

Gyapay László

A kritikai értékítélet megalapozása Kölcseynél

„Az ítélni akaró egész tudományú s gyakorlott ízlésű legyen, s tudnia kell, hogy nem arra van szükség, ha ez vagy amaz íróban mi tetszett vagy nem tetszett nékie? hanem arra, ha ez vagy amaz író bírja-e az ismereteknek, melyek tárgyához kötve vagynak, egész masszáját? s ha előadása megegyezik-e a jónak, a szépnek, nagynak és valónak egyetemi princípiumival?”¹ Így foglalta össze Kölcsey a kritikussal szemben támasztott követelményeit, és azokat a szempontokat, melyeket a bíráló készítésekor szem előtt kell tartani. Legfőbb elvárása láthatóan az, hogy a kritika egyetemes érvényű értékítéletet alkosson, és feltűnő, hogy az ítéletalkotáshoz viszonyítási pontként szolgáló *jót, szépet, nagyot és valót* mennyire egyértelmű, magától értetődő fogalmakként kezeli. Különösen feltűnő ez akkor, ha felidézzük, hogy más helyütt milyen szkeptikus az emberi megismeréssel szemben: „A való hasznot ismerni éppen olyan ritka tulajdonság, mint minden más valót: s ha Demokritnak igaza volt, midőn a valót, filozófi vizsgálatok tekintetéből kút fenekén lenni mondotta: éppen úgy igazunk lenne, ha mondását az emberek legminden napibb tetteikre s gondolkozásaikra alkalmaztatnók.”² Hasonló ismeretelméleti magabiztosságot, illetve szkepszist tükröző megnyilatkozásokat Kölcsey minden korszakából lehetne idézni, ami arra mutat, hogy egyik felfogás sem pillanatnyi vagy gyorsan meghaladott világszemlélet eleme. Ez az ellentmondás nemcsak ismeret-, hanem kritikaelméleti szempontból is alapvető, hiszen a kérdés az, hogy szkepszise ellenére, vagy azt legyőzve, miként vél Kölcsey megalapozhatónak bármilyen értékítéletet, illetve esetünkben miként véli megalapozhatónak az esztétikai értékítélet alapjául szolgáló viszonyítási pontot. Végső soron tehát Kölcsey megismeréssel kapcsolatos nézeteivel kerültünk szembe. Mivel ismeretszerzés során a megismerő alany és a megismerendő tárgy kölcsönösen feltételezik egymást, kérdésünk megválaszolásakor nem térhetünk ki Kölcsey emberképének tárgyalása elől.

Embermodellje a test és lélek dualizmusára épül.³ A kettő kapcsolatról Kölcsey saját elemzéseiből az derül ki, hogy az ítéleteket, döntéseket és cselekedeteket, tehát az emberi lényeket a lélek határozza meg. Az a kérdés, hogy a test kifejt-e, és ha igen, milyen hatást fejt ki a lélekre, nem került Kölcsey érdeklődésének fókuszába. Bár a lélek működését lényegileg megismerhetetlennek tartja,⁴ mégis elkülönít bizo-

nyos lelki tartalmakat, képességeket és működéseket. Számol velünk-született, valamint szerzett ideákkal⁵ és tökéletesíthető képességekkel, melyeket a különböző tevékenységekhez szükséges „lelki erőkként”,⁶ vagy metaforikusan „magvak”-ként emleget: „az, aki a józan ízlés magvait keblében hordja (mert azokat, mint az okosságot, a természettől nyerjük), nyomós stúdium által kifejtván, készíthet magának bizonyos egyetemi [...] mértéket”.⁷ A lélek alapműködéseinek Kölcsey az érzést, gondolkodást, képzetet és akaratot tekinti. Cselekedetet akarat idéz elő, az akaratot pedig a gondolkodás az érzés és a képzelet összjátéka befolyásolja. A gondolkodás központja, az elme vagy fej, úgy törekszik a világban való eligazodáshoz szükséges ismeretet megszerezni, hogy a lelki tartalmakra alkalmazza a gondolkodás szabályait, melyeket Kölcsey különböző alkalmi torzulásaik ellenére egyetemes szabályoknak tekint: „Az emberi ész alaptörvényei mindég és mindenütt ugyanazok: s ha közönséges és magányos nevelés, ha vallási és polgári alkotvány, ha fonák észrevételekből eredt princípiumok és szokások itt és ott elhomályosítják is: a vizsgáló fej eredeztetés, hasonlítás és következtetés által tisztába hozhatja, s az emberi észet Memphisben mint Athenaeben, Londonban mint Otahitiben bizonyos, egyetemi szabásokra vonhatja vissza, mik az egész földkerekségen keresztül sinórmérték gyanánt szolgálnak.”⁸

Külön figyelmet érdemel az *ézés*. Ez a tárgyias igéből képzett főnév Kölcsey szóhasználatában jelent lelki tartalmat, és jelenti az érzékelés folyamatát is, mint ezt a következő példa mutatja: „A poézis, mint a szép mesterségek általán fogva, [1]ézésen fundáltatik, s [2]ézéseket veszen célba. Az [3]ézés az emberi lélekből fejlik ki; s minden akiben ez a kifejlés egy vagy más úton akadályt nem szenvedett, alkalmazatos lehet, valamely poétai művnek becsét kisebb vagy nagyobb mértékben érezni. Természetes, hogy itt az [4]ézés alatt egyedül a szépnek, s az azzal határos felségesnek, nagynak, kellemsnek stb. [5]ézését kell értenünk; amit a testiségtől kölcsönzött szóval *ízlésnek* szoktunk nevezni.”⁹ Az *ézés* szó első három előfordulása egyértelműen lelki tartalomra utal, és cselekvő jelentésmozzanatot nem tartalmaz. Nem így az *ézés* 4. előfordulása, mely az előző mondat *érezni* infinitívuszára utal vissza, mikor is az *ézés* magába foglalja a cselekvés és tárgy (valamit érezni) jelentésmozzanatát. Az utolsó mondat definíció jellege, az tehát, hogy az *érezni* szó pontos jelentését írja körül, és a testi érzékeléssel vont párhuzam arra mutat, hogy a *szépnek ézése* birtokos szerkezetet csak genitívusz objektívusznak lehet tekinteni, azaz a 4. és 5. előfordulás vitathatatlanul az érzékelés folyamatára utal.

