmusába’ torkollik, amely ugyancsak körültekintő olvasásra inti a késői értelmezőt. Ez utóbbi probléma ugyanis éppúgy érinti Herder ember- és nemzetipológiáit – „a népek tájképének árnyalatai[t] [*Schattierungen des Völkergemäldes*]”¹⁸ –, mint antropológiájának európai művészeti és szépségeszmények által befolyásolt vonatkozásait.¹⁹ S általában jellemzi történelmi kommentárjait, köztük Kína történetének magyarázatát, illetve a zsidóság történelmi-teológiai jelentőségéhez fűzött – sokat vitatott – állásfoglalásait.²⁰ Ugyancsak érdemes Herder sokrétű Európa-képében is figyelni arra, miképpen kapcsolódik össze az európaiság és a felvilágosodás kritikája – a gyarmatosítás és a civilizáció ellen írt vádbeszédeinek sora – a Herdernél sem hiányzó Európa-központúsággal és felvilágosodás kori optimizmussal.²¹ Ezen felül Herder Európája annyiban is kétarcú, amennyiben a németiséget e történelmi-kultúrföldrajzi közösséghez éppúgy hozzáérti, mint attól a gyarmatosítás bűneitől mentes, ártatlan, s ezáltal független enklávéként el is választja (néhány, az északi népekkel szemben elkövetett erőszakos hódítás szórványos említését nem számítva).²²

¹⁶ Vö. Schneider: Den Deutschen die Krone?

¹⁷ A problémát elemzi Berlin: A tizenharmadik századi európai gondolkodás állítólagos relativizmusáról.

¹⁸ Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról]. SW 13, 232.

¹⁹ Jól figyelemmel kísérhető az *Eszmék* Negyedik könyvének morfológiai leírásaiban (Az ember organizációja az értelem képességére irányul [*Der Mensch ist zur Vernunftfähigkeit organisiert*] SW 13, 115–131), valamint Hatodik könyvének népeket bemutató tablójában (A szép alkatú népek földrészének organizációja [*Organisation des Erdstrichs schöngebildeter Völker*], SW 13, 221–236).

²⁰ Lásd az *Eszmék Kína [Sina]* (SW 14, 4–16) és *Hebréusok [Hebräer]* (SW 14, 58–67) című fejezetét, valamint az *Adrastea* alább tárgyalandó *A zsidók megtérítése* (SW 24, 61–75) című értekezését.

²¹ *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiájára* vonatkozóan vö. Gaier: Herder als Begründer des modernen Kulturbegriffs, 11.

²² *A Humanitás-levelek* kilencedik gyűjteményével, azon belül is *A német nemzet dicsősége*

Végezetül megfigyelhető az is, hogy Herder a gyarmati és a missziótörténet kritikus összekapcsolását is 'megbonyolítja' a felekezetek és a valódi kereszténység megkülönböztetésével, amiből nemzeti klisékkel kombinálva az érvelések további szintjei bontakoznak ki.

Mindez megmagyarázza, miért van az, hogy az értelmzők Herdert olvasva újra és újra 'pro és contra'-kijelentésekre és olyan, főképp az ideológémákat érintő javaslatokra kényszerülnek, amelyeket nem lehet megnyugtatóan kimondani, illetve anélkül megtenni, hogy azokat más beszélők – saját előfeltevéseik szerint – ne vonnák azonnal kétségbe. A kérdés azonban az, *hogyan általában szükséges-e ilyesfajta definitív döntéseket hozni*, ha Herder megértésére törekszünk? Hogy nem járunk-e el sikerebben, ha az auktoriális, és egyáltalán *intencionális* elvárások rutinja helyett arra helyezük a hangsúlyt, ahogy a szövegek – és nemcsak a herderi és nemcsak az irodalmi szövegek – sokszor konfliktusokat kommunikálnak, anélkül hogy azokat szükségszerűen fel- illetve megoldanák.²³ Az az eljárás – írja Hugh Barr Nisbet –, amely a szerző munkásságát „valamilyen zárt gondolatrendszerhez igazítja”, „a sokoldalú Herder”²⁴ esetében alig-alig alkalmazható. Ha lemondunk arról, hogy Herdert mint önmagával azonos szerzőt, vagy az életművet mint zárt egészt vizsgáljuk, a különbségek olyan gazdagsága tárul fel előttünk, amely a posztkolonialista diskurzusban sem ismeretlen, még kevésbé érdektelen fejlemény. Egy ilyen Herder-értelmezéshez közelítenek azok a kísérletek, amelyek – az inter- és multikulturális módszerek vagylagosságait elkerülendő – „transzkulturális” perspektívából próbálnak érvelni, illetve értelmezni. E kontextusban az identitás olyan új meghatározására törekednek, amely „már nem a stabilitást”, hanem az „idegenségtapasztalatok”²⁵ azon folyamatát helyezi előtérbe, amelyben a kulturális szubjektum megképződik. Ez Herderre nézve is kultúraelmélete és identitásstratégiai újraértéséhez vezet. Az a tény, hogy ezek a próbálkozások eddig még nem jutottak el maguknak a herderi ellentmondásoknak a méltatásáig, főleg annak köszönhető, hogy a radikális folyamatszerűséget és változékonyságot a beszéd tárgyak szintjén – tematikus vonatkozásban –

[*Der Deutsche Nationalrhm*] (SW 18, 208–216) című episztolával kapcsolatban lásd jelen kötet „Hatóerő. Az ellenállás poétikája” című tanulmányát, 104.

²³ Vö. Schlieben-Lange: Kulturkonflikte in Texten.

²⁴ Nisbet: Zur Revision des Herder-Bildes im Lichte der neueren Forschung, 117. Ezt igazolja Nisbet részletes tudománytörténeti vizsgálata is: uő: *Herder and the Philosophy and History of Science*.

²⁵ Greif: „Unsere Humanität ist nur Vorübung...”, 39.

keresik, s végső soron figyelmen kívül hagyják a herderi beszélő érin-
tettségét a kulturális különbségek artikulációjában. Sőt, a kultúra meg-
figyelőjeként „a szubjektum önreflexivitását”²⁶, „a transzkulturalitás
tudományos formájá[nak]”²⁷ gyakorlását tulajdonítják neki, aminek kö-
szönhetően „a herderi kultúratudós [*Herders Kulturwissenschaftler*]”²⁸ – így
Fischer – olyan instanciaként jelenik meg, aki élelslátású megfigyelője, s
nem médiuma „a transzkulturális és transzszubjektív emberinek”²⁹. Ha
az identitásnak e koncepciók nem kis mértékű történelmi-kulturális
opacitást is tulajdonítanak, azt nem terjesztik ki szükségszerűen annak
elméletére és megfigyelői gyakorlatára.

2. *Frontvonalak*

A kultúra konzekvens vagy inkonzekvens teoretikusának további szá-
monkérése helyett érdemes magukhoz a szövegekhez fordulni, s rátérni
a sokat emlegetett herderi önellentmondásra. Az utóbb említett transz-
kulturális kísérletekkel egy olyan identitásmodell került előtérbe, amely-
nek vizsgálata a szövegek radikális dialogicitásából, a megjelenített al-
ternatívák sokaságának és rangsorolhatatlanságának előfeltevéséből indul
ki. Kezdjük e feltevés Herderre vonatkozó indokoltságának bizonyítá-
sát a legegyszerűbbel s legkézenfekvőbbel. Herder, akitől sosem állt tá-
vol a polemikusság, többször élt műveiben az irodalmi beszélgetés, a fik-
tív dialógus lehetőségeivel. Különösen olyan kényes témák kapcsán,
mint a spinozizmus (*Beszélgetések Istenről [Gott. Einige Gespräche]*,
1787/1800), a forradalmiság (*A humanitás előrehaladására vonatkozó levelek*
[Briefe, die Fortschritte der Humanität betreffend], 1792)³⁰ és a szabadkő-
művesség (*Szabadkőművesek [Freimäurer]*, 1802) hajlott arra, hogy a prob-
lémákat – a maga módján – „a jelentéstulajdonítás diszkurzív esemé-
nyeként”, „a megértés dialogikus folyamatában”³¹ jelenítse meg. E műfaj

²⁶ Uo. 41.

²⁷ Fischer: Herder heute? 185; Fischer egyébként Herder transzkulturalitását az általános
(bár radikálisan változó) emberire futtatja ki. A herderi 'emberi' fogalmához vö.
jelen kötet „A kitalált nemzet. Herder és a nacionalizmus” és „Testiség és medialitás.
A befogadás művészete” című tanulmányait, 80–83, 151–154.

²⁸ Fischer: Herder heute? 185.

²⁹ Uo.

³⁰ Itt természetesen *levélváltásról* van szó, amely azonban stratégiai okokból különösen
a *Humanitás-levelek* itt említett első, félretett változatában dialogikus. Herder: A hu-
manitás előrehaladására vonatkozó levelek. In: uő: *Értekezések. Levelek*, 349–401; Az
irodalmi beszélgetés műfajáról vö. Kleihues: Im Dialog mit den Toten.

³¹ Fischer: Herder heute? 175.

előnye, hogy általa anélkül lehet egymással ellentétes nézeteket ütköztetni, hogy szükségessé válna a világos állásfoglalás. A lehetőségeknek ezen „legszabadabb játékterében”³² gondtalanabban fogalmazódhatnak meg a felvilágosodott teológia és a deizmus nézetei, szembesülhetnek egymással forradalmi és reakciós vélemények, vagy kerülhetnek elő a páholyok titkaira vonatkozó információk. Nem utolsósorban – jelen összefüggésben – a dialógus segíthet színre vinni az olyan sztereotip identifikációs mintákat, mint amelyeket az alább elemzendő beszélgetésekben a Rabbi és a Keresztény, az Ázsiai és az Európai figurája jelenít meg. A kutatás általában ennek dacára – és e figurák megegyezésének herderi dramaturgiájától függetlenül – is újra és újra megpróbálta kinyerni a herderi dialógusokból a szerző tulajdonképpeni pártállását. Mely elvárást természetesen az a sokat hangoztatott vélemény is indokolta, miszerint Herder épp annyira rejt el véleményét dialógusaiban, amennyire el is árulja, aminek köszönhetően e dialógusok dialogicitása is csupán látens, hamiskodó retorizálásnak tekinthető. Ilyen olvasatok jellemzik az *Adrastea* ötödik darabjának itt bemutatandó *Beszélgetések az indusok európai keresztényeink általi megtérítéséről* (1802) című dialógusát is, melyben egy ázsiai és egy európai cserélnek eszmét a missziók (és általában a gyarmatosítás) előnyeiről és hátrányairól. Kétségtelen, hogy az Ázsiai és az Európai közti szóváltás jól demonstrálja Herder gyarmatosításkritikáját, s pozitív, illetve idealizált India-képének is bizonyítékaul szolgál.³³ Olyannyira, hogy az olvasó hajlamos a beszélgetést akképp olvasni, mintha Herder „az Ázsiai pozíciójából” beszélne, s az Európai „egyértelműen [olyan] alárendelt beszédpartner” volna, akinek „fellengzőssége a missziós tevékenységet éppoly romlottnak, mint haszontalannak és arrogánsnak láttatja”³⁴. Ami által a figurák és Herder tulajdonképpeni mondandójának viszonya, éspedig a szokásos szerepcseré módszerével, meg is állapíttatik.

Mindazonáltal a dialógus címében szereplő viszonyok – európai keresztényeink és az indusok pozíciói – jóval nehezebben tisztázhatók, mint azt az első olvasat sugallja. És nemcsak azért, mert a két szereplő talál-

³² Herder: An Christian Gottlob Heyne, 7. August 1793. In: uő: *Briefe. Neunter Band*, 568; Herder ugyanitt így folytatja: „Most mindent, amit akarok, beléjük [a *Humanitäts-levelekbe* H.E.] ültethetek. És semmit sem kell az alkalom kínálta lehetőségeknél jobban kimerítenem. Amint egyetlen véleményért sem vagyok felelősségre vonható [responsabel].”

³³ Enne Frank egész könyvet szentelt. Vö. uő: *Sanftes Gefühl und stille Tiefe der Seele*.

³⁴ Löchte: *Johann Gottfried Herder*, 189; Ugyanerről számol be Otto: *Bekehrung der Indier durch unsre Europäische Christen*, 455.

kozása egy olyan – a tulajdonképpeni eszmecserének ellentmondó – javaslatlaltal végződik, amely „Ariadné gombolyagát”³⁵, a rend helyreállításának lebonyolítását végül is az *európaiakra* bízta; hanem azért is, mert a feltételezett szereposztáshoz képest maguk a figurák is meglehetősen bizonytalanra (avagy sokoldalúra) sikerednek. Az egyébként is „retorizált békítőlegességgel, egyszerre apellatív és tanácstalan módon”³⁶ lezajló beszélgetés sokkal több közösséget implicál köztük, mint azt egy didaktikusan felépített vita dramaturgiája megengedné. Mindezt a problémát már Herder történeti forrása is előrevetíti. A *Beszélgések a Propaganda* című cikk betétszövege, amelynek felütése a tranquebari dán misszió történetét idézi fel, s többszörösen hivatkozik Johann Ernst Gründler és Bartholomäus Ziegenbalg *Malabár levelezésére* (1714–1717).³⁷ Ez a hal-lei dokumentáció már annak idején nevet szerzett magának azzal, hogy benne – amint Herder a *Propagandában* fogalmaz – „maguk a *hinduk* beszélnek, s védelmezik hitüket és életmódjukat” (SW 23, 497). Azóta számos vizsgálat született a misszionáriusok és a levélírók közti komplex kommunikációs helyzetről, amint arról is, hogy a missziók „kollaboratív gyakorlatában”³⁸ aligha lehet világos frontokból kiindulni. Ennek köszönhetően az írásk többértésűségére, az eltérő pozíciók megszövegezésére, az eszmecserre sokféleségére terelődött a figyelem, s mint annyi más gyarmatosítás kori dokumentum esetében, a *Malabár levelezéssel* kapcsolatban is a „vitahelyzet [*encounter*]” és a „dialogikus tudástermelés”³⁹ szempontjai kerültek előtérbe. Herder dialógusára tekintettel pedig fontos azt is észben tartani, hogy Gründler és Ziegenbalg levélírói sok szempontból a hódítók nyelvét használják fel ellentétes pozícióik megfogalmazásához; hogy a levélgyűjtemény az „interkulturális replikastruktúrák”⁴⁰ gazdagsága, a misszionárius térítési nyelv, a pogányellenes retorika megfordításai, tükrözései jellemzik.

³⁵ Herder: *Propaganda / Gespräche über die Bekehrung der Indier durch unsre Europäische Christen*, SW 23, 496–505, 505.

³⁶ Otto: *Bekehrung der Indier durch unsre Europäische Christen*, 457.

³⁷ Az itt használt kiadás: Gründler; Ziegenbalg: *Die Malabarische Korrespondenz*; Vö. Gründler; Ziegenbalg: *Der Königl. Dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandter Ausführlichen Berichten, Von dem Werck ihres Amts unter den Heyden [...]*; Jelen tanulmány a hetedik és a tizenegyedik folytatásból [*Continuation*] idéz.

³⁸ Juneja: *Mission, Encounters and Transnational History*, 1029.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Lüsebrink: *Interkulturelle Dialogizität*, 49.

Ebből a szövegkonstellációból, a keresztény tanításokban jártas indiai levélírók gesztusnyelvéből merít Herder,⁴¹ amikor az Ázsiai alakjában egy olyan beszélőt jelenít meg, aki „mindkét félt ismeri” (SW 23, 498), s a beszélgetést ebből a kettős pozícióból, a herderi „korlátozott relativizmus”⁴² frontfigurájaként szó szerint uralja. Argumentatív fellépése az Európaiat a hódítóokra jellemző viselkedésmintákkal szembeesíti: most ez utóbbi érezheti magát megfigyelve, feljegyzések és nyilvántartások elidegenedett tárgyaként. Az ázsiai partner ezen felül azonban a kulturalitás olyan kommunikációját is kikényszeríti, amelynek célja a különbségek tudatosítása és elfogadása. Erre az éppúgy erőszakos, mint igazságos felvilágosításra – önismereti próbára – az Európai meglehetősen ellentmondásosan reagál. Elismeri például, hogy az indiai „köznép-pel” szembeni európai vádak – nevezetesen, hogy az „pagodákon, bálványokon és szokásokon” (SW 23, 499) csüng, s a vallás és a despota uralkodók „kétszeresen kemény igájában” (502) él –, olyan problémákra utalnak, amelyek az európaiakat talán még az indiaiaknál is jobban érintik. Hisz utóbbiak – amint arról az Ázsiai biztosítja – arra is képesek, hogy meséiket „azok értelmé alapján hallgassák, jól tudva, hogy mesék csupán” (500), míg előbbieik – amint azt az Európai bevallja – jelleskednek abban, hogy erről (mint annyi másról is) megfélekedzenek. És ázsiai beszélgetőtársa azon dilemmájára, miképpen lehetne humanitárius értékekkel felruházni az egyoldalú misszionárius küldetésstudatot, sem tud jobbat mondani, mint azt, hogy „[e]rre Európában nem gondolnak” (503).

Am az európai ignorancia beismerése nem elegendő ahhoz, hogy megakadályozza annak ismételt felbukkanását magában a beszélgetésben. Az Európai folytatja az önkritikát: saját maga hivatkozik „hatalom, hajók, pénz, ágyúk [és] *kultúra*”⁴³ összefüggésére, az európaiak nyereségvágyára és gátlástalanságára, teszi azonban mindezt úgy, mint aki nem tudja, mit beszél, vagy legalábbis, mint akinek beszédpozíciójára mindez nincs semmilyen további következménnyel. „Azt hiszed – fordul az Ázsiaihoz –, hogy mindezt nem tudjuk, és nem látjuk? Némely Indiából hazatérő zsarnok felköti magát, mások pisztolyukhoz nyúlnak vagy országról országra járnak, s miközben megrontják az erkölcsöket, elpazarolják kincseiket” (SW 23, 504). E szavak olyan távolságot te-

⁴¹ Vö. Liebau: *Die indischen Mitarbeiter der Tranquebarmission (1706–1845)*, 61–64.

⁴² Sikka: *Enlightened relativism*, 330.

⁴³ SW 23, 498; Ugyanezt még egyszer megismétli (503), miközben tovább ingadozik beismerés és tagadás/elfojtás között.

remtenek, melyet az, aki kimondja őket, csak európaisága másikként, egyúttal mások ügyeként ismer el. A probléma máshol és másokban keresendő, anélkül, hogy magát a beszélőt a velük való elvi vagy reprezentatív közösség zavarba hozná, vagy visszavonulásra kényszerítené; aki tehát akkor is mondja a magáét, ha az saját státuszára is kihatással van. Ez még akkor is szerepzavarként jelentkezik, ha elfogadjuk, hogy az Európai a németség és a moralitás képviselőjeként egy jelen nem levő harmadik (például angol, holland és portugál gyarmatosítók) cselekedeteire és mentalitására céloz. Reprezentatív funkciójának köszönhetően és a vele szemben kritikusan eljáró Ázsiaival szemben ugyanis nincs lehetősége arra, hogy úgy lépjen fel, mint aki különbözik honfitársaitól, amiként mondandóját sem tematizálja akként, hogy mód nyílhatna az alternatíva – egy nem tipikusan európai Európai (például *német* protagonista) intencióinak maradéktalan azonosítására. Ilyen feltételek mellett azonban nem lehet úgy önkritikával élni, mintha az nem önkritika volna, vagy nem érintené az európaiakat *általában*. Ennyi találó önjelölés mellett tovább bizonykodni, mi több további cselekvésre jogot formálni meglehetősen kényes dolog, amely megkérdőjelezi az Európai szavahihetőségét, s egyúttal relativálja „*az emberek megmentésének és a népek egyesítésének*” (505) azon küldetését is, melyet a beszélgetés végén az európaiak nevében, de a gyarmatosító nemzetek kizárásával vállal magára:

Európai: Ariadné gombolyaga, az emberek megmentése és a népek egyesítése nyugszik kezünkben.

Ázsiai: Áldás Rátok és a Népekre, ha használjátok. A világ mindahány nemzete hálás lesz nektek. De ne felejtsetek, hogy erre a nemes munkára *kelet-indiai társaság* nem hivatott.

Európai: De londoni *propaganda* sem. (505)

Mindenesetre az indiai beszélgetőtársról sem állítható, hogy nem jellemeznék pontosan ugyanezek az ellentmondások. Szájában a nyugatiak bűnlajstromának felsorolása helyenként sajátosan ellenkező irányú miszszionálássá változik. Hisz a védelmezendő kultúra „a legfinomabb, mit látott az emberi faj” (SW 23, 498), s az Ázsiai szándéka a közbeiktatott „Brahmanikus kívánságokkal” (499–500) sem más, mint a brahmanizmus kulturális felsőbbrendűségének – kultúrák feletti érvényének – bizonyítása. (Egy olyan univerzalizmus képviselője, melyet Herder más helyütt épp a kereszténységnek tulajdonít.) Az indiai dialóguspartner

– akinek fennen hangoztatott relativizmusa *indiai módra* értendő – következképpen vagy maga sem képes maradéktalanul felülemelkedni saját kultúrájába ágyazottságán, vagy maga is eléggé rutinos – kellőképpen európai – ahhoz, hogy a kultúrák eszmecseréjében is érvényesítse akaratát. A párbeszéd e saját dramaturgiájának – ám nem pszichológiájának – köszönhetően tehát két olyan figura áll itt egymással szemben, akik a kontroverz álláspontok keltette várakozásokat alulmúlva (Európai), illetve felülmúlva (Ázsiai) már önmagukkal is konfliktusban állnak. Az Európai és az Ázsiai az igazság olyan diskurzusát folytatják, ahol az első többet mond, a második többet tud annál, mint amit saját kulturális kontextusa, pontosabban az azokkal szemben támasztott olvasói elvárások megengednek. És többé-kevésbé mindketten ellentmondásba kerülnek saját, rájuk jellemző speciális beállítottságukkal: az európai ignoranciával és az ázsiai relativizmussal. A frontvonalak így nemcsak „Mi” és „Ti”, jó és rossz között húzódnak, hanem a tudatos és a tudattalan, a szándékolt és a kimondott tartalmak között is. A világos képletnek ez az összekuszálódása pedig felhatalmazza az olvasót arra, hogy a gyarmatosítás és a kultúrimerializmus problémakörét kiegészítse, 'beoltsa' a tudás és hatalom metszéspontjában megrekedt kulturális szubjektumával. E tekintetben Herder dialógusa sokat megelőlegez a *Malabár levelezés* későbbi posztkolonialista recepciójából. A kísérlet sikerével (s persze szándékoltásával) szemben természetesen sok fenntartás is megfogalmazható. Ám ha a szöveg fent leírt effektusait nem értelmezzük egyszerűen egy didaktikus cél rosszul sikerült fikcionalizálásaként, lehetőség nyílik arra, hogy a figurák közti eszmecsere nyugtalanító és lezáratlan mozzanatait önmagukban, lehetséges eredményként – egy a (poszt)kolonialitás problémájával szembesülő korabeli E/európai 'drámájaként' – szemléljük.

Ennél többnek a megállapítását, például Herder gyarmatosítás-kritikájának manifesztálását már a dialógus paratextuális környezete sem engedi meg. Hisz a *Propaganda* a beszélgetés bevezetőjeként épp azokat az érveket előlegezi meg – éspedig az indusok megtérítése *mellett* – melyeket a dialógus az Európai mondataiként a maga módján zárójelbe tesz. Ennyiben a szöveg természetesen ismét történeti forrásának struktúráját és instrukcióit ismétli. A *Malabár levelezés* gazdag a kommentárszövegekben, melyek – főképp dogmatikai okokból – még a látszatát is kerülnek a levélírók által megfogalmazott vélemények és tolerancia-felhívások mérlegelésének. A levelezés első részének előszava idézi például az egyik levélíró felvetését, miszerint „minden nemzetnek megvannak

a maga viseletei, szokásai és jogai, melyek a másik nemzet számára igaztalannak tűnnek⁴⁴, ám mindezt csak azért idézi, hogy – minden megengedő gesztusa dacára – azonnal el is utasítsa. Hisz az idézett levélíró szerint „[n]incs ez másképp a vallással sem”, s „Isten sokféle az Ő teremtményeiben és műveiben”, s ekképp az előszó szerzője sem tehet mást, minthogy e megfontolást egyszerűen és határozottan „a megrontott értelem következtetésének és pogány tévedésnek⁴⁵ nyilvánítsa. Tulajdonképpen ezekhez a restriktív diskurzusszabályokhoz igazodik Herder bevezetője is – akárcsak a dialógus Európa-központú zárлата –, ezzel paratextuálisan is fokozva a szöveg kétértelműségét. A vezető ellenkormányozza az Ázsiai – talán túlságosan is meggyőzőnek bizonyuló – relativista offenzíváját, szűkíti Herder gyarmatosításkritikájának illetékeségét, és megbonyolítja a szerző és az Ázsiai pozíciójának egybemосását is. A *Propagandában* és a *Beszélgésekben* artikulált végső intenció így mindösszesen eldöntetlen marad.⁴⁶

3. Hasonulások

Az ilyesfajta eldöntetlenségekre az *Adrastea* gyarmatosításról és missziókról szóló szakaszaiban természetesen további példák is kínálkoznak. Ilyen Herder egy „szabadgondolkodóval” folytatott fiktív eszmecsereje az északi missziókról – melyet végül egy „grönlandi kórus” (SW 24, 29–32) hangja nyom el –, de paradigmaticusnak tekinthető az az Osszián és Szent Patrik között lezajló lírai dialógus is, melyet Herder Matthew Young *Osszián imája* című verséből kölcsönöz, s nem véletlenül.⁴⁷ Mindahány esetben 'vitahelyzetekről' van szó, amelyek bonyolult dialogicitása végső soron nem attól függ, hogy dialógusként lettek-e megírva, sokkal inkább egy „sokhangú beszélő [*Sprecher vieler Stimmen*]⁴⁸ megnyilatkozásaitól, akinek sokoldalúsága mindig magával az érintett problémával is összefügg. Szolgáljon ennek megvilágítására két további példa. Az *Adrastea* a missziók történetével – leszámítva a már idézett *Propagandát* –

⁴⁴ Gründler; Ziegenbalg: *Die Malabarische Korrespondenz*, 196. (26. levél)

⁴⁵ Uo. 42. (a levelezés 1714-es előszava)

⁴⁶ Schlieben-Lange többek között a szövegek egy olyan „nehéz” típusáról is beszél, „amely egyidejűleg két összebékíthetetlen állítást képvisel, például azt, hogy a különbségek szükségesegek, amint azt is, hogy a keveredés nélkülözhetetlen”. Schlieben-Lange: *Kulturkonflikte in Texten*, 13.

⁴⁷ [Ossians Gebet. Hochländisch] [Osszián imája. Felföldi nyelven]. SW 24 38–42; A német fordítás forrása Meyer: *Spiele des Witzes und der Phantasie*, 147–153.

⁴⁸ Weissberg: *Juden oder Hebräer?* 192.

Az elmúlt évszázad vállalkozásai egy szellemi birodalom előmozdítására rovatcím alatt a folyóirat hetedik darabjában foglalkozik.⁴⁹ Érdekes e szövegek közül kettőt: a nemzeti vallásokról folytatott beszélgetést (*A nemzeti vallásokról. Első párbeszéd / A nemzeti vallások képei. Második párbeszéd / A kereszténység Adraszteiája. Harmadik párbeszéd*, 1803) és *A zsidók megterítése* (1803) című tanulmányt kiemelni.

A nemzeti vallásokról írt – Winnfried és Dietrich között lezajló – fiktív eszmecsere tulajdonképpen tárgya a kereszténység történetfilozófiai megítélése, s mint ilyen csupán annak folytatása és variációja, amit Herder az *Eszmé*kben és a *Humanitás-levelek*ben ezzel kapcsolatban már megfogalmazott.⁵⁰ Winnfried – mintegy az Ázsiai alteregójaként – kezdetben a vallások történeti-kulturális sokfélesége és létjogosultsága mellett foglal állást, míg Dietrich – a magasabb európai perspektívák barátja – a vallások felett álló emberi értékek mellett érvel, s mellesleg úgy gondolja, hogy azokat a legsikeresebben közvetíteni mégiscsak a kereszténység képes.⁵¹ A beszélgetés kapcsolódik az *Adrastea* vonatkozó darabjának a kínai, a paraguayi és a grönlandi, illetve lapföldi missziók történetéről szóló beszámolóihoz, s tulajdonképpen a misszionálásról megfogalmazott összefoglaló disputának is tekinthető, amely a felekezeti kérdés végleges megoldására elővezeti a maga misszionárius-humanitárius javaslatát. Ez a megoldás a humanitás azon értékeinek kiszűrésében és egyesítésében állna, amelyekben minden vallás osztozik. „Számomra valamennyi vallás vallása [*meine Religion aller Religionen*]” – mondja Dietrich – egy „jóval magasabb fokú *Adrasteia*, mint azt a görögök bármikor is elgondolták”⁵². Olyan kereszténység, amelynek „Neme-

⁴⁹ A rovatcím nem korlátozódik e témára, hanem a nyolcadik darabban különböző – főképp társadalmi változásokra irányuló – filozófiai és felekezeti mozgalmakat is sorra vesz. Az említettek összevonása egyetlen tematikus blokkba már önmagában érdekes szerkesztőelvre vall.

⁵⁰ Vö. Ursprung des Christenthums, sammt den Grundsätzen, die in ihm lagen [A kereszténység eredetéről, mindahány benne foglalt alapelvvel együtt]. SW 14, 292–305; SW 18, 301–302 (124. levél); A kutatás többszörösen hivatkozik Karl Ludwig Knebel 1788. január 22-én kelt levelére, amelyben Knebel „kétértelműnek és kettős jelentésűnek” nevezi az *Eszmé*k (később visszatartott) azon passzusait, melyek épp a kereszténység jelentőségéről szólnak. Idézi Otto: Konflikte – Kompromisse – Korrekturen, 283; A kereszténység „ambivalens megítéléséről” vö. Löchte: *Johann Gottfried Herder*, 71–74.

⁵¹ Hogy ez a szereposztás mennyire nem konzekvens, az már az ’alomfejtő’ második beszélgetésben egyértelműen kiderül. Vö. Herder: *Bilder von National-Religionen. Zweites Gespräch*. SW 24, 50–55, 55.

⁵² Herder: *Die Adrastea des Christenthums. Drittes Gespräch*. SW 24, 56–59, 58.

ziszé az erkölcsi és a fizikai világban egyaránt, a legkisebttől kezdve egészen a legnagyobbig mindenben az *egyensúlyt* és a *viszonzást* [*Vergeltung*] teszi meg természeti törvénynek” (SW 24, 58–59). Hisz a kereszténység feladata „az emberi mivolt legtisztább törvényeinek”⁵³ érvényesítése, s ekképp a „nemzeti vallásokat [*National-Religionen*]” sem „lerombolnia”, hanem „megnemesítenie és megsegítenie” (SW 24, 45) kellene. A kereszténység tehát – vonja le a következtetést Winnfried – „*valahány* nemzet tiszta égi harmata, mely amúgy egyetlen fa jellegén és gyümölcsén sem változtat, s nem foszt meg egyetlen emberi teremtményt sem természetétől [*der kein menschliches Geschöpf exnaturalisiert*]” (48–49). Azt, hogy a hangsúly itt nem csupán a tisztaságon van, e kép dialektikája is elárulja: a harmat elillan, s ha táplálja is a természetet, nem változtatja meg annak alakulását. Ehhez társul – s nem pusztá önellentmondásként – a missziótörténeti fejezetek azon belátása is, amely szerint a keresztény misszionálás mindig a vegyes és átmeneti megoldások formájában, a ’nemzeti’ konstellációkhoz való alkalmazkodásként bizonyult a legsikeresebbnek. Különösen „a Kínai Birodalom keresztény hitre térítéséről” (5), a gyarmatosítástörténetnek a pápaság és Európa szempontjából e legkiábrándítóbb epizódjáról lehet elmondani – így Herder –, hogy egyetlen hasznos tanulsága a jezsuiták *rugalmas* felekezetiége volt. Kína és Európa között csupán „a tudományok és a művészetek köteléke” (6) létesített kapcsolatot, éspedig csak a jezsuiták „művelt mandarinokká” (10) válásának eredményeként. Herder a paraguayi jezsuitaállammal kapcsolatban is azt méltatja, hogy a rend képes volt idomulni az amerikai őslakosság fogalomvilágához, s olvasóját a vállalkozás pusztulásával kapcsolatban azzal vigasztalja, hogy „egy jezsuitaiskolához” az adott viszonyok között még így is túl nagy volt az „ugrás” (25). S végül Nikolaus Ludwig Zinzendorfot is olyan térítőként jellemzi, akit éppen sokoldalúsága segítette hozzá világméretű eredményeihez. Zinzendorf, aki „udvari tanító, gróf, prédikátor, morva püspök, Thurstein és Kochao ura, Lajos testvér, lelkész és felügyelő, gyülekezete ordináriusa, törvényalkotója és hites testvére, elöljárója és szolgálója” volt, „tudta, miképpen kell az országok, a klímák, az időviszonyok és helyzetek szerint mindenki számára mindenné lenni” – mindezt természetesen azért, „hogy sehol és soha ne vétse el célját” (34).

Herder az *Adrastea* idézett fejezeteiben a kereszténység jelentőségét mintegy annak ellenében – s azon belül saját felekezeti hovatartozása da-

⁵³ Herder: Ueber National-Religionen. Erstes Gespräch. SW 24, 38–49, 45.

cára – is hajlandó tematizálni. Okfejtéseiben a kereszténység terjesztése elhomályosítja annak fogalmát és sok irányba nyitott – például a herderi természetrajzba és kultúraelméletbe illeszthető – idealitássá változtatja. Azon kérdés vizsgálata helyett, mennyiben jóhiszemű, s mennyiben hihető vagy csalóka Dietrich/Herder világméretű keresztény relativizmusa (vagy pluralizmusa), érdemes a problémát sajátos szövegszerű ellenpárjával, a dialógusfűzért követő *A zsidók megtérítése* című értekezéssel szembevetni. Herder sokat vitatott szövege elutasítja az izraeliták történelmi misszionálását, és javaslatot tesz a zsidó emancipáció és/vagy asszimiláció olyan „egyszerű állami kérdésként”⁵⁴ való értelmezésére, amelynek megoldása az európaiak és az európai zsidók *közös* nevelési programját, a politikai-gazdasági kapcsolatok hagyományos formáinak radikális átalakulását előfeltételezné.⁵⁵ Herder azt követően, hogy bemutatta e változások történelmi kikerülhetetlenségét, rátér azok történelmi hasznáira: hangot ad azon reményének, hogy „egy ilyen éles eszű, a *tudományok kultúrájának*, az őt védelmező *állam gyarapodásának* és más, *az emberiség számára általában hasznos célnak* elkötelezett nép” e változásoknak köszönhetően végre „tevékenységeinek és gondolkodásmódjának *tiszta humanizáltságában [rein-humanisirt]*” (SW 24, 74) válik megpillanthatóvá. Herder szándéka szerint az államnak – az előbbi kifejezés kellemetlen mellékszövegének dacára is – éppúgy kell adnia, mint kapnia: szükséges, hogy a „művelt népek lakótársaként” (uo.) a zsidóságnak is jogokat biztosítson – azzal a feltétellel, hogy az leveti „régii büszke nemzeti előnyeit”, s lemond azon szokásairól, „melyek sem korunkhoz, sem alkotmányunkhoz, sőt klímánkhoz sem illenek” (uo.). Így (és csak így) élhetné át Európa, amint „szellemük temploma felépül romjaiból” (uo.), s támogathatná, hogy „Palesztinájuk mindig, mindenütt ott le[gyen], ahol éppen élnek és nemesen tevékenykednek” (75).

A herderi kívánság, amely a zsidókat meghagyja sajátlagosságukban (templomuk szellemiségében), ám ugyanakkor – a szükséges meghagyásokkal – nemzetállami kontextusokhoz is rendeli, meglepő módon ismétli a kereszténység fentebb bemutatott s ugyancsak vágszerűen megfogalmazott kettősségét. A „tiszta humanizáltságában” megpillantott zsidóságnak és a 'harmattisztaságú' kereszténységnek egyaránt az volna a feladata, hogy megismételje a Szent Páli levél – Dietrich által felidézett – teljesítményét: nevezetesen azt, hogy „mindig annak a városnak,

⁵⁴ Herder: Die Bekehrung der Juden, SW 24, 61–75, 63.

⁵⁵ A zsidók emancipációjának korabeli diskurzusról vö. Menges: Herders *Bekehrung der Juden*, 462–464; Részletesebben uő: *Integration oder Assimilation*.

annak a kis népnek szól[jon], amelyiknek címezték” (SW 24, 45–46) – azzal a különbséggel, hogy ez az egyik esetben egy partikularitás (zsidóság), a másik esetben egy univerzalitás (kereszténység) önkorrakciójaként valósulna meg. Hisz a kereszténység addig folytatja majd megnevesülését, míg mindahány valláshoz nem kapcsolódik, s nem sikerül felül-emelkednie saját *speciális* követelményein. És a zsidóság „mindenüti” otthonra lel, s miközben aláveti magát az adott államhoz kapcsolódó asszimilálásának, folytatja, amivel már mindig is foglalkozott: „a polgári megélhetés valamennyi ágának, a céhművességnek és a többinek” (SW 24, 73) gyakorlását. A zsidók és a keresztények e kívánalomban azonban már nemcsak a felvilágosodást fémjelző toleranciaelvárásoknak felelnek meg, de egy a jelen összefüggésben tanulságos identitáspolitikai ambivalenciát is napvilágra hoznak. Nem minden azon múlik ugyanis, hogy a kereszténységnek és a zsidóságnak sikerül-e megváltoznia és hasonulnia; ellenkezőleg, maradhat, sőt maradnia is kell annak, ami volt – *többé-kevésbé*. A kereszténységhez társul valami nem-keresztényszerű, a zsidósághoz valami nem-zsidószerű, anélkül – így a herderi ’remény’–, hogy felszámolná sajátlagosságukat. Az identitás határainak, *másikának* ezt a megjelenülését posztkoloniális összefüggésben lehet „mimikriként” vagy „hibriditásként” leírni (s az illúziók, illetve Herder ellen fordítani).⁵⁶ Azonban az itt felidézett szövegek önmagukban alighanem csak arra jogosítanak fel, hogy a különbözés és a hasonulás váltófiguráiban megpillantsuk azt, amit az identitáspolitikában inkább retusálni, feloldani, vagy elfojtani szokás, s amit mégsem lehet egyszer s mindenkorra eltüntetni. S e szempontból a herderi okfejtések e kettős – és kétes – mozgása is előremutató eredmény.

Az viszont talán ennyiből is világossá vált, hogy a bemutatott szövegekben felbukkanó konfliktusok nem tulajdoníthatók maradéktalanul szerzőjük alakító szándékának. Illuzórikus és történetietlen volna Herdernél az erre irányuló világos tendenciát vagy akaratot keresni. Diológusaiban a „különböző perspektívák közti átmenetek megvalósítása”, az „idegen látásmódokra való dialogikus ráhagyatkozás”⁵⁷ helyett továbbra is inkább „monologikus struktúrákkal”⁵⁸ találkozunk. A filozó-

⁵⁶ Homi K. Bhabha híres olvasási alakzataihoz vö. Hárs: A posztkoloniális én.

⁵⁷ Auernheimer: Multikulturalismusverständnis bei Herder, 172; „Herder pluralizmus-konceptiója még nem dialogikus – foglalja össze Auernheimer – és nem is igen lehet az az adott történelmi körülmények között.” (uo.).

⁵⁸ Otto: Bekehrung der Indier durch unsre Europäische Christen, 455; Otto ezt konkrétan az Ázsiai és az Európai beszélgetése kapcsán jegyzi meg.

fus argumentatív kalandozásaiban mégis megnyilvánul valami, ami a kulturális beíródások problémájára, az identitáskonstrukciók különbségeire, főképp azok hordozójára és médiumára, a kulturális szubjektumra utal, és azon keresztül a szerző problémaérzékenységére, mi több ideológiakritikai vénájára enged következtetni. Persze Herder a vizsgált problémák megoldásának céljából terjeszti szövegeit olvasói elé. Ha aztán azonban mégis minden összekuszálódik, az mégsem pusztán 'módszertelenségével' áll összefüggésben. Herder idézett figuráihoz azok másika is társul, s nemcsak azért, mert a mögöttük álló beszélővel sincs ez másképp. (Hisz ő is igyekszik egyszerre keresztény és „zsidóbarát”⁵⁹, gyarmatosításkritikus és európai, az írástudók köztársaságának polgára és német lenni.) A problémák a dolog természetéből is következnek: hisz senki sem lehet úgy önmaga, hogy közben nem sok mindenki más is. Aki számon kéri, hogy ezt valaki kommunikálja, kiteszi magát a veszélynek, hogy maga is úgy jelenik meg, mint aki nem mindig tudja, mit beszél. Csak egy farizeus kultúratudomány követelhet szerzőitől az identitás összefüggésében maradéktalan következetességet. Amit a 'poszt-kolonialista' Herder – ez továbbra is idézőjelben – térítés-története látni engednek, az alighanem az imperatívuszok háttországa. Azt a tapasztalatot közvetítik, hogy az önmagaság legalább egy vonal osztotta tér, de inkább számtalan, egymást keresztező vonal palimpszesztusa, amely nagyon sokféle megszólalást tesz lehetővé. És a kívánság, hogy rajtuk úrrá legyünk, csak egy ezek közül.

⁵⁹ Adler: Johann Gottfried Herder und das Judentum, 398.

III. Herder médiumai

TESTISÉG ÉS MEDIALITÁS A BEFOGADÁS MŰVÉSZETE

Vajon rejteget-e a technikai és elektronikus médiumok vízvázalasztóján túli múlt a médiumok természetét érintő és mai kontextusokban használható tapasztalatokat? Bár effajta útmutató lehetőségeknek köztudottan „már a régi görögök is”¹ birtokában voltak, *odáig* a jelen kísérlet azért nem fog elmenni. Szerényebb célokat tűzve ki maga elé csupán azzal a feltevéssel él, hogy a médiatudomány vidám pozitivitása és mai technokratizmusa mögött olyan összefüggések is rejtőznek, amelyekhez egy közel 250 évvel ezelőtti szerzőnek is van hozzáfűznivalója. Nevezzük e témák egyikét *medialitás*nak. És induljunk ki abból, hogy e fogalomhoz egy olyan *közeg* képzete kapcsolódik, amely nem csupán biztosítja a dolgok megvalósulását, de konstituense is azok létezésének.² Amely tehát nem külsődleges és nem is független, s amelytől – megfordítva – nem lehet maradéktalanul függetlenedni. A medialitás fogalma ezen túlmenően a – sokszor szembenálló – minőségek *közvetítésének* lehetőségét is magában foglalja, egy olyan *köztesség* gondolatát, mely több és más, mint komponensei, egyúttal homályosabb vagy opálosabb is, mint a benne és vele 'kommunikáló' elemek. Ekként a medialitás fogalmához egy harmadik típusú vágyképlet (*tertium datur*) is kapcsolódik, és – a jelen kontextusban különösen – alkalmassá teszi arra, hogy olyan, a mai médiatudományos diskurzust is jellemző dualisztikus minőségeket fogjon

¹ Vö. Hajdu: *Már a régi görögök is*; Szó (azaz betű) szerint: Kittler: *Musik und Mathematik*.

² „A médiumok nem egyszerűen üzeneteket közvetítenek, hanem olyan hatást fejtenek ki, amely meghatározza gondolkodásunk, érzékelésünk, emlékezésünk és kommunikációnk modalitásait. [...] A medialitás fogalma azt fejezi ki, hogy a világhoz való viszonyunk, valamennyi tevékenységünk és tapasztalatunk éppúgy formálódik a médiumok teremtette megkülönböztetési lehetőségek, mint az általuk érvényesített korlátozások között.” Krämer: Was haben Medien, der Computer und die Realität miteinander zu tun? 14.

egybe, mint a materiális és az immateriális, a forma és a tartalom – nem utolsósorban a *betű* és a *lélek* a(nta)gonizmusa.³

A figyelem középpontjában a következőkben a herderi életmű egy olyan fejezete áll, amelyben a dualizmusok megkerülésének szándéka ki-tüntetett jelentőséggel bír. Ezen törekvés megformálása a későbbiek felől olvasva ennek az éppoly általános, mint elemi medialitás-fogalomnak a természetéről és a problematikájáról is adalékokkal szolgál. E medialitás akkor jelenik meg lehetőségként és a maga gazdagságában, ha kizárólagosságok helyett sikerül megjeleníteni (elgondolni, elképzelni) az egymást elfojtó-kioltó mozzanatok együttállását és az uralkodó rutinok kölcsönös felfüggesztettségét. Erre Herder antropológiai esztétikája (avagy esztétikai antropológiája) kiválóan alkalmas, s az említett vízváltáson innen eső dolgok szempontjából olyan exkurzusként is olvasható, mely a mai médiaproblematika mögötteseként is komoly tanulságokat kínál. E kísérlet Herder művészetelméleti elképzeléseihez, elsősorban *Plasztika* (1770/1778) című értekezéséhez vezet, azon túl pedig a befogadás átfogó és a herderi poetológiát is meghatározó értelmezéséhez. Ennek nyomai éppúgy keresendők a korai költészetelméleti írásokban (*A lírai költészet történetében*, 1764; az *Óda-töredékekben*, 1764/65; az *Osszián-tanulmányban*, 1773), mint a *Plasztikával* egy időben keletkezett *Az emberi lélek megismeréséről és érzékeléséről* (1774/1775/1778) című értekezés fiziológiai-antropológiai testkoncepciójában. A nyomok – mint Herdernél majdnem mindig – az emberhez vezetnek, s a humanitás eszméjének *szószertintiségét* demonstrálják.

1. Tapogatódzások

Amikor Herder 1769 körül papírra vetette későbbi *Plasztika* című értekezésének előtanulmányait, nem kevés elégedetlenséggel figyelte kora alakulóban lévő esztétikai diskurzusát. „Sajnos a Szépség korszakában élünk – jegyezte fel a *Kritikai Berkek* negyedik darabjában. – Különös-képp Németországon uralkodott el a szépművészetekről való beszéd indulata [*Wuth*]”⁴. Ami e tárgyban olvasható, csupa „jobb létre szenderült, halott lelkű betű” (SW 4, 60). Hisz könyvekből tanuljuk a tapasztalás fogalmait, „ahelyett, hogy magukból a dolgokból és a dolgokkal együtt lelnénk rájuk [...]: szavakat tudunk és azt hisszük, hogy a dolgokat is-

³ Vö. Kulcsár Szabó: *Az „immateriális” beíródás*; Lőrincz: *Bevezetés: a líra medialitásáról*.

⁴ Herder: *Kritische Wälder Oder Betrachtungen über die Wißenschaft und Kunst des Schönen*. Viertes Wäldchen über Riedels Theorie der schönen Künste. SW 4, 1–198, 59.

merjük: a test helyett annak árnyékát öleljük” (58). E kritika a korszak spekulatív művészetelméleti kísérleteire irányult. Herder szűknek érezte azt a teret, melyet a baumgarteni esztétika nyitott meg az érzéki megismerés számára. Hisz az esztétika alapjául szolgáló alsóbb, érzéki megismerőképeség teljesítményét az iskolafilozófia keretei között csak a logika és az értelmi megismerés lehetőségeire vonatkoztatva lehetett tárgyalni.⁵ A szépség ekképp a *ratio* szabályai szerinti tökéletesség függvénye maradt. A 18. századi racionalista megismerépszichológia újkeletű, bár ellentmondásos érdeklődését az érzékek iránt Herder különösen azon esztétikákban érte tetten, amelyek még a baumgarteni eredményektől is elmaradtak.⁶ Herdert angolszász és francia olvasmányai arra készítették, hogy a test és a lélek új együttállásának, az értelem tapasztalatiságának jegyében szembeforduljon ezekkel a racionalista kísérletekkel. Egy olyan filozófia számára – írja a *Negyedik Berekben* –, amely az érzéki megismerést a gondolkodásra vonatkoztatja, a szépség „puszta metafora” (SW 4, 53) marad. A filozófusok úgy nyilatkoznak a szépség érzetéről, mintha birtokában volnának, pedig csupán „átvitt értelemben”⁷ beszélnek róla. Hisz a szépség nem ragadható meg felülről, elvont fogalmak és eszmék felől. Megtapasztalása az iskolafilozófia hierarchiája szerinti alsó régióban, a lélek mélyén történik. Az pedig „sötét mélység”, amelyből az érzeteket nem lehet az értelem fényébe emelni, majd szétválasztani, tagolni és rendszerezni anélkül, hogy el ne veszítenék lényegi tapasztalati mivoltukat. „Az Emberi Lélek [...] hatalmas világtenger – írja Herder Baumgarten kapcsán –, melynek árja mintha még csendes időben is égig érő hullámokat vetne: e habokba állítalak téged, akár egy magas szikla tetejére, ó, érzés filozófusa [*Philosoph des Gefühls*]. Tekints le az Emberi Lélek sötét mélyére, ahol az állat érzetei az emberéi lesznek [...]: ved pillantásod a *sötét* gondolatok mélyére, ahol majd ösztönök és szenvedélyek ébrednek, öröm és bánat támad. [...] Mutasd meg nekem, miképp válnak érzékeim észlelései [*die Empfindungen meiner Sinne*] lelkem képeivé, miképpen tölt képzelőerőm, míg értelmemre ködfátylat bocsát,

⁵ Vö. V. Horváth: Utószó.

⁶ Meier: *Anfangsgründe aller schöner Wissenschaften* [A széptudományok keletkezésének okai] (1748); Riedel: *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* [A szépművészetek és -tudományok elmélete] (1767). A *Negyedik Berek* különösen ez utóbbi kritikájaként íródott.

⁷ Herder: *Vom Gefühl des Schönen und Psychologie überhaupt* [A szépség érzetéről és lélektanáról általában]. SW 8, 99–103, 99; Suphan Herder-kiadása *Studien und Entwürfe zur Plastik* (SW 8, 88–115) címen közli a *Negyedik Berek* és a *Plasztikát* övező rövidebb szövegeket. Ezeket az alábbiakban saját címmel idézem.

ereimbe elragadtatottságot”.⁸ Herder ellenprogramja az esztétika és az antropológia olyasfajta összekapcsolására volt hivatva, amely nemcsak tekintetbe vette az érzetek sajátműségét, de felülük is igyekezett megfogalmazni szempontjait. Ehhez pedig, lévén hogy azok hangsúlyottan testi-materiális vonatkozásúak, más alapokra és módszerekre volt szükség, mint amilyeneket a baumgarteni kezdeményezés kínált.

Az idézett mondatok természetesen elképzelhetetlenek a szenzualista filozófia, Locke, Berkeley, Condillac és Diderot hatása nélkül. Az ember testi diszpozícióinak újrafelfedezése, az érzékek és az értelem újfajta harmonizációja nyomán Herder is eljutott az esztétika *aisthesisként* való értelmezésének lehetőségéig.⁹ Ezáltal a hangsúly az érzékek működésének vizsgálatára került, és ez nemcsak új alapokra helyezte a művészetelméletet, de fel is értékelt az emberről való filozofálás rendjében. Így fordult Herder az itt felidézendő mű- és szövegkörnyezetben a szépség antropológiai kategóriaként való meghatározása felé. A *Plasztika*, amelynek első, töredékes változata 1770-re tehető, átdolgozott második változata pedig 1778-ban került nyomtatásba, abba a vitába kapcsolódik be, amely a legalapvetőbb érzék, a látás működésének korlátairól folyt.¹⁰ A kortársak figyelmét azok az orvosi feljegyzések keltették fel, amelyek rámutattak a látás képességének tanult jellegére. A beszámolóik olyan látásukat visszanyert vakokról szóltak, akiknél megfigyelték a helyreállított érzékelés agyi feldolgozásának lassú és bonyolult folyamatát. A vita fejleményeit Denis Diderot *Levél a vakokról* (1749) című írása foglalta össze, ráirányítva a figyelmet az érzékek egyszerre szupplementáris és agonális viszonyára. Amivel Herder bekapcsolódott e diskurzusba, az az új fejlemények művészetelméleti továbbgondolása volt. A projektum – bár idézetlenül¹¹ – Berkeley és Condillac azon elképzeléseit kamatoztatta, amelyek a tapintás és a látás szembenállásáról szóltak.

⁸ Herder: Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften [Baumgarten gondolkodásmódjáról írásaiban]. SW 32, 178–192, 186.

⁹ Vö. Welsh; Dongowski: Einleitung.

¹⁰ A témáról részletesen Kukla: Az elragadtatott és a kudarcra ítélt Pygmalion; Pross: Herder und die Anthropologie der Aufklärung, 1145–1157.

¹¹ Herder a *Plasztikában* egyik filozófust sem idézi név szerint. Condillac *Értekezés az érzetekről* című munkája – eltérően *Az emberi megismerésről* írt traktátusával folytatott nyílt vitától, amelyre az *Értekezés a nyelv eredetéről* vállalkozik – nem jön nyíltan szóba. Úgyanakkor a nyelv eredetéről írt tanulmányban erre a műre is történik utalás (Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*. In: uő: *Értekezések. Levelek*, 169–345, 244), ahogy hatása *Az érzet politikája és természettana* [Politik und Naturlehre des Gefühls] című töredékben is vitathatatlan. SW 8, 97–99; Vö. Herder: *Werke. Band II*, 989. (kommentár); A tapintás

Tulajdonképpen csak „a nyelv használatából és céljából eredő szükségyszerűség” – jegyzi meg George Berkeley *Értekezés a látás elméletéről* (1709) című tanulmányában –, hogy „a látási ideák együttesének mindig ugyanaz a neve, mint a velük összekapcsolt tapintási ideák együtteséé”; pedig ha „közelről és gondosan megnézzük a dolgokat, el kell ismernünk, hogy sohasem látjuk és érezzük egy és ugyanazt a tárgyat”. „[A] látható alak és kiterjedés nem azonos a kitapintható alakkal és kiterjedéssel”¹². A gondolat folyamánként Étienne Bonnot de Condillac *Értekezés az érzetéről* (1754) című munkájában a tapintást egyenesen kiemelte az érzékek közül, és különleges jelentőséggel ruházta fel. Condillac gondolatkísérlete alapján a tapintás az egyetlen olyan érzék, amely az embert hozzásegíti ahhoz, hogy a külvilág tárgyait megítélje. A szaglás, az ízlelés, a hallás és a látás eljuttatják ugyan az eszmélő embert a nem veleszületett ismeretek bizonyos komplexitásáig, ám önmagukban nem képesek az ember és a világ differenciájának tapasztalatát közvetíteni. Általuk „nagyon nehéz elképzelnünk, hogy miként szerezzük meg azt a készséget, melynek segítségével rajtunk kívülre vonatkoztatjuk a bennünk levő érzeteket”¹³. Közreműködésükkel az ember az érzékeire ható benyomásokat csupán „lelk[e] módosulásának”¹⁴ hiszi. „Csak azt veszünk észre, ami bennünk van, és következésképpen a szaglásra korlátozott ember csak szag lehet, az ízlelésre korlátozott csak íz, a hallásra korlátozott csak zöreje vagy hang, a látásra korlátozott ember pedig csak fény vagy szín”. Egyedül a tapintás képes fölfedezni a külső teret és „[meg]tanítani a többi érzékszervet arra, hogy érzeteit az e térben lévő testekre vonatkoztassa”¹⁵. Condillac számára így a tapintás azon eleméntáris érzékké lép elő, amely megteremti az ember viszonyát a világgal, vagyis annak lehetőségét, hogy a megismerő ember önmagát a világ részeként – akként, ami nem minden más is –, s ezáltal önmagaként megtapasztalja.

Herder kísérlete főképp ez utóbbi mű filozófiai allegóriájával mutat erős gondolati (és hatásbeli) rokonságot. A *Plasztikában* és kéziratos szövegekörnyezetében is egy a condillac-i radikalizmusnak megfelelő elemi tapintásfilozófia körvonalai bontakoznak ki. A tapintás Herder számára

filozófiájának történetét Herder szempontjából összefoglalja Zeuch: *Umkehr der Sinneshierarchie*, 43–121.

¹² Berkeley: *Értekezés a látás új elméletéről*, 46.

¹³ Condillac: *Értekezés az érzetéről*, 88.

¹⁴ Uo. 87.

¹⁵ Uo. 88.

„a legsötétebb érzék[.]”¹⁶, s mint olyan „nehézkés” és „lassú” (SW 4, 82), mert „[t]ulajdonképpen értelemben érzéki”¹⁷. Nem szorul közvetítésre a külső inger és az érzékszerv között, érzékszerve és az érzékelt tárgy között hiányzik az olyasfajta közvetítő közeg, mint a fény vagy a hang, hisz maga a test az, ami közvetlenül fogadja és értelmezi a benyomásokat. Az érzékelt és az érzékelt e distanciájának hiányából kifolyólag a tapintás a „közvetlen jelenlét”¹⁸ megvalósulása. Herder átveszi és variálja a diderot-i gondolatot, miszerint a tapintó ember „a legkevésbé idealista” (SW 8, 99), mert számára csupán a kitapintható világ létezik.¹⁹ Eszerint a tapintásnak nincs mögötte, a vak embernek a lélek és a szellem homályos operációival szemben a világ szó szerint az ujja hegyében *van*, s érzékeinek redukciója a totalitás garanciája. A „legsötétebb érzék” radikalizmusa ekként az értelem fényébe emelhető dolgok, a tiszta megismerés iskolafilozófiai hagyományának megítélése szempontjából is komoly filozófiai implikációkat rejt magában.²⁰ Az érzékek rivalizációja és revíziója Herdert is a megismerés természetének általában vett újragondolására készíti. „Értek! Tehát vagyok!”²¹ – írja *A tapintás érzékéről* (1769 körül) című töredékben. A tapintás (*Gefühl*) a homonímiának köszönhetően azon általános érzésnek/érzetnek (*Gefühl*) is bizonyul, amely a létezés tapasztalatát közvetíti. A tapintás/érzés az ént konstituáló szerepénél fogva elemibb és eredetibb a látásnál – mely Herdernél is kitüntetett ellenpélda –, illetve a látás reprezentálta tudati folyamatoknál. Az ember ontogenezise s ebből visszakövetkeztetett filogenezise is azt demonstrálja, hogy jóval előbb érzi magát, mint tudna róla; a tapintás alapérzékéhez²² képest minden további érzék és kogníció másodlagos, illetve – az egyén tudati folyamatainak kialakulása szempontjából – utólagos. Fogalmaink – így Herder – tulajdonképpen a fogásból, abból a világból

¹⁶ Herder: Die Plastik von 1770. SW 8, 116–163, 131.

¹⁷ Herder: Zum Sinn des Gefühls [A tapintás érzékéről]. In: uő: *Werke. Band II*, 241–250, 243.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Ez utóbbi vonatkozás Diderot-nál a metafizika kritikájába torkollik, amelytől Herder viszont elhatárolódik. Vö. Diderot: Levél a Vakokról, 22; SW 8, 159–161.

²⁰ Adler a filozófiai vonatkozásokat még esztétikai alkalmazásuknál is meghatározóbbnak tekinti. Herder „okfejtései a haptika ismeretelméletére irányulnak, azzal a céllal, hogy a sötétséget visszahelyezzék jogaiba”. Adler: *Die Prägnanz des Dunklen*, 103.

²¹ Herder: Zum Sinn des Gefühls, 244.

²² „Amennyiben szobrunk [...] a tapintás érzékére korlátozódik, eleinte csupán a testrészek egymásra hatásából, főként pedig a lélegző mozgásból eredő érzés által létezik: ez a legalacsonyabb fok, amelyre érzése lecsökkenhet. Ezt *alapérzésnek* nevezem [...]”. Condillac: *Értekezés az érzetéről*, 109.

tapasztalásból eredeztethetők, mely a teremtés forгатókönyve szerint az eszmélő ember, illetve a gyermek sajátja:

Lépjetek be a kiseded szobájába és figyeljétek, miként nyúlkál és kapadoz a kis tapasztalati ember, miként érinti kézzel és lábbal, miként fogdossa, tapogatja és méregeti a tárgyakat, hogy hűen és biztonsággal sajátíthassa el maga körül a testek és alakok, a nagyság, a tér, a távolság és az effélék első, nehéz és nélkülözhetetlen fogalmait. Hibákon és téves következtetéseken keresztül jut el az igazsághoz, s mennél *szilárdabban* gondolkodott, s tanult itt gondolkodni, tán annál biztosabb alapokon hozza majd meg élete bonyolult *ítéleteit*²³.

A látás, az értelem és a gondolkodás – a korszak büszkeségei – ehhez képest csak hosszú fejlődési folyamat fejleményei, s mit sem érnek a kezdetek nélkül. Az eredeti és elemi tapasztalás rekonstrukciója tehát egyfajta anamnézist igényel, amely nélkül az *aisthesis* elmélete sem boldogul. Ez a helyreállító, a későbbieket a korábbiak felől értelmező emlékezeti munka teremti meg a *Plasztika* elméleti alapját.

Herder az antropológiai anamnézis jegyében „a szépség elméleté[t] a legeredendőbb érzékből” kívánja levezetni, s e szándék mentén a „tulajdonképpeni fogalmakhoz” keresi a „tulajdonképpeni szavakat” (SW 8, 132). Amit az idézett filozófusokhoz képest maga is újnak érez kísérletében, az az érzékek genealógiájának alkalmazása a művészetekre.²⁴ A tulajdonképpeni szavak a nem-tulajdonképpeni esztétikai elméletektől eltérően az érzékek működése és kialakulása szerint különítik el a művészeteket, különös tekintettel a tapintás meghatározta szobrászatra és a látás meghatározta festészetre. Míg a festészet a felszín, a felület, a színnek és a világszerű utánzás művészi médiumának bizonyul, a szobrászat a kontúrok térbeliesülését, az anyagosság tapasztalatiságát közvetíti. A festészetet „az egymás melletti folytonosság” (SW 8, 6) jellemzi, a szobrászatot a tömegszerű elkülönülés: a szobor „szilárd test [*Solidum*]”, „teltség [*Völliges*]” (132) és „kerekség [*Rundes*]” (18), mely adottságok a testhez, s nem utolsósorban a teremtménységhez kapcsolódnak. Hisz a 'plasztika', mint a korszak szóhasználatában is szokatlan kifejezés, nemcsak az agyagmodellezés antik gyakorlatára (*πλασσειν*) utal, de az ember

²³ Herder: Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume [Plasztika. Észlelések formáról és alakról Pügmalión alkotó álmából] (1778). SW 8, 1–87, 7–8.

²⁴ SW 8, 145; Vö. Herder: Journal meiner Reise im Jahr 1769 [Utazásom naplója 1769-ből]. SW 4, 343–461, 443.

teremtésének aktusára (επλασεν) és a korszak természetfilozófiájának 'alkotó természet'-fogalmára (*plastica natura*) is.²⁵ E tág jelentéstartománynak köszönhető, hogy a látás és a tapintás megkülönböztetésének értékhangsúlyai túl is mutatnak a művészetek sokféleségének tételén. A vakokról folyó korabeli diskurzus jegyében Herder filozófiai indexekkel is ellátja a fogyatékossgot, a látás és a látók kerülnek hátrányos helyzetbe, szűkebb értelemben a szobrászat recepciójának, tágabb értelemben a létezés valóságának tekintetében. Míg a szépséget a festészetben a szép látszat, a pusztá jelenségi modalitás jellemzi, a plasztika „az igaz, a jó és a szép filozófiájának”²⁶ szolgálatába szegődik. Ehhez képest a látás intelligibilitását „a leghidegebb érzék” (SW 8, 146) hendi-kepe sújtja. Amit a 20. század filozófiai antropológiája majd újra a látás javára ír,²⁷ az Herdernél hátrányára válik: alkalmassága a megismerésre, a tárgyiasításra, az irányultságra itt a külsődlegesség adottságaként marad alul a plasztika bensőségességével szemben. A szobrászat „Emberi kezek műve Emberi kezeknek száva” (SW 4, 158) – írja Herder. A szobrot a közvetlen, a köztesség nélküli recepció „szent, zavartalan sötétség[e]” (SW 4, 158) veszi körül, vagy másképp: a szoborra „nem vetül fény, saját fényében áll” (SW 8, 74). Míg az érzékek genealógiájában – az ember természetrajzi onto- és kultúrtörténeti filogenezisében – a látás a távolság érzékeként kiszorítja a tapintást, mint a közelség „legalaposabb [*profondsten*]” (SW 8, 104), lassú és nehézkes érzékét, az *aisthetikus* esztétika az eredetiség kívánalmával lép fel és megfordítja ezt az irányt. A szemből újra kéz lesz: „A prizma itt a tapogató ujj! Az újonnan feltalált távcső a kéz.”²⁸

2. Szobrok és testek

A herderi kísérletet az érzékekről folytatott kortárs vita egy másik összefüggése, Pügmalión ovidiuszi történetének szenzualista recepciója is befolyásolta.²⁹ Condillac – maga sem előzmények nélkül³⁰ – gondolatki-

²⁵ Vö. Herder: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*, 1036–37 (kommentár); Dongowski: *Menschwerdung*, 130.

