

Csató Péter

HIT, RÁCIÓ, INTERPRETÁCIÓ

Az istenhit mint hermeneutikai modell Stanley Fish neopragmatista értelmezés-elméletének kontextusában¹

Dia kledon: a hit metafizikája és pragmatizmusa (bevezetés)

„Mély értelmezés” című esszéjében Arthur C. Danto felidéz egy „dia kledon” elnevezésű ókori görög jóslási metódust, amelyet az „emberek esetleges megnyilatkozásai alapján gyakoroltak” (Danto, 1997, 67). Ez a gyakorlat a következőképpen zajlott: a „jóslatot kereső személy egy pénzdarabot dugott egy bizonyos Hermész-szobor kezébe, a kérdését a szobor fülébe súgta, befogta a saját fülét – azután levette róla a kezét, s a választ a fülét először megütő emberi szavaknak kellett tartalmaznia” (Danto, 1997, 67). Érthető módon azonban ezeket a titkosított szavakat meg kellett fejteni, „feltételezve, hogy jelentésük nem volt magától értetődő – ami nagy valószínűséggel feltehető (...) Egy közvetítő értelmezőre volt szükség, aki az interpretandumot összehozza az interpretansszal” (Danto, 1997, 67). A közvetítő tehát Hermész követeként jár el, mivel feladata az, hogy közvetítsen a halhatatlan istenek és a halandó emberek között. A kledon metódusa az interpretációs aktusokban rejlő metafizikai törekvés kiváló analógiája, vagyis annak, hogy az értelmezés révén a látszat esetlegessége mögött feltáruljon a „valódi” – jelen esetben isteni – értelem. Azonban a kledon pragmatikus elemet is hordoz, hiszen az isteni üzenetet többnyire gyakorlati problémák megoldására kellett leképezni, amelyek között akadhettek pénzügyi nehézségek, családi viszályok vagy titkos szerelmi ügyek. A vallásos keretezés ellenére valójában itt egy profán piaci tranzakció zajlik, melynek során a véletlenszerű beszédfoszlányok néhány érme fejében isteni bölcsességek, majd praktikus életvezetési tanácsokká alakulnak át. Önmagában sem a piacon tébláboló járókelő (az, akinek véletlenszerű szavait értelmezik), sem a közvetítő értelmező nem rendelkezik isteni hatalommal, a jóslatot kereső görög polgárnak viszont mégis szilárdan kell hinnie abban, hogy mindezen véletlenszerűségek mögött az istenek által megszentelt metafizikai kinyilatkoztatás rejlik. Ugyanakkor ahhoz, hogy a gyakorlati útmutatás kellőképpen hasznos legyen a polgár számára, világossá kell tenni, hogy az elkapott foszlányok hogyan kapcsolódnak logikusan a Hermész szobor fülébe súgott kérdéséhez (tágabban értelmezve: az életéhez), azaz a magyarázat praktikussága egyfajta racionalitást is feltételez. Így lépnek szövetségre a metafizika, a racionalitás és a pragmatizmus erői az ókori Athén piacterén a hit zászlaja alatt.

A kledon gyakorlata és a belőle kiolvasható filozófiai koncepció különösen találó a jelen tanulmány szempontjából, hiszen kiválóan rámutat a vallásos hit² pragmatikus,

¹ A tanulmány korábbi formájában „Faith and Interpretation: Religious Belief as an Epistemic and Hermeneutic Concept in Neo-Pragmatist Philosophy and Literary Theory” címmel jelent meg az *Eger Journal of American Studies* című folyóiratban (*EJAS* 17, 2022, 41-60). Az itt olvasható magyar verzió az angol nyelvű cikk bővített, átdolgozott változata.

² A tanulmányban a „hit” szót az angol *faith* értelmében használom, azaz elsősorban vallásos hitet értek alatta. A hivatkozott szakirodalomban gyakran szerepel az általánosabb jelentéstartalommal bíró *belief*, amely nem specifikusan vallásos hitet jelöl. Ebben az általános értelemben, főleg, ahol a „hit/hitek” szavak magyarul idegenül hangzanának, a „vélelem/vélelmek” szavakat használom.

racionális, és hermeneutikai aspektusaira, amelyeket az alábbiakban a pragmatista filozófia és irodalomelmélet kontextusában kívánok megvizsgálni. A vizsgálódás főként az antifundacionalista/neopragmatista irodalom- és jogtudós, Stanley Fish azon episztemológiai és irodalomelméleti belátásaira fókuszál, amelyeket a hit, a racionalitás, és az irodalmi szövegértelmezés összefüggéseinek vonatkozásában fogalmaz meg. Ezeket az összefüggéseket elsősorban a pragmatista gondolkodásmód tágabb kontextusában tárgyalom, aminek első lépéseként a realista episztemológia pragmatizmussal szemben álló hit-konceptiójáról nyújtok rövid áttekintést. Ezután a klasszikus pragmatista William James és a neopragmatista Richard Rorty azon érvelését mutatom be, melynek révén a hit és a tudás (vagy értelem [*reason*]) közötti dichotómia feloldására törekednek. Ennek a törekvésnek eklatáns példaként térek rá annak a vitának a részletes elemzésére, amelyet Fish 1996-ban folytatott Richard Neuhaus katolikus pappal. Itt amellet érvelek, hogy a hit/tudás dichotómia feloldásának látszólag emancipatórikus gesztusa ellentmondásos eredményre vezet, mivel a feloldás csak a hit racionalizálása árán valósítható meg, ami azonban megfosztja azt konstitutív metafizikai tulajdonságaitól. Ezt követően Fish irodalomelméleti belátásaira összpontosítok, amelyekben szintén jelentős szerepet kap a hit koncepciója, hiszen számára a hit elsősorban hermeneutikai alapállás (és nem pusztán mentális állapot vagy viselkedésforma) kérdése, ezért – főként Szent Ágoston vonatkozó elveire hivatkozva – azt tartja, hogy a szövegelemzésekben megfogalmazott interpretatív állítások episztemológiai megalapozottsága semmivel sem erősebb (vagy gyengébb), mint a vallásos hittételeké. Ennek kapcsán arra kívánok rámutatni, hogy Fish szándéka ellenére hogyan válik ez az általánosító koncepció egy privilegizált episztemikus státuszt feltételező meta-elmélet fundamentumává. A záró részben, mintegy keretbe foglalva fejtegetéseimet, röviden visszatérek a kledon-jelenség elemzéséhez, hogy néhány általános következtetést vonjak le a vizsgálódás során érintett problémák kapcsán.

Hit és tudás: a realista episztemológiától a neopragmatizmusig

„A ‘hit’ azt jelenti, hogy nem *akarjuk*³ tudni, mi az igaz,” mondja Friedrich Nietzsche *Az Antikrisztus* című írásában (Nietzsche, 2005, 90). Ezt a nézetet egy 1865-ös levelében bővebben is kifejti: „A hit az objektív igazság legcsekélyebb bizonyítékát sem nyújtja. Itt válik ketté az emberek útja: ha lelki békére és örömmre vágysz, akkor higgy; ha az igazság szolgálatába állsz, akkor vizsgálódj”⁴ (Nietzsche, 1977, 30). Nietzsche itt azt a Felvilágosodás óta elfogadott nézetet fogalmazza meg, mely szerint a hit és a tudás közötti fő különbség abban rejlik, hogy míg az utóbbi racionalitáson, objektív tényeken és bizonyítékokon alapul, addig az előbbi nem igényel semmiféle racionális megalapozást, mivel meglétének pusztán ténye önmagában szilárd fundamentumot képez, ezáltal pedig biztonságérzetet ad a hívő számára. Ha ezt a vélekedést vesszük alapul, a hit episztemológiailag nem releváns kategória, hiszen míg a racionális gondolkodó elvileg előbb vagy utóbb eljuthat oda, hogy felülvizsgálja saját gondolkodásának alapjait és ezáltal ismeretelméletet alkotson (vagy sajátítsa el), az már nehezebben képzelhető el, hogy egy hívő ember „hitelméletet” akarna felállítani

³ Az idézeteken belül szereplő kiemelések mindenhol az adott szöveg szerzőjétől származnak.