Mindkét értelemben a szív az érzés központja. Bár működésük során a gondolkodás és a képzelet is gyarapíthatják a lélek tartalmát, új, még nem meglévő lelki tárgyakkól levezethető tartalom csak az érzékelés által juthat a szívbe, s így a lélekbe: „Elmét, érzelmet és képzelőtehetséget a természet ad: tárgyakat pedig kívülről, tapasztalás által kell gyűjtenünk. Aki ismereteit szélesíteni elmulatta, az kénytelen azon kevés tárgyak szűk körében legeltetni tehetségeit, melyek valaha ez vagy amaz történetből előtte feltűntek, s kedvét és figyelmét megragadták.”¹⁰ Kétféleképpen kerülhetnek benyomások a szívbe: vagy tapasztalás által, amikor az érzékszervek fognak fel ingereket a külvilágból, és a testet különböző állapotba hozva továbbítják az érzeteket a belső érzékelés, azaz a szív számára,¹¹ vagy közvetlenül e belső érzékelés segítségével, amikor a szív az érzékszervek által nem felfogható jelenségeket érzékel. Erre a belső érzékelésre utal az „el nem romlott szívnek érzései”¹² kifejezés, és Kölcsey erre hivatkozva írja Szemerének, hogy „Írj nekem [...] mint barátoknak, ki a mindennapi élet unalmai közt örömet találkoznék olyanokkal, kiknek szíveik felsőbb szépségek érzésére nyitva állanak.”¹³ Kölcsey tehát kétszintű érzékeléssel számol, melynek különböző szintjei egymástól eltérő minőségű jelenségeket fognak fel.

A tapasztalás az érzékszervek segítségével a „körülfogó természet”-ről¹⁴ közvetít olyan benyomásokat, melyek azonos körülmények között megismételhetők, azonban kétségben hagynak afelől, hogy általuk hozzáférünk-e magához az érzékelés tárgyának valójához: „Hatalmunkban áll [...] egyedül a tapasztalás karjai közé vetni magunkat, s ilyenkor bátran mondhatjuk valamely tárgyról, hogy az kerek vagy négyszögű [...]; mert még azt minden ember olyannak érezte. Ha talán a tárgy tulajdonképpen sem nem kerek, sem nem négyszögű [...]; de a közönséges egyforma tapasztalásból csalhatatlanul következik: hogy kell a tárgyban szükségesen valaminek lenni, ami minden emberi érzékeket, minden kivétel nélkül, egyforma oszcillációba hoz.”¹⁵

A lelki érzékelésről Kölcsey főképpen az etika, a művészet és a vallás alapfogalmaival kapcsolatban beszél. Leszögezi, hogy „aki túltette magát a jó és rossz különbözőségének érzésén”, azt nem tekinti „felvilágosodottnak”¹⁶. A komoly drámai műfajról kifejti, hogy „különböző helyeken és korokban egyformán érezhető szépséggel ragyoghat”, míg mi, a nem kortárs olvasók, a komikus darabok „szépségét csak sejdítgetve érezzük”.¹⁷ A szonetról megállapítja, hogy annak „egésze oly könnyen s egy pillantattal könnyen felvehető, s szépsége oly szorosán függ az egésznek alkotásától, hogy annak a lélekre hatását csak érezni, nem pedig magyaráztatni, bonczolgatni kell.”¹⁸ A vallásról való gondolkodásának pedig alaptétele, hogy a „religió tulajdonképpen nem az értelemnek tárgya.

Van bennünk bizonyos *érzelem*, melyet *religiói érzelemnek* nevezhetnénk.” E fogalmat megmagyarázandó Kölcsey a vallást a művészettel állítja párhuzamba: a *religiói érzelem* „szintugy mint a szépnek *érzete* különböző emberekben különböző mértékkel találkozik. [...] a *vallástalan* úgy áll ezen tekintetben a *vallásoshoz* képest, mint a poétai szellem nélkül született grammatikus a maga Homérjához vagy Virgilhez. Az tehát, ami a vallástalannak felvilágosodásul tulajdoníttatik, éppen úgy csonkaság; mint csonkaság a szépet *érezni* nem tudni.”¹⁹ [Az *érez* szó különböző alakjainak kiemelése tőlem — Gy. L.]

Megjósolhatóság szempontjából lényeges fokozati különbség van a tapasztalás és a lelki érzékelés között. Mert bár az utóbbival kapcsolatosan Kölcsey gyakran hivatkozik a lelki érzékelésből származó benyomásra, mint közös emberi élményre²⁰, mégis, az élményt kiváltó feltételek nem pontos számbavehetősege miatt, kiemeli a nehézségeket, melyek akkor lépnek fel, mikor ezekből az élményekből általános következtetéseket próbál levonni: „midőn a lelki tehetségéből folyó belső érzelmeket vizsgáljuk, s vizsgálataink által közönséges rezultátumokra jutni akarunk, egy pillanatban elalszik előttünk a tapasztalásnak vezérlámpása, s [...] úgy tetszik, mintha a metafizikának végetlen határaiba léptünk volna, hol semmi sincs bizonyosabb az eltévedésnél”²¹ Mint az idézetből kitűnik, a bizonytalanságot az okozza, hogy a tapasztalás és a lelki érzékelés nem hitelesítik egymást, ami jelentős részben a kétféle érzékelés eltérő tárgyára vezethető vissza.