²⁶ Herder: *Philosophie des Wahren, Guten und Schönen aus dem Sinne des Gefühls* [Az igaz, a jó és a szép filozófiája a tapintás érzetéből]. SW 8, 104.

²⁷ Vö. Plessner: *Die Einheit der Sinne*, 270–274; Uő: *Anthropologie der Sinne*, 333–343.

²⁸ Herder: *Phänomene des Wahren und Schönen* [Az igaz és a szép jelenségei]. SW 8, 112–113, 112.

²⁹ Pügmalión 18. századi recepciójához vö. Skomodau: *Pygmalion bei Franzosen und Deutschen im 18. Jahrhundert*; Herder: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*, 1038. (kommentár); Kukla: *Az elragadtatott és a kudarcra ítelt Pygmalion*.

³⁰ Vö. Condillac: *Értekezés az érzetekről*, 374. (kommentár)

sérletének tárgyává egy szobrot tesz, amely „belsőleg úgy van szervezve, mint mi, ám lelke híján van mindenfajta ideának”, s amelynek „teljesen márvány borította külseje minden érzékszervének használatát lehetlenné teszi”³¹. A traktátusban e szobor elevenedik meg aszerint, hogy a kísérlet melyik érzékszervet nyitja meg a külső benyomások felé. Nem hatott tehát az újdonság erejével, amikor Herder a *Plasztika 1778*-as kiadásának a következő alcímet adta: *Észlelések formáról és alakról Pügmalión alkotó álmából*. Pügmalión alakja összekapcsolta az érzékekről folyó vitát a művészetelmélettel, és jó alkalmat kínált arra, hogy az érzékszervek vitájának szennzualista kontextusában Herder esztétikai kísérletének másik meghatározó támpontját is megjelenítse. A *Plasztika* Pügmaliónja ugyanis egy olyan figura, akit Herder mindahányszor „műkedvelőként [*Liebhaber*]”³² (azaz a művészet „szerelmeseként”) emleget, s a winckelmanni befogadóról mintáz. Johann Joachim Winckelmann – művészettörténeti koncepcióját és szaknyelvét kidolgozandó – közismerten olyan stiláris-retorikai elemekkel operált szoborleírásaiban, amelyek a szépség tapasztalatát egy epifánikus pillanat reprodukciójaként voltak hivatottak közvetíteni. Winckelmann esztétikai szemléletének „[k]iindulópontja az esztétikai elragadtatás, amelyet a leírás közvetíteni kíván” – írja Radnóti Sándor –, s ez az elragadtatás „himnikus hangra készíti”³³. A winckelmanni leírás azt idézi fel, amint a befogadás aktusában az élettelen műtárgy a műkedvelő vágyainak médiumaként mintegy életre kel: „Minden mást elfelejtek, ha a művészetnek ezt a csodálatos alkotását szemlélem – olvasható *A belvederei Apollón leírásában* (1764) –, és fenséges tartást öltök magamra, hogy méltósággal tekintsek rá. Keblem tisztelettel tágul és emelkedik, [...] és úgy érzem, Déloszra és a lükiai ligetekbe ragadtattam, melyeket Apollón jelenlétével megtisztelt, mert szobrom – miként Pügmalión szépsége – megelevenedni és megmozdulni látszik.”³⁴

A szemlélő és a műtárgy winckelmanni cserekapcsolata ’hermeneutikai’ képletet rejt: a szobor éledése egyúttal a szemlélő belső folyamatának

³¹ Uo. 11.

³² SW 8, 13, 126; SW 4, 66.

³³ Radnóti: *Jöjj és láss!* 129; „A művészetről való beszéd új, elragadtatott, erotizált, valóságos régiókba emelkedő, az új bensőséget kifejező nyelve születik meg.” Uo. 128; Herder *Johann Winckelmann emlékműve* (1777) című pályaművében ezt az eljárást „*a szobrok túlfeszített első megpillantásának*” nevezi, és különbséget tesz Winckelmann „eszményi” és „mechanikus” leírásstípusa között. Herder: *Denkmahl Johann Winkelmanns. Demselben vor der Fürstl. Akademie der Alterthümer zu Cassel bei Anlaß der ersten Preisaufrage im Jahr 1777* errichtet. SW 8, 437–483, 454; Vö. Pfothenhauer: *Winckelmann und Heinsse*, 325–330.

³⁴ Winckelmann: *A belvederei Apollón leírása*, 102–103.

is tekintendő (és *vice versa*). A befogadó – írja Radnóti – „az újfajta autopszia tisztán szubjektív csúcstapasztalatában [...] mintegy kinetikusán azonosul a szoborral”³⁵. A műkedvelő keblének tágulása és a szobor egyidejű moccanása ugyanakkor nem más, mint a szépség lényegének megmutatkozása, és e lényeg a winckelmanni perspektívában a szobor materialitásán túli, elvont érték. A műélvezet ősjelenete a „testetlen szépség birodalmába”³⁶ vezet, az epifánikus pillanatban olyasmi jelenik meg, ami közvetlenül nem hozzáférhető. Az élő és az élettelen, illetve a testi és a testetlen e sajátos (és aligha ellentmondásmentes)³⁷ összefüggése még szembeötlőbb a sérült torzó látványának hatványozottan pügmalióni ellenpróbájában. A materiális szépség szellemi fedezetének köszönhetően a tekintet képes arra, hogy pótolja a hiányzó formát: „Úgy tűnik nekem – írja Winckelmann *A római belvederei torzó leírásában* (1759) –, hogy a hát, amely az emelkedett szemlélődés során meggömbültnek látszik, bámulatos tetteire örvendezve emlékező fejjé formálódik előttem; s ahogy a méltósággal és bölcsességgel teli fej a szemem elé emelkedik, úgy kezd formálódni gondolataimban a többi hiányzó testrészt: a meglévőből kiáramlik valami, összegyűlik, és úgy hat, mint valami hirtelen kiegészítés.”³⁸ A torzóból kibontakozó ép idomok látványának hatása alatt a szemlélő mintegy magává a művet létrehozó művésszé változik. A pügmalióni jelenet esszenciájaként az alkotás, a teremtés mozzanata kerül előtérbe. Hisz csak „egy teremtő mester keze [tudja H.E.] szellemivé tenni az anyagot”³⁹, s ez megfordítva érvényes a befogadóra is. A winckelmanni élmény herderi értelemben annyira *plastikus*, hogy az, amit dokumentál, csak valóságos elemi történés lehet.

Herder a művészet recepciójának idézett pügmalióni modelljét alkalmazza saját paradigmájára. Úgy véli, Winckelmann úttörő munkát végzett a látás és a tapintás receptív tevékenységének megítélése szem-

³⁵ Radnóti: *Jőjj és láss!* 128.

³⁶ Winckelmann: A belvederei Apollón leírása, 101.

³⁷ „[M]iközben Winckelmann historizálta, temporalizálta az antikvitás művészetét [...], a művészet *funkcióját* nem historizálta, hanem idealizálta. Ezt a funkciót a szépség, méghozzá az emberi, antropomorf szépség örök teremtésében és szemléletében ismerte fel.” Radnóti. *Jőjj és láss!* 134; Mindazonáltal azt is „[v]ilágosan kell látnunk, hogy Winckelmann-nál [végső soron H.E.] megfordul a platonikus hierarchia: ő azért megy szellemével a testetlen szépség ideabirodalmába, hogy a látható testet fogadhassa be a maga teljességében. [...] A testetlen szépség is a látható testszoborból sugárzik ki.” Uo. 158–159.

³⁸ Winckelmann: A római belvederei torzó leírása, 96.

³⁹ Uo.

pontjából. Bár a műkedvelő – aki egyúttal a művészet szerelmésének bizonyult – csupán szemlélődött, de ezt olyan különleges módon tette, mintha csak tapintott volna: „Figyeld az Apollón elmélyült szemlélőjét – írja a *Plasztika* 1770-es változatában –, [n]ézd! miként siklik körbe tekintete finoman a test felületén: nyugalmat keres, de nem talál: helyét változtatja, odáblép, majd visszatér: annyi nézőpontot választ, amennyit csak lehet – de mindezt miért? hogy egyikből se nyerjen élesen körülhatárolt felületet, hogy elkerüljön minden kiszögellést, minden törésvonalat, s a lapok alkotta sokszög [*täfelichtes Vieleck*] látszatát is” (SW 8, 125–126). A winckelmanni szemlélő nyugtalansága Herder szerint a látás kínálta lehetőségek elégtelenségéből ered. Hisz a látás csak felületeket közvetít, ami alkalmas a festmény, de nem alkalmas a térbeliesült szobor méltó recepciójára. A művészet szerelmese intuitívan érzi, hogy a szobortest érzékeléséhez ennél többre van szüksége. Addig jár körbe tekintével, míg nem túllép saját lehetőségein, s úgy lát, „mintha tapintana” (125). Herder úgy idézi fel a pügmalióni pillanatot, hogy az eközben érzécsalódásként, a látás tapintássá válásaként jelenik meg: „[M]egesett hát a káprázat: a szép testet testként érzékeljük. Figyeljétek! Fel-lázad a képzelet és beszélni kezd: úgy beszél szelíd teltségről, pompás ívekről, szépséges domborulatokról, finom hajlatokról, a mozgó és a tapintó kéz alatt életre kelő márványról, mintha tapintana és érezne. Megannyi érzet [*Gefühle*]! És miért az érzetek özöne? Érzeteké, amelyek nem pusztá metaforák? Tapasztalat mindahány. A szem, amely mind-ezt egybegyűjtötte, már nem szem többé; kézzé lett, a napsugár távolba nyúló pálcává változott, a szemlélés közvetlen tapintássá: a képzelet [*Phantasie*] merő érzetéről beszél!” (126).

Ám Herder a szobrászat jó példával előljáró szerelmésének idézésekor a winckelmanni szöveg feltételes jellegéről sem feledkezik meg. Winckelmannak sikerült úgy néznie, mint aki tapint, és képzeletének „úgy beszélni[e], [...] *mintha* tapintana és érezne” (SW 8, 126, kiem. H.E.). A mesterségesen előidézett vakságnak azonban a „képzelőerő” (SW 4, 66) közvetítésére volt szüksége a tapintáshoz. Más szóval Winckelmann–Pügmalión csak álmodja a forma és az alak észlelését. Kérdés, hogy a herderi beszélő akar-e és képes-e túllépni e művi érzécsalódáson.⁴⁰ Tapint-e a tapogató kéz valójában, és ez mennyiben érinti ténylegesen

⁴⁰ „Winckelmann számára – hangsúlyozza Radnóti a herderi kísérlet kapcsán – a saját szemmel való látás által megszerzett tapasztalat az elsődleges”. Radnóti: *Jöjj és láss!*, 168; Dongowski szerint a tapintó kéz Herdernél is csak a lélek protézise. Dongowski: *Menschwerdung*, 141.

az esztétikát?⁴¹ E tekintetben érdemes Herder Winckelmannról megfogalmazott ítéleteihez visszakanyarodni. Az eszményi és a tényleges vonatkozásában Herder éppúgy bírálja, mint méltatja Winckelmann elképzeléseit. Nemcsak pontatlanságait és elnagyolt ítéleteit kifogásolja, de túlzottan eszményi, szellemi premisszáit is, mint például *Vajon hírnöke-e a lélek szépségének a testi szépség?* (1766) című értekezésében:

[H]a Winckelmann a képzelőerő szárnyain a római Belvedere Apollónjában a szellemiesült istenség oly végtelen szépségeit fedezi fel, hogy egészen úrrá lesz rajta az elragadtatottság: úgy annak, aki mások testében oly sok szellemet, oly sok lelki szépséget észlel, sok szerencsét kell ehhez kívánni és nem kell benne háborgatni. Mindenki a maga tekintete szerint ítél, miért ébresszem fel hát a másikat édes álmából, ha az boldogítja?⁴²

A *Plasztika* e fenntartásokkal szemben világossá teszi, hogy Herder többet akar annál, mint ami Winckelmannnak egy illúzió feltételeességében sikerült. Álom helyett a tapintás realizmusa mellett agítál; nem bolondoz, amikor tapogatásra biztat.

E szándékkal kapcsolatban egy a winckelmanni–pügmalióni jelenet illuzionizmusát háttérbe szorító tendencia is megfigyelhető a *Plasztika* és a környező szövegek sorában. Ez paradox módon azon klasszicizálódással párhuzamosan zajlik, melyet a kutatás a *Negyedik Kritikai Berek* és az 1770-es, valamint az 1778-as *Plasztika* alakulásában figyelt meg: mire Herder az 1778-as *Plasztikáig* elérkezik, egyre határozottabban érdeklí a szép, illetve eszményi forma elmélete, s egyre kevésbé az érzékek sajátlagossága szerinti *aisthetikus* művészetelmélet.⁴³ Ugyanakkor mégis a későbbi változat jut el sikeresebben a winckelmanni illúziótól a tapintás realizmusáig. A művészet szerelmese a pügmalióni kulcsjelenet herderi rekonstrukciójában kezdetben egyértelműen rászorol a képzelőerő közvetítésére. Hisz egyedül a képzelet képes megjeleníteni a nem jelenvalót.⁴⁴ A *Negyedik Kritikai Berek*ben így még az „éző/tapintó képzelőerő [fühlende Einbildungskraft]” (SW 4, 67) hidalja át a látás és a tapintás

⁴¹ Braungart: *Leibhafter Sinn*, 85.

⁴² Herder: Ist die Schönheit des Körpers ein Bote von der Schönheit der Seele? SW 1, 43–56, 56; Vö. SW 8, 458.

⁴³ Vö. Pfothenhauer: Gemeißelte Sinnlichkeit, 92–95; Herder: *Werke. Band II*, 998. (kommentár)

⁴⁴ Vö. Dürbeck: *Einbildungskraft und Aufklärung*.

között tátongó úrt. Még az 1770-es változatban is a képzelet beszél, ha tapintó kézről van szó. Az 1778-as változatban ugyanez már közvetlenül a lélek hatáskörébe tartozik. Már nem az érző/tapintó képzelőerő az, amely „a hűvösebb, részletező tekintet helyébe” lép, nem a képzelőerő „érzi Herkulest egész testi valójában” (SW 8, 126), hanem a műkedvelő lelke rendelkezik „a kéznél és a fénysugárnál finomabb ujjakkal” (SW 8, 13). E változatban már közvetlenül a lélek beszél úgy, „mintha tapintana és érezne” (uo.). Mindeközben a szöveg egészében is megsza- porodnak a tapintásra vonatkozó biztatások. Az 1770-es változatban ez még így hangzik: „Lépj a szoborhoz, és láss úgy, mintha háborítatlan sötétben tapogatóznál” (133). Ezzel szemben az 1778-as *Plasztikában* hát- térbe szorul a ’mintha’ feltételeessége. Ugyanez a tanács itt már így hangzik: „Hunyd le a szemed és tapogass” (18, 27), „[t]apintsd a szobrot sűrű éjjel: a forma és a szépség csodáit fogod érzékelni” (19). A szépség érzetét „a kőből” már nem csak „kiérezni [*hervorfühlen*]” (148) kell, ha- nem „végigtapogatni, átérezni [*durchtasten, durchfühlen*]” (31) is. Amit a képzelőerő még nem-jelenvalóként, eszményi szépségként közvetített, a későbbi változatban már a forma konkrétumának tekinthető. A püg- malióni „érezécsalódás [*Täuschung*]” (143) nem ugyanaz tehát, mint a „csalás [*Trug*]” (uo.), mely a tekintetet kíséri és a festészet jellemzője: egy olyan valóság ígérését hordozza, melyet a *Plasztika* projektuma a szen- zualisták és Winckelmann nyomdokán szó szerint meg is próbál beváltani.

Herder talán épp ez okból szentel az 1778-as változatban a művészi alkotófolyamatnak is a korábbinál jóval több figyelmet. Hisz a szobor a művész kezei közül került ki, a szobrász érintette, formázta az anya- got, s ezt nem tehette anélkül, hogy ne ismerte, ne érezte volna a tetet a maga valójában:

Pheidiasz, ki a mennyköves istent alkotta, Homéroszt olvasván, az isteni főből, Jupiter lehulló hajtincéből merített erőt, hogy közelebb lépjen az istenséghez, és átölelje méltósággal és szerelemmel: [...] Jaj Apollón és Herkules megalkotójának, ha sohasem ölelt apollóni termetet, ha a her- kulesi keblet és hátat még álmában sem érezte. *Semmiből* csak *Semmi* leend, az érzéketlen [*unfühlernden*] napsugárból sohasem válhat meleg alkotó kéz (SW 8, 13–14).

E tapasztalatok jegyében a szemlélőnek is saját testisége kondíciói sze- rint kell a szoborhoz közelednie. A befogadó az alkotó kezének melegét öröklí, ezzel lehel életet a hűvös márványba. A művész és a műkedvelő a pügmalióni jelenet ’hermeneutikai’ mintázatának megfelelően egy és

ugyanazon személyként válik eggyé az anyaggal az érintés közvetlenségében. A plasztika nem egy üzenet elküldésének és fogadásának médiuma. Üzenete saját maga, s realizációja nem más, mint az anyag megélevenedésének megtapasztalása: „A szobor magához vonhat, hogy elébe térdepeljek, hogy barátja, játszótársa legyen; a szobor *jelenváló*, a szobor itt van.” (17) A plasztika befogadása ekként a tapintási érzet különleges reciprocitását hasznosítja. A tárgyi észlelések mindig az érzékelő saját testére vonatkozó észleléssel társulnak, a tapintó ember ilyen értelemben a tapintott tárgyban önmagát is tapintja.⁴⁵ A szobor szépsége nem valamely eszme, hanem egy érzet, az érzékelés szépségének tapasztalata. Hisz „minden a halott kőben nyugszik, és úgy szól belőle, mint élő anyagból, és az együttérző [*mitfühlendes*] teremtmény számára válik érezhetővé/tapinthatóvá” (130). A plasztika ezen lényege semmilyen más vonatkozásban nem mutatkozik meg: a szobor „a tapintó kéz számára Minden” (SW 4, 68).

A tapintás közvetítette esztétikai tapasztalat ekképp test és lélek különleges összetartozását előfeltételezi. Joggal merülhet fel azonban a kérdés, hogy mennyiben több, ha a lélek, s nem a képzelőerő 'tapint'?⁴⁶ A *Plasztika* pedig folyamatosan lélekről, szellemről, isteni sugallatról-leheletről beszél. A művészet tanítványa „belső érzéke ujjaival” érinti „a szellemnek a formában rejlő alak[ját]” (SW 8, 71) – írja Herder az 1778-as változatban; a szobor „szent és [e]rőtjeljes forma, mely a legnagyobb alkotó kezétől származott, és lehetétől áthatva [*von seinem Hauch durchwehet*] állt”, s most „belső szellemünk keze alatt, ujjai között kel életre. Ó, alkotó lehelet, hass át engem, hogy művednél időzhessek, azt hűen érezsem és hűen leírhasam!” (41). A plasztika materialitása így keletkezésében és hatásmechanizmusában egyaránt alapvetően szellemi is: „mintegy annak terméke, ahogy a gondolat behatolt a testi tömegbe [*gleichsam ein Produkt der Division des Gedankens in die körperliche Masse*]” (SW 4, 69). De hol van az a pont a herderi projektumban, ahol a szellemi és az anyagi egybeér, ahol test és lélek, közvetítő és közvetített találkozik? Ahhoz, hogy ezt megtaláljuk, hogy a művészet szerelmesének

⁴⁵ „Aki a kezével egy tárgyat megfog vagy megtapogat – írja Mülder-Bach – nemcsak tárgyi, 'külső' érzetre tesz szert. A haptikus tárgyérzetnek az optikai észleléstől eltérően sokkal inkább az állandó spontán önérzékelés felel meg.” Uő: *Kommunizierende Monaden*, 48; Vö. uő: *Im Zeichen Pygmalions*, 59–66.

⁴⁶ Zeuch vizsgálja, mennyiben nem tekinthető már a herderi 'lélek' sem elvont entitásnak. Konklúziója tulajdonképpen a jellegzetesen herderi eldönthetatlenség. Uő: *Umkehr der Sinneshierarchie*, 143–148; Vö. még uo. 160.

tapogatózásai valóban többek lehessenek idealisztikus képnél, szükség van egy másik diskurzus, a herderi antropológia figyelembevételére. Herder a *Plasztikával* egyidejűleg dolgozik *Az emberi lélek megismeréséről és érzékeléséről* (1774/1775/1778) című pályaművén, melynek középpontjában éppen e kérdés áll. Az értekezés test és lélek kölcsönhatásának (*commercium mentis et corporis*) azon modelljeit kombinálja egymással, amelyek dualisztikus elképzeléseket meghaladó módon próbálják feltárni a külső ingerek, az érzékelés, az idegrendszeri folyamatok és a lélek/szellem működésének összefüggéseit. A korszak progresszív tapasztalattá képviselő természet- és orvostudományi problematika – ez alkalommal is – predestinálja a herderi mű kérdéssirányát: ambíciója megmutatni, hogy „nem lehetséges olyan *pszichológia*, amely ne volna minden egyes lépésében bizonyos mértékben *fiziológia* is”⁴⁷. A két terület egyesítése azonban olyan feladat, amely a racionalizmustól a korabeli materializmusig terjedő mechanisztikus mátrixban maga is pügmalióni kihívásnak tűnik: „Ha Haller fiziológiai művét a pszichológia rangjára emeltük – írja Herder –, és lelket lehelve belé, akárcsak Pügmalión szobrát, életre keltettük, akkor lesz majd mit mondanunk gondolkodásról és érzékelésről” (SW 8, 180). Herder úgy oldja meg a lélek implantációját az egyre materiálisabb argumentációs környezetbe, hogy felidéri az orvosi tekintet előtt feltáruló testi működések animista és vitalista diskurzusát. Ugyanakkor nem bocsátkozik annak pontos rekapitulációjába, inkább az elképzelések lírai lendületű szintézisére törekszik.⁴⁸ Test és lélek kölcsönhatása eszerint egyrészt a léleknek a testi működések feletti uralmán nyugszik,⁴⁹ másrészt elképzelhetetlen anélkül, hogy a test eseményei ne hatnának vissza magára a lélekre. Miközben a lélek a test egészére kiterjedően munkálkodik, annak bármely szegmensében reagál is a testet érő befolyásokra.⁵⁰ Az idegrendszer „a szellemi ember érzékelésének médiuma [*Medium der Empfindung für den geistigen Menschen*]” (SW 8, 190),

⁴⁷ Herder: Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume (1778) SW 8, 165–235, 180.

⁴⁸ Innen, hogy a Herder-kutatásban megoszlanak a vélemények Herder referenciáiról. Az értekezés a második változattól kimutathatóan utal Albrecht von Hallerre, azt megelőző formájában Pross szerint Moses Mendelssohn és Johann Gottlob Krüger elképzelésével és *nyelvi képeivel* operál. Herder: *Werke. Band II*, 1008. (kommentár)

⁴⁹ „A testet a lélek építi magának” – hangzik az animista Georg Ernst Stahl híres tézise. Uő: Über den mannigfaltigen Einfluß von Gemütsbewegungen auf den menschlichen Körper (1695), 37.

⁵⁰ Vö. Krüger: *Naturlehre. Zweyter Theil*, 524 (§ 295); Hoorn: *Entwurf einer Psychologie des Menschen*, 27–31.

és az egyik köztes állomás abban a folyamatban, amely – felidézve a létezők rendjének fokozatiságát – az emberi szervezeten belül is apró és *valós* lépésekben vezet az ingerülettől a gondolatig. A pszichológiát a fiziológiába integráló monisztikus gesztus feltétele az a meggyőződés, amely szerint „[e]gyazon gondolat és tűzfolyam áramlik a fejtől a szívig” (191). S bár az ilyen és ehhez hasonló megfogalmazások messze nem egyértelműsítik, mi is tulajdonképpen az, ami a test és lélek közötti folytonosságot biztosítja, természettudományos referencializálhatósága a herderi intenció szerint mégsem vonható kétségbe.⁵¹

A szobrászat recepciójának szószerintiségét így a test és a lélek működésének szoros összhangja, tevékeny kölcsönhatása garantálja. Az emberi test idegszálak (izomrostok stb.) olyan hálózataként jelenik meg, amelyben az impulzusok, a hatások és a reakciók mindkét irányba egyenletesen terjednek. A test egy „hangszerhez”⁵² hasonlít – írja a Herder egyik forrásának számító Johann Gottlob Krüger –, amelynek megpendített „húrjai”⁵³ továbbadnak minden rezdülést. „Valamennyi ér – fogalmazza újra e tételt a szintén Herder forrásául szolgáló Moses Mendelssohn – jótékony feszültségbe, harmonikus hangoltságba kerül [*Alle Gefäße ordnen sich in die heilsame Spannung, in den harmonischen Ton*], ami hozzájárul az emberi test működéséhez és biztosítja fennmaradását”⁵⁴. A rezonancia-modell egyik implikátuma, hogy a közös frekvencia, a 'zenei' harmónia a test normális, kiegyensúlyozott, sőt szépnek és tökéletesnek tudható állapotának számít (amiként a diszharmónia a betegség és a romlás jele);⁵⁵ másik implikátuma, hogy nem előfeltételezi szükségszerűen valamennyi testi folyamat tudatos irányítását, lelki kontrollját.⁵⁶ Hisz nemcsak az ösztön vezérelte állat mozdul „a világmindenség egy bizonyos dallamá[ra]” (SW 8, 184), hanem az ember is húr „az eleven lények

⁵¹ A megoldás már csak azért sem lehet egyértelmű, mert maga az orvosi diskurzus sem egységes a lelket az idegrendszerrel és a testtel összekötő titokzatos *fluidum* természetét illetően. Vö. Krüger: *Naturlehre. Zweyter Theil* [Természettan. Második rész], 524–534 (§ 295–298); Hoorn: *Entwurf einer Psychophysiologie des Menschen*, 85–88; Nowitzki: *Der wohltemperierte Mensch*, 57–74.

⁵² Krüger: *Naturlehre. Zweyter Theil*, 613. (§ 334)

⁵³ Uo. 567–571. (§ 314–316)

⁵⁴ Mendelssohn: *Briefe über die Empfindungen* [Levelek az érzelmekről], 52.

⁵⁵ „Ha igaz, hogy a lelket az érzéki örömök, testünk adottságainak jobb állapotai a tökéletesség érzéki képzetével töltik meg, akkor megfordítva szükséges, hogy a tökéletesség érzéki képzetet is jó testi közérzetet, egyfajta érzéki örömet vonjanak maguk után.” Mendelssohn, 58–59; vö. Herder: *Werke. Band II*, 1008. (kommentár)

⁵⁶ Hisz a léleknek nem is szükséges minden testi működésről tudnia. Vö. Hoorn: *Entwurf einer Psychophysiologie des Menschen*, 68–72.

hárfáján”, melyen „[a] világszellem játszik ujjaival”⁵⁷. S ahogy az emberi lélek csupán közreműködője, *érintette* e „nagy harmóniának” (SW 8, 280), akképp nem ura maradéktalanul az emberi testnek sem, és pedig pozitív értelemben. A teremtésben való részesedés ugyanis nem lehet pusztán intellektuális tevékenység, azt „át [is] kell érezni [*soll durchempfunden werden*]” (uo.), aminek alapja „a valamennyi elementum, tér, érzék és lény általi érzékelés”, amely „az ingerben [*Reiz*] gyökeredzik” (uo.). A rezonanciák ekképp a ’fizikai’ és a ’szellemi’ egylényegűségét demonstrálják, s gondoskodnak az egyes létezőkön túli szimpatetikus összhangról.⁵⁸ Testről testre terjedve feltárják a rokonságokat, illetve diszharmóniáikkal elválasztják egymástól az össze nem illő dolgokat. A szimpátia, az érzékenység korszakának kedvelt kifejezése a herderi konstrukcióban ezáltal többet ölel fel az együttérző lelkek kommunikációjánál. Az összhang a test és a lélek (illetve a világ) harmóniáját is jelöli, s mint ilyen meghatározó a művészet számára, amelynek titkai ekként – megfordítva – szerepet játszhatnak az emberi test működésének megértésében.

A *Plasztika* sorai mögött is a humanitás médiumaként értett ember, test és lélek szimpatetikus összhangjának gondolata bujkál (mely a hagyatékából előkerült kéziratos töredékekben ennél jóval egyértelműbben is kifejezésre jut). A lélek, „amely *formát* teremt magának” (SW 8, 79), egészen „az ujjak hegyéig érez” (102); „a tapintás [*Gefühl*] által és a külső érzékelés [*Gefühl von außen*] céljából ölt testet, vagyis érzőn képződik, s épül bele a világba” (104). A test a léleknek azon közege, amelytől éppoly nehéz elkülöníteni, mint a tapintás érzetét annak érzékszervétől. A lélek nem lakozik a testben, hanem létezik. Ennélfogva a test törvényeihez oly szorosan kötődő képzőművészet is éppúgy „gyűlöli az elvont fogalmakat”, mint a „teremtő természet” (80). A műkedvelő feladata az, hogy átérezze „a lélek erőinek kifejeződését a testi felépítésben” (112). Hisz művészként is „csak *azokat* a formákat tudjuk hűen, egészen, igazából, elevenen visszaadni, amelyek ekként tárultak elénk, s melyeket az *eleven* érzék [*lebendiger Sinn*] kelt életre bennünk” (25). Ezt a testi-lelki működést és a műalkotásnak ezt követő keletkezését ismétli meg fordított irányban a befogadás. A szobortestbe öntött „Emberi Léleknek [...] hatalmában áll lelkünket *ugyanabba* a szimpatetikus *helyzetbe* [*Stellung*] hozni” (60), mint amelyben maga a szobor áll. „A kebel valamennyi

⁵⁷ Herder: Vom Erkennen und Empfinden, den zwei Hauptkräften der Menschlichen Seele (1775). SW 8, 263–333, 280.

⁵⁸ A szimpatetikusságról filozófiatörténetileg vö. Simon: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 164–166; Krügerre vonatkozóan vö. Braungart: *Leibhafter Sinn*, 98.

emelkedése és süllyedése, a térd minden meghajlása, és az, ahogy a test megpihen, s a lélek kifejezést nyer benne, csendben és felfoghatatlanul áramlik át belénk: mintegy megtestesülünk a szoborban, míg az általunk életre kel” (uo.). Ami a szimpatetikus összhangban eggyé lesz, az legyőzi a halott márvány és az élő test közötti különbséget is.

S tulajdonképpen e – nem kizárólag eszmei, hanem fizikai-fiziológiai – harmónia képzetével indokolható az 1778-as *Plasztika* szépségcentrikussága is. A szépség – írja Herder – „mindig a célirányos tökéletesség átszűrődése, formája, érzéki kifejeződése; a szépség zajló élet, Emberi Egészség. Minél inkább azt jelzi egy testrészt, amit jeleznie *kell*, annál szebb is, s csupán a belső *szimpátia*, azaz *Emberi Énünk egészségének érzete* és a végigtapogatott alakba való *átvitele* [*Gefühl und Versetzung unseres ganzen Menschlichen Ichs in die durchtastete Gestalt*] lehet a szépség eszköze [*Handhabe*] és tanítója” (SW 8, 56–57). A szimpatetikus érzet-, illetve érzésátvitel ugyanakkor ezen okból a kellemetlen, torz, fájdalmas összefüggéseket is közvetíti. A lessingi Laokoón-vita határmezsgyéjén a maga kontextusában Herder sem tartja esztétikailag indokoltnak a fájdalom plasztikus kifejezését. Laokoón szenvedése a közvetítetlenség jellemezte tapintás „érzet[é]n át szimpatetikusán átáramlik belém; s ez idegeim épületére [...] a legkedvezőtlenebb hatással van” (SW 8, 155).⁵⁹ A szobrászatban tehát e művészet adottságainál fogva, s így minden más képzőművészeti iránynál inkább érvényes, hogy csak az emberi test arányosságának és sértetlenségének kifejeződéseként vett szépség lehet irányadó.⁶⁰ Az antropológiai érvekkel alátámasztott – igaz, ezekre nem korlátozódo⁶¹ – szépségeszmény jegyében Herder tehát radikálisan leszűkíti a szobrászatban kitapintható dolgok körét. A szobor a *Plasztika* azon passzusai szerint, amelyek a szobrászat technéjéről szólnak, nem tűri a festést, a drapériák utánzását, még kevésbé a testi reáliák, például az erek, a kiálló csontok, a szörzet hű ábrázolását. Alkalmatlan a rútság és a fájdalmas, romló, sérült test megjelenítésére. Az erek, a porcos, csontos kiemelkedések „a sötét, tapogató érzés számára araszoló férgek, torz

⁵⁹ Vö. Simon: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 174.

⁶⁰ Vö. még e gondolat további fejleményeit a *Kalligonében* (1800): „A plasztikus művészet *testi* módon ölt kifejezést, vagyis a testi formákon keresztül *szellemi* módon is, azaz szimpatetikusán fejti ki hatását.” Herder: *Plastik, eine schöne Kunst der Menschheit* [*Plasztika, az emberiség egyik szépművészete*]. In: *Kalligone. Von Kunst und Kunst-richterei. Zweiter Theil* [*Kalligoné. A művészetről és a műítészetről. Második rész*]. SW 22, 170–177, 173.

⁶¹ Vö. Pfothenauer a herderi projektumot érintő kritikáját. Pfothenauer: *Gemeißelte Sinnlichkeit*, 91–94.

kinövésék[.] Nem az Egy, egész, egészséges test részei” (SW 8, 140). Mint ilyenek csupán „a test teljes pusztulását jóslják, a korai halál hírnökei” (uo.). A szoborként megformált holttestben „egy hozzám hasonló teremtmény rémséges és förtelmes oszlását tapintom; [..] Kínos együttérzés ez az elpusztított kreatúrával, saját pusztulásom szörnyű emlékezete” (146). Herder a hibátlan test és a tökéletes ember, a klasszicista görögségességmény dokumentálása mellett itt – azzal ellentétes irányban – a pügmalióni észlelés határait is teszteli. Ami a festészet és a költészet számára még lehetséges, az a szobrászat *aisthetikus* esztétikájának lehetőségeit már meghaladja. A haptikus érzékelés nem tud elvonatkoztatni. Érzékelő és érzékelt radikális közelsége határt szab az észlelésnek, és a tapintást a herderi kontextusban a szépségre, az egészre, az egészre redukálja. A tapintó kéz a szobrász és az isteni teremtés műve közötti párhuzamnak megfelelően a semmiből teremt, mégpedig formát és testet. De elemi tapasztalása határain túl ellehetetlenül. Mert a forma összeomlása, a pusztulás, a halál kitapinthatatlan, s mint ilyen meghaladja úgy a művészet, mint az emberi létezés hatókörét.⁶²

3. Testek és betűk

A Herder idézte winckelmanni példának van azonban egy másik vonatkozása is: látás, tapintás és beszéd trianguláris viszonya. A szobrászat szerelmeseiből a látás közvetítette tapintásélmény hatása alatt mindahányszor valósággal megered a szó. Ha érzékelésének haptikus jellege illuzorikus is, a *benyomás*, amely éri, nem képzelgés. Ennek köszönhetően az, ha valaki úgy érez, „ahogy egy Win[c]kelmann beszél” (SW 4, 429), iránymutatónak bizonyul a művészetek recepciójában. Az „élvezet”, a „lelkesültség [..] akarva-akaratlanul a *tetszetős* művészetek [*gefällige Künste*] ítézésének kísérője” és „különleges sajátossággal bír, melyet a »*tetsző és szép* művészetek« [*schöne, gefällende Künste*] elnevezés is jelez” – írja Herder *A lelkesültségről, tekintettel a művészi kifejezésre* (1803) című *Adrastea*-cikkbén. Majd sajátosan megfordított kanti allúzióval így folytatja:

A szépség, amely nem tetszik, érdektelen [*uninteressant*]; az pedig, aminek tetszenie kellene, vagy ami tetszeni próbál, de nem tetszik, fárszótó és unalmas. Az ilyesfajta ítéletektől tehát elválaszthatatlan, hogy

⁶² E felismerésekkel Herder esztétikai antropológiája kibújik a tapintásesztétika klasszicista kontrollja alól. Vö. Krüger-Fürhoff: *Der versehrte Körper*, 75.

megalkotójuk örömét lelte-e tárgyában vagy sem [...]. Hiszen éppen ez lehel beléjük életet, ez mutatja, hogy aki az ítéletet megalkotta, érző lény, miként az is, akit az ítélet megragad, s akiben tovább él.⁶³

E tekintetben „Platón, Shaftesbur[y], Win[c]kelmann, Meng[s] elragadtatása” demonstrálja, miként áll „a szépművészetek mindegyike szoros kapcsolatban [...] az emberi természettel” (SW 24, 349). Az emberben „az egyes szerveknek és a szervek összhangjának tekintetében egyaránt valamiféle végtelenség rejlik”, s így „figyelemre méltó jel, ha valaki, aki egyébként tiszta és világos fogalmakat alkot, mélyebben érez, messzebbre lát és élesebben hall” (uo.). Herder szerint ezt a fízológiaiilag megalapozott emberen túli emberi adottságot az említett szerzők – köztük Winckelmann – szavakban ugyan, de nem diszkurzív módon közvetítik.⁶⁴ A lelkesültség a nyelv médiumában annak eredendően hangzó voltára és affektív eredetére utal.

A műélvező és a plasztika közti harmónia nem hagyja tehát érintetlenül a nyelvi természetű dolgokat. Az érzékek sorában ott rejlik egy másik, szorosabb értelemben szimpatetikus őseredeti, a hang és a hallás embert és emberi nyelvet konstituáló együttese. A hallást Herder szerint ugyanaz a mély érzékiség jellemzi, amely a tapintást. A hangok „sötét hangversenyterme” (SW 4, 162) a *Negyedik Berekben* egy másik, belső tapintás/ézés helyszíne. A hangok távolból érkező sorát a hallás mintegy belülről, a test belsejében tapintja ki. A hallás a befelé forduló test érzéke, s mint ilyen a tapintásnál nem kevésbé érzéki tapasztalásmód. Hallás és tapintás ennyiben az érző lélek bel- és külvilágaként karöltve járnak a látás előtt. Ez a szoros viszony pedig lehetőséget kínál egy a költészet mibenlétét érintő probléma, az eredet (a tiszta hangzás) és a késői civilizált kultúrtechnikák (írás/nyomtatás) konfliktusának újragondolására is, amelyre Herder nyelvfilozófiai és költészetelméleti munkáiban és töredékeiben többször is kísérletet tesz.⁶⁵

Herder képzőművészeti projektumához hasonlóan a *Plasztika* első változatával időben rokon *Értekezés a nyelv eredetéről* (1770) is sort kerít az érzékek genealogikus osztályozására és hangsúlyozza azok közös

⁶³ Herder: Von der Begeisterung in Ansehung des Kunstausdrucks. SW 24, 347–350, 348.

⁶⁴ „[M]ivelhogy Win[c]kelmann egész írásmódjában van valami *pindaroszi*, melyben nem lehet őt dagályosság nélkül felülmúlni” – írja Herder a *Johann Winckelmann emlékművében*. SW 8, 441.

⁶⁵ Az alábbiaknál részletesebben vö. jelen kötet „A keletkezés költészete. A herderi poológia alakulásáról” című tanulmányát.

eredetét, illetve – ezúttal a hallás szempontjából – a tapintás alapérzéke általi meghatározottságát. Hisz „[a] tapintás annyira közel van a halláshoz”, hogy „elnevezései, például kemény [*hart*], nyers [*rauh*], puha [*weich*], bolyhos [*wolligt*], bársonyos [*sammet*] [...] stb., melyek mind csak a felületeket érintik, mind úgy hangzanak, mintha tapintanánk.”⁶⁶ Ám az *Értekezés*ben genealogikus szempontból ennél többről is szó van. A hallás az érzékek rendjében köztes helyet foglal el a tapintás és a látás között, egyúttal közvetítő is a korábbi, majdnem állati és a későbbi, túlságosan is kultivált emberi érzékelésmód között. Míg az előbbit az érzékek tapintás dominálta szinesztéziája, egy sötét és szótlan ősalapot, az utóbbit a vizualitás eluralkodása jellemzi, amely a nyelv vonatkozásában az írásjelek – éppannyi veszteséggel, mint nyereséggel jár – kultúráihoz vezetett. „[A] keleti embereknél – írja e késői kultúrák ellenében az *Értekezés*ben – a beszéd úgyszólván egészen hehezet, a száj folyamatos fuvallata és szelleme volt [...]. Isten lélegzete volt, fúvó levegő, amit befogadott a fül; a halott betűk, melyeket odafestettek, csak az a holttetem volt, melybe olvasás közben az élet szellemének kellett lelket lehelnie.”⁶⁷ A tapintás és a látás végleteivel szemben a hallás a hangzó nyelvre támaszkodik, amely az embert éppúgy megkülönbözteti majdnem-állati kezdeteitől, mint elidegenedett civilizatorikus állapotától.⁶⁸ A nyelv beszéltése a hallást egy olyan állapot reprezentánsaként látta, amely az embert a teremtmények rendjében – az arisztotelészi *mesotes* értelmében – elfoglalt kitüntetett helye szerint jellemzi:

Mi, halló teremtmények, a középen vagyunk: látunk, tapintunk, és a látott, kitapintott természet hangokat ad, a hangokból álló nyelv tanítómesterévé válik; hogy úgy mondjam, minden érzékünkkel hallással leszünk. [...] A beszéd céljára szolgáló érzékünk lett középső és összeadó érzékünk: beszélő teremtmények vagyunk.⁶⁹

⁶⁶ Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*, 245.

⁶⁷ Uo. 182.

⁶⁸ Trabant, aki összeveti Herder, Humboldt és Hegel „fonocentrizmusát”, Herdert a triász azon képviselőjének tekinti, akinek hallásközpontúsága egyaránt különbözik Hegel hangközpontúságától és Humboldt hallást és hangzást egybefogó dialogikus nyelv-konceptiójától. Ugyanakkor (a három „H” csábító szimmetriájának köszönhetően) Herdernél a nyelv intelligibilitásának összefüggéseit hangsúlyozza. A hallás és a hangzás a fent említett fiziológiai-antropológiai tekintetben azonban radikálisan különbözik is a „megfontolás [*Besonnenheit*]” (*Értekezés a nyelv eredetéről*, 208) kitüntetett adottságától. Nyelviségük egyaránt és együttesen is a költészetre kapacitálja az embert. Trabant: *Hören und Erwidern*, 182–184.

⁶⁹ Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*, 248.

A nyelv keletkezése e modellben szorosan összefonódik a költészetével, amelynek helyzete és szerepe ugyanakkor éppúgy atavisztikus, mint utópisztikus. Herder hamanni mintákat követve a poézist tekinti az emberi nyelv első megnyilvánulásának, amely ekként későbbi fejleményeiben is mindig azt a korai állapotot tükrözi (és ismétli), amelyben az emberi érzékek még nem váltak el világosan egymástól, s ekként egyfajta testi-lelki összművészetet generáltak. Egy olyan nyelvről van szó – írja Hamann kapcsán Kocziszky Éva –, „amely a teljes ember létének önki-fejezése és nem a racionális eszközzé silányított kommunikációs médiuma. Ez a nyelv az érzékek nyelve, nem csak az értelemé, még a szenvedélyek, a mozdulatok, a gesztusok azaz a test nyelve is, nemcsak a léleké”⁷⁰. A költészet így az emberiség történetének későbbi szakaszai-ban is olyan jegyekkel operál, amelyek ennek az ősi és eredetibb nyelvnek a jellemzői.⁷¹ Ugyanakkor az *Értekezés* nem a költészetre összpontosít, és nem is minden ponton szolgálja annak 'rehabilitációját'. Herder a nyelvet az utánzásból vezeti le, az utánzást viszont az ember azon intelligibilis adottságának tekinti, amely a megkettőződésben (természeti hang – emberi hang) valósítja meg saját lehetőségeit. A nyelv antropológiai adottság, amely az ember képességeinek azon „diszpozíciójából” következik, melyet Herder „észnek, értelemnek, megfontolásnak stb.”⁷² nevez, s az *Eszmé*kben még részletesebben kidolgoz. Az értelem egyrészt nem-béli adottság, másrészt olyan jegy, amely radikálisan megkülönbözteti az embert minden állattól. „Az ész nem különálló, egymagában működő erő, hanem valamennyi erőnek az emberi fajra jellemző, sajátos iránya”, amelyet az embernek „már első állapotában birtokolnia kellett”⁷³. Kibontakozásának pedig a nyelv éppúgy előfeltétele, mint eredménye. Megkülönböztető jegyként a nyelv ekképp az embert saját kezdeteitől is megkülönbözteti. A nyelv hangokból keletkezett, de nem a természet zenéje, és beteljesült állapotában nem zenei, hanem diszkurzív képesség. Ezáltal a költészet nemcsak egy ősi, eredeti állapotot tükröz, de egyúttal egy – az érzékek genealógiájával analóg – meghaladott léthelyzetet is. Hisz [a]z embernek már mint állatnak is van nyelve”⁷⁴, „érző lény, mely egyetlen élénk érzését sem bírja magába zárni, olyan lény, melynek

⁷⁰ Kocziszky: *Hamann és a modernitás kritikája*, 102.

⁷¹ Mindezekről részletesebben Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*, 254–279; Lásd például a fenti „keleti” példát.

⁷² Uo. 201.

⁷³ Uo. 205.

⁷⁴ Uo. 171.

az első, nem várt pillanatban, önkéntelenül és szándéktalanul, minden érzését hangokkal kell tudtul adnia⁷⁵. De az indulatok effajta szimpateikus erejű (egyfajta primitív kommunikációra is alkalmas) kifejeződése olyan „természeti nyelv”, amelyet „[a] mi mesterkéltn nyelvünk”⁷⁶ háttérbe szorított. E természeti nyelv jelentősége az *Értekezés*ben stratégiai, amennyiben Johann Peter Süßmilch a nyelv isteni eredetéről szóló elméletének cáfolatához tartozik,⁷⁷ de az emberi nyelv keletkezése szempontjából mégsem kielégítő magyarázat. Az *Értekezés* ekképp tudatosan elhatárolódik Condillac azon kísérletétől is, hogy a nyelv keletkezését az „érzés[...] közvetlen hangjai[ból]”⁷⁸, a szenvedélyek nyelvéből vezesse le: hisz bár „[m]inden ősi nyelvben megtalálhatók még ezeknek a természeti hangoknak a maradványai, de természetesen nem nevezhetők az emberi nyelv vezérfonalainak. Nem a voltaképpeni gyökerek, hanem azok a nedvek, melyek táplálják a nyelv gyökereit”⁷⁹. Így az *Értekezés*ben elvarratlan marad az a szál is, amelyet követve a vad népek nyelvének az európaiakéival egyidejű eredetközelségében feltárulkozhatnának a költészet kultúrkritikus, revizionisztikus vonatkozásai. Ha „a Kordillerák lábánál vagy az irokézek hóval borított országában”, „Brazíliában vagy a Karib-tenger szigetein”⁸⁰ élnek is olyan népek, melyek „vad hangzataiban”⁸¹ megmutatkozik valami éppúgy előremutató, mint visszautaló, a költészet a nyelv és az emberi „ész[...], értelem[...] [és] megfontolás[...] stb.” szempontjából mégis inkább csak fél- mint külön úton jár.

Ahhoz, hogy az „érzések nyelvének”⁸² utópisztikus dimenziója megmutatkozzék, Herdernek egy másik keletkezéstörténetet is meg kellett írnia. Sőt, erre bizonyos töredékek formájában már korábban sort kerített. A *Kísérlet a lírai költészet történetére* (1764) című befejezetlen munkájában hangsúlyozza a költészet (a múlt homályába vesző) keletkezésének

⁷⁵ Uo. 172.

⁷⁶ Uo. 173.

⁷⁷ A nyelv eredetéről már a berlini Királyi Akadémia 1769-ben kiírt pályázatát megelőzően vita folyt a kortársak között. Herder kritikájának egyik célpontja Süßmilch: *Kísérlet annak igazolására, hogy az első nyelv nem az embertől, hanem a teremtőtől eredt* [Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe] (1766). Vö. Neis: *Anthropologie im Sprachdenken des 18. Jahrhunderts*, 570–575.

⁷⁸ Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*, 187. A vita tárgya Condillac *Tanulmány az emberi ismeretek eredetéről* [Essai sur l'origine des connaissances humaines] (1746).

⁷⁹ Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*, 177.

⁸⁰ Uo. 178.

⁸¹ Uo. 183.

⁸² Uo. 177.

affektív és cselekvésvértékű mozzanatait. A költészet első megnyilatkozásai Herder szerint „szent énekek”⁸³ voltak és a természetfeletti erők befolyásolására irányultak. A lélek „érzéki felbolydulásaiaként” (SW 32, 117) semmi közülük nem volt a kései korszak megverselt moralitásaihoz. „*Szenvedély és cselekvés a költészet lelke*” – írja Herder – és „a kettőben rejlő *emberi mivolt* a befogadó test” (122). A költészet médiuma e korai időkben maga a hangzó emberi test volt, melyet az érzékiség totalitása és a fizikai közvetlenség jellemezett. A régiek himnuszait „a szív rezdülései, a kebel hullámozása, a lélek egészét átható sóhajok mintegy erővel fakasztották” (114), a költészet „lelkünk egészének megrázkódtatásából ered, és szenvedélyünk viharában érvényesíti hatalmát” (117). Az ugyancsak töredékekben maradt *Az ódáról* (1764/65) című értekezés ennél is tovább megy. A költészet keletkezését egy olyan folyamat eredményének tekintik, amelynek során a testet átjáró és kezdetben néma (sötét, vak) indulat artikulálatlan hangokban tör utat magának. A „természet ódája [...] a dühöngő ember hangja [*Tön*]”⁸⁴. A szenvedély mindig az egészet érinti, a „tomboló természeti ember”⁸⁵ az utolsó porcikájáig indulatainak rabja. Teste olyan hangzó test, amely nem akarátának engedelmessékedik, megszólalása öntudatlan zenei hang.

Ennek az affektív egyneműségnek, totalitásnak a gyümölcse a költészet, amelyben megkülönböztethetetlenül egybeolvad mindaz, ami később, visszamenőleg csak különböző binaritások mentén reprodukálható. Az ódáról szóló értekezés épp azt a problémát feszegeti, miként lehet az ősi állapot hiányát és felidézhetetlenségét a jelenkori költészetben pótolni, és sajátos (talán éppen ezért befejezetlen) fordulattal arra jut, hogy ha a mai költő már nem is törekedhet a totális közvetlenség állapotára, azt befogadójában (immár a tudatos alkotás cseleként) mégis előidézheti:

[L]épj ki magadból, az olvasó helyébe, kinek kegyeit keresed, rajzold úgy a *választott* tárgyat, ahogy ő, avagy te éreznéd, ha olvasnád: – Ódáink tehát a szenvedély perspektivikus festményei, melyek bizony – De hogy a természet tomboló embere? Amit Diderot oly szétszórta, oly erőteljesen visz be színházába, és amivel mégis megindításra törekszik, az itt kétségkívül mélységesen megérint!⁸⁶

⁸³ Herder: Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst. SW 32, 85–140, 107.

⁸⁴ Herder: Von der Ode. Dispositonen, Entwürfe, Fragmente [Az ódáról. Kísérletek, vázlatok, töredékek]. In: uő: *Frühe Schriften 1764–1772*, 57–99, 72.

⁸⁵ Uo.

⁸⁶ Uo. 95.

Herder szövegének megszakítottsága, zaklatottsága demonstrálja az ódai módon „eleven teremtmény”⁸⁷ reprodukálására irányuló kísérlet kényszerűségét. Nem rejtegeti a ’mintha’ illuzionizmusát érintő vegyes érzelmeit. Ugyanakkor nyelvi eszközeivel ’magáért is beszél’: még az értekező próza kelléktárában is megteremti annak lehetőségét, hogy az indulat *alakat öltön*.

A jelen korrekciójára irányuló utópisztikus lehetőségek ekként épp a költői nyelv atavizmusában jelennek. Feltárásuk jól illusztrálja, milyen közel jár ez a kései, az eredettől eltávolodott, rekurzív igényű poétika a pügmalióni problémakörhöz. Herder ugyanis a megoldást, mely az eredet és kései reprodukció különbségének áthidalására szolgál, bizonyos szempontból éppen a testiségben keresi. Figyelme arra irányul, hogy életre keltse a halott betűt, hogy a lelkesültség állapotába juttassa az olvasót, mindehhez pedig úgy a betű, mint a befogadó tekintetében a test fiziológiai-antropológiai mintázatát hívja segítségül. További példája ennek egy *Töredékek az újabb német irodalomról* harmadik gyűjteményében (1767) olvasható okfejtés. Herder itt a gondolat és a kifejezés költészetbeli viszonyának megragadására törekszik, és az olyan kortárs lehetőségek elvetését követően, mint „test” és „lepel” illetve „test” és „bőr”⁸⁸ metaforája, végül a lélek és a test egyesülésének platóni parafrázisához folyamodik. A kifejezés, a nyelvi megvalósulás itt nem lepelként burkolja vagy bőrként borítja a gondolatot, hanem annak egyedül lehetséges evilági formája. A gondolat a herderi példa szerint „az egyszerű földi természet ölébe[n]” (SW 1, 397) megtermékenyülven mintegy testet ölt a kifejezésben. A lélek megtestesülése kizárja a lélek és a test, a gondolat és a kifejezés szétválasztását, és a herderi intenció szerint túl is mutat a platóni történet dualizmusán. A test nemcsak nem lepel és burok, de még csak nem is valamely transzcendens tartalom pusztá földi hüvelye, hanem maga a gondolat, amely a kifejezés kizárólagosságában megszületett. E szótest lesz a befogadás tárgya, s mint ilyen winckelmanni-pügmalióni értelembe vett recepcióra vár:

Most előtted áll e test; ha halott mutatványként kívánod szemlélni,
[...] hideg szoborként ölelni, akkor olyan szépség után kutatsz a kifejezésben, mely minden gondolat nélkül való! – Akkor nyomorúságos,

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ Herder: Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Fragmente, als Beilagen zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend. Dritte Sammlung. SW 1, 357–531, 396; Vö. Irmischer: Poesie, Nationalität und Humanität bei Herder, 36–37.

rövidlátó, érzelmek nélküli szemlélő vagy! – Nem! Úgy tekints e testre, mint a lélek jelképére, melynek a lélek épp annyi testi báj kölcsonzött, amennyi szükséges volt abhoz, hogy földi tekinteted számára látható és szép legyen. [...] [A]kkor olyan szemmel fogsz látni, amilyennel Platón [...], amilyennel Win[c]kelmann néz, amikor a *belvederei Apollón* vagy *Herkules Torzója* vagy a *Laokoón* vagy *Niobé* előtt a testetlen eszmék birodalmába emelkedik (398–399).

Igaz, a winckelmanni tekintet eszmeiségének felidézése itt teljesen egybe is cseng test és lélek viszonyának platóni feltételelességével, s Herder nem ezt kívánja itt hangsúlyozni. Hisz a test nem arra ítéltetett – ahogy Herder a platóni elképzelést korrigálandó hozzátenni kényszerül –, hogy földi „börtönként”, „nyomorúságosan sínylődő torzszülött alkotásként” – amelyben „az inak kötelekként, az erek zavaros csatornákként domborodnak” – „reszketést vagy undort vagy iszonyatot” (399) váltson ki. Hanem éppenséggel arra való, hogy az „érzelem [*Empfindung*]” (398), az „alkotó gondolat” (uo.) médiuma, s mint ilyen azoktól elválaszthatatlan legyen. Hisz sem „test lélek nélkül”, sem „lélek test nélkül” (uo.) nem képes „igazi költészetre” (uo.). „Gondolat és kifejezés” a poézisben „szilárdan [*vest*] egymáshoz tapadnak” (400).⁸⁹

A költészet e szoborszerű értelmezésének tükrében Herder az ossziáni dalokról írt fiktív levélváltásban (1773) is méltatja a régieket, akik képesek voltak arra, hogy „érzéki, tiszta, eleven szemléletesség[gel]” szóljanak, s „az egész gondolatot az egész szóval ragadják meg, s megfordítva”.⁹⁰ Költészetük a cselekvés közvetlenségén, a rögtönzés hatékonyságán alapult, s verseik rendelkeztek mindazokkal az adottságokkal, melyek az ossziáni levelek írója szerint a kortársak költészetéből hiányoznak: „szilárdság[gal] [*Vestigkeit*]”, „meghatározottság[gal] [*Bestimmtheit*]”, és „a kontúr folytonosságá[val] [*der runde Contour*]” (SW 5, 183). A kifejezésnek ez a biztonsága a régiek költészetében is „a közvetlen jelenlétből, a képzelet és az érzékek közvetlen lelkesültségéből” (185) fakad, s mint ilyen vetekszik a *Plasztikában* oly nagy jelentőségű pügmalióni szemlélő elragadtatottságával. Nem véletlen, hogy „az eleven költőiséget” (187)

⁸⁹ Herder így akarva-akaratlanul azt is reflektálja, hogy az érzéki világra érzéketlen platóni modell tulajdonképpen ellentétes szűkebb értelemben a szobrászat, tágabb értelemben a művészet lényegével. Vö. Platón: Phaidrosz, 744–750 (246a–250c); Ekként lehetséges az idézett szöveghely szkeptikusabb olvasata is. Vö. jelen kötet „A keletkezés költészete. A herderi poetológia alakulásáról” című tanulmányát, 177–178.

⁹⁰ Herder: Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker [Kivonat egy levélváltásból Ossziánról és a régi népek dalairól]. SW 5, 159–207, 181.

az ossziáni levelek szerint is csak „egyfajta sötét módon” (187) lehet bir- tokolni. A szótestről ekképp mindaz elmondható, ami a szoborról is. Hangzó valójában a lényeg mutatkozik meg, s legyőzi a kifejezésbeli (írott/nyomtatott) felszín külsődlegességét. A szavak befogadása a hallás haptikus adottságából származóan a tapintás bipolarizmusával bír – testi valósággyá válik. Herder programja szerint a költészet recepciójának ehhez az eredeti hangzáshoz kell visszanyúlnia.⁹¹ A néma és halott be- tűnek a befogadóban életre kell kelnie, az eleven test rezdülésévé kell át- alakulnia. Ami a költészetet ilyen értelemben kitünteti, az létrejötté, „szilárd” létezésének megismételt pillanata. A költészet az emberiség legrégebb, hangzó dokumentumaként átölelhető.

A régiek költészetét és a népdalokat jellemző közvetlenség helyreál- lítása ekképp osztozik a szobrászattal a művészet befogadásának antro- pológiai megalapozásában, s a két művészet – az általuk mozgósított ér- zékek különbségeinek dacára is – mintegy egymást magyarázza. A szobor szerelmeséből nem véletlenül, hanem az eredethez való közelségében ered meg a szó. Hisz a szóbeliség újrafeltámasztása – a pügmalióni ér- zékcsalódás kockázatának tudatában is – tevékenységként, testi törté- nésként zajlik. A költészet korrektív médiumváltását Herder nem a szó- beli és az írásbeli kultúrtechnikák, hanem a kulturális jelek és a testi szignálok között tartja végrehajthatónak. A költészet recepciója recitá- ció, fizikai-fiziológiai megrázkódtatás, szimpatetikus összhang. Lehet, hogy ezáltal a költészet csupán a fele útig jut el a humanitás történeté- ben, az érzékek és a művészetek horizontális rendjében. (Melyet a szob- rárszat egyenesen a legősből érzékig követ vissza.) Ősi kötődéseinek kö- szönhetően azonban – az eredetbeli távolság dacára is – megnyithat egy olyan vertikális dimenziót, amely ellensúlyozza az ember saját lehetősé- gein való értelem-, tekintet-, és jelfüggő túllendülését. E vertikális le- hetőség a poézis recepciójában nem az emberi nem, a kultúra és a civi- lizáció elért szintjén, hanem az egyed megfelelő állapotában jelentkezik, és a saját test reakcióiban érhető tetten. Csak az egyes befogadó lehet ké- pes arra, hogy egy éppúgy általános, mint ősi emberi diszpozíció médi- umává váljon. Betű és lélek egybeolvadása fiziológiás-tónusos állapot, s mint ilyen kitapintható. Csak ekként lehet képes a kulturális státusz időleges felfüggesztésére. Hangzó eredetisége az emberi mivolt megélt- ségként nyeri el antropológiai-esztétikai jelentőségét.⁹²

⁹¹ Vö. Schneider: *Ins Ohr geschrieben*, 26–32.

⁹² Vö. Simon: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 205–206, 219.

Amit a romantika a későbbiekben egy elvont medialitás fogalomkörében próbál kivitelezni,⁹³ az Herder gondolat kísérleteiben a testiség konkrétságával bír. Herder médiumai testek, a herderi medialitás testi állapotok tapasztalata. A materiális és az immateriális, a forma és a tartalom, a betű és a lélek a(nta)gonizmusa eszerint legyőzhető, és pedig egy olyan lényben, amely épp ezeknek az ellentmondásoknak a feszültségében él. Ez azt is jelenti, hogy az elérhető összhang mindig időleges. Megtapasztalása nem illuzórikus, de nem is definitív. Átmenetiségének folyamatossága viszont éppen a végletektől óv meg. Hisz mi sem áll távolabb az *aisthetikus* esztétikától, mint a dolgok intelligibilis oldalának túlhangsúlyozása. Másrészt az is világos, hogy az anyagban radikális különbség, a materialitás tapasztalat-előttiége rejlik. A korszak e nagy kihívásának, a dualizmusok áthidalásának eleget téve kísérli meg Herder is, hogy végrehajtsa az ellentétes minőségek medializációját, olyan eredményre jutva, amely éppúgy operál az ember képlekenységével, mint művészetének plaszticitásával.

⁹³ Vö. Menninghaus: *Unendliche Verdopplung*, 56–57, 61–65.

A KELETKEZÉS KÖLTÉSZETE

A HERDERI POETOLÓGIA ALAKULÁSÁRÓL

A lírai költészet sokáig a műfajelmélet mostohagyermeké volt, s időbe telt, míg szorosabb értelemben is az Arisztotelészre visszavezethető poétikai gondolkodás – majd a modern poetológia – látókörébe került. Amíg a poézis nem számított többnek, mint az utánczást – főképp a cselekedetek utánczását – nélkülözö *közvetlen* költői beszédnek, arra a sorsra volt kárhozthatva, hogy a *dekorum* másodrangú szempontrendszere szerint méretessék meg. A drámával és az epikával szemben, amelyek elméletét az utánczás *módja* szerinti megkülönböztetés nyitottá tette a fikcionalitás alapvető összefüggéseire, a lírai költészetet az utánczás *tárgya* és *eszközei* szerinti meghatározás a retorika hatáskörébe utalta. Ennek köszönhetően a költészet a 17. századra – legalábbis a műfajelmélet fősodrában – a szabványos témák pusztá *megverseléseként* is gyakorolható volt. Ahhoz, hogy a maga sajátlagosságában is feltárulkozzék, így először a dráma és az epika mimetikusságával mért műnemmé kellett válnia.¹ E tekintetben a német műfajelmélet különösen későn, csupán a 18. század elejétől kezdődően rehabilitálta a költészetet mint harmadik, egyenrangú és azonos szempontok alapján megítélhető műnemet. A poézis újszerű megközelítésére tett első számottevő kísérletnek Johann Christoph Gottsched *Kritikai költészettana* (1730–1751) tekinthető, s nem véletlenül épp azon próbálkozásával, hogy a lírát az arisztotelészi utánczás illetékességi körébe vonja.² Ám az új értelmezői igény kanonikus forrásként

¹ Vö. Scherpe: *Gattungs poetik im 18. Jabrhundert*, 6–25.

