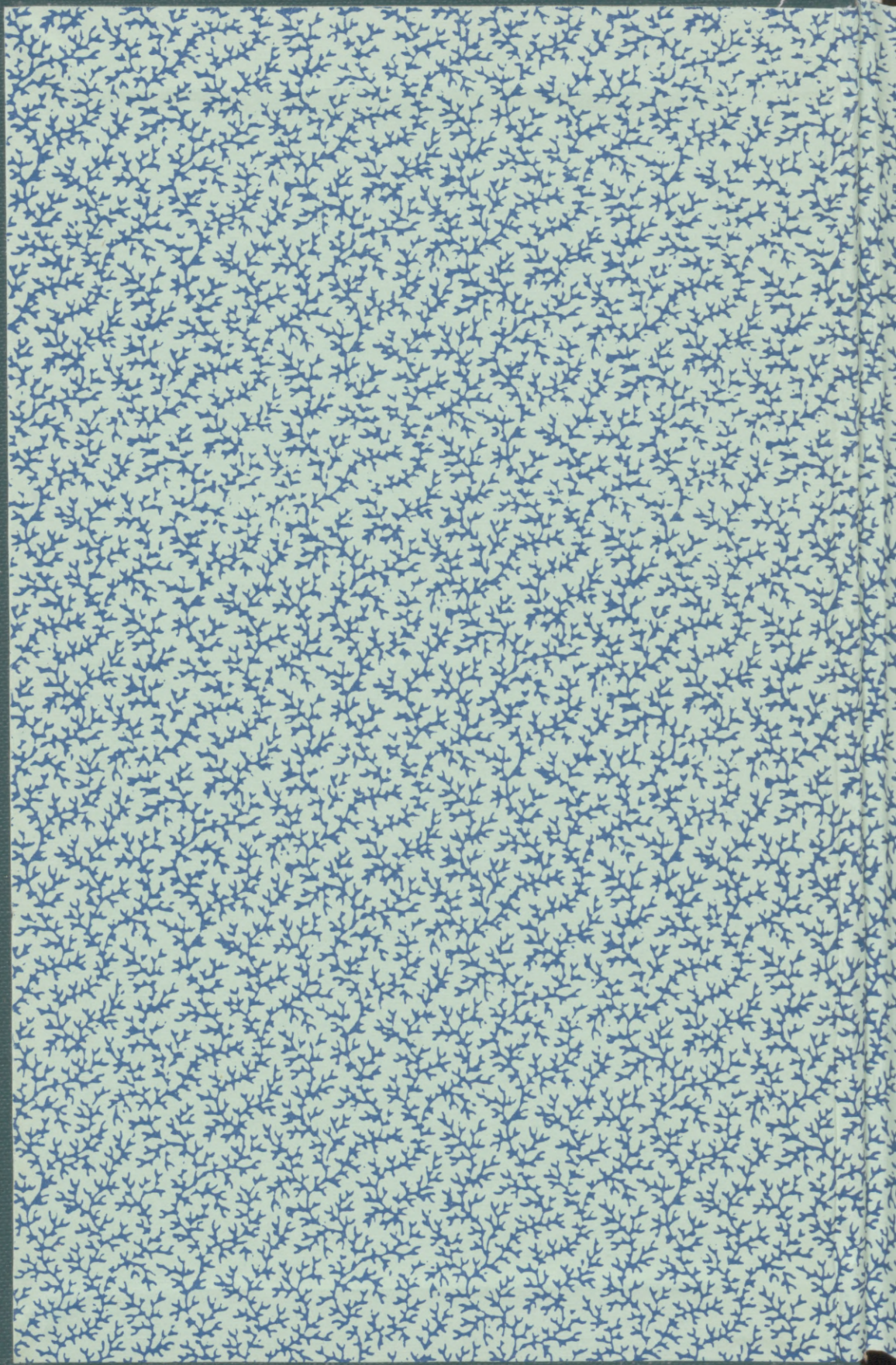