Nagy nehézségbe ütközünk, mikor a kétféle érzékelés tárgyát próbáljuk meghatározni, mert úgy tűnik, nem tudunk jobb definícióval szolgálni, mint hogy a tapasztalás tárgya az, amit érzékszerveinkkel fogunk fel, a lelki érzékelés tárgya pedig az, amit nem az érzékszervek, hanem — Kölcsey szavaival élve — a szív fog fel. Lényegileg ezen a tautologikus meghatározáson alapulnak azok a kifejezések, melyekkel Kölcsey a „körülfogó természet” különböző területeit nevezi meg. Egy a filozófia alapelveit boncolgató írásában a tapasztalás tárgyát „érezhető természet”-nek, más szóval a „lélek testi tárgya”-nak nevezi, mellyel szemben a „csak gondolható” természet vagy más szóval a „testetlen tárgyak” állnak.²² Másutt a vallási imádat tárgyára, mint „lelki való”-ra, illetve „nemtesti való”-ra utal. A filozófiával és a vallással kapcsolatban pedig hangsúlyozza, hogy „A vallás különbözik a filozófiai véleményektől [...]”. A vallás szívéhez szól”, majd a vallást a költészettel párhuzamba állítva megjegyzi, hogy a „néphez közelebb a poéta, mint a filozóf, azaz az érzés, mint a vizsgálódás”.²³ A *lelki* vagy *nemtesti való*hoz tehát leginkább a lelki érzékeléssel juthat közel az ember. Kölcseynek a vallásról és a filozófiáról alkotott nézetei fényében az is érthető, hogy amikor a filozófiá-

ról beszél, akkor az érzéki tapasztalás tárgyát állítja szembe minden egyébbel, és csak a vallásról vagy művészetről szólva tér ki a lelki érzékelés tárgyára. A különböző típusú érzékelések tárgyainak megnevezésekor találkozunk még a „látható természet”²⁴, „látszó teremtés”²⁵, a „látszó és nem látszó természet”²⁶ és a „látszó és nemlátszó világ”²⁷ kifejezésekkel. Ezeket a megnevezéseket definícióknak tekintve láthatjuk, hogy genus proximuként Kölcsey a *való*, a *teremtés*, a *természet*, illetve a *világ* fogalmát a legáltalánosabb értelemben használja, differencia specificaként pedig vagy a *lelki—testi* ellentétpár valamelyik tagját, vagy valamilyen érzékelést (esetleg gondolkodást) jelentő igéből képzett melléknévi igenevet alkalmaz. A meghatározással kiemelten kívüli területre pedig logikai negációval (az összes többi, ami nem ilyen) utal. Azért tudjuk csupán megnevezni és nem meghatározni a „körülfogó természet” egyes területeit, mert a meghatározás szükségszerűen tautologikus lenne, mivel az emberi léleknek nincs lehetősége lelki tevékenységen kívüli módon alkotni képet a lelken kívüli valóságról, amiből az is következik, hogy nem — vagy csak nagyon korlátozott mértékben — lehetséges ellenőrizni a „körülfogó természet”-ről kialakult lelki kép hitelességét.

A lelki működések során tehát bármilyen kép alakul is ki a lélekben az azon kívüli világról, felmerül a kérdés, hogy mennyire hiteles ez a kép. Hogy milyen világosan látja Kölcsey a problémát, azt az bizonyítja, hogy a kérdést végső következményében veti fel: „lehetséges-e az emberi léleknek valamit tudnia, vagy méginkább, *van- valami az emberi lelken, vagy azon kívül, ami a filozófban gondol és vizsgál?*”²⁸ [Kiemelés tőlem — Gy. L.] A kérdés az ő megfogalmazásában úgy hangzik, hogy mielőtt lelki tartalmak lelken kívüli természetre utaló referenciális értékéről beszélnénk, tisztázni kell, hogy egyáltalán létezik-e valami a lelken kívül. Kölcsey hangsúlyozza, hogy erre a problémára nem lehet racionálisan igazolható választ adni: „Ezen kérdés, mellyel minden filozófnak meg kell vívnia, akármi úton akarja tudományát megindítani, s mely annyi századok óta sohasem döntetett el, hanem minden újszínű filozófiával újra feltételezett: örök bizonytalanságba vetette a filozófiának teóriáját, sőt annak practica részére is ártalmas befolyást okozott.”²⁹ Az érzékelés tárgyainak ontológiai státusáról tehát racionálisan igazolható állítani nem lehet, ami persze nem teszi szükségtelenné a kérdésre adandó választ, hiszen nélküle lemondunk bármiféle hipotézis alkotásának lehetőségéről. A válasz megadásával ugyanakkor kilépünk a racionális érvelés, és így a szigorúan vett filozófia köréből. Kölcsey válaszát azon is le lehet mérni, hogy egyáltalán használja az idézett „látszó és nem látszó természet”, a „lelki való”, „nemtesti való” stb. kifejezéseket, melyekből

létrejövő korellációk kirajzolják azt az előfeltevést, hogy az emberi lelken kívül létezik valóság, mely anyagi és nem-anyagi összetevőkre oszlik. Ez a közhelyszerű, de alapvető megállapítás teljes összhangban van Kőlcsey embermodelljével, mely a test és lélek kettősségén alapszik.