² Gottsched: *Von den drey Gattungen der poetischen Nachahmung, und insonderheit von der Fabel* [A költői utánczás három műfajáról, különösen a fabuláról], 136–160; Konkrétabban a lírai költészet általi utánczásról: uo. 138–140; Természetesen sok más hagyományhoz hasonlóan a poetológia története sem vezethető vissza előzmény nélküli mozzanatokra. Gottsched 'elsőségére' is érvényesek Herder *Kísérlet a lírai költészet történetére* [*Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst*] (1764) című töredékének a keletkezéssel és a feltalálás természetével kapcsolatos eszmeftuttatásai. SW

végül Charles Batteux *A szépművészetek egyazon elvre való visszavezetéséről* (1747), illetve *Előadások a szépirodalomról* (1747–1750) című munkáinak sikerült karriert befutniuk.³ Batteux nyomán a korabeli normatív poétikában már kialakulhatott az a közmegegyezés, amely a költészetet nemcsak saját mimetikus teljesítménnyel – az érzelmek utánzásával – ruházta fel, de olyan önállósággal is kitüntette, amely minden további – akár a Batteux-i vagy általában a normatív poétikai törekvéseknek el-lentmondó – kezdeményezés kiindulópontjává is válhatott.

A német líraelmélet történetének következő szakasza sajátos módon épp a költészet mimetikusságának kritikájával vette kezdetét. A 18. század közepétől egyre szaporodtak azok a hangok és vélemények, amelyek korrigálták az utánzáselvet, mi több igyekeztek megtisztítani a lírai műnemet annak implikációitól. Batteux első művének fordítója, Johann Adolf Schlegel már részletes kommentároiban tárgyalta az elv tarthatatlanságát, megnyitva egyúttal azt a – zárványként már Gottschednél felbukkanó – költészettörténeti horizontot is, amely aztán a herderi poetológia legfontosabb mozzanatává nőtte ki magát.⁴ De a német líraelmélet diszkurzív újrendeződése egyúttal egy a 18–19. század fordulóján végbemenő komolyabb paradigmaváltás részének is tekinthető. Ezekben az évtizedekben a *normatív* poétikai gondolkodást szinte teljes egészében felváltotta egy olyan új művészetfilozófia (s azon belül egy olyan új műfajelmélet), amely a művészetek bel- és külviszonyaiban egyaránt radikálisan új szemléletmódot valósított meg. Míg a kora felvilágosodás kori racionalista gondolkodás az ész és a tudományok rendjében helyezte el a művészeteket, meghatározva – katalogizálva – funkcióikat és behatárolva azok korlátozott eszközértékét, az új paradigma a „szép tudományok” „szépművészetekké”⁵ való radikális átalakításán

32, 85–140, 89–92. Vö. jelen kötet „A kitalált nemzet. Herder és a nacionalizmus” című tanulmányát, 65.

³ Batteux: *Les beaux arts réduits à un même principe*; Uő: *Cours de belles-lettres, distribué par exercices*.

⁴ Batteux; Schlegel: *Einschränkung der schönen Künste auf Einen einzigen Grundsatz*, 200–202; Gottsched: *Vom Ursprunge und Wachstume der Poesie überhaupt* [A költészet eredetéről és gyarapodásáról általában].

⁵ Herder többek között a *Kritikai Berkekben* (1769) fogalmazza meg véleményét a hagyományos „szép tudományok [*schöne Wissenschaften*]” néhány képviselőjének munkásságáról. A „szépművészetek [*beaux-arts/schöne Künste*]” herderi koncepciója egyúttal a Baumgartennel folytatott szellemi vita gyümölcse is. Vö. Herder: [2. Auseinandersetzung mit Baumgartens Aesthetica] *Plan zu einer Aesthetik* [Második vita Baumgarten Esztétikájával. Egy esztétika terve]. In: uő: *Frühe Schriften 1764–1772*, 659–676, 659, valamint jelen kötet „Testiség és medialitás. A befogadás művészete” című tanulmányát, 138–140.

munkálkodott. A megnyíló új diskurzusteret a romantikába és az idealista művészetfilozófiába torkolló – a korábbiaknál mindmáig ismerősebb és érvényesebb – elméletek népesítették be. S bár a líraelmélet azokban az évtizedekben, amelyekről az alábbiakban Herder kapcsán szó lesz, nem közvetlenül a Baumgarten teremtette filozófiai alapokon építkezett, és sok tekintetben megőrizte korábbi problémahorizontját, egyértelműen szakított is az értelem fényében tündöklő egyetlen és igazi, s ezáltal előírható és számon kérhető műfaji szabályrendszer rekonstrukciójának illúziójával.⁶ A deduktív elviség korábbi stratégiái új ismeretelméleti alapokra helyeződtek, s magukba szívták a bontakozó esztétikai és történeti gondolkodás fejleményeit.

Herder poetológiai munkássága e vázlatos történet fényében éppúgy olvasható a feltörekvő új költészetelmélet, mint a művészetelmélet a felvilágosodástól a romantikáig ívelő paradigmaváltásának dokumentációjaként. De olyan különutas megoldásként is megragadható, melyet a közvetlen és közvetett utókor csak részben ismert fel, nem illetve aknázott ki teljes mélységében. A herderi mű, amint az alábbiakból kiderül, a poetológia kérdésében sem egységes, s kínálata megragadható korszaka átmenetiségében, sőt a mai műfajelmélet problémahorizontjában is. A herderi kérdések soron következő számbavétele ekképp a monografikus tájékozódás mellett a lírai beszédre vonatkozó poetológiai munkásság rekontextualizálható generikus, illetve transzgenerikus mozzanataira is figyelmet fordít.

1. *A költészet akarása*

A herderi intenciók története szempontjából érdemes a szerző legközismertebb elképzeléseiből, a népköltészetre vonatkozó gondolataiból kiindulni. A népdalkutatás Herder poetológiai munkásságának azon területe, mely a legtávolabbra vezetett a szorosabb értelemben vett költészetelmélettől, s mely egyszerre értelmezhető a szerző ez irányú szándékainak el-, illetve félreértéseként. Bontakozó kultúraelmélete tükrében Herder egy olyan társadalmi kezdeményezés nyelvére fordította le poetológiai megfontolásait, melynek következményeit maga sem uralta maradéktalanul, s amelynek valódi dimenziói a 19–20. századi *nation building*ben – a modern nemzetfogalom kulturális poétikájában (illetve politikájában) – bontakoztak ki. Az az 'erős' és a közép-európai nemzetállamok kialakulásában meghatározó hatástörténeti epizód, amely Herdert a nép-

⁶ Scherpe: *Gattungspoetik im 18. Jahrhundert*, 176.

dal „fetalálójává” (SW 32, 102) tette, tulajdonképpen egy felhívással vette kezdetét. „Számptalan vidéket ismerek, melyeknek népdalai, falusi és paraszti énekei eleveenségükben és ritmusukban, nyelvi erjükben és naivitásukban bizony sokokkal felérnének” – írja Herder a skót románok kapcsán *Kivonat egy levélváltásból Ossziánról és a régi népek dalairól* (1773) című tanulmányában –, majd így folytatja: „de ki lesz, aki összegyűjti őket, aki törődik velük? a nép dalaival – az utakon, a sikátorokban és halpiacokon –, s a vidék népének kiműveletlen karaival? dalokkal, amelyek gyakorta vannak pontos ütem és helyes rímek híján? ki gyűjtené össze őket [...]?”⁷ Hogy e szándék több volt retorikánál, azt a Herder levelezésében fellelhető (Goethehez, Merckhez és másokhoz szóló) ez irányú biztatások és kérések is dokumentálják,⁸ s jó értelemben vett program-szerűségére Herder többször is utalni kényszerült. *A Német jellegről és művészetéről* című gyűjteményben olvasható *Kivonat* megjelenését, s a benne elhangzó, a dalok gyűjtésére szóló felhívást ugyanis nemcsak siker koronázta, de azonnali szakmai kritika is érte, amelynek a dalfogalom körülhatárolására, stílus meghatározására vonatkozó jogosultságát maga Herder sem vitatta.⁹ A költészet saját berkein túlmutató intenció és a poe-
tológiai reflexió szinte azonnal elvált egymástól, és a herderi népdal-

⁷ Herder: Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker. SW 5, 159–207, 189; A herderi felhívás magyar (vissz)hangjával Rát Máttyás és Révai Miklós kezdeményezésében ismerkedhetett meg a hazai közönség. A Magyar Hírmondó 1782. évi 5. számában közreadott anonim levél (Révai), illetve annak bevezetője és kommentárja (Rát) szerint nem véletlen, hogy „a tanultabb európai nemzetek” jelleseknek a költői emlékek s „a köznépek szájában forogni szokott régi versek[.]” (Rát; Révai: Felhívás régi költői emlékek és népdalok gyűjtésére, 361) gyűjtésében. Hisz ha valaki „megtekénti virágzó állapotjokat a kimívelt külső nyelveknek, azonnal tapasztalni fogja, hogy arra első és leghathatósb eszköz volt a versirogatás. S minden nyelvnek ott tenyészik mintegy melegágyban, ott nevedekik, ott épül minden szépsége, minden kellemetessége és minden ereje” (uo. 362). Amiért is a levél írója jónak látja megkeresni és arra a biztatni a magyar urakat, hogy gyűjtéssel és a birtokukban levő ritkaságok elküldésével támogassák azon elhatározását, hogy a neves és névtelen szerzők verseit „egybegyűjtögetvén, újabb és mennél szebb, szemeket is gyönyörködtető kinyomtatásokkal kedveskedjék az édes hazának” (uo. 369); Herder magyarországi hatásának kritikusa megrostálásához vö. Fried: Herder történetfilozófiai nézeteinek nyomában.

⁸ Herder: *Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781*, 1123–1124. (kommentár)

⁹ „[A] tanulmány egyetlen célja arra készíteni, hogy a nemzet dalainak maradékát a nép szájából összegyűjtsük” – írja egyik levelében, reakcióként a Karl Wilhelm Ramler s főképp Friedrich Nicolai felől érkező kritikára. Idézi Herder: *Volkslieder*, 898 (kommentár); Nicolai *Finom kis almanachjában* [*Ein feiner kleiner Almanach*] (1777–1778) nemcsak kifigurázta az új kultuszt és annak módszertani problémáit, de Herdertől eltérően (aki nem tett koncepcionális különbséget népköltészet és műköltészet között) a 19. század néprajzi kutatásait megelőlegezve a tényleges népi folklórból válogatta össze gyűjteményét. Vö. Herder: *Volkslieder*, 898. (kommentár)

gyűjtemények kiadástörténetét is befolyásolta: *Régi népdalok* (1774) című gyűjteményének kiadását Herder visszavonta, s a kétkötetes *Népdalok* (1778–1779) megjelentetését szempontjai újrendezésével s jóval több paratextuális kommentárral támogatta.

A „népdal-projektum”¹⁰ nemzeti „hagyományközösségi”¹¹ habitusa mindazonáltal – a poetológiai korrekciók dacára is – mindvégig megőrződött. Köszönhető volt ez annak, hogy Herder a nép fogalmában egyszerre érvényesített egy antropológiai – bármely közösségben élő emberre érvényes –, s egy etnológiai – a történeti együttélésben kialakult közösségekre, ilyen értelemben vett nemzetekre vonatkozó – szempontot. S bár a népköltészet gyűjtése, tisztelete és vizsgálata Herder számára egyértelműen az általános emberi diszpozícióból merítette legitimációját, a népről a népekre való átvitel a modern nemzetfogalom kontextusában is instrumentalizálhatóvá tette.¹² Ugyanez az összetett fogalmiság a népdal műfaji meghatározásában is megnyilvánult: az elsődleges szerepet ugyan az eredetiség kritériuma játszotta – beleértve a professzionális költészet lehetséges eredetiségét –, ám a régiséggel való civilizációkritikai társítás fokozottan a szóbeli hagyományozáshoz, azon keresztül pedig egy társadalmi réteg, az írástudatlan nép általi közvetítettséghez kapcsolta. Ez a későbbiekben a népköltészet azon jelentésváltozásában mutatkozott meg, amely a herderi népdal – Shakespeare-t és a kortárs műköltészetet is magában foglaló – „közköltészeti”¹³ értelmét folklorisztikus népköltészeti irányba vitte el, illetve hozzáférhetővé tette a nemzetet névtelen tömegként mobilizáló modern nacionalizmus számára.¹⁴ S bár a herderi antropológia felől a későbbi népiesség éppoly kevésbé tartozott a népdal lényegéhez, mint a néphez tartozás kulturális-történeti megközelítésének lefordítása a modern államnemzet nyelvére,¹⁵ fogalomként a népdalgyűjtés mégis elég összetett és projektumként elég programszerű maradt ahhoz, hogy ily módon is olvasható legyen.

Ebben az egyértelműsítésben a *Népdalok* második kötetének bevezetője Herder poetológiai munkásságának is talán legtisztább, egyúttal legilluzórikusabb képletével szolgál. „Az ének a sokaságot kedveli, többek összehangolódását: megköveteli a hallgató fülét, a hangok és kedélyek

¹⁰ Herder: *Volkslieder*, 892. (kommentár)

¹¹ S. Varga: *A nemzeti költészet csarnokai*, 275.

¹² Vö. uo. 115–131.

¹³ Uo. 277.

¹⁴ Vö. Gellner: *Nationalismus und Moderne*, 41–42.

¹⁵ Vö. jelen kötet „A kitalált nemzet. Herder és a nacionalizmus” című tanulmányát, 82–83.

[*Gemüter*] kórusát”¹⁶ – írja Herder. A költészet a kezdetekhez kapcsolódik és közösségi tevékenység. Sosem kész mű (*ergon*), hanem a létrehozás folyamata, képességek és lehetőségek megvalósulása, az életerő megnyilvánulása (*energeia*).¹⁷ Az emberi hang életjel(enség), s a dalban az emberi mivolt nyilatkozik meg a maga eredet(iség)ében. Gyakorlása, akárcsak birtoklása vagy újraelsajátítása az emberi diszpozícióból következően túlmegy az egyén illetékességén, s az energikus állapot generációkat áthidaló fenntartását, illetve helyreállítását követeli meg. Akik együtt énekelnek, magában a humanitásban osztoznak, anélkül, hogy közös, azaz *emberi* képességük a pozitív tudás formáját öltené magára. Ezzel a megfontolással indokolható az idézett bevezetőben a racionalista költészetelmélet modelljének radikális megfordítása is: hisz innentől a költemény már nem a ráfordított figyelem, még kevésbé az utólagos megmunkálás gyümölcse. „[A] dal lényege” (SW 25, 332), „a dal lelke” (333) a hangzásban, a dallamban, a modulációban van. Ha egy dalnak „van *nótája [Weise]* – írja Herder –, ismerősen csengő, jól énekelhető *lírai* *nótája*, legyen bár a tartalma jelentéktelen, fennmarad és énekelni fogják. A rossz tartalmat előbb vagy utóbb jó váltja fel [...]; a hibák tovatűnnek, a rossz strófákat nem éneklük[,] de a dal szelleme, amely egyedül képes a lélek mélyére hatolni és kórusba rendezni a kedélyeket, halhatatlan, s szakadatlanul hat tovább.” (uo.) Ez a meggyőződés, egy nemzetközi népdalgyűjtemény bevezetőjéről lévén szó, a fordítás alapelveként jelenik meg a legradikálisabban. A cél az idegen dallamvilág tolmácsolásában csak egy lehet: „nem a tartalmat, hanem a hangzást, a *nótát*” (334) visszaadni, s ha ez nagyon távoli, ha mégis visszaadhatatlan, azt kell megragadni, ahogy a dallam „*bennünk* továbbhangzik [*wie es in uns übertönet*]” (333), anélkül, hogy a két nyelv vagy a két ének mód között ingadoznánk. Ehhez képest minden további csak ráadás: ha a *nóta* „egy másik nyelvből tisztán és jól áthangzik a miénkbe, egy másik dalban majd a tartalom is megkerül, akár az eredeti dal egyetlen szava nélkül” (334).

Az ilyen típusú megfogalmazásokban elsikkad, hogy versekről, sőt nyomtatott versekről és az épp ezekben az évtizedekben átalakuló olvasói célközönségről van szó.¹⁸ A lírai szellem mindenhatóságába vetett biza-

¹⁶ Herder: *Volkslieder. Nebst untermischten andern Stücken. Zweiter Theil* (1779). SW 25, 311–546, 313.

¹⁷ Vö. Herder: *Volkslieder*, 1081–82. (kommentár); Vö. még jelen kötet „Hatóerő. Az ellenállás poétikája” című tanulmányát, 113–116.

¹⁸ Egyúttal természetesen egy új olvasói hagyomány létesüléséről is. A magányos olvasás és a szimulált szóbeliség korszakos jelentőségéhez vö. Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr*, 169–196.

lomból adódóan a gyűjtemény – és általában a herderi népdal-projektum – eltekint továbbá a szerzőség, a történetiség vagy a kulturalitás sajátlagosságának hermeneutikai következményeitől is. A herderi historizmus és kulturalizmus kapcsán az életmű későbbi fejleményeiben is tetten érhető univerzalisztikus igény e programban leplezetlenül megmutatkozik. A *Népdalok* bevezetője nemcsak a nyelvek, de a költői habitusok és korok között sem problematizálja az átjárhatóságot. Az eredeti népköltészettől annak kreatív tolmácsain át (Percy, Macpherson) a kortárs műköltészetig (Bürger, Goethe) mindenki elfér ugyanabban a hagyománytörténetben: hisz a hang hallható eredetisége megelőzi a költői identitást. A szerzőség kérdésének radikális figyelmen kívül hagyásával magyarázható például Herder elhíresült ragaszkodása az ossziáni költészethez és Macphersonhoz.¹⁹ A lényeg még Herder *Homérosz és Osszián* (1795) című értekezése szerint is az, hogy Macpherson „magával ragadta hazája s ősei szelleme – a nyelvé, s az ezen énekelt daloké”²⁰. „Osszián álarca” (SW 18, 452) innentől megbocsátható, s azon kulturális környezethez fűződő – jó értelemben *kényszerű* – hűség jeleként is olvasható, amelyben Macpherson nevelkedett. Mindazonáltal a *Népdalok* ugyan ezen logika szerint a kulturális különbségek felett is érvényesíti a hangzás antropológiai univerzalizmusát: Herder három népdalgyűjteménye egyre szélesebbre tárja a kaput a nemzetek előtt, s ezt – intenciója szerint – még a halála után megjelent s átszerkesztett *A népek hangja dalokban* (1807) sem a goethei világirodalom jegyében teszi.²¹ S bár a nóta – amint Ulrich Gaier rámutat – tulajdonképpen pontos *terminus technicus*ként, komplex zenei-költészeti *mintázatként* értendő a bevezető szövegében,²² mégis olyan *mintaként* működik, amelynek követése tulajdonképpen kivédhetetlen mechanizmuson, fizikai rezonancián, a lelkek ’egy húrton pendülésén’, szimpatetikus együtthangzásán alapul.²³ Az egyetlen, ami Herder szerint ehhez szükséges, s még hiányzik, hogy a kései kor,

¹⁹ Vö. Singer: „Nachgesang”, 197–236, 287–306.

²⁰ Herder: Homer und Ossian. SW 18, 446–461, 452. Orpheusz és Onomakritusz szerzősége vonatkozásában vö. SW 32, 110.

²¹ Herder: *Stimmen der Völker in Liedern*; Redlich „tökéletesen félresikerültnek” nevezi a hagyatékot gondozó Karoline Herder és Johannes von Müller azon kísérletét, hogy az *Adrasteában* vázolt herderi intencióitól eltérően – miszerint „az élő hangot [kell megjeleníteni H.E.], mely a népeknek, sőt magának az emberiségnek sajátja” (SW 24, 266) – nemzetek szerint rendezze el a posztumusz-gyűjteményt. SW 25, IX. (kommentár)

²² Herder: *Volkslieder*, 886–887. (kommentár)

²³ Vö. jelen kötet „Testiség és medialitás. A befogadás művészete” című tanulmányát, 152.

amely elvesztette lírai érzékenységét, e hatásra – saját elfeledett, ámde alapvető emberi képességére – újra ráeszméljen. „[H]a mint *költőt* olvasol, legalább is *akarnod* kell a velem való szimpatizálást”²⁴ – hangzik Herder Klopstock-recenziójának ezzel kapcsolatos alapreceptje. Erről az akarásról szól Herder népdalgyűjteményeinek projektuma.

2. Poétika és nagyothallás

Természetesen már az idézett bevezetőben is megtalálhatók azok a kritikus mozzanatok, amelyek, ha nem is magát az eszményt, de a megvalósíthatóságára irányuló gesztusok egyértelműségét mindenképpen megkérdőjelezik. Herder már ekkor reagál az ossziáni *Kivonat* kiváltotta divathullámra, s próbál elhatárolódni azoktól az „ifjoncoktól [*Jüngerlein*]” (SW 25, 334), akiknek szájában inflálódnak a koncepcióból önkényesen kiragadott kulcsszavak.²⁵ De a herderi (ön)kritika valójában jóval korábbra datálható, s tulajdonképpen megelőzi a népdal-programot. A Herder-kutatás nagy felfedezései közé tartozó korai poetológiai kéziratokban jól nyomon követhető, miképp alakítja ki s függeszti is fel Herder azokat a tézisondatokat, amelyek a *Töredékek az újabb német irodalomról* (1767/68) gyűjteményeiben történt első közlésüktől fogva az életmű összes további fejezetét meghatározzák. Ezek a korai kísérletek annak a küzdelemnek is színteréül szolgálnak, amely a normatív és a történeti poétika között – legalábbis a herderi mű korai és középső szakaszában – végül az utóbbi javára dőlt el.

A népdalgyűjtő Herder *szívügyének* – a totalitás helyreállításának – mindjárt kezdetben határt szab a hamanni hatás alatt kialakított, de annak kritikájaként is értett meggyőződés, mely szerint a poézis korszakát az emberi (vagy legalábbis európai) kultúrtörténetben *egyszer s mindenkorra* a prózáé váltotta fel.²⁶ Herder mindahányszor egy késői kor szü-

²⁴ [Herder]: Oden (von Klopstock.) Hamburg, 1771. bey Bode, 4. 1 ½ Alphas. SW 5, 350–362, 352.

²⁵ Ellentmondásos például a herderi dalkoncepció kontextusában méltatott Gottfried August Bürger megítélése, aki *Daniel Wunderlich könyvéből* (1776) című traktátusának egyik fejezetében (Szívbeli vallomás a népköltészetéről [*Herzensausguß über Volks Poesie*]) popularizálja, de a formai-stilisztikai jegyek hangsúlyozásával és a tanult költészet radikális elutasításával egyoldalúsítja is a herderi kezdeményezést. Uő: Aus Daniel Wunderlichs Buch, 443–450.

²⁶ Herder: Dithyrambische Rhapsodie über die Rhapsodie kabbalistischer Prose [Dithyrambikus rapszódia a kabbalisztikus próza rapszodiájáról]. In: uő: *Frühe Schriften 1764–1772*, 30–39, 31, 33; A különbség e kérdésben Hamann és Herder között utóbbi

lötteként közelít a témához, s ez alapvetően meghatározza a lehetőségek hatókörét. Így van ez az ódának szentelt 1764–65 körüli értekezéstördékekben és vázlatokban is. A speciális témaválasztás annak dacára is beszédes, hogy az óda a normatív poétikai hagyományban a lírai műfajok gyűjtőneveként is szolgál, s ekként átfogó poetológiai érdekeltséget is szignalizál.²⁷ Herder is a költői beszéd általános jellemzésének igényével lép fel, ám azt a régiség és a kezdetek visszahozhatatlanságának hangsúlyozása mellett teszi. Az ódában számára – s ebben ismét Hamannt követi – megszólalás és ének, nyelv és poézis ősi összetartozása idéződik fel. Az ódai megnyilatkozás eredeti értelemben nem produktum, hanem tevékenység, emberi állapot – a létezés egy letűnt módja.²⁸ A „természet ódája”²⁹ nem más, mint az érzések közvetlen kifejeződése, s ekként olyan korai fejlemény, differenciálatlan kezdet, amely radikálisan különbözik minden továbbtól.³⁰ A költészetnek ez a „magja”³¹ a későbbiekben „az ízlés és a művészet”³² korszakában fejlődik ki, de nem realizálódhat más-ként, mint érzés és kifejezés egymástól való elválásaként, s annyiban pozitív fejlemény, hogy általa az érzelem némaságát, artikulálatlan tonalitását felváltja a képzelőerő reproduktív, másodlagos, ámde kommunikatív s nem utolsó sorban művészi teljesítménye. A valós érzelmeknek

abbéli meggyőződése, hogy a kultúrtörténetben kialakult helyzet visszafordíthatatlan, ámde bizonyos szinten saját eszköztárával orvosolható. Vö. Herder: *Volkslieder*, 880. (kommentár)

²⁷ Vö. Scherpe: *Gattungs poetik*, 106.

²⁸ A nyelv a hamanni felfogásban „eredendően képi, érzéki, »anyanyelv«”. Kocziszky: *Hamann és a modernitás kritikája*, 102; Herder idáig követi is mesterét, nem osztja azonban véleményét sem a nyelv isteni eredetével, sem az eredetiség helyreállíthatóságával kapcsolatban, s ez alapvető szemléleti különbségekhez vezet: a teremtett kezdet biblikus „bőségét” Herder a keletkezés természetrajzi „ínségére” (uo. 101), a hamanni nyelvfogalom (és nyelvezet) vizuális-(re)prezentativista képiségét (uo. 102) az akusztikus érzékelésre cseréli fel, s nem utolsó sorban tökéletesen idegen tőle a nyelv hamanni (’dekonstruktivista’) retorizáltsága. Uo. 77.

²⁹ Herder: Von der Ode (Dispositionen, Entwürfe, Fragmente). In: uő: *Frühe Schriften 1764–1772*, 57–99, 72.

³⁰ „[M]inden diskurzust már mindig is megelőz, sötéten és artikulálatlanul egy másik – írja a természet nyelvével kapcsolatban Kittler –, egy diskurzus, amely az artikulált és artikuláló jelölőkhöz mint annak jelöltje viszonyul.” E radikális másságon alapuló „differencia terében” működik az 1800-as évek lejegyzőrendszere, s logikája a herderi vágyképletet is strukturálja. Kittler: *Aufschreibesysteme 1800/1900*, 53, idézi és ford. Mesterházy: Irodalom, kultúra, tudomány, 151–152; Vö. Lőrincz: Medialitás és diskurzus, 430.

³¹ Herder: Von der Ode, 78.

³² Uo. 76.

ez a költői „perspektívája”³³ megkülönböztetendő azonban az ódának (és a költészetnek) a tudomány korszakában szerzett azon új és idegen arculatától, amely egyúttal az eredettől való végleges eltávolodást, „a költészet romlásának”³⁴ kezdetét is jelenti. Hisz ez utóbbi szakasz már a gyengülés, az elhidegülés azon stádiuma, amelyben a művészet korszakát még jellemző – mégoly utólagos – poetikusság egy immár költőietlen, diszkurzív „poétikába”³⁵ torkollik. Az érzéki „elhalványulásának [*Abschattung eines melodischen Gemäldes*], „lefokozódásának [*sinnliche Absteigerung*]”³⁶ korszakokat áthidaló folyamata a múltból a jelenbe vezet, s mint ilyen történeti vizsgálódást igényel, de tipológiaiilag is kiaknázható. Az ódáról szóló legösszefüggőbb szövegben, az *Egy ódatanulmány töredékeiben* például az „ódai génusz fokai”³⁷ az emberi életkoroknak – a gyermek, az ifjú, a férfi és az agg immár négy szakaszra bővült mintázatának – felelnek meg, s azon túlmenően a műnemek alakulását jelölik: az „elragadtatottság” korszaka az ódával (és általában a lírával), a „megindultság” a drámai költészettel, a „gyönyörködés” a hőskölteleményekkel s a „szemlélődés”³⁸ a didaktikus költészettel kapcsolható össze. Ekképp néz ki Herder szerint „az emberi mivolt és a szubjektív költői adottság lajtorjája”³⁹, s a kései vizsgálódásnak, a költői ambícióknak és álmoknak, ha kényszerűen is, de ehhez kell igazodniuk.

Mindebből az is következik, hogy – legyen bár a múlt visszahozhatatlan – mégis lehetséges az eredet olyan rekonstrukciója, amelyből az óda immár nem a történelem valamely pontján (például a kezdetén) lokalizálandó *műfajként*, hanem – mint a „nemzetek próteusza”⁴⁰ – olyan *műnemként* kerül ki, amely a történeti távolság és változékonyság dacára is emlékezik, illetve emlékeztet a származásra. Ennek sikere ugyan a Herder által sokat tematizált költőietlen jelen kritikáján és helyreigazításán is múlik, de valódi tétje e kontextusban máshol keresendő. A tulajdonképpeni dilemma az első két „korszak” – az „elragadtatottság” és a „megindultság” idejének – határán bukkan fel, s abban a kérdésben fogalmazódik meg, hogy lehetséges-e egyáltalán költészet a differenci-

³³ Uo. 68.

³⁴ Uo. 74.

³⁵ Uo. 85.

³⁶ Uo. 69; Vö. Kelemen: A nyelv emberi eredetének kérdése és Herder korai nyelvfilozófiája, 120.

³⁷ Uo. 90.

³⁸ Uo. 92.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo. 79.

álatlan kezdet kibomlása után: „Ha az óda kezdetben pusztá, valóságos érzés volt, hogyan vált később utánzott érzéssé úgy, hogy közben óda maradt; ha egyszer szükségszerű, hogy minden dolog az maradjon, ami kezdetben volt”⁴¹? E felvetés a költészettörténetről a lírai költészet mi-
benlétére tereli a figyelmet, s megoldása a herderi antropológia szempont-
rendszerében keresendő. Az ódatöredékek sora, illetve az ugyancsak
befejezetlen *Kísérlet a lírai költészet történetére* (1764) az eredeti állapotot
elementárisan költőinek, de a későbbiek szempontjából éppoly költőiet-
lennek is ábrázolja: a természet ódája „egy dühödt ember hangja”; „a
tomboló vadember”⁴² nem énekel, a legkevésbé pedig szép dolgokat. A
himnuszokat még később is az istenek fülébe „üvöltik” (SW 32, 108),
hisz a költészet nem ünnepi énekekkel veszi kezdetét, hanem azzal,
ahogy a hangok „a szív dübörgéséből, a kebel hullámmzásából, az egész
lélek sóhajtásaiból mintegy erővel kiszakad[n]ak” (114). Hogy miként
formálódnak az emberi nem fejlődése során a néma indulatból, az artiku-
látlan hangokból fokozatosan szavak, illetve énekek, az források és
emlékek híján (például Condillac nyomán) is elképzelhető és reprodu-
kálható.⁴³ És mégis megvonható az a szignifikáns határ, amely ellent-
mond az átmenetiség modelljének, s amely mentén az eredetiség e vad
megnyilatkozásai is mintegy kirekesztődnek a tulajdonképpeni költé-
szetből. (Vagy legalábbis – mindenkori másikként – elfojtódnak annak
nyelviségében.)

Ezt a határt az *Értekezés a nyelv eredetéről* (1770) később az érzések
természetes (állati és emberi) kifejeződése és az ember speciális nyelvi-
sége között tételezi. A „megfontolás [*Besinnung*]”⁴⁴ eredményeként és
csakis az emberi „diszpozícóra”⁴⁵ jellemző módon a nyelv elvonatkoztat
az érzékek közvetítette tapasztalástól, és olyan, az „érzések nyelvétől”⁴⁶
radikálisan különböző másodlagos rendet teremt, amelynek segedelmé-

⁴¹ Uo. 72.

⁴² Uo.

⁴³ Herder a nyelv eredetéről írott értekezésében többek között Condillac *Tanulmány az
emberi ismeretek eredetéről* [*Essai sur l'origine des connaissances humaines*] (1746) című
munkájának álláspontjával vitatkozik, amely szerint a nyelv az emberi együttélés vé-
letlenszerű feltételei között, állati hangok önkényes-konvencionális jelekké alakul-
lásából keletkezett. Vö. Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*, 188–191.

⁴⁴ Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*, 201; Vö. Bacsó: *Tematikus széljegyzetek August
Wilhelm Schlegel A poézis című írásához*, 93–94; Kelemen: *A nyelv emberi eredetének
kérdése és Herder korai nyelvfilozófiája*, 142.

⁴⁵ Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*, 201.

⁴⁶ Uo. 177.

vel az ember a rá jellemző módon veheti birtokba és uralhatja a környező világot. A természet és a reflexió nyelvének e különbségéből következik, hogy „az érzést kifejező hangokból soha nem lesz emberi beszéd”⁴⁷, s ha az ember első nyelvét énekek is lehet tekinteni, az „nem a csalogány dala, [...] sem pedig az állatok hangos, pusztá érzelmi kitérőse”, hanem „valamennyi teremtmény nyelvének kifejezése az emberi nyelv természetes hangskáláján belül”⁴⁸. Nos, ez a különbségtétel ugyanezen minta szerint tetten érhető a költészetben is. Az *Értekezés* utalásszerűen differenciál a „régii költészet” és az annak természetes (de nem szükségszerű) környezetétől szolgáló „éneklő nyelvű korok”⁴⁹ között. E különbség oka, hogy a költészet éppúgy csak építkezik a természeti hangokból, mint maga a nyelv.⁵⁰ Az ódatörédek pedig egyértelműen ezt a problémát teszik még fő témájukká. „Hogy a szavak *gondolatokat* és viszonyokat juttatnak kifejezésre, *tudom jól* – írja Herder –, de hogy érzéseket is? Köntörfalazás nélkül kimondható: egyetlen egyet sem; a kifejezett érzés ellentmondás, érzelmeink szótárában nincs egyetlen *tulajdonképpeni* szó sem”⁵¹. A költészetre nézve ez azt jelenti, hogy egyrészt meg kell különböztetni az érzések valóságát azok megjelenítésétől, másrészt ez utóbbiban ki kell aknázni az azokkal rokon hatás megteremtésének lehetőségeit. Az óda a természet és az emberi kultúra vízváltásztóján innen csak „az érzület [*Affekte*] perspektivikusan megrajzolt képe”⁵² lehet, és sikere – mely már nem az igazsága – abban áll, hogy képes a befogadót az eredeti érzésekhez hasonló állapotba juttatni. S bár ez a kényszerűség emberi szükségszerűség, a költészetre (s nem magára a nyelvre) vonatkozóan mégsem mentes a tudati következmények hendikepjétől. Most, hogy az ódai költő „az olvasó szempontja és rendje szerint vonultatja fel az érzések képeit”, arra figyel, hogy a befogadó „megcsalja magát a valósággal [*so daß ich mich künstlich hintergehe mit der Wahrheit*]”⁵³. A költészet akarása tehát tulajdonképpen nem más, mint a természetet és a tu-

⁴⁷ Uo. 191; Trabant különbséget tesz a szubjektum artikulálta hang hegeli s a létezők artikulálatlan hangjára irányuló herderi elképzelés között. Ez utóbbi „otocentrizmusára” csak megkötésekkel vonatkoztható a fonocentrizmus derridai kritikája. Trabant: Hören und Erwidern, 182–184; Hasonlóan árnyaltan fogalmaz e kérdésben Simon is. Simon: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 208.

⁴⁸ Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*, 239.

⁴⁹ Uo. 240.

⁵⁰ Hatásmechanizmusában ugyanakkor egyértelműen jelen vannak a természeti hangok, és pedig „meggondolás” és „fontolgatás” nélkül. Vö. 185–187.

⁵¹ Herder: Von der Ode, 66.

⁵² Uo. 95.

⁵³ Uo. 68.

dományt, az állati és az (elidegenedett) emberi létet összekapcsoló köztes zóna, egy vitatható státuszú (illuzórikus, félrevezető) és mégis kívánatos kompromisszum restitúciója.

Ebben a tekintetben az eredetiség iránti herderi érzékenység – a racionalista költészet- és művészetelmélet 'süketségét' korrigálni hivatott „költői fül [*das Poetische Ohr*]”⁵⁴ eszménye – olyan vágyképletnek bizonyul, amelynek különböző megszövegezései a herderi műben alig, illetve csak akkor képesek elhárítani magukról a nagyotmondás gyanúját, ha beismerik a genealogikus költészetelmélet koncepcionális 'nagyothallásának' elkerülhetetlenségét. A herderi poetológia ezzel kapcsolatos beszédességének tudható be Herder azon kísérlete is, hogy a *Töredékek az újabb német irodalomról* harmadik gyűjteményében (1767) továbbgondoljon egy a költői kifejezés mibenlétére vonatkozó hasonlatot. Thomas Abbt a *Levelek a legújabb irodalomról* tizenhetedik. kötetében megjelent egyik kritikájában kifogással illette Georg Friedrich Meier azon megfogalmazását, miszerint a kifejezés úgy simul a gondolathoz, mint a ruha a testhez.⁵⁵ Abbt a maga részéről jónak látta figyelmeztetni a tudós szerzőt és olvasóit, hogy „az olyan gondolatoknál, amelyek szavak nélkül elgondolhatatlanok, a kifejezés legalább úgy viszonyul a gondolathoz, mint a bőr a testhez”⁵⁶. Herder ezen a „legalábbon” felbátorodva egy töredék erejére magához inti a költőket, hogy előttük – a gyűjtemény témája, az anyanyelvű irodalom pótolhatatlansága szempontjából példamutató módon – egy még kézzelfoghatóbb képpel éljen. Ez pedig nem más, mint a „platóni mese” (SW 1, 397) sajátos változata, amelyben az „érzelem [*Empfindung*]” száll le az egyszerű földi természet ölébe, hogy ott „szép és virágzó testet öltson magára lakhely gyanánt” (uo.).⁵⁷ Herder ezzel olyan képi hagyományhoz nyúl, amelyben meghatározó a

⁵⁴ Herder: Über die neuere Deutsche Litteratur. Fragmente. Erste Sammlung. Zweite völlig umgearbeitete Ausgabe, SW 2, 1–110, 76; Vö. még uő: Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Fragmente, als Beilagen zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend [Töredékek az újabb német irodalomról. A Levelek a legújabb irodalomról melléklete]. Dritte Sammlung, SW 1, 357–531, 396.

⁵⁵ Meier: *Betrachtung über die Natur der gelehrten Sprache* [Vizsgálódás a tudós nyelv természetéről] (1763), 7.

⁵⁶ Abbt: Zweyhundert und ein und siebenzigster Brief (Beurtheilung des Hrn. Prof. Meiers Abhandlung von der gelehrten Sprache) [Kettőszázhetvenedik levél. Meier professzor úr a tudós nyelvről való vizsgálódásának megítélése], 114.

⁵⁷ Herder a lélek helyébe lépő érzelem és az annak földi inkarnációjaként szolgáló kifejezés közé beiktatja az utóbbit „fiaként” (398) megszüülő természetanyát. Az anyai közvetítéssel kapcsolatban Irmscher az „aktus” erotikus és dinamikus (erőszakos) jellegét emeli ki. Uő: Poesie, Nationalität und Humanität bei Herder, 37.

megjelentett minőségek elválasztottsága, s ezzel nemcsak hozzátesz az abbtí metaforika progresszivitásához, de el is vesz belőle.⁵⁸ Aminek magyarázata a költői szó vízválasztót áthidaló dialektikájának tragikus tudatában, az eredetről már mindig lekésett kor hermeneutikai paradigmájában is kereshető.⁵⁹ Az érzelem a késői korban már nem nyerhet kifejezést úgy, hogy ne volna egyúttal „a gondolat küldöttje” (SW 1, 398) is. A költő számára csupán a fikcionalizálás – a költészet hatásmechanizmusa – marad, a befogadó pedig csak törekedhet arra, hogy tökéletesítse a közvetlenség illúzióját. Az emberi értelemre jellemző „tükröződés [...] szférájában”⁶⁰ a költő az olvasó, az olvasó a költő helyébe képzelet magát, éspedig abban a legeredetibb környezetben, amelyről az anyanyelv gondoskodik. Ám a kezdet, amelyre ez utóbbiban s ez utóbbi által is csak emlékezni, illetve emlékeztetni lehet, mint olyan visszahozhatatlan.

3. „Énekelhetetlen énekek”

Herder poetológiájáról ezzel együtt is elmondható, hogy „a költészet lényegét az írásbeliségen túl”⁶¹ keresi, s hogy civilizációkritikai irányultságának – az első töredékektől a népdal-programon át a kanti alapvetéssel vitában álló kései esztétikai írásokig – a totális ráhangolódás, a lírai közvetlenség hermeneutikájával próbál megfelelni.⁶² Nem vitatható el tőle azonban egy olyan mozgás sem, amelyben a médiumok (a hang, a szó, az írás) áthidalhatatlan pozitivitása iránti modern érzékenység is megmutatkozik.⁶³ Ennek az *írást* érintő vonulata a bibliai tárgyú tanulmányokhoz – azok közül is legszembetűnőbben *Az emberiség legrégebb okiratához* (1774) – kapcsolódik. Herder épp az isteni sugalmazású szövegek kontextusában nyúl vissza egy olyan hieroglifikus értelmezésmóddhoz, amely kifejezetten a jelölők rendjére – konstitutív *rendetlenségére* – irányítja a figyelmet.⁶⁴ Az említett mű érvelése szerint az ótestamentumi szöveg sa-

⁵⁸ Vö. Bosse: *Der Autor als abwesender Redner*, 283.

⁵⁹ A befogadás utólagosságának pügmalióni paradigmájához (Herder Winckelmann-olvasatához) vö. jelen kötet „Testiség és medialitás. A befogadás művészete” című tanulmányát, 144–155.

⁶⁰ Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*, 201.

⁶¹ Schneider: *Ins Ohr geschrieben*, 27.

⁶² Vö. Simon: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 207.

⁶³ A 'pozitivitás' fogalmához vö. Foucault: *A tudás archeológiája*, 162; 'áthidalhatatlanságához' vö. Krämer: *Medium, Bote, Übertragung*, 20–39.

⁶⁴ Itt sem elhanyagolandó a hamanni ember „piktogramjának” beíródása a herderi kon-

játos médiumváltáson alapul: Isten úgy *szól* benne az emberhez, hogy az *szemlélhesse*, látható jelekből *kibetűzhesse* üzenetét. Az isteni szándék és az emberi felfogóképesség differenciájában megnyíló teret olyan képek (hieroglifák) népesítik be, amelyek – dacolva a rajtuk túlmutató rekonstruktív igénnyel – saját jelentőségüket is kommunikálják. A mózesi szöveghagyomány „Isten első íráskísérlete az emberrel”⁶⁵ – képes beszéd, melyet legálább annyira nehéz, mint amennyire könnyű megérteni, s amelyhez Herder *Az emberiség legrégebbi okiratában* éppen „kutatása módszertelenségével [*Unmethode seiner Forschung*]”⁶⁶ próbál közelebb férközni. Mindehhez komplex és merész szemiotika szükségeltetik, amely az ótestamentumi szöveget „emlékműként”, s nem „dalként” (SW 6, 332) értelmezi, s már ez is mutatja, mennyivel nehezebb ugyanezt a tendenciát a herderi mű azon vonulatában is megkeresni, amely a közvetítetlenséget sugalló *hangzás* hatásmechanizmusának elkötelezettje.⁶⁷

A nyomok mindenesetre a Jakob Balde neolatin költészetét bemutató *Terpszikhoré* (1795–1796) című háromkötetes fordításgyűjteményéhez vezetnek, amelynek második része két, a lírai költészet természetét tárgyaló tanulmánnyal zárul. Ez utóbbiak ismeretterjesztő szándéktól vezetett szenvedélytelen hangja – a kései Herder fölötti ítéleteknek köszönhetően is – könnyen megtéveszti az olvasót a herderi költészetelmélet itt dokumentálódó izgalmas fejleményeit illetően. Pedig mindjárt az elsőként közölt *A líra. A költészet természetéről és hatásáról* (1795) felütése sajátosan megváltozott hozzáállást sejtet. Mit kezdünk a „lírai kompozíciókkal”⁶⁸ – teszi fel Herder a kérdést –, azokkal az énekekkel, amelyek idegenségét semmi sem mutatja jobban, mint az, hogy nincs dallamuk, hogy műzsájuk kezéből mintegy hiányzik a hangszer? Ezeknek az „énekelhetetlen énekeknek [*unsangbare Gesänge*]” (SW 27, 163) a művészete nem magától értetődő gyakorlat: a költészet kommentárra,

strukcióba, illetve a hieroglifák Hamann, Warburton, Wachter névvel fémjelzett szemiotikája. Kocziszky: Leib und Schrift in *Hamanns Aesthetica in nuce*, 151.

⁶⁵ Herder: *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts. Erster Band 1774*. SW 6, 193–511, 298.

⁶⁶ Haym: *Herder. Erster Band*, 598.

⁶⁷ Főképp ha elfogadjuk, hogy a hieroglifikus szövegek „nem-fonetikus eredete” a „hangokat jelölő betűírásnál” sikeresebben „leplezi le az arisztotelészi pneuma vagy a hegeli szellem organikus nyelvezetjének önkényes konstrukcióit”. Kulcsár Szabó: *A látható nyelv elkülönözése: hermeneutika és filológia*, 105; Lásd még Mesterházy a herderi látás/írás-metaforikára irányuló elemzését. Uő: „Eine Inschrift, über die ich trete”, 15–24.

⁶⁸ Herder: *Die Lyra. Von der Natur und Wirkung der lyrischen Dichtkunst*. SW 27, 163–181, 163.

magyarázatra szorul, s nem boldogul azon szakértelem híján, amely létrehozását és közvetítését felügyeli. A tanulmány ekképp a versek kötetek közötti közti iktatott útmutatónak tekinthető, amely, miután feltárta a költészet antropológiai, az érzékek működéséhez kapcsolódó sajátosságait, módszeresen végigmegy annak „anyagain”, tárgyain és működési elvén, hogy okfejtését végül a költői megnyilatkozás bármely korban (főképp a későiben) fennálló érvényének felmutatásával zárja. Az apropó és a szikár leltár elárulja azt, ami Herder poetológiájának korábbi szakaszaihoz képest másképp hangzik: a lelkesültség médiumából professzionális tevékenység, a költői elhivatottságból hivatás és szakma lett. A költészet meghatározható, s bár definíciójában mindahány korábbi elem felbukkan, az összhatás mégis különbözik. A líra e definíció alapján a következő sajátosságokkal rendelkezik: először is az érzékek: a látás és a hallás organizációján alapul,⁶⁹ anyagait a természet hangjai (SW 27, 167), a nyelv konstrukciós szabályai (169) és az emberi hangzásvilág a természetétől eltérő adottságai képezik (uo.). Másodsor tárgyai is megfelelnek a költői megszólalás a prózáétól különböző emelkedettségének (173): a költő sem más, mint e magasabb regiszter isteni adottságú tolmácsa (uo.).⁷⁰ Harmadszor a felsorolt feltételeknek felel meg a költészet hatásmechanizmusa is: az *Alkeusz és Szapphó. A lírai költészet két fő műfajáról* (1795) című tanulmány összefoglalója szerint a költészet hatása egyrészt abban mutatkozik meg, hogy „felharsanása [Schall]”⁷¹ magára vonja a figyelmet; másrészt abban, hogy a lírai diszpozíció ösz-

⁶⁹ Herder a *Kritikai Berkekben* többször is foglalkozik az érzékek és a művészetek rendjének meghatározásával és sajátosságai szerinti összehangolásával. Az *Első Berék* (1769) a Lessinggel folytatott vitában jut arra, hogy a költészet komplexebb alakzat annál, mintsem azt a térbeli (képzőművészet) és az időbeli (költészet) szembeállításával meg lehetne ragadni. Ehelyett a költészet az „erő” fogalmához köthető, amely egyesíti, de meg is haladja a lessingi alternatívákat. (Herder: *Kritische Wälder, Oder Betrachtungen die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend nach Maasgabe neuerer Schriften. Erstes Wäldchen.* SW 3, 1–188, 133–142); A költészet a *Negyedik Berék* (1769) hasonló okfejtése szerint sem egyetlen érzék kapcsán, hanem az érzékek teljesítményének a képzelőerő mimetikus képességére támaszkodó integrációjaként jellemezhető. (Kritische Wälder Oder Betrachtungen über die Wissenschaft und Kunst des Schönen. Viertes Wäldchen über Riedels Theorie der schönen Künste. SW 4, 1–198, 163–166); A költészet egyébként mindkét *Berékben* átfogó értelemben vett szóbeli művészetként, a műnemek differenciálódása előtti állapotában értendő, s leírása, mindkét esetben a lírai költészet specifikációjával rokon lévén, a műnemek herderi „lirizálásának” jelenségét is illusztrálja. Vö. Scherpe: *Gattungs poetik im 18. Jahrhundert*, 248.

⁷⁰ Igaz, a lírai és a prózai megjelölés sok esetben nem a hagyományos műnemek, hanem az igazi és a hamis/kései költészet értelmében veendő.

⁷¹ Herder: *Alcäus und Sappho. Von zwei Hauptgattungen der lyrischen Dichtkunst.* SW 27, 182–198, 193.

szeköti egymással az érző lényeket: „Amint egyazon éter, egyazon himnusz öleli körül az embereket, megszűnnek idegenek lenni, egyazon módon gondolkodnak, együtt éreznek” (SW 27, 195). Végül, s nem utolsósorban pedig abban is megnyilvánul, hogy a társadalmak változékonysága és mulandósága dacára is fenntartja, illetve restituálja az így létrehozott közösség, „egység [*Eintracht*]” (uo.) ideális, virágzó állapotát. S alighanem ez utóbbi, univerzális igénnyel hozható összefüggésbe az is, hogy a herderi beszélő számára ugyanazon működéselv garantálja – éspedig a tanulmány egyazon szöveghelyén – a nemzeti költészetek individualitását és a klasszikusok mindenkori fogyaszthatóságát (uo.).

A felsoroltak a weimari értelemben rekonstruálható klasszicizáló-dás gyanúját keltik, mégsem felelnek meg maradéktalanul a goetheschillerei költészetfilozófia elvárásainak. A fenti leltárból a módszeres részletezés ellenére is alapvetően hiányzik az, amit a költészetelmélet eszmeiségének vagy ideológiájának, esetleg *hitének* lehet nevezni. Herder leírásában a költészet ugyanis láthatóan olyan tökéletesen működik, hogy tulajdonképpen mindegy *hová* hat, vagy *miről* szól. Felhozható ez ellen, hogy Herder számára a líra „a korok, a népek, közöttük is a legnemesebb emberek”, mi több „az *értelem*, az *igazságosság*, a *nemeslelkűség*, a *könyörületesség* hangja” (SW 27, 181), s hogy ez épp elég kielégítő szignifikáció. Ám e költőileg megjelenített értékek általános érvénye nem előbbre való annál a mechanizmusnál, amely biztosítja kifejeződésüket. A felsorolt minőségek nem a költészet által elsajátítandó vagy közvetítendő tartalmak, irányvonalak vagy célok, hanem annak termékei, sőt *effektusai*. Mert a költészet nem tárgy, hanem produktív-receptív tevékenység, amelynek legalapvetőbb tulajdonsága változatlanul az *antropológiai* indexáltság. Sehol sem fér meg olyan jól egymással az egyetemes és az egyedi, mint az emberi testben. S Herder számára elsősorban ez a test az a hangszer, amelyen a költészet megszólal. Az ének attól „lírái egész” (176), hogy „az egész ember”⁷² megszólalása. Ám aki hangot ad, nem mond mást, mint amit ez a hang önmagában kifejez. Ennek a hangzásnak nem a nyelviszemantikai dimenziója az elsődleges; ha bármit is artikulál, elsősorban nem jelentéseket, hanem „érzés- és gondolkodásmódokat” (SW 27, 195), s a költészet elmélete szempontjából nem más, mint az, ami sikeresen megtörténik. A költészet akkor felel meg az elvárásoknak, ha – az alkotás és a befogadás fázisokra való lebontásában – *eléri*, illetve *kiváltja* a csakis rá jellemző és kizárólag tonális emelkedettséget.

⁷² Vö. Hárs: A testi történekek esztétikája, 5–7.

Ennek köszönhetően a költészet – a mimetikus művészetekkel összhangban – kellemessé változtathatja ugyan a kellemetlent, ám a legnagyobb kellemetlenséget is okozhatja azzal, ha rosszul valósítja meg céljait, ha rossz hangot üt meg vagy aránytalanul használja eszközeit. (SW 27, 197–198) Tudni kell tehát, hol, hogyan s minek kapcsán lehet megszólaltatni. Szakértelmet igényel, s ennyiben elválaszthatatlan a mechanizmusában való költői, kritikai vagy akár fiziológiai-antropológiai elmélyüléstől.⁷³ A költészzel játszani lehet, mint egy hangszeren, *líraként* maga ez a hangszer, eszköz mivolta eredetiségében és elidegenedtségében. Herder késői tanulmányai ennek az eszköz-jellegnek az előtérbe helyezésével egészítik ki a korábbi költészetelméleti gondolatmenetet. Ebben az értelemben a lírai költészet az emberi kultúrtörténet kezdete óta *használatban* van. A nemzeti költészet is ilyen használatbavétel, s bármely nemzet éppúgy része a költészet történetének, mint a költészet a nemzetekének. Hisz a líra bármi kapcsán megszólal, ami megfelel a lírai lehetőségeknek, mely utóbbiak viszont poétikailag körülírhatók. A professzionális tudásnak ez a kimondott-kimondatlan hatalma az, ami Herdert e tanulmányok szerzőjeként elválasztja attól, hogy visszaérkezzen a népdal-program internalizmusához. A költészet kapcsán továbbra is csak hangzásban gondolkodik, az írás közbeiktatása nélkül, ám a hangot olyan médiumnak is tekinti, amely nem ismer önmagán túli lényegét. Herdert e *technicizmussal* már csak egy lépés választja el attól, hogy egy olyan korábbi fejleménnyel operáljon, amelynek kritikusaként maga is hagyományt teremtett: a normatív poétika gondolkodásmódjával. Ha azonban a lírai költészet funkcióinak megszövegezése félre is érthető feladatkörök megfogalmazásaként, változatlanul mérföldekre is van a retorikai hatásművészet kiszámíthatóságától. A filozófus ez irányú gesztusai inkább a költészet olyasfajta körvonalazódását sejtetik, amely összhangban áll a társadalmi és szakmai kompetenciák 19. századi differenciálódásával, és lassan, de észrevehetően távolodik az anyagtalan szellem magábanvalóságától.

⁷³ Az átjárást antropológia és irodalom között Herder *Az emberi lélek megismeréséről és érzékeléséről* (1774/1775/1778) című értekezése teremti meg a legegységelműbben. Itt az antropológiai vizsgálódás (és az emberi megismerés) forrásaként Herder többek között a „költők jóslatait” is felvonultatja. Herder: *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume* (1778). SW 8, 165–235, 180; Vö. Pfothenauer: *Literarische Anthropologie*, 13–16; Ezen túlmenően Herder e művében alapozza meg a szimpatetikusság fogalmát is. Vö. jelen kötet „Testiség és medialitás. A befogadás művészete” című tanulmányát, 152–153.

SZEMELVÉNY ÉS SZENVEDÉLY MÚLTMENTÉS HERDER KÉSŐI FOLYÓIRATÁBAN

A fiatal Herder gesztusai közül nem egy paradigmateremtőnek bizonyult, s rögzült – legalábbis az irodalomtörténet-írásban – egy generáció életérzéseként: a *Sturm und Drang* sajátosságaként. E gesztusok közé sorolható Herder lendülete, retorizált indulata is, amellyel „a század számos adaléká[nak]”¹ szövegkörnyezetét, a korszak felvilágosult tudományosságát támadja. *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája* (1774) csakugyan szembeállítja a „tapasztalás[t]”, a „tett[et]”, „az élet érvényre juttatásá[t]”² a felvilágosodás „elvont szellemé[vel]”³, öncélú fecsegésével, s megnevezi a burjánzó „papiroskultúra”⁴ intézményeit is. „[A]z emberi művelődés céljára szolgáló, pompás piacterek, a szószerk és a nézőtér, az igazságszolgáltatás terméi, könyvtárak, iskolák és kiváltképp valamennyinek a koronái: az illusztris akadémiák”⁵ mind-mind az „elernyedés”⁶ helyszínei, s méltatlanok arra, hogy az emberi művelődés [*Bildung*] vívmányaiként, sőt annak beteljesüléseként kezeltessenek. E kritika nincs híján annak a sajátosan ambivalens viszonynak, amelyet a szerző a francia kultúrhatásokkal szemben már ekkorra kialakított, de az ugyancsak életfogytig tartó önkritikát sem nélkülözi: alig öt évvel az idézett történetfilozófiai munka megjelenése előtt Herder – éppen Franciaországban szellemi ösztönzést keresendő – önmagát nevezi lekicsinylően a „tudós íróság tintásüvegének”, „papirosokkal és könyvekkel teli irattartónak”, s olyan „művészetek és tudományok szótárának”⁷, amelyekkel ténylege-

¹ Herder: *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája*. Adalék a század számos adalékához. In: uő: *Ertekezések. Levelek*, 7–167.

² Uo. 104.

³ Uo. 105.

⁴ Uo. 101.

⁵ Uo. 97.

⁶ Uo. 95.

⁷ Herder: *Journal meiner Reise im Jahr 1769* [Utazásom naplója 1769-ből]. SW 4, 343–461, 347.

sen még csak nem is találkozott, s amelyekről a két nagyszabású rigai munka, a *Töredékek az újabb német irodalomról* és a *Kritikai Berkek szerzőjeként* mégis épp elég szót talált ejteni.

E korai kritikusi megnyilatkozások azonban mégiscsak egy literátus ember szájából hangznak el. S legyenek bár olyan kínzó önvádak, amelyek – amint azt szakmabeliek tudhatják – fel-felkeresik az íróembert, hosszú távon mégsem vállalhatók anélkül, hogy önellentmondásokat ne generálnának. Herder sem tartott ki mellettük konzekvensen, s későbbi művében elég alkalmat talál a „papiroskultúra” méltatására is. Ennek az *Adrasteában* (1801–1804), Herder késői folyóiratában megnyilvánuló burkolt-burkolatlan stratégiája és reflexiója az alábbiak tárgya. *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiájára* és *a Levelek a humanitás előmozdítására* (1792–1797) című gyűjteményre tett néhány koncepcionális hivatkozástól eltekintve az *Adrastea* szó szerint elég olvasnivalót nyújt majd ahhoz, hogy a vizsgálódás kizárólagos tárgya legyen. Ez utóbbi célja az olvasás mediális létfeltételeinek körbejárása, s ehhez Herder folyóirata kiváló médiumnak bizonyul.

1. Az olvasás apokalipszise

A felvilágosodás korszakának a felütésben idézett kritikus-önkritikus szemléletéhez Ralf Simon szerint apokaliptikus gondolkodás is társul: Herder *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiájában* a korszakolás olyan rendjét alkalmazza, amely kísértetiesen hasonlít egy másik korabeli művének, *Az emberiség legrégebb okiratának* (1774) meghatározó gondolatalkazatához, a teremtés „hieroglifájának”⁸ modelljéhez. A hieroglifa Herder értelmezésében olyan tanítás, amelyet Isten a teremtés szimbolikus történeteként bocsátott a gyermeki értelemmel bíró, korai emberiség rendelkezésére, funkciója szerint azonban egyúttal komplex üzenet is, amely minden további fejleményre, így például a világ történetére is kiterjeszhető. Simon szerint Herder a bückeburgi történetfilozófia korszakolását is a biblikus-teológiai modell szakaszainak mintájára alakítja, oly módon, hogy a jelenkor (azaz a 18. század) funkcionálisan a hieroglifa hetedik 'napjával', a Sabbat állapotával esik egybe.⁹ Mindez

⁸ Herder: *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*. Erster Band 1774. SW 6, 193–511, 288; Herder az emberiségnek szánt „mechanikus jelképnek [*Denkbild*]” is nevezi. (uo.)

⁹ Míg a párhuzamra először rávilágító Pfaff a hetedik helyen még csupán az „Utolsó Birodalomról”, egy „még elkövetkező családapa-korszakról” (uő: *Hieroglyphische Historie*, 416) beszél, Simon tovább merészkedik, s az utolsó korszakot egyértelműen annak

sokat elárul a filozófus saját koráról alkotott képéről, lévén a hetedik lépcső olyan jelkép, amely nemcsak a teremtés aktusának, de művének végére is utal, s ekként az idők végezetét is prefigurálja. A felvilágosodás korát Herder ennek az utolsó szakasznak a lezáró, összegző, szekundér jellegével, reflexivitásával ruházza fel, s adottságait a „papiroskultúra” uralmából vezeti le.¹⁰ „Ha valamilyen tekintetben nemesen használható a mi korunk – írja –, akkor kései volta, magassága, kilátása teszi azzá! [...] [F]ilozófus, ha tisztelni és hasznosítani akarod századod állapotát, az őstörténet könyve előtted fekszik! Hét pecséttel lezárva, csodálatos könyv, jövődéllel tele: elérkezett számodra az utolsó nap, olvass!”¹¹. Az idézetben említett csodálatos könyv nem csupán egyetlen dokumentum: az emberiség legrégebbi okirata, hanem azon szellemi örökség is, amely annak folyományaként (avagy kabbalisztikus folytatásaként) felhalmozódott a kultúrtörténet során.¹² Ez az örökség magában foglalja mindazt, „[a]mi évezredek át már elő lett készítve erre, hogy ezáltal megint annyival magasabb értelemben valami másra készítsen elő, a szembeforduló és innen kiinduló lépésekre”¹³. S bár az apokaliptikus vég derengése ez utóbbi sorok alapján egyúttal a kultúrtörténet új korszakának hajnala is, Simon hajlik arra, hogy a kritikus herderi korszakdiagnózis jegyében radikálisan másként, a „*posthistoire*”¹⁴ papiros alapú beköszönteként értelmezze. A nagy archívummal – amelynek létrejötte a nyomtatással vette kezdetét, s gyarapodása a „könyvolvasás évszázadáig”¹⁵ vezetett – beteljesül az idők végezte. Ettől fogva minden jelenvaló, hisz a filozófus, aki egyúttal olvasó is, a történelem teljessége fölött rendelkezik. A történetfilozófia apokaliptikus horizontjában végleg helyére kerül, ami a polcokon és a katalógusokban felhalmozódott. Ez maradt, s innen van az is, ha a korszak ennél többet már nem tud magával kezdeni.

E munkából – az olvasásból és a történetbölcseleti reflexióból – minden fentebb idézett ön- és kultúrákritikus ellenkormányzás dacára természetesen maga Herder is kiveszi a részét, s e tekintetben a filozófus

következményeként írja le, hogy a „könyvekbeli tudás felszámolja az egymásra következő birodalmak harcát”. Simon: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 94; Vö. még uo. 124.

¹⁰ „A történelem elméletté/sabbattá válásának – írja – a könyv és a könyvek rendelkezésre állása a reflexió médiuma.” Simon: *Apokalyptische Hermeneutik*, 39.

¹¹ Herder: Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája, 129–130.

¹² Az idézett szöveghelyet követően Herder újra felsorolja a kultúrtörténet érintett korszakait.

¹³ Herder: Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája, 129–130.

¹⁴ Simon: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 94; Simon: *Apokalyptische Hermeneutik*, 28.

¹⁵ Simon: *Apokalyptische Hermeneutik*, 38.

néhány későbbi műve össze is függ egymással: az emberi művelődés történetét az idézett korai történetfilozófiát követően az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* (1784–91) érleli nagyszabású programmá, s követi végig a kozmológiai, majd természetrajzi kezdetektől az emberi történelemig, azon belül is a kora újkor beköszöntéig. Az *Eszmék* egyúttal túl is lép *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiájának* – mégoly kritikus – Európa-központúságán. Amire aztán az *Eszmék* sokat emlegetett, ám megíratlanul maradt ötödik kötetével már nem kerülhetett sor,¹⁶ azt a *Levelek a humanitás előmozdítására* (1792–97), illetve az *Adrastea* (1801–1804) pótolja: előbbi Európa újkori művelődéstörténetének, utóbbi a 17. és 18. század esemény- és kultúrtörténetének összefoglalásával.¹⁷ A folyóirattal kapcsolatban – lévén tárgya a történetfilozófiái visszatekintés sabbati korszaka, mely mindezt lehetővé teszi – megfontolandó Simon két további állítása is. Véleménye szerint a könyvnyomtatás tárgyalásával és méltatásával már a *Humanitás-levelek* végrehajtják azt a reflexiót, amely az *Adrastea* célkorszakának, az olvasás évszázadának „médiaelméleti előfeltétel[éül]” szolgál, míg ezzel szemben maga a folyóirat „mélyen hallgat lehetősége feltételeiről”¹⁸. Míg tehát a *Humanitás-levelek* korszakos illetékességüknél fogva kitérnek a „papiroskultúra” keletkezési körülményeire, annak tényleges fejleményei az *Adrasteában* mutatkoznak meg, anélkül azonban, hogy újra tudatossá váljanak. Vagy más szóval: a könyvek egy ponttól – aminek a folyóirat mintegy negatív dokumentuma – episztemikus vakfoltként uralják a tapasztalást. Simon másik kijelentése általánosabb jellegű, de az előbbi tükrében valamenynyire herderi műnél jobban érinti az *Adrasteát*. Megfigyeli ugyanis, hogy bár Herder „hermeneutikáját” nem jellemzi tudatos elméleti terminológia, az „olvasás” fogalma mégis meglepően gyakran felbukkan műveiben, mégpedig vélhetően annak tudatában, „hogyan az olvasás nem egyszerűen a kultúra tematizálatlan és magától értetődő rutinja, hanem speciális szabályoknak engedelmessé és ekként rekonstruálandó sajátos elméleti tevékenység”¹⁹. Olyannyira, hogy a herderi műben „[a]z olvasókról és az olvasásról, az előbbieket osztályozásáról és az utóbbi technikáiról tett

¹⁶ Haym: *Herder. Zweiter Band*, 510, 811.