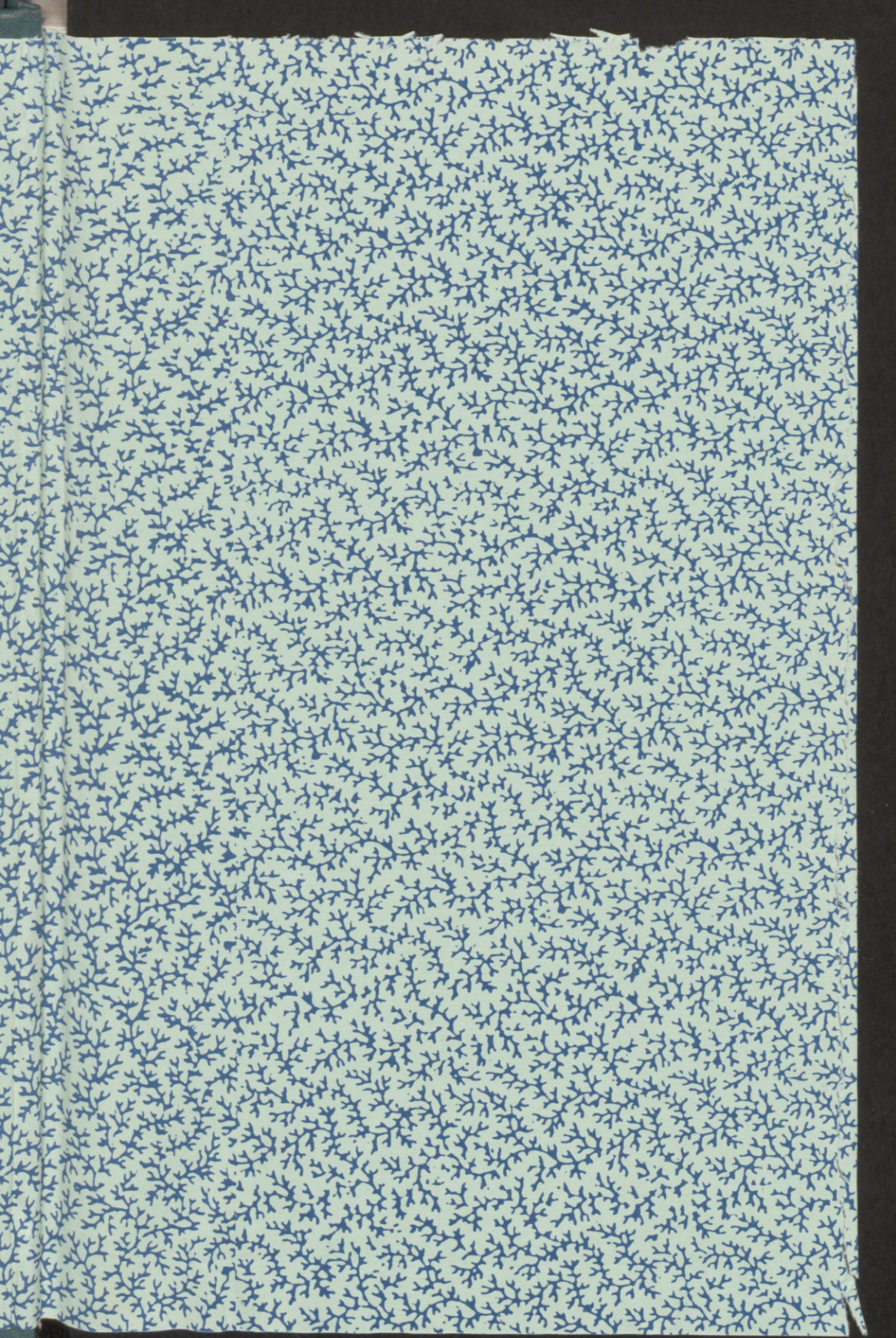