Kőlcsey úgy tekint a vallásra és a filozófiára, mint az emberiség két nagy, történetileg kialakult eszközére, melyek a világban való eligazodását vannak hivatva elősegíteni. Tárgyuk eredetileg közös: „Isten, világ, lélek, erkölcsiség, boldogság: ezek azon pontok, amelyek körül a nyughatatlan ész örök mozgásban bolyong; s melyekre nézve a religió bennünket *megnyugtatni*, a filozófia pedig *megelégtíteni* törekszik.”³⁰ Tárgyukon kívül eredetük is közös, mivel mind a filozófia, mind a vallás azokra a hagyományokra épül, melyek már kialakulásuk előtt léteztek, és választ kerestek az idézett kérdésekre. A hagyományban „a religio magát megfundálta”, azaz a vallásos gondolkodás a hagyomány bizonyos mozzanatainak igazságértékét nem vizsgálta, hanem velük kapcsolatban „öntekintetének engedést, azaz hitet”³¹ kívánt, melyet végső soron a szív érzéseivel hitelesített: „A vallás szívhez szól, annak rendeléseit úgy érezzük, mint saját gondolatainkat; mert ideái velünk amalgamáltak, s boldogság érzetével s reményével lévén öszvekötvé, mindent teszünk, nehogy a boldogító hittől elszakadjunk.”³² Azáltal, hogy a hagyomány bizonyos állításai nem kérdőjelezhetők meg, értékvonatkoztatási ponthoz jutunk, és így lehetővé válik egyetemesnek érzett értékrend és létértelmező gondolati rendszer kialakulása. Jól mutatja ezt a folyamatot Kőlcseynek a vallásalapítóról vallott nézete: „Az a bölcs, ki a tétovázó s ezerféleképpen megcsonkított, kitoldozott, s önmagával ellenkezésbe jött hagyományokat tisztító és formáló kezek alá vette, vagy felette vagy kívül volt a filozófiai kételkedő vizsgálódásnak. Hit és belső nyugalom voltak az ő céljai. Megfoghatóvá tenni egy felső valóságnak lételetét, vagyis inkább az arról való ideákat a tradíció homályától elválasztani.”³³ A filozófia is a valláséhoz hasonló gondolati rendszer megalkotására törekszik, csak a vallástól eltérően saját eszközeivel igyekszik megvizsgálni a hagyomány *minden* állításának igazságértékét. Ennek értelmében Kőlcsey úgy határozza meg a filozófiát, hogy a „legelső filozóf a volt, aki legelőször merészelt saját emberi értelmére támaszkodni; s ezen értelem határain belül keresni a természetben okokat, melyeknél fogva princípiumokat állítson fel, vagy döntsön le.”³⁴

A hagyomány felülvizsgálatának folyamatát Kőlcsey — Bayle-t idézve — úgy jellemzi, hogy a filozófiát „az oly nagyon emésztő porokhoz lehet hasonlítani, melyek a sebben elromlott húst megemésztvén, az elevenig rágnák magokat, emésztlenék a csontot, s a velőkéig hatnának. A filozófia megcáfolja előszer a tévelygést, de itt meg nem áll, hanem az

igaz ellen indul, s ha fantáziája szerint engedjük cselekedni, oly messze megyen, hol nem tudja többé, hol van, nem tudja többé, hol nyugodjék meg.”³⁵ A vizsgálódás ilyen eredményének oka a filozófia természetében rejlik, hiszen a filozófiának saját magának, saját eszközeivel kellene viszonyítási pontot találni, és annak hitelességét bizonyítani. A filozófia azonban az ismeret határát „a végtelenségig felnyitja, s az emberi ész önmagára hagyja, hogy saját erejével vonjon a megmérhetetlen pályán korlátot, és saját világánál fedezzen fel mindent, ami után ohajtozik.”³⁶ Ha a viszonyítási pont nélkül maradt vizsgálódás elfogadja azt az előfeltevést, hogy van bizonyosság, akkor „két út van elérhetni azt a bizonyosságot, melyet Platon a filozófia végcéljának lenni mond: érzés által gyűjtött tapasztalás, és velünk született ideákon épült okoskodás.”³⁷ Azonban mindkét út szükségszerűen szkepszishez vezet. Kölcsey itt kiegészíti annak a tapasztalás korlátaival kapcsolatos érvelését, melyet embermodellje tárgyalásakor idéztünk, hogy ti. nincs arra bizonyíték, hogy a tapasztalás segítségével az érzékelt dolgot a maga valójában, minden dimeziójában meg lehetne ragadni, a tapasztalás ugyanis, mondja itt, „a testiséghez köti magát; de a testiségnek szűk határai vagynak, [...] látnivaló, hogy a testről a lélekre, azaz a lélek testi tárgyairól a testetlen tárgyakra, az érezhető természetről a csak gondolhatóra általmenni felette nehéz. Mihelyt a vizsgálódó elme a tapasztalás korlátjait maga után hagyta, azonnal ezer bizonytalanságok, kétségek, s tetsző és valóságos ellenkezések tűnnek fel előtte.”³⁸ Ha tehát a tapasztalás hiteles és kimerítő képet nyújtana is a lelken kívüli világról, a tapasztalásra épülő következtetések segítségével nem tudja a filozófia elérni a célul kitűzött bizonyosságot, mert a világ nem-anyagi tartományáról hozott ítéleteit nincs módja hitelesíteni. A filozófiatörténetben a vizsgálódás szelleme a másik lehetséges utat is bejárta, és be kellett látni, hogy „az idealizmus számtalanszor jött az érzéki tapasztalással ellenkezésbe; és mégis a tapasztalás határain túl soha sem erősebb, sem kielégítőbb hipotéziseket az empirizmusnál nem állíthatott fel.”³⁹ Látható, hogy az idealizmus és empirizmus összehasonlításából az utóbbi kerül ki győztesen, melyről ugyanazon bekezdés első felében mondta ki Kölcsey, hogy a kételkedés veszélyéből nem vezette ki a filozófiát. Az ellentmondás azonban csak látszólagos, mert más-más elvárás érvényesül a két ítélet esetében. Az elsőnél ugyanis azt vizsgálta Kölcsey, hogy az empirizmussal mint módszerrel elérhető-e a filozófia fő célja, a bizonyosságra jutás, a második esetben pedig csupán annyit állapított meg, hogy az empirizmus segítségével megbízhatóbb hipotézisek állíthatók fel, mint az idealizmuséval. Emögött feltehetően az a gondolatmenet húzódik meg, hogy a tapasztalás és gondolkodás révén az elénk táruló jelenségek között a