¹⁷ Vö. Simon: *Apokalyptische Hermeneutik*, 39; Simon megjegyzi azonban, hogy e művek műfajilag is különböznek: Herder a *Humanitás-levelekben* „historiográfusként”, *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiájában* „kulturkritikusként”, az *Eszmék* egy jó részében pedig „természetfilozófusként” lép fel. Uo. 41.

¹⁸ Simon: *Apokalyptische Hermeneutik*, 39.

¹⁹ Simon: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 157.

megjegyzések igen szórakoztató sorát is fel lehetne állítani²⁰. Mindazonáltal – így Simon – az olvasás témája Herdernél oly közel áll „a betű gyakorlatához”²¹, hogy aligha szolgálhat hermeneutikájának támpontjául. Amiből az is következik, hogy ha az *Adrastea* a könyvek tekintetében „mélyen hallgat”, az olvasás vonatkozásában jobb is, ha nem szól semmit (akárcsak a többi herderi mű sem). E döntésének köszönhetően Simon a maga részéről egy sokkal beszédesebb, egyúttal hangzatosabb – s a Herder-kutatásban is elfogadottabb – herderi eszme, „a megjelenítés hermeneutikája [*Hermeneutik der Vergegenwärtigung*]”²² felé fordul. Hisz az igazi olvasás nem időz a halott betűknél; feladata éppen az, hogy legyőzze az anyag ellenállását, szóra bírja a holtakat, és felidézze a nagy szellemek gondolatvilágát.

Ezt az értelmezői igényt a herderi mű egy bizonyos pontig tagadhatatlanul vissza is igazolja. A lelkek közti kommunikáció működtetésére irányuló filozófiai-poetológiai kísérletek Herder minden historizmusa dacára is műve egyik fő vonulatát alkotják, s meghatározzák vágystruktúráját. Ezek a kívánalmak pedig az egyébként is túlzott moralizálással vádolt *Adrastea*ból sem hiányoznak. Herder a folyóirat első számában méltatja Fénelont azon képességéért, hogy a történelmet eleven módon közvetíti, hogy úgy ír, mintha minden „elgondolva és kimondva [...]”, nem pedig írva²³ volna. Fénelon *A halottak párbeszédei [Dialogues des morts]* (1700) című munkájának Herder e tekintetben a szorosabb műfaji kereteken messze túlmutató jelentőséget tulajdonít. „Bármely elolvasott történetből – írja – csináljon magának mindenki halotti párbeszédeket” (SW 23, 50), s e gondolatot többször meg is ismétli a folyóirat cikkeiben. A „szellemek társalgásának”²⁴ koncepciója a *Gondolatok (pensées), maximák* című tanulmányban például egyaránt merít a szimpatetikus összhang²⁵ – Herdert többszörösen megihlető – korabeli elméletéből és a *Humanitás-levelek* korokat áthidaló „láthatatlan Egyházának” (olvasói „kórusának”²⁶) fikciójából. Hisz az igazság, „amely az

²⁰ Uo. 191; Bár ehelyütt már Herder „speciális hermeneutikájáról”, azon belül is „az olvasás elméletéről” (uo.) van szó, Simon itt is mellőzi e lehetőség kamatoztatását.

²¹ Simon: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 157.

²² Uo. 190.

²³ Herder: *Maintenon. Fenelon*. SW 23, 46–52, 49.

²⁴ Herder: *Gedanken (pensées), Maximen*. SW 233–241, 238.

²⁵ Vö. jelen kötet „Testiség és medialitás. A befogadás művészete” című tanulmányát, 151–153.

²⁶ „Minél tisztábban gondolkodnak az emberek, annál inkább egyetértenek; az igazi láthatatlan Egyház minden időkben, minden országban egy. [...] Olvassunk! – kiáltottak

embereknek adatott – olvasható a *Shaftesbury. Szellem és jó kedély* című cikkben – minden szabad és tiszta emberi lélekben Egy és Ugyanaz²⁷. Ha ki is van téve történelmi változásoknak, általa mégis az emberi nem (természetrajz) és a humanitás (weimari klasszika) biztosította folytonosság részei lehetünk.²⁸

2. Írásban megjelenni

Az eddig elmondottakból azonban az is kiderülhetett, hogy jelen vizsgálódás a figyelmet mégsem Herder filozófiai-poetológiai összhangzatánára kívánja irányítani, hanem archívum-gondolatának Simon által éppúgy feltárt, mint félretett (hallgatásra ítélt) betűszerintiségére. Ennek fejleményeire utal, hogy Herder (s vele együtt Simon) tulajdonképpen ingadozik a „papiroskultúra” negatív, illetve – „médiaelméleti”²⁹ jelentőségű – pozitív mozzanatainak előtérbe állítása között. S e tekintetben már az eddig idézett, Fénelonról, a gondolatokról és Shaftesburyról szóló fejezeteket is lehet egészen másképpen is olvasni. A Fénelon-cikkben szinte észrevétlenül bújnak meg a hivatkozások azokra a körülményekre, amelyek között megvalósul a „szellemi érintkezés” (SW 23, 238): a kommentátort természetesen „Fénelon írásai” (49–50) – ez többször ismételt kifejezés – ejtik ámulatba. Hisz Fénelon úgy „jelenik meg írásaiban”, amilyen – „még ellenségei egybehangzó tanúsága [*Zeugnis*] szerint is” (48) – az életben volt. Bennük „egy égi szellem *szóal meg és ír* az emberek között” (uo., kiem. H.E.), akit tehát még mindig meg lehet hallgatni, mert szavai – továbbra is olvashatóak. Hasonlóképpen Madame de Maintenon levelei is „a legfinomabb szellem és egy aszott szív különös dokumentumaiként, emlékműveiként” (47) engednek bepillantani úgy saját, mint Fénelon jellemébe. És ismételten „iratok [*Papiere*]”³⁰ és „levelek” (SW 23, 48) azok, amelyekből XIV. Lajos elhunyt unokáját és annak nevelőjét

fel mindannyian kórusban, és részletezni kezdték, hogy ki mit olvasott, majd meg-egyeztek abban, hogy gyógyszer a lélek számára, ha – felhagyva a figyelmet szétforgácsoló olvasással – magába száll, és mintha fogadalmat tett volna vagy a szent törvényszék előtt állna, becsületesen számot ad magának arról, amit hallott, olvasott, látott.” Herder: *Levelek a humanitás előmozdítására*. In: uő: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, 455–592, 458; A fordításon változtattam. H.E.

²⁷ Herder: Shaftesburyi. Geist und Frohsinn. SW 23, 150–155, 154.

²⁸ Bővebben vö. jelen kötet „Herder és Tithónosz, avagy amikor holtbiztos a történet-filozófia” című tanulmányát, 255–260.

²⁹ Simon: Apokalyptische Hermeneutik, 39.

³⁰ A kifejezés többször előfordul. Lásd pl. „Bossuet iratai[t]”. SW 23, 101.

megismeri.³¹ S bár Fénelon műveinek története XIV. Lajos udvarának politikai atmoszférájában eleve fennmaradásuk körülményeire tereli a figyelmet, mégsem mellékes, hogy a herderi beszélő sosem közvetlenül a szerzővel operál, hanem módszeresen közbeiktatja annak írásaira mint olyanokra tett hivatkozásait. Ez pedig még akkor is hozzájárul a kommunikáció keretfeltételeinek megjelenüléséhez, ha mindez egy harmadikra, a korabeli olvasókra, illetve Fénelon potenciális olvasótáborára való tekintettel történik.

Az ilyesfajta megfogalmazásbeli részletekre fordítva a figyelmet a „gondolatokkal” és a „maximákkal” kapcsolatban is szembeötlik, hogy azok – szóbeliségük keleti, illetve antik előtörténetének ismertetését követően – olyan „egyedi műfaj[ú]” (SW 23, 233) írásokként kerülnek bemutatásra, amelyek – mint például Pascal esetében – már keletkezésükkor „odavetett vázlatok” (234), amelyek gyűjthetőek,³² s amelyek birtokában az írók szellemét (*esprit*) „gondolatok gyűjteménye[iként] [*Gedankenslese*]” (SW 23, 235),³³ „tárai[ként]” (SW 23, 236) lehet „áttekint[eni]”, „ellenőriz[ni]”, „variálni”, s nem utolsósorban kiemelni és „kommentál[ni]” (238). A Shaftesbury-cikkekről pedig ugyancsak elmondható, hogy a monografikus összefoglaló vezérfonalául tulajdonképpen a művek nyomtatástörténete szolgál. Hisz Herder fontosnak tartja megemlíteni, hogy az első munka a szerző akarata ellenére jelent meg;³⁴ tudatni, hogy mely művét adta ki maga Shaftesbury (SW 23, 150), hogy aztán a filozófus fogadtatását, lényegre törő mondatok sűrűjében, mégis érzékelhetően végleg az irodalmi piac történéseihez kösse.³⁵ S hogy egy további ilyen példa is megemléttessék: hasonlóan megosztott Herder figyelme Leib-

³¹ „Éppen most olvastam, s különös érzésektől kísérve, *Bourgogne hercegének történetét* – írja a negyvenkilencedik humanitás-levél fiktív szerzője – [...] Olvassa Ön is, miként viseltetett Fénelon [...]” (SW 17, 240)! A forráshasználat és főképp a hivatkozások módja már a *Humanitás-levelek*ben megelőlegezi azt, ami az *Adrasteában* fiktív levélváltás nélkül, közvetlenül a szerző és olvasói között zajlik.

³² „[D]íjváltá váltak a mély értelmű gondolatok; Bouhours atya gyűjtötte őket, a régi-ekből és az újakból, még az egyházatyáktól is.” (SW 23, 233–234); „Pope mindenféle írásból gyűjtötte az ötletet [*Witz*] [...]”, (SW 23, 236).

³³ Lásd még „fabulagyűjtemény [*Fabellese*]”, SW 23, 271.

³⁴ Herder: Shaftesbury. Principium der Tugend [Shaftesbury. Az erény alapelve]. SW 23, 143–150, 144.

³⁵ Shaftesbury hatása nélkül „aligha született volna meg [...] Pope *Essay on Man*je; Thomson műzsájának is a nemeslelkű Theoklész volt a vezetője. [...] Maga Shaftesbur[y] küldte el összegyűjtött munkáit Leibni[]znek, akinek azok el is nyerték tetszését” (SW 23, 154); „Mily későn válhattak ezek az írások [Shaftesbury *Soliloquy or Advise to an Author, Miscellaneous Reflections* stb. című művei, H.E.] ismertté Németországban!” (uo.).

nizről szóló cikkében is. Az életmű tematikus-monografikus szakaszolásán túlmenően (teológia, jog, történetírás, matematika, filozófia) a „Leibniz írásaiba vetett pillantás”³⁶ folyamatosan további, figyelemre méltó részletekre is kiterjed. Ide tartoznak egyrészt a filozófus stílusára, munkamódszerére és hatására tett utalások (például hogy utolsó jogi témájú értekezése „könyvek nélkül, útközben, huszadik életévében született”, 474; hogy „[k]isebb tanulmányai, melyeket több ország folyóirataiban szórt el, elevebben hatottak [...], mintha vastag könyveket írt volna”, 481; vagy hogy „[n]émely éles elméjű okfejtését” késői olvasóként maga Leibniz is „nyugodt szívvel tenné félre”, 474). Másrészt szép számmal kerülnek olyan információk, amelyek munkássága anyagi és könyvpiaci körülményeiről szólnak (például hogy „a fejedelmek között” kivívott tiszteletének mértékét „utolsó évekbeli jövedelme bizonyítja”, 478; vagy hogy a középkori történetírókat gondozó Leibniz szembeállítható azokkal a későbbi „könyvkereskedők[kel]”, akiket már csak az „új és gyorsan lecserélhető áru [érdekli]”, 479). E portrék és értekezések alapján Herder mindösszesen más és többet is elmond annál, ami a pusztá gondolatokat érinti; olyan részletekkel traktálja olvasóját, amelyeket túlzás lenne maradéktalanul egy népszerűsítő folyóirat figyelemfelkeltő szándékának tulajdonítani. Tendenciájuk inkább arra irányul, ami a művek keletkezését, könyvként való létezését és fennmaradását szűkebb értelemben körülveszi.

Az ellenvetésre, hogy a felsoroltak nem tulajdoníthatók-e mégis inkább a szerző pusztá retorikájának, illetve stílusának, s nem csupán egy médiaorientált értelmezés vérszegény és vitatható kísérletei-e, lesz még alkalom kitérni. Érdeemes azonban a megfigyelteket előbb a példák egy második, koncepciózusabb sorával is megtámogatni. A Fénelon-fejezetet a XIV. Lajos korabeli akadémiák története követi, s Herder az akadémia dicsőséges „épület[ében]” (SW 23, 53) hamar megpillantja a tudomány felhalmozódó eredményeinek azon „piramis[sát]” (uo.), amely nemcsak az e tárgyban elmaradt nemzetek, de „mindahány kor és nép fölé magasodik” (54). Az akadémia olyan „alapítvány” és olyan „gyülekezet (*ecclesia*)” (uo.), amely a „tudományok szelleméből” ered: a szelleméből, mert a tudós szellemek, akik benne „egyetértének, és [...] egymással versengve [...] együttműködnek”, időben korlátozott érintkezésükön túlmenően – mely persze ugyancsak „nyereség” – elsősorban maradandó teljesítményükkel, „előadásukkal” és „nyelvezetükkel” (53–54) járulnak

³⁶ Herder: Gottfried Wilhelm Leibniz. SW 23, 468–485, 473.

hozzá létrejöttéhez. Az akadémia olyan intézmény, amelyben „a lelegele-
venebb szellemek amúgy szétszórt és elfeledett fáradozásai összegyűl-
nek” (53). Példaszerűen járt el tekintetben Fontenelle – írja Herder –, aki
a Francia Királyi Természettudományos Akadémia³⁷ titkáráként közre-
adta az akadémia történetét, aminek köszönhetően „a legfigyelemre-
méltóbb értekezések” – és pedig közérthető „kivonatok” formájában –
a „termein kívül” (SW 23, 54) rekedt szélesebb közönség számára is
hozzáférhetővé váltak. A Feliratok Királyi Akadémiája³⁸ és a Francia
Akadémia³⁹ pedig általában vett működésével – a tagok gyűjtői és fordí-
tói tevékenységének, illetve a szónoki és írott nyelvért tett fáradozásainak
köszönhetően – gondoskodik a tudás azon ügymenetéről (dokumentálá-
sáról, archiválásáról stb.), amely az akadémikusság lényegének nevezhető.

„[A] tudomány emberei⁴⁰ egy olyan rend megvalósításán dolgoznak,
amelyre rászorul az, aki Adraszteia kettős alakmásának, a folyóirat intő
és ítélkező istennőpárosának pillantását kívánja követni.⁴¹ A tudósok
„könyvtárakkal, gyűjteményekkel vagy történeti kritikával gazdagítják a
történelem eszköztárát” (SW 23, 217). Írásaik sora megnyílik a vizsgáló-
dó tekintet számára, jelentőségük pedig messze túlmutat a tudós egyé-
ni kompetenciáján. Leibnizről elmondható például, hogy „a tudomány
embereként folyamatosan egy olyan *általános* gyülekezetben élt, amely-
hez a tudomány *valamennyi* országa csatlakozott” (470), ám ehhez az is
hozzágondolandó, hogy ez a közösség csak a leibnizi levelezésen ke-
resztül tartható fenn, s amely ezáltal térben és időben is nyitottnak te-
kinthető. Hasonlóképpen a szabadgondolkodás története is írások tör-
ténelmi hatásmechanizmusaként jelenül meg, még akkor is, ha a szabad-
gondolkodók „többnyire jobb írások megszületését ösztönözték, mint
amilyeneket maguk írtak” (SW 24, 91), s „így aztán az ellenük írt mű-

³⁷ *Académie royale des Sciences*, alapítva 1666-ban.

³⁸ *Académie royale des Inscriptions et Medailles*, alapítva 1663-ban. Vö. Herder: *Adrastea*, 1018 (kommentár); A professzionális gyűjtőtevékenységről tudósít a „Keleti irodalom” című cikk is, amelyben Herder méltatja az orientalisták „termékei[et] [...] a gyűjtéseket, a könyvek[et], a nyelvek[et]”, hisz azok „itt vannak, s nem azért, hogy veszendőbe menjenek, hanem hogy magyarázatra találjanak” (SW 24, 353); lásd még „le Long, Laurière, Launoy, Mabillon és annyi más gyűjtő” (SW 23, 217) említését.

³⁹ *Académie française*, alapítva 1635-ben. Vö. Herder: *Adrastea*, 1020 (kommentár); A *Francia Akadémia* [*Französische Akademie*] (SW 23, 61–68) kivonatai világossá teszik, hogy elsősorban a tudományos nyelv, azon belül pedig az írott változatok nyelvi műveléséről van szó.

⁴⁰ SW 23, 58; A kifejezés Duclos-tól származik; lásd még SW 23, 158.

⁴¹ Adraszteia kapcsán vö. jelen kötet „Herder és Tithónosz, avagy amikor holtbiztos a történetfilozófia” című tanulmányát, 256–257.

veken keresztül még ők is a jó szolgálatában álltak” (96).⁴² Megint mást Herder Carsten Niebuhrral kapcsolatban fejezi ki azon reményét, hogy az archeológus, „amint meglesz hozzá nyugalma, [...] törekedni fog, [...] és úgy számol be vizsgálódásairól, mintha mindazon tanult és nagy emberek gyülekezetében volna, akik mostanában, egymással szinte vetélkedve, Perszopoliszra és a vele rokon tárgyakra vetették tekintetüket, [...] s mintha örelőttük kellene összegyűlt eredményeiről beszámolnia” (SW 24, 359). Herder ösztönző szavai, melyek az említett közösségre való belépésre bátorítanak, egyúttal félreérthetetlenül szólítanak fel az írásra is. Az eredményeket előbb el kell menteni, hogy megvalósulhasson a jövőre nézve ígéretes eszmecsere.

De ez az igény természetesen nem állhat meg a tudománynál. Az is szükséges, hogy a dokumentumok birtoklásának és előteremtésének igénye – amint azt a *Visszaemlékezések (Memoires)* című cikk körvonalazza – tulajdonképpen a társadalom valamennyi rétegét egyesítő, nemzeti érdekké váljon. „Írjatok emlékezéseket [*Denkwürdigkeiten*], ti csendes, szorgalmas, túl szerény és túlon túl félnék germánok!”⁴³ – írja Herder. Hiszen „[a]z ilyen memoárok láthatatlan törekvő gyülekezetet teremtenek”⁴⁴. És egyébként is – így egy korábbi, a francia emlékirat-hagyományra vonatkozó szöveghely – „sehol másutt, csupán a memoárokban kerülhet napvilágra olyasmi, amiről a filozófia és a politika még csak álmodni sem mer” (SW 23, 225). Gyűjteni kell tehát az „életrajzokat” (226),⁴⁵ s történjen bár az hazafiúi gyűjtemények számára, s a nemzet dicsőségére, érvénye szerint minden visszaemlékezés „emberi visszaemlékezés” (SW 23, 228), amely az olvasót saját története megírására buzdítja.

⁴² „[M]ennyivel világosabbnak és egybecsengőbbnek mutatkoznak most [Bolingbroke, Morgan, Chubb művei, H.E.] más írásokkal és népekkel szemben!” (SW 23, 96) – fűzi hozzá Herder, nyitva hagyva a kérdést, hogy „az emberi nem erkölcsi kultúrájának, a népek pánharmóniájának nagy létráján” (uo.) végül vajon maguk a történelmi szereplők, vagy csupán műveik jelennek-e meg.

⁴³ Herder: *Denkwürdigkeiten (Memoires)*. SW 23, 220–228, 226.

⁴⁴ Ez az *Adrastea* harmadik darabjához kapcsolódó vázlatokban olvasható. Idézi Arnold: „Den besten Begriff einer Sache gibt ihr Ursprung”, 149.

⁴⁵ Az ilyesfajta forrásokat, például a „brit életrajzokat” (SW 23, 165) Herder az *Adrastea* szerzőjeként szorgalmasan használja is. Vö. Baumgarten; Semler: *Sammlung von merkwürdigen Lebensbeschreibungen, größtenteils aus der britannischen Biographie übersetzt* [Különös élettörténetek gyűjteménye, jórészt a brit biográfia alapján] (1754–1770).

3. A könyvolvasás évszázada

Az idézett példák e második sora rávilágít az *Adrastea* rejtett ideológiájára, amely egyúttal a folyóirat egyszerre reflektált és reflektálatlan mediológiájának is tekinthető. Az ideológiai tartalom olyan írás-tudatként jelentkezik, amely messze nem korlátozódik az írókról, művekről vagy műfajokról szóló részekre. A történelmi és politikatörténeti tárgyú cikkekben éppúgy előfordul, sőt az eseménytörténet kapcsán jóval szembeötlőbb, mint a letűnt évszázad úgynevezett „gyümölcsseiről” írott tanulmányokban. Épp előbbieken figyelhető meg ugyanis a hangsúlyok azon eltolódása, amelynek köszönhetően az értelmiség- és könyvtörténet jóval több szót kap annál, mint azt a politika- és kortörténeti perspektíva indokolná. A tágabb értelemben vett irodalmi kommunikáció hangsúlyozásával egy olyan érdekelttség válik (ki)olvashatóvá, amelynek történeti magyarázata alighanem a Simontól már idézett megfigyelésben keresendő: a 18. század (plusz-mínusz)⁴⁶ Herder szerint (is) az írás és az olvasás évszázadának tekinthető, és pedig függetlenül attól, hogy „a legjobb francia hadvezérek” (SW 23, 167), „királyok és királynők [...] írtak, verseltek, fordítottak” (156), avagy „a közönség ember[ei]” (173) tevékenykedtek a hivatásosak terjeszkedésében lévő irodalmi piacon.⁴⁷ E körülmények szerint ítélendő meg az is, ha ez idő tájt máshol, például német földön nem osztoztak „az újra szokásba jött írás divatjában” (SW 23, 220), ha „hőseink” és „kanonokjaink” (226) nem írtak, s ekként az olvasók táborát sem növelték; s ha a hetilapok „hol *alatta*, hol *fölötte* jártak annak a közönségnek, amely számára íródtak” (172). (Meg aztán „mily kevesen olvasták Németországban Shaftesbury gondolatait, főképp rangosabb körökben!”, 155; és az sem véletlen, hogy aki például Swiftet „túl hiszékenyen olvassa [...], túlságosan is német olvasó”, 183.) E téren tehát sok a behoznivaló, s a pótolandók természetesen a könyvkultúra irányába mutatnak.

⁴⁶ Egy visszamenőleg hosszú (aztán annál váratlanabban végződő) 18. századról van szó, amelynek történetét Herder (például a napkirállyal, Newtonnal stb.) jócskán a 17. századból indítja.

⁴⁷ „Nem birtokolhatnánk az angol egyházfiak és tudósok sok fáradtságos és terméketlen vizsgálódását, ha nem volna Angliában annyi nyugalmas és zavartalan állás, melyet betöltve bárki időt nyerhetett az efféle vizsgálódásokhoz, s még a feljebb jutással is számolhatott.” SW 23, 158; Herder élénk érdeklődését az értelmiségiek megélhetése iránt Newton és Kepler életkörülményeinek összevetése (Newton und Kepler, SW 23, 539–549), valamint *A tudományok korok és nemzetek szerint eltérő megbecsüléséről [Ueber die verschiedene Schätzung der Wissenschaften nach Zeiten und Traditionen]* (SW 23, 549–556) is dokumentálja.

Az ilyen és ehhez hasonlatos történelmi előnyökkel és hátrányokkal indokolható, hogy Herder értelmiség- és könyvtörténeti érdeklődése – utóbbi természetesen a legtágabb értelemben – a XIV. Lajos és Anna királynő uralkodását „az irodalom aranykora[ként]” (SW 23, 210) tárgyaló részekben, a folyóirat első két darabjában a legegységértelműbb. Itt található a Fénélonról és az akadémiákról idézett cikkek, de ide tartozik a *Francia menekültek* is, amelynek a „könyvtár-*ipar*” keletkezéséről szóló gondolatai éppoly beszédeseek, mint a „könyv-*vigécek*[ről]” és a könyvterjesztés „*napszám*[áról]”⁴⁸ tett megjegyzései.⁴⁹ Ugyancsak ebben az összefüggésben idézhető Herder *Anna királynő dicsőséges féltévszázada* című cikke, amely a tudósvilág társadalomtörténetével, azon belül is az angolviszonyokkal foglalkozik. Herder itt Angliát – a „papiroskultúrával” szembeni ambivalens viszonyát mindvégig fenntartva – olyan országgént jellemzi, amelyben nemcsak „a mesterségeket és a művészeteket” osztották le „az utolsó kis órarugóig *gyárszerűen* [*fabrikmässig*]”⁵⁰, de „a fejek műhelyében [*Fabriken der Köpfe*] keletkező gondolatokat is”⁵¹. És Herder rezüméinek és megfogalmazásainak sora pedig még hosszan folytatható.⁵²

Fontos azonban, hogy a Franciaország és Anglia példájából levont tanulságokat olyan későbbi cikkek is felelevenítik, amelyek jóval kevesebb alapot nyújtanak a médiaorientált vizsgálódásra. Például a részben már a modern nacionalizmust megelőlegező, a származás és az identitás kérdéseit feszegető *Porosz korona* – illetve az ahhoz kapcsolódó *A porosz történelem saját képei* – is javarészt „a tudományok és a művészetek virágzásá[ról]”⁵³ szól, s jó okkal. Hisz nemcsak a nyugat-európai ’civilizáció’ szorul rá a művelődés és az ízlés fejleményeire, de a kelet- és közép-európai ’kultúra’ is – vagy ennek legalábbis így kellene lennie. Mivel azonban ez utóbbinak nem kis lemaradásai vannak, különösen fontos – így Herder – , hogy gondolja egyetemeit, tudós társaságait és akadémiáit, hogy számon tartsa dokumentációit (például a „jó okiratokat”⁵⁴), gyarapítsa reprezentációit (például történelme „nemzeti galériáját”, írt,

⁴⁸ Herder: Französische Flüchtlinge. SW 23, 76–81, 78.

⁴⁹ Más helyütt irodalmi „csatározások[ról] és könyvháborúk[ról]” (SW 23, 211) is szó esik.

⁵⁰ Vö. Kant: A fakultások vitája három szakaszban, 347.

⁵¹ Herder: Glänzendes Quindecennium der Königin Anna. SW 23, 155–164, 159–160.

⁵² Vö. Herder: Sommers, Addison, Peterborough. SW 23, 170–175, 171–173; valamint Herder kritikus megjegyzéseit a „lordtermékekről”, SW 23, 162.

⁵³ Herder: Preußische Krone. SW 23, 455–463, 460.

⁵⁴ Herder: Eigne Gemählde aus der Preußischen Geschichte. SW 23, 463–468, 467; Herder Schlözert idézi.

illetve festett „harci képeit”, „idillikus jeleneteit”⁵⁵), s nem utolsósorban nem árt megbecsülnie azokat a „csendes szorgalmú”, „céltudat” és „rend” (SW 23, 467) jellemezte férfiakat, akik mindehhez alkotó és gyűjtő tevékenységükkel hozzájárulnak.⁵⁶ S mivel ráadásul az a szándék, hogy mind-ezen újításokra „a szellemeket írással készíts[ük] fel” (SW 24, 171), jó szervezést s a célnak megfelelő intézményeket is igényel, attól sem szabad visszariadni, ha – amint a vegyes visszhangú *Atlantisz* kifejti – az „írócskák” befolyását és „az olvasóközönség megrontását”⁵⁷ a kritika és a könyvkiadás „törvényszékeinek” (169–170) kell felszámolnia. Hisz „a könyvtárak észrevétlen megfigyelése”, „a tisztességes könyvkereskedőkkel az idegen írással behozataláról kötött egyezségek” (175) és a többi szükséges intézkedés is a (könyv)kultúra javát szolgálja. S csak e fáradozások árán születhet „új évszázad az emberiség krónikáiban” (172).

4. *Betű szerint*

Az idézett hangsúlyok alapján elmondható, hogy a Herder műveiben jól nyomon követhető szándék az ember természetrajzának és kultúrtörténetének (egymással összefüggő) rekonstrukciójára a 18. századhoz érkezve a „médiák kultúrtörténetében”⁵⁸ talál rá aktuális formájára, s már ez sem elhanyagolható fejlemény. Hisz perspektívájában a történelem többszörösen is a rajta végzett (és egyúttal vele megvalósuló) intellektuális munka eredményévé alakul.⁵⁹ Mint ilyen a vizsgált század illetékességén túlmutató ideologikusság (részben korai nacionalizmus) jellemzi, s egyébként jól elhelyezhető az értelem emberi képességének és megvalósulásának szentelt herderi életműben. Ahhoz azonban, hogy egyúttal reflektált-reflektálatlan *mediológiaként* is kezelhessük, ennél többre is szükség van: fogalmi tisztázásra, s az *Adrastea* szövegében folyta-

⁵⁵ SW 23, 466. Herder a reprezentatív történelmi jelenetek hatását növelendő a képzőművészetre hivatkozik, s a szemléletes (festői) ábrázolás példájaként Garlieb Helwig Merkel és Ludwig von Bacsko történelmi munkáit említi (uo.).

⁵⁶ Vö. Karl Ludwig von Knebelnek (az *Adrastea* társszerzőjének) beszámolóját Johann Niklas Götz „kicsiny, de válogatott könyvgyűjteményé[ről]”, SW 24, 258.

⁵⁷ Herder: *Atlantisz*. SW 24, 164–176, 168.

⁵⁸ A „Medienkulturgeschichte” fogalmához vö. Faulstich: *Die bürgerliche Mediengesellschaft (1700–1830)*, 9.

⁵⁹ „A 18. század – írja Faulstich – már azt megelőzően, hogy a pedagógia, a szerelem és a levél évszázada lett volna, a könyv évszázadának számított.” (uo. 177); A szerző idézett könyve a herderi perspektíva kitűnő (egyúttal megerősítő jellegű) médiatörténeti háttérül szolgálhat.

tandó további vizsgálódásra. Ami a fogalmakat illeti, *reflektálatlan* mediológiairol azért lehet (és kell) beszélni, mert Herdernek a cikkek szerzőjeként nem érdeke, hogy olyan feltételrendszert teremtsen, amely alássa az igazság (lényegi-metafizikai) *hangoztatását*. Mégis elmondható, hogy a folyóirat első számától fogva változó mértékben ugyan, de mégis jól kivehetően az irodalom olyan fogalmával operál, amely *littérature*-ként nemcsak széles jelentésmezőt biztosít, de fokozott betűközelségről is gondoskodik.⁶⁰ Azt sem szabad eközben figyelmen kívül hagyni, ami a herderi igazság-diskurzus szempontjából pusztá stíluskérdésnek és szerzői retorikának tűnhet (s ekképp ellenvetések tárgya is lehet). E tekintetben – annyi más műhöz hasonlóan – az *Adrastea* nyelvezetéről is elmondható, hogy a szándékoltól eltérő és elfojtott dolgokat is napvilágra hoz. Ennek következményei a folyóirat előrehaladtával – a betegeskedő szerző növekvő túlterheltségével – tért nyerő műfajelméleti perspektíva dacára is megfigyelhetőek, s összhangban állnak a késői Herder a kantianusok és a romantikusok ellen irányuló elméletellenességével.⁶¹ „Felpanaszolta – idézi Herdert ezzel kapcsolatban fia, Wilhelm Gottfried Herder a folyóirat posztumusz megjelent hatodik kötetéhez írt bevezetőjében –, hogy az emberek túlon túl magasröptűen és mesterkéltén próbálnak kutatni, holott az emberiség oly világosan és egyszerűen fekszik előttünk, mint egy nyitott könyv; elég volna egyszerűen olvasni benne, ahelyett hogy mindenben megnehezítjük a dolgunkat!” (SW 24, 321) A könyvnek ez a nagy hagyományú metaforája – és az idézett szerzői kinyilatkoztatás – hamar konkrét értelmet nyer az *Adrastea* cikkeinek forrásokra és olvasnivalókra történő utalásaiban. A szóhasználat itt a könyvekére is vonatkozik, s ennyiben több és kevesebb is annál, amit a metafora ontológiája kínál. Ebben a szószerintiségben, a probléma nyelviesülésében (szóba hozásában, betűszerintiségében) jelentkezik a herderi mediológia *reflektáltsága*, mindez pedig kimutathatóan cáfolja Simon idézett véleményét az *Adrastea* hallgatásáról. Épp az olvasással kapcsolatos – Simon

⁶⁰ Vö. Herder: *Adrastea*, 1095–96 (kommentár); Stolpe: Die Handbibliothek Herders – Instrumentarium eines Aufklärers, 320.

⁶¹ „Történelem, s nem kategóriák!” – foglalja össze Haym a *Humanitás-levelek* nyolcadik gyűjteményét kommentálva Herder kritikájának „visszafelé mutató vonulatát”. Haym: *Herder*. Zweiter Band, 683; A történelmi érdeklődés köti össze a folyóirat kortörténeti és helyenként túlságosan is eluralkodó műfajelméleti szakaszait is. A szerző irodalomkritikusi profiljának műfajelméleti újrahaznosítása ennek dacára is koncepcionális törést jelent, s rokonítható azzal a hangsúlyeltolódással, amely a fiktív levélváltás és a 'puszta' kultúr-, illetve művelődéstörténeti ismertetőik között ez utóbbiak javára a *Humanitás-levelek*ben is megfigyelhető.

által is említett, de fel nem használt – szöveghelyek tükrözik a szerző-szerkesztő speciális, ámde e kérdésben következetesnek nevezhető beállítottságát. Herder folyóirata nemcsak összegzi, nemcsak értékeli a múltat, de akarva-akaratlanul megpróbál meg is felelni az írás és az olvasás – történetfilozófiai szempontból meghatározó – 18. századi kultúrájának. S ezt úgy valósítja meg, hogy színre viszi saját tevékenységét, és a követendő példa buzdító gesztusaival kíséri a múlt korszecifikus írott-, illetve olvasottságát.

Hisz voltak írók és írónok Lajos korában, „akiket még mindig [...] olvasunk” (SW 23, 69–70); novellák, melyeket „még sokáig olvasni fognak” (294);⁶² mint ahogy „*Saint-Réal* [...], *du Bos* történeti munkáit [...] is még mindig kedvteléssel olvassuk” (217). Továbbá „rajongással és gyűlölettel olvasunk” (225) visszaemlékezéseket is, bár némelyikük egyenesen „undort keltő” (227). S amiként „megleپőđünk az angol nemesek rém- és gatzetteit olvasva” (125), akként „*Madame la Comtesse d'Aulnoy* egy-két csemegéjét” látva azon is elcsodálkozhatunk, hogy „miképpen lehetett valaki ennyire kifinomult” (285). Vannak persze olyan írások is, amelyek közül – mint például Bayle művei esetében – „már sokat nem olvasnak” (87), amelyeket az ember egyszerűen „letesz[] a kezéből” (139); írások, amelyek, mint a karthágóiakéi, már „egy-től egyig odalettek” (188). („Ugyan ki olvassa ma már a *Malborough*-ra és másokra írt dicshimnuszokat, nem is beszélve a hajdan fénylő fejedelmeknek, minisztereknek, avatott doktoroknak ajánlott művekről?” SW 24, 382) A követendő elv mindazonáltal mégis a régiek megismerése, amely egyedül könyvek által lehetséges. A könyvek képesek helyettesíteni „a személyes ismeretséget” (SW 23, 176), „úgy lehet bolyongani bennük, mint Ulysses tette hajdan a nagyvilágban” (95).⁶³ Aki például elolvassa Zinzendorf életét, „könnyen átlátja azokat a körülményeket, amelyek [...] annak idején hivatására ébresztették” (SW 24, 34); Locke, Leibniz és Shaftesbury a maguk részéről „a tudomány vezérlő géniuszaivá” válhatnak, ha a „romlatlan ifjú [...] [műveiket H.E.] elmélyülten olvassa” (SW 23, 132). Tehát „[o]lvassuk el *Adam Bernd* önéletrajzát, *Haller* naplóját, Isten sokat próbált gyermekeinek *naplóit és hórás könyveit*” (92); olvassuk a Lajosról szóló anekdotákat, éspedig „eredetiben” (116); „[o]lvassuk Swift és Pope leveleit” vagy akár csak „fussuk át a korabeli híres hetilapokat

⁶² „Amíg a két nyelv fennmarad, Boileau költészetét, Pope kritikáit olvasni fogják.” SW 23, 242.

⁶³ A kijelentés „a nagy Bayle írásaira” vonatkozik.

és értesítőket” (158).⁶⁴ Eközben mindössze arra kell ügyelni, hogy mindig találjuk el azt a pillanatot, amikor még a legkitűnőbb gondolatok is „körültekintő olvasásra vagy korlátozó széljegyzetre szorulnak” (SW 23, 234).⁶⁵ (Minthogy az „olvasgatás” időnként „szigorú diétát” (SW 23, 238) követel, s már egy könyv is olyan hatással bírhat, „amelyre egyetlen hittérítő sem lett volna képes”, SW 24, 364)⁶⁶. Más szóval a lényeg, hogy „csak tudjuk őket olvasni” (283–284)⁶⁷, ha kezünkbe kerültek.

Ez utóbbi megjegyzések arra is rávilágítanak, hogy a szellemi kapcsolat gyakran akadályokba ütközhet; hogy az *Adrastea* szerzője tisztában van a történelmi távolság és a változó értékrendek problémájával. De a hermeneutikai paradigma felfüggesztéséhez az elvi problématudaton túlmenően az olvasás mediális körülményeinek láthatóvá tétele is hozzájárul. Olvasni annyi, mint írásokkal foglalkozni, ami magába foglalja keletkezésük, kiadásuk és terjesztésük történetének figyelembevételét.⁶⁸ Elengedhetetlen tehát a polgári (és nemcsak polgári) médiakultúra teljes spektrumának, és pedig a médiavalóság totalitásaként való megjelenítése. Az *Adrastea* cikkeik ekképp az eddig említett médiaformációkon⁶⁹ kívül – s az irodalmi műfajokat most nem számolva – „almanach[ok]” (SW 24, 154) és „magazinok”⁷⁰, „lapok [*Journal*]” (SW 23, 256), „divatlapok [*Modejournal*]” (SW 24, 340), „évkönyv[ek]”⁷¹ és „gyűjtemények

⁶⁴ Vö. még SW 23, 151; valamint 23, 181: „[O]lvassátok [Swift] *John Bullját és Hocusát, jebűit és nyibabáit*”.

⁶⁵ A kijelentés Pascal *Gondolataira* vonatkozik.

⁶⁶ Az utalás a *Don Quijote de la Manchára* vonatkozik.

⁶⁷ Az idézet a „vallásos regényekre” vonatkozik.

⁶⁸ „Az olvasás története” – véli Cahn – összekapcsolja a „könyvtörténetet” a „történeti episztemológiával” (Cahn: *Hamster: Wissenschafts- und mediengeschichtliche Grundlagen der sammelnden Lektüre*, 64). Ebben a perspektívában „[a]z olvasás [...] már nem [...] mint a tudat öntörvényű aktusa jelenik meg, hanem mint a szöveg nyomtatott könyvként, kéziratként vagy elektronikus adathordozóként, fólióként, avagy duodec-ként való mediális létmódjának korrelátuma. A könyv fogalma ekképp mindig többet foglal magában a szöveg azon példányánál, amely annak tartalmát a nyomtatvány mechanikus szigorúságában és szabályosságában élénk tárja.” Uo. 67.

⁶⁹ Eddig feliratok [*Inscripfen*] és dokumentumok (emlékművek), papirosok és levelek, önéletírások, okmányok, évkönyvek [*Annalen*], naplók és imádságos könyvek, hetilapok és értesítők, valamint kommentárok jöttek szóba.

⁷⁰ „Arminianus Magazin [*Arminianisches Magazin*]”, SW 24, 159; „Büsching Magazinja [*Büschings Magazin*]”, SW 23, 417, mindkettő Herder hivatkozásában.

⁷¹ „Bode Asztronómiai Évkönyve [*Bode's Astronomisches Jahrbuch*]”, SW 23, 526, Herder hivatkozásaként, de „Zách Értesítőjével [*von Zachs Correspondenz*]” együtt a főszövegben is (530). A *Newton teleszkópja* [*Newtons Teleskop*] (523–530) egészében e két forrás kompilációja.

[*Collectaneen*]” (SW 23, 240) is benépesítik. Előtérbe kerül és végigkísérhető a könyv keletkezése, az első elhangzó „szavak[tól]” (107), „kósza hírek[től]” (38), „gondolatok[tól], felismerések[től], felvetések[től] és vázlatok[tól]” (469) kezdődően, „kéziratok[on] [*Handschriften, Manuscripte*]” (SW 24, 353; SW 23, 547), „javítások[on]” (SW 24, 184), „betoldások[on], kiegészítések[en] [és] szöveghiányok[on]” (227) keresztül egészen a különböző „kiadások[ban]” (223)⁷² és „fóliókötetekben” (SW 23, 575)⁷³ való megtestesülésig, illetve az „olvasatok” (SW 24, 181), „soronkénti kommentárok” (305)⁷⁴, „jegyzetek és hivatkozások” (SW 24, 258)⁷⁵, valamint „eredeti[k] [*Urschrift*]” (SW 23, 125), „kivonatok és fordítások” (56) formájában folytatódó utóéletig.

Olvashatni továbbá „imádságos könyvek[ről]” (SW 23, 198)⁷⁶, olvasó- (SW 24, 398) és „mesekönyvek[ről]” (SW 23, 269), „emlékkönyvek[ről]” (240) és -kötetekről [*Denkschriften*] (SW 24, 357), de nem elhanyagolandóak a „szótárak” (353; SW 23, 448), az „enciklopédiá[k]” (552)⁷⁷, a „bölcseességgyűjteménye[k] [*Ana*]” (240), sőt még az „alkotmány könyvei[nek]” (SW 24, 126)⁷⁸ említései sem. Mindeközben mód nyílik „húsz kisebb és nagyobb írás” (SW 23, 574), „száznégyszáz könyv[]” (101), „ötvenkét” (99) regény és „száz hasonló könyv” (442) számbavételére is, melyek között természetesen egyaránt találhatóak „jól átgondolt és szépen megfogalmazott írások” (294) és „jellegtelen irományok” (240). És szerencsére a környező országokból is érkeznek a „folyóiratok, *histor[ies]*, *State Papers*, *Characters*, *Projects*, *Poetr[ies]*” és a többi” (SW 24, 421), amint nem hiányozhatnak a különböző „könyvtárak”, mint például a „*Bibliothèque universelle, ancienne et moderne, choisie, Italique, Francoise, Angloise, Germanique, raisonnée, critique, historique, impartiale, volante, amusante*” (SW 23, 77), vagy az egyéb periodikák, úgymint egy „*Nouvelles litteraires, Journal litteraire, Correspondance, Ephemerides, Histoires litteraires, Magazines, Lettres, Recueils, Memoires* és a többi, és a többi” (uo.)⁷⁹ sem. S az írások

⁷² Egyes számban: SW 24, 185; SW 23, 235; ide kapcsolható kifejezések még a „cikk[]” (SW 23, 108), az „összegyűjtött műve[k]” (154), az „anyagok [*Materien*]” (473) és a „példány” (509).

⁷³ Mint „fóliás[]”: SW 24, 340, 341.

⁷⁴ Mint „kommentár”: SW 23, 155; SW 24, 198.

⁷⁵ Knebel vendégszövege; Mint „gyűjtemény[ek] és magyarázat[ok]”: SW 24, 357; „magyarázat[ok] kincseslád[á]”: SW 23, 108.

⁷⁶ Mint „prédikációs könyvek és vitairatok”: SW 23, 77; „vitairatok”: SW 23, 129.

⁷⁷ „Egy lovagló, vadászó és doboló nép számára [...] a lovaglási, vadászati és dobolástudományok [...] lesznek csodálatuk és tisztéletük *nemzeti enciklopédiái*.” SW 23, 552.

⁷⁸ Mint „Karolina állam alkotmánya”: SW 23, 134.

⁷⁹ Herder hivatkozása.

e nagy leltárában – mondhatjuk archívumában – végezetül úgyszintén helyükre kerülnek a „feliratok [*Aufschriften*]” (SW 24, 109), a „jegyzék[ek]” (300)⁸⁰, a „repertórium[ok]” (SW 24, 355), a „tartalmi ismertetők” (SW 23, 70), a „genealógiák és kronológiák” (50)⁸¹, sőt még a „vallomások [*Zeugnisse*]” (SW 24, 34), a „végrendeletek” (SW 23, 140)⁸², a törvény-cikkelyek (SW 24, 122), a „szabadságlevelek” (159) és az „elfogató parancsok [*Lettres de Cachet*]” (101) is.⁸³

A medialitás kézzelfogható tárgyiasságai, a nyomtatott⁸⁴ és archiválható dolgok iránt mutakozó intenzív érdeklődés azokban az argumentatív operációkban is tetten érhető, melyeket Herder a történeti nevekkel folytat.⁸⁵ Semmi sem szembeötlőbb a folyóirat cikkeiben, mint a letűnt évszázad történelmi személyiségeinek nagy gesztusokkal kísért megnevezése és akkurátus felsorolása. Hisz az „almanach[okban]” a „nemes lelkek” (SW 24, 154) gyűlnek össze, akiknek nevét „[m]indenki tisztelettel említi” (187); az akadémiák is „megannyi híres nevet” (SW 23, 52) kapcsolnak össze, s e nagy neveknek lehet például „emléksorokkal tisztel[egni]” (SW 24, 222). A „névárاداتok”⁸⁶ el-elborítják az *Adrastea* cikkeit, s nem elsősorban visszaemlékezésből [*Erinnerung*] – még kevésbé személyes ismeretségből –, hanem az archivális emlékezés [*Gedächtnis*]

⁸⁰ Vö. még SW 23, 574 (Herder hivatkozása); SW 24, 356; valamint „a lények meghatározásának nomenklatúrája” (300) említését.

⁸¹ A vonatkozó helyen kimondottan kritikus felhanggal említve.

⁸² Mint „a végrendeletéhez írt kiegészítés”, SW 23, 198.

⁸³ Lásd még Swift „állam-értekezései[et]” (SW 23, 184) és „az úgynevezett *Ártatlan-Híreket* [*Die sogenannten-Unschuldigen Nachrichten*]”, „a feljelentések, vizsgálatok, beszámolók, tárgyalások, véleményezések, panaszok, levelek, siránkozások és – valódi ítéletek ezen irattár[át]” (SW 23, 494, Herder hivatkozása); Vö. Herder: *Adrastea*, 1235. (kommentár)

⁸⁴ Néhány cikkben természetesen korábbi kultúrtechnikák és -összefüggések, például „könyvtercsek” (SW 24, 341), „kódex[ek]” (SW 23, 27, 476; SW 24, 341) és „nyelvémlékek” (SW 23, 56) is megjelennek. Jól illik továbbá az *Adrastea* profiljába az interdiszplináris („világtérkép”, SW 24, 50; „teleszkóp”, SW 23, 523 stb.) és az intermedialis („karikatúrák”, SW 23, 36; „másolatok”, „metszetek”, SW 23, 57 stb.) kitekintés.

⁸⁵ Vö. jelen kötet „Herder és Tithónosz, avagy amikor holtbiztos a történetfilozófia” című tanulmányát, 258.

⁸⁶ „A nevek áradatai” – kommentálja Stockhammer Herder névjegyzékeit az *Utazásom naplójában* – „további névárاداتok szinekdochéi, amelyek a maguk részéről könyvek áradatainak szinekdochéi”, s mint ilyenek egy termékeny könyv(v)iszony kezdetét szignalizálják. Stockhammer: *Zwischen zwei Bibliotheken*, 173; a könyvek „szinekdochéiként” jellemző a fiatal Herderre – írja Stockhammer (uo. 168) – a személynevek („a Spaldingok, Resewitzek [...], Wielandok és Gerstenbergek”, SW 4, 367 stb.) többes számú említése; ezek logikája talán jelen tanulmányban is megbocsáthatóvá teszi sok, az eredetiben egyes számú kifejezés többes számú használatát.

nis] munkájából fakadnak. Herder nyilvántartásai – a „*Catalogue of noble Authors*” (SW 23, 156) pozitív és az „*Index expurgatorius*” (138), „a szabadgondolkodók egyházi feketelistájának” (139) negatív példáját követve – demonstrálják a múltmentés vágyát, s a gyűjtögetés médiumaiként megjelenítik a folyóirat alapkonceptóját. Ennyiben már az *Adrastea* első vázlatainak explicit felsorolásai és témajegyzékei sem tekinthetők csupán a készülő mű margináliáinak.⁸⁷ A felsorolt nevek nemcsak a történelmi személyiségek felidézését szolgálják, de azt a rendet is, melyet a katalógus cédulavilágának, a 18. század nagy archívumának koordináltái jelölnek ki.

Megfigyelhető ezen kívül a folyóirat cikkeiben a tárgyak megjelenítésének egy olyan metaforikus, ’szürkületi zónája’ is, ahol „elszórt szibillikus lapokról” (SW 23, 89), „az epikai múzsa bőségszarujának álomporá[ról]” (SW 24, 284) és „csodálatos betűkkel írott” (57) titokzatos könyvekről esik szó.⁸⁸ Ahol az írások „arany szemeket” (SW 24, 355) és értékes „magvakat” (399) rejtenek, vagy éppen „különleges virágokkal [*Blumenlese*]” (250) és a szellem számára készült „kámeákkal” (SW 23, 324) járulnak hozzá a múltban való elmerüléshez. Ez a metaforika eltávolodik a reáliáktól, ugyanakkor a reprezentáció új síkját is megnyitja. A szóképek minden misztika dacára is megőrzik tárgyi vonatkozásukat és felidézik azt, ami az archívum és a nyilvánosság lehetséges másik találkozási pontjának is tekinthető: a dokumentumok itt úgy jelennek meg, mintha egy kiállítás terében volnának. E helyütt is érvényesül Koepke Herder *Elegyes írásai [Zerstreute Blätter]* kapcsán megfogalmazott véleménye, miszerint „a rövid szövegek összeállítása szorosan kapcsolódik más jellegű tárgyak, például a műalkotások, a naturáliák, a történelmi dokumentumok gyűjteményeinek és azok kiállításának ötletéhez és elveihez”, vagy más szóval: „a múzeum koncepciójához”⁸⁹.

5. A „*postai elv*”

Az elmondottakkal kapcsolatban fontos még végezetül két lehetséges – és jogosnak tűnő – ellenvetés mérlegelése. A média kultúrtörténetére irányított herderi figyelem, amelynek vizsgálata a fentiekben egyúttal a me-

⁸⁷ Vö. Arnold: „Den besten Begriff einer Sache gibt ihr Ursprung”.

⁸⁸ Mint „a múlt álmoskönyve”: SW 23, 487; „a világesemények mindahány lapj[a]”: SW 23, 258.

⁸⁹ Koepke: Herders *Zerstreute Blätter* und die Struktur der Sammlung, 99; Koepke foglalkozik „a mecénásnak szánt és ajánlott gyűjteménytől a könyvpiacon szánt összeállításig” vezető médiaátalakulással is. Uo. 99.

diológiai szempontok megszövegesülését is érintette, természetesen közvetlen kapcsolatban áll a szerző munkamódszerével, illetve magával a médiummal, amelyként az *Adrastea* megvalósult. Herder műveit mindig is alapos és dialogikusnak nevezhető forráshasználat jellemezte. Elég ezzel kapcsolatban a *Töredékek az újabb német irodalomról* (1766–1767) felépítésére gondolni, kézbe venni az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* (1784–1791) Wolfgang Pross-féle kiadásának az összterjedelmet megduplázó kommentárkötetét,⁹⁰ vagy felidézni Rudolf Haym-nak a *Humanitás-levelekről* mint az „olvasmányélmények [*Lesefrüchte*] repertóriumá[ról]”⁹¹ tett kijelentéseit. Hisz Haym utalása szerint már az utóbbiak is „az emberiség írásainak évkönyvé[hez]”, azon munkához hasonlíthatóak, „amelyet a szerző már franciaországi útja idején eltervezett”⁹². Az idézett „évkönyvet” az *Utazásom naplója* különböző diszciplínákból származó olvasmányok gyűjteményeként írja le. Herder már ott egy olyan olvasónapló [*Journal*] koncepcióját képzeli el, amelynek alapjául – mint írja – „a magam számára”, „a saját életemből és az írásokból gyűjtött emberi ismeretek” (SW 4, 367) szolgálnának. Ehhez a „nagy tervhez”, „az emberiség írásainak [...] folyamatos olvasmányá[hoz] [*eine beständige Lecture der Menschheitsschriften*]” (uo.), szükség volna „teológiára és homiletikára”, „exegézisre és erkölcsantra”, „egyháztörténetre és aszkétikára”, mindezekhez a „történelem és a regény, a politika és a filozófia, a költészet és a színház segédletére” (uo.). „Egy ilyen napló [*Journal*]” – teszi hozzá Herder –, aztán persze „mindenki számára olvasható volna!” És „még mindig nincs ilyenünk, bár az anyag a rendelkezésünkre áll! Pedig a művelődés minő korszakát hozhatná el Németországban azáltal, hogy megtanítana felismerni az alakuló emberiség főbb lehetőségeit” (367–368). Túlzás volna Herder bármely művét is, s főképp az *Adrasteát* ebből a tervből – mely a *Napló* ötletbörzójének csupán egyik tervezete – levezetni, s Haym is inkább csak játszik a gondolattal, amikor a *Humanitás-levelekre* vonatkoztatja.⁹³

Mindezt figyelembe véve mindenesetre sok minden magától értetődőnek mutatkozik, amiről jelen tanulmányban az *Adrastea* értekezéseit, cikkeit, adalékait, kivonatait és mellékleteit tekintve mint valami különleges és koncepcionálisan – médiatörténetileg, illetve -elméletileg – jelentőségteljes fejleményről esett szó. Hisz a szerzők megnevezése, tár-

⁹⁰ Herder: *Werke. Band III/2*.

⁹¹ Haym: *Herder. Zweiter Band*, 526.

⁹² Uo.

⁹³ Mindenesetre az efféle azonosításokra a Herder-kutatás kortárs példákkal is szolgál. Vö. Herder: *Werke. Band II*, 1179. (kommentár)

gyalása és idézése, műveik keletkezési körülményeinek vizsgálata a tudós kompilátor szokványos eszközei közé tartozik. A tény, hogy az írók írásokat hagynak hátra, még nem ok a médiaelméleti reflexióra. Forrásokkal szokás dolgozni, s az idézett példák némelyike nem véletlenül származik épp Herder jegyzetapparátusából. A fentiek tükrében mégis elmondható, hogy az *Adrastea* a szemelvényezés írói-szerkesztői szituációját minden korábbi herderi műnél – beleértve a *Humanitás-leveleket* is – láthatóbban és koncepcionális szempontból beszédesebben alakítja. Amihez természetesen ajánlatos – mégha nem is könnyű – különbséget tenni a szokványos forráshasználat és a forrásreflexió szövegszerű nyomai között. Hisz egyrészt természetes, hogy Herder közvetlenül idézett/parafrazált és ismertetett forrásokkal operál, s mindezt a futó szövegben, kivonatokban és mellékletekben is érvényesíti. Másrészt az intenzív forráshasználatnak köszönhetően el is sikkad a jelölt és jelöletlen források különbsége, s mindenekelőtt a szerző/szerkesztő folyamatos kommentárja, beszédmódja, megmutatkozó írás-tudata magának a forráshasználatnak a jelentőségét is új fénybe helyezi: A „tanulmány[okról]” (például SW 24, 136), „cikkekről”, „adalékokról”, „kivonatok[ról]” (SW 23, 56, 78, 87, 88, 235) és „mellékletek[ről] [*Beilagen*]” (81 stb.) folytatott beszéd kihát azok primer használatára.

Mindamellet vitathatatlan, hogy a medialitás nyelvi gesztusai mégis végig a gyengébbik és részben el is fojtott elv ismertetőjegyeinek tekintendők: „a kommunikáció postai koncepciója”⁹⁴, amely a médiumra és a közvetítés feltételeire – esetenként annak feltételelességére – tereli a figyelmet, Herdernél csupán a hermeneutikai paradigma másikának tekinthető. És ez a megfontolás vezet a második és egyúttal speciálisabb ellenvetéshez: hogy vajon az, ami a fentiekben a médiumok – önmagában még mindig elfogadhatóbb – herderi kultúrtörténetének mediológiai hozadékaként került értelmezésre, nem túl mellékes és lényegtelen-e, nem olyan vonulat-e a herderi műben, amely jellemzőnek semmiképp sem nevezhető. A kérdés úgy is feltehető, hogy elegendő-e egy koncepcióhoz az, ami csupán a szövegszerű utalások halmozásával – helyenként kontrollálatlan idézésével – igazolható?⁹⁵ Nos, lehetséges, hogy tényleg

⁹⁴ Krämer: *Medium, Bote, Übertragung*, 12; „A postai elv az egymástól távol eső testi instanciák közötti kapcsolat megteremtéséknél tételezi a kommunikációt. A dialogikus elv ezzel szemben az individuumok korábban különböző állapotainak egybeeséséknél és egységesüléseként modellálja.” Uo. 15.

⁹⁵ „Elméleti keretként a technikai kommunikáció postai elve nem írja le és nem is magyarázza meg kielégítő módon az emberi kommunikációt”, ellenben „a medialitás reflexiójaként” korrekciókra készíthet. Krämer: *Medium, Bote, Übertragung*, 18.

olyasvalamivel van dolgunk, amit csak összeszedni, megszámlolni és felsorolni lehet (mely eljárás módra mindazonáltal éppen a megszövegezés herderi módszere ad okot, melyet tehát a herderi szöveg tesz elengedhetlenné). Emiatt a koncepció bizonyos megfogalmazások előfordulásaként és gyakoriságaként lepleződik le, a papír halk és mégis kivehető zizegésekként – olyan háttérzajként,⁹⁶ amely csak a médiumok harmadik és negyedik generációjának kutatói számára erősödött fel annyira, hogy koncepcionálisan is érzékelhető legyen.⁹⁷ Magának az *Adrastea* olvasójának is gyűjtőgetnie kell ahhoz, hogy Herder gyűjtőtevékenységének nyomára bukkanjon. Az „antikvárius és archivális”, illetve a „retorikus-imaginatív”⁹⁸ diskurzus feszültsége mindazonáltal Adraszteaia kettős alakmásának történetfilozófiai perspektívájához tartozik. Ez utóbbi rendje gondoskodik az „emlékezet medialitásának metatextualitásáról”⁹⁹, s teszi ezt a korai Herder azon kifogásaival szemben, amelyek a „halott betűkre”¹⁰⁰ és a század tudományosságának „gépies játékar[a]”¹⁰¹ irányultak.

A visszafordulást „a század számos adalékához” azonban nem a negatív ítélet pozitív vá válása, hanem mindazon dolgok „szenvtelen”¹⁰² figyelembevétele és használata jellemzi, amelyek az írás pozitívításában megnyilvánulnak – vagy inkább nyilvánosságra kerülnek. Burkolt üzenetről van tehát szó, amely minden más üzenettel ellentétben szándékolatlanságában jelentkezik. A 18. század tagadhatatlanul a könyvek és az olvasás évszázada, Adraszteaia folyóiratának rendje pedig olyan tautológia, amely „a tényszerű pusztá elismerés[én]”¹⁰³ alapul. Amely ezt a tapasztalatot csupán megkettőzi, tanúsítja vagy más szóval *írásba adja*.

⁹⁶ Vö. Siegert: *Kakographie oder Kommunikation?* 091.

⁹⁷ Faulstich különbözteti meg a médiumok történetileg első (emberi), második (írásos és nyomtatott), harmadik (elektronikus) és negyedik (digitális) csoportját. Faulstich: *Einführung in die Medienwissenschaft*, 25.

⁹⁸ Ernst: *Das Rumoren der Archive*, 55.

⁹⁹ Uo. 92.

¹⁰⁰ Herder: *Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend. Erste Sammlung von Fragmenten, SW 1, 139–240, 222; Dritte Sammlung, SW 1, 357–532, 395.*

¹⁰¹ Herder: *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája*, 93.

¹⁰² Ernst: *Das Rumoren der Archive*, 121.

¹⁰³ Simon: *Apokalyptische Hermeneutik*, 35–36.

IV. Társadalmi mérce

A „LÁTHATATLAN INTÉZMÉNY” HERDER SZABADKÖMŰVES ÍRÁSAI RÓL

A szabadkőműves témák iránti érdeklődés a 18. század második felében köztudottan olyan szövegekben is lecsapódott, amelyek a korszak maszonikus és irodalmi-filozófiai diskurzusának határmezsgyéjén jöttek létre, s ez utóbbi kanonizációs mechanizmusainak köszönhetően váltak a későbbiekben a szabadkőműves problematika tekintetében is reprezentatívakká. Ezen írások közül Lessing *Ernst és Falk. Szabadkőműves beszélgetések* (1778/80) című munkája arra is bizonyítékul szolgált, hogy az irodalom képes a szabadkőműves problematika tágabb értelemben vett reflexiójára, s hogy megfordítva a maszonéria is tekinthető irodalmi feldolgozásra alkalmas szüzsének. Lessing beszélgetései a felvetett kérdések további megszövegezéseire, például Adolph Freiherr von Knigge *Kilenc beszélgetés a szabadkőműves rend legújabb történetéről* (1786) és Herder *Szabadkőművesek* (1802) című párbeszédeire is ihletőleg hatottak, még ha azok recepciója kevésbé alakult is pozitívan. A téma kniggei és herderi továbbírásának kritikája két, egymással összefüggő ítéletre épült: az első a párbeszéd irodalmi és/vagy szövegminőségét érintette, s a második ezt az ítéletet csak alátámasztotta azzal, hogy e feldolgozásokat – túlságosan is a korabeli szabadkőműves diskurzusba ágyazottak lévén – történetileg kontingensnek s a szélesebb közönség számára érdektelennek találta. Ezzel szemben Lessing egyértelműen elvonatkoztatott a testületi-szervezeti részletkérdésektől, aminek következtében a szabadkőműves problémák a mikroszociális szint fölötti általánosabb relevanciára tettek szert. A téma azon kutatói, akik továbbgondolták és finomították Reinhart Koselleck a szabadkőművesség politikai tartalmáról tett híres téziseit, az *Ernst és Falk*-ban egy olyan „didaktikus-megismeréskritikai dimenziót”¹ is felfedezni véltek, amely nyelvi reflexióhoz vezet, és tör-

¹ Voges: *Aufklärung und Geheimnis*, 160.

ténetfilozófiai távlatokat nyit meg. A lessingi dialógus ekképp nem valamely titokba történő, hanem „titok *általi* beavatás”², s „egy olyan érzésre, egy olyan tudati változásra” apellál, amely – „egy propagálandó új tan helyett”³ – az emberi haladás gondolatában való általános és önkritikus elmélyülés lehetőségét kínálja. Knigge *Beszélgései* ezzel szemben „sem a remek lessingi párbeszéd-alakításnak, sem a szabadkőművesek titkára tett rejtélyes lessingi utalásoknak nem érnek a nyomába”⁴; Herdernél pedig nemcsak a párbeszédék megformálása tekinthető „nehézkésnek és vontatottnak, s a herderi szándékhoz képest mellékesnek”⁵, de maga a szándék – a hamburgi páholy reformjában való közreműködés – is csupán annak bizonyítéka, hogy Herder előtt „rejtve maradtak a felvilágosodás arkánnummodelljének kritikus implikációi”⁶.