..MC....

111.383

OSZK





S
L
I

10

M
H
J
P
P
A

C

SZÖVEG ÉS INTERPRETÁCIÓ

MC
111.383

M. Heidegger

H.-G. Gadamer

J. Derrida

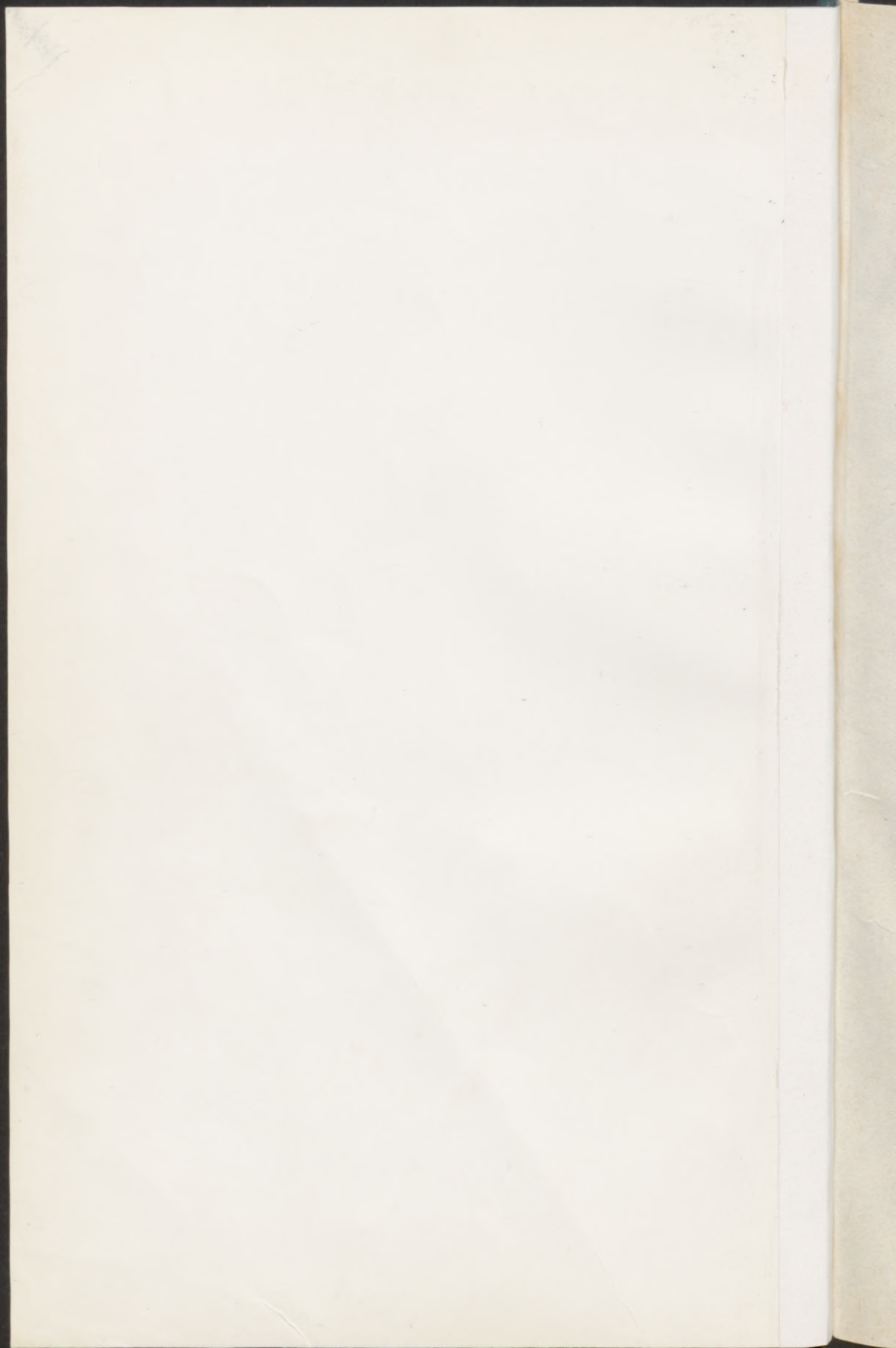
P. Ricoeur

P. de Man

A. Danto

Cserépfalvi





SZÖVEG ÉS INTERPRETÁCIÓ

A kötetet összeállította Bacsó Béla

ISBN 963 7990 13 5

© A. Danto, J. Derrida, H.-G. Gadamer, M. Heidegger, P. de Man, P. Ricoeur

Kiadta a Cserépfalvi Könyvkiadó és Könyvkereskedelmi Kft.

Felelős kiadó: Békés Tamás

Felelős szerkesztő: Ambrus János

Műszaki szerkesztő: Bak Csilla

Szedés: T-Twins Kiadói és Tipográfiai Kft.

Tördelőszerkesztő: Hartai Krisztina

SZÖVEG ÉS INTERPRETÁCIÓ

A. DANTO
J. DERRIDA
H.-G. GADAMER
M. HEIDEGGER
P. DE MAN
P. RICOEUR
írásai

Szerkesztette és az utószót írta
BACSÓ BÉLA

Cserépfalvi kiadása

MC111.383



1991



Ma
f
* Ha
f
* Jac
f
Pa
f
* Pa
f
Pa
*
A.
J
Utó
Nél

TARTALOM

Martin Heidegger: Mit jelent gondolkodni?	7x
<i>fordította: Pongrácz Tibor</i>	
* Hans-Georg Gadamer: Szöveg és interpretáció	17
<i>fordította: Hévízi Ottó</i>	
* Jacques Derrida: Az el-különböződés	43x
<i>fordította: Gyimesi Tímea</i>	
Paul Ricoeur: Metafora és filozófia-diskurzus	65
<i>fordította: Gyimesi Tímea</i>	
* Paul de Man: Ellenszegülés az elméletnek	97
<i>fordította: Huba Miklós</i>	
Paul de Man: Szemiológia és retorika	115
* <i>fordította: Orsós László Jakab</i>	
A. Danto: Metafora, kifejezés és stílus	129
<i>fordította: Sajó Sándor</i>	
Utószó	
Néhány megjegyzés a hermeneutikához és a dekonstruktivizmushoz	169

M

Ho

gy

em

tér

az

ak

en

ké

tás

ha

ne

ha

ált

sz

me

me

(b

em

tar

me

zu

(A

a r

a r

go

M

m

ar

(d

MARTIN HEIDEGGER

Mit jelent gondolkodni?