gyakorlati életben jól felhasználható ok-okozati kapcsolatokat lehet megállapítani, azonban a világ egészét meghatározó olyan ok-okozati rendszert, melyben a minőségek is helyet kapnak, képtelenek vagyunk felderíteni. Ez az érvelés szükségessé teszi azt az előfeltevést, miszerint a világ rendezett, és ok-okozati viszonyok érvényesülnek benne. Úgy vélem, Kölcsey mélyen hitt ebben. A történetírás elméleti háttérét boncolgató tanulmányának első mondata axiómaként szögezi le: „Az emberi nemzet története [...] nem egyéb, mint egymásból szakadatlanul folyt okoknak és következtetéseknek szövedéke; — egy hosszú lánc, melynek összefüggő szemein véges tekintet keresztül nem hatolhat.”⁴⁰ A vallásról szóló fejtegetéseiben az isten fogalmának körülírásakor pedig kimondja, hogy „*ok*, melyből minden következtetések kifejtőznek”.⁴¹ A bizonyító idézetek sorát hosszan lehetne folytatni, de számunkra az a fontos, hogy ezen hit nem mond ellent Kölcsey azon nézetének, hogy a filozófiai gondolkodás önmaga nem tud a kételyen túljutni. A bölcelet történetéből is ezt a tanulságot szűri le, hogy amennyiben a világban való tájékozódáskor csupán a filozófia eszközeire támaszkodunk, törvényszerűen jutunk el a szkepszishez, melynek lényegét a következőkben foglalja össze: „vagy állítólag mondotta [ti. a szkepszis], hogy semmi úton semmit tudni, ismerni s érteni nem lehet (akatalepsia); vagy több szerénységgel úgy nyilatkoztatta ki magát, hogy mivel semmi sincs, aminek valósága és valótlansága felől egyforma fontosságú erősségekkel nem lehetne harcolni: az ember soha semmi állítást vagy tagadást egész bizonyossággal nem fogadhat el (pyrrhonizmus).”⁴²

Nagyon fontos megnézni, hogy Kölcsey milyen következtetést von le *világképe* számára abból a megállapításból, hogy a *filozófia* „el hagyott tévedni”, és hogy „a kételkedésnek a *filozófiába* elkerülhetetlenül kellett becsúsznia”.⁴³ [Kiemelés tőlem — Gy. L.] Ennek érdekében meg kell vizsgálni Kölcsey véleményét az olyan megnyilatkozásokról, melyek a fenti értelemben vett filozófiai szkepszist állítják valamely világkép alapjául. 1814-ben például kioktatólag említi, hogy „Humenak a maga szkepszisében, még a revelációra sem jutott eszébe rekurálni, mint akár Huet, akár Bayle.”⁴⁴ Ezzel összhangban a *Töredékek*ben egyetértően idézi Bayle-t: „nincs senki, ha az okossággal élni akar, hogy isteni segídésre nem lenne szüksége. Enélkül az okosság oly vezér, mely eltéveszti magát.”⁴⁵ A feltehetően 1823-ban keletkezett *Görög filozófia* szóhasználatából pedig egyértelműen kitűnik, hogy mennyire idegen tőle mindenféle relativizmus: „Amely princípium az ismeretet kétségbe hozta, ugyanaz a cselekedet minéműségét is *összezavarta*; a jó és rossz, rút és szép, boldog és boldogtalanság felett támadván pör, abból *veszedelmes* indifferentizmus fejtett ki.”⁴⁶ [Kiemelés tőlem — Gy. L.] Az idézett pél-