Lessingnek tulajdonítható azoknak a fogalmi megkülönböztetéseknek a körvonalazása is, amelyek – a szabadkőműves-irodalmat általában, az említett szövegeket részleteikben strukturálva – a későbbiekben is meghatározták a kutatást. Az Ernst és Falk között lezajló beszélgetések új értelmet adnak az „operatív” és a „spekulatív”⁷ szabadkőművesség közötti történelmi megkülönböztetésnek, amennyiben szembeállítják egymással a szabadkőművesek „jó cselekedet[eit]” és hosszú távú-utópisztikus „igazi tettei[é]”⁸, s ezzel hozzájárulnak az exoterikus és az ezoterikus, a látható és a láthatatlan, a valós és az eszmei differenciálásához. Ezt kiegészítve a szabadkőművesség beavatott és profán minőségeinek,⁹ exkluzív és nyilvános kommunikációjának megkülönböztetésével könnyen láthatóvá válik a diskurzus bináris szervezőelve.¹⁰ Ez utóbbi a titok radikalitásában nyilvánul meg, tudás és nemtudás vagylagosságában, amely nem ismer harmadik megoldást, és e dualizmus kizárólagosságát egyedül a beavatás (a rituálé) – vagy legalábbis az irodalom – küszöbél-

² Uo.

³ Nisbet: Zur Funktion des Geheimnisses in Lessings Ernst und Falk, 304.

⁴ Lessing: *Werke 1778–1781*, 728. (kommentár)

⁵ Voges: *Aufklärung und Geheimnis*, 218.

⁶ Uo. 221.

⁷ Knoop; Jones: Die Genesis der Freimaurerei: ein Bericht vom Ursprung und Entwicklung der Freimaurerei in ihren operativen, angenommenen und spekulativen Phasen; vö. Voges: *Aufklärung und Geheimnis*, 22.

⁸ Lessing: Szabadkőműves párbeszédék. Ernst és Falk, 23.

⁹ Vö. Solf: Die Funktion der Geheimhaltung in der Freimaurerei, 44–46.

¹⁰ Példaértékű, ahogy Knigge a *Beszélgések* „Elöljáró beszéd[ében]” biztosítja olvasóit arról, hogy semmit nem közöl, ami „ne volna nyomtatott könyvekben egyébként is hozzáférhető, s ekként immár a közönség tulajdona”. Knigge: Beitrage zur neuesten Geschichte des Freymaurerordens in neun Gesprächen, 193.

ményében teszi átjárhatóvá, illetve megtapasztalhatóvá. Mindazonáltal ha Lessing ez irányú problématudata és az ebből fakadó szemiotikai játékok különleges teljesítménynek is tekinthető, mégis elmondható, hogy az *Ernst és Falk* bizonyos tekintetben túl is teljesíti azon feladatát, hogy értelmezze, illetve értelemmel ruházza fel a maszonériát. A lessingi különbségtételben az „elvilleg feloldható”¹¹ *titkolódzás* és azon *titkok* között, amelyeket „a szabadkőműves [...] még akkor sem képes ajkára venni, ha lehetséges volna, hogy *akarja is azt*”¹², olyan általánosítás rejlik, amely tárgya elvesztésével fenyeget. Attól fogva ugyanis, hogy a maszonikus tudás kimodhatatlan *titokként* jelenik meg, olyan „szociológiai természetű jelenséggé”¹³ válik, amelynek vizsgálata felülírja a titkos társaságok iránti „pusztán történelmi érdeklődés[et]”¹⁴. A lessingi és az itt felidézett simmeli érvelés szerint a szabadkőműves titkot azért nem lehet „még nyilvánosságra hozatalával sem [...] elárulni vagy felfedni”, mert „titkos pozitív tudás” helyett csupán (vagy éppenséggel) a „folytatólagos közösségi tapasztalatok egy [...] sorát”¹⁵ szimbolizálja. S ekként mindkét érvelésben másról van szó, mint a szabadkőművességről: a figyelem „az emberi együttélés civilizált formáinak előfeltételére és jellemzőjére”¹⁶ irányul, a társadalmi szerveződés általában vett logikájára, amely elméleti – történetbölcseleti (Lessing), illetve funkcionalista (Simmel) – szemponttá változtatja a szabadkőműves titok „szubsztanciánélküliségét”¹⁷. Ezt a megoldást az *Ernst és Falk* az emberek állampolgárokként való egyesítésének, illetve megosztásának (majd magasabb emberi szinten történő újraegyesítésének) formájában képzelel el, miközben a maszonikus szolidaritást a két beszélgetőtárs meghitt barátságának dialogikus koncepciójával, egyúttal *performance*-ával helyettesíti.¹⁸ Simmel megközelítése pedig a titkot „elsődleges szociológiai

¹¹ Nisbet: Zur Funktion des Geheimnisses, 298.

¹² Lessing: *Szabadkőműves párbeszéd*, 54; A fordításon változtattam. H.E.

¹³ Simmel: A titok és a titkos társadalom, 339; „A titok azon szociológiai adottságként, amely egyébként a csoportelemek kölcsönös viszonyát fémjelzi, [...] a titkos társaságok létrejöttével egy csoport egészére is kiterjedhet.” Innentől a „külső” (az elkülönbözödést lehetővé tevő) titok-elv „belső” (a csoporton belüli szolidaritást szervező) elvvé változik. Uő: Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft, 372.

¹⁴ Simmel: Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft, 373.

¹⁵ Schrader: Zur sozialen Funktion von Geheimgesellschaften in Frankreich zwischen Ancien Régime und Revolution, 180.

¹⁶ Assmann; Assmann: Das Geheimnis und die Archäologie der literarischen Kommunikation, 7.

¹⁷ Voigts: Thesen zum Verhältnis von Aufklärung und Geheimnis, 73.

¹⁸ Vö. Michelsen: Die „wahren Taten” der Freimaurer, 314.

tényként”, „a viszonyok formális minőségeként” emeli be rendszerébe, lehetővé téve ezzel a titkos társaságok lokalizációját a „szociológiai formakomplexumban”¹⁹.

Ezzel azonban az értelmezés – főképp Lessing radikális megoldása – a szabadkőműves gyakorlattal gyökeresen ellenkező eredményhez vezet. A nem-szabadkőműves elmélet addig tisztogatja a történelmi kontingenciákat – a páholyok hétköznapjainak csalódást keltő valóságát –, míg azokból nem marad több, mint egy titok, amely mögött nem rejlik semmi, s egy név, amely semmit sem takar. Amivel viszont végül a tulajdonképpeni eredeti szociális aspektus, „a társasági lét [...] szüntelenül hangoztatott *tudata*”²⁰ is veszendőbe megy. Pedig a csoportképződés azon „specifikus kiéleződésének” megragadása, amelyre a maszonéria szolgál példával, nem sikerülhet maradéktalanul, ha a páholyok történéseit a kapcsolatiság „*pusztán* mennyiségi növekedésének”²¹ tekintjük. Ugyanakkor önmagában az elvileg hozzáférhetetlen maszonikus gyakorlat történelmi vizsgálata vagy esetleges közvetlen megtapasztalása sem tekinthető kielégítő megközelítésnek. A szabadkőművesség inkább az elvi és a gyakorlati azon metszéspontjaként értelmezendő, ahol a kapcsolatok *intézményesülése* zajlik, s amelynek „organizatorikus ereje”²² a társadalom mechanizmusainak – a kívánatosaknak vagy éppen a nem-kívánatosaknak – különleges reflexióját, *mise en abyme*-jét nyújtja. S ha ez így van, léteznie kell olyan további elméleti-nyelvi regisztereknek is, amelyek a végletes megoldásoknál sikeresebben közvetítik a közösségi lét e speciális megvalósulását. Egy ilyen, az általános filozófiai (illetve szociológiai) szempontok és a kontingens történelmi szertartásgyakorlat közötti perspektíva reményében fordul az alábbi elemzés Herder szabadkőműves írásai felé, valamint azzal a feltevéssel, hogy azok méltó értelmezésének is épp ez a lehetősége, egyúttal kulcsa. A szabadkőművesség megértésére tett herderi kísérletek éppenséggel az említett elvi és gyakorlati szempontok végletei között mozognak, s végül – így a hipotézis – olyan köztes eredményre vezetnek, amely a maszonikus intézményiség értelmezése szempontjából is tanulságos módon fogja egybe az eltérő álláspontokat. Minderre az *Adrastea* szabadkőműves-beszélgéteiben

¹⁹ Simmel: Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft, 389.

²⁰ Uo. 390.

²¹ Uo. Kiem H.E.; A tény, hogy e mondat egymás ellen kijátszott idézetei egyaránt Simmeltől származnak, igazolja a neves szociológus érzékenységét a téma iránt. Kritika e tekintetben nem is a titkos társaságok simmeli leírását érheti, hanem annak beillesztését a szociológiai nagyelméletbe.

²² Koschorke: Institutionentheorie, 49.

kerül sor, megértéséhez azonban a két véglet, Herder történeti (*Történelmi kétségek* [...]; *Levelek a templomosokról, szabadkőművesekről és rózsakeresztesekről* [...], 1782) és elméleti (*Glaukón és Nikiász*, 1783; *Beszélgetés egy láthatatlan-látható társaságról*, 1793) értelmezési kísérleteinek vizsgálata is szükségeltetik. E három epizód tárgyalása az alábbiakban az időrendet követi.

1. *Küzdelmes történet(ek)*

Herder a szabadkőművességgel polemikus szándékból kezdett foglalkozni: recenziót írt Friedrich Nicolai *Kísérlet a templomosokat ért vádakról és a rend titkairól* [...] (1782) című könyvéről, s annak „A szabadkőművéstársaság keletkezéséről” szóló függelékéről. A recenzió három részben jelent meg a *Teutscher Merkur*ban – a korszak szokásai szerint névtelenül –, s ugyanazon sorsra ítéltetett, mint Herder 1772-es Schlözer-kritikája: Nicolai könyvnyi terjedelmű válaszban vágott vissza ellenfelének.²³ Különösen tanulságos a *Kísérlet* e „Második részének” bevezetője, amely a névtelen recenzió jellemrajzával is szolgál (akinek személyére egyébként egyértelmű utalásokat is tesz²⁴). A „Meg Nem Nevezett [*der Ungenannte*]” – így a sértett Nicolai – nemcsak „félreértette” a könyv koncepcióját, nemcsak „összezavarta” és „helytelenül ismertette”²⁵, de olyasmivel is elegyítette, amiből rossz – ha nem egyenesen rosszindulatú – jellemalkatra lehet következtetni. Ez utóbbiról a recenzió módszere, s nem utolsósorban *stílusa* árulkodik, amely „torzításokban, hanyagságokban és ízetlen gúnyolódásokban” nyilvánul meg, a beszélő „öntelt és lekicsinylő hangnemében”, valamint lankadatlan törekvésében arra, hogy újra meg újra „port hintsen olvasói szemébe”²⁶. A recenzió kitűnően ért ahhoz – írja Nicolai –, miként kell „a legcsekélyebb tudásból a legnagyobb hasznot húzni”, hogyan lehet a fogalmakat „lebegtetni” s a tárgyakat „játékony homályba burkolni”²⁷. S ez azért is különösen ’szomorú’, mert Nicolai – mint mondja – már *Kísérlet*ében fontosnak tartotta hangsúlyozni a „pon-

²³ Vö. Haym: *Herder. Zweiter Band*, 182–192.

²⁴ Nicolai a Schlözer-vitára történő célzásával, továbbá Herder-művek tételes említésével nem hagy kétséget a recenzió személye felől. Nicolai: *Versuch über die Beschuldigungen welche dem Tempelherrenorden gemacht worden, und über dessen Geheimniß; Nebst einigen Anmerkungen über das Entstehen der Freymaurergesellschaft. Zweyter Theil*, 29, 33, 34.

²⁵ Uo. 27.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. 28.

tosságot” és az „önmegtagadást”, amely a „történeti vizsgálódáshoz”²⁸ szükségeltetik, s amelyben ő maga még e második részben – Herdernek írt válaszában – is éppúgy jeleskedik, mint a tulajdonképpeni értekezésben. S mindezt annak dacára, hogy „tíz közül talán csak egy akad, aki birtokában van az iratoknak és a forrásoknak, és vállalja is az utánaolvasás és az összevetés kimerítő munkáját”²⁹.

Pontosságot és forrásismeretet Herder recenziójától csakugyan hiába vár az ember: Nicolai recenzense inkább csak azokkal a történelmi információkkal „sáfárkod[ik]”, melyeket „ellenfele könyve bocsátott a rendelkezésére”³⁰. Mindazonáltal maga a *Kísérlet* is hemzseg a spekulációktól, s jól illeszkedik – még eltérő véleményével is – a korabeli templomos-irodalomba.³¹ Fontos azonban, hogy Nicolai és Herder – bár utóbbi további implikációkkal – kimondottan a történeti érdeklődés felől ha-

²⁸ Uo. 4.

²⁹ Uo.; Nicolai sokat emlegeti azon érdemét, hogy megannyi, a témával foglalkozó műtől eltérően magukkal a forrásokkal dolgozott. Amennyire csak lehetséges volt – írja – „a rendelkezésre álló kortárs történetírókat és iratokat [...] használtam, s különösképp a templomosok vallomásait”. (Nicolai: *Versuch über die Beschuldigungen welche dem Tempelherrenorden gemacht worden, und über dessen Geheimiß; Nebst einem Anhang über das Entstehen der Freymaurergesellschaft*. [Erster Teil], 13.) Herder kritikájának egyik fő pontja épp az lesz, hogy Nicolai a *perakták* alapján látja bizonyítottnak (és történeti indoklásra szorulóknak) a vádakat.

³⁰ Haym: *Herder. Zweiter Band*, 185.

³¹ Nicolai Karl Gottlob Anton *Kísérlet a templomos lovagrend történetére* [*Versuch einer Geschichte des Tempelherrenordens*] (1781) című művével vitatkozva a templomosokkal szemben felhozott vádak és a peres eljárás jogossága mellett érvel, s az eretnek rituálékat gnosztikus hatásokra vezeti vissza. A legrészletesebben a híres-hírhedt Baphomet („Baphometus”, *Versuch über die Beschuldigungen* [Erster Teil], 97sk) használatának körülményeire tér ki, amelynek a titkos szertartásban játszott központi jelentőségét a név etimológiájával indokolja. Herdernek különösen ez utóbbi eljárás szúr szemet, ami azonban nem tartja vissza attól, hogy saját, részben ugyancsak etimologizáló hipotézissel kontrázzon, a lovagok 'titkát' pedig – azok ártatlansága mellett érvelve, s ezzel a felvilágosodás kori templomos-kutatás fő áramában – ironikusan gazdasági sikertörténetükben keresse; A szabadkőműveséget illetően Nicolai eszmetörténeti érvekkel operál: a társaság keletkezését rózsakeresztes befolyásokra (többek között Johann Valentin Andreá hatására), Bacon *Új Atlantiszára* és az I. Károly kivégzése utáni idők történeti-politikai körülményeire vezeti vissza. Az intézményesülés tekintetében egy korabeli, a tudományok felvirágoztatására irányuló ezoterikus kezdeményezés kerül a látókörébe (uo., 188), amely feltételezése szerint magába olvasztotta a középkori maszonériát (192), majd a monarchia helyreállítására irányuló politikai célokat tett magáévá (196sk). Későbbi formáját a szabadkőműveség Nicolai szerint Christoph Wren reformjaiban nyeri el (210). Herder mindebből elsősorban az eszmetörténeti spekulációkkal vitatkozik, s konkrét megoldás helyett a kortárs szabadkőműveség lehetséges reakcióira tett utalással zárja kommentárját. (Erről lásd alább.)

tározza meg vállalkozását: a *Kísérlet* és a *Történelmi kétségek* is helytálló információkat kívánnak napvilágra hozni a templomosokról, illetve a szabadkőművesekről. Nicolai különböző dokumentumokkal támasztja alá állításait, Herder pedig a szerző tévedéseinek leleplezésével próbálja igazolni ellentézseit. Válaszként Nicolai épp elég okot talál arra, hogy a maga részéről kipellengérezze Herder hibáit, s megerősítse koncepcióját. Módszertanilag egy pontban azonban alapvetően különbözik a két beszélő, és pedig anélkül, hogy ennek különösebben tudatában volnának. Nicolai azzal az előfeltevéssel dolgozik, hogy a két intézmény története nevesíthető történelmi szereplőkkel kapcsolható össze, akiknek cselekedetei és döntései fordulópontokat szignalizálnak. A templomosok kapcsán tanulmányozza a peraktákat, és egybehangzó vallomásokat, jelentőségelteli megfogalmazásokat keres. Jellemző rá azon ősjelenet fikciója, amelyben a gnosztikus tanok elterjedésének kezdeteit idézi fel: „Lehetséges – írja –, hogy az egyik lovag a szaracén fogságból magával hozta azok tanítását az isteni egységről, s kétségeit a szentháromsággal szemben. Lehet, hogy gnosztikus tanításokat is hozott magával [...]. A rend vezetői [...] megjegyzték azokat, s talán azért is terjedtek közöttük, mert [...] *politikai célt* is kapcsoltak hozzájuk.”³² Nicolai hasonlóképpen a szabadkőműveség keletkezését is konkrét filozófiai-irodalmi művek (Johann Valentin Andreä, Francis Bacon), történelmi dátumok (például 1646, 1685), nem utolsósorban szereplők (Elias Ashmole, George Monk, Christoph Wren) felsorakoztatásával igazolja, ám az ezekhez fűzött kommentárok még a templomos jegyzőkönyvekből idézett valóságok magyarázatai mögött is elmaradnak.

Herder, Nicolai történelmi személyiségeivel és azok szinguláris teljesítményeivel szemben – legyen szó névtelen lovagokról vagy brit politikusokról –, a történelmi folyamatok hosszmetszetében, s ekképp kollektív szereplőkben gondolkodik. Eszerint a templomosok éppúgy jellemezhetőek, mint „bármely más hasonló társaság”³³, a vádak sora pedig nem más, mint „közönséges *mendemonda* és *kitaláció* [*Romanlüge und Pöbelsage*], amely akkoriban uralkodott, s évszázadokig tartotta magát”³⁴. A történész

³² Nicolai: *Versuch über die Beschuldigungen* [...]. [Erster Teil], 135–136.

³³ Herder: *Historische Zweifel über das Buch: „Versuch über die Beschuldigungen, welche dem Tempelherrnorden gemacht worden, und über dessen Geheimniß; nebst einem Anhang über das Entstehen der Freimaurergesellschaft, von Friedrich Nicolai [...].”* [Történelmi kétségek Friedrich Nicolai „Kísérlet a templomosokat ért vádakról és a rend titkairól [...]” című könyve kapcsán]. SW 15, 57–82, 79.

³⁴ Herder: *Briefe über Tempelherrn, Freimäurer und Rosenkreuzer. Eine Fortsetzung der Historischen Zweifel über des Herrn Nicolai Buch von den Beschuldigungen des Tem-*

csak akkor nem véti el célját – így Herder –, ha tekintettel van „a vádak kézenfekvő történelmi okára, amely magában az évszázadban keresendő, s amely nélkül sok kérdést egyáltalán nem lehet megérteni” (SW 15, 100). Ez a „kézenfekvő [...] ok” azonban nem enged annál közelebbi vizsgálatot, mint az általánosan uralkodó elképzeléseket, s elterjedt előítéleteket. Ám a „mesék” és „téveszmék [*Pöbelwahn*]” (93) Herder szerint még akkor sem elhanyagolandó történelmi tényezők, ha a templomosok esetében súlyos következményekkel is jártak. A „történelemhez méltó [*geschichtsmäßig*]” (98) dolog tehát, ha a lovagrend történetét is eszerint ítéljük meg; minden más – s ezzel Herder saját vad spekulációira is reflektál – pusztá „találgatás” és „feltételezés” (95), vagy éppenséggel – Nicolai legvérmesebb szándékának dacára is – üres „dedukció” (73).

Herder a szabadkőművességgel kapcsolatos nicolai-i elképzelések kritikájával ha lehet, még inkább a történelmi téveszmékre és a historista tévedésekre tereli a figyelmet. Ha a templomosokról elmondható, hogy pusztulásukat a társadalom – nevesíthetetlen történelmi szubjektumok („*man*”³⁵) – téveszméi idézték elő, a szabadkőművesség története végképp pusztá kitalációnak – egy nagy ’regénynek’ tekinthető. S ha ezt a történész nem veszi figyelembe, még nagyobb hibába esik, mint a templomosokat övező előítéletek esetében. A történelmi fikcióalkotás és a történészi képzelgés Herder szerint elsősorban Johann Valentin Andreä feltételezett hatásában keresztezi egymást Nicolai tanulmányában. A korabeli olvasók és Nicolai egyaránt félreértették Andreä abbéli szándékát – mondja Herder –, hogy „tréfát üzzön” szektás gondolkodásából, s ekként próbáljon „ellene hatni a bolondságoknak” (SW 15, 60). Hisz Andreä nem csinált mást, minthogy „nevet adott egy oly népes és változatos szektának, a legkultiváltabb országok szektás melegágyának – méghozzá tréfából saját pecsétnyomója nevét” (64).³⁶ „Fezi és Damaszkuszi Rózsakereszt Keresztély fikciója, a kémiai menyegző és a titkos testvériség [*die Fiction von Christian Rosenkreuz aus Fez und Damaskus, die Chymische Hochzeit und die geheime Fraternität*]” (63) ekként csupán a titkos társasági és – mivel a szabadkőművességgel egyébként sincs sok köze – bár-

pelherrnordens und seinem Geheimniß [Levelek a templomosokról, szabadkőművesekről és rózsakeresztesekről. A Történelmi kétségek (...) folytatása]. SW 15, 82–121, 84.

³⁵ Az általános alany (*man*) gyakori használatának érzékeltetésére vö. Briefe über Tempelherrn, SW 15, 91.

³⁶ „[A] kereszt és a négy rózsza – magyarázza Herder – [Andreä] családi pecsétjén voltak; így szó szerint a rózsakereszt lovagjának nevezhette magát” (62). A névadás ekként banális s egyúttal többértelmű reflexív játéknak bizonyul.

miféle szektás szervezkedés korai paródiájának, s nem alapító mozzanatának nevezhető. S Herder „Andréa *Famájának* irodalmi világához” (71) Nicolai nyomán egy továbbit is hozzáfűzhet: Bacon *Új Atlantiszát*, „egy regényt, amelyből annak idején több is akadt” (65), s amelyet Nicolai tévesen nyilvánít a maszonéria egyik forrásának. Hisz ha el is mondható, hogy Bacon személyében mégiscsak egy filozófus az, aki – bár „gyakorta elragadja a költői hév” (uo.) – kifejti eszméit, tényleges szándéka – így Herder – mégis legfeljebb egy *Royal Society* alapítására irányulhattott, nem pedig Salamon Templomáéra, amint ahhoz Nicolai – a ’ház’ és a ’templom’ különbségeit tárgyaló sértett reakciója dacára is – ragaszkodik.³⁷ Végső soron a fiktitivás (mi több a fikcionalitás) tudatának e bőséges pótlása magyarázza Herder azon ironikus – és Nicolai által igen rossz néven vett³⁸ – megjegyzését is, miszerint a *Kísérlet* tudományos igényei mellett vagy éppen azok ellenében olyan piaci termék is, melyet az uralkodó ezoterikus divatok idején egyszerűen jól el lehet adni. Úgy tűnik – írja Herder –, hogy eklektikus forráshasználatával épp erre számított a szerző: „könyvét a katalógusok szerint forgalomban lévő mindahány felekezett el kell hogy olvassa. Elsőként a *rózsakeresztesek* [...]. Aztán a *filozófusok* [...]. A *politikusok* [...]. Végül a *templomosok* és a *deisták* [...]” (SW 15, 78). Hisz a téveszmék a felvilágosodás évszázadában is kitartanak, s formálják a véleményeket – még a leghaladóbb személyiségek könyvein keresztül is.

Így válik az, amit válaszában Nicolai tudatlansággként és pusztá stíluskérdésként ostoroz, Herder ellenkoncepciójának központi kérdésévé. A történelem csak tudás és nemtudás dialektikájaként birtokolható, megfelelő következményekkel mindazok számára, akik a szót magukhoz ragadják. Herder sajátos „sáfárkodása” az információkkal, sőt azok „el-torzítása” eszerint csupán Nicolai – eleve bukásra ítélt, mert mindezt nem reflektáló – kezdeményezésének ironikus visszhangja. Ezt erősíti a *Történelmi kétségek* véleménystruktúrájának irodalmi jellegű megbonnyolítása is: Herder szövege öt fiktitív levélből áll, amelyek megkettőzik a recenzió névtelenségét és relativálják az elhangzó véleményeket. Jelen

³⁷ Vgl. *Versuch über die Beschuldigungen* [...]. [Erster Teil], 185; Herder: *Historische Zweifel* [...], SW 15, 66; Nicolai: *Versuch über die Beschuldigungen* [...]. *Zweyter Theil*, 196–201.

³⁸ Herder „nem áttolja feltételezni, hogy *Kísérletem* megírásában *bátság szándék* vezetett: művem olyan filléres munka [*Catch penny*], amelynek egyedüli célja, hogy számtalan olvasót és vásárlót vonzzon. [...] Szégyen és gyalázat az alantas rágalmozóra, aki a legártatlanabb vállalkozást ily gyűlölködő értelmezésekkel feketíti be!” Nicolai: *Versuch über die Beschuldigungen* [...], *Zweyter Theil*, 30–32.

összefüggésben a legfontosabb mégis a levelek címzettjének státusza. A megszólított „– Úr[ról]” ugyanis tudni lehet, hogy „valószínűleg jobban érdekli a *szabadkőműves társaság keletkezéséről* szóló [nicolai-i] függelék, mint a réges-rég kihunytt templomos renddel szemben oly gyakorta ismételt vádaskodások” (SW 15, 57). Ez okból a levelek szerzője azzal kezd, ami Nicolainál csupán kiegészítés, s csak ezután tér rá annak fő témájára. Nyitva marad azonban a kérdés, hogy „– Úr” érdeklődése egy be nem avatott vagy egy páholytag kíváncsisága-e. Sőt, az önmagát egyébként kívülállóként kommentáló levélíró hovatarozása sem lesz világosabb, lévén hogy szabadkőműves kérdésekben mindösszesen járatosabbnak tűnik a kelletténél, anélkül hogy bármiről beszámolna, ami túlmegy Nicolai eszméjének pusztá kritikáján. A ’valódi’ történetről így egyetlen szó sem hangzik el, a maszonéria lényegéről nem is beszélve. „Kíváncsi vagyok [*Ich bin begierig*] – zárja ehelyett a levelek szerzője a függelékről tett megjegyzéseit –, miképpen veszik majd a rend tagjai e bizonyíték nélküli felfedezést, mely hol a *rózsakeresztesek füstjének*, hol egy *letűnt politikai párt értelmetlen viszhangjának*, hol pedig *mesteremberek úti passzusának* tartja a Társaságot. Hallgassanak róla, avagy méltassák, nos nekem, laikusnak mindez egyre megy – – –” (77–78).

Mindazonáltal e közömbösség hamar átcsaphat az ellentétébe. Hiszen könnyen közömbös az, akinek nem adatott meg a tudás, amelyről hallgathatna. Ennek a kényszerű érdektelenségnek kimondva-kimondatlanul is a kíváncsiság a fonákja. Ami pedig épp abból a fajtából való, ami a titkokat konstituálja.³⁹ Herder levélírójában az a vágy is körvonalazódik („*ich bin begierig*”), amely a nemtudást felváltó tudásra irányul, még ha ez akár végleges – a nyilvános levélíróság végét jelentő – elhallgatásba is kerül. Ki tudja, hogy a szabadkőművesesség történetének fiktitivása – epizodikus fikcionalitása – a titok feltárulkozásával nem váltana-e arra a konkrétságra, amelyben Nicolai bizakodik? S amelynek firtatását Herder beszélője inkább annyiban hagyja. Hisz éppen ez az, aminek így vagy úgy *homályban kell maradnia*. Így a levelek szerzője is kénytelen leendő kérdései leltárában újra olyan problémák felé fordulni, amelyek *pusztán* történetiek, s ennyiben nem kínálnak többet – a nicolai-i színvonalat idéző – spekulációnál: „E levelek folytatása tovább követi e tárgyat” – áll a záró megjegyzésben; a későbbiekben arról volna majd szó, hogy „[v]ajon rózsakeresztes volt-e Valent[in] Andréa? Vajon volt-e kapcsolat I. Károly és Cromwell idején a szabadkőművesek és a *levellerek*

³⁹ Vö. Assmann; Assmann: Die Erfindung des Geheimnisses durch die Neugier, 8.

között? Vajon megbízhatók-e az említett Dr. Knipe ez irányú kommentárjai? És a többi.” (SW 15, 121). – Kérdések, melyeket a recenzió ugyan ebben a stílusban lényegében már végigjárt, s amelyek ekként egy egészen másfajta válaszra várnak: „Mivel azonban a T[eutscher] Merkur legtöbb olvasóját aligha érdekelhetik az efféle magyarázatok, e levelek más helyütt kerülnek közlésre.” (uo.) Ez a hely alighanem lényegileg is különbözne attól, amihez egy folyóiratszám közönsége hozzáférhet. Olyan vágybeteljesülés volna, melyet csak a szabadkőműves beavatás biztosít. Annak sikeréről vagy balsikeréről azonban már más herderi szövegek számolnak be.

2. Falk nyomdokán

A lessingi problematika jegyében született Herder *Glaukón és Nikiász. Beszélgetések* (1783 körül) című töredéke,⁴⁰ amelynek illúziótlan számvetése egybecseng a téma egy másik, a huszonhatodik humanitáslevélben (1793) olvasható felelevenítségével.⁴¹ Az a tény, hogy a korábbi szöveg kéziratban maradt, s a humanitáslevél *Beszélgetés egy láthatatlan-látható társaságról* című dialógusa csupán a lessingi előzményt kompilálja és variálja, sejteni engedi Herder előbbiről alkotott ítéletét. S a *Glaukón és Nikiász*sal – annak „közhelyes igazságai[val]”, „hiányzó arculatá[val]” és „kínos jelenetezésé[vel]”⁴² – kapcsolatban később sem változtak a vélemények. Mégis érdemes mindkét szöveget tekintetbe venni, s a töredékekkel annak dacára is foglalkozni, hogy a *Beszélgetés* a korábbi kísérlet eszméinek végső konzekvenciájaként és a szabadkőműves problematikával való (majdnem) végleges szakításként is olvasható.

A *Glaukón és Nikiász* két párbeszédből áll, melyek közül az első a címszereplők, a második, befejezetlenül maradt eszmecsere pedig Nikiász és Adimant között zajlik. Glaukón az első párbeszédben azzal a meg-

⁴⁰ Keletkezéséhez vö. SW 15, 628. (kommentár)

⁴¹ Herder szabadkőművességével kapcsolatban két támpontja van a kutatásnak: 1766-os felvétele a rigai páholyba (Haym: *Herder. Erster Band*, 122), valamint 1783-as belépése az illuminátusok közé (Wilson: *Geheimräte gegen Geheimbünde*, 190). Viszonylagos az egyetértés abban, hogy Herder (legalábbis a Schröderrel létesített 1800 körüli kapcsolatig, erről lásd alább) távolságtartással és minimális aktivitással vett részt a társaság életében. Vö. Müller: *Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte*, 19–21; Voges: *Aufklärung und Geheimnis*, 203; valamint a sokat idézett leveleket: An Christian Gottlob Heyne, 9. Januar 1786. In: uő: *Briefe. Fünfter Band*, 166; An Johann Georg Müller, Januar 1786. Uo. 170.

⁴² Voges: *Aufklärung und Geheimnis*, 192.

bízattal érkezik Nikiászhoz, hogy kikérje véleményét Adimant találkozásuk estéjén esedékes titkos beavatásával kapcsolatban. Ezzel a távol maradó Adimant kérését teljesíti, aki – sejtve pártfogójuk véleményét – csak közvetítőn keresztül meri döntését annak tudtára adni. S a beszélgetés a várakozásoknak megfelelően is alakul, feltárva e társaságok titkos tudományának és erkölcsi maximáinak önellentmondásait. Hisz a tudás titka – így a két beszélgetőtárs – a természet privilégiuma, s ha tőle – mint „jó anyától”⁴³, s mint „emberi természettől” (SW 15, 167) – bármit is sikerül megszerezni, az csak pozitív, s mint ilyen „nyitott” (166) tudományokban ölthet formát. Az erkölcs pedig nem más, mint „a világ legnyilvánvalóbb dolga, amelynek tudománya [...] minden ember szívébe belevéseltetett” (168). A tudás és az erkölcs alakulásához ezen felül az emberi haladás is hozzáteszi a magáét: „A tudomány most mindenütt azon fáradozik – mondja Nikiász –, hogy elfogadjja a természet törvényeit és megtalálja azokat; s azok minél általánosabban elfogadottak, annál tisztább, annál általánosabb lesz a morál is, amely az ember számára belőlük következik” (170). Az emberi önmegismerés folyamata egyre nyilvánvalóbbá teszi, hogy az erkölcs „az emberi természetben” rejlik, ekképp nem függ „semmilyen önkénytől”, s „még kevésbé függ egy titkos társaság önkényes intézményétől” (uo.). Nikiász ítéletét igazolja aztán a csalódott és szegyenkezve ’megtérő’ Adimant második párbeszédbeli beszámolója és vallomása, melyet mentora a maga részéről újabb, a titkos kötelek valódi természetéről szóló gondolatokkal jutalmaz. Önmagában – így Nikiász – nemcsak Adimant titkos tudományokra irányuló vágya létjogosult; de azon kívánsága is, hogy „a nagyszerű, a jó, a nemes és ritka lelkek rejtett testvéri közösségének” (176) tagjává legyen. Csak éppen abban tévedett, hogy e közösség lehetséges megvalósulásának a titkos társaságokat tekintette. Nikiász kezdetben kigúnyolja emiatt, csípős megjegyzései azonban lassan az „igazi barátság[ra]” (177) – és saját személyére – irányuló célozgatásokba mennek át, amelyek végül Adimant lessingi stílusú és megoldású megvilágosodásához vezetnek.⁴⁴ A jelenetnek itt vége szakad, ám az elmondottakból annyi mindenképpen egyértelmű, hogy Lessing „láthatatlan Egyháza

⁴³ Herder: Glaukon und Nicias. Gespräche. SW 15, 165–178, 166.

⁴⁴ „Őn is tudja, Glaukón – jegyzi meg Nikiász már az első párbeszédben –, mily sokra tartom a baráti kapcsolatokat, s mit gondolok minden jó, s különösképp minden társas [*gesellschaftlich*] példa erejéről. Ezek a leggyengédebb és a legerősebb kötelek, amelyek az erényhez vonnak, sőt szeretetteljesen hozzá is láncolnak [...]” SW 15, 169.

[*unsichtbare Kirche*]” (SW 15, 176)⁴⁵ Herder szerint sem a szabadkőművességben (még kevésbé az illuminátusoknál) keresendő.

A természet, a tudás és az erkölcs összefüggései nem teszik tehát főlölegessé az ember megismerésének valamennyi intézményét.⁴⁶ Glaukón és Nikiász élnek is a lehetőséggel, hogy ismételten visszatérjenek a pozitív tudományokra, amit az is indokol, hogy Adimant éppen „a tudományok és a művészetek kulcsát” (SW 15, 166) – úgy mint a vallás, az erkölcs, a fizika, a történelem, a filozófia és a politika titkait – keresendő merészkedett „Trophóniusz barlangjába” (uo.). Kritikájuk csupán a titok-kultuszra irányul, s a tudás intézményeit még akkor sem érinti, ha azok működését a magától feltárulkozó természet történetbölcseleti eszméje előbb vagy utóbb okafogyottá is teszi. Ezen túlmenően a szereplői hármassogat – amelyből egy negyedik, a titkos társaságot szervező Thraszümakhosz hangsúlyozottan kizáratik – a rokonérzelműek meghitt kapcsolatának lehetőségét is felvillantja, amelynek szociális funkciója legalábbis hasonlatos a titkos társaságokéhoz. E konklúziók ismétlődnek meg az 1793-as *Beszélgetés* Lessing-parafrázisában. Herder itt az Ernst és Falk között lezajló második párbeszédet idézi – rövidítve és más szereplői nevek alatt –, és egészen addig a pontig követi is, ahol az emberi összetartozás fenntartásán fáradozó polgárok „*opus supererogatum*[a]”⁴⁷ szabadkőművességeként – igaz, e minőségében a konkrét történelmi-politikai formációkon túlmutató elvi egyesülésként – határozódik meg: „Mi lenne, ha a szabadkőművesek feladatai közé tartozna – mondja Falk –, hogy lerövidítsék a távolságot, amely az embereket elidegenítette egymástól?”⁴⁸ Mi lenne – ragadja magához a szót (a lessingi előzménytől elkanyarodva) Herder „Én”-je –, „[h]a társaságodon kívül egy másik, szabadabb társaság is létezne”⁴⁹? S ha ez a szabadabb társaság

⁴⁵ „És ha e férfiak nem maradnának egymástól örökös távolságban, ha nem csupán egy láthatatlan egyházban élnének?” Lessing: *Szabadkőműves párbeszédék*, 37; A fordításon változtattam. H.E. Vö. uő: Ernst und Falk, 34.

⁴⁶ Ennyiben Herder egyértelműen azon korszak elkötelezettje, amelynek programját szokás Pope *Esszé az emberről* [*An Essay on Man*] (1733–34) című tankölteményének egyik híres mondatával illusztrálni. E gondolat az első magyar fordító, Bessenyei György tolmácsolásában így hangzik: „Tanúld hát halandó sorosodat ismérni, / Ne fárasszad Lelked’ a’ rendbül ki-térni. / Tsak úgy gyakoroljad véges böltsessed’, / Hogy vele vizsgálhasd belső mesterséged!” [*Know then thyself, presume not God to scan, / The proper study of Mankind is Man. (...)*]. Bessenyei: *Az embernek próbája*, 47; Pope: *An Essay on Man*, 30.

⁴⁷ Lessing: *Szabadkőműves párbeszédék*, 36; A fordításon változtattam. H.E.

⁴⁸ Lessing: *Szabadkőműves párbeszédék*, 37.

⁴⁹ Herder: Gespräch über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft. SW 17, 123–132, 129.

– folytatja ugyanő az immár önállósuló „második beszélgetésben” (SW 17, 129) – „nagyszerű hivatását [...] nem mellékesen, hanem fő céljaként, nem zárt alakzatban, hanem a világ előtt, s nem szokásokban és jelképekben, hanem nyílt szavakban és tettekben [...] valósítaná meg” (uo.)? Amire Ernst és Falk jutottak, itt kiegészül és módosul is a két beszélő, „Én” és „Ő” azon kísérletével, hogy elgondolják „[v]alamennyi földrész valamennyi gondolkodójának társaságá[t]” (130). Mely összefüggésben – Herder többször kifejtett palingenetikus koncepciójával összhangban⁵⁰ – „a testek találkozása nagyon is nélkülözhető” (SW 17, 130) volna, s lehetségessé válna egy olyan, „*valamennyi koron és kapcsolaton*” átnyúló összeköttetés, amely a személyes találkozások szinte maradéktalan mellőzése mellett is biztosítaná a „*tiszta, világos és nyilvánvaló igazság*” (132) beteljesülését. Hisz a „tetteket” e közösségben „*költészet*[nek], *filozófiá*[nak] és *történelem*[nek]” (131) hívnák, és tagsága magába foglalná a kultúrtörténet virtuális tudósköztársaságának valamennyi polgárát. Ezzel mindazon cél teljesülne, melyet a szabadkőműves társaságok a zászlajukra tűztek, ők maguk korábbi problémáikkal együtt meghaladottá válnának, a társadalom pedig elérné értékei általános érvényének azon legmagasabb fokát, ami persze a maga módján – ugyanez okból – ismét problematikusná is válhat. Ez utóbbi kérdés foglalkoztatja majd Herdert 1800 körül a szabadkőműves eszmékhez való ismételt közeledésekor.

Egy ilyesfajta probléma mindazonáltal már a szabadkőműves intézményiség elutasításának e két radikális dokumentumában is kimutatható. Ahogy a Nicolai-recenzió a fikтивitás (és a fikcionalitás) tudatosításával és ’bevetésével’ relativálta a pusztán történelmi érdeklődést – melyet másrészt titkos társaságok iránti bevallatlan kíváncsisága éltetett –, úgy itt is megfigyelhető a beszélők, illetve a szerző pozíciójának irodalmi jellegű elbizonytalanítása. Ismét Herder különös dramaturgiája az, ami Glaukón és Nikiász, illetve Nikiász és Adimant eszmecseréjét érdekessé teszi. Glaukón Adimant követeként érkezik Nikiászhoz, s úgy tűnik, sürgősen szükség is van a mediációra. A párbeszéd idejére ugyanis már minden eldőlt, úgyhogy Nikiász, ha akarná, sem tudná eltanácsolni pártfogoltját lépésétől. És a távol maradó Adimant nagyon jól tudja, hogy Nikiász „kétségeket és érveket” (SW 15, 176) állított volna útjába, s utólag viszonylag egyszerűen meg is tudja indokolni, miért intézte úgy, hogy döntésében senki meg ne zavarhassa: „*akartam* [a szabadkőműveséget, H.E.]” (uo.) – mondja, hogy aztán persze rögtön azt is hozzátegyte:

⁵⁰ Lásd jelen kötet „Herder és Tithónosz, avagy amikor holtbiztos a történetfilozófia” című tanulmányát, 259.

„Thraszümakhosz félvezetett.” (uo.) Glaukónnak tehát Nikiász tudása és Adimant akarása között kell közvetítenie, s ez a maga módján sikerül is neki. Egyrészt ugyanis ő maga fogalmazza meg azokat az antropológiai-episztemológiai maximákat, amelyek a szabadkőműves titok-kultusz megkérdőjelezik. S a szabadkőműves gyakorlatról alkotott lesújtó véleményét sem rejti véka alá. Másrészt mégis ő az, aki a filozófiáról ismét az intézményiségre tereli a szót, s mellesleg folyamatosan fékezi Nikiász véleményalkotásának fokozódó lendületét. A titkos társaságok – mondja Nikiász – olyan „szegletek [*Winkel*], ahová nem sűt be a nap” (171). Márpedig a tudás és a gondolatok nem tűrik a szabadkőműves rituálé zárt falait. Amiért is Nikiász e szimbolikus tér feltörését a beszélgetés során tényleges térvizonyokra is lefordítja: „Kérem k[edves] B[arátom] – intézi a szót Glaukónhoz –, hagyjuk e lugast magunk mögött, mégha oly szép is az éjszaka. A mi éghajlatunkon nincs félnivalónk tigrisektől és kígyóktól; ha tartanunk kell valamitől, akkor az az, hogy miközben békésen ülünk itt, és a szép Oriont csodáljuk, ránk vetheti magát egy szörnyeteg [*Unthier*] –” (uo.). A gondolat befejezetlensége sejteti, miféle „szörnyeteg” az, amire Nikiász gondol, s amely a lugas elhagyására készíti: a sötétség „nem a legjobb közege s barátja [...] a mély értelmű beszélgetéseknek” (165). Glaukón ezzel szemben szépnak találja a be-köszöntő éjt, s többnek is annál: „bátorságot ad – mondja –, hogy olyan dolgokról beszéljek, melyeket a lámpa fényében nem említhetnék pirulás nélkül”. Majd hozzát teszi: „A csendes este az Ön bosszúságát is enyhíti, mely beszámolómm fölött méltán fokozódna, ha közben szemembe is nézne” (171). Glaukón Adimant és Nikiász közé áll, s „enyhíti”, mint az éj, „a szenvedélyeket, és elfojtja a lángot, mely már a pusztá tekintetekben is tovaerjed” (uo.). S Adimant is épp Nikiász megrovó pillantása elől tér ki, amikor maga helyett Glaukón békítő kérdéseivel szembesíti mesterét. Glaukón pedig – ismételten eleget téve feladatának – abbéli kíváncsiságának sem átallja jelét adni, nem tár-e fel Adimant beavatása mégis új titkokat. Ki tudja, nem fog-e a frissen beavatott ezt követően, „mint Pál a harmadik égből, új dolgokat mondani” (167)? Nem mutatkozhat-e meg a szabadkőművesek titkos moráljában mégis „az erkölcs titkos tudománya” (169), s nem nyújt-e reményt és értelmet a rituálé „a val-lás titkos tudománya[ként]” (170)? Végül Glaukón ad hangot mindnyá-juk közös reményének is, megjegyezve, hogy majdan – *főképp ha egy igazságos vizsgálódás végre világosságot teremt*⁵¹ – talán végleg a múlté lehet a maszonéria „napfogyatkozása” (SW 15, 172).

⁵¹ „Én úgy látom, kedves Nikiász, hogy ezt [a kimerészkedést a fényre, a nyilvánosság

A 'mediátor' Glaukón ellenkormányzása természetesen nem tekinthető többnek a dialógus dramaturgiájának enyhén ironikus törésénél. Nikiászszal együtt, akárcsak később Adimant, végső soron Glaukón is a szabadkőművességgel szemben foglal állást. Szerepében azonban egy olyan argumentatív stratégia is körvonalazódik, amely a téma – a későbbi herderi műben elkövetkező – újratárgyalásában ennél nagyobb jelentőségre is szert tesz. Egy titokzatos harmadik egyébként a Nikiász és Adimant közötti beszélgetésben is felbukkan. Röviddel azelőtt, hogy a párbeszéd félbeszakad, Adimant megemlíti „egy tiszteletre méltó agg[ot]”, aki a beavatás kiábrándító estéjén félrevonta őt, s mint egy „igazi angyal”, e szavakat intézte hozzá: „a mai napon csakis Temiattad jöttem el, Melletted ülök majd, s a jövőben is csak velem jöhetsz el erre a helyre” (SW 15, 178). Ennél többet nem lehet megtudni, az eset mindenestre visszamenőleg is Nikiász kettős szerepére irányítja a figyelmet. Hisz Adimant és Nikiász kapcsolata a barátság bizonygatása mellett folyamatos atyai felügyeletként is realizálódik. Adimant „Barátom[ként], Atyám[ként]” (175) fordul a gúnyolódó Nikiászhoz, s az eltaszítás félelmében – különös módon épp a barátság kontextusában – maszonikus retorikával él: „Ne nézzen rám úgy, mint egy világira, mint egy kitaszítottat [als einen Profanen, als einen Verbannten] – kérleli Nikiászt –, amiért elkövettem azt a bolondságot, hogy ismeretlen emberek barátságát kerestem” (177). Mindez jóval közelebb hozza egymáshoz az igaz barátság és a „testvéri szövetség” (uo.) kapcsolati mechanizmusait, mint azt a párbeszéd sugallni igyekszik. Ugyanezt a kétértelműséget illusztrálja a másik irányból a titkos társaságbeli bizalmas agg is: „Barátom[ként], Atyám[ként]” egy olyan „Testvér” (178) is taláztatik, aki Nikiász megfelelőjeként kritikusan, reflexíven, s nem utolsósorban emberileg viszonyul a társaság szabályaihoz.

Herder egyébként az 1793-as *Beszélgetésben* sem mond le a dramaturgiai bonyolítás lehetőségéről, amely itt „Én” és „Ő” szereposztásában, illetve annak a „második beszélgetésben” történő váratlan megfordításában érhető tetten. Míg a lessingi kompilációban „Ő” következetesen Falk szavait, „Én” Ernst válaszait ismétli, a „második beszélgetés” felütésében hirtelen „Én” veszi át az irányítást, s kényszeríti „Ő”-t a szókra-
tész dialógus respondens szerepébe. „Én” természetesen a huszonhatodik

elé H.E.] már több bagoly megtette – mondja Glaukón a méltányos vizsgálódást a méltánytalantól megkülönböztetendő –, s nem is hiányzott nyomukból a tarka madársereg rikácsolása. Hiszen hogy üldözték *A tévedésekről és az igazságról* című munkát, s mit nyert ezáltal az igazság?” SW 15, 173.

humanitáslevél szerzőjével s keretelbeszélőjével azonos, aki prezentálja és számos paratextussal – az idézetlen első lessingi párbeszédéről közölt rezümével, a „második beszélgetésbe” átvézető zárójeles kommentárral és egy záró megjegyzéssel – is kiegészíti a két szereplő eszmecserejének alakulását. Nem utolsósorban azonban „Én”-ként meg is jeleníti magát, és pedig hol Lessing Ernstjének médiumaként (a beszélgetés első részében), hol egy immár saját szakállára érvelő Falk-utánzat szerepében (a „második beszélgetésben”). S ez nem marad következmények nélkül. A kezdetben kompilált, majd önállósuló eszmecsere egybehangzó véleményeket visz színre – ahol ’Lessing’ beszél, ott így vagy úgy ’Herder’ is, és *vice versa* –, melyek azonban váltakozó szereposztásuknak köszönhetően – ’egymás szavába vágva’ – kölcsönösen felül is bírálják egymást.⁵² Hisz nemcsak a lessingi előzmény válik a humanitáslevélben közreadott beszámoló részévé, de visszamenőleg a *Beszélgetés* is tekinthető az Ernst és Falk között lezajló irodalmi disputa folytatásának. Így Herder változata tulajdonképpen a fikcionalizáció körkörös hivatkozásrendjével helyettesíti Lessing sokat méltatott nyelvjátékát: saját mondanóját is folyamatosan idézőjelbe teszi. Ez a megoldás azonban vissza is igazolja – vagy inkább be is teljesíti – azt a Lessinget túlcitáló herderi tanulságot, miszerint igazi titkos társaság a „Faust varázsköpenyéről való szellemekkel” (130) létesíthető. Mely társasághoz jelen esetben, és pedig idézett megszövegesedésével, maga Lessing is csatlakozik. Ám a szabadkőművesség szavahihetőségének vége – a szavak hihetőségének irodalmi megjelenítése – egyúttal, amint azt a későbbiek bizonyítják, már az első lépés is a maszonéria tulajdonképpeni rehabilitációjához.

3. „*Quid pro quo*”

Herdernek a *Szabadkőművesek* (1802) című párbeszéd szerzőjeként – ideértve a szöveg hagyatékban maradt folytatásait is – szó szerint meggyűlt a baja a maszonikus titok-kultusz bináris logikájával.⁵³ Számot kel-

⁵² „Én” (Herder) és „Ő” (Lessing) azonosításához vö. Voges: *Aufklärung und Geheimnis*, 204.

⁵³ A *Szabadkőművesek [Freimäurer]* (SW 24, 126–148) címen közölt „tanulmány” a bevezetőt követően két, külön címmel jelölt párbeszédet tartalmaz (*Fama fraternitatis*, avagy a szabadkőművesség céljáról, ahogy az kívülről látszik [*Fama fraternitatis oder Ueber den Zweck der Freimäurei, wie sie von außen erscheint*], SW 24, 127–138; Salamon gyűrüje. A beszélgetés folytatása [*Salomo's Siegelring. Eine Fortsetzung des vorigen Gesprächs*], 139–148). Kéziratban maradtak, s csak a későbbi életműkiadásban kerültek közlésre a következő töredékek: Szabadkőművesség. Második eszmecsere [*Freimäurei*.

lett ugyanis adnia róluk Friedrich Ludwig Schrödernek, akivel 1800 telén a hamburgi páholy reformjával kapcsolatban levelezést folytatott, s akinek részletes koncepcionális és stílári kommentárokat is eljuttatott az új rituálé tervezett szövegéről. Ez a szerkesztési munkálatokban való – nem teljesen profán, de nem is igazán beavatott – közreműködés volt az oka annak, hogy Schröder a párbeszéd megjelenését követően bizonyos rituális részletek jogtalan nyilvánosságra hozását vetette Herder szemére.⁵⁴ Válaszában Herder a következőképp jellemezte eljárását: a szabadkőművesekről írt „tanulmány” először is „beszélgetésként [*gesprächsweise*]” íródott, „ahol ki így, ki úgy vélekedik”; másodsor olyan személyekről szól, „akik nem sz[abad]k[őművese]k, sőt még egy női szereplőt is bevonn”; harmadszor e figurák „csupán a híresztelések [*Fama*] alapján beszélnek, legyenek azok, *írás-, szóbeli* vagy *gyakorlati [thätig]* jellegűek”; negyedszer pedig e kísérletből mindösszesen csak egyfajta „nyílt, szabad, pusztán *irodalmi, antikvárius, kritikai vizsgálat*”⁵⁵ kerekedett, amely ellen senki nem emelhet kifogást. Mindamellet Herder nemcsak arról biztosítja Schrödert, hogy a párbeszédre az *Adrastea* koncepciója miatt is szüksége volt – a folyóirat nyolcadik darabja „mindenféle intézményekkel, missziókkal, zsidókkal, jezsuitákkal, metodistákkal, és a többivel”⁵⁶ foglalkozik –, de arról is, hogy számára a fiktív vizsgáldást a szabadkőművesség aktuális helyzete is megkerülhetetlenné tette. Olyan időkben, amikor annyi igazságtalan és hamis dolgot mondanak a maszonériáról, már-már kötelességszámba megy annak helyes megvilágítása és történelmi szerepének megértése.

Faust, Horst és Linda személyében a *Szabadkőművesek*ben valóban három profán cserél eszmét egymással, s teszi azt oly elkötelezett magán-szorgalommal, hogy a páholytag Hugónak, aki a harmadik és negyedik párbeszédben szórványosan szóhoz jut, nemcsak hogy a véleményét nem

Zweite Unterredung], 441–448; Harmadik párbeszéd [*Drittes Gespräch*], 448–450; Bazilika. A szabadkőművességről. Harmadik párbeszéd [*Basilika. Ueber die Freimäurei. Drittes Gespräch*], 451–455; Maszonéria. A szabadkőművességről. Negyedik párbeszéd [*Massonerie. Ueber die Freimäurerei. Viertes Gespräch*], 455–463.

⁵⁴ A Schröder és Herder közötti kapcsolatról vö. Voges: *Aufklärung und Geheimnis*, 205–213; Haym jóval rövidebben számol be az eseményekről, nála a dialógus szereplőinek alább tárgyalandó véleménykülönbsége is összemosódik. Vö. Haym: *Herder. Zweiter Band*, 843–846.

⁵⁵ Herder: An Friedrich Ludwig Schröder, 10. Mai 1803. In: Herder: *Briefe. Achter Band*, 354.

⁵⁶ Uo.

kéri ki, de inkább maguk osztanak igazságot.⁵⁷ Még ha az első párbeszéd címe („*Fama fraternitatis*, avagy a szabadkőművesség céljáról, ahogy az kívülről látszik”) némi iróniáról is árulkodik – a herderi bevezető „második” (SW 24, 127) *Famaként* vezeti be –, a három beszélgetőtárs (és a szerző) explicit vágya egyaránt az, hogy fényt derítsen ’a tévedésekre és az igazságra’. S ha már nem akad egy olyan „tisztességes, őszinte Testvér”, aki „a történelem pontos és kritikus ismerője[ként]” (130) elvégzi ezt a feladatot (s erre Hugo véletlenül sem bizonyul alkalmasnak), hát maguk vállalkoznak rá, hogy végrehajtsák. Hisz legfőbb ideje fellépni „a csalóka történetek” (129) ellen, s ahhoz, hogy a maszonériát – amint a „Bazilika. A szabadkőművességről” című harmadik párbeszédben olvasható – „ne övezze örökös hazugság”, elkerülhetetlennek látszik „jó néhány hamis hipotézis” (453) cáfolata.

Ennek az elhatározásnak a jegyében a „*Fama fraternitatis*”-t Linda és Faust duettszerű eszmecseréje uralja, tárgya pedig egy olyan szabadkőműves társaság, amelynek feltételei nagyon hasonlítanak a lessingi megoldásra. Az *Ernst és Falkra* tett nyílt utalásaikkal a szereplők csakugyan az absztrakció azon „szabad és tágas mezejé[t]” keresik, amelyen e „lát-hatatlan intézmény [*unsichtbares Institut*]” valóban „szép vállalkozás[ként]” (SW 24, 131) méltatható. „Igen kellemes [*angenehm*] – mondja Linda – az emberiség javáról tanácskozó, csendben tevékenykedő férfiak zárt társaságának gondolata, akiknek műve bizonyos értelemben maguk előtt is rejtve marad, s akik e művön, mint egy végtelen terven, munkálkodnak.” (uo.) Egy ilyen társaság tagjaiban – fűzi hozzá Faust newtonista metaforikával – „olyan erő hat, amely nemcsak egyesít, de a tér és az idő távlatában is egyre gyorsabbá, egyre tevékenyebbé válik. Egy ilyen társaság *halhatatlan* [...]” (134). E modell nyitottságából persze a maszonikus szabályrendszerőtől nagyon eltérő dolgok is következnek. Linda és Faust például attól sem tartózkodnak, hogy elképzeléseiket – már-már parodisztikus módon – átvigyék és alkalmazzák a másik nemre: mivel a nőknek nem adatott meg a nyilvánosság, „otthon teremtik meg a paradicsomot”, amivel nemcsak a hivatásának és társadalmi hovatartozásának elkötelezett férfi méltó támaszává válnak, de a kosellecki értelemben vett szabadkőműves exkluzivitás mintapéldájává is. „Nagyobb rugalmasságunk és lelki szabadságunk alkalmassá tesz bennünket arra, hogy az emberiség tiszta művének és felépülésének [*am reinen*

⁵⁷ Nem véletlenül találkozunk az említettek mindkét alkalommal – a *Szabadkőművesekben* (SW 24, 127), illetve az egy évvel később zajló „Második eszmecserében” (441) – Szent János napján (amikor hagyományosan a szabadkőművesek is gyűleseznek).

Bau und Fortbau der Menschheit] született szabadkőművesei [*Freimäurerinnen*] legyünk” – lelkesedik Linda. Amiért is Faust végül jobbnak látja visszatartani társnőjét e „merész gondolatok és képzelődések” (133) további kiaknázásától.⁵⁸

Végül mindkettőjüket az addig hallgatag Horst inti meg a „szép álom” (SW 24, 136) miatt, amely olyan „*mellékútra*” vitte az eszmeceserét, ahová beszélgetőtársait csupán „a képzelet és az érzelmek szilaj paripái röpítették magukkal” (139). Horst saját elképzeléseit ugyan csak a párbeszéd folytatásában („Salamon gyűrűje. A beszélgetés folytatása”) fejt ki részletesen, de már itt megelőlegezi Christoph Wren gótikus építészetről szóló okfejtésének kivonatos idézésével. Az ekképp folytatódó vita tulajdonképpeni tárgya az operatív és a spekulatív szabadkőművesség közötti dilemma, melyet a partnerek, legalábbis beszélgetésük kezdetén, még egy „grotesz *Quid pro quo*” (128) skandalumának tekintenek. Faust szerint – akit inkább a „halhatatlan” társaság érdekel – „[k]ét olyannyira különböző dolog összekeverése”, mint a szabadkőművesség és az építészet története, nem több „szemfényvesztésnél” (uo.) vagy pusztá tréfánál. És Horst sem törekszik másra, mint hogy tisztázza a félreértéseket, ezt azonban megfordítva épp azzal igyekszik elérni, hogy partnerei figyelmét az operatív kezdetekre, „*a tulajdonképpeni kőművességre*” (141) tereli. Ehhez viszont a források tanulmányozására van szükség, amire Horst addig biztatja Faustot és Lindát, mígnem az utolsó párbeszédben („Maszonéria. A szabadkőművességről. Negyedik párbeszéd”) egyenesen Horst „bazilikájában”, azaz *könyvtárában* találkoznak, éspedig közös oknyomozó olvasgatás céljából. Ahogy a schröderi(–herderi) reformkísérlét az angliai kezdetekhez való visszatérésben keresi a szabadkőműves eszme és a páholyokban zajló rituális gyakorlat megújulását, úgy Horst is „egy *mysteryt*, egy mives titkot [*Kunstgeheimniß*]” (139) vél forrásaiban felfedezni. Linda és Faust „filantropikus vágyai[tól]” (449) eltérően – így Horst – „rejtőzik még valami a dolog mögött”, amire a nevezettek csupán „az emberiség legjava és legjobbja iránti nemes buzgalmuk[ban]” (139) nem következtek. A *quidproquo*-vádát megfordítva Horst ezért a maszonéria jelképrendszerének komolyan vételét követeli, s annak lehetőségét az operatív szabadkőművesség csak látszatra banális felelevenítésében keresi. Így aztán az egybegyűltek „az eredetit” (141) olvassák, s

⁵⁸ A társadalmi nemek megkülönböztetése itt egybecseng Koselleck „a világi külső tér és az erkölcsi belső tér szétválásztásáról” megfogalmazott alaptézisével (Uő: *Kritik und Krise*, 63). Ezt Linda alább tárgyalandó szerepe – mint a férfiszövetséget kimozdító harmadik – visszaigazolja, ám egyúttal meg is haladja.

nem is csak egyet: sorra megismerkednek például egy „*iparos dallal [Handwerkslied]*” (uo.), egy „iparos parabolával [*Handwerksparabel*]” (447) és „a kőművesség ősképeivel” (144). E vizsgálódásuk megoldja a maszonériával szemben megfogalmazódó azon kétségeket, amelyek annak történetét jó esetben mesébe illőnek, rossz esetben szándékos megtévesztésnek tüntetik fel. A kőművesség történetéhez visszanyúlva elképzelhető ugyanis egy olyan történelmi aktivitás, amelynek folytonossága ha nem is ad mindenre választ, legalábbis legitimálja a szabadkőművesség eredetét firtató, s egyébként gyanúsan csengő – például a biblikus múltba vezető – magyarázatokat. Hisz az emberiség történetében mindig is voltak építkezések, s ekként az európai építészet is meríthetett korábbi hagyományokból és képi világokból.

Antikvárius tevékenységével Horst persze éppen nem „a lepke és a hernyó [*Larve*]” (SW 24, 450) lényegi megkülönböztetésére törekszik. Ellenkezőleg, vizsgálódásai tanulsággal szolgálnak arra, miképpen alapozhatja meg a kezdetek feltárása a szabadkőművesség aktualitását. „[A] műveltebb kőművességnek az eredeti, nyers kezdetekből való kibontakozása” ellenére a maszonéria – állítja Horst – mindmáig megőrizte „a régi mesterségtől származó szilárd alapját”. Sőt épp „e vastag falak között maradt fenn, s enélkül talán meg sem valósulhatott volna” (uo.). Ezen felül alkotmánya és eszméje szerint is változatlanul „műves gyülekezet [*Kunstgesellschaft*]” (449), s Horst szerint annak is kell maradnia. E gyülekezet fegyvelmezett társasági életre formálta a „munkások egy nagy csapatát” (uo.), s jelképeivel megzabolázta az ember vad „természetét” (445). A szabadkőművesség e konkrét értelemben továbbra is *az emberen végzett munka* – s nem egy majdan megvalósítandó elvont eszme –, amelyben a társadalom már mindig is *techné*ként realizálódik. A maszonéria *szervezet*, jelképei és rituális gyakorlatai által meghatározott intézmény, amely a közös szabályok szerinti cselekvés példájával szolgál. S ha e tulajdonságával nincs is egyedül, mindenestre az emberi cselekvőképesség egyik mintaképeinek tekinthető. A maszonéria „[v]alamennyi művészet és mesterség szabályát magában foglalja – összegzi az eredményt Faust Horst szókratészi partnereként –, hisz a vonalzón és a szögmérőn, a mérőónon és a körzön nyugszik Minden”. „Nem minden – teszi hozzá Horst. – A mű szelleme máson nyugszik; azt a Társaságnak kell felébresztenie és bátorítania valamennyi mesterségben”; a „mesterség[ek] szellemét [ugyanis H.E.] szellemek ébresztgetik, *szabad* emberek” (449). A szabadságnak ezt a terét pedig – mivel nincs hatalmában mindent uralni – magának az államnak kell átengednie a vele lényegileg

rokon szervezeteknek és intézményeknek.⁵⁹ „Szabadkőművesek! – deklarálja Faust – Amit a haza nem végez el, azt ti fogjátok elvégezni, ha feltámasztjátok és kitüntetitek a mesterségeket” (SW 24, 449). S e gondolat éppúgy instrumentalizálja az „állam az államban”⁶⁰ elképzelését – mely eredetileg a maszonériával szembeni vád, s nem dicséret –, mint magának a szellemnek az eszméjét, amelynek hatóköre itt egyértelműen a bevégezendő műre – a munkára, a mesterségre és a *technére* – korlátozódik. E tevékeny szellem égisze alatt a társadalom mintegy céhek rendszerévé, s az állam azok legfőbb mércéjévé változik.