⁴ Ha az irodalomjegyzékben másként nem jelzem, az idézett szövegrészeket saját fordításban közlöm. (Cs.P.)

vagy elsajátítani, annál is inkább mert az azzal járó önreflexió alááshatná a hit szilárd fundamentumát.

Azonban a hit és tudás közötti különbségtétel korántsem volt mindig magától értetődő. Kevin Hart szerint az „értelem kora” előtt Isten ontológiai és episztemológiai funkciója nem vált el egymástól, mivel Isten volt „minden létező *fons et origo*-ja és (...) a végső értelem garanciája” (Hart, 1989, 29). A hit és tudás éles megkülönböztetése a Felvilágosodás filozófiájának öröksége, melynek egyik kiemelkedő filozófusa, Immanuel Kant azonban úgy vélte, hogy bizonyos posztulátumok, amelyek a morális tapasztalat megértéséhez szükségesek, nem a tudás keretein belül, hanem azon kívül helyezkednek el. Kant azt állítja, hogy „a magukban való dolgok óhatatlanul kívül esnek megismerésünk határain” (Kant, 2009, 40). Ilyenek szerinte az Isten, a szabadság, és a halhatatlanság fogalmai is, amelyekre ugyan szükség van a gyakorlati ész használatában, de egyúttal tagadni kell a spekulatív ész „azon elbizakodott igényét, hogy tapasztalaton túli felismerésekre jusson” (Kant, 2009, 40). Ha ugyanis a lehetséges tapasztalat tárgyaira vonatkoztatható elveket „olyasvalamire alkalmazzák (...) ami nem lehet tapasztalati tárgy, akkor e dolgot jelenséggé változtatják és azt nyilvánítják ki, hogy a tiszta ész semmiféle *gyakorlati kiterjesztése* nem lehetséges. Így tehát korlátoznom kellett a tudást, hogy a hit számára teret nyerjek” (Kant, 2009, 40). A tudás „korlátozása” (*Aufheben*) azonban nem a hit privilegizálására, hanem sokkal inkább a tiszta ész védelmére szolgál. Amennyiben „teret kell nyerni” (*Platz zu bekommen*) a hit számára a tudás mellett, az már eleve az utóbbit privilegizálja az előbbivel szemben. Ez a szembeállítás a Bibliai bűnbeesés történetével allegorizálható, amelynek következtében elvált egymástól a mindenható isteni akarat és az azt potenciálisan megkérdőjelező emberi tudás, épp azáltal, hogy Ádám és Éva a megismerés képessége révén (ön)reflexívvé váltak. Amikor tehát Hart azt állítja, hogy „csak a bűnbeesés után vált szükségessé a teológia [azaz a hitre történő tudatos reflexió]” (Hart, 1989, 6), csak be kell helyettesítenünk a „bűnbeestést” a „Felvilágosodással,” hogy az allegória történelmileg érvényes állítás legyen. Az ész trónra emelése a teológiát defenzív helyzetbe kényszerítette, amelynek onnantól kezdve folytonosan igazolnia kellett a hit létjogosultságát, mégpedig úgy, hogy összhangba hozza azt a „realista” episztemológia alapelveivel, amelyekről ily módon sosem tudott igazán elkülönülni.

G. E. Moore lényegretörő egyszerűséggel fogalmazza meg a realista episztemológia (vagy episztemológiai realizmus) lényegét: „Amikor igaznak minősítünk egy vélelmet (*belief*) az azt jelenti, hogy az Univerzumban van egy bizonyos tény, amelynek a vélelem megfeleltethető, amikor pedig hamisnak, akkor azt, hogy nincs az Univerzumban olyan tény, amelynek megfeleltethető” (Moore, 1953, 277). Moore ezt a megállapítást az 1910-11-es Morley-előadásai során tette, és ekkoriban a realizmus korrespondencia-elve olyan igazság-elméletekkel versengett, mint az idealista F. H. Bradley és Harold Joachim által képviselt koherencia-elmélet, valamint az ez utóbbi elméletet kiegészítő, William James nevéhez fűződő pragmatista igazságelmélet, mely szerint az igazság csupán egy „hasznos eszköz [*expedient*] a gondolkodásmódunkban” (Michaels, 1978, 775-76). A realizmussal szembeni ellenérvek sora később azzal a belátással is bővült, hogy a kijelentések igazságát bizonyos diszkurzusokban (mint pl. az irodalom, a filozófia vagy a vallás) nem lehet pusztán megfelelés alapján igazolni. Válaszul ezekre az ellenérvekre, I. A. Richards 1930-as „Belief” („Hit”) című esszéjében különválasztotta az „igazolható hit” (*verifiable belief*) és a „képzeletbeli beleegyezés” (*imaginative assent*) fogalmát, amelyek közül az utóbbiról azt tartotta, hogy arra nem vonatkoznak a racionális gondolkodás törvényei (Michaels, 1978, 777).

Azonban ahogyan Walter Benn Michaels rámutat, ez a megkülönböztetés tulajdonképpen csak „egy újabb változata a már jól ismert [Platóni] megkülönböztetésnek az igaz tudás és a puszta hit között” (Michaels, 1978, 778). Így az episztemológiai realizmus szempontjából a vélelmek/hitek anomáliás tényezők, amelyek jobb esetben nem segítik elő, rosszabb esetben pedig egyenesen akadályozhatják objektív világnézetünket.

Érdekes ellentmondásnak tűnik azonban, hogy a realista episztemológia által posztulált objektív módon létező világ, amely visszaigazolhatja vagy megcáfolhatja a róla alkotott vélelmeinket, episztemikus funkciójában nem sokban tér el a mindenható és mindent tudó istenség elgondolásától. Mind a „való világ”, mind pedig Isten megkérdőjelezhetetlen autoritásként tételeződik, amikor tudás-állításokat igazolunk, és valószínűleg sem a realista episztemológus, sem a vallásos hívő nem ismerné be, hogy a „valóság” és az „Isten” egyaránt – bár nem ugyanolyan módon – társadalmilag/kulturálisan konstruált. A legfőbb különbség nyilvánvalóan az, hogy a vallásos hit esetében az autoritás (Isten), amely rendet tehetne az ellentmondásos vélelmek között, soha nincs jelen, így a hívőnek felül kell emelkednie az igaz/hamis dichotómiáján, ha istenhitét igazolni próbálja. Másképp fogalmazva azt is mondhatnánk, hogy Isten létezése a hívő számára nem objektív módon igazolható helyes vagy téves vélelmek kérdése.