dák mutatják, hogy a filozófiában elkerülhetetlenül felbukkanó szkepszisből nem az következik Kölcsey számára, hogy vilásképe is szkeptikus legyen. A filozófiában felbukkanó szkepszisnek azzal szab határt, hogy a kételyt a nem tapasztalás jellegű érzésekből származó élménnyel szembesíti úgy, hogy a világrépre ez utóbbinak enged nagyobb befolyást, mondván: „Ismerjük meg értelmünknek gyengeségeit s engedjük magunkat a szívnél és a religionak megtisztult érzelmeinél fogva vezetetni.”⁴⁷ Az élmény, melyre Kölcsey a szkepszissel szemben világrépét alapozza, lehet a reveláció, de ilyenféle élményre utal akkor is, amikor esztétikai fejtegetéseiben leírja, hogy „a szép is tulajdonképpen azon dolgok közé tartozik, melyeket ember soha nem érezhetett oly tisztán, oly bizonyosan, hogy valaki rólok egy közönségesen bevehető meghatározást készíthetett volna”.⁴⁸ Ezen érzések homályosságából és tárgyuk racionális megragadhatatlanságából nem azt a következtetést vonja le Kölcsey, hogy az ilyen jelenségekről racionális meghatározhatatlanságuk miatt nem érdemes gondolkodni, vagy hogy a szép és jó léte kétségesebb lenne, mint a tapasztalás tárgyaié, hanem azt, hogy az emberi képességek gyengék az élményt kiváltó valóság megragadására, amiből az érzéki tapasztaláshoz képest nagyobb személyes ingadozás következik, de ez nem változtat azon, hogy „Homértől fogva Virgilig, és Tassóig és Miltonig és Klopstockig: Aeschylustól fogva Shakespeareig és Calderonig, Goetheig és Schillerig stb. minden személyes különbözőség és elhajlás mellett is éppen úgy *egyeknek* találjuk a szépnak, bájosnak, nagynak, felségesnek vonásait: mint a morális nagyság érzelmeit Camillban és Hunyadiban, Leonidásban és Zrínyiben, Timoleonban és Washingtonban.”⁴⁹ [Kiemelés tőlem — Gy. L.] A vallást a filozófiával szembe, a költészettel párhuzamba állítva kifejti, hogy: „A religió tulajdonképpen nem az értelemnek tárgya. Van bennünk bizonyos érzelem, melyet religiói értelemnek nevezhetnénk, mely szintugy, mint a szépnak érzete különböző emberekben különböző mértékkel találkozik. [...] Azt hiszem, a *vallástalan* úgy áll ezen tekintetben a *vallásoshoz* képest, mint a poétai szellem nélkül született grammatikus a maga Homérjához vagy Virgilhez. Az tehát, ami a vallástalannak felvilágosodásul tulajdoníttatik, éppen úgy csonkaság: mint csonkaság a szépet érezni nem tudni.”⁵⁰ Kölcsey tehát amellett érvel, hogy a világban való eligazodásra törekedve az embernek valamilyen nehezen meghatározható arányban minden lelki képességét igénybe kell vennie, de egyiket sem szabad abszolutizálni. Abban az esetben, ha világrépünket csupán a filozófiai gondolkodásmódra építenénk, ezt tennénk.

Kölcsey többször is hivatkozik arra a különös állapotra, melyet az új jelenségek keltenek a világra rácsodálkozó még fiatal lélekben: „Ki nem

emlékezik vissza a maga kifejlésének kezdő éveire? Minő sejdítések, minő kimagyarázhatatlan homályos érzelmek, minő varázslathoz hasonló állapot, midőn a körülvevő jeleneteket legelőször figyelembe venni kezdettük.”⁵¹ Ezen lelkiállapot különösségét az magyarázza, hogy a fiatal lélek még csak kevés tapasztalattal tudja az eléje kerülő újat összehasonlítani, azaz a különböző tapasztalatok között kevéssé tud oksági kapcsolatot teremteni, amiből az következik, hogy az élmény feldolgozása során a több tapasztalat birtokába jutott idősebb emberhez képest nála viszonylag nagyobb szerepet kap a fantázia és az érzés, mint a gondolkodás. Láttuk, hogy Kölcsey szerint a csupán tapasztalaton és racionális gondolkodáson alapuló vizsgálódás egyrészt szükségszerűen vezet szkepszishez, másrészt a részleges oksági kapcsolatok felderítése révén bizonyos jelenségeket jól megjósolhatóvá tesz. Azonban a csupán ilyen gondolkodásra épülő világkép nem csak megalapozhatatlan, hanem szigorúan determinált is, melyben semmiféle minőségnek nincs helye. Ezzel szemben az érzés segítségével az ember megsejt olyan minőségeket, melyeket a filozófiai vizsgálódással nem tud ugyan hitelesíteni, de megcáfolni sem, hiszen mivel nem érzéki tapasztalás útján jutnak a lélekbe, a vizsgálódás illetékességi körén kívül esnek. Kölcsey gondolkodásának egyik sarkköve éppen az, hogy valamilyen nehezen meghatározható mértékben hitelt ad az ilyen érzéseknek. Az ember öregedését figyelve pedig azt veszi észre, hogy a tapasztalatra alapozó racionális gondolkodásmód — a mindennapi életben való használhatósága és nagyfokú megbízhatósága miatt — háttérbe szorítja az érzést, illetve az érzésre kevésbé odafigyelővé teszi az embert. Ezért mondja Kölcsey, hogy „Mindaddig, míg okot és következtetést messzéről sem sejdítünk, a tünetenyeket úgy tekintjük, mintha azok ismeretlen magasságú lények rendkívül való munkálkodásai lennének. Egy valóságos költői helyhezet! A fejleni kezdő fiatalka léleknek éppen úgy sötéttségében, homályon általsugárzó glória közt tetszik fel a természet, mint a költő előtt, csak-hogy a költő a lelkesedés pillanataiban a tapasztalás nyomvasztó világából kikapva él, a fiatal lélek pedig még abba nem lépett.”⁵² Bár az érzésnek és a fantáziának a világban való eligazodás során más a funkciója, mint a racionális megközelítésnek, Kölcsey annyira fontosnak tartja, hogy az ember világképe ne csupán a filozófiai gondolkodásmódra épüljön, hogy Jézus tanítási módszerének egyik legfontosabb elemét abban látja, hogy: „Jézus a maga egyszerű vallását titkos sejdítésekkel szötte keresztül, hogy az értelmi vizsgálatok elakasztatván, a szívet tegye foglalatosságba s a szív által a fantáziát.”⁵³