Eltelktintve a párbeszéd folytatásainak töredékes jellegétől elmondható, hogy a dialógusok menete Faust végletes pozíciójától („filantropikus vágyai[tól]”) Horst végletes pozíciójához („műves titkához”) vezet. Aki pedig annak örülne a legjobban, ha „jól ismert könyvekből minden [...] hajszálpontosan” (SW 24, 442) bizonyítható volna. Szerinte e kérdésben Faust „jó úton halad” (448), s már a *Szabadkőművesek* folytatásának egyik szignifikáns pontján eljut oda, ahol őt Horst „tudni akarta[...] *[wohin ich dich haben wollte.]*” (141). Mindösszesen azonban mégsem csak Horst koncepcióját szolgálja a dialógusok sora. Horst önmagában, a szókratészi dramaturgia szerint elmélyülésre és vizsgálódásra buzdított Faust passzív, sőt kritikus ellensúlya nélkül egészen elveszne a részletekben, a történeti-filológiai munkában (azaz könyvtárában) vagy esetleg a gyakorlati-alkotmányozó tevékenységben (a páholyalapítás és -reform szervezeti megfontolásaiban). S ez a *Szabadkőművesekre* nézve az első esetben az *Adrastea* közönségének érdeklődésébe kerülne, a másodikban pedig olyan titoktartásra kötelező témákhoz vezetne, melyek gá-

⁵⁹ „[A]z új polgárságra jellemző közvetett erőhatalom [*Gewalt*] kialakulása” – amint arra Koselleck utal (uo. 55) – szemben áll a polgárság hagyományos politikamentességével. Ennek feszültségét Herder az állami kontroll részleges birtokbavételének, átruházhatóságának koncepciójával próbálja enyhíteni. Vö. Herder *Atlantisz* [*Atlantis*] című cikkét az *Adrastea* ugyanezen darabjában, SW 24, 164–176.

⁶⁰ A korszak sok hasonló megfogalmazását reprezentálandó álljon itt egy Harenbergtól vett példa: „És mivel járulnak hozzá a társaságiak [*Gesellschafter*] az állam jótéteményeihez? Új államot hoznak létre az államban; kötelezettségeiket istentiszteletté alakítják [*Sie machen sich eine eigene gottesdienstliche Bildung der Pflichten*], s annak szentelik összejöveteleiket. [...]. Tagjaik számára törvényeket és előírásokat fogalmaznak meg. Tiszteletben tartják a főmester utasításait. Esküvel kötelezik tagjaikat a döntéseikről való hallgatásra. Hát nem kicsiny állam ez az államban?” Harenberg: *Beweis, daß die Freimäurer-Gesellschaft in allen Staaten sowohl etwas überflüssiges, als auch ohne Einschränkung, etwas gefährliches, schädliches und verbietungswürdiges sey*, 29–30; vö. Voges: *Aufklärung und Geheimnis*, 30.

tat vetnének a további kifejtésnek.⁶¹ Ám a párbeszéd dinamikája nem enged, hogy Horsté legyen az utolsó szó, s a nézetek bármelyikének előnyben részesítése helyett végső soron inkább azok egyensúlyát erősíti. Ami nemcsak a problémák további kommunikálhatóságát garantálja, de egy a fausti (lessingi) és a horsti (schröderi, esetleg nicolai-i) alternatívákat összekötő köztes álláspontot is felvillant a szabadkőművesség értelmezésében. E köztes megoldás épp az elvont célok és az intézményi kötelmek összehangolásában jelentkezik. A céhszerű állam fentebb idézett – s éppen Faust megfogalmazta – elképzelése valójában olyan közös eredményt jelöl, amelyre mindenki a saját feltételei felől jut: a szabadkőművesség eszerint nem más, mint a szervezkedés egyszerre eszmei (társadalmi) és gyakorlati (szervezeti) megjelenése, olyan elv, amely (egy állam számára is örömteli) eszmei és gyakorlati együttműködéssel kecsegtet. A profánitás elvontságának és a beavatottság konkrétságának e metszéspontjában a maszonériát övező legendák történelmileg levezethető képi világoknak bizonyulnak, amelyek a mindenkori szervezeti öndefiníció (eszme) és felépítés (gyakorlat) szolgálatában állnak. Vissza lehet tehát menni akár a salomoni templomépítésig is, hisz a mítoszoknak mindig is volt – s nemcsak a páholyokban – történelmi funkciója és értelme. És továbbra is lehet szervezkedni – akár páholyok formájában is –, mert a kollektív mintázatok egyszerre részei és fenntartói minden társadalomnak. Ekként „a tiszta gondolatok elvontságát” (Faust, 460) még a késői maszonéria „szent testvériségének” korszakában is „egyfajta kőművesség, kőfaragó mesterség [...] veszi körbe, fogja egybe, s köti bensőséges gúzsba” (Horst, uo.). Vagy másképp: Salamon „génuszai és szellemei” – habár „akarva is, meg nem is” – szó szerint „dolgoz[n]ak” (uo.) a templom építésén.⁶² Ennek a *quidproquo*-nak a tulajdonképpeni jelentéséről – az elvont és a konkrét, a profán és a titkos, a spekulatív és az operatív konstruktív ötvözésének lehetőségeiről – egyezkedik és állapodik meg egymással Faust és Horst, s az intézményiség, a szervezeti-ség fogalmának e történeti-filozófiai elmélyítése a célja a beszélgetések szerzőjeként Herdernek is.

⁶¹ E sorsra jutottak – ha nem is tartalmuknak, de Schröder kritikájának köszönhetően – a szöveg kéziratot folytatásai.

⁶² Salamon templomának építéséről a *Szabadkőművesek* folytatásában esik szó. Itt Linda a Korán harmincnyedik szűrája alapján idézi fel a munkára fogott szellemek történetét. SW 24, 143–145. Vö. Herder: *Adrastea*, 1316, 1322. (kommentár)

4. „Pénélopé példája”

A korábbi maszonikus írásokra mint a végletek demonstrációjára vizs-
szatekintve ez a megoldás a szorosabb értelemben vett szabadkőműves-
ség rehabilitációjaként is olvasható. Hogy emellett másról is szó van, azt
leginkább egy a párbeszédre beírdott további alternatíva előtérbe
állításával világíthatja meg. S ez a szabadkőművességről ismét magukra a
párbeszédre irányítja a figyelmet. Linda szerepe a profán triászban
abból a szempontból is érdekes, hogy definitíve nem áll módjában a be-
szélgetés esetleges konzekvenciáit tényleges társasági aktivitásra
váltani. Megfordítva azonban Linda rendelkezik – női mivolta dacára
bevont beszélgetőtársaként – a legnagyobb szabadsággal a felvetődő kér-
dés tárgyalásában. Nem is tart ki konzekvensen – amiként maga Faust
sem – a lessingi eszmények hangoztatásában. Ehelyett saját érvekkel, s
egy kimondottan rá jellemző kommunikációs stratégiával áll elő. Fő-
képp ez utóbbi teszi alkalmassá a harmadik szerepének betöltésére,
amelynek hol döntőbíróként, hol az eszmecsere passzív vagy aktív irányí-
tójaként tesz eleget. Abban, amivel Linda a témához hozzájárul, általá-
ban szembeötlőek a meglepő vagy oda nem illő mozzanatok. Naivan és
mégis mélyen ironikusan például azzal biztosítja beszélgetőtársait a ma-
szonéria iránti érdeklődéséről, hogy közben azt is hozzáteszi: e téma
legalább olyan kedves számára – ha nem „kedvesebb” –, mint „újabb re-
gényeink némely titokzatos várkastélya” (SW 24, 130). S nem véletlenül
idézi fel később ismét „egy regény” emlékét, amelynek „segítőkész szer-
zetesé[ben]” a „csendben tevékenykedő férfitársaság” (131) előképét pil-
lantja meg. A ’komoly’ férfitémáktól mit sem zavartatva idézi a továb-
biakban Klopstockot és „Dido szavait” (135), tartja magát „Pénélopé
példájához” (146), s mutatkozik járatosnak a salamoni mondavilágban
– minthogy „elég mesét olvas[ott]” (143). Ha Linda olvasottsága és olvas-
mányainak profilja meg is felel a férfitársaságba keveredett női szereplő-
től elvárt korspecifikus kliséknek, a szerepjáték maga ennél messzebbre
mutat. Faust és Horst eszmecserejét Linda többször énekkel szakítja
meg: „eolhárán” (141) játszik, „zsidó éneket” (146) skandál, vagy éppen
gitározik (148). S ha az ilyesfajta mozzanatok a párbeszéd kéziratos
folytatásait már nem is jellemzik, következményeik mégis érezhetőek.
A zene a korabeli maszonéria számára idegen elem,⁶³ amely a regényol-

⁶³ „»Mi, sz[abad]k[őműves]ek csak az asztalnál énekelünk – mondta Valaki – asztali dalokat. Művünk maga néma és pantomimszerű.« »Kár ezért – válaszolta a Másik – hiszen az ének és a dallam szinte elválaszthatatlanok a jelképektől és a mozzulatoktól,

vasó Linda fikciók iránti vonzalmával párosulva újra és újra felfüggeszti a beszélgetések komolyságát. Linda a párbeszédnek közben kedvére jön s megy,⁶⁴ változtat a disputa menetén és helyszínén, s 'megrendezi' a találkozásokat, illetve búcsúkat.⁶⁵ A *Szabadkőművesek* végén Linda nemcsak feladatokat oszt ki, amelyek megelőlegezik a folytatást, de egyfajta irodalmi-szabadkőműves orákulumként is igazságot tesz a felek között: „Legyen hát! [...] Mit is mondhatnék Barátaim? Neked, Horst a következőket szánnám: »Salamon gyűrűje összetört, a szellemek szabadok«, vagy újabb nyelven szólva: »az ősi szó elveszett [...]«. [...] S Te, Faust, kutatásaidhoz egy napkeleti mesét kapsz útravalóul: hisz amint Horst is mondta, a fény s a kőművesség *keletről* jön. [...]» (SW 24, 147) S végül a párbeszéd utolsó – többértelmű – mondata is Lindáé: „Halljátok, Barátaim! Hát nem valódi *Fama fraternitatis* az eolhárfa?” (148). E gondolat – a barátság lessingi parafrázisán túlmenően – Lindát a dialógus azon alakjaként is láttatja, aki kettős idegenségének köszönhetően – mint profán és mint nő – a probléma gyakorlati és elvi 'külvilágát' is jelképezi. Linda jelöli azt a helyet, ahol a szabadkőművesség beszédtemává válik, egy olyan médium közvetítettjévé, amely *kimondottan* jelekkel operál – maszonikusokkal és nem-maszonikusokkal, diszkurzívakkal és nem-diszkurzívakkal –, s alternatívát kínál az elvont és a konkrét *quidproquo*járól folyó vitához.⁶⁶ A jelek játékanak (önkényes esztétikájának) Linda-féle gyakorlata ugyanarra irányul, mint az emberen végzett munka (az intézményszerű *techné*jének) fausti–horsti eszméje: a korábbi herderi műben megfogalmazott végletes álláspontok közvetítésére. Míg azonban Faust és Horst egyezkedése egy olyan harmadik megoldást körvonalaz, amely akár a maszonéria új filozófiája is lehetne, Linda vétője figyelmeztet annak valódi természetére: arra, hogy ez a megoldás inkább a szöveg effektusa, mintsem egy kigondolt koncepció része. A herderi

és a szent és várakozásteli éj is ezt kívánna.« – *Egy bang*, egy rövid kórusmű ebben a csendben mily felemelő volna” – írja Herder Schrödernek. Uő: An Friedrich Ludwig Schröder, 6. November 1800. In: Herder: *Briefe. Neunter Band*, 625–637, 628.

⁶⁴ Vö. SW 24, 127, 449, 457.

⁶⁵ Vö. uo. 141–142, 146, 148, 448, 463.

⁶⁶ „[N]em egyértelmű – írja Voges –, hogy Herder a szorgalmas regényolvasó Linda alakjával [...] nem akarta-e vajon a beszélgetésekben ironikusan megtörni a kőművesség humanitáselvű meghatározását. [...] A Schröderrel folytatott levélváltás és a reformban való közreműködés [...] alapján valószínű, hogy Herder Linda alakját inkább a reformmüzenet hatásának fokozására szánta, s hogy az irónia ekképp akaratlan volt.” Voges: *Aufklärung und Geheimnis*, 221; Jelen kísérlet a fokozást és az iróniát egyaránt az 'egyszerű' megoldásokon való dramaturgiai-nyelvi felülemelkedés eszközeként tekinti.

beszédtárgy nem maszonikus alkotmánytervezet és nem is történetbölcseleti újítás, hanem e kettő együttes lehetőségének megszövegesülése. Amit azért nehéz megragadni, mert eredményessége nem a végleges kimondhatóság függvénye.

Talán ennek is köszönhető, hogy az itt bemutatott alternatívák nem bizonyultak a Herder-kutatás számára elég explicitnek ahhoz, hogy megvilágítsák az *Adrastea* szabadkőműves-beszélgetéseinek komplexitását. S az ebből következő semleges, de inkább lekicsinylő vélemények még életrajzilag is alátámaszthatók. Herder Schröderhez intézett leveleit és a hamburgi páholy reformjára tett javaslatait olvasva könnyen támad az a benyomás, hogy itt csupán „egy a tevékeny felebaráti szeretet szolgálatában álló, humanitárius férfiszövetség modelljéről”⁶⁷ van szó; s hogy ez összhangban áll azzal a történettel, amely a 18. század progresszívnek nevezhető szabadkőművességétől a 19. század egyesületi kultúrájához – derék polgárok szabadidős tevékenységéhez – vezetett.⁶⁸ Hisz Herder a rituálé szövegéhez „az egyszerűség, az erő és az igazság”⁶⁹, „a tisztesség, a hűség, a becsület [és a] hit”⁷⁰ – és egyéb közhelyek – követelménye felől közelít. „Nevén nevezni és megfogadni – írja lelkesülten a tervezet kapcsán – az oly komoly emberi erőnyeket és cselekedeteket, mint az özvegyek és az árvák védelme az elnyomással és az igazságtalansággal szemben, az ellenségek iránti nagylelkűség, a mindenkori csendes nemeslelkűség és a többi, mily nagy és tiszta eskütétel ez!”⁷¹ Fennmaradt ezen felül Herder Schröderrel való levelezésének idejéből egy kéziratos *A sz[abad]k[őművesség] keletkezése, mysteryje és átváltozása a régiből az új szóba* (1800) című tanulmány is, amely – mivel célkitűzése „a dolog teljes tisztázása, annak *mindabány* bizonyítékával”⁷² – Horst nézeteinek előtanulmányaként is olvasható. A Herdert foglalkoztató kérdés itt is megféle az elvárásoknak: „Vajon ki ne kívánna Európának még most is egy ilyen, majdnem csak hallgatólagosan alapított, erényben, szorgalomban és mesterségben elől járó társaságot az élet valamennyi területén?”⁷³ S ha ez így van – mondja Herder –, mindenképpen érde-

⁶⁷ Voges: *Aufklärung und Geheimnis*, 222.

⁶⁸ Vö. uo. 18–21.

⁶⁹ Herder: An Friedrich Ludwig Schröder, 6. November 1800, 625.

⁷⁰ Uo. 632.

⁷¹ Uo. 630.

⁷² Herder: Ursprung, Mystery und Verwandlung der FrM aus dem alten ins neue Wort, Abschnitt 3, Paragraph 18; Vö. Voges: *Aufklärung und Geheimnis*, 213–217.

⁷³ Uo. Abschnitt 1, Paragraph 17.

mes e példaadó gyülekezetet, ha nem is közkívánatra, de a köz javára megreformálni és az új feltételek között is életben tartani.

Mindenesetre az ilyen és ehhez hasonlatos kommentárokban sem marad el – a *derekas* igyekezet dacára sem – az a bizonyos horsti–fausti–lindai két- és többértelműség, amely a szabadkőműves munkát egyrészt „valós[nak] [reel]”, másrészt „tisztán kozmopolitá[nak], [s] emberi[nek]”⁷⁴ tünteti fel. Hisz Herder – felidézve Benjamin Franklin Filozófiai Társaságának szekularizált kérdéskatalógusát⁷⁵ – csakugyan méltatja a szimbolikus rituálé „gyakorlattá és tetté”⁷⁶ alakítását. Mint írja, „[a] szabadkőművesség nem különböző felolvasásokra rendeltetett, hanem az értelem és a szív tevékeny gyakorlására, az emberi nem tevékeny megsegítésére és megnemesítésére, sőt feltámasztására és megmentésére”⁷⁷. Ám a tetterekészségnek történeti okai vannak, s körülményeit behatárolja megvalósulásának mindenkori feltételrendszere: „Korunk minden törekvése ezt a *munkát* akarja. – Elegünk van a jelképekből; hatásukban akarjuk látni őket, s mégis kedveljük a jelképek szerinti szabályokat és irányítást.”⁷⁸ Amiképp ez utóbbi mondat visszakanyarodik a felütéséhez, s meg is menti azt, amitől elhatárolódott (a jelképeket s a magasabb eszméket), akképp előlegeznek meg már e gyakorlatias koncepciótöredékek is valamit abból, amiben két évvel később Faust és Horst megállapodnak, s amit nem utolsósorban Linda megszövegez. Herder elköteleződése nem esik egybe sem tisztán eszmei – klasszikus-weimari, társadalomkritikai –, sem tisztán gyakorlati – titkos, jótékonyági – célokkal. A dolog meg-egyezés kérdése, s ez annak illetékessége is, aki képes közvetíteni a végletek között, s – legalábbis szavaiban – éppúgy tettekre váltja a humanitást, mint ahogy a tetterőt gondolkodásra kényszeríti.⁷⁹

⁷⁴ Herder: An Friedrich Ludwig Schröder, 6. November 1800, 635.

⁷⁵ Vö. Herder: *Benjamin Franklin kérdései a humanitás társaságának alapításához* [*Fragen zu Errichtung einer Gesellschaft der Humanität von Benjamin Franklin*]. SW 17, 10–16. (3. levél)

⁷⁶ Herder: An Friedrich Ludwig Schröder, 6. November 1800, 635.

⁷⁷ Uo.

⁷⁸ Uo. 636.

⁷⁹ A szavak hatékonyságának kérdésében lásd jelen kötet „Hatóerő. Az ellenállás poétikája” című tanulmányát.

RÉGI ÉS ÚJ, PRO ÉS KONTRA KÉT DRAMOLETT AZ IDŐK VÁLTOZÁSÁRÓL

Tehetséges irodalmároknak a 18. század végi Weimarban aligha volt hiány – ám a német klasszika fellegvára a történet tanulsága szerint harcias férfiakban (s nőkben) sem szűkölködött. Ha erről a 19. század irodalmi és műveltségi kánonja jó időre el is terelte a figyelmet, időközben – legkésőbb a német irodalomtudomány társadalomtörténeti fordulata óta – más, például agonisztikus vonatkozások is a felszínre kerültek. S ez nemcsak az 'osztályharc' – a maga módján a német–német határ mindkét oldalán lezajló – felfedezésében nyilvánult meg, de annak hatalmi és intézménypolitikai szempontokat, 'finom különbségeket' érvényesítő kései, szociológiai változatában is. Hisz Weimarban – mint Hans Adler írja – számos példa utalt „a hatalomnak az erkölcsőhöz, az eszméhez és a szellemi igényekhez fűződő kényes viszonyára”¹. E felfogás szolgált alapul ahhoz is, hogy a kutatás Goethe és Schiller együttműködését „szövetségként”², avagy „irodalompolitikaként”³ értelmezze, sőt a *Hórák* és a *Xéniák* „*ecclesia militansának*”⁴ hatalomakarásként is olvassa. Világossá vált, hogy a német irodalomtörténet legnagyobb hatású költőpárosa „nem egymásért, hanem sokkal inkább mások ellen”⁵ fogott össze; hogy a weimari szomszédság mögött egy olyan „frontvonal” húzódott, amely Schillert és Goethét „elválasztotta a költők világának további részétől, különösen a weimariaktól, illetve a jénaiaktól”⁶. Ekképp azonban „a *Xéniák*

¹ Adler: Autonomie versus Anthropologie: Schiller und Herder, 408.

² Goethe és Schiller kapcsolatára vonatkozóan a fogalom hozzávetőlegesen az 1840-es évektől bukkan fel. Vö. Schwab: *Schiller's Leben in drei Büchern*, 732.

³ Barner; Lämmert; Oellers: *Unser Commercium*.

⁴ Schiller saját szóhasználata a *Hórák*kal kapcsolatban (An Goethe, 1. November 1795, idézi Reed), amely kapcsán Reed fejti ki tézisét a weimari klasszika agonisztikus mivoltáról. Uő: *Ecclesia militans*, 39.

⁵ Koopmann: *Weimarer Nachbarschaften*, 168.

⁶ Uo.

pusztító gépezete [*Vernichtungswerk*]⁷ azon szerzők leltárának is mutatkozott, akiknek a maguk részéről problémájuk akadt – vagy akadhatott volna – Goethe és Schiller habitusával és ténykedésével, nem utolsósorban pedig kizárólagos igényű esztétikai programjával. E szerzők közé tartozott természetesen Herder is, aki – bár sokszor csak a sorok között olvashatóan – nem kímélte a weimari ’dioszkuroszokat’, s aki – amint azok magánlevelezése dokumentálja – maga sem remélhetett tőlük más elbánást. Az alábbiak az itt felvázolt konfliktus egyik irodalmi epizódjával foglalkoznak. Ha a kontextusában idézhető levélrészletekhez kevés hozzáfűznievaló is akad, a két szöveg – Goethe *Palaeophron és Neoterpé* (1800), illetve Herder *Aeon és Aeonisz* (1801) című dramolettje – és ’tusájuk’ vizsgálata további szempontokkal szolgál. Már csak azért is, mert – az egyik alkalmi, a másik kevés sikert aratott munka lévén – mindaddig igen kevés figyelemben részesültek.

1. Régi, kontra

A Schiller és Goethe, illetve Herder közötti feszültségek első kiváltójának közismerten a *Humanitás-levelek* hetedik és nyolcadik gyűjteménye tekinthető. Herder e helyütt épp abban mutatkozott különösen megengedőnek és hanyagnak, ami később Goethe és Schiller erőssége lett: a jó és a középszerű vagy egyenesen rossz megkülönböztetésében, a búza és a polyva szétválogatásában. „[É]ppolyan nemtörődomséggel ad tiszteletet Nicolainak, Eschenburgnak és másoknak, mintha a legnagyobbak volnának – írja ezzel kapcsolatban Schiller –, és furcsa módon a Stolbergeket, engem, Kosegartent és sok mást egy fazékba dob. Tisztelete Kleist, Gerstenberg és Gessner s egyáltalán minden meghalt és elavult iránt vetekedik az élőkkel szemben tanúsított hideg közönyével.”⁸ Schiller ez irányú megjegyzései Goethe későbbi kommentárjaiban is visszaköszönnek, s olyan véleménnyé formálódtak, amely meghatározta a késői Herder fogadástörténetét. Mindösszesen sajnálatra méltónak találtatott a *Humanitás-levelek* szerzőjének azon „állapota”, amelyből „ilyen gyászos kompozíció származhatott”⁹. Schiller panasza és Goethe kommentárja nem volt egészen indokolatlan, hisz a német irodalom herderi áttekintését, amely az említett műben egészen a kortársakig vezetett – vagy odáig

⁷ Reed: *Ecclesia militans*, 42.

⁸ Schiller Goethehez, 1796. június 18. In: *Goethe és Schiller levelezése*, 102.

⁹ Goethe: An Johann Heinrich Meyer, 20. Juni 1796. In: *Goethe: Briefe in drei Bänden*. Bd. 1, 385.

éppenséggel árulkodó módon el sem jutott – csakugyan a ’modernekek’ egyfajta tudatos meg nem különböztetése jellemezte. Sőt a Schiller felpanaszolta *különbség* el nem ismerése az évek során csak tovább fokozódott, s Herder és felesége, Karoline „szent Kettősségét [*ZweiEinigkeit*]”¹⁰ egyre határozottabban szembe fordította a két weimari szövetségessel. Az *Adrastea* (1801–1804), Herder folyóirata többek között e világnézeti és stílusviták dokumentumaként is olvasható, s már a maga idején ennek megfelelő elvárások, kommentárok és reakciók övezték. Herder itt megalakított 18. századi retrospektívája többek között egy olyan irodalmi (és filozófiai) kánon létrehozatalára is irányult, amelyben Goethe és Schiller (Kant és Fichte) nevét már meg sem kellett említeni,¹¹ a weimariak pedig, ki-ki hovatarozása szerint – kettő mindenki ellen, mindenki kettő ellen – nem maradtak adósak a válaszokkal. „Úgy tűnik, e művecske szerzője az empiria és az absztrakció közti tisztító tűzben, egy nagyon kényelmetlen közties állapotban leledzik, s eközben sem tartalmilag, sem formailag nem lép túl a szokványoson”¹² – írja Goethe az első kötet megjelenését követően. „Olyan nézetektől hemzseg e könyv, aminőkkel a *Reichsanzeiger*ben szoktunk találkozni” – válaszolja Schiller, és indulatosan kommentálja „mindez[t] a nyomorúságos szemezgetés[t] a régi és kihunyott irodalomból”, amelynek egyetlen célja, „hogya a jelent lecsepülje és kaján összehasonlításoknak tegye ki”¹³. A Herderéssel jó barátságban álló Jean Paul ezzel szemben abbéli bizonyosságáról ír a házaspárnak, miszerint az *Adrastea* „ismeretekben és bájban gazdag lapjai olajfalevelek és rózsaszirmok jótékony hatásával bírnak majd történelmi tudástól és emberséges nézetektől egyaránt eltávolodó korunkra. Mily sajnálatos volna rám nézve – teszi hozzá –, ha lelkem mélyén bármi is akadna, ami nem barátilag fordul felénk.”¹⁴

Vélemény- és ízléskülönbségekkel, illetve az ezekből fakadó ellenállás artikulációjával szembesül az is, aki Herder *Aeon és Aeonisz. Egy allegória* (1801) című dramolettjében felismeri a kapcsolatot annak alig

¹⁰ Schiller: An Körner, 29. August 1787. In: Schiller: *Briefe: 17.4.1785–31.12.1787*, 142–150, 145.

¹¹ Pedig a nevek számbavétele, archiválása, gondozása az *Adrastea* egyik központi szerkesztőelve. Vö. jelen kötet „Herder és Tithónosz, avagy amikor holtbiztos a történetfilozófia” című tanulmányát, 238–259.

¹² Goethe: An Schiller, 18. März 1801. In: *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe. Dritter Band*, 166.

¹³ Schiller Goethehez, 1801. március 20. In: *Goethe és Schiller levelezése*, 430.

¹⁴ Jean Paul: An Karoline Herder, 9. April 1801. In: *Aus Herders Nachlaß. Ungedruckte Briefe*, 319.

titkolt goethei előzményével, s elfogadja a provokatív kettős olvasatra szóló meghívást. Hisz bár az *Adrastea* első kötetének záró darabjaként közölt allegorikus játék tematikailag és stílusában is jól illik a folyóirat koncepciójába,¹⁵ s összhangban áll a századforduló körüli hónapok szekuláris közhangulatával,¹⁶ mégsem több (sem kevesebb) Goethe *Palaeophron és Neoterpé* (1800) című alkalmi darabjának palimpszesztusánál. Ez az Anna Amália hatvanegyedik születésnapjára írt ünnepi játék attól vált utólag nevezetessé, hogy benne a Goethe későbbi színházigazgatói gyakorlatára jellemző dramaturgiai fogások – az álarcos játék és „a mozgalmal, eleven, plasztikus mű”¹⁷ kívánalmai – is kipróbálásra kerültek. Ily módon a *Palaeophron és Neoterpé* az irodalmilag mellékes mozzanatok – 1819-ben Goethe a tizenegy éves Mária hercegnő születésnapjára egyszerűen átírta és újrendezte – és a weimari klasszika későbbi alakulása szempontjából jelentőségtelji fejlemények sajátos keverékének tekinthető.¹⁸ Ám a Herder-házaspárnak épp ez utóbbiak feldolgozása és értékelése esett különösen nehezeze. „A színház új törvénye, amely itt kormányoz és napról napra szemérmertlenebbé és szégyentelenebbé válik – írja Karoline Herder –, a drámai művészetet a *reprezentációra* és a *deklamációra* alapozza. A darab *tartalmát* mélyen ezek alá rendeli, vagy [...] a nézőre való tekintet nélkül egészen elhanyagolja. Fabábukként ülünk a nézőtéren és fabábukat nézünk a színpadon, hallgatva deklamálásukat, hogy aztán, *mintha mi sem történt volna*, üresen és vigasztalanul menjünk utunkra.”¹⁹ Herder az *Aeon és Aeonisz*ban komolyra fordítja mindazt, amit a *Palaeophron és Neoterpé* játékosan szóba hoz, s ez nemcsak a goethei elegancia humortalan kiforgatásaként olvasható, hanem a weimari színházi estéken kirajzolódó következmények elleni „szent igyekezetként”²⁰ is. Hisz senki sincs jobban meggyőződve a drámai műnem etikai-erkölcsi indexáltságáról, mint Herder. Aki újra meg újra megpróbálja világozzá tenni, hogy a dráma nem csupán a szórakoztatást szolgálja.

¹⁵ Vö. jelen kötet „Szemelvény és szenvedély. Múltmentés Herder késői folyóiratában” című tanulmányát, 186.

¹⁶ Vö. Herder *Szekuláris remények [Säkularische Hoffnungen]* (SW 23, 485–491) című írását az *Adrastea* ötödik darabjából, s nem utolsósorban a folyóirat bevezetőjét (SW 23, 19–22).

¹⁷ Goethe: *Palaeophron und Neoterpe*. In: uó: *Dramen 1791–1832*, 251–261, 251.

¹⁸ Vö. Goethe: *Dramen 1791–1832*, 1078–1089 (kommentár); Haym: *Herder*. Zweiter Band, 814–816.

¹⁹ Herder, Karoline: An Johann Wilhelm Ludwig Gleim, 1. März 1802. In: Herder: *Briefe*. Achter Band, 283.

²⁰ Uo.

A fent vázolt meggyőződés később Herderrel szemben általános kifogásként is megfogalmazódott. A filozófus megnyilvánulásaiban, különösen pedig az *Aeon és Aeonisz*ban megmutatkozó erkölcsi rigorizmussal szemben az utókor a goethei ítéletet fogadta el, miszerint a művészeteknek összhangban kell állniuk ugyan az „erkölcsi törvénnyel [*Sittengesetz*]” – hisz „törvényeik, akárcsak az erkölcsi törvény, az észből fakadnak” –, ám annak mégsem rendelhetik alá magukat maradéktalanul. Ha így tennének – amint azt Goethe szerint „Humanus barátunk” követeli –, „oda-vesznének, s akkor már jobb, ha mindjárt az elején követ kötünk a nyakukba és vízbe fojtjuk őket, mintsem hogy hagyjuk őket lassan tulajdon unalmas hasznosságukba fulladni”²¹. Goethe *Palaeophron és Neoterpe*-jének fogadtatástörténete harmonizált is a művészet autonómiájának ezen követelményével. Az alkalmi jegyekből hamarosan annak dacára is konceptuális mozzanatok lettek, hogy a dramolett allegóriájának megfejthetősége sok tekintetben a korabeli közönségre irányultságában rejtett. Ha maga a mű tele is volt a weimari udvarra vonatkozó gesztusokkal és célzásokkal, épp az ünnepelt – és dramaturgiaiilag bevont – anyahercegnő vált a magasabb összefüggések garanciájává. „Habár Goethe és az anyahercegnő a régi világ képviselői voltak, békét kötöttek az új korszak vezetőivel – írja Arthur Petak –, sőt Goethe búcsút mondott a zsembes [*Griesgram*] Klopstocknak és az önfejű [*Haberecht*] Herdernek is, s ha az új irányzat éretlenségeit nem is támogatta (Zöldfülű [*Gelbschnabel*] és Kotnyeles [*Naseweis*] figurái), mégis nyíltan a fiatalság oldalára állt.”²² Ebben a sémában a darab allegorikus szereplői konkrét nevekké lyettesíthetők, azok viszont többek önmaguknál: Wieland és Herder a dogmatikus felvilágosodás képviselőiként állnak szemben a másik véglettel, „a korai romantikus áramlatok és [...] az irodalmi avantgárd egyéb divatos hóbortjai[nak]” megszemélyesítésével, hogy aztán mindkét irány meghaladásaként „az ellentétek jellegzetesen goethei összebékítése”²³ győzedelmeskedjék. Ez a békekötés az, ami – szemben Herder „szekuláris költeményével”²⁴ – „Goethe alkalmi költeményének művészi vonatkozásaként”²⁵ méltatható.

²¹ Goethe: An Johann Heinrich Meyer, 20. Juni 1796, 385.

²² Petak: Über Goethes 'Palaeophron und Neoterpe', 22, idézi Charlier: Die Muse von Weimar, 181.

²³ Charlier: Die Muse von Weimar, 180.

²⁴ Treutler: *Herders dramatische Dichtungen*, 102; Treutler utal egyéb allegorikus figurák megfejthetőségére (például XIV. Lajosként vagy Kantként való azonosíthatóságukra) is. Uo. 94, 99–100.

²⁵ Uo. 90.

Goethe szintetizáló hajlamából, „a weimari klasszika tendenciózus »kompromisszumkészségéből«²⁶ indul ki Herder dramolettjének talán egyetlen méltányosságra törekvő elemzése is. Goethe allegóriája Onno Frels szerint is a régi és az új konfliktusának jegyében áll, ám olyan megoldást sugall, amely alulmúlja a konfliktus *történeti-politikai* jellegében rejlő irodalmi lehetőségeket. Ezzel szemben Herder ellen-allegóriája a téma és a problematika „hangsúlyozottabb”²⁷ feldolgozásával áll elő. Az „egyértelműbb társadalompolitikai arculatnak”²⁸ köszönhetően – írja Frels – a békülés elvét a „kontraszté” váltja fel, s a darab a „kiengesztelődés[t] [...] egy történelmi folyamat következményeként s egy alapvetően új társadalmi gyakorlat”²⁹ megelőlegezéséként juttatja érvényre. Az *Aeon és Aeonisz* az elkötelezett herderi társadalomkritika előtérbe állításával ellensúlyozza az esztétikai autonómiát és a hasznosságelv föllőtt mondott goethei–schilleri ítéletet. Ennek köszönhetően viszont Frels értelmezésében is kirajzolódnak a régi frontok: a klasszikusság és a történetiség, az autonómia és az antropológia, a művészet és az erkölcs hagyományos szembeállítás,³⁰ s ha Herder az elkötelezett művészet-eszmény jegyében felmentést is nyer, a dramolett művészi értéke mégis feltételes marad. Hisz az aktivista irodalomeszmény hatóereje, ha lehet, még korlátozottabb, mint az esztétikai értékek szavatossága. Helyébe (akárcsak ez utóbbiakéba) időközben a szövegek és a valóság alakításának bonyolultabb s egyúttal szubverzívabb formái léptek. Így a régieknek és az újaknak most e megváltozott feltételek között kell újravívniuk szócsatájukat és keresztülvinniük akarataikat.

2. Új, pro

Irodalmi ’perújrafelvételünk’ céljából pedig érdemes a két dramolett olvasataiban uralkodó hagyományos allegorézis, a rejtett (vagy félig rejtett)

²⁶ Frels: Ästhetische Voraussetzungen und gesellschaftspolitische Implikationen der „antiklassischen” Dramenproduktion Herders, 111.

²⁷ Uo. 100.

²⁸ Uo. 106.

²⁹ Uo. 102.

³⁰ Legyen szó „a költészet lényegét érintő felfogások *alapvető különbségéről*” (Irmscher: Goethe und Herder im Wechselspiel von Attraktion und Repulsion, 46), Herder klasszikakritikájának „belülről jövő elkerülhetlenségéről” (Fasel: Herder und das klassische Weimar, 267) vagy éppenséggel „a nem-klasszikus [*unklassisch*] frontok egyesítéséről a herderi eszmevilágban” (Bettex: *Der Kampf um das klassische Weimar 1788–1798*, 192), abban szinte mindenki egyetért, hogy Herder és a (Kant felé orientálódó) weimari klasszika elképzelései alapvetően különböznek.

szerzői intenciók kutatása mellett (vagy helyett) az egyébként meghaladni kívánt, s ezáltal gyakran elhanyagolt szó szerinti jelentésekre is visszatérni. És e tekintetben elmondható, hogy a két darab minden weimari aktualitás előtt először is az idők *általában vett* változásának allegóriája, azon belül is konkrét drámai történet beszélő és cselekvő szereplőkkel. Goethe hypotextusa azzal kezdi a sort, hogy a múltó időt két allegorikus figura, az új és a régi reprezentánsainak mozgásává alakítja. A fáradhatatlanul úton lévő Neoterpét – „mindig s mindenütt az Új magam vagyok”³¹ – éppoly fáradhatatlanul követi s úzi Palaeophron, kinek „józanul komótos lépte”³² elől amaz végül egy oltár aziliumában keres menedéket. Ez azonnal kritikus helyzetet teremt, s ha nincs megoldás, hosszú távú krízist is, hisz a „menekvő [*Flüchtige*]” szó szerint „ostromoltatik”, „rejtékét el nem hagyhatja”³³, s kettejük találkozásának ’most’-ja így veszedelmes szünethez vezet az állandó haladásban. Neoterpé arra kényszerül, hogy megforduljon, s szembenézzen az „atyák jogát”³⁴ számon kérő rokonával. E konfliktus sokat méltatott feloldása – mely illendő is egy születésnap játékban – további differenciálódásként valósul meg: a két szereplő elhatárolódik allegorikus kíséraitól, s ezáltal lemond azon attribútumairól, melyek kizárják a közeledést. „Ha ím e férfiút, kit ily közléről most / Először láthatok, nem épp a legrútabb / Kiséret állaná körül, lehetne tán / Kedvemre is, hisz barátin szól szava” – jegyzi meg Neoterpé. „Ha ím e lányka, kit eddig csupán / Szökésben s messziről figyeltem én, nem így / E balga társaság körébe’ járna rég, / Mi nékem oly utálatos, kívánnám hát: / E nyájas szép alak legyen velem soká”³⁵ – válaszolja (ugyancsak a közönség felé) Palaeophron, s a békekötés első gesztusaként éppúgy elküldi a mogorva Zsémbest [*Griesgram*] és a magabiztos Önféjűt [*Haberecht*], mint Neoterpé a maga részéről a fúrge Kotnyelest [*Naseweis*] és a derűs Zöldfülűt [*Gelbschnabel*]. Innentől már semmi sem áll megegyezésük útjában, mely kölcsönös rokonszenvenben [*Zuneigung*] nyer kifejezést: „jót akarsz velem, így hát / cserébe én is hajlok [*Das zeiget gute Neigung an, und ich fürwahr / Bin auch geneigt*] elbocsátni ím / E néked terhes apró lényeket”³⁶ – mondja Neoterpé a kölcsönös gesztust megpecsételendő. E látványos békekötést egyedül az a körülmény

³¹ Goethe: Palaeophron und Neoterpe, 253.

³² Uo.

³³ Uo. 254.

³⁴ Uo.

³⁵ Uo. 255–256.

³⁶ Uo. 258.

relatíválja, hogy kísérőik nélkül e figurák már nem egészen azok, akiknek az allegorikus szereposztás szerint lenniük kellene. A maszk takarta *personák* olyan karakterekké változnak, akiknek egyike innentől „ifjú férfiú, / Ki jó erőnek örvend”, másika pedig „oly lény, / Ki jól nevelt, ki bájos és / Komoly”³⁷, s akik ekképp mindketten kilépnek korábbi szerepükből. Egymásra találásukat egy olyan *rendkívüli* helyzet szavatolja, amelyben egészen biztosnak kell lennie, hogy Zsémbes és Önfejű, illetve Kotnyeles és Zöldfülű útja többé „sosem fut össze”³⁸, s a korábbi konfliktus a beláthatatlan jövőbe kerül. Arra pedig, hogy valami különlegesről és egyedülállóról van szó, leginkább a dramolett zárlata utal, amely – bevonva az ünnepelet anyahercegnőt mint a béke pártfogóját – az *itt és most* adott történelmi helyzetet és az eszmei értékek konkrét megvalósulását hangsúlyozza. Szükség van a „mindahány igaz polgár”³⁹ felé irányuló biztatásra ahhoz, hogy a megbékülés ne csak felismertessék, de fenntartása a jövőben is biztosított legyen.

E megoldásokkal Goethe darabja olyasvalamit mutat fel, ami könnyen botránykővé válhat azok számára, akik jobban tudják, vagy megnyugtatóbb javaslatokra vágnak. Tagadhatatlan ugyanis, hogy Goethe „alkalmi öröklétdarabja [*Casualäon*]⁴⁰ a társadalmi (és generációs) konfliktusok rendezésének tetszőleges és feltételes jellegét hangsúlyozza (amit lehet persze bölcsességként és előrelátásként is méltatni). Ezen felül a dramolett vázlatossága – keletkezéstörténeti, s ekként misztifikált okokból⁴¹ – sok mindent nyitva hagy, amit Herder ellendarabja köszönettel kifejt, illetve saját tartalmával tölt fel. Goethe egyszerű színpadtervében például eldöntetlen marad, miféle oltár az, amelynek falai között Neoterpé menedéket keres. (Mindazonáltal annyit tudni lehet, hogy az antikizáló oltár körül egy város polgárai gyűlnek össze, ami így ismételtén Weimarra és a hercegi udvarra utal.) A *Palaeophron és Neoterpé* ezen kívül csupán elnagyolt vagy éppenséggel ironikus információkkal szolgál a két főszereplő rokoni kapcsolatairól. „Nem mondhatom, hogy ő az én leányom – mondja Palaeophron –, ám / Nagybátyjaként atyák

³⁷ Uo. 259.

³⁸ Uo.

³⁹ Uo. 261.

⁴⁰ Jean Paul: An Karoline Herder, 9. April 1801, 319; A 'Casual-' indexálással a Herderrel jó barátságban álló Jean Paul a két darab rangsorának megfordítására is törekedett. Hisz Herder *Aeonja* pontosan az, ami Goethe dramolettje csupán „lenni akart [*sein wollte*]” (uo.).

⁴¹ Vö. egy szemtanú beszámolóját In: *Goethe: Dramen 1791–1832*, 1080. (kommentár)

jogán birtoklom őt”; Neoterpé, „mint vér[é]ből eredt, / Bárki más előtt”⁴² hozzá tartozik, ami viszont további kérdésekre is okot ad, főképp, ha a néző/olvasó arra is tekintettel van, hogy Palaeophron közvetlenül ezt követően fedi fel magát az „ős időként [*alte Zeit*]”⁴³, s hogy a darab kezdetben a *Régi és új idő* [*Alte und neue Zeit*] címet viselte.⁴⁴ Így ugyanis nemcsak a származás kérdése marad nyitva (ki volt a leány apja, s miért nagybátyja jár a nyomában?), de az idők rendje is összezavarodik: olyan rés nyílik folyásukban – hisz atyák és helyetteseik egész sora válik lehetségessé –, amely a rákövetkező békekötés ’botránys’ feltételeességét az időallegória egy további szintjén is megismétli.

Így elég anyag áll már rendelkezésre ahhoz, hogy azt egy további – kritikus és ambiciózus – szerző feleleveníthesse, kiegészíthesse és saját intenciói szerint variálhassa. Az *Aeon és Aeonisz*. *Egy allegória* című dramoletről bizonyossággal elmondható, hogy a goethei darabra épül, és annak lehetőségeit kamatoztatja. Itt is az új és a régi áll egymással szemben, egyaránt régi és új kísérők koszorújában – Aeont Származás [*Herkommen*] és Tisztelet [*Ansehen*], Aeoniszt Jótakar [*guter Wille*] és Végező [*guter Ausgang*] támogatja –, s a drámai események itt is az idők konfliktusát és megbékülését mutatják be. Mindez azonban szövegszerűen és dramaturgiailag sokkal részletesebben, nem utolsósorban pedig eltérő intenciók szerint történik. Aeont az őt bemutató első jelenetben a régi idők rekvizitumai övezik, s a megérkező Aeoniszt ámulatba ejti „e csillogó vasak, / [...] kardok, fegyverek [...] családfa, ócskavas, / S megannyi rendszalag”⁴⁵ tömkelege. De nemcsak az öreg Aeon emlékezhet a hajdanvolt dicsőségre, Aeonisz is tud saját gyermekkoráról: mert az idők allegorikus figuráinak e darabban saját életideje: jelene – s kinekinek inkább –, múltja vagy jövője van. Ez a tárgya az Aeon és kísérői között folytatott dialógusoknak, amelyek során kölcsönösen elég szó esik arról is, miképpen érzékelik a szereplők egymáson az idő múlását. Ezen felül Herder ellendarabja szabályos család- és udvartörténettel is bővíti a goethei mű szikárnak nevezhető allegorikus szereposztását. Aeonisz Aeon leánya, kit apja, midőn még Árésznak hívták, „ifjúkori szerelmével” (SW 28, 252), Aretével nemzett. Azóta azonban, hogy nője a gyermeket „elvette tőle[] és magával vitte” (uo.) Aeonnak csak udvartartása maradt: Tisztelet, akinek felesége általában a Hizelkedések

⁴² Goethe: Palaeophron und Neoterpe, 254.

⁴³ Uo.

⁴⁴ Vö. Goethe: *Dramen 1791–1832*, 1081. (kommentár)

⁴⁵ Herder: Aeon und Aeonis. Eine Allegorie. SW 28, 247–263, 256.

[*Artigkeiten*] – úgymint „Múlatás, a Pompa, Móka, Tánc, no meg / Unott Időtöltés” (250) – körében található, valamint Származás, akinek hitvését a vak Itélkezésnek [*die blinde Meinung*] csúfolják, s akinek gyermekeit Előítéleteknek [*Vorurtheile*] hívják. (Ez utóbbiak némelyikével – jegyzi meg Aeon – „rokon vagyok”, hozzátéve: „Tudom, te nem haragszol, jó öreg!” Hisz „[h]abár nehány biceg”, „de bájosan biceg” (249). E szereplői készletet bővítenő Itélkezés később az új idők fenyegetőnek érzett beköszöntő jövendőlo Jóltudóvá [*Allwissenschaft, Wißerin*] is átváltozik, s úgyszintén szóhoz jut „Tisztelet / Dadogva szóló legkisebb fia” (257), Énimádó [*Egoismus*]. Aeoniszt pedig nemcsak a két gyermek, Jótakar és Végejő támogatja, de a darab végkifejletében Igazság és Jog – „drága társaim, / Ti, boldog ifjúságom jötevői” (260) – is védelmébe veszi. A végezetül Agapévá változó Aeonisz előtt, a hatalomváltás és az idők fordulójának végső biztosítékaként Areté is megjelenik. (Areté, azaz „erő, erény” (252) – fűzi hozzá a herderi jegyzet.)

Bonyolult dramaturgiájának és gazdag allegorikus kelléktárának köszönhetően Herder dramolettje méltóbb keretbe foglalja a témát – legalábbis az intenció szerint –, mint a goethei előzmény. Az utóbbiban megnevezetlen oltár itt „*A drága múltnak*” (SW 28, 256) van szentelve, s előtte nemcsak az idős Aeon rója le tiszteletét, de Aeonisz is itt fohászodik a „rég-i ősök[höz]” (uo.), kik „[e] nem múltak! Ó, kiket / Az eszme és a tett örökkön éltet!” (uo.). Az oltár a folytatólagosságért szavatul, amelynek jegyében a leköszönő régi erők és a beköszönő újak konfliktusának kimenetele csak a megbékülés lehet. Aeon e szavakkal adja át helyét: „Bevégezetlen művem; fejezd be hát / derűsen s boldogan” (257); s Aeonisz is ennek megfelelő leányi alázattal – „Vedd hát ígéretem, / ó nemes szívű” (258) – lép atyja örökébe. A két eón, amint nevük is egyértelműsíti – „eón, sok év menete” (247) – *teszi a dolgát*, aminek köszönhetően a látszólag rendkívüli helyzet egy csapásra történetbölcséleti normalitássá változik. Ezt hangsúlyozza az idők sorrendjének azon helyreállítása is, amely felszámolja a *Palaeophron* és *Neoterpé* e kérdésben (is) szokatlan mintázatát. Míg ez utóbbiban ugyanis az új megy elől, nyomában a múlttal, a következő herderi rendje a tapasztalatiság generikusságát hangsúlyozza: mindig a régi uralkodik, hogy aztán az érkező új letaszítsa trónjáról. Mindazonáltal Aeonisz az atyai házba tér vissza, ősei oltára elé, s Aeon kezdettől fogva várja is a megváltó pillanatot, amikor nyugalomra térhet. A darab zárlatának szereplői, a békehozó Anna Amáliát ünneplőkkel vetekedve, egy magasabb hatalom és determináció, „az *eónok* istene” (263) előtt róják le tiszteletüket.

Azt, ami Aeon álomba szenderülésére következik, mégsem az örökös csendes ügymenete jellemzi. Az eónok nem váltják egymást ok nélkül, s cserélődésük alapvetően itt is diszpenzáció. Az idők változásának, legyen az mégoly szükségyszerű és belátható, észlelhetőnek kell lennie, s a darab kedvéért ennek meg is kell jelenülnie. Már a megrövidített apaság története is ennek előkészítését szolgálja. Areté a lányát, habár Aeon beleegyezésével, mégis az udvartól távol, „apái szellemében” (SW 28, 252) nevelte fel. S az erő és az erény (Areté), illetve a szeretet (Agapé) távolmaradása Aeonra nézve akár visszamenőleg is rossz jelnek tekinthető. Ám a változás már a darab komolyságának megfelelően sem korlátozódhat olyan mellékes körülményekre, mint a cselekménybeli és allegorikus holdudvar, a protagonisták kísérőinek összetétele, és olyan külsődleges, performatív mozzanatokra sem, mint az anyahercegnőre osztott szerep Goethe dramolettjében. A jövőnek itt a tényleges elmúlással, Aeon halálával kell szembesülnie, s minél magasztosabb ez, annál ünnepélyesebb annak beköszönte is.⁴⁶ A múlt búcsúztatása így Herder színpadi utasítása szerint a következőképpen megy végbe: „Az ifjak az aggot az oltárhoz vezetik; az fohászokodva letérdel. Aeonisz felemeli a szétesett koszorú zöldellő, virágzó ágait, gyengéden egybeköti, és az oltárra helyezi. Rövid csend után harang csendül; az első ütésnél Aeon feje lehanyatlik. Aeonisz lebontja magáról a nefelejcskoszorút és a halott főre teszi, majd azt fátylába rejti. Láthatatlanok dalának halk hangjai szólnak” (SW 28, 259). S az még inkább szükségyszerű, hogy az új hatalom a színpadi kellékek goethei egyszerűségét is pompára váltsa: így egyszerre „[e]gy belső, fényesen megvilágított templom kapuja” is megnyílik, amelyben Aeoniszt a Jog („polgári öltözékben”) és az Igazság („papi ruhában”, SW 28, 260) fogadja. E térbeli beavatást kiegészítve az oltáron mint a múlt kapuján át Areté is csatlakozik az ünnephez (és az elkövetkezendőkhöz). Ezen felül a jövő templomában „vidám munkások és munkásnők” is megjelennek, akik „[m]unkájuk közben énekelve” (259) az öröm kórusává alakulnak. A változás szembeszökő és több is annál.⁴⁷ Míg a *Palaeophron* és *Neoterpé* beérte az összeférhetetlenek és egyenlőtlenek (régi és új, nemesek és polgárok, nők és férfiak) közti békekötés alkalmiságával, az *Aeon* és *Aeonisz* egyszerre viszi színre a mulandósággal való megbékülést és ünnepli a folytatolagosság apoteózisát. Sőt, addig fokozza a folytonosság-

⁴⁶ Vö. Treutler: *Herders dramatische Dichtungen*, 94; Frels: *Ästhetische Voraussetzungen*, 102.

⁴⁷ A zárójelenet – jegyzi meg Treutler kritikusan – „laza szövedékként, sántítva követi a megélőzőeket”. Treutler: *Herders dramatische Dichtungen*, 96.

hiányt, míg az át nem csap a folytonosság új – a nemzedékek váltakozását is felülíró – ígéretébe. Hisz Aeonisz mindeközben nemcsak ruhát cserél, de nevet is vált, és egy olyan új idő kezdetének képviselőjeként lép fel, amely nemhogy nem ér véget, de akár egy örökkévalóságig is tarthat.

Ennek magyarázata (és lehetősége) a fogalom történetében rejlik. Hisz az 'eón' Herder olvasatában nemcsak „a megvetendőre, a kicsinyre és tűnékenyre” utal – mikor „[a] mennyek múlt[n]ak és úgy cserélőd[n]ek, akár a ruhák”⁴⁸ –, de vonatkozhat – mint „Platónnak égi üdve, át / Aeonoknak során [*Aeon-Aeonenlang*]⁴⁹ – az idő (vagy épp az időtlenség) végtelenségére is. Ez utóbbi elképzelés már a *Humanitás-levelek*ben, majd az *Adrasteában* is felbukkan, egy olyan „jövőbeli, számunkra ismeretlen eón”⁵⁰ várásaként, amelyben Herderre jellemző módon (majdnem) egybeesik az utópisztikus keresztény és a profán történetbölcseleti mozzanatok. A dramolet allegorikus köntösében is „a kereszténység Adraszteája”⁵¹ válik láthatóvá, s marad mégis kimondatlan. S nemcsak azért, mert a nyílt állásfoglalás felszámolná a többértelműséget. Hanem azért is, mert Herder nem azzal a szándékkal közelíti egymáshoz a kereszténységet és az „igazi humanitást” (SW 18, 301), hogy az egyik a másikba végleg áttűnjön és *vice versa*. Mindezt sokkal inkább egy olyan megoldás vágyával teszi, amely a két mozzanatot azok különbségeinek fenntartása mellett is képes egyesíteni. Agapé „szebb utókor[a]” és „jobb utókor[a]” (SW 28, 263) nem arra hivatott, hogy a földi *vagy* az égi egyeduralmára, s így végső soron a kettő dichotómiájára épüljön. E vágyképben az időbeli és az örökkévaló egyaránt része annak, ami elkövetkezik, s mintegy visszamenőleg is beteljesül. A teremtés biblikus „hieroglifájának”⁵² embere emancipálódott, s most, hogy végigjárta, figyelembe

⁴⁸ Herder: Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes [A héber poézis szelleméről. Kalauz e poézis és az emberi szellem történetének kedvelői számára]. SW 11, 213–466, 256; vö. még uő: Vom Geist des Christenthums. Nebst einigen Abhandlungen verwandten Inhalts [A kereszténység szelleméről. Néhány vegyes tartalmú értekezéssel]. SW 20, 1–132, 38.

⁴⁹ Herder: Johanna Gray. Eine Romanze zu ihrem Bildnis. SW 29, 62–68, 65.

⁵⁰ Herder: Briefe zu Beförderung der Humanität. SW 18, 291. (122. levél)

⁵¹ Vö. Herder *A nemzeti vallásokról / Nemzeti vallások képei / A kereszténység Adraszteiája [Ueber National-Religionen / Bilder von National-Religionen / Die Adrastea des Christenthums]* (1803) című dialógusát (SW 24, 38–59), részletesebben jelen kötet „Térítés-történet. Posztkoloniális (ön)kritika Herder *Adrasteájában*” című tanulmányában, 129–132.

⁵² Vö. Simon: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 72–110, valamint jelen kötet „Szemelvény és szenvedély. Múltmentés Herder késői folyóiratában” című tanulmányát, 184.

veszi (s meg is írja) saját természettörténetét.⁵³ Ám eredetéhez közeledve folyamatosan távolodik kezdeteitől. A feladat a régi, de a megoldás már rég nem ugyanaz. A differencia e szűk terében, mintegy ég és föld között próbálja Herder pozicionálni a humanitás szekuláris jövővárását, s ezt a jövőt ünnepli dramolettjében is.

A radikális váltás és a folytonosság, az időbeli és az örök e sok mindent nyitva hagyó feszültsége az *Aeon és Aeoniszt* mindenesetre a konfliktusok kezelésében és egyidejű fenntartásában jeleskedő *Palaeophron és Neoterpé* méltó társszövegévé avatja. Többértelműségben Herder sem szűkölködik, s ha a darab morálfilozófiai és történetbölcseleti hangsúlyai, valamint dramaturgiai szuperlatívuszai azt a benyomást is keltenék, miszerint itt ágyúval (*Aeon és Aeonisz*) lönek verébre (*Palaeophron és Neoterpé*), mindezt a szöveg a maga komplexitásában megbocsáthatóvá vagy legalábbis elhanyagolhatóvá teszi. A megoldás további bonyodalmakhoz vezet, s a marginális (weimari) mozzanatok megnemesítésének szándéka a 19. századi ítéleteken túlmutató módon gabalyodik bele az emberi végesség elgondolhatóságának szövevényébe. Mindez tagadhatatlanul nem illik a *Wittumspalais*-ba, mégis helyénvaló a maga szöveg-szerű artikulációjában.

⁵³ E természettörténet, amint *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* ötödik könyvének zárata felvillantja, még messze nem ért véget. Vö. jelen kötet „Evolúciós fantáziák. Herder és az ember természetrajza” című tanulmányát, 42.

HERDER ÉS TITHÓNOSZ, AVAGY AMIKOR HOLTBIZTOS A TÖRTÉNETFILOZÓFIA

Lehet-e az öregedés – test és szellem működésének, összhangjának gyengülése, korrigálhatatlan leépülése – elméleti, filozófiai és egyáltalán *izgalmas* probléma? A herderi életmű egyik vonulata – és pedig a szerző kora fiatalságától fogva – ennek lehetőségét példázza. A kérdés már az *Utazásom naplójában* (1769, posztumusz 1846), Herder fiatalkori feljegyzéseiben felbukkan: a koravenség aggályaként, amely az ifjú testbe agg lelket és öreges gondolkodást ültet, s amely már pusztá gyanújával is mintegy beteljesíti saját ítéletét. Komolyabb formát azonban csak az 1790-es évektől ölt, mégpedig a megvénüléstől való félelmek szokványosabb és – tegyük hozzá – életrajzilag is indokoltabb alakzatában: az örökifjúság gondolatában. Herder mindkét esetben test és lélek dualizmusát értelmezi újra, és pedig olyan anakronisztikus viszonyként, amelyben a látszat és a valóság feszültsége temporális összeférhetlenségként jelentkezik. A lélek, máshol jár, mint a test maga: míg a koravén ifjú lelke siet, az örökifjúé késik, az egyik a test előtt, a másik a test mögött halad (s persze mindkettő pusztá illúzióból). E problémának Herder Tithónosz alakjában és történetében a mitológiai mintázatára is rátalált. A fogalmak disszeminációjának e mitológémája szerint Éosz halhatatlanságot kér isteni szépségű kedvesének, Tithónosznak, de úgy esik, hogy az istennő figyelmetlenségének köszönhetően, vagy talán mert Zeusz nem tud vagy nem akar fél szavakból érteni, az ifjúnak az örök élethez nem utaltatik ki az örök fiatalság. Ennek következtében Tithónosz előbb megöszik, majd összetöporodik, végül tücsökké változik, hogy zavartalanul ciripelhessen a kamrában, ahová Éosz – aki szeretőből előbb anyja lesz, majd unokája – végül kínjában bezárja.¹ A késői Herder több szövegösszefüggésben is visszatér Éoszra és Tithónoszra, s a téma fel-

¹ Tithónosz története (és Herder problémája) természetesen több szaktudomány kedvelt témája. Kitekintés helyett csak egyetlen példa: Hárs: Tithónosz és a Miki egér.

elevenítésével leplezetlenül a maga mentségén is fáradozik. Az ehhez kapcsolódó szövegek sora a saját útját járja, miközben félreismerhetetlenül idézi, alkalmazza és variálja a herderi mű alapvető elképzeléseit. Érdemes e kettőt – az egyéni sors és a történetbölcselet kérdéseit – együtt figyelembe véve felidézni Herder öregség-diskurzusát.

1. *A szellemi halott*

Az 1800-as századfordulón Herdernek számokban kifejezve már nincs sok ideje hátra, s bár sosem tölti be a hatvanat, a kortársak és az utókor ítéletében annyira öregnek mutatkozik, hogy azt magánlevelezésükben még a Weimarban vele együtt időző halhatatlanok is szóvá teszik. Schiller már a kilencvenes évek közepén megjegyzi, hogy Herder a *Levelek a humanitás előmozdítására* (1793–1797) szerzőjeként éppoly lelkes a „halott és porhadó” dolgokkal, mint amilyen hűvös minden „élettelivel”² szemben. Alig egy évvel később pedig egyenesen „patologikus természetnek” titulálja Herdert, aki úgy ír, mint aki éppen méregtelenít, „anélkül, hogy ez gyógyítólág hatna rá. [...] Mérgező irigységgel viseltetik minden jó és energikus iránt, és szenveleg, hogy a közepszerűt pártfogolhassa.”³ Végül Herder utolsó nagy vállalkozása, az *Adrastea* folyóirat első kötetének megjelenésekor – a visszafogottabb Goethével szemben – ismét Schiller az, aki kendőzetlenül fogalmaz: „álnok műről [*ein bitterböses Werk*]” beszél, majd hozzáteszi: „Herder szemlátomást leéplülőben van; az emberben már-már komolyan felvetődik, hogy az, aki most ennyire semmitmondónak, gyengének és üresnek mutatkozik, lehetett-e egyáltalán valaha is kiemelkedő”⁴. E ‘kórkép’ alapvetően rányomta bélyegét a késői Herder recepciójára, ami a művek tagadhatatlan egyoldalúságai mellett alighanem a beszélők jelentőségének is köszönhető. Rudolf Haym nagyszabású biomonográfiájában az 1870-es, illetve 80-as években ugyan-

² Schiller: An Goethe, 18. Juni 1796. In: uő: *Briefe: 1.7.1795–31.10.1796*, 228; Két nappal később kelt levélben Goethe majdnem szó szerint ugyanezt jelenti Johann Heinrich Meyernek: Herdert „[a] közepszerűvel szembeni hihetetlen türelem, a jó és a jelentéktelen szónokias halmozása, tisztelet a halott és porhadó dolgok iránt, az élővel és törekvővel szembeni közömbösség” jellemzi. Majd így folytatja: „sajnálatra méltó a szerző azon állapota, amelyből ilyen szomorú kompozíció származhatott”. Ugyanitt hangzik el Goethe elhíresült panasza, miszerint Herder az „erkölcsi törvény” béklyójába veri a művészetet. Goethe: An Johann Heinrich Meyer, 20. Juni 1796. In: uő: *Briefe in drei Bänden*. Bd. 1, 385.

³ Schiller: An Körner, 1. Mai 1797. In: uő: *Briefe: 1.11.1796–31.10.1798*, 71.

⁴ Schiller: An Goethe, 20. März 1801. In: uő: *Briefe: 1.1.1801–31.12.1802*, 20.

csak „egy beteg és egyre betegebb, pártos meggyőződéseibe zárkózott emberről”⁵ beszél, s a későbbiek szempontjából mindösszesen beszédes Bacsó Béla elejtett megjegyzése, miszerint az 1800 májusában megjelent *Kalligoné* gyér fogadtatásában szerepet játszhatott, hogy „Herder ekkor már bizonyos értelemben szellemi halott”⁶.

A probléma legkétségbeesőbb ekkorra természetesen már magát Herdert is nyugtalanította. Az *Elegyes íráások [Zerstreute Blätter]* negyedik gyűjteményében 1792-ben megjelent *Tithónosz és Auróra* című tanulmány szerint az is „az emberi életrajzok legnagyobb és korántsem ritka nevezetességei”⁷ közé tartozik, hogy az emberek képesek túlélni önmagukat. Hiszen „[m]egtörténhet, hogy valaki még sokáig úgy jár-kezel, mint saját megelevenedett síremléke; szelleme eltávozott, ő maga pedig nem más, mint korábbi nevének árnyéka és emlékezete” (SW 16, 114). S bár ez ügyben az idézett szöveg pozitív fejleményeket is tartalmaz – amelyekről a későbbiekben még szó esik –, ehhez most súlyosbító körülményként egy másik vélekedést is érdemes hozzátenni. A *Hórákban* 1795-ben megjelent *Saját sors* című írás egyik tételét, miszerint mindaz, ami velünk, emberekkel történik – mégha csak annyi is, hogy egyszerűen nem bírjuk abbahagyni –, „cselekedeteink és munkálkodásunk, gondolkodás- és látásmódunk természetes következménye”⁸. A klasszikus herderi gondolatnak megfelelően mindennek megvan ugyan a maga ideje – eleje és vége, oka és eredménye –, ám az ember saját felelőssége, hogy eszerint is alakítsa sorsát, kellően ügyelve a megfelelő pillanatra és kerülve minden „alkalmatlan órát” (SW 18, 414). S mivel az emberi természet ezzel kapcsolatban komolyabb útmutatás helyett csupán navigációs felhívással, „iránytűvel” (uo.) rendelkezik, egyedül a kellően higgadt ember „nem akarja meghosszabbítani fiatalságát, vagy felülmúlni élete tetőpontját”; csak ő képes arra, hogy csupán addig maradjon, amíg érdemes, s hogy ha kell, kész legyen „lassan *elballagni [allgemach hinabzuschreiten]*”. Ha így tesz, „a józanság istennője megóvjá attól a gonosz sorstól, hogy túlélje önmagát [*sich selbst zu überleben*]. S ha az évszakok szerint válogatja ruháit, néha még megélheti az ősz egy-egy megkésett rózsáját, vagy a nyugalomban töltött tél után az új tavasz első ibolyáit” (415).