Akkor jutunk el oda, hogy mi is a gondolkodás, ha már magunk gondolkodunk. Hogy ez a kísérlet sikerüljön, készen kell állnunk a gondolkodás megtanulására.

Mihelyst a tanulásba bocsátkozunk, egyben már beismertük, hogy még nem vagyunk képesek a gondolkodásra.

Mégis az embert tartják annak a lénynek, aki gondolkodni tud. És joggal, mivel az ember eszes lény. Az ész, a *ratio* azonban, a gondolkodásban bontakozik ki. Ha tényleg eszes lény, úgy akkor gondolkodik az ember, amikor csak akar. Meglehet azonban, hogy csak akar, de nem tud. Kiderülhet ugyanis, hogy ezen gondolkodni-akarással túl sokat akar, és épp ezért túl keveset tud.

Az ember tud gondolkodni, amennyiben erre megvan a lehetősége. Ám pusztán ennek lehetőségessége még nem szavatolja, hogy képesek is vagyunk rá. Mert valamire képesnek lenni annyit tesz: valamit lényege szerint magunkhoz engedni, e bebocsátást (Einlaß) állhatatosan megóvni. Hiszen csak az olyanra vagyunk képesek, amire hajlamosak vagyunk, olyasmire, amire hajlandóságunk van azáltal, hogy engedünk neki. Valójában csak arra vagyunk hajlamosak, ami már kezdettől fogva maga felé hajlít minket, éspedig lényegünket illetően, azáltal, hogy vonzódik hozzá. E vonzalom által lényegünket veszi igénybe. A vonzalom biztató szolítás (Zuspruch). A biztató szolítás a lényegünkre szólít fel, lényegünkbe hív elő, és ilymódon tart meg benne. A megtartás tulajdonképpen megóvást jelent. Azonban ami minket a lényegünkben megtart, csak addig tart meg, amíg mi a minket megtartót magunk visszatartjuk (behalten). Visszatartjuk, ha nem hagyjuk az emlékezetből (Gedächtnis) kiesni. Az emlékezet a gondolkodás egybegyűjtése. Mire? Arra, ami minket a lényegben megtart, amennyiben általunk is meggondolt. Mennyiben kell, hogy a minket megtartó meggondolt legyen? Annyiban, amennyiben ez eredendően a meggondolandó (das zu-Bedenkende). Ha a meggondolandó meggondoltá válik, akkor az emlékezéssel (Andenken) megajándékozott lesz. Az emlékezéssel (An-denken) járulunk elé, mert a meggondolandóra mint lényegünk biztató szolítására hajlunk.

Csak amikor a felé hajlunk, ami magában meggondolandó, akkor vagyunk képesek gondolkodni.

Hogy a gondolkodáshoz elérkezzünk, ahhoz meg kell tanulnunk a gondolkodást. Mi a tanulás? Az ember tanul, amennyiben cselekedetét annak felelteti meg, ami őt mindenkor a lényegszerűre szólítja. Azáltal tanuljuk a gondolkodást, hogy ügyelünk arra, ami meggondolkodtat.

A nyelvünk azt, ami a barát lényegéhez tartozik és belőle származik, barátinak (das Freundliche) nevezi. Eszerint nevezzük most azt, ami magában meggondolandó,

meggondolkodtatónak (das Bedenkliche). Minden meggondolkodtató gondolkodóba ejt. Ez az adottság azonban mindig csak annyiban adódik, amennyiben a meggondolkodtató már magától fogva a meggondolandó. Ezért nevezzük most és ezután mindig azt, ami szüntelenül – ahogy egykoron, mindent megelőzően, úgy az elkövetkezőekben is – gondolkodóba ejt: a legmeggondolkodtatóbbnak (das Bedenklichste).

Mi a legmeggondolkodtatóbb? Miben mutatkozik meg ez meggondolkodtató korunkban?

Abban, hogy még nem gondolkodunk. Még mindig nem, noha a világállapot egyre meggondolkodtatóbbá válik. E folyamat persze látszólag inkább azt követeli, hogy az ember cselekedjen, ahelyett hogy kongresszusokon és konferenciákon szónokol, és pusztán annak a megjelenítésében (Vorstellen) mozog, aminek lennie kellene és ahogy azt kivitelezni lehetne. Eszerint a cselekvés hiányzik, és semmiképp sem a gondolkodás.

És mégis – talán az eddigi ember az évszázadok során túl sokat cselekedett, és túl keveset gondolkodott.

De ma hogyan jelentheti ki valaki azt, hogy még nem gondolkodunk, amikor a filozófia iránti érdeklődés oly eleven, amikor egyre többet foglalkoznak vele, olyannyira, hogy mindenki tudni akarja, mit is lehet a filozófiával kezdeni.

A filozófusok *a* gondolkodók. Így nevezik őket, mert *a* gondolkodás leginkább a filozófiában játszódik le. Senki sem tagadja, hogy ma