Végül is azt kell mondanunk, hogy racionálisan nem hitelesíthető, de nem is cáfolható lelki tartalomra alapozva állítja Kölcsey, hogy „van,

vagy legalább lehetséges egyetemi értékű alapokon épült kritika”.⁵⁴ Egy Kazinczyhoz írott levélben jól tetten érhető az az élmény, mikor Kölcsey ezen alapbeállítottsága szembesül a relativizmus lehetőségével: „Helmecczinek Sonettoját (a Reményhez), megvallom, hogy én nem találhatom szépnek. Elbámultam urambátyámnak róla tett ítéletét olvasván. Lehetetlen, hogy a szépnek ideája ennyire subjectiv lenne, s curiosus vagyok ezen különböző érzésnek okait magamban kitapogatni. Tízszer is elolvastam egymás után s utoljára is kénytelen vagyok megvallani, hogy szépségét *sem nem értem, sem nem érzem*. Tompának kell lennem, s géniusz nélkül valónak. S ha csakugyan szép, idő múlva ismét előveszem még egyszer, s meglátom, mire megyek.”⁵⁵ Nem tudjuk, elővette-e újra a verset, de azt igen, hogy a rákövetkező bő másfél évtizedben — gyakorló kritikusi tevékenysége mellett — négy elméleti tanulmányban⁵⁶ igyekezett megoldást találni a kritikai ítélet relatív és egyetemes volta közötti ellentétre. Az első három tanulmány töredékekben maradt, a negyedikben végül is azzal érvel, hogy a világirodalom nagy alkotásai kritikai stúdium által mozgatott fejlődés eredményeként jöttek létre: „Ha pedig Aeschylus után éppen Sophoklest veszitek kézbe, fogjátok-e tagadni a studium szemmelátható nyomait, melyek a bölcs görögöt a tökélet magasabb polca felé vezették?!”⁵⁷ Nyilvánvaló, hogy van fejlődés, érvel Kölcsey, sőt, az is nyilvánvaló, hogy a fejlődés a kritikai vizsgálódásnak köszönhető: a kritikai vizsgálódásnak rá kellett találnia valami egyetemesre, ha vitathatatlan fejlődést tudott előidézni. Fel kell figyelni azonban arra, hogy ebben a gondolatmenetben sem lép ki Kölcsey a nem tapasztalati jellegű érzésre alapított értékítéletek köréből, hiszen itt is az érzéssel hitelesíti a fejlődés tényét.

Az előadásunk elején felvetett kérdésre úgy lehet összefoglalóan válaszolni, hogy Kölcsey mint gyakorló kritikus értékítéleteit végső soron a lelki érzékelésből származó élménnyel hitelesíti, mint kiritikaelmélet-író pedig tiszteletet parancsoló szellemi erőfeszítéseket tesz arra, hogy feloldja a relativizmus és egyetemesség közötti feszültséget.

Jegyzetek

1. Kölcsey Ferenc: (a továbbiakban: K. F.) *Kritika*. In: *Kölcsey Ferenc Összes Művei* (a továbbiakban: KFÖM) I—III. Bp., 1960. I. 682. Amennyiben ezen kiadás I. kötetéből idézünk, a továbbiakban csak a Kölcsey-mű címét és az idézet lapszámát adjuk meg, a többi kötetnél megadjuk a kötet számát is.

2. *Parainesis*. 1119.

3. Vö.: „Gyakran gondolkodom azon változásokról, melyeken az emberi léleknek keresztül kell mennie, míg egyszer megérve, vagy meg nem érve a testből kiszáll.” K. F. levele Kállay Ferenchez. Cseke. 1815. október 17. In: *Kölcsey Ferenc levelezése*. Sajtó alá rendezte Szabó G. Zoltán. Bp., 1990. 68.; „Az ember a maga testiségét a lélek munkálkodásaiban sem tagadhatja meg.” *Görög filozófia*. 997.; „A lélek, midőn örök kútfejét elhagyván a romlékony testtel párosult.” *Celesztina*. 1183.

4. Vö.: „Ha a bölcsességnek kedvelői a külső érzések ellen is nem ritkán fontos kétségeket tudának támasztani, mi leszen akkor a léleknek saját érzelmeiből, melyeknek láthatatlan fonalaik legtöbbszörre kifejtethetetlen csomókban futnak össze, hol többé semmi elvont, semmi feszített okoskodás nem használ.” *Ízlés*. 433.; „A filozóf [...] kezdé azt a titkos erőt, mely benne ismeretlen utakon érez és gondokozik, fejtegetni.” *Görög filozófia*. 998.

5. Vö.: „Két út van elérhetni azt a bizonyosságot, melyet Platon a filozófia végcéljának lenni mond: érzés által gyűjtött tapasztalás, és velünk született ideákon épült okoskodás.” *Görög filozófia*. 999.; „Szükség, úgy hisszük, hogy a kritikáról való ideákat formáljunk magunknak.” *A Poesis és Kritika*. Kézirat. OSZK Kézirattár Quart. Hung. 2832.

6. Vö.: „E nyelvalkotó tehetség kétségkívül sok lelki erőt teszen fel.” *Kritika*. 678.

7. *Kritika*. 663. Vö. „Maga az, ki a költésnek magvait keblében hordja, csak gyakorlás és cél szerint tanulgatás által juthat oda, hogy a szépek, nagynak és felségesnek vonásait felismerje, mind a kisebb rangú, és az álképű széptől, nagytól és felségestől helyes ízléssel megválassza.” *Jegyzetek a kritikáról és poézisről*. 652.; „Szükséges-e Körner miatt úgy fáradozni, mintha valamely, minden tökéletességnek magvait magában hord, de még ki nem fejlett fiatal geniének művét tartanánk magunk előtt?” *Körner Zrinyijéről*. 568.; „A genie saját keblében egyetemleg fel-lelheti mindazon magvakat, melyekből az emberi szenvedelmek megrázó erőben kivirulhatnak.” *A leányőrző*. 627.; „Alig van ember, kinek keblében a jó és szép magával természettől hintve ne lennének.” *Parainesis*. 1100.