⁵ Haym: *Herder. Zweiter Band*, 849.

⁶ Bacsó: Tematikus széljegyzetek August Wilhelm Schlegel *A poézis* című írásához, 98; *A Kalligoné* hűvös fogadtatásához vö. Herder: An Karl Ludwig von Knebel, 11. Juni 1800. In: uő: *Briefe. Achter Band*, 134.

⁷ Herder: *Tithon und Aurora*. SW 16, 109–128, 114.

⁸ Herder: *Das eigene Schicksal*. SW 18, 404–420, 405.

Mindazonáltal e Herdert kora ifjúságától foglalkoztató gondolatok nem elsősorban itt méltatott józanságára vagy öreges bölcsességére, sokkal inkább érzékenységére és e problémák minőségére terelik a figyelmet. S ezt nemcsak a kortársak idézett reakciói tanúsíthatják, de a szerző önképeként is megszövegeződő néhány további attitűd is. Az *Utazásom naplójában* például – melyet a kutatás a fiatal Herder olyan ötletbörzéként is számon tart, amelyben több későbbi mű alap gondolata megfogalmazódik – egy „Az Emberi Lelkek fiatalságáról és megöregedéséről [ein Werk über die Jugend und die Veraltung Menschlicher Seelen]”⁹ című munka tervéről is olvashatni. A megírandó értekezés a *Napló* rövid ismertetője szerint az emberi életkorok jellemzőinek, szoros és visszafordíthatatlan egymásra következésének „a lélek képességeit és [...] az emberiség korszakait” (SW 4, 451) figyelembe vevő bemutatására irányulna, azzal a későbbről jól ismert – egész nemzetekre, kultúrákra alkalmazandó – herderi tanulsággal, miszerint az ember kizárólagos feladata mindenkor aktuális életkorának, illetve állapotának tudomásul vétele és kiaknázása. Mindez a *Napló* vonatkozó helyén az érzékek használatára való biztatásként hangzik el, mely a leendő szerzőt a továbbiakban a gyermekek ez irányú nevelésének problémája és ezzel kapcsolatos pedagógiai terveinek vázolása irányába tereli. Jelen összefüggésben azonban főképp a fiatal Herder azon vallomása érdekes, amely számot ad a tervezett írás apropójáról és motivációiról. Herdert saját beszámolója szerint egy a – nem könyvekből szerzett – tapasztalatokra nyitott és eleven ifjú, „egy fiatal svéd, bizonyos Koch” (446) ismeretsége ébresztette rá saját problémájára: világuidegenségére és bevallottan melankolikus, sőt depresszív hangulatokra való hajlamára. A mű ötlete – írja Herder – azokon a „szomorú napokon [keletkezett], amikor lelkem organizációja szinte megbénult, külső érzékeinek hajtókereke mozdulatlanul állt, s szomorú Énembe zárva elveszítette minden vágyát arra, hogy halmozza az eszméket, az élvezeteket és a tökéletességeket” (447). A tervezett mű ekképp az „ifjú vénnek” és a „vén ifjak” (450) sorsát elkerülendő egyúttal az önterápia tankönyve is lett volna, s terve olyan pszichológiázásra csábít, amely Herder történetbölcséleti műveinek, mindenekelőtt *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiájának* (1774) ‘egészséges’ boldogság-filozófiáját is más fényben láttatja.

⁹ Herder: Journal meiner Reise im Jahr 1769. SW 4, 343–461, 447; A *Journal*-ban olvasható öregség-tematikáról Katharina Mommsen is részletesen beszámol. Vö. uő: Nachwort, 257–260.

Herder a jelek szerint tehát már fiatalon koravén, s amivel ehhez a kései mű hozzájárul, csupán a balsejtelmek beszédes visszaigazolása, illetve -fordítása. Úgy is mondhatni, hogy Herder hű marad önmagához annyira, hogy végül, minden bölcsessége dacára, sikerüljön magát még túl is élnie. Ennek legbeszédesebb jele pedig a kortársaktól való módszeres elkülönbözésében mutatkozik meg. „Az évszázad végén járunk, most minden egyre gyorsabban történik”¹⁰ – írja például Johann Wilhelm Ludwig Gleimnek 1799 márciusában. „[O]ly *korszakhoz* tartozunk – írja Johann Joachim Eschenburgnak –, amely az ízlés és az irodalom [...] tartománya volt; az új világ másmilyen.”¹¹ „Eschenburg – jegyzi meg Herder ismét Gleimnek – még [a] velünk *egykorúak* közül való [...]. Az Athenäumban, a Lyceumban és hasonlóknban egy másik nemzedék készülődik. De nem térünk ki az útbukból, hanem megmutatkozunk. Míg élünk, mi is itt vagyunk.”¹² E levélrészletek nemcsak Herder életérzését demonstrálják, de utalnak annak irodalom- és filozófiatörténeti vonatkozásaira is. A filozófusnak gondja van a fiatalabb generációval, például az első romantikusokkal; de tulajdonképpen a pokolba kíván „[m]inden ifjú kantianus[t], fichtianus[t], schellingianus[t] és a többi[t]”¹³ is, akikhez természetesen hozzáértendő „a jénai ateista”¹⁴ (azaz Fichte), maga a königsbergi mester, s nem utolsósorban a klasszikus eszményeken munkálkodó Goethe és Schiller is.¹⁵ Az ellenézés olyan beszédes dokumentumokat szül, mint a *Metakritika* (1799) és a már említett *Kalligoné* (1800), melyek a herderi elméletalkotás – kanti mondatokon felkapaszzkodó – retrospektívái.¹⁶ Tithónosz ciripelését azonban – akinek esze ágában sincs visszavonulni, és aki sorsát ahhoz képest alakítja, amihez (illetve akihez) már nem fér hozzá – mégsem ez utóbbiak, hanem a „szellemi halottra” vonatkozó megjegyzések céltáblájaként szolgáló

¹⁰ Herder: An Johann Wilhelm Ludwig Gleim, 22. März 1799. In: uő: *Briefe. Achter Band*, 41.

¹¹ Herder: An Johann Joachim Eschenburg, 18. April 1799. In: uő: *Briefe. Achter Band*, 51.

¹² Herder: An Johann Wilhelm Ludwig Gleim, 18. Januar 1799. In: uő: *Briefe. Achter Band*, 30.

¹³ Herder: An Johann Wilhelm Ludwig Gleim, 13. Juni 1800. In: uő: *Briefe. Achter Band*, 137.

¹⁴ Herder: An Johann Wilhelm Ludwig Gleim, 22. März 1799. In: uő: *Briefe. Achter Band*, 41.

¹⁵ A különbség talán csak annyi, hogy míg Herder a jénaiakról és Kantról beszél, addig a weimari exbarátokról inkább hallgat, és pedig módszeresen.

¹⁶ Kant és Herder viszonyához Rathmann: A Herder–Kant viszony-történetéhez; Uő: A Herder–Kant kapcsolat történetéhez; Kelemen: Metakritika és nyelvfilozófia.

Adrastea (1801–1803, 1804), Herder folyóirata hangosítja fel annyira, hogy kellőképpen kivethető legyen. Míg a vitairatok a kanti művek kijelölte szűk mezsgyén mozognak, s a fennálló és a jelenvaló filozófiáját folytatják (vagy éppen nem folytatják), addig az *Adrasteában* már a visszahozhatatlan visszhangzik. Az aktuálissal való konfrontáció itt fordul célzottan az idő szemantikája felé, s nyitja meg sajátos történelmi panoptikumát, hogy legyőzze, felfüggeszse, transzformálja a mulandóságot. Érdemes tehát a vonatkozó kérdésben – élő-e vagy holt, aki már nincsen – e szó szerinti szedett-vedett korpuszhoz fordulni.

Az *Adrastea* célkitűzése a felvilágosodás századának: nagy neveinek, eseményeinek, vívmányainak, korszakalkotó eszméinek áttekintése, egyúttal egyfajta leltárba vétele – archiválás és muzealizáció. Herder egy kort osztályoz, már csak korosztályi okokból is, és pedig túlélőhöz méltóan saját kezűleg, hisz a folyóirat cikkei szinte kizárólag az ő tollából származnak. Az emlékek elevensége ugyanakkor mégsem csak a saját múlt közvetlenségéhez kapcsolódik. Hisz a történelmi retrospektíva az 1700-as századforduló körüli eseményekkel, a napkirály uralkodásának, Orániai Vilmos, Stuart Anna és Marlborough politikai pályafutásának értékelésével, Fénelon, Bayle, Locke, Shaftesbury, Swift, Pope portréjával, a hugenottaüldözés, az akadémia- és egyházalapítások elemzésével veszi kezdetét, s végül el sem éri maradéktalanul a század végét. (Aminék oka a folyóirat koncepciójának módosulása, nem utolsósorban pedig Herder halála.) Ám a felidézett történelmet az alapkoncepció szerint sem a személyes érintettség, hanem egy sokkal elvibb közösség teszi mindenki számára megismerhetővé-elsajátíthatóvá: egy olyan közösség, amelyben nemcsak azok részesednek, akiknek sorsa és cselekedetei megelevenednek, hanem azok is, akik bennük mintegy saját jövőjük lehetőségeit kutatják. Ezen mozzanat előzményei az elhunyt nagyságokról írt korai nekrológoktól a *Humanitás-levelekig* visszakereshetőek a herderi műben. „Ha behelyezkedünk más, nagyobb emberek gondolkodásának és cselekvésének szférájába – mondja például a *Humanitás-levelek* egyik fiktív beszélője –, szellemük részeseivé leszünk; velük gondolkodunk, még ha nem is cselekedhetünk velük, és örvendünk jelenvalóságunknak.”¹⁷ Az első levelek csakugyan egy olyan, időközön és határokon átívelő „láthatatlan Egyház”¹⁸ visszamenőleges megalapításán munkálkodnak, amelynek hangzó, kórusszerű valósága az élők és a

¹⁷ Herder: A humanitás köteleke barátok között. In: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, 457–459, 458. (Levelek a humanitás előmozdítására, 1. levél)

¹⁸ Uo.

holtak kommunikációját szolgálja. A levelezőtársak ez utóbbiakat kívánják felidézni, olyan megemlékezések formájában, amelyek az elhunytakra „élőkként”, maradandó (élet)művek létrehozóiként tekintenek. „[J]ótevőink és barátaink nem haltak meg: hisz lelkük, az emberi nem körében szerzett érdemeik, emlékezetük elevenen él”¹⁹. Akiről ekképp írni kell, az „ne halott legyen, hanem élő!” (SW 17, 20); úgy szólaltassék meg, mint egy „síron túli hang, az elhunyt legszemélyesebb tulajdonáról, legnemesebb hagyatékáról szóló végrendekezés” (19). Nem halotti beszédekre, nyilvántartásokra, nem nekrológokra van szükség, hanem az élő emlékezet művere, a betűt szellemmel átitató emlékművekre – legfőképp egy olyan országban, ahol „[c]sak a temetőben adatik nekünk némi hely a kölcsönös véleménycserére és elismerésre”²⁰. A *Humanitätslevelek* mindenestre heterogénebb gyűjteménynek bizonyul a betű szerinti szellemidézés koncepciójánál; nem ugyanaz a könyv, amelyről az első levelekben szó esik. A humanitás a mindenkori élők (azon belül a születendő németység) dolga, s mint ilyen feladat és küldetés. A nagy emlékkönyv, „Németország *athanáziumá*[nak], *mnemeionjá*[nak]”²¹ kísérlete is az *Adrasteára* marad, ahol Herder – összetöpörödött beszélője hangját felemelve – végre nekiveselkedik, hogy nagy tételben, nevezetesen történelmi méreteken támassza fel a halottakat.

2. Példaképek és mintázatok

„[M]i más irthatja ki vagy gyengítheti korszakunk szofizmusait, előítéleteit, üres képzelgéseit és álmodozását; mi más vethet véget a vallástalanság különböző módozatainak, ha nem a *történelem* – írja Herder 1800 szeptemberében Johann Georg Müllernek. – A metakritikák, a kalligonék és hasonlók mit sem tehetnek a szócsavarás ellen; hisz az ellenfél így válaszol: ha te úgy okoskodol, én majd emígy – különben pedig minden hamis okoskodás a rosszul ismert vagy figyelmen kívül hagyott tényeken, a történelmi hiányosságokon alapul.”²² E levélrészlet az elmélet – az új filozófiai és esztétikai diskurzus – visszautasításának azon foglalataként is olvasható, amely az *Adrastea* koncepciójának is háttérül szolgál. Az apriorik, az időtlen esztétikai minőségek hatalmát csak a történelem

¹⁹ Herder: Briefe zu Beförderung der Humanität, SW 17–SW 18, 19. (5. levél)

²⁰ Herder: Levelek a humanitás előmozdítására, 459. (6. levél)

²¹ Uo.

²² Herder: An Johann Georg Müller, Anfang September 1800. In: uő: *Briefe. Achter Band*, 162.

pozitivitása képes megtörni, és csakis akkor, ha a tapasztalatiság az emberre nézve pozitív fejleményekkel jár. Szükséges tehát feltárni a múltat: végigjárni például – akárcsak az *Adrasteában* – „az elmúlt évszázad témáit”, s mindezt természetesen úgy, hogy „az emberiség tévelygéseit közepette szellemének magasabb szintje is ábrázolhatóvá váljon [*in den Verwirrungen der Menschheit den höheren Gang ihres Genius darzustellen*]”²³. Ez utóbbi az eposzról folytatott egyik fiktív beszélgetésben hangzik el annak mérlegelése közben, miképpen kapnak majd helyt a század történetének konkrétumai – például „hódító, kereskedelmi és örökösödési háborúi”, avagy alkonyatának „rettenetes vihara” (SW 24, 283) – „az emberiség előrehaladtának isteni eposzában [*Epos der Gottheit im Fortgange der Menschheit*]” (uo.). De egy másik írás, a folyóirat posztumusz közreadott tizenegyedik darabjában olvasható *A történelem Nemesziszé* [*Nemesis der Geschichte*] is annak érdemeit méltatja, aki képes a kor „háborúit, üldözéseit, felkeléseit és forradalmait” (333) és egyáltalán az emberiség történetének egészét olyan eposszá formálni, amelyben a jog és az igazság ökonómiája uralkodik. Van tehát mit rekonstruálni a történelem tényein, ám a végén – eltekintve a kétes részletektől és a rájuk fordított intellektuális erőfeszítéstől – összeáll a kép. (Hogy ennyiben a tények sosem előfeltevés-mentesek, s hogy a történelem nem legitimálja az antikantiánus retorikát, más lapra tartozik.²⁴)

Ennek az egyensúlynak az eszméje természetesen kapcsolatban áll magával a folyóiratnak nevét kölcsönző Nemeszisz-Adraszteival s annak isteni tulajdonságaival. A folyóirat beköszöntőjében közreadott kis jelenetben a „reménytől terhes [1801-es, H.E.] esztendő”²⁵ hajnalán egyúttal az igazság és az igazságosság „szigorú istennőinek” ideje is elkövetkezik, s az ezt ünneplő „időhívó Barátok” (SW 23, 19) a kettős alakmástól nem várnak mást, mint a világrend helyreállítását, „a zavaros hangzatok feloldását” (22). Nemeszisz-Adrasztea, akinek mitológemájáról az *Elegyes írások* második gyűjteményében közreadott *Nemeszisz, egy példaadó jelkép* (1786) című tanulmány számol be először részletesen, nem a bosszú, hanem a helyes arány istennőjeként jelenik meg

²³ Herder: *Adrastea*. SW 24, 283.

²⁴ E retorika a transzcendentálfilozófia idealizmusával saját „ismeretelméleti realizmusát” (Kelemen: *Metakritika és nyelvfilozófia*, 193) állítja szembe, ám ez történetfilozófiai perspektívában sok szempontból illuzorikusnak bizonyulhat. Vö. Kelemen: *A történelem eszméje*, 181, 185; Mindazonáltal az is igaz – jegyzi meg Kelemen – hogy bár Herder „gyakran használt teleologikus nyelvezetet, de az esetek többségében tisztában volt azzal, hogy állításai a kauzalitás terminusaiban is megfogalmazhatók”. Uo. 181.

²⁵ Herder: *Adrastea*. SW 23, 19; Vö még uo. 20. (Karl Ludwig von Knebel szövege)

Herder gondolkodásában, a világ azon törvényének megtestesítőjeként, amely a végletek kiegyenlítődesét és az egyensúly hosszú távú fenntartását biztosítja.²⁶ Adraszteia mitológé mája ekként az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* (1784–1791) tizenötödik könyvének történetfilozófiát és természettudományt kombináló elképzeléseit fordítja le a késői mű nyelvére. Herder az *Eszmék* idézett könyvének második fejezetében Eberhard August Wilhelm Zimmermann nyomán a pusztító és az építő jellegű erők (ez utóbbiak javára eldőölő) hosszú távú elrendeződését vizsgálja, harmadik fejezetében pedig Johann Heinrich Lambert filozófiai-statisztikai elméletét idézi az optimális állapot, a tökéletesség szükséges „maximuma vagy minimuma” (SW 14, 225) és az attól eltérő szélsőségek kiegyenlítésére irányuló mozgások („természeti törvények”, 225–226) illusztrálására.²⁷ Nemeszisz Adraszteiaként a fenti kontextussal való rokonsága alapján nem bosszúálló istennő, hanem „mértéktelenségtől óvó” (SW 15, 411), „a mérték és a józan ész istennője” (413), aki nem ígér, de nem is büntet, csak szemmel tart és ítélkezik jó és rossz fölött. S mivel figyelme ekként a megtörtént vagy éppen történő dolgokra irányul, s mint ilyen – a beavatkozással vagy a jövő befolyásolásával szemben – az utólagos megközelítést, a történésekhez fűződő passzív viszonyt részesíti előnyben, nem véletlen, ha kitűnően megfelel a nevével kölcsönző retrospektív irányultságú folyóirat elvárásainak. Hisz az igazság ígérete mellett eleget tesz a múlt felé fordulás kívánalmainak is.

Kétségtelen azonban az is, hogy a történetfilozófiai indexáltságú mérlegelés területén Herder magától a történetírótól is eredményeket vár. A rendteremtő istennő dicsőségében – nem mellesleg – szolgálója is sütkérezik. Márpedig jelen összefüggésben nem csak az *Adrastea* (részben teleologikusnak tekinthető) alapkonceptiója, hanem annak méltatása és magasztalása is érdekes, aki képes a múltat nemcsak felvillantani, de feledhetetlenné is tenni. Hisz a történelmi tapasztalatok kuszaságában felvilágító rend élénk-, illetve előállítása az ő írói-szerkesztői teljesítményének is köszönhető. A rend elrendezés kérdése, s ennyiben a lényegi és a maradandó poietikus teljesítmény. De Herdernél e kompetencia modern reflexiójának van egy ősbibb, elementárisabb dimenziója is, a poietikus

²⁶ Herder: Nemesis. Ein lehrendes Sinnbild. SW 15, 395–428.

²⁷ Vö. uo. 213–225; Herder: *Werke. Band III/2*, 757, 761–763 (kommentár). Az említett művek: Zimmermann: *Geographische Geschichte des Menschen, und der allgemein verbreiteten vierfüßigen Thiere* [Az ember és a közönségesen elterjedt négy lábú állatok földrajzi története] (1778–1783); Lambert: *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Ersten und des Einfachen in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß* [Az architektónika alapjai, az első és az egyszerű elmélete a filozófiai és matematikai megismerésben] (1771).

poétikus vonatkozása, az elmúlt és az elhunytak megnevezésének készsége, szavak általi életre keltése, *megéneklése*. A múlt feltámasztása már minden professzionális történetírás előtt a költők domíniuma is. Eképp lehet „régii történetek értelmezőjeként” (SW 24, 335) mintaadó például Pindaros, akinek sikerült – így Herder – a hajdankor isteneinek és hőseinek történeteit úgy felelevenítenie, hogy azokban – mint „frissítő fürdő[ben]” (337) – megmártózhat a késői megfáradt utód; hogy azokba – mint „királyi palotába” (uo.) – beköltözhet, s bennük új életre kelhet. „Adraszteia papja! – írja Herder – [...] mily üdítők énekeid! miként biztatják és emelik fel az ifjút! Átélteti, amint kiragadod névtelen, megfáradt korából, istenek és hősök nélkül tengődő nemzetségéből, s olyan ifjak közé vezeted, kiknek volt hazájuk, becsületérzésük, s a nagy, sőt isteni dicsőség útját járva [...] testüket s lelkiüket egy szólamra gyakorolták” (336). A maga – Pindarosénál tagadhatatlanul prózaibb, értekező – műfajában Herder sem készül másra, mint a régiek megnevezésére, szóba hozására – főképpen azon régiekére, akik között jó elidőzni, s akiknek feltámadása megifjodást hoz: az általános emberi megifjodását, s nem utolsósorban az őket megidéző szerzőét. Ennek jegyében az *Adrastea* szinte tobzódik a tiszteletre méltó, vagy legalábbis emlékezetes nevek felsorolásában. Olyannyira, hogy az enumeráció helyenként már-már fontosabb a szereplők történeténél s koncepcionálisan is meghatározó. Az „utókor számára feledhetetlen” (357) nevek – írja Herder – „sosem tűnnek el az emberi szellem történetéből” (SW 23, 53). A nemzetek önismeretéhez és boldogulásához hozzátartozik, hogy „jeleskedjenek” (552) a nagy nevekben. Hisz végső soron nevek mentén dől el, hogy mi „említésre méltó” (SW 24, 96), s mi nem. Elengedhetetlen tehát a „tiszteletbeli nevek” (29) megőrzése és dicsérete. Mindenkit meg kell nevezni, aki számít. S Herder végtelen listái gondoskodnak is az arra érdemesültek közzétételéről. Felsorolásaiban ott vannak például a tudósok („*Reaumur, Mairan, Mariotte, le Sauvreur, Clairaut, Condamine, Buffon, d’Alembert, la Grange, la Place, Lavoisier* [és] *Fourcroy*”, SW 23, 53); a filozófusok („*Platón, Arisztotelész, Démokritosz és Zénón, [...] Clarke, Wollaston, Smith, Ferguson, Leibniz és Spinoza*”, 147), a filológusok („*Ernesti, [...] Mosellanus, Erasmus, Grotius [...] Teller, Morus, Tittmann, és Schleußner*”, SW 24, 354), majd végül a régi („*Anakreón és Ezópusz, [...] Mózes, Dávid, Salamon, Ézsaiás, [...] Osszián*”, 232) és persze az új („*Kleist, Gleim, Klopstock, Lessing, Zachariä stb.*”, 287) költői garnitúra. (Mely a kortársak szemében nem sokkal újabb, mint a régiek.) Listák, melyekben nincs hiány, melyek egyszerre korlátozottak és szabadon foly-

tathatók, s melyeket Herder intenciója szerint nem lehet elégszer ismétlni, és pedig oda és vissza.

Az *Adrasteát* író Herder feltámasztja, és maga köré gyűjti a halottakat, körbeveszi magát letűnt nagyságokkal és úgy rendezi, hogy a jelen, melyet már nem tud kielégíteni, melyhez már nem férhet hozzá, tulajdonképpen őhozzá se férközhessen többé közel; hogy aki rázárta a kamrajtót, hiába dörömbölgjön; hogy megszégyenülten kint ragadjon mindazokkal szemben, akiket ő a magáénak vall. De megfiatalodhat-e valaki azáltal, hogy körbeveszi magát a régiekkel? Nem Herderre vallana, ha beérné az elmúlt dolgok visszaállításával. A halottidézésnek valójában egy sokkal elemibb mechanizmus a garanciája. Mindnyájan „a bennünk szunnyadó és megújuló erők szerencsés evolúciójának” – s „nem revolúciójának” (SW 16, 122) – szolgálatában állunk – írja a már idézett *Tithónosz és Auróra*. A természet fölötté áll a halálnak, „ébredéssel és megifjódással” (115), újjászületéssel ellenpontozza a pusztulást, s történéseiből az ember sem vonhatja ki magát. Az emberiség útja az emberi mivolt legmélyére, saját centrumába vezet: mindaz ismétlődik benne, ami lényegéhez tartozik. „Nélkülözhetetlen” számára erőinek „palingenezise, metempsichózisa”, és pedig „[e]bben az életben”²⁸. Ezt az önmegvalósító evilági körforgást teljesítik be a „nagy és jó emberek” (357), a visszatérő nagy szellemek is. Jó volna persze – mondja a *Palingenezis. Az emberi lelkek visszatéréséről* című írás egyik beszélője – ha teljesülne az álom, „és sok Szolónt, Pitagorasz, Platónt, és Antoniust, Sarpit és Fénelont pillanthatnék meg magam körül, és az emberi medvéket, hiúzokat és rókákat a rájuk jellemző alakban megjelenülve a számukra természetes elíziumban tudnám” (357–358). De ez nem így működik. A látható alakzatokban, testekben és lelkekben, a feledhetetlen nagy nevekben végső soron láthatatlan és névtelen erők munkálkodnak. Az emberiség története nem konfesszionális, bráhmánista-hinduista „lélekvándorlás” (346–347), hanem tulajdonképpen egy faj időben elhúzódó eudémoniája. Olyan történet, amelynek a herderi természettörténet-filozófiával összhangban és meglehetősen tautologikus módon egyszerűen az ember a médiuma.

Herder olyan halottidézést folytat, amelyben a mintaadó történelem hagyományos technikái – a *historia magistra vitae* rutinjai – újkeletű mintázatokkal keverednek.²⁹ Az *Adrastea* gyér fogadtatástörténete talán annak is köszönhető, hogy a herderi mű az utóbbiakat már rég felfedezte,

²⁸ Herder: Palingenesie. Vom Wiederkommen menschlicher Seelen. Mit einigen erläuternden Belegen. SW 16, 341–367, 352.

²⁹ Vö. Koselleck: *Historia magistra vitae*.

amikor késői folyóiratában az előbbiekhöz mintegy visszatér. Cikkeiben Herder az *Eszmék* és a *Humanitás-levelek* történetfilozófiai elképzeléseit fordítja le a hősök nyelvére. Hogy mégsem esik vissza saját eredményei mögé, hogy nem veszíti el végleg a ‘fonalat’, arról a Tithónosz-írások tanúskodnak: a saját sors alakulásában minden egyedisége dacára is az általános emberi diszpozíció a meghatározó. A század szorosabb értelemben vett története sem kivétel a szabály alól, s a történelmi személyiségek portréi sem lehetnek azok. A nevek végeláthatatlan sora az ember temporális dimenziója. Épp az önmegvalósítás és a nembéli állandóság sajátosan emberi keveréke az, ami megelőlegzi a jövőt és fenntartja a múltat, egyazon összefüggésben láttatja a voltat és a leendőt. Végző soron a humanitás történetisége kell ahhoz, hogy a történelem vizitátora szembemehessen a múlttal és felfüggeszthesse az időt. Panoptikumának figurái egy olyan megőrzés szolgálatában állnak, amely csak az élők emlékezeti munkájaként lehetséges. Amíg ember él, a holtak bármikor megelevenedhetnek.

3. *Adraszteia reszortja*

Lehet tehát a jövő kedvéért visszafelé álmodni. A búcsúzó és az új évszázad határán kitekintő vándor – írja Herder abban a beharangozóban, amely 1799 májusában még egy *Auróra*, s nem egy *Adrastea* című folyóirat programját hirdeti meg – „bús és vidám képeket hív elő a múltból”, melyekből képzelete aztán „a jövőt látja vagy szövi” (SW 23, 3). „Tanuljunk az elmúltakból” – kiáltanak fel az *Adrastea* már idézett bevezetőjének ifjai. „Mi teremjtük az új évszázadot: hisz az idő embereket alkot, s az emberek korszakokat” (21). A folyóirat első, *aurórakénti* programja inkább még a „hajnalpírhoz”, „a remény követéhez” (3), a „múzs[ák] társnőjéhez” (5) fűzött várakozásokból építkezik, akit az álmok, a költészet és a képzelet alkalmassá tesznek arra, hogy „elűzze a borús éjszakai gondolatokat” (6). A mértéktartás szigorú tekintetű istennőjének figyelmére két évvel később már egy másik, méltó és kiszámítható jövőre irányul. Szükséges ugyanis, hogy „a képzeletmódok szabad játékát”, a „játshi remények álmát” a múltból a jövőbe haladó történések vizsgálatában „visszavezessük az értelem biztos eredményeire” (4). Mindez ugyan még Auróra kapcsán hangzik el, de már Adraszteiára vonatkozik. S nem véletlen, hogy a bevezetőnek szánt fiktív beszélgetésben Auróranak akad egy olyan hitetlenkedő és rosszkedvű partnere is – Herder alteregója? vagy egyenesen az *öregedő* Herderé? –, aki természetétől idegen ígére-

tekre készíti: „A világos elme – mondja az istennő – végül maga mögött hagy minden kiábrándító tapasztalatot; „[s]zemében – fűzi tovább – az én fényem, lelkében az én nyugalmam és világosságom lakozik.” (12–13, kiem. H.E.) A hajnali fényben tükröződő reményt (és álmodozást) ekképp már itt felváltja az értelem. Nem kis koncepcionális jelentősége van tehát annak, ha a folyóirat később végül nem e címen, hanem Adrasztea–Nemeszisz jegyében lát napvilágot.³⁰ Az ő reszortja, hogy elrendezze a történelem disszonanciáit. Ha kell, fel kell támasztani és cselekvésre kell bírni a holtakat; váltsa valóra a jövő a bennük rejlő lehetőségeket. A nevek nem vonatkoznak, nem vonatkozhatnak másra, mint amiben a rend szolgálói illetékesek.

Persze Adrasztea szigorára – valljuk be – szükség is van mindannak magyarázatára, ami kimaradt, ami kint rekedt a humanitás panoptikumából. Mert ugyan mi mással lehet megindokolni a nevek egy másik sorának módszeres elhallgatását az *Adrastea* nyilvántartásában, ha nem az istennő éleslátásával, hosszú távú ítéletével? Mi mással legitimálható, hogy sok kétes név felidézése a történelemből – amire persze az eseménytörténeti rezümékben bőven akad példa – *humánusabb*, mint sok tiszteletre méltó név feledése. A projektum, a század bemutatása elakadt ugyan Herder halálával, s így nem tudható biztosan, mi minden maradt a 18. századból csupán megíratlan, s nem végleg megemléttlen. A rendelkezésre álló korpusz mégis arra utal, hogy talán sosem hangzott volna el Goethe, Schiller, Kant, Fichte, Schlegel és mások neve. Ha úgy alakul, az *Adrastea* talán sosem ér el az 1800 körüli évekig – és nem Herder halála miatt. A múltból jövet talán mindjárt továbbugrik egy másik, biztatóbb jövőbe annál, amit a jelen kínál. Ehhez a lépéshez csak a pártatlan istennő adhat felhatalmazást, mondván: ‘nem maradnak fenn az idő rostáján, kik nem hiszik a történelem hatalmát’. A bennük munkálkodó erők másfelé veszik útjukat. Ez a herderi névsor másik oldala. Olyan jelent teremt, amely feszültségben tartja az aktuális és az érvényesnek vélt dolgokat. Mi több abból meríti erejét, hogy a régít láttatja jelenvalónak, s a jelenbéliről mit sem enged sejtteni. Bár az elhallgatott kimondatlanul ott lapul minden név mögött, és minden célzásban benne van. Herder elfogultsága olvasható a történelem mintázatait a történetetlen klasszikával szembesítő filozófus elfogulatlanságaként. Ám

³⁰ Átnevezésének volt egy hétköznapi oka is: hasonló címen egy másik századfordulós folyóirat is meghirdetésre került (*Aurora, Deutschlands Töchtern gewidmet*). Mindazonáltal az *Adrastea* legutóbbi kiadását kommentáló Günter Arnold sem tartja mellékesnek a címcserét. Vö. Herder: *Adrastea*, 967. (kommentár)

utólag mégsem győzi meg maradéktalanul olvasóját: hisz a meg nem említettek nem rostálta ki az idő. Amire Adraszteia szolgája, papja, hírnöke apellált, mindmáig nem igazolta várakozásait.

Ez a ninivei tanulság paradox módon úgy cáfol rá a kortársai elfelejtésén fáradozó Herderre, hogy megerősíti elméletében. Hisz visszamenőleg saját ítéletére is érvényes *Tithónosz és Aurorájának* makacs igazsága: „Amilyenek mások szemében mutatkozunk, csak látszat; van némi alapja, s nem megvetendő; ám mégsem több annál, mint ami *bennük* visszatükröződik, [...] sosem saját lényegünk. Hadd másszon rajtad az apró féreg, hadd fáradozzon, hogy holtnak tartsanak; saját természetét követi, te is kövesd a Tiéd, és élj eszerint.” (SW 16, 124) Mit számít, ha a történelem filozófusa időnként süket vagy túl éles fülekre talál? És mit tesz az, ha végül saját éleslátása is enged az idő kényszerének? Törvénye akkor is igazgat, és számára is csak egy marad: bízni annak igazságában. Herder ragaszkodik, és észrevétlen mégis felülmúlja önmagát. „Sosem öszülj meg tehát, mint az öreg Tithónosz, abban a tévhitben, hogy elmúlt ifjúságod; kéljen inkább karjaidból, meg-megújuló ténykedésben, nap mint nap egy új Auróra” (uo.). A halál legyőzetett, túlélni most már csak a jelent muszáj.

CÍMJEGYZÉK

A kötet hivatkozásaiban való tájékozódást elősegítendő az alábbi lista nemcsak az önálló Herder-művek, de mindazon (önálló címmel rendelkező) töredék, változat, könyvfejezet és vers címét és lelőhelyét is tartalmazza, amelyekről szó esik a kötet tanulmányaiban. A címek mögött azok magyar (illetve fordítások esetén német) megfelelője is fel van tüntetve. A címjegyzék támpontul szolgál a német eredetiből és a rendelkezésre álló magyar változathoz egyaránt idézett művekben való eligazodáshoz, illetve a Bernhard Suphan-féle kiadásra történő hivatkozások (*Sämmtliche Werke*, rövidítése SW) azonosításához.

2. Auseinandersetzung mit Baumgartens Aesthetica. Plan zu einer Aesthetik [Második vita Baumgarten Esztétikájával. Egy esztétika terve]. In: *Frühe Schriften 1764–1772*, 659–676.
- A X. gyűjteményből. In: *Értekezések. Levelek*, 438–455. (Levelek a humanitás előmozdítására, 118–119. levél)
- A humanitás előrehaladására vonatkozó levelek [Briefe, die Fortschritte der Humanität betreffend]. In: *Értekezések. Levelek*, 349–401.
- A humanitás köteléke barátok között [Ein Band der Humanität zwischen Freunden]. In: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, 475–459. (Levelek a humanitás előmozdítására, 1. levél)
- A. L. Schölzers Vorstellung seiner Universalhistorie. Göttingen und Gotha bei Dieterich 1772. 8. 16 Bogen [A. L. Schölzer: Bevezetés az egyetemes történetbe (...)]. SW 5, 436–440.
- A német népek és tartományok szövetkezéséről, melyek célja a humanitás művelése [Über die Verbindung der Deutschen Völker und Provinzen zum Anbau der Humanität]. In: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, 459–462.

- A népek kölcsönhatásáról [Vom Wirken der Völker aufeinander]. In: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, 545–548, 545. (Levelek a humanitás előmozdítására, 114. levél)
- Adrastea. SW 23–SW 24.
- Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts [Az emberiség legrégebb okirata]. Erster Band 1774. SW 6, 193–511.
- Aeon und Aeonis. Eine Allegorie [Aeon és Aeonisz. Egy allegória]. SW 28, 247–263.
- Alcäus und Sappho. Von zwei Hauptgattungen der lyrischen Dichtkunst [Alkeusz és Szapphó. A lírai költészet két fő műfajáról]. SW 27, 182–198. (Terpsichore)
- Allgemeine Betrachtung über die Einrichtung der deutschen Reiche in Europa [Európa német birodalmainak általános áttekintése]. SW 14, 390–396. (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Achtzehntes Buch)
- Atlantis [Atlantisz]. SW 24, 164–176. (Adrastea)
- Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker [Kivonat egy levélváltásból Ossziánról és a régi népek dalairól]. SW 5, 159–207.
- Az emberek téveszméiről és rögeszméiről [Ueber Wahn und Wahnsinn der Menschen. Eine Vorlesung]. In: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, 455–592. (Levelek a humanitás előmozdítására, 46. levél)
- Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája. Adalék a század számos adalékához [Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts]. In: *Értekezések. Levelek*, 7–167.
- Basilika. Ueber die Freimäurei. Drittes Gespräch [Bazilika. A szabadkőművéségről. Harmadik párbeszéd]. SW 24, 451–455. (Adrastea, Freimäurer)
- Bilder von National-Religionen. Zweites Gespräch [A nemzeti vallások képei. Második párbeszéd]. SW 24, 50–55. (Adrastea, Ueber National-Religionen)
- Briefe über Tempelherrn, Freimäurer und Rosenkreuzer. Eine Fortsetzung der Historischen Zweifel über des Herrn Nicolai Buch von den Beschuldigungen des Tempelherrnordens und seinem Geheimniß [Levelek a templomosokról, szabadkőművesekről és rózsakeresztesekről. A Történelmi kétségek (...) folytatása]. SW 15, 82–121.
- Briefe zu Beförderung der Humanität [Levelek a humanitás előmozdítására]. SW 17–SW 18.
- Das eigene Schicksal [Saját sors]. SW 18, 404–420.
- Denkmahl Johann Winkelmanns. Denselben vor der Fürstl. Akademie der Alterthümer zu Cassel bei Anlaß der ersten Preisaufgabe im Jahr 1777 errichtet [Johann Winckelmann emlékműve. A régiségek fejedelmi akadémiáján Kasselben felállítatván, az 1777-dik évi első pályamunka kiírása alkalmából]. SW 8, 437–483.
- Denkwürdigkeiten (*Memoires*) [Visszaemlékezések (...)]. SW 23, 220–228. (Adrastea)
- Der Deutsche Nationalruhm [A német nemzet dicsősége]. SW 18, 208–216. (Briefe zu Beförderung der Humanität, Brief 114/a)

- Der Mensch ist zur Hoffnung der Unsterblichkeit gebildet [Az ember a halhatatlanság reményére teremődött]. SW 13, 165–166. (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Viertes Buch)
- Der Mensch ist zur Vernunftfähigkeit organisieret [Az ember organizációja az értelem képességére irányul]. SW 13, 115–131. (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Viertes Buch)
- Die Adrastea des Christenthums. Drittes Gespräch [A kereszténység Adraszteiája. Harmadik párbeszéd]. SW 24, 56–59. (Adrastea, Ueber National-Religionen)
- Die Bekehrung der Juden [A zsidók megtérítése]. SW 24, 61–75. (Adrastea)
- Die Lyra. Von der Natur und Wirkung der lyrischen Dichtkunst [A líra. A költészet természetéről és hatásáról]. SW 27, 163–181. (Terpsichore)
- Die Plastik von 1770 [Plasztika]. SW 8, 116–163.
- Dithyrambische Rhapsodie über die Rhapsodie kabbalistischer Prose [Dithyrambikus rapszódia a kabbalisztikus próza rapszódiájáról]. In: *Frühe Schriften 1764–1772*, 30–39.
- Drittes Gespräch [Harmadik párbeszéd]. SW 24, 448–450. (Adrastea, Freimäurer)
- Eigne Gemählde aus der Preußischen Geschichte [A porosz történelem saját képei]. SW 23, 463–468. (Adrastea)
- Einige Gespräche über Spinoza's System; nebst Shaftesburi's Naturhymnus [Beszélgetések Spinoza rendszereéről; Shaftesbury természethimnuszával] (1800). SW 16, 401–580.
- Einzelne Blätter zum „Journal der Reise“ [Töredékek az „Utazásom naplójából“]. SW 4, 462–486.
- Erste Sammlung nach der ursprünglichen Anlage vom Jahre 1792 / Briefe die Fortschritte der Humanität betreffend [A humanitás előrehaladására vonatkozó levelek]. SW 18, 305–329.
- Értekezés a nyelv eredetéről [Abhandlung über den Ursprung der Sprache]. In: *Értekezések. Levelek*, 169–345.
- Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról [Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit]. In: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, 41–454.
- Fama fraternitatis* oder Ueber den Zweck der Freimäurei, wie sie von außen erscheint [*Fama fraternitatis*, avagy a szabadkőművesség céljáról, ahogy az kívülről látszik]. SW 24, 127–138. (Adrastea, Freimäurer)
- Fragen zu Errichtung einer Gesellschaft der Humanität von Benjamin Franklin [Benjamin Franklin kérdései a humanitás társaságának alapításához]. SW 17, 10–16. (Brieft zu Beförderung der Humanität, 3. Brief)
- Französische Akademie [Francia Akadémia]. SW 23, 61–68. (Adrastea)
- Französische Flüchtlinge [Francia menekültek]. SW 23, 76–81. (Adrastea)
- Freimäurei. Zweite Unterredung [Szabadkőművesség. Második eszmecsere], SW 24, 441–448. (Adrastea, Freimäurer)
- Freimäurer [Szabadkőművesek]. SW 24, 126–148. (Adrastea)
- Gedanken bei Lesung Montesquieus [Gondolatok Montesquieu olvasása közben]. SW 4, 464–469. (Einzelne Blätter zum „Journal der Reise“)

- Gedanken (*pensées*), Maximen [Gondolatok (...), maximák]. SW 23, 233–241. (Adrastea)
- Germanien [Germánia]. SW 29, 210–212.
- Gespräch über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft [Beszélgetés egy láthatatlan-látható társaságról]. SW 17, 123–132. (Brieftuhoz Beförderung der Humanität, 26. Brief)
- Glänzendes Quindecennium der Königin Anna [Anna királynő dicsőséges félv-százada]. SW 23, 155–164. (Adrastea)
- Glaukon und Nicias. Gespräche [Glaukón és Nikiász. Beszélgetések]. SW 15, 165–178.
- Gott. Einige Gespräche [Isten. Beszélgetések] (1787). SW 16, 401–580.
- Gottfried Wilhelm Leibniz. SW 23, 468–485. (Adrastea)
- Hasonlatos-e még közönségünk és hazánk a régiekéhez? [Haben wir noch das Publikum und Vaterland der Alten?] In: *Eszmék az emberiség történetének filozófijáról és más írások*, 490–531. (Levelek a humanitás előmozdítására, 57. levél)
- Hebräer [Hebréusok]. SW 14, 58–67. (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Zwölftes Buch)
- Historische Zweifel über das Buch: „Versuch über die Beschuldigungen, welche dem Tempelherrnorden gemacht worden, und über dessen Geheimniß; nebst einem Anhang über das Entstehen der Freimäuresgesellschaft, von Friedrich Nicolai [...]“ [Történelmi kétségek Friedrich Nicolai „Kísérlet a templomosokat ért vádakról és a rend titkairól [...]“ című könyve kapcsán]. SW 15, 57–82.
- Homer und Ossian [Homérosz és Osszián]. SW 18, 446–461.
- Idee zum ersten patriotischen Institut für den Allgemeingeist Deutschlands [Eszmefuttatás a Németország közszelleméért létrehozandó első patrióta intézetről]. SW 16, 600–618.
- Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. SW 13–SW 14.
- Ist die Schönheit des Körpers ein Bote von der Schönheit der Seele? [Vajon hírnöke-e a lélek szépségének a testi szépség?] SW 1, 43–56.
- Johanna Gray. Eine Romanze zu ihrem Bildnis [Johann Gray. Román és képmás]. SW 29, 62–68.
- Journal meiner Reise im Jahr 1769 [Utazásom naplója 1769-ből]. SW 4, 343–461.
- Kalligone. Von Kunst und Kunstricherei. Zweiter Theil [Kalligoné. A művészet-ről és a műítészetről. Második rész]. SW 22, 123–224.
- Kritische Wälder, Oder Betrachtungen die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend nach Maasgabe neuerer Schriften. Erstes Wäldchen [Kritikai Berkek, avagy megjegyzések a szépművészet-ről és annak tudományáról a legújabb írások szerint. Első Berék]. SW 3, 1–188.
- Kritische Wälder Oder Betrachtungen über die Wissenschaft und Kunst des Schönen. Viertes Wäldchen über Riedels Theorie der schönen Künste [Kritikai Berkek, avagy megjegyzések a szépművészet-ről és annak tudományáról. Negyedik Berék Riedel elméletéről]. SW 4, 1–198.
- Levelek a humanitás előmozdítására [Brieftuhoz Beförderung der Humanität]. In: *Eszmék az emberiség történetének filozófijáról és más írások*, 455–592.
- Maintenon. Fenelon [Maintenon. Fénelon]. SW 23, 46–52. (Adrastea)

- Massonerie. Ueber die Freimaurerei. Viertes Gespräch [Maszonéria. A szabadkőművéségről. Negyedik párbeszéd]. SW 24, 455–463. (Adrastea, Freimäurer)
- Nemesis der Geschichte [A történelem Nemesisze]. SW 24, 326–333.
- Nemesis. Ein lehrendes Sinnbild [Nemesisz, egy példaadó jelkép]. SW 15, 395–428.
- Newton und Kepler [Newton and Keppler]. SW 23, 539–549. (Adrastea)
- Newtons Teleskop [Newton teleszkópja]. SW 23, 523–530. (Adrastea)
- Oden (von Klopstock.) Hamburg, 1771. bey Bode, 4. 1 ½ Alphab [Klopstock ódái (...)]. SW 5, 350–362.
- Organisation des Erdstrichs schöngebildeter Völker [A szép alkatú népek földrészenek organizációja]. SW 13, 221–236. (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Sechstes Buch)
- Palingenesie. Vom Wiederkommen menschlicher Seelen. Mit einigen erläuternden Belegen. [Palingenezis. Az emberi lelkek visszatéréséről. Néhány magyarázó jegyzettel]. SW 16, 341–367.
- Phänomene des Wahren und Schönen [Az igaz és a szép jelenségei]. SW 8, 112–113. (Studien und Entwürfe zur Plastik)
- Philosophie des Wahren, Guten und Schönen aus dem Sinne des Gefühls [Az igaz, a jó és a szép filozófiája a tapintás érzetéből]. SW 8, 104. (Studien und Entwürfe zur Plastik)
- Plastik, eine schöne Kunst der Menschheit [Plasztika, az emberiség egyik szép-művészete]. SW 22, 170–177. (Kalligone. Von Kunst und Kunstricherei)
- Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume [Plasztika. Észlelések formáról és alakról Pügmalión alkotó álmából] (1778). SW 8, 1–87.
- Politik und Naturlehre des Gefühls [Az érzet politikája és természettana]. SW 8, 97–99. (Studien und Entwürfe zur Plastik)
- Preußische Krone [Porosz korona]. SW 23, 455–463. (Adrastea)
- Propaganda / Gespräche über die Bekehrung der Indier durch unsre Europäische Christen [Propaganda / Beszélgetések az indusok európai keresztényeink általi megtérítéséről]. SW 23, 496–505. (Adrastea)
- Säkularische Hoffnungen [Szekuláris remények]. SW 23, 485–491. (Adrastea)
- Salomo's Siegelring. Eine Fortsetzung des vorigen Gesprächs [Salamon gyűrűje. A beszélgetés folytatása]. SW 24, 139–148. (Adrastea, Freimäurer)
- Shaftesburi. Geist und Frohsinn [Shaftesbury. Szellem és jó kedély]. SW 23, 150–155. (Adrastea)
- Shaftesburi. Principium der Tugend [Shaftesbury. Az érzés alapelve]. SW 23, 143–150. (Adrastea)
- Sina [Kína]. SW 14, 4–16. (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Eilftes Buch)
- Sommers, Addison, Peterborough. SW 23, 170–175. (Adrastea)
- Stimmen der Völker in Liedern, gesammelt, geordnet, zum Theil übersetzt durch Johann Gottfried von Herder.* Neu herausgegeben durch Johann von Müller. [A népek hangjai dalokban, gyűjtötte, sajtó alá rendezte és részben fordította J. G. Herder. Újra kiadja J. v. Müller]. Tübingen: Cotta 1807.

- Studien und Entwürfe zur Plastik [Tanulmányok és vázlatok a plasztikáról]. SW 8, 88–115.
- Tithon und Aurora [Tithónosz és Auróra]. SW 16, 109–128.
- Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend. Erste Sammlung von Fragmenten [Töredékek az újabb német irodalomról. A Levelek a legújabb irodalomról melléklete. Első gyűjtemény]. SW 1, 139–240.
- Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Fragmente, als Beilagen zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend. Dritte Sammlung [Töredékek az újabb német irodalomról. A Levelek a legújabb irodalomról melléklete. Harmadik gyűjtemény]. SW 1, 357–531.
- Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Fragmente. Erste Sammlung. Zweite völlig umgearbeitete Ausgabe [Töredékek az újabb német irodalomról. Első gyűjtemény. Második, teljesen átdolgozott kiadás]. SW 2, 1–110.
- Ueber die verschiedene Schätzung der Wissenschaften nach Zeiten und Nationen [A tudományok korok és nemzetek szerint eltérő megbecsüléséről]. SW 23, 549–556. (Adrastea)
- Ueber National-Religionen. Erstes Gespräch [A nemzeti vallásokról. Első párbeszéd]. SW 24, 38–49. (Adrastea, Ueber National-Religionen)
- Ursprung des Christenthums, sammt den Grundsätzen, die in ihm lagen [A kereszténység eredetéről, mindahány benne foglalt alapelvével együtt]. SW 14, 292–305. (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Siebenzehntes Buch)
- Ursprung, Mystery und Verwandlung der FrM aus dem alten ins neue Wort [A sz(abad)k(ö)művesség) keletkezése, *mysteryje* és átváltozása a régiből az új szóba]. In: *Herder-Nachlass* (Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin), Signatur XXXI, 11.
- Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst [Kísérlet a lírai költészet történetére], SW 32, 85–140.
- Volkslieder. Nebst untermischten andern Stücken [Népdalok. Néhány további darabbal bővítve]. Zweiter Theil (1779). SW 25, 311–546.
- Vom Erkennen und Empfinden, den zwo Hauptkräften der Menschlichen Seele [A megismeréséről és az érzékeléséről mint az emberi lélek két fő hajtóerejéről] (1775). SW 8, 263–333.
- Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume [Az emberi lélek megismeréséről és érzékeléséről. Megjegyzések és álmok] (1778). SW 8, 165–235.
- Vom Gefühl des Schönen und Psychologie überhaupt [A szépség érzetéről és lélektanáról általában]. SW 8, 99–103. (Studien und Entwürfe zur Plastik)
- Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes [A héber poézis szelleméről. Kalauz e poézis és az emberi szellem történetének kedvelői számára]. SW 11, 213–466.

- Vom Geist des Christenthums. Nebst einigen Abhandlungen verwandten Inhalts [A kereszténység szelleméről. Néhány vegyes tartalmú értekezéssel]. SW 20, 1–132.
- Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften [Baumgarten gondolkodásmódjáról írásaiban]. SW 32, 178–192.
- Von der Begeisterung in Ansehung des Kunstausdrucks [A lelkesültségről, tekintettel a művészi kifejezésre]. SW 24, 347–350. (Adrastea)
- Von der Ode. Dispositonen, Entwürfe, Fragmente [Az ódáról. Kísérletek, vázlatok, töredékek]. In: *Frühe Schriften 1764–1772*, 57–99.
- Vorrede zu „Des Lord Monboddos Werk von dem Ursprunge und Fortgange der Sprache, übersetzt von E. A. Schmid. Mit einer Vorrede des Herrn Generalsuperintendenten Herder. Erster Theil. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch“ [Előszó Lord Monboddó a nyelv eredetéről és fejlődéséről írt művéhez (...)]. SW 15, 179–188.
- Zum Sinn des Gefühls [A tapintás érzékéről]. In: *Werke, Band II*. 241–250.

ÍRODALOMJEGYZÉK

- [Batteux, Charles]: *Les beaux arts réduits à un même principe*. Paris: Durand 1746.
- [Harenberg, Johann Christoph]: *Beweis, daß die Freimäurer-gesellschaft in allen Staaten sowohl etwas überflüssiges, als auch ohne Einschränkung, etwas gefährliches, schädliches und verbietungswürdiges sey*. [...]. Danzig; Leipzig: k. n. 1764.
- [Meyer, Friedrich Ludwig Wilhelm]: *Spiele des Witzes und der Phantasie*. Berlin: bei Friedrich Vieweg dem Ältern 1783.
- [Moser, Friedrich Carl von]: *Patriotisches Archiv für Deutschland*. Erster Band. Mit zwo Kupfertafeln. Frankfurt; Leipzig: Schwanische Buchhandlung 1784.
- [Rát, Mátyás; Révai, József]: Felhívás régi költői emlékek és népdalok gyűjtésére. In: Kókay György (szerk.): *Magyar Hírmondó. Az első magyar nyelvű újság. Válogatás*. Budapest: Gondolat 1981, 361–371.
- Abbt, Thomas: Zweyhundert und ein und siebenzigster Brief (Beurtheilung des Hrn. Prof. Meiers Abhandlung von der gelehrten Sprache). In: *Briefe, die Neu-este Litteratur betreffend* (17) 1764, 105–122.
- Adelung, Johann Christoph: *Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts*. Leipzig: Hertel 1782.
- Adler, Emil: Johann Gottfried Herder und das Judentum. In: Mueller-Volmer, Kurt (ed.): *Herder Today. Contributions from the International Herder Conference. Nov. 5–8, 1987*. Stanford, California et. al.: de Gruyter 1990, 382–401.
- Adler, Hans: Autonomie versus Anthropologie: Schiller und Herder. In: *Monatshefte* (97) 2005, 408–416.
- Adler, Hans: *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg: Felix Meiner 1990.
- Adler, Hans: Nation. Johann Gottfried Herders Umgang mit Konzept und Begriff. In: Essen; Turk: *Unerledigte Geschichten*, 39–56.
- Adler, Hans: Weltliteratur – Nationalliteratur – Volksliteratur. Johann Gottfried Herders Vermittlungsversuch als kulturpolitische Idee. In: Otto: *Nationen und Kulturen*, 271–284.
- Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Übers. v. Davide Giuriato. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.

- Anderson, Benedict: *Elképzeltek közösségei. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. Ford. Sonkoly Gábor. Budapest: L'Harmattan; Atelier 2006.
- Anton, Karl Gottlob: *Versuch einer Geschichte des Tempelherrenordens*. 2., vermehrte und verbesserte Auflage. Leipzig : Böhme, 1781.
- Arnold, Günter: „Den besten Begriff einer Sache gibt ihr Ursprung”. Herders Entwürfe zur *Adrastea*. In: *Editio* (14) 2000, 144–158.
- Arnold, Günter: Historische Anlässe, Quellen, Illusionen von Herders Nationalstaatsgedanken für Rußland (Thesen). In: Otto: *Nationen und Kulturen*, 319–323.
- Árpás, Károly: Herder reneszánsza? A Magyarországi Tudományos Társaság újabb kiadványai. In: *Szeged. A város folyóirata* (17) 2005/11–12, 64–65.
- Assmann, Aleida; Assmann, Jan: Das Geheimnis und die Archäologie der literarischen Kommunikation. Einführende Bemerkungen. In: Dies.: *Geheimnis und Öffentlichkeit*, 7–16, 7.
- Assmann, Aleida; Assmann, Jan: Die Erfindung des Geheimnisses durch die Neugier. In: Dies.: (Hg.): *Geheimnis und Neugierde*. München: Fink 1999, 7–11. (*Schleier und Schwelle. Archäologie der literarischen Kommunikation V*, Bd. 3)
- Assmann, Aleida; Assmann, Jan (Hg.): *Geheimnis und Öffentlichkeit*. München: Fink 1997. (*Schleier und Schwelle. Archäologie der literarischen Kommunikation V*, Bd. 1)
- Auernheimer, Georg: Das Multikulturalismusverständnis bei Herder. Versuch einer Ehrenrettung. In: Neubert, Stefan; Roth, Hans-Joachim; Yildiz, Erol (Hg.): *Multikulturalität in der Diskussion. Neuere Beiträge zu einem umstrittenen Konzept*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2008, 149–176.
- Aus Herders Nachlaß. Ungedruckte Briefe*. Erster Band: Goethe, Schiller, Klopstock, Lenz, Jean Paul, Claudius. Hg. v. Heinrich Düntzer; Ferdinand Gottfried von Herder. Frankfurt/M.: Meidinger Sohn und Comp. 1856.
- Az Emberi és polgári jogok nyilatkozata. 1789. augusztus 26. Ford. Hahner Péter. In: Hahner, Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Budapest: Osiris 1999, 84–86.
- Bacsó, Béla: Tematikus széljegyzetek August Wilhelm Schlegel *A poézis című írásához*. In: uő: *„Az eleven szép”. Filozófiai és művészetelméleti írások*. Budapest: Kijárat, 2006, 88–101.
- Baecker, Dirk: A társadalom mint kultúra. Ford. Karádi Éva. In: *Lettre* 2000 ősz, 38. szám, 7–9.
- Bärenbach, Friedrich von: *Gedanken über die Teleologie in der Natur. Ein Beitrag zur Philosophie der Naturwissenschaften*. Berlin: Theobald Grieben 1878.
- Bärenbach, Friedrich von: *Herder als Vorgänger Darwin's und der modernen Naturphilosophie. Beiträge zur Geschichte der Entwicklungslehre im 18. Jahrhundert*. Berlin: Theobald Grieben 1877.
- Barner, Wilfried; Lämmert, Eberhard; Oellers, Norbert (Hg.): *Unser commercium. Goethes und Schillers Literaturpolitik*. Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH 1984.
- Batteux, Charles: *Cours de belles-lettres, distribué par exercices*. Paris: Desaint et Saillant 1747.

- Batteux, Charles; Schlegel, Johann Adolf: *Einschränkung der schönen Künste auf Einen einzigen Grundsatz, aus dem Französischen übersetzt, und mit einem Anbange einiger eignen Abhandlungen versehen*. Leipzig: Weidmannsche Buchhandlung ²1759.
- Baumgarten, Siegmund Jakob; Semler, Johann Salomo: *Sammlung von merkwürdigen Lebensbeschreibungen, größtenteils aus der britannischen Biographie übersetzt* [...]. Halle: Gebauer 1754–1770.
- Becher, Ursula A. J.: Nation und Lebenswelt. Zu einigen Grundlagen der Politisierung. In: Herrmann, Ulrich (Hg.): *Volk – Nation – Vaterland*. Hamburg: Meiner 1996, 19–34.
- Bereczkei, Tamás: *A génektől a kultúráig. Szociobiológia és társadalomtudomány*. Budapest: Cserépfalvi 1992.
- Berkeley, George: Értekezés a látás új elméletéről. Ford. Faragó-Szabó István. In: uő: *Az ember megismerés alapelveiről és más írások*. Budapest: L'Harmattan 2006, 23–79.
- Berlin, Isaiah: A meghajlított vessző. A nacionalizmus kialakulásáról. In: *Az emberiség göcsörtös fája*, 327–357.
- Berlin, Isaiah: A tizennyolcadik századi európai gondolkodás állítólagos relativizmusáról. In: uő: *Az emberiség göcsörtös fája*, 103–131.
- Berlin, Isaiah: *Az emberiség göcsörtös fája. Fejezetek az eszmék történetéből*. Ford. Pap Mária. Budapest: Európa 1996.
- Berlin, Isaiah: Die Gegenauflklärung. In: Ders.: *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*. Übers. v. Johannes Fritsche. Frankfurt/M.: Fischer 1994, 63–92.
- Berlin, Isaiah: Die wahren Väter der Romantik. In: Ders.: *Die Wurzeln der Romantik*. Übers. v. Burkhardt Wolf. Berlin: Berlin Verlag 2004, 93–125.
- Berlin, Isaiah: Herder and the Enlightenment [1965]. In: Berlin: *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. London: The Hogarth Press 1992, 143–216.
- Berlin, Isaiah; Jahanbegloo, Ramin: *Den Ideen die Stimme zurückgeben. Eine intellektuelle Biographie in Gesprächen*. Übers. v. Reinhard Kaiser. Frankfurt/M.: Fischer 1994.
- Bernáth, Árpád: Goethe und das Göttliche. In: Ders.: *Sprachliche Kunstwerke als Repräsentationen von möglichen Welten*. Szeged: Grimm Verlag 2004, 95–125.
- Bessenyei, György: *Az embernek próbája. 1772 és 1803*. Szerk. Harsányi István. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia 1912.
- Bettex, Albert: *Der Kampf um das klassische Weimar 1788–1798. Antiklassische Strömungen in der deutschen Literatur vor dem Beginn der Romantik*. Zürich; Leipzig: Max Niehans 1935.
- Bhabha, Homi K.: A posztkoloniális és a posztmodern. A társadalmi hatóerő kérdése. Ford. Harmati Enikő. In: *Helikon* (42) 1996/4, 484–509.
- Bhabha, Homi K.: By bread alone: Signs of violence in the mid-nineteenth century. In: Bhabha: *The Location of Culture*, 198–211.
- Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*. Übers. v. Michael Schiffmann; Jürgen Freudl. Tübingen: Stauffenburg 2000.
- Bhabha, Homi K.: DisszemiNáció. A modern nemzet ideje, története és határai. Ford. Sári László. In: Thomka, Beáta (szerk.): *A kultúra narratívái*. Budapest: Kijárat 1999, 85–118. (*Narratívák* 3.)

- Bhabha, Homi K.: DissemiNation. Time, narrative and the margins of the modern nation. In: Bhabha: *The Location of Culture*, 139–170.
- Bhabha, Homi K.: How newness enters the world. In: Bhabha: *The Location of Culture*, 212–235.
- Bhabha, Homi K.: Introduction. Locations of culture. In: Bhabha: *The Location of Culture*, 1–18.
- Bhabha, Homi K.: The commitment to theory. In: Bhabha: *The Location of Culture*, 19–39.
- Bhabha, Homi K.: *The Location of Culture*. London; New York: Routledge 2002 (1994).
- Bhabha, Homi K.: The postcolonial and the postmodern. The question of agency. In: Bhabha: *The Location of Culture*, 171–197.
- Biró Annamária: Nemzetek Erdélyben. August Ludwig Schölzer és Aranka György vitája. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület 2011. (Erdélyi Tudományos Füzetek 272)
- Birtalan, Győző: Albrecht von Haller (1708–1777). In: *Orvosi Hetilap* (137) 1996, 1319–1321. (<http://us.geocities.com/tapir32hu/haller.html>)
- Blumenbach, Johann Friedrich: Ein Wort zur Beruhigung in einer allgemeinen Familien-Angelegenheit. In: Ders.: *Beyträge zur Naturgeschichte. Erster Theil*. Göttingen: Johann Christian Dieterich 1790, 56–61.
- Blumenbach, Johann Friedrich: *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*. Göttingen: Dieterich 1781. (Reprint Stuttgart: Gustav Fischer 1971)
- Bock, Hans Manfred: Nation als vorgegebene oder vorgestellte Wirklichkeit? Anmerkungen zur Analyse fremdnationaler Identitätszuschreibung. In: Florack, Ruth (Hg.): *Nation als Stereotyp. Fremdwahrnehmung und Identität in deutscher und französischer Literatur*. Tübingen: Niemeyer 2000, 11–36.
- Bollacher, Martin (Hg.): *Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur*. Würzburg: Königshausen&Neumann 1994.
- Bondt, Jakob de: *Iac. Bontii In Indijs Archiatri, De Medicina Indorv[m]*. Libri IV. Lugduni Batavorum: Apud Franciscum Hackium 1642.
- Bonnet, Charles: A természet szemlélése. In: Benedek István (szerk.): *Természet-tudomány a francia felvilágosodásban*. Ford. Haász Kata. Budapest: Gondolat 1965, 45–65.
- Bonnet, Charles: *Philosophische Palingenesie oder Gedanken über den vergangenen und künftigen Zustand lebender Wesen. Als ein Anhang zu den eltztern Schriften des Verfassers, und welcher insonderheit das Wesentliche seiner Untersuchungen über das Christenthum enthält*. Übers. v. Johann Caspar Lavater. Zweyter Theil. Zürich: Fűefli 1769.
- Borbély, Szilárd: Herder hatása Kőlcsey *Vanitatum vanitasára*. In: *Irodalomtörténeti Közlemények* (95) 1991/5–6, 487–504.
- Bosse, Heinrich: Der Autor als abwesender Redner. In: Goetsch, Paul (Hg.): *Lesen und Schreiben im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen: Narr 1994, 277–292.
- Braungart, Georg: *Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs der Moderne*. Tübingen: Niemeyer 1995.

- Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe. Dritter Band: 1799–1805.* Hg. v. Heinz Amelung. Berlin: Deutsche Bibliothek 1913.
- Broberg, Gunnar: Linnaeus's Classification of Man. In: Frängsmyr, Tore (ed.): *Linnaeus, the man and his work.* Canton: Watson Publishing International 1994, 156–194.
- Brummack, Jürgen: Herders Polemik gegen die „Aufklärung“. In: Schmidt, Jochen (Hg.): *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart.* Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft: 1989, 277–293.
- Brundiek, Katharina: Raabes Antworten auf Darwin. Beobachtungen an den Schnittstellen von Diskursen. Göttingen: Univ.-Verlag 2005.
- Buffon, Georges-Louis LeClerk Comte de: L'Asne. In: Id: *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy.* Tome Quatrième. Paris: L'imprimerie Royale 1753, 377–403.
- Buffon, Georges-Louis LeClerk Comte de: Les Orang-outangs ou le Pongo & le Jocko. In: Id: *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy.* Tome Quatorzième. Paris: L'imprimerie Royale 1766, 43–81.
- Buffon, Georges-Louis LeClerk Comte de: Nomenclature des Singes. In: Id: *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy.* Tome Quatorzième. Paris: L'imprimerie Royale 1766, 1–42.
- Buffon, Georges-Louis LeClerk de: De la Nature. Première vue. In: Id: *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy.* Tome Douzième. Paris: L'imprimerie Royale 1764, iii–xvi.
- Bürger, Gottfried August: Aus Daniel Wunderlichs Buch. In: *Deutsches Museum* 1776/1, 440–450.
- Cahn, Michael: Hamster: Wissenschafts- und mediengeschichtliche Grundlagen der sammelnden Lektüre. In: *Lesen und Schreiben im 17. und 18. Jahrhundert. Studien zu ihrer Bewertung in Deutschland, England, Frankreich.* Hg. v. Paul Goetsch. Tübingen: Narr 1994, 63–78.
- Camper, Petrus: An account of the organs of speech of the Orang-Outang, in a letter to Sir John Pringle. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society* 69 (1779), 139–159.
- Camper, Petrus: *Über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge in Menschen verschiedener Gegenden und verschiedenen Alters; über das Schöne antiker Bildsäulen und geschnittener Steine; nebst Darstellung einer neuen Art, allerlei Menschenköpfe mit Sicherheit zu zeichnen.* Übers. v. Samuel Thomas Sömmerring. Berlin: Vossische Buchhandlung 1792.
- Charlier, Robert: Die Muse von Weimar. Vom Philosophenhof zur Musenstadt der deutschen Klassik. In: Lottes, Günther; D'Aprile, Iwan (Hg.): *Hofkultur und aufgeklärte Öffentlichkeit. Potsdam im 18. Jahrhundert im europäischen Kontext.* Berlin: Akademie 2006, 169–183.
- Condillac, Étienne Bonnot de: *Értekezés az érzetekről.* Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest: Magyar Helikon 1976.

- Condillac, Étienne Bonnot de: *Essai sur l'origine des connaissances humaines, ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*. Amsterdam: P. Mortier, 1746.
- Conversi, Daniele: A nacionalizmuselmélet három irányzata. Ford. Csejdy Júlia. In: Kántor: *Nacionalizmuselméletek*, 315–328.
- Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern; München: Francke 1948.
- Csányi, Vilmos: *Az emberi viselkedés*. Budapest: Sanoma 2006.
- Csetri, Lajos: *Amathus. Válogatott tanulmányok I*. Budapest: L'Harmattan; Magyar Irodalomtörténeti Társaság 2007.
- Csetri, Lajos: Kazinczy poétikájáról. In: uő: *Amathus*, 93–120.
- Csetri, Lajos: Verseghy nyelvfilozófiája. In: uő: *Amathus*, 59–66.
- Dann, Otto: *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770–1990*. München: Beck 1996.
- Dapper, Olfert: *Umbständliche und Eigentliche Beschreibung von Africa. Anno 1668*. Stuttgart: Steingrüben 1964.
- Dawkins, Richard: *A vak órásmester. Gondolatok a darwini evolúcióelméletről*. Ford. Síklaki István; Simó György; Szentesi István. Budapest: Akadémiai; Mezőgazda 1994.
- De Angelis, Simone: *Von Newton zu Haller. Studien zum Naturbegriff zwischen Empirismus und deduktiver Methode in der Schweizer Frühaufklärung*. Tübingen: Niemeyer 2003.
- Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>. (letöltve 2012.01.28)
- Dennett, Daniel C.: *Darwin veszélyes ideája*. Ford. Kampis György; Kavetzky Péter. Budapest: Typotex 2008.
- Diamond, Jared: *Der dritte Schimpanse. Evolution und Zukunft des Menschen*. Übers. v. Volker English. Frankfurt/M.: Fischer 1994.
- Diderot, Denis: D'Alembert Álma. Ford. Csatlós János. In: uő: *Válogatott filozófiai művei*, 225–280.
- Diderot, Denis: Gondolatok a Természet Értelmezéséről. Ford. Csatlós János. In: uő: *Válogatott filozófiai művei*, 70–121.
- Diderot, Denis: Levél a Vakokról. Ford. Győri János. In: uő: *Válogatott filozófiai művei*, 13–58.
- Diderot, Denis: *Válogatott filozófiai művei*. Szerk. Szigeti József. Budapest: Akadémiai 1983.
- Dirscherl, Klaus: Diderot auf der Suche nach einem Diskurs über den Menschen. In: Gumbrecht, Hans-Ulrich; Link-Heer, Ursula (Hg.): *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, 126–140.
- Dongowski, Christina: Menschwerdung. Herders Plastikals Schöpfungsgeschichte. In: Welsh; Dies.; Lulé: *Sinne und Verstand*, 127–150.
- Dougherty, Frank William Peter: Buffons Bedeutung für die Entwicklung des anthropologischen Denkens im Deutschland der zweiten Hälfte des 18.

- Jahrhunderts. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zu Themen der klassischen Periode der Naturgeschichte*. Göttingen: Norbert Klatt 1996, 70–88, 323–351.
- Döring, Sabine A.: Vom *nation-building* zum Identifikationsfeld. Zur Integrationsfunktion nationaler Mythen in der Literatur. In: Turk, Horst; Schultze, Brigitte; Simanowski, Roberto (Hg.): *Kulturelle Grenzbeziehungen im Spiegel der Literaturen: Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus*. Göttingen: Wallstein 1998, 63–83.
- Dümmerth, Dezső: Herder jóslata és forrásai. In: *Filológiai Közlöny* (10) 1963, 181–183.
- Dürbeck, Gabriele: *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*. Tübingen: Niemeyer 1998, 113–156.
- Eagleton, Terry: *Was ist Kultur? Eine Einführung*. Übers. v. Holger Fliessbach. München: H.C. Beck 2001.
- Eckermann: *Beszélgetések Goethével*. Ford. Györffy Miklós. Budapest: Európa 1989.
- Eibl, Karl: *Animal poeta. Bausteine der biologischen Kultur- und Literaturtheorie*. Paderborn: Mentis 2004.
- Eisenstadt, Shmuel Noah: Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive. In: Giesen, Bernhard (Hg.): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 21–38.
- Erhart, Walter; Hübing, Gangolf: Editorial (Schwerpunkt: Literatur/Geschichte 1). In: *Internationales Archiv für die Sozialgeschichte der Literatur* (36) 2011/1, 115–117.
- Ernst, Wolfgang: *Das Rumoren der Archive. Ordnung aus Unordnung*. Berlin: Merve 2002.
- Essen, Gesa von; Turk, Horst (Hg.): *Unerledigte Geschichten. Der literarische Umgang mit Nationalität und Internationalität*. Göttingen: Wallstein 2000.
- Eßlinger, Eva; u.a. (Hg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2010.
- Fasel, Christoph: *Herder und das klassische Weimar. Kultur und Gesellschaft 1789–1803*. Frankfurt/M. u.a.: Lang 1988.
- Faulstich, Werner: *Die bürgerliche Mediengesellschaft (1700–1830)*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2002.
- Faulstich, Werner: *Einführung in die Medienwissenschaft. Probleme – Methoden – Domänen*. München: Fink 2002.
- Félice, Fortuné-Barthélemy de (éd.): *Encyclopédie, ou Dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines*. Tome XXV. Yverdon: k. n. 1773.
- Ferguson, Adam: *An Essay on the History of Civil Society*. Nachdruck der Ausgabe Edinburgh 1767. Hildesheim u.a.: Olms 2000.
- Finkielkraut, Alain: *A gondolkodás veresége*. Ford. Dr. Vidor Pálné. Budapest: Osiris 1996.
- Finsen, Hans Carl: *Die Rhetorik der Nation. Redestrategien im nationalen Diskurs*. Tübingen: Attempto 2001.

- Fischer, Bernd: Herder heute? Überlegungen zur Konzeption eines transkulturellen Humanitätsbegriffs. In: *Herder Jahrbuch / Herder Yearbook* (8) 2006, 175–193.
- Foucault, Michel: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Osiris 2000.
- Foucault, Michel: *A tudás archeológiája*. Ford. Perczel István. Budapest: Atlantisz 2001.
- Foucault, Michel: Előszó a határsértéshez. Ford. Sutyák Tibor. In: uő: *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Debrecen: Latin Betűk 1999, 71–86.
- Frank, Alexa: *Sanftes Gefühl und stille Tiefe der Seele. Herders Indien*. Würzburg: Königshausen&Neumann 2009.
- Frels, Onno: Ästhetische Voraussetzungen und gesellschaftspolitische Implikationen der „antikklassischen“ Dramenproduktion Herders. Zum Beispiel „Aeon und Aeonis“. In: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft* (17) 1982, 91–111.
- Fried, István: Herder történetfilozófiai nézeteinek nyomában. Megjegyzések Rathmann János: Herder eszméi – a historizmus útján c. könyvével kapcsolatban. In: *Ethnographia* (96) 1985/4, 551–561.
- Fulda, Daniel: *Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760–1860*. Berlin; New York: de Gruyter 1996.
- Gaier, Ulrich: Herder als Begründer des modernen Kulturbegriffs. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 57 (2007), 5–18.
- Garber, Jörn: Selbstreferenz und Objektivität: Organisationsmodelle von Menschheits- und Weltgeschichte in der deutschen Spätaufklärung. In: Bödeker, Hans Erich; Reill, Peter Hanns; Schlumbohm, Jürgen (Hg.): *Wissenschaft als kulturelle Praxis, 1750–1900*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1999, 137–186.
- Garber, Jörn: Vom universalen zum endogenen Nationalismus. Die Idee der Nation im deutschen Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. In: Scheuer, Helmut (Hg.): *Dichter und ihre Nation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, 16–37.
- Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1993. (Gesamtausgabe, Bd. 3. Teilband 1)
- Gellner, Ernest: *A nemzetek és a nacionalizmus*. Ford. Barabás András. Budapest: Napvilág 2009.
- Gellner, Ernest: *Nationalismus und Moderne*. Übers. v. Meiner Büning. Hamburg: Rotbuch 1995.
- Giesen, Bernhard; Junge, Kay: Vom Patriotismus zum Nationalismus. Zur Evolution der „Deutschen Kulturnation“. In: Giesen, Bernhard (Hg.): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 255–303.
- Goethe és Schiller levelezése*. Szerk. Halász Előd. Budapest: Gondolat 1963.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Briefe in drei Bänden*. Szerk. Helmut Holzthauer. Berlin; Weimar: Aufbau 1984.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Dramen 1791–1832*. Hg. v. Dieter Borchmeyer; Peter Huber. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag 1993. (*Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*. I. Abteilung, Bd. 6)

- Goethe, Johann Wolfgang: Vonzások és választások. Ford. Vas István. In. Uő: *Szépprózai művek*. Budapest: Európa 1983, 133–391.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*. Sechs und vierzigster Band. Stuttgart; Tübingen: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1833.
- Gottsched, Johann Christoph: *Versuch einer Critischen Dichtkunst für die Deutschen. Darinnen erstlich die allgemeinen Regeln der Poesie, hernach alle besondere Gattungen der Gedichte abgehandelt und mit Exempeln erläutert werden, Ueberall aber gezeigt wird: Daß das innere Wesen der Poesie in einer Nachahmung der Natur bestehe; Anstatt einer Einleitung ist Horatii Dichtkunst in deutsche Verse übersetzt, und mit Anmerkungen erläutert*. Zweyte und verbesserte Auflage. Leipzig: Breitkopf 1737.
- Gottsched, Johann Christoph: Vom Ursprunge und Wachstume der Poesie überhaupt. In: Ders.: *Versuch einer Critischen Dichtkunst für die Deutschen*, 67–90.
- Gottsched, Johann Christoph: Von den drey Gattungen der poetischen Nachahmung, und insonderheit von der Fabel. In: Ders.: *Versuch einer Critischen Dichtkunst für die Deutschen*, 136–160.
- Greif, Stefan: „Unsere Humanität ist nur Vorübung...“. Herders Widerlegung doktrinärer Menschlichkeit. In: Dörr, Volker C.; Hofmann, Michael (Hg.): *„Verteufelt human“? Zum Humanitätsideal der Weimarer Klassik*. Berlin: Erich Schmidt 2008, 31–45.
- Grimm, Sabine: Nation hybrid! Kulturkritische Ansätze der Postcolonial Studies. (1997) <http://www.freiburg-postkolonial.de/Seiten/grimm-postkolonialismus.pdf>. 7–11. (letöltve 12.12.2011)
- Gründler, Johann Ernst; Ziegenbalg, Bartholomäus: *Der Königl. Dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandter Ausführlichen Berichten, Von dem Werck ihres Amts unter den Heyden, angerichteten Schulen und Gemeinen, ereigneten Hindernissen und schweren Umständen; Beschaffenheit des Malabarischen Heydenthums, gepflogenen brieflichen Correspondentz und mündlichen Unterredungen mit selbigen Heyden*. Teil 1–9. (Continuation 1–108). Halle: in Verlegung des Waisen-Hauses, 1710–1772. In: <http://192.124.243.55/digbib/hb.htm>. (letöltve 13.12.2010)
- Gründler, Johann Ernst; Ziegenbalg, Bartholomäus: *Die Malabarische Correspondenz. Tamilische Briefe an deutsche Missionare. Eine Auswahl*. Hg. v. Kurt Liebau. Sigmaringen: Thorbecke 1998.
- Grünewald, Bernward: Teleonomie und reflektierende Urteilskraft. In: Hirtschel, R.; Riebel, A. (Hg.): *Wahrheit und Geltung. Festschrift für Werner Flach*. Würzburg: Königshausen&Neumann 1996, 63–84.
- Gyáni, Gábor: Identitás, kultusz, történelem. In: uő: *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Budapest: Nyitott Könyvműhely 2010, 117–133.
- Ha, Kien Nghi: *Ethnicizität und Migration*. Münster: Westfälisches Dampfboot 1999.
- Hajdu, Péter: *Már a régi görögök is. Tanulmányok az antik hagyományról*. Budapest: Balassi 2004.
- Harich, Wolfgang: Einleitung. In: Haym: *Herder*. Erster Band, IX–CVII.
- Harich, Wolfgang: Herder und die bürgerliche Geisteswissenschaft. In: Herder: *Zur Philosophie der Geschichte*. Erster Band, 7–82.
- Hárs, Endre: A posztkoloniális én. Homi K. Bhabha irodalmi olvasata(i). In: uő: *Én – túl a nyelven*, 196–217.

- Hárs, Endre: A testi történesek esztétikája. Ford. Rapajka Gabriella. In: *Filológiai Közlöny* 2008/1–2, 5–22.
- Hárs, Endre: Elbeszélő tudomány. Az irodalmi értelmezés tünékeny eszméjéről. In: uő: *Én – túl a nyelven*, 13–44.
- Hárs, Endre: *Én – túl a nyelven. Irodalom, antropológia, kultúra*. Budapest; Szeged: Gondolat; Pompeji 2004.
- Hárs, Endre: Magyar *nation-building*. Vörösmarty Mihály: *A Rom*; Kölcsey Ferenc: *Nemzeti hagyományok*. In: uő: *Én – túl a nyelven*, 218–242.
- Hárs, György Péter: Tithónosz és a Miki egér. In: *Thalassa* 1997/1, 131–141.
- Haym, Rudolf: *Herder*. 2 Bände. Hg. v. Wolfgang Harich. Berlin: Aufbau 1954.
- Herder, Johann Gottfried: *Adrastea*. Hg. v. Günter Arnold. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag 2000. (*Werke in zehn Bänden*, Bd. 10)
- Herder, Johann Gottfried: *Briefe. Achter Band: Januar 1799–November 1803*. Hg. v. Wilhelm Dobbek; Günter Arnold. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 1984. (*Briefe. Gesamtausgabe 1763–1803*)
- Herder, Johann Gottfried: *Briefe. Fünfter Band: September 1783–August 1788*. Hg. v. Wilhelm Dobbek; Günter Arnold. Weimar: Böhlau Nachfolger 1979. (*Briefe. Gesamtausgabe 1763–1803*)
- Herder, Johann Gottfried: *Briefe. Neunter Band: Nachträge und Ergänzungen 1763–1803*. Hg. v. Günter Arnold. Weimar: Böhlau Nachfolger 1988. (*Briefe. Gesamtausgabe 1763–1803*)
- Herder, Johann Gottfried: *Briefe zu Beförderung der Humanität*. Gesamredaktion Hans-Joachim Kruse. 2 Bände. Berlin; Weimar: Aufbau 1971. (*Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*)
- Herder, Johann Gottfried: *Briefe zu Beförderung der Humanität*. Hg. v. Hans Dietrich Irmischer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag 1991. (*Werke in zehn Bänden*, Bd. 7)
- Herder, Johann Gottfried: *Értekezések. Levelek*. Ford. Rajnai László. Szerk. Rathmann János. Budapest: Európa, 1983.
- Herder, Johann Gottfried: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Szerk. Rathmann János. Ford. Imre Katalin; Rozsnyai Ervin. Budapest: Gondolat 1978.
- Herder, Johann Gottfried: *Frühe Schriften 1764–1772*. Hg. v. Ulrich Gaier. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag 1985. (*Werke in zehn Bänden*, Bd. 1)
- Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. 2 Bände. Hg. v. Heinz Stolpe. Berlin; Weimar: Aufbau 1965.
- Herder, Johann Gottfried: *On World History. An Anthology*. Ed. by Hans Adler; Ernest A. Menze New York: Sharpe 1997.
- Herder, Johann Gottfried: *Sämmtliche Werke*. Hg. v. Bernhard Suphan u.a. Bd. I–XXXIII. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1877–1913. (Reprint: Hildesheim u.a.: Olms 1967–1968)
- Herder, Johann Gottfried: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*. Hg. v. Jürgen Brummack; Martin Bollacher. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag 1994. (*Werke in zehn Bänden*, Bd. 4)

- Herder, Johann Gottfried: *Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781*. Hg. v. Gunter E. Grimm. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker 1993. (*Werke in zehn Bänden*, Bd. 2)
- Herder, Johann Gottfried: *Stimmen der Völker in Liedern, gesammelt, geordnet, zum Theil übersezt durch Johann Gottfried von Herder*. Neu herausgegeben durch Johann von Müller. Tübingen: Cotta 1807.
- Herder, Johann Gottfried: Ursprung, Mystery und Verwandlung der FrM aus dem alten ins neue Wort. In: *Herder-Nachlass* (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin), Signatur XXXI, 11.
- Herder, Johann Gottfried: *Werke. Band I: Herder und der Sturm und Drang 1764–1774*. Hg. v. Wolfgang Pross. München; Wien: Hanser 1984.
- Herder, Johann Gottfried: *Werke. Band II: Herder und die Anthropologie der Aufklärung*. Hg. v. Wolfgang Pross. München; Wien: Hanser 1987.
- Herder, Johann Gottfried: *Werke. Band III/1–2: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Hg. v. Wolfgang Pross. München; Wien: Hanser 2002.
- Herder, Johann Gottfried: *Zur Philosophie der Geschichte. Eine Auswahl in zwei Bänden*. Hg. v. Wolfgang Harich. Berlin: Aufbau 1952.
- Herder, Johann Gottfried: *Volkslieder. Übertragungen. Dichtungen*. Hg. v. Ulrich Gaier. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag 1990. (*Werke in zehn Bänden*, Bd. 3)
- Hermán, M. János: Herder életműve és magyarországi hatása. In: *Zempléni Műzsa* (4) 2004/1. http://www.zemplenimuzsa.hu/04_1/herman.htm. (letöltve 2012.01.27.)
- Herrmann, Hans Peter: „Mutter Vaterland”. Herders Historisierung des Germanenmythos und die Widersprüchlichkeit des Vaterlandsdiskurses im 18. Jahrhundert. In: *Herder-Jahrbuch*. 1998, 97–122.
- Hobsbawm, Eric J.: *A nacionalizmus kétszáz éve. Előadások*. Ford. Baráth Katalin. Budapest: Maecenas 1997.
- Hobsbawm, Eric J.: Inventing Traditions. In: Hobsbawm; Ranger, Terence (ed.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press 2003, 1–14.
- Hoorn, Tanja van: *Entwurf einer Psychophysiologie des Menschen. Johann Gottlob Krügers Grundriß eines neuen Lehrgebäudes der Arztneygelahrtheit (1745)*. Hannover-Laatzten: Wehrhahn 2006.
- Illyés, Gyula: Válasz Herdernek és Adynak I–II. In: *Magyar Nemzet* 1977 dec. 25., 1978 jan. 1.
- Irmscher, Hans Dietrich: Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (55) 1981, 64–97.
- Irmscher, Hans Dietrich: Goethe und Herder im Wechselspiel von Attraktion und Repulsion. In: *Goethe-Jahrbuch* (106) 1989, 22–52.
- Irmscher, Hans Dietrich: Poesie, Nationalität und Humanität bei Herder. In: Otto: *Nationen und Kulturen*, 35–47.
- Iselin, Isaac: *Über die Geschichte der Menschheit*. 2 Bände. Frankfurt; Leipzig: Harscher 1764.

- Jacob, François: *A tojás és a tyúk. Az élők logikája*. Ford. Vekerdi László. Budapest: Európa 1974.
- Janson, Horst W.: *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*. London: Warburg Institute 1952.
- Juneja, Monica: Mission, Encounters and Transnational History – Reflections on the Use of Concepts across Cultures. In: Gross, Andreas et al. (ed.): *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India*. Vol. III.: *Communication between India and Europe*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen 2006, 1025–1046.
- Kant, Immanuel: A fakultások vitája három szakaszban. Ford. Mesterházi Miklós. In: uő: *Történefilozófiai írások*, 335–508.
- Kant, Immanuel: A különféle emberi rasszokról az 1775. évi nyári szemeszter fizikai földrajzi előadásainak meghirdetésekképp. In: uő: *Antropológiai írások*, 313–332.
- Kant, Immanuel: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Dritter Theil. Anhang. Von den Bewohnern der Gestirne. In: Ders.: *Träume eines Geistesehers und andere vorkritische Schriften*. Köln: Könemann 1995, 169–189. (*Werke in sechs Bänden*, Bd. 1)
- Kant, Immanuel: *Antropológiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest: Osiris; Gond-Cura 2005, 7–306.
- Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris; Gond-Cura 2003.
- Kant, Immanuel: Pragmatikus érdekű antropológia. In: uő: *Antropológiai írások*, 7–306.
- Kant, Immanuel: Recenziók Herder Eszméiről. Ford. Mesterházi Miklós. In: uő: *Történefilozófiai írások*, 59–86.
- Kant, Immanuel: *Történefilozófiai írások*. Szerk. Mesterházi Miklós. Szeged: Ictus 1997.
- Kántor, Zoltán (szerk): *Nacionalizmuselméletek. Szöveggyűjtemény*. Budapest: Rejtjel 2004.
- Kedourie, Elie: *Nationalism*. Oxford; Cambridge: Blackwell 1993.
- Kelemen, János: A nyelv emberi eredetének kérdése és Herder korai nyelvfilozófiája. In: uő: *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*, 83–155.
- Kelemen, János: A történelem eszméje. In: uő: *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*, 156–191.
- Kelemen, János: *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei*. Budapest: Atlantisz 2000.
- Kelemen, János: Herder historicista nemzetfogalma. In: uő: *Az ész képe és tette*, 51–62.
- Kelemen, János: Metakritika és nyelvfilozófia. In: uő: *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*, 192–240.
- Kelemen, János: *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*. Budapest: Akadémiai 1990.
- Kiellmeyer, Carl Friedrich: Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Geseze und Folgen dieser Verhältnisse. In: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin*. Bd. 23. Wiesbaden: Franz Steiner 1965, 247–267.
- Kittler, Friedrich A.: *Aufschreibesysteme 1800/1900*. München: Fink 1995.

- Kittler, Friedrich A.: *Musik und Mathematik*. Bd. 1 (Hellas). Teil 1 (Aphrodite). München: Fink 2006.
- Kittler, Friedrich A.: *Musik und Mathematik*. Bd. 1 (Hellas). Teil 2 (Eros). München: Fink 2009.
- Kleihues, Alexandra: Im Dialog mit den Toten. Herders Auseinandersetzung mit Shaftesbury und Lessing in der literarischen Form des Gesprächs. In: *Euphorion* (100) 2006, 131–160.
- Kleist, Heinrich von: A gondolatok fokozatos kialakulásáról beszéd közbén. Ford. Forgács András. In: uő: *Esszék, anekdoták, költemények*. Pécs: Jelenkor 2001, 167–171.
- Knigge, Adolph Freiherr von: Beytrag zur neuesten Geschichte des Freymauerordens in neun Gesprächen. In: Ders.: *Philosophie II. Ordenswesen*. Hg. v. Wolfgang Fenner. Hannover: Fackelträger 1994, 191–275.
- Knoll, Samson B.: Herders Nationalismus – Debatte ohne Ende. In: *Otto: Nationen und Kulturen*, 239–248.
- Knoop, Douglas; Jones, G[wilym]. P[eredur].: *Die Genesis der Freimaurerei: ein Bericht vom Ursprung und Entwicklung der Freimaurerei in ihren operativen, angenommenen und spekulativen Phasen*. Übers. v. Fritz Blum. Bayreuth: Freimaurerische Forschungsgesellschaft Quatuor Coronati, 1968.
- Kocziszky, Éva: *Hamann és a modernitás kritikája*. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont 2000.
- Kocziszky, Éva: Leib und Schrift in Hamanns *Aesthetica in nuce*. In: Gajek, Bernhard (Hg.): *Die Gegenwärtigkeit Johann Georg Hamanns. Acta des achten Internationalen Hamann-Kolloquiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2002*. Frankfurt/M.: Lang 2005, 145–160.
- Koepke, Wulf: Herders *Zerstreute Blätter* und die Struktur der Sammlung. In: *Herder-Jahrbuch / Herder yearbook* 1992, 98–117.
- Kohn, Hans: *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*. Übers. v. Günther Nast-Kölb. Frankfurt/M.: Fischer 1962.
- Kolozsvári Grandpierre, Emil: Herder árnyéka. In: *Kortárs* (21) 1977/8, 1303–1311.
- Kondylis, Panajotis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München: dtv 1986.
- Koopmann, Helmut: Weimarer Nachbarschaften. Goethe, Schiller – und die anderen. In: *Goethe-Jahrbuch* (122) 2005, 162–175.
- Koschorke, Albrecht: Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften. In: Eßlinger: *Die Figur des Dritten*, 9–31.
- Koschorke, Albrecht: Institutionentheorie. In: Eßlinger: *Die Figur des Dritten*, 49–64.
- Koschorke, Albrecht: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: Fink 1999.
- Koselleck, Reinhart: Ábrázolás, esemény és struktúra. Ford. Hidas Zoltán. In: uő: *Elmúlt jövő*, 163–178.
- Koselleck, Reinhart: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Ford. Hidas Zoltán; Szabó Márton. Budapest: Atlantisz 2003.

- Koselleck, Reinhart: *Historia magistra vitae. A toposz felbomlása a mozgásba lendült történelem újkori horizontján.* Ford. Hidas Zoltán. In: uő: *Elmúlt jövő,* 41–75.
- Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.
- Kovács, Győző: Batsányi és Herder. In: *Filológiai Közlöny* (16) 1970/1–2, 177–186.
- Krämer, Olav: Intention, Korrelation, Zirkulation. Zu verschiedenen Konzeptionen der Beziehung zwischen Literatur, Wissenschaft und Wissen. In: Köppe, Tilmann (Hg.): *Literatur und Wissen. Theoretisch-methodische Zugänge.* Freiburg: FRIAS 2011, 77–115.
- Krämer, Sybille: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008.
- Krämer, Sybille: Was haben Medien, der Computer und die Realität miteinander zu tun? In: Dies. (Hg.): *Medien – Computer – Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 9–26.
- Krüger-Fürhoff, Irmela Marei: *Der versehrte Körper. Revisionen des klassizistischen Schönheitsideals.* Göttingen: Wallstein 2001.
- Krüger, Johann Gottlob: *Naturlehre. Zweyter Theil, welcher die Physiologie, oder Lehre von dem Leben und der Gesundheit der Menschen in sich fasset [...].* Halle im Magdeburgischen: Carl Hermann Hemmerde 1743.
- Kukla, Krisztián: Az elragadtatott és a kudarcra ítélt Pygmalion. Uő: *Hét kérdés. Kortárs filozófiai írások.* Pozsony: Kalligram 2008, 119–145.
- Kulcsár Szabó, Ernő: A látható nyelv elkülönbözése: hermeneutika és filológia. In: uő: *Szöveg – medialitás – filológia. Költésztörténet és kulturalitás a modernségben.* Budapest: Akadémiai 2004, 91–106.
- Kulcsár Szabó, Ernő: Az „immaterialis“ beíródás. Az esztétikai tapasztalat medialisának kérdéséhez. In: uő: *Szöveg – medialitás – filológia. Költésztörténet és kulturalitás a modernségben.* Budapest: Akadémiai 2004, 50–71.
- Kutschmann, Werner: *Die Newtonsche Kraft. Metamorphose eines wissenschaftlichen Begriffs.* Wiesbaden: Franz Steiner 1983.
- Lamarck, Jean-Baptiste de: *Zoologische Philosophie. Teil 1–3 (1809).* Übers. v. Arnold Lang u.a. Frankfurt/M.: Wiss. Verlag Harri Deutsch 2002. (*Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaften*, Bd. 277)
- Lambert, Johann Heinrich: *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Ersten und des Einfachen in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß.* 2 Bände. Riga: Hartknoch 1771.
- Lavater, Johann Caspar: *Aussichten in die Ewigkeit 1768–1773/78.* Hg. v. Ursula Caffisch-Schnetzler. Zürich: Forschungsstiftung Joh. Caspar Lavater; Verlag Neue Zürcher Zeitung 2001. (*Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe*, Bd. II)
- Lavater, Johann Caspar: Ueber die Animalitäts-Linien. In: Ders.: *Nachgelassene Schriften. Fünfter Band: Hundert physiognomische Regeln, mit vielen Kupfern.* Hg. v. Georg Geßner. Zürich: Orell, Füssli u. Compagnie 1802, 101–110. (Reprint Hildesheim u.a.: Olms 1993)

- Lefèvre, Wolfgang: *Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie*. Frankfurt/M.; Berlin; Wien: Ullstein 1984.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Protogaea Oder Abhandlung Von der ersten Gestalt der Erde und den Spuren der Historie in den Denkmaalen der Natur. Aus seinen Papieren herausgegeben von Christian Ludwig Scheid. Aus dem lateinischen ins teutsche übersetzt*. Leipzig; Hof: Johann Gottlieb Vierling 1749.
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer*. In: Ders.: *Werke 1778–1781*, 11–72.
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Szabadjóműves párbeszédék. Ernst és Falk*. Ford. Márton László. Budapest: Pallas 2008.
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Werke 1778–1781*. Hg. v. Arno Schilson; Axel Schmitt. Frankfurt/M: Deutscher Klassiker Verlag 2001. (*Werke und Briefe in zwölf Bänden*, Bd. 10)
- Leuser, Claudia: Herders Konzeption von der „Erziehung des Menschengeschlechts“ im Kontext seines Lebenswerks. In: Kessler, Martina; Leppin, Volker (Hg.): *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes*. Berlin: de Gruyter 2005, 219–232.
- Lichtenberg, Georg Christoph: Etwas vernünftiges vom Orang Utang. In: *Taschenbuch zum Nutzen und Vergnügen*. Göttingen: Dieterich 1781, 40–64.
- Liebau, Heike: *Die indischen Mitarbeiter der Tranquebarmission (1706–1845): Katecheten, Schulmeister, Übersetzer*. Halle: Verlag der Haleschen Stiftungen 2008.
- Linné, Carl: A természet rendszere (*Systema naturae*). In: Váczy, Kálmán: *Carl Linné (1707–1778) a természet rendszerezője. Vallomásai műveiről*. Kolozsvár: Studium 1997, 46–73.
- Linné, Carl; Hoppius, C. E.: Vom Thiermenschen (1760). In: *Des Ritter Carl von Linné Auserlesene Abhandlungen aus der Naturgeschichte, Physik und Arzneiwissenschaft*. Leipzig: Adam Friedrich Böhme 1776, 57–70.
- Lorenz, Konrad: *Összehasonlító magatartás-kutatás. Az etológia alapjai*. Budapest: Gondolat 1985.
- Lovejoy, Arthur O.: *The Great Chain of Being. A Study in the History of an Idea*. Cambridge: Mass. Harvard University Press 1964.
- Löchte, Anne: *Johann Gottfried Herder. Kulturtheorie und Humanitätsidee der Ideen, Humanitätsbriefe und Adrastea*. Würzburg: Königshausen&Neumann 2005.
- Lőrincz, Csongor: Bevezetés: a líra medialitásáról. In: uő: *A líra medialitása. Hang, szöveg és intertextualitás 20. századi lírai művekben*. Budapest: Anonymus 2002, 5–36.
- Lőrincz, Csongor: Medialitás és diskurzus (Friedrich A. Kittler: *Aufschreibesysteme 1800/1900 – Az 1900-as „lejegyzőrendszer”*). In: uő: *Az olvasás ismételése. Materialitás és kultúrtechnikák az irodalmi szövegben*. Budapest: Kijarat 2010, 427–453.
- Ludz, Peter Christian (Hg.): *Geheime Gesellschaften*. Heidelberg: Lambert Schneider 1979.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen: Interkulturelle Dialogizität. Europäisch-aufereuropäische Dialoge bei La Hontan und Clavijero. In: Vickermann-Ribémont, Gabriele; Rieger, Dietmar (Hg.): *Dialog und Dialogizität im Zeichen der Aufklärung*. Tübingen: Narr 2003, 49–68.

- Maillet, Benoît de: *Telliamed, ou Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme, etc., mis en ordre sur les Mémoires de feu M. de M***, par J.-A. Guer.* 2 vol. Amsterdam: L'Honoré et fils 1748.
- Malsch, Wilfried: Nationen und kulturelle Vielfalt in Herders Geschichtsphilosophie. In: Otto: *Nationen und Kulturen*, 121–129.
- Márton, József: *Magyar–német és német–magyar lexikon vagy iszókönyv.* Második rész. Bécs: Pichler Antal 1802.
- Maupertuis, Pierre Louis Moreau de: *Essai de cosmologie; Système de la nature; Réponse aux objections de M. Diderot–Maupertuis.* Présentation de François Azouvi. Fac-sim. de l'éd. en 2 vol. de : Lyon : J. M. Bruyset, 1768. Paris: Vrin 1984.
- Meier, Georg Friedrich: *Anfangsgründe aller schöner Wissenschaften.* Halle: Hemmerde 1748.
- Meier, Georg Friedrich: *Betrachtung über die Natur der gelehrten Sprache.* Halle: Hemmerde 1763.
- Meinecke, Friedrich: *Die Entstehung des Historismus.* München: Oldenburg 1959.
- Meinecke, Friedrich: *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates.* München; Berlin: Oldenbourg 1917.
- Meiners, Christoph: *Grundriß der Geschichte der Menschheit.* Lemgo: Meyersche Buchhandlung 1785.
- Mendelssohn, Moses: Briefe ueber die Empfindungen (1755). In: Ders.: *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik.* Hg. v. Moritz Brasch. Bd. II: *Schriften zur Psychologie, Aesthetik sowie zur Apologetik des Judentums.* Leipzig 1880 (Reprint: Hildesheim u.a.: Olms 1968), 13–96.
- Menges, Karl: Herders *Bekehrung der Juden.* Ein Beitrag zu vielen Beiträgen in der Geschichte der Emanzipation. In: Otto: *Nationen und Kulturen*, 459–470.
- Menges, Karl: Integration oder Assimilation: Herders Äußerungen über die Juden im Kontext der klassischen Emanzipationsdebatte. In: *Euphorion* (90) 1996, 394–415.
- Menninghaus, Winfried: *Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987.
- Mesterházy, Balázs: „Eine Inschrift, über die ich trete”. Az önidentitás, a líraiság és az irodalomtörténeti hozzárendelések szimbolikus szerkezetének problematikája Goethe korai lírájában. In: *Literatura* (28) 2002/1, 3–38.
- Mesterházy, Balázs: Irodalom, kultúra, tudomány. Az 1800-as lejegyzőrendszer. Friedrich A. Kittler: *Aufschreibesysteme 1800/1900.* In: Kulcsár Szabó, Ernő; Szirák, Péter (szerk.): *Történelem, kultúra, medialitás.* Budapest: Balassi 2003, 146–155.
- Michels, Robert: *Der Patriotismus. Prolegomena zu seiner soziologischen Analyse.* München; Leipzig: Duncker&Humblot 1929.
- Michelsen, Peter: Die „wahren Taten” der Freimaurer. Lessings „Ernst und Falk”. In: Ludz: *Geheime Gesellschaften*, 293–324.

- Miskolczy, Ambrus: Kazinczy Ferenc eredetiségéről. Rousseau, Herder, Kant vonzásában. In: *Valóság* (51) 2008, 62–82.
- Mommsen, Katharina: Nachwort. In: Herder, Johann Gottfried: *Journal meiner Reise im Jahr 1769. Historisch-kritische Ausgabe*. Hg. v. Katharina Mommsen. Stuttgart: Reclam 1983, 187–268.
- Monod, Jacques: *Le hasard et la nécessité*. Paris: Seuil 1970.
- Mórocz, Zsolt: Herder hosszúra nyúlt árnyéka. Mórocz Zsolt beszélgetése Pusztay János és Balázs Géza nyelvészekkel. In: *Hitel* (24) 2011/6, 64–74.
- Moser, Friedrich Carl von: *Von dem deutschen Nationalgeist. Nachdruck der Ausgabe von 1766*. Selb: Notos 1976.
- Möser, Justus: *Patriotische Phantasien*. Erster Theil. Hg. v. seiner Tochter J. W. J. v. Voigt, geb. Möser. Neue verbesserte und vermehrte Auflage. Berlin: Nicolai 1778.
- Mülder-Bach, Inka: *Im Zeichen Pygmalions. Das Modell der Statue und die Entdeckung der „Darstellung“ im 18. Jahrhundert*. München: Fink 1998.
- Mülder-Bach, Inka: Kommunizierende Monaden. Herders literarisches Universum. In: Welsh; Dies.; Lulé: *Sinne und Verstand*, 41–52.
- Müller, Paul: *Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte*. Bern: Paul Haupt 1965.
- Neis, Cordula: *Anthropologie im Sprachdenken des 18. Jahrhunderts. Die Berliner Preisfrage nach dem Ursprung der Sprache (1771)*. Berlin; New York: de Gruyter 2003.
- Neumann, Gerhard: Der Blick des Anderen. Zum Motiv des Hunds und des Affen in der Literatur. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* (40) 1996, 87–122.
- Nicolai, Friedrich: *Ein feiner kleiner Almanach. 1777–1778*. Hg. v. Bernhard Fabian; Marie-Luise Spieckermann. Hildesheim u.a.: Olms 1985. (*Gesammelte Werke*, Bd. 4)
- Nicolai, Friedrich: *Versuch über die Beschuldigungen welche dem Tempelherrenorden gemacht worden, und über dessen Geheimniß; Nebst einem Anhang über das Entstehen der Freymaurergesellschaft*. [Erster Teil]. Berlin und Stettin: k. n. 1782.
- Nicolai, Friedrich: *Versuch über die Beschuldigungen welche dem Tempelherrenorden gemacht worden, und über dessen Geheimniß; Nebst einigen Anmerkungen über das Entstehen der Freymaurergesellschaft. Zweyter Theil*. Berlin und Stettin: k. n. 1782.
- Nisbet, Hugh Barr: *Herder and the Philosophy and History of Science*. Cambridge: The Modern Humanities Research Association 1970.
- Nisbet, H[ugh] B[arr]: Zur Funktion des Geheimnisses in Lessings Ernst und Falk. In: Freimark, Peter (Hg.): *Lessing und die Toleranz. Beiträge der 4. Internationalen Konferenz der Lessing Society in Hamburg vom 27. bis 29. Juni 1985*. Detroit: Wayne State Univ. Press; München: edition text+kritik 1986, 291–309.
- Nisbet, Hugh Barr: Zur Revision des Herder-Bildes im Lichte der neueren Forschung. In: Maltusch, Johann Gottfried (Hg.): *Bückerburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1971*. Bückeburg: Schaumburger Studien 1973, 101–117.
- Nowitzki, Hans-Peter: *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*. Berlin; New York: de Gruyter 2003.
- Otto, Regine: Bekehrung der Indier durch unsre Europäische Christen. Herder über Religion und Kolonialismus. In: Dies.: *Nationen und Kulturen*, 449–457.

- Otto, Regine: Konflikte – Kompromisse – Korrekturen. Der Geschichtsphilosoph in Weimar. In: Bollacher: *Johann Gottfried Herder*, 275–288.
- Otto, Regine (Hg.): *Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*. Würzburg: Königshausen&Neumann 1996.
- Pauw, Cornelis de: Section II. De l'Orang-Outang. In: Id: *Recherches philosophiques sur les Américains ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espece Humaine*. Tome II. Berlin: Decker 1770, 47–83.
- Petak, Arthur: Über Goethes 'Palaeophron und Neoterpe'. Vortrag, gehalten im Wiener Goethe-Verein am 27. November 1900. In: *Chronik des Wiener Goethe-Vereins* (15) 1901, 18–24.
- Pfaff, Peter: Hieroglyphische Historie. Zu Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. In: *Euphorion* (77) 1983, 407–418.
- Pfotenhauer, Helmut: Gemeißelte Sinnlichkeit. Herders Anthropologie des Plastischen und die Spannungen darin. In: Ders.: *Um 1800. Konfigurationen der Literatur, Kunstliteratur und Ästhetik*. Tübingen: Niemeyer 1991, 79–102.
- Pfotenhauer, Helmut: *Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte – am Leitfaden des Leibes*. Stuttgart: Metzler 1987, 13–16.
- Pfotenhauer, Helmut: Winkelmann und Heinse. Die Typen der Beschreibungskunst im 18. Jahrhundert oder die Geburt der neueren Kunstgeschichte. In: Ders.; Boehm, Gottfried (Hg.): *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart*. München: Fink 2001, 313–330.
- Platón: Phaidrosz. Ford. Kövendi Dénes. In: uő: *Összes művei*. 2. kötet. Budapest: Európa 1984, 711–808.
- Plener, Peter: Nationen, Traditionen und Geschichte. Miscelle zu Eric J. Hobsbawm. <http://www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/PPlener3.pdf>, 1–6. (letztvte 2002.08.30.)
- Plessner, Helmuth: Anthropologie der Sinne. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, 317–393.
- Plessner, Helmuth: Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, 7–315.
- Plessner, Helmuth: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Hg. v. Günter Dux; Odo Marquard; Elisabeth Ströker. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.
- Pope, Alexander: *An Essay on Man by Alexander Pope, Esq. Enlarged and Improved by the Author. Together with his MS. Additions and Variations as in the last Edition of his Works. With the Notes of William, Lord Bishop of Gloucester*. London: A. Millar; J. and R. Tonson 1763.
- Pross, Wolfgang: Herder und die Anthropologie der Aufklärung. In: Herder: *Werke. Band II*, 1128–1216. (Nachwort)
- Pross, Wolfgang: Herders Konzept der organischen Kräfte und die Wirkung der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ auf Carl Friedrich Kielmeyer. In: Kanz, Kai Torsten (Hg.): *Philosophie des Organischen in der Goethezeit*. Stuttgart: Steiner 1994, 81–99.

- Pukánszky, Béla: *Herder hazánkban. I. Herder és a népies irány. Irodalomtörténeti tanulmány.* Budapest: Pfeifer Ferdinánd 1918. (*Német Philológiai Dolgozatok XXIII*)
- Pukánszky, Béla: Herder Intelme a magyarsághoz. In: *Egyetemes Philológiai Közlemények* (45) 1921, 35–39, 83–90.
- Rathmann, János: A herderi történetfilozófia forrásai és előfeltételei. In: uő: *Herder eszméi – a historizmus útján*, 45–72.
- Rathmann, János: A Herder–Kant kapcsolat történetéhez. In: uő: *Történetiség a német felvilágosodásban*, 79–93.
- Rathmann, János: A Herder–Kant-viszony történetéhez. In: uő: *Herder eszméi – a historizmus útján*, 65–72.
- Rathmann, János: A mérce kérdése a történetfilozófiában. In: uő: *Történetiség a német felvilágosodásban*, 52–66.
- Rathmann, János: A német felvilágosodás recepciója Magyarországon. In: uő: *Történetiség a német felvilágosodásban. Mendelssohn jelentősége*, 139–152.
- Rathmann, János: *Herder eszméi – a historizmus útján.* Budapest: Akadémiai 1983.
- Rathmann, János: Herder ismeretelméletének alapjai. In: uő: *Herder eszméi – a historizmus útján*, 9–43.
- Rathmann, János: *Historizität in der deutschen Aufklärung.* Frankfurt/M.: Lang 1993.
- Rathmann, János: *Történetiség a német felvilágosodásban. Mendelssohn jelentősége.* Budapest: Logos 2007.
- Rathmann, János: *Zur Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders.* Budapest: Akadémiai 1978.
- Rathmann, János: Herder és Magyarország. In: uő: *Herder eszméi – a historizmus útján*, 123–144.
- Rathmann, János: Herder historizmusa mint elmélet és módszer. In: uő: *Herder eszméi – a historizmus útján*, 73–122.
- Reed, T.J.: Ecclesia militans. Weimarer Klassik als Opposition. In: Barner; Lammert; Oellers: *Unser commercium*, 37–53.
- Renan, Ernest: Mi a nemzet? Ford. Réz Pál. In: Bretter, Zoltán; Deák, Ágnes (Hg.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus.* Pécs: Tanulmány 1995, 171–187.
- Riedel, Friedrich Just: *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften.* Jena: Cuno 1767.
- Rieppel, Olivier: *Kladismus oder die Legende vom Stammbaum.* Basel; Boston; Stuttgart: Birkhäuser 1983.
- Robertson, Ritchie: Varieties of Antisemitism from Herder to Fassbinder. In: Timms, Edward; Hammel, Andrea (ed.): *The German-Jewish Dilemma from the Enlightenment to the Shoah.* Lewiston; Queenston; Lampeter: Edwin Mellen 1999, 113–121.
- Robinet, Jean-Baptiste: *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être, ou les essais de la nature qui apprend à faire l'homme.* Paris: Charles Saillant 1768.
- Rohbeck, Johannes: *Technik – Kultur – Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000.
- Rose, Paul Lawrence: *German Question/Jewish Question. Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner.* Princeton: NJ 1992.

- Rouché, Max: *Herder précurseur de Darwin? Histoire d'un mythe*. Paris: Les Belles Lettres 1940.
- Rousseau, Jean-Jacques: Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről. In: uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Szerk. Ludassy Mária. Ford. Kis János. Budapest: Magyar Helikon 1978, 59–200.
- Saint Pierre, Abbé de: *Az örökbéke-tervezet rövid foglalatja*. Előszóval és jegyzetekkel ellátta Nagy Géza. Bukarest: Kriterion 1979.
- Salmony, Hannsjörg A.: *Die Philosophie des jungen Herders*. Zürich: Vineta 1949.
- Salomon, Gottfried: Vorwort. In: *Jahrbuch für Soziologie. Erster Ergänzungsband. Nation und Nationalität*. Karlsruhe: Braun 1927, VIII.
- San Juan Jr., E[pifanio].: Über die Grenzen „postkolonialer“ Theorie. Kassiber aus der „Dritten Welt“. In: *Das Argument* (Nr. 215) 1996, 361–372.
- Sarasin, Philipp: Was ist Wissensgeschichte? In: *Internationale Archiv für Sozialgeschichte der Literatur* (36) 2011/1, 159–172.
- Scherpe, Klaus R.: *Gattungspoetik im 18. Jahrhundert. Historische Entwicklung von Gottsched bis Herder*. Stuttgart: Metzler 1968.
- Schiller, Friedrich: *Briefe: 17.4.1785–31.12.1787*. Hg. v. Karl Jürgen Skrodzki. Weimar: Böhlau 1989. (*Werke. Nationalausgabe*. Bd. 24)
- Schiller, Friedrich: *Briefe: 1.7.1795–31.10.1796*. Hg. v. Norbert Oellers. Weimar: Böhlau 1969. (*Werke, Nationalausgabe*. Bd. 28)
- Schiller, Friedrich: *Briefe: 1.11.1796–31.10.1798*. Hg. v. Norbert Oellers; Frithjof Stock. Weimar: Böhlau 1977. (*Werke. Nationalausgabe*, Bd. 29)
- Schiller, Friedrich: *Briefe: 1.1.1801–31.12.1802*. Hg. v. Stefan Ormanns. Weimar: Böhlau 1985. (*Werke. Nationalausgabe*, Bd. 31)
- Schlieben-Lange, Brigitte: Kulturkonflikte in Texten. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* (H. 97) 1995, 1–21.
- Schlözer, Ludwig August: *Vorstellung seiner Universal-Historie. Mit Beilagen*. Hg. v. Horst Walter Blanke. Hagen: Rottmann 1990. (Reprint der Ausgabe Göttingen 1772/73)
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Elemente von Herders Nationalkonzept. In: Otto: *Nationen und Kulturen*, 27–34.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Polyhistorie und geschichtliche Bildung. Die Verzeitlichung der Polyhistorie im 18. Jahrhundert. In: Fohrmann, Jürgen; Voßkamp, Wilhelm (Hg.): *Wissenschaft und Nation. Studien zur Entstehungsgeschichte der deutschen Literaturwissenschaft*. München: Fink 1991, 43–56.
- Schmitz, Norbert M.: Zwischen Aufklärung und Darwinismus. Anmerkungen zum Wandel von Wissenschaftsparadigmen und Naturdarstellung in der Moderne. In: Kleeberg, Bernhard u.a. (Hg.): *Urmensch und Wissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 2005, 289–312.
- Schneider, Joh. Nikolaus: *Ins Ohr geschrieben. Lyrik als akustische Kunst zwischen 1750 und 1800*. Göttingen: Wallstein 2004.
- Schneider, Jost: Den Deutschen die Krone? Herder über den kulturellen Wettstreit der Nationen. In: Otto: *Nationen und Kulturen*, 217–225.

- Schögl, Uwe: Vom Frosch zum Dichter-Apoll. Morphologische Entwicklungsreihen bei Lavater. In: Mraz, Gerda; Schögl, Uwe (Hg.): *Das Kunstkabinett des Johann Caspar Lavater*. Wien: Böhlau 1999, 164–171.
- Schönhuth, Michael: *Glossar Kultur und Entwicklung. Ein Vademecum durch den Kulturdschungel*. Trier: GTZ; DEZA; Univ. Trier 2005.
- Schöpflin, György: A nacionalizmus fejlődéstörténete. In: uő: *A modern nemzet*. Máriabesenyő; Gödöllő: Attraktor 2003, 9–18.
- Schöpflin, György: *Az identitás dilemmái. Kultúra, állam, globalizáció*. Máriabesenyő; Gödöllő: Attraktor 2004.
- Schrader, Fred E.: Zur sozialen Funktion von Geheimgesellschaften in Frankreich zwischen Ancien Régime und Revolution. In: Assmann; Assmann: *Geheimnis und Öffentlichkeit*, 179–193.
- Schwab, Gustav: *Schiller's Leben in drei Büchern*. Stuttgart: Verlag von S.G. Liesching 1840.
- Sckomodau, Hans: *Pygmalion bei Franzosen und Deutschen im 18. Jahrhundert*. Wiesbaden: Franz Steiner 1970.
- Siegert, Bernhard: Kakographie oder Kommunikation? Verhältnisse zwischen Kulturtechnik und Parasitentum. <http://www.isis.unibas.ch/download.php?id=25451>, 087–099. (letöltve 2010. 09. 27.)
- Sikka, Sonia: Enlightened relativism. The case of Herder. In: *Philosophy & Social Criticism*. Vol 31. No. 3, 309–341. (2005 SAGE Publications)
- Simmel, Georg: A titok és a titkos társadalom. In: uő: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Gondolat 1973, 311–343.
- Simmel, Georg: Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft. In: Ders.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker& Humblot 1908, 337–402.
- Simmel, Georg: *Das Problem der historischen Zeit*. Berlin: Reuther&Reichard 1916.
- Simon, Ralf: Apokalyptische Hermeneutik. Johann Gottfried Herder: Maran Atha, Geschichtsphilosophie, Adrastea. In: *Herder-Jahrbuch / Herder yearbook* 1998. Stuttgart; Weimar: Metzler 1998, 27–52.
- Simon, Ralf: *Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg: Felix Meiner 1998.
- Singer, Rüdiger: „Nachgesang“. Ein Konzept Herders, entwickelt an *Ossian*, der *popular ballad* und der frühen Kunstballade. Würzburg: Königshausen&Neumann 2006.
- Smith, Anthony D.: A nemzetek eredete. Ford. Keszei András. In: Kántor: *Nacionalizmuselméletek*, 204–229.
- Solf, Hans-Heinrich: Die Funktion der Geheimhaltung in der Freimaurerei. In: Ludz: *Geheime Gesellschaften*, 43–49.
- Stahl, Georg Ernst: Über den mannigfaltigen Einfluß von Gemüthsbewegungen auf den menschlichen Körper (Halle, 1695). Übers. v. Josef Gottlieb Bernward. In: *Sudhoffs Klassiker der Medizin*. Bd. 36. Leipzig: Barth 1961, 24–37.

- Stauf, Renate: „Was soll überhaupt eine Messung aller Völker nach uns Europäern?“ Der Europagedanke Johann Gottfried Herders. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* (57) 2007/1, 45–60.
- Steinwachs, Burkhardt: Mit nyújthatnak az (irodalmi) korszakfogalmak? Követelmények és következmények. Ford. Molnár Péter. In: *Helikon* (46) 2000/3, 324–333.
- Stockhammer, Robert: Zwischen zwei Bibliotheken: J. G. Herders *Journal meiner Reise im Jahr 1769* als Beitrag zur Diätetik der Lektüre. In: *Literatur für Leser* 1991/3, 167–184.
- Stolpe, Heinz: *Aufklärung, Fortschritt, Humanität. Studien und Kritiken*. Berlin: Aufbau 1989.
- Stolpe, Heinz: Die Handbibliothek Herders – Instrumentarium eines Aufklärers. In: Ders.: *Aufklärung, Fortschritt, Humanität*, 311–338.
- Stolpe, Heinz: Herder und die Ansätze einer naturgeschichtlichen Entwicklungslehre im 18. Jahrhundert. In: Ders.: *Aufklärung, Fortschritt, Humanität. Studien und Kritiken*, 148–186.
- Stolpe, Heinz: Nachwort. Herders Ideen zur Vervollkommnung der Humanität und sein Verhältnis zur Französischen Revolution. In: Herder: *Briefe zu Beförderung der Humanität*. Bd. 2, 612–654.
- Stolpe, Heinz: Nationale und internationale Aspekte der Klassenauseinandersetzung in Herders *Briefen zu Beförderung der Humanität*. Ders.: *Aufklärung, Fortschritt, Humanität. Studien und Kritiken*, 252–268.
- Süßmilch, Johann Peter: *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*. Berlin: Buchladen der Realschule 1766.
- S. Varga, Pál: „... az ember véges állat...”. A kultúrantropológia irányváltása a felvilágosodás után. Herder és Kölcsey. Fehérgyarmat: Kölcsey Társaság 1998.
- S. Varga, Pál: *A nemzeti költészet csarnokai. A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban*. Budapest: Balassi 2005.
- Szajbély, Mihály: Délsziget északi fényben. Herder, az új mitológia és Vörösmarty. In: *Tiszatáj* (54) 2000/12, 66–79.
- Szauder, József: *Az éj és a csillagok. Tanulmányok Csokonairól*. Budapest: Akadémiai 1980.
- Szauder, József: Verseghy és Herder. In: uő: *A romantika útján. Tanulmányok*. Budapest: Szépirodalmi 1961, 142–162.
- Szilasi, László: „Nem ma”. Az irodalom külügyeitől való ideiglenes tartózkodásom okairól (Válasz Takáts Józsefnek). In: *Irodalomtörténeti Közlemények* (107) 2003/6, 742–755.
- Szűcs, Jenő: *Nemzet és történelem. Tanulmányok*. Budapest: Gondolat 1984.
- Takáts József: Befejezés: az elsődleges kontextus fontossága. In: uő: *Módszertani berek*, 139–147.
- Takáts József: *Módszertani berek. Írások az irodalomtörténet-írásról*. Jyväskylä: University of Jyväskylä 2006.
- Takáts, József: Módszertani kommentár „A historizmus kontextusa” című esettanulmányhoz. In: uő: *Módszertani berek*, 129–130.

- Trabant, Jürgen: Hören und Erwidern: Vom Ohr zur Stimme in der deutschen Sprachphilosophie um 1800. In: Ders.: *Traditionen Humboldts*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 169–184.
- Treutler, Amand: *Herders dramatische Dichtungen*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Buchhandlung 1915.
- Türk, Horst: Am Ort des Anderen. Natur und Geschichte in Herders Nationenkonzept. In: Essen; Türk: *Unerledigte Geschichten*, 415–498.
- Tyson, Edward: *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris: or, The anatomy of a pygmy compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man*. London: Bennet 1699.
- Vajda Mihály: Fichte és a német küldetés. In: Csató: *Mi a nemzet? Tanulmányok*. Budapest: Akadémiai 1998, 18–23.
- V. Horváth, Károly: Utószó. In: Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Esztétika*. Ford. Bolonyai Gábor. Budapest: Atlantis 1999, 127–138.
- Voges, Michael: *Aufklärung und Geheimnis. Untersuchungen zur Vermittlung von Literatur- und Sozialgeschichte am Beispiel der Aneignung des Geheimbundmaterials im Roman des späten 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Niemeyer 1987.
- Vogl, Joseph: Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Poetologien des Wissens um 1800*. München: Fink 1999, 7–16.
- Voigts, Manfred: Thesen zum Verhältnis von Aufklärung und Geheimnis. In: Assmann, Aleida; Assmann, Jan (Hg.): *Geheimnis und Offenbarung*. München: Fink 1998, 65–80. (*Schleier und Schwelle. Archäologie der literarischen Kommunikation V*, Bd. 2)
- Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 2/3.: A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái. (Az uralom szociológiája I.)* Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1996.
- Weissberg, Liliane: Juden oder Hebräer? Religiöse und politische Bekehrung bei Herder. In: Bollacher: *Johann Gottfried Herder*, 191–212.
- Welsch, Wolfgang: Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. Ein Diskurs mit Johann Gottfried Herder. http://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf, 1–19. (letöltve 13.12.2010)
- Welsh, Caroline; Dongowski, Christina: Einleitung. In: Dies.; Lulé, Susanna (Hg.): *Sinne und Verstand. Ästhetische Modellierung der Wahrnehmung um 1800*. Würzburg: Königshausen&Neumann 2001, 7–19.
- Wenzel, Manfred: Die Anthropologie Johann Gottfried Herders und das klassische Humanitätsideal. In: Mann, Gunter; Dumont, Franz (Hg.): *Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750–1850)*. Stuttgart; New York: Fischer 1990, 137–167.
- Werlen, Hans-Jakob: Multikulturalismus, Postmoderne und Herder. In: Otto: *Nationen und Kulturen*, 307–317.
- Wezel, Johann Karl: *Versuch über die Kenntniß des Menschen*. Leipzig: Dyk 1784–1785.
- Wilson, Daniel W.: *Geheimräte gegen Geheimbünde. Ein unbekanntes Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars*. Stuttgart: Metzler 1991.
- Winckelmann, Johann Joachim: A belvederei Apollón leírása. Ford. Tímár Árpád. In: uő: *Művészeti írások*, 99–103.

- Winckelmann, Johann Joachim: A római belvederei torzó leírása. Ford. Timár Árpád. In: uő: *Művészeti írások*, 89–98.
- Winckelmann, Johann Joachim: *Művészeti írások*. For. Rajnai László; Timár Árpád. Budapest: Magyar Helikon 1978.
- Wolff, Caspar Friedrich: *Theorie von der Generation in zwei Abhandlungen erklärt und bewiesen / Theoria Generationis. Reprographischer Nachdruck der Ausgaben Berlin und Halle 1764 und 1759*. Hildesheim u.a.: Olms 1966.
- Wright, Georg Henrik von: *Erzählen und Verstehen*. Übers. v. Günther Grewendorf; Georg Meggle. Frankfurt/M.: Athenäum; Fischer 1974.
- Wyder, Margrit: *Goethes Naturmodell. Die Scala naturae und ihre Transformationen*. Köln; Weimar; Wien: Böhlau 1998.
- Zantop, Susanne M.: *Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770–1870)*. Berlin: Erich Schmidt 1990.
- Zeuch, Ulrike: *Umkehr der Sinneshierarchie. Herder und die Aufwertung des Tastsinns seit der frühen Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer 2000.
- Zimmermann, Eberhard August Wilhelm: *Geographische Geschichte des Menschen, und der allgemein verbreiteten vierfüßigen Thiere, nebst einer hieher gehörigen Zoologischen Weltkarte*. Erster Band. Leipzig: Weygandsche Buchhandlung 1778.
- Zimmermann, Eberhard August Wilhelm: *Geographische Geschichte des Menschen, und der allgemein verbreiteten vierfüßigen Thiere*. Zweiter Band. Enthält ein vollständiges Verzeichniß aller bekannten Quadrupeden. Leipzig: Weygandsche Buchhandlung 1780.
- Zsindely, Endre: Batsányi János párizsi levelei Johann Georg Müllerhez. In: *Irodalomtörténeti Közlemények* (68) 1964/1, 65–81; (68) 1964/2, 216–229.

Megjelent a Pesti Kalligram Kft., Budapest és a Kalligram Könyv- és Lapkiadó Kft., Pozsony közös kiadásában 2012-ben. Első kiadás. Oldalszám 296. Felelős kiadó Szigeti László. Felelős szerkesztő Mészáros Sándor. Szöveggondozó Rapajka Gabriella. Borítóterv Hrapka Tibor. Tipográfia Rapajka Gabriella. A borító az Österreichische Nationalbibliothek Lavater-gyűjteményének *Metamorphose Frosch zu Mensch in 16 Bildern* (LAV V/2/1555) című képének felhasználásával készült (ÖNB Wien: E 25.125-C). Nyomta az OOK-Press Kft., Veszprém. Felelős vezető Szathmáry Attila.

Vydal Pesti Kalligram, spol. s r. o., Budapest a Kalligram, spol. s r. o., Bratislava 2012. Prvé vydanie. Počet strán 296. Vydavateľ László Szigeti. Zodpovedný redaktor Sándor Mészáros. Návrh obálky Tibor Hrapka s použitím diela *Metamorphose Frosch zu Mensch in 16 Bildern* (LAV V/2/1555) z Lavaterovej zbierky Rakúskej národnej knižnice (ÖNB Wien: E 25.125-C). Grafická úprava a príprava do tlače Gabriella Rapajka. Vytlačil OOK-Press, Veszprém.