Erre a felismerésre jut William James is, aki „The Will to Believe” (A hit akarása) című 1896-os esszéjében tett kísérletet arra, hogy kiszabadítsa a vallásos hitet a realista episztemológia autoritásának fogságából. James amellet érvel, hogy egyáltalán nem lenne szabad a hitet a tudáshoz és az értelemhez mérni: „Úgy érezzük,” írja, „mintha a vallás az aktív jóakaratumkat [tehát nem az értelmünket] szólítaná meg, mintha a bizonyítékoknak mindig is rejtve kellene maradniuk előttünk, hacsak nem elégszünk meg magával a hipotézissel” (James, 1987, 476). Azt is állítja, hogy aki a hitet az értelem és a logika útján akarja megközelíteni, az valószínűleg sohasem fogja azt megtapasztalni: „az, aki arrogánsan bezárkózik a logikába, és az istenektől akarja kicsikarni, hogy valahogyan bizonyítsák neki saját létüket (. . .) örökre elvághatja magát attól a lehetőségtől, hogy megismerje az isteneket” (James „The Will”, 1987, 476). James szavai már előrevetítik azt az általánosabb pragmatista tézist, miszerint a vallásos érzület nem egy magasabb rendű hatalommal való kapcsolatteremtés, hanem kognitív diszpozíció kérdése, amelyet leginkább a hasznosság pragmatikus elve motivál. Ezt a következőképpen foglalja össze tizenegy évvel a fent idézett esszé kiadása után:

A pragmatikus alapelvek szerint, ha Isten hipotézise kielégítően működik a szónak tág értelmében, akkor az igaz[nak tekinthető]. Akármilyen részleges nehézségei is vannak, a tapasztalat azt mutatja, hogy [az istenhit] valóban működik, és a megoldandó feladat az, hogy hogyan alakítsuk ki [*build out*] és határozzuk meg úgy, hogy kielégítően illeszkedjen az összes többi működő igazsághoz. (James, *Pragmatism* 1987, 618).

A cselekvő igék, mint az „alakítsuk ki” és a „határozzuk meg,” valamint a „megoldandó feladat” kifejezés mind arra engednek következtetni, hogy James az „Isten-hipotézist” sem nem metafizikai, sem pedig nem (realista) episztemológiai alapon szemléli. A hitet nem tekinti egyszerűen „Isten ajándékának”, de azzal is tisztában van, hogy nem írható le objektív módon olyan realista/pozitivisták dichotómiákkal sem, mint az igaz/hamis, képzeletbeli/valódi, helyes/téves, stb. Ehelyett inkább arra helyezi a

hangsúlyt, hogy hogyan kombináljuk a hitet már meglévő és működő „igazságokkal,” ahhoz, hogy a vallásos meggyőződés is hasonlóképpen hasznukra válhasson.

James neopragmatista utóda, Richard Rorty helyesli elődje arra irányuló törekvését, hogy a vallásos hitet megszabadítsa a realista/pozitivisták korlátoktól, de bírálja is őt azért, mert szerinte még mindig ragaszkodik a „kognitív” és a „nem-kognitív” (vagyis a hit és a „vágy” [*desire*]) közötti megkülönböztetéshez. Kritikusan jegyzi meg, hogy „James pont azt fogadja el, amit el kellene vetnie: azt az elgondolást, hogy az elmét szépen ketté lehet osztani intellektusra és szenvedélyre, és azt, hogy a lehetséges vitatémákat is szépen ketté lehet osztani attól függően, hogy a kognitív vagy a nem-kognitív kategóriába tartoznak-e” (Rorty, 1999, 155). Rorty ragaszkodik ahhoz az álláspontjához, miszerint „az egyetlen értelme a vélelmeknek [*beliefs*] elsősorban az, hogy vágyakat [tágabban értelmezve: emberi igényeket] elégítsenek ki” (Rorty, 1999, 153), és mivel ebből a szempontból az adott vélelem vagy hit (vallásos vagy világi) tartalma nem mérvadó, így a kognitív/nem-kognitív megkülönböztetés sem releváns vagy hasznos. Rorty azt a „pragmatista alaptételt” támogatja, miszerint „a vélelmek tartalma csak más vélelmekből vezethető le” (159), amivel a vélelmek/hitek interszubbjektív mivoltát hangsúlyozza, ezzel remélve végleg megszabadítani azokat a realista ismérvektől. Rorty elgondolása szerint a vélelmek inferenciális kapcsolatokból álló hálózatot alkotnak abban az értelemben, hogy ha egy vélelmet igazolni kell egy adott helyzetben, akkor azt csak más egyéb – igazolásra épp nem szoruló – vélelmekre hivatkozva lehet megtenni. Ez nyilvánvalóan diszkurzív folyamat, ugyanakkor Rorty óva int attól, hogy a nyelvet a vélelmek reprezentációjára szolgáló közegnek tekintsük, nem pedig, jó pragmatista módjára, használati eszköznek. Szerinte ezt a hibát követték el a pozitivisták, és ezért nem tudtak mit kezdeni a vallásos hittel, hiszen az nem olyasvalamit reprezentál, ami a „való világban” létezik. Rorty határozottan elutasítja azt a pozitivisták nézetét, mely szerint „azok a mondatok, amelyekkel vallásos hitet fejezünk ki nem kapcsolódnak inferenciálisan a nyelv többi részéhez úgy, ahogyan kellene, így csakis hamis vélelmeket fejezhetnek ki” (Rorty, 1999, 151), ugyanakkor elismeri, hogy pragmatista szempontból sem egyértelmű, hogy mit is lehet kezdeni a vallásos hittel.

Úgy tűnik, hogy Kanthoz hasonlóan a maga módján Rorty is megpróbál „teret nyerni” a hit számára, de nem a „tudás” mellett, hanem a diszkurzív társadalmi gyakorlatok között. A vélelmek/hitek interszubbjektív igazolása bevett társadalmi gyakorlatok, azaz ismert szabályok alapján játszott nyelvjátékok révén történik, de „mi történik az interszubbjektivitással,” kérdi Rorty, „ha azzal szembesülünk, hogy nincs olyan társadalmilag elfogadott igazolási gyakorlat – azaz nincs közös nyelvjáték – amely tartalmat adhatna a vallásos kijelentéseknek” (Rorty, 1999, 159). Nem mondhatjuk, hogy ezek a vélelmek igazolhatatlanok (vagy „hamisak”), hiszen akkor ismét belelépnénk a pozitívizmus csapdájába. De ha a vallásos hiedelmeket nem tekinthetjük sem hamisnak sem igazolhatatlannak, nem világos, hogy hogyan értékeljük azokat helyzeteket, amikor például valaki vallásos hittételekkel próbál igazolni olyan jelenségeket, amelyekre léteznek kauzális összefüggések alapján adható *helyes* magyarázatok (pl. ha valaki isteni csodatételként tekint egy súlyos betegségből történő kigyógyulásra, holott tudatában van a modern orvostudomány vívmányainak). Rorty olyannyira ódzkodik attól, hogy a tradicionális episztemológia dichotóm kategóriáival írja le a világot – és benne a társadalmat, a nyelvet, a filozófiát és a vallást is – hogy antimetafizikus/nominalista/pragmatista meggyőződése ellenére, még az ilyen magyarázatot sem hajlandó „irracionalisnak,” „igazolhatatlannak,” vagy „hamisnak” minősíteni. A megoldási javaslata

következésképpen és szükségszerűen inadekvát: azt mondja, hogy az ilyen típusú magyarázatokat „viselkedési mintázatokként” kell értelmezni, így szerinte nem probléma, ha „az adott kijelentéseknek nem találunk helyet az inferenciális kapcsolódások hálózatában” (Rorty, 1999, 160). Ezzel azonban bele is fut abba a csapdába, amelyet olyannyira el akart kerülni, mivel ha a vallásos kijelentéseket az inferenciális kapcsolatok hálózatán kívülre helyezzük, óhatatlanul megfosztjuk őket attól, hogy legitim érvként vagy magyarázatként lehessen használni őket például egy vitában. Márpedig ha valaki vallásos hívőként vitatkozik, joggal várhatja el, hogy érveit komolyan vegyék.

Rorty-t tehát egalitáriánus/emancipatórikus szándékok vezérlik, de végső soron mégsem tud olyan státuszt biztosítani a vallásos hit számára a társadalmi gyakorlatok között, amellyel egy hívő megelégedne. Ebben a tekintetben kiváló példát nyújt Stanley Fish vitája egy gyakorló katolikus pappal, Richard Neuhaus-szal, amelynek anyaga eredetileg a *First Things* című folyóiratban jelent meg 1996-ban. Az alábbi szakaszban ezt a vitát fogom bemutatni és elemezni, amely egy konkrét társadalmi gyakorlat kontextusában mutatja meg a fenti pragmatista elvek gyakorlati működését és lehetséges ellentmondásait.

A Fish-Neuhaus vita, avagy lehet-e racionális az istenhit?

Mielőtt rátérnénk magára a vitára, érdemes szemügyre venni Fish vallással kapcsolatos elgondolásait, aki Rorty-hoz hasonlóan szintén elveti a hit és az értelem (tudás) hagyományos episztemológiai szembeállítását, ám ő inkább a hermeneutikai funkcióik felől közelíti meg mindkettőt. Egyértelműen azt állítja, hogy „[n]incs ellentét (. . .) a hiten alapuló és az értelemre alapuló tudás között [*knowledge by faith vs. knowledge by reason*]” (Fish „Why”, 1999, 245), mert mind az istenhit, mind pedig a ésszerű tudás bizonyos „megalapozó elvekre” (*first principles*) épül, amelyek lehetővé teszik a részvételt egy adott diskurzusban, és egy esetleges vitában meghatározzák az adott érvelés menetét és bizonyos mértékig az eredményét is. Ezek az elvek épp attól válnak „megalapozó” jellegűvé, hogy az adott (vallásos vagy világi) diskurzus gyakorlói nem kérdőjelezik meg a helytállóságukat. Fish egyik legerőteljesebb állítása ebben az összefüggésben talán az, hogy az egyén „tudatát egy eredendő hitaktusnak [*an originary act of faith*] kell megalapoznia – [azaz] az alapvető értékek stipulációjának – amelyből aztán levezethetővé válik, hogy mi a helyes és a helytelen, a releváns és az irreleváns, a valós és a valótlan” (Fish „Why” 1999, 247). Fish szerint elképzelhetetlen olyan „racionális kritériumok[at tételezni], amelyek maguk nem esnek túszul valamilyen konkrét hitnek” (Fish „Why”, 1999, 247). Ezek alapján megállapítható tehát, hogy a racionális gondolkodást és érvelést ugyanúgy megkérdőjelezhetetlen (de nem *megkérdőjelezhetetlen*) alapelvek halmaza teszi lehetővé, mint a vallásos hitet.

Hiba lenne azonban elbagatellizálni a két gondolkodásmód közötti különbségeket. Pedig valójában úgy tűnik, Fish ezt teszi, amikor a racionálisan bizonyítható tudásról és a hit által szerzett ismeretről azt állítja meg, hogy „episztemológiai szinten mindkettő ugyanolyan” (Fish „Why”, 1999, 245). Ugyanakkor hozzáteszi, hogy érvelésével nem arra törekszik, hogy „aláássa a racionális gondolkodást a hittel szemben, hanem azt kívánja hangsúlyozni, hogy a racionális gondolkodás és a hit elválaszthatatlan egységet alkotnak: nem lehet elgondolni az egyiket a másik nélkül” (Fish „Why”, 1999, 255). Ez az egység Fish szerint olyan szoros, hogy sosem egyértelmű, mi alapján lehet privilegizálni az egyiket a másikkal szemben. A probléma

hasonló a görög polgáréhoz Danto példájában, hiszen a kledon az emberi értelmezés által nyeri el a természetfeletti meghatalmazást, amely értelmezésnek követnie kell a közösségileg elfogadott érvelési normákat, hogy meggyőző isteni üzenetként elfogadható legyen. Ugyanakkor az üzenet isteni mivoltának feltételezése, amelyet a polgár hite tesz lehetővé, megkerülhetetlen eleme a kledon logikájának. Felmerül azonban a kérdés, hogy a hit az, ami megalapozza az elfogadható értelmezést, vagy pedig fordítva, azaz a hit már maga is racionális értelmezés következménye.

Meglepő módon az utóbbi vélekedés nem idegen a vallásos hívóktól sem, amire Fish vitája Neuhaus-szal érdekes bizonyítékul szolgál. A „Why Can't We All Just Get Along?” („Miért nem tudunk mindannyian jól kijönni egymással?”) című írásában Fish azt állítja, hogy a hit és a racionális gondolkodás közötti konfliktus valójában kétféle racionalitás konfliktusa, amely sosem oldható meg közös alapokra helyezkedve, mert nyilvánvalóan az, ami az egyik vitázó számára elfogadható bizonyítéknak minősül, az nem lesz elfogadható a másik számára, és fordítva (Fish „Why”, 1999, 255). Szerinte „ha azt kérjük egy vallásos embertől, hogy állításait a nem vallásos közeg számára elfogadható kifejezésekben fogalmazza újra, akkor tulajdonképpen arra kérjük, hogy szakadjon el meggyőződése forrásától, és gyakorlatilag az ellenkezőjévé váljon annak, aminek vallja magát, vagyis világivá” (Fish „Why”, 1999, 254). Fish szerint a vallásos emberek gyakran kényszerülnek ezt tenni, ami szerinte hibás stratégia. Szerinte nem jó, ha egy vallásos meggyőződésű ember be akar lépni a világi érvelés „piacterére”, mert vallásos hívóként az érdeke épp azt diktálná, hogy azt a „piacot” bezárják, legalábbis amennyiben azt feltételezi, hogy ez a piac „határozza meg mindazokat a dolgokat, amelyeket szerinte Isten és a hit kellene, hogy meghatározzon” (Fish „Why”, 1999, 250).

Fishnek érvelése meggyőzően hangzik, de ha részleteiben megvizsgáljuk, láthatjuk, hogy ő sem tudja elkerülni a Rorty elgondolásaiban is megmutatkozó ellentmondásokat. Először is kijelenti, hogy nincs különbség a hiten alapuló tudás és az értelem (*reason*) által megszerzett tudás között, mert mindkettő tartalmaz bizonyos hitbeli tételeket vagy megalapozó elveket, így a hit és az értelem elválaszthatatlanul összekapcsolódik. Azután azonban azt állítja, hogy a hit és az értelem/tudás esetében valójában kétféle racionalitás áll szemben egymással, amelyek sosem hozhatók közös nevezőre, de ha mégis párbeszédre lépnek, az szükségszerűen a hit vereségével végződik. Ezzel azonban már meg is dőlt Fish tézise, miszerint kétféle *racionalitással* van dolgunk, amely látszólag egy emancipatórikus állítás a hit és a tudás episztemológiai egyenlőségére vonatkozóan, ám valójában nem több, mint retorikai gesztus, hiszen a racionalitás privilégiumát végső soron a világi gondolkodáshoz rendeli. Így viszont azon felvetése is tévesnek bizonyul, hogy a hívó érdekeit a világi érvelések fórumának bezárása szolgálná legjobban, mivel a vallásos meggyőződés kifejezésre juttatása is csak ezen a fórumon válik lehetségessé. Más szóval, a hívónek nem nagyon van más választása, mint hogy a világi „piacterén” rendelkezésre álló diszkurzív eszközökkel érveljen a saját igaza mellett, még akkor is, ha ezek az eszközök ellentétesek a meggyőződésével.

Ezt az érvelésényszert szemléletesen példázza Neuhaus okfejtése, aki Fish írására adott válaszában egyenesen védelmébe veszi a racionalitást, amely szerinte igenis közös nevezőre hozható a hittel. Szent Ágoston „A hit hasznossága” (*De utilitate credendi*) című művére hivatkozva azzal érvel, hogy:

Ágoston azt állítja, hogy a megértéshez szükséges a hit. Részletesen elmagyarázza hitetlen beszélgetőpartnerére számára, hogy miért ésszerű hinni. Nyilvánvaló, hogy Ágoston és beszélgetőpartnerére „a priori” közös álláspontot alakítanak ki arról, hogy mit értenek értelem [*reason*] és racionális érvek [*reasons*] alatt. [Ágoston] kifejti, hogy a megértéshez szükséges a hit – a mindennapi életben, a tudományban, barátságban és a vallási kérdésekben – és hogy miért szükséges a hit, az maga is ésszerűen megmagyarázható. (Neuhaus, 1996, 29)

Ezután idézi is Ágoston szavait: „Senki sem hisz semmit, hacsak előbb nem tartja hihetőnek. Csak úgy hihető bármi, ha a hitet gondolkodás előzi meg. Nem minden gondolkodó hisz, mivel sokan azért gondolkodnak, hogy ne higgyenek; de mindenki, aki hisz, az gondolkodik” (idézi Neuhaus, 1996, 29). Ez az ágostoni belátás szöges ellentétben áll Fish elgondolásával, aki szerint a hívó számára „épp a racionális magyarázat hiánya a lényeg, ami nem hogy megkérdőjelezné, hanem inkább megerősíti a hitét” (Fish „Faith”, 1999, 268). Neuhaus ezzel szemben épp azt igyekszik bebizonyítani, hogy a vallásnak igenis van helye a liberális társadalmak racionális alapokon nyugvó nyelvjátékainak főáramában. Álláspontjának ellentmondásosságát azonban jól tükrözi az a tautologikus érvelés, amelybe igazának bizonyítása során belebonyolódik: azt mondja, hogy ha a keresztények és a liberálisok „érvelési rendszerében nincs semmi közös, akkor nem nevezhetnénk mindkettőt ‘érvelési rendszernek.’ Az, hogy érvelési rendszereknek nevezzük őket, azt jelenti, hogy közös bennük az a tény, hogy mindkettő az ‘érvelési rendszerek’ nevű kategóriába tartozik – ami természetesen így is van” (Neuhaus, 1996, 28). Neuhaus körkörös érveléssel (lényegében azt mondja, hogy az „érvelési rendszerek” azért azok, amik, mert így nevezik őket), ezzel pedig ironikus módon eleve aláássa eredeti szándékát, vagyis azt, hogy a racionalitás mellett érveljen. Ugyanakkor számára korántsem elegendő, ha csupán „másodrendű” racionalitásként „helyet biztosítanak” a hite számára a tudás mellett: ő azt igyekszik bebizonyítani, hogy ő az, aki jól érti és képviseli az „igazi” racionalitást, hiszen az, mint minden más a világban, Istentől ered. Erre már Ágoston is rámutat, amikor azt írja: „Ámde magát az összefüggések igazságát [*veritas connexionum*] nem az emberek hozták létre, hanem feljegyezték, hogy azután megtanulhassák vagy taníthassák. Az ugyanis a dolgok örök és Istentől megállapított rendjében leli alapját” (Ágoston, 1944, 133). Neuhaus végül ezt az ágostoni tézist használja végső érvként Fish ellen:

Bármennyire is korlátozott a tudásunk, és bármilyen nehézkes is a köztünk lévő kommunikáció, végső soron ugyanannak a diszkurzusnak a részesei vagyunk, amely nem más, mint az Isten akaratából származó Logosz. Ez ad a keresztények számára önbizalmat ahhoz, hogy vitába szálljanak a nem keresztényekkel (...) Ezért amikor keresztények beszélgetnek nem keresztényekkel, és [racionális érvekkel] „átfogalmazzák” a mondanivalójukat, nem feltétlenül arról van szó, hogy megadják magukat az ellenfélnek. A nem keresztény ember érvelése és nyelvezete, amikor azokat helyesen használja, ugyanahhoz az igazsághoz vezet. A keresztény ember tehát különböző módokon próbál bekapcsolódni a nem keresztények érvelésébe és nyelvezetébe, hogy segítsen nekik visszatárolni az igazsághoz. (Neuhaus, 1996, 30)

Neuhaus érvelése ezen a ponton érkezik el a szükségszerű végkövetkeztetéshez, hiszen bármennyire is igyekszik óvatosan fogalmazni, végül ki kell mondania, hogy az igazság

az ő oldalán áll. Valójában nem is mondhat mást; ez az egyetlen következtetés, amelyet a hite megenged számára, különben nem is nevezhetné „hitnek”. Az ő hite szerint egy az igazság, és az semmilyen módon nem relativizálható. Így azonnal megfordul a helyzet: a racionalitás nem szorítja ki a hitet a „piactérről”, hanem, isteni segédletként, felhasználható (mint piaci portéka), ha a hívő érvei egy vitában védelemre szorulnak. Ez azonban egyúttal azt is jelenti, hogy nincs olyan logikus vagy racionális érv, amely képes lenne megkérdőjelezni egy vallásos ember a hitét, ahogyan ezt Fish világosan ki is fejt Neuhausnak adott viszontválaszában (Fish „Faith”, 1999, 268). Ugyanakkor Fish azt is belátja, hogy a „vallásos beszédmód (...) nem lehet közömbös állításai megalapozottságával és igazságtartalmával szemben, amelyeket valójában *eleve adottnak* tekint, mint ahogyan eleve adott az a késztetés is, hogy a [vallásosak] a hitük szerinti teljes és szükséges igazságot – az örömhírt – kinyilvánítsák a világ számára” (Fish „Why”, 1999, 252). A hívő számára ez a fundamentális igazság határozza meg a viszonyulását mindenhez a világban, beleértve a racionalitást is.

Rorty-hoz hasonlóan Fish-t is emancipatórikus szándék vezérli, de a vallásos meggyőződéssel kapcsolatos szemléletét nem tudja függetleníteni antifundacionalista gondolkodásmódjától. Ő azonban elsősorban interpretatív tényezőként tekint a hitre, azaz egy észrevétlen, de állandóan zajló értelmezési tevékenység folyamányának tartja. Ahogyan egy korábbi esszéjében fogalmaz: a hit „nem tudatos interpretációs folyamat eredménye (...) hanem egy olyan értelmezési aktusé, amely [a hívő tudatának] olyan mély rétegéből fakad, hogy megkülönböztethetetlené válik magától a tudattól” (Fish „Normal”, 1980, 272). Nem arról van tehát szó, hogy az interpretáció révén a hívő tudatosan allegorizálná a hétköznapi valóságot, hanem arról, hogy számára az interpretáció maga a valóság. Irodalomelméleti írásaiban Fish ugyanezzel a logikával írja le az irodalmi szöveg és az interpretáció kapcsolatát is, azaz azt állítja, hogy a szöveg nem létezik a saját jogán, hanem az interpretáció hozza létre azt. Amint a következő szakaszban látni fogjuk, Fish interpretációs elméletének fejtegetése során is gyakran fordul a hit analógiájához.

Hit és interpretáció Fish irodalomelméletének kontextusában

Fish interpretációs elméletének egyik alapfogalma az „értelmezői közösség” [*interpretive community*], amelyet így definiál:

Az értelmezői közösségeket olyanok alkotják, akik közösen kialakított értelmezési stratégiákat alkalmaznak nem szövegek olvasására (a szó konvencionális értelmében), hanem azok írására, arra, hogy megalkossák a szövegek tulajdonságait és szándékokat rendeljenek hozzájuk. Más szóval, ezek a stratégiák megelőzik az olvasás aktusát és ezért ezek határozzák meg azt, hogy végül mit olvasnak nem pedig a szövegek, mint ahogyan azt szokványos módon feltételezzük. (Fish „Interpreting”, 1980, 171)

Azt, hogy Fish analógiát lát a szövegerőtelmezési stratégiák és a vallásos hit interpretatív mechanizmusai között alátámasztja az is, hogy a fenti definíciót *A keresztény tanításról* egyik kulcsfontosságú passzusából vett idézettel vezeti be; a harmadik könyv tizedik fejezetéről van szó, amelyben Ágoston azt fejtegeti, hogyan tudja a Szentírás értelmezője elkerülni, hogy a szó szerinti jelentést összetévessze a „jelképes [figuratív] beszédmóddal”:

E kötelességhez pedig, mellyel óvakodunk, nehogy a jelképes, vagyis átvitt beszédmódot [*figuratam locutionem*] sajátos [*propriam*; azaz szó szerinti]

értelemben kövessük, hozzá kell fűznünk egy másikat is: a sajátos értelmet sem szabad jelképesen felfognunk. Elsősorban tehát meg kell keresnünk a módját, hogy miképpen ismerhetjük meg a beszéd sajátos, vagy jelképes mivoltát. Ez a mód pedig teljességgel a következő: mindazt, amit az isteni kijelentésekben sem az erkölcsök tisztességére, sem a hit igazságára sajátos értelemben nem vonatkoztathatunk, jelképes értelműnek kell vennünk. (Ágoston, 1944, 164)

Ez a módszer tévedhetetlen: nincs a Szentírásnak olyan homályos vagy a vallásos erkölccsel összeegyeztethetetlen passzusa, amelyet ne lehetne az isteni tanításnak megfelelően értelmezni – ennek egyetlen alapfeltétele az, hogy az értelmező megingathatatlan hittel rendelkezzen. Fish szerint ezt az elvet máig nem sikerült felülmúlni interpretációs stratégiák terén: „Bármit is gondoljunk erről az értelmezői módszerről, a sikerét és egyszerű alkalmazhatóságát több századnyi keresztény exegézis igazolja. Azt állítom, hogy bármilyen értelmezői módszer, bármilyen interpretatív stratégia hasonlóképpen sikeres lehet, bár kevés bizonyult olyan sikeresnek, mint ez [az ágostoni metódus]” (Fish „Interpreting”, 1980, 170)

Az állítás meglepőnek tűnhet, mivel szembemegy azokkal az elméletekkel, amelyek azon az előfeltevésen alapulnak, hogy az értelmezés racionális érvelés, nem pedig vak hit révén képződik meg. Különösen igaz ez a realista episztemológiai alapokon nyugvó pozitivisták elméletekre, amelyek szerint a kritikus célja az, hogy minél pontosabban feltárja a szöveg „valódi” jelentését. Ennek az irányvonalnak a híres képviselője E.D. Hirsch, aki a szerzői szándékot jelöli meg, mint minden interpretáció axiomatikus elemét, és kijelenti, hogy ez az egyetlen „gyakorlati norma egy kognitív értelmezői diszciplína számára” (Hirsch, 1976, 7). Monroe Beardsley, habár elveti a szerzői szándékot, mint az értelmezés kitüntetett kritériumát, mégis azt állítja, hogy az értelmezésekről „*elvileg* meg kell tudni állapítani, hogy igazak vagy hamisak” (Beardsley, 1992, 37). Richard Shusterman szerint azonban „a szerzői szándék nehezen megfogható fogalma paradox módon az objektív igazság és egységes módszertan biztonságával kecsegtet az irodalmi interpretációk tekintetében (...) ugyanakkor azt is szavatolja, hogy ez az objektív igazság vagy jelentés sohasem tárható fel teljes egészében és végérvényesen, ezáltal biztosítva a folyamatos igényt az értelmezésre” (84-85).

Az autoritás tehát egyszerre van közel és távol, hasonlóan ahhoz, ahogyan Isten is jelen van a hívő ember számára, mint hitének állandó biztosítója, de mivel örök hallgatásba burkolózik, szándékait csakis interpretatív úton lehet kifürkészni. Az irodalmi interpretáció tekintetében a kritikus, hasonlóan a kledonok értelmezőjéhez, közvetítő szerepet játszik, ugyanakkor el kell érnie azt, hogy az olvasó belévesse a bizalmát (hitét) annak érdekében, hogy értelmezését igaznak fogadják el. Robert M. Adams ezt a következőképpen írja le: a kritikus egy „rábeszélő [*persuader*], közvetítő a tárgy [a szöveg] és a szem [az olvasó] között, amelynek figyelme megoszlik a tárgy és a kritikus elemzése között. A kritikusnak meg kell győznie az olvasóját arról, hogy azáltal, hogy a tárgyat úgy látja, ahogy a kritikája bemutatja, tisztán fogja látni azt, ami [a szövegben] „valójában benne van” (Adams, 1972, 203). Tehát a legtöbb esetben az adott értelmezés olvasójának fel kell függesztenie az esetleges kétségeit és hinnie kell a kritikus azon képességében, hogy olyan mintázatokat tud felfedezni a szövegben, amelyeket az átlagos olvasók nem látnak.

Antifundacionalista perspektívából szemlélve azonban ez a közvetítői modell nem állja meg a helyét, hiszen az olvasó csak olyan értelmezői belátást fogad el bizonyított

igazságként, amelyet előzetes vélelmei lehetővé tesznek számára, így a jelentések mintázatait valójában nem a szöveg, hanem az olvasó saját hitrendszere határozza meg. Ahogyan Adams fogalmaz: a bizonyítékok nem láthatók „csak akkor, ha előzetesen feltételezzük, hogy léteznek; ha pedig feltételezzük, hogy léteznek, akkor hajlamosak vagyunk csak azokat látni” (Adams, 1972, 205). Ezt a továbbiakban így pontosítja: „ha nincs valamiféle hipotézisünk [az elemzendő szövegre vonatkozóan], akkor nem látunk mást csak homályt és zűrzavart; ha van hipotézisünk, akkor általában kiállunk mellette, ítészi szerepünk rovására” (Adams, 1972, 205). Fish ennél is célratörőbben fogalmaz: a bizonyíték „mindig annak függvénye, hogy mit akarunk bizonyítani vele, azaz nem saját jogán létezik (...), tehát az értelmezés határozza meg, hogy mi fogadható el saját bizonyítékául, és csak azért tudunk a bizonyítékra rámutatni, mert az értelmezés már megteremti az előfeltételét” (Fish „Normal”, 1980, 272). Bár úgy tűnik, hogy a kritikus az olvasó racionális énjéhez szól, valójában a hitét kell elnyernie. Fish szerint ez az, ami miatt az általa „formalista-pozitivistának” nevezett kritikai elemzések tévúton járnak, hiszen magából a szövegből eredeztetik az értelmezés bizonyítékait. Számára azonban nem létezik olyan, hogy „maga a szöveg,” hiszen azt már a laikus olvasó sem tudja interpretatív vélelmeitől függetlenül olvasni és megérteni. Ezt az álláspontot könnyen érheti a relativizmus vádja, amit Fish azzal az érveléssel hárít el, hogy minden olvasó egy értelmezői közösség tagja, ez a közösség pedig mindig kijelöli a lehetséges értelmezések határait. A szövegre adott olvasói reakció tehát sohasem teljes egészében individuális vagy idioszinkratikus, hanem mindig az adott értelmezői közösségen belüli interszjektív konszenzus függvénye. A költészetről szóló egyik írásában ezt a következőképpen írja le:

Igaz ugyan, hogy a költészetet mi hozzuk létre (...), de ezt olyan értelmezői stratégiák segítségével tesszük, amelyek végső soron nem sajátjaink, hanem egy a közösségünk számára elérhető jelrendszerben gyökereznek. Ez a jelrendszer (jelen esetben az irodalmi nyelvezet) nem csak korlátoz, hanem formál is minket, olyan értelmezési kategóriákkal lát el, amelyekkel mi is tudjuk formálni azokat az entitásokat, amelyekre a [szövegben] rámutathatunk. (Fish „How”, 1980, 332)

Fish logikus és világos okfejtése úgy tűnik minden értelmezési tevékenységre vagy kritikai iskolára alkalmazható, ebben az értelemben tehát látszólag meta-elméleti státuszra törekszik. Ennek a státusznak a létjogosultsága azonban saját alapelvei fényében folyton megkérdőjeleződik, hiszen Fishnek, mint antifundacionalista gondolkodónak, a látszatát is el kellene kerülnie annak, hogy privilegizált episztemológiai pozícióra aspirál. Az értelmezői közösségek autoritására való hivatkozással azonban Fish mégiscsak egy meta-elméletet alkot, melynek révén anélkül tehet általánosító kijelentéseket különböző elméleti/kritikai megközelítések kapcsán, hogy érdemi, elmélet-specifikus érveket kellene megfogalmaznia. Elég, ha csak rámutat arra, hogy egy bizonyos olvasat legitimitását az adott értelmezői közösség általi kitermelt interpretatív előfeltevések és gyakorlatok szavatolják, nem pedig az, hogy mit „mond” a szöveg. Így tehát amikor (Fish példája nyomán) A.S.P. Woodhouse vagy Douglas Bush azt feltételezi, hogy Milton-olvasatuk helytállóságát a szövegben feltárt belső jelentések igazolják, akkor az antifundacionalista meta-teoretikusnak csak annyi a dolga, hogy rámutasson a feltételezés illuzórikus voltára, azaz arra, hogy a „belső jelentéseket” nem *találta*, hanem *kreálta* a kritikus. Ugyanakkor a formalista kritikus ugyanilyen könnyen az antifundacionalista ellen fordíthatja saját érveit, mondván, hogy Fish sem függetlenítheti magát a saját értelmezői közössége által meghatározott interpretatív előfeltevésektől, azaz teóriája

nem tekinthető privilegizáltak, sőt, érdemi reflexiók híján inkább ő az, aki alulmaradna a formalistákkal (vagy más specifikus elmélettel operálókkal) szemben. Marad-e tehát más az olvasó számára, mint ebbe vagy abba a kritikusba vagy kritikai iskolába vetett *hit*, amikor egyik vagy másik interpretáció mellett teszi le a voksát?

Fish elméleti álláspontjánál fogva különösen önreflexív, így tisztában van vele, hogy érvelésével sarokba szorítja magát, és ennek magyarázataként ismét a hit analógiájához fordul: „Gondolom az pedig az én hittételem [*article of my faith*], hogy az olvasó mindig bizonyos értelmezési stratégiákat alkalmaz [az olvasás során], ezáltal értelmezői aktusok sorát hajtja végre” (Fish „Interpreting”, 1980, 169). Az, hogy a hit dinamikájának kérdésköre mennyire fontos Fish számára, kiderül az egyik vele készült mélyinterjúból is, amelyben felidézi, hogy fiatal egyetemi oktatóként az írás és fogalmazás kurzusok vizsgáin arra kérte „a hallgatókat, hogy találják meg az összefüggést két mondat között, valamint azok relevanciáját a kurzus anyagára vonatkozóan” (Olson, 1994, 293). Az első mondat egy J. Robert Oppenheimertől származó idézet: „A cselekvés a stílussal rója le tiszteletét a bizonytalanság előtt.” Fish ezt úgy értelmezte, „hogy egy olyan világban, ahol a cselekvéseket nem lehet biztos alapokra építeni, el kell kerülni egyfelől az elbizakodott önérvényesítés Szkülláját, másfelől a teljes bénultság Kharübdiszét azáltal, hogy időlegesen egyfajta stílusérzéssel hozunk létre korlátokat saját magunk számára” (Fish, „Milton”, 1994, 272). A másik pedig egy bibliai idézet Szent Pál 11. Héber leveléből a „cselekvésbe vetett hitről,” amely így szól: „A hit a remény szubsztanciája, a nem látható dolgok bizonyítéka.” Fish a következőképpen magyarázza a két idézet fontosságát a hallgatói számára:

[azt akartam,] hogy lássák, hogy bár az erkölcsösséget nem alapozhatjuk megkérdőjelezhetetlen arany szabályokra, mégis eleget kell tennünk [az erkölcs] követelményeinek; a moralitás csak a saját értelmezései révén nyerhet bármi értelmet (...) A bizonytalanság, amelyről Oppenheimer és Szent Pál beszél nem hiányosság, hanem az az alapállapot, amely lehetővé teszi az értelmes cselekvést. (Fish „Milton”, 1994, 272)

Fish a páli idézetet Oppenheimer állításának újrafogalmazásaként értelmezi a klasszikus teológia nyelvén, amely szerinte saját életműve egészére is vonatkoztatható: „Azt hiszem, a munkásságomban nincs *semmi*, ami ne lenne visszavezethető erre a két kijelentésre és azok összefüggésére” (Olson, 1994, 293). Az idézet a hit paradoxonára mutat rá, és talán éppen ezért annyira vonzó Fish számára. Az, amit remélünk, (még) nem lehet szubsztanciális, és az, amit nem érzékelünk (látunk), nem bizonyítható; de nem pusztán figyelmeztetés ez arra vonatkozóan, hogy ne tévesszük össze a hitet a tudással. Inkább azt fejezi ki, hogy a hit konstituálja saját szubsztanciáját és bizonyítékait anélkül, hogy külsődleges érvényesítő tényezőkre lenne szüksége, mint ahogyan azt Ágoston és Neuhaus érvelésében is láthattuk. Oppenheimer meglátása pedig Fish gondolkodásának antifundacionalista dimenziójához kapcsolódik, ebben a tekintetben pedig úgy értelmezhető, hogy bár abszolút fundamentumok híján nem tudhatjuk, mely cselekedetünk vagy kijelentésünk áll közelebb egy ideálisan feltételezett igazsághoz, a „stílus” – azaz ahogyan etikai és nyelvi értelemben megnyilvánulunk – fogja meghatározni a cselekedeteink helyes vagy helytelen mivoltát, nem pedig valamiféle metafizikus valóságból vagy istenségtől származó transzcendentális igazság.

Konklúzió: a kledon tanulsága

A kledon Danto számára hasonló jelentőséggel bír, mint az ágostoni tanok Fish számára, mivel szerinte „a kledonok és a bennük megtestesülő értelmezési gyakorlat (...) jelentős szerepet játszanak a modern hermeneutikai elméletben [csakúgy, mint Ágoston szövegelemzési módszere] (...) Kledonról van szó, ha egy beszélő, aki *a*-t mond, ezzel valójában *b*-t mond (...) de *a* megértésének megszokott formája nem tárja fel, hogy itt egyben *b* is elhangzott, s a beszélő sincs tudatában annak, hogy *b*-t mondja, mivel egyszerűen csak azt akarja mondani, hogy *a* (a beszélőnek nincs autoritása az általa mondottak felett, amikor egy kledont mond)” (Danto, 1997, 68). Milyen autoritás képes tehát garantálni, hogy *a* transzpozíciója *b*-be megfelelő módon zajlik le? Más szóval, milyen episztemológiai fundamentumokra támaszkodva érvelhetünk meggyőzően amellett, hogy *a* „valójában” *b*?

Egy hívő számára irrelevánsnak tűnhet ez a kérdés, amely látszólag csak világi kontextusban merülhet fel. Míg a világi episztemológus számára a hit reprezentációs anomáliát, megoldandó paradoxont, kerülendő nehézséget vagy csupán magyarázatra váró tényezőt jelent, a hívő egy ember és Isten közötti kapcsolatot lát, amely számára nem igényel semmiféle episztemológiai megalapozást vagy megerősítést, mivel az már benne foglaltatik magában a hitben. Ugyanakkor, ahogyan Szent Ágoston és Richard Neuhaus fenti okfejtéseiben láthattuk, a racionalitással szembehelyezkedő, önmagát megalapozó és magyarázó hit bizonyosságának feltételezése illuzorikus. A kledon tanulsága éppen az, hogy a bizonyosság garanciája helyett legfeljebb interpretatív viszonyok kölcsönös függőségét tárhatjuk fel: interpretáció nélkül az istenek üzenete nem több, mint piactéri csevej, az interpretáció isteni jóváhagyás nélkül pedig pusztán fikció. Pragmatikus szempontból a tét jelentős, mivel komoly gyakorlati következményei lehetnek annak, ha az üzenetet rosszul dekódolja a közvetítő. Mivel azonban az istenek közvetlenül nem szólalnak meg, szándékaik és üzeneteik kizárólag interpretációk formájában hozzáférhetők, így viszont a „helyes” és „téves” interpretáció kritériumai is örökre rejtve maradnak. A szent üzenet és a profán interpretáció tulajdonképpen egy és ugyanazon töről fakad: az értelmezés aktusa ad autoritást az üzenetnek azáltal, hogy isteni eredetet tulajdonít neki, és ezzel a maga által létrehozott transzcendens autoritással igazolja saját érvényességét. Az isteni kinyilatkoztatás és az emberi megértés kölcsönös függősége tehát a hermeneutika körkörös dinamikájában ölt testet, amelyben az értelmezés érvényességének kritériumai folytonos oda-vissza mozgásban vannak. Ez ugyanúgy igaz a kledonokra, Ágoston keresztény tanításaira, és Fish interpretációs (meta-)elméletére is.

Irodalom

- Adams, R. M. (1972). The sense of verification: Pragmatic commonplaces about literary criticism. *Daedalus: Myth, Symbol, Culture*, 101(1), 203–214.
- Ágoston, Szent. (1944). *A keresztény tanításról* (Városi István, Trans.). Budapest: Szent István Társulat.
- Beardsley, M. C. (1992). The authority of the text. In G. Iseminger (Ed.), *Intention and Interpretation* (pp. 24-30). Philadelphia: Temple University Press.
- Csató, P. (2013). *Antipodean Dialogues: Richard Rorty and the Authority of Conversational Philosophy*. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó.

- Csató, P. (2022). Faith and interpretation: Religious belief as an epistemic and hermeneutic concept in neo-pragmatist philosophy and literary theory. *Eger Journal of American Studies*, 17, 41–60.
- Danto, A. C. (1997). Mély értelmezés. In E. Babarczy (Trans.), *Hogyan semmizte ki a filozófia a művészetet?* (pp. 61-81). Budapest: Atlantisz.
- Fish, S. (1980). *Is There a Text in This Class: The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fish, S. (1980). Demonstration vs. persuasion: Two models of critical activity. In *Is There a Text in This Class?* (pp. 336-72).
- Fish, S. (1980). Interpreting the variourum. In *Is There a Text in This Class?* (pp. 147-73).
- Fish, S. (1980). Normal circumstances and other special cases. In *Is There a Text in This Class?* (pp. 268-292).
- Fish, S. (1980). How to recognize a poem when you see one. In *Is There a Text in This Class?* (pp. 322-337).
- Fish, S. (1992). Why we can't all just get along. In *The Trouble with Principle* (pp. 243-262). Cambridge: Harvard University Press.
- Fish, S. (1992). Faith before reason. In *The Trouble with Principle* (pp. 263-275). Cambridge: Harvard University Press.
- Hart, K. (1989). *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirsch, E. D. (1976). *The Aims of Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- James, W. (1987). The will to believe (1896). In *The Will to Believe. Writings 1878-1899* (pp. 457-479). The Library of America.
- Kant, I. (2009). *A tiszta ész kritikája* (Kis János, Trans.). Budapest: Atlantisz.
- Kant, I. (1987). Pragmatism (1907). In *Writings 1902-1910* (pp. 479-624). The Library of America.
- Michaels, W. B. (1978). Saving the text: Reference and belief. *MLN: Comparative Literature*, 93(5), 771-793.
- Moore, G. E. (1953). *Some Main Problems of Philosophy*. London: Methuen.
- Neuhaus, R. J. (1996). Why we can get along. *First Things*, 60, 27-34.
- Nietzsche, F. (2005). *Az Antikrisztus* (Csejtei Dezső, Trans.). Budapest: Attraktor.
- Olson, G. A. (1994). Fish tales: A conversation with the contemporary sophist. In S. Fish, *There's No Such Thing as Free Speech* (pp. 281-308). Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, R. (1999). Religious faith, intellectual responsibility and romance. In *Philosophy and Social Hope* (pp. 148-167). London: Penguin.
- Shusterman, R. (1992). *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*. Cambridge, USA: Blackwell.