8. *Kritika*, 661. Vö.: A műalkotások vizsgálata során a „filozóf [...] ezer megegyezésekből s ezer különbségekből regulákat von ki, melyekről a művész nem gondolkozott; éppen úgy, mint az okosodó ember nem gondolkozott azon formákról, melyeket a vizsgálódó bölcs az okoskodásból kivont, s a logikában öszveszerkesztett.” *Jegyzetek a kritikáról és poézisről*. 646—7.

9. *Jegyzetek a kritikáról és poézisről.* 645. Az idézett kiadás szövegének első mondatában a központozást a kézirat (OSZK Kt Quart. Hung. 2832.) alapján javítottuk.

10. *Kritika.* 665.

11. Vö.: A színnek „középszerűsége [...] és mérséklett volta, melynél fogva alkalmas lesz a látás érzéke által felfogatni, s a belső érzésnek általadni.” *Ízlés.* 438.; „A hangoknak harmóniájok elválhatatlan társa a mennyből eredt költésnek, s jó az, ha a tiszta érzeménynek szavai zavartalan hangokkal hatják meg a fület s ezáltal szívünket.” *Kis János versei.* 419.; „A prózában is nem minden, egymásután akár mint következő, hangok adhatnak kellemes gördületet: [...] a helyes hangösszeállítás mind érzéseinkre, mind lelkünkre különös behatást csinálhat.” *Körner Zrínyijéről.* 572.

12. *Töredékek a vallásról.* 1046.

13. K. F. levele Szemere Pálhoz. Álmosd, 1813. máj. 22. In: *Kölcsey Ferenc levelezése.* 18.

14. *Görög filozófia.* 1002.

15. *Ízlés.* 434.

16. *Töredékek a vallásról.* 1044.

17. *A leányörzö.* 603—604.

18. *Szemere szonettjeiről.* 480.

19. *Töredékek a vallásról.* 1045.

20. Vö.: „Az ízlés, való az, a személyiség sokféleségéhez képest ezerképpen különbözik. De midőn egyetemiségről van szó, minden személyiségi különözésektől el kell vonni magunkat. Némely gyenge [...] ideget a harmonika hangjai kellemetlen erővel ráznak meg, midőn az erősebb idegút kellemesen mulatják; [...] azért amelyik érezni nem tudó nem érzi, hogy Homér és Ossián, Sophokles és Shakespeare, Virgil és Milton ugyanazon vonásokkal ismerték és rajzolták a szépet, nagyot, felségest, s mindent, ami még ezekhez tartozik?” *Kritika.* 661—662.

21. *Ízlés.* 434.

22. *Görög filozófia.* 999.

23. *Töredékek a vallásról.* 1050.; 1073.

24. *Képzőművészség és költés.* 587.; *Görög filozófia.* 1013.

25. *Töredékek a vallásról.* 1037.

26. *Töredékek a vallásról.* 1077.

27. *Celesztina.* 1168.

28. *Görög filozófia.* 1001.

29. Uo.

30. *Görög filozófia.* 998.

31. Uo.

32. *Töredékek a vallásról.* 1050.
33. *I. m.* 1076—67.
34. *Görög filozófia.* 1001.
35. *Töredékek a vallásról.* 1069.
36. *Görög filozófia.* 998.
37. *I. m.* 1000.
38. *I. m.* 999.
39. *I. m.* 1000. (Az idézett kiadásban tévesen „sohasem erősebb” áll. Ezt a sajtóhibát a szöveg első megjelenése alapján javítottam. Vö.: *Kölcsey Ferenc minden munkái.* IV. Pest, 1842. 4.)
40. *Történetnyomozás.* 1264.
41. *Töredékek a vallásról.* 1073.
42. *Görög filozófia.* 1000.
43. *Görög filozófia.* 998.; 1000.
44. *Jegyzet a Szabó András filozófiai értekezésére az Erdélyi Múzeumban.* 975.
45. *Töredékek a vallásról.* 1069. (A *Jegyzet Szabó András filozófiai értekezésére [...]* és a *Töredékek* összevágó sorai újabb adalékot szolgáltatnak Szauder József azon érveléséhez, hogy a *Töredékek* első kidolgozása a 10-es évek közepére tehető. Lásd Szauder József: *A romantika útján.* Bp., 1961. 199—207.)
46. *Görög filozófia.* 1001.
47. *Töredékek a vallásról.* 1046. Vö. még „az értelem gyengeségei miatt a leghidegebb vizsgálódó is számtalan tévelygéseknek van kitétetve: az el nem romlott szívnek érzései pedig egyenesen visznek bennünket a pont felé, mely körül e vizsgálódó értelem örök tapogatózásban kereng, és reá ismerni nem bír elég erővel”. Uo.
48. *Ízlés.* 436.
49. *Jegyzetek a kritikáról és poézisről.* 646.
50. *Töredékek a vallásról.* 1045.
51. *Nemzeti hagyományok.* 491.
52. *I. m.* 491—92.
53. *Töredékek a vallásról.* 1074.
54. *Kritika.* 662.
55. K. F. levele Kazinczy Ferenchez, Álmosd, 1813. október 21. III. 98.
56. *A' Poesis és kritika.* Kézirat. OSZK Kézirattár Quart. Hung. 2832.; *Jegyzetek a kritikáról és poézisről.* 664—74. I.; *Ízlés.* 433—38., *Kritika.* 658—82.
57. *Kritika.* 662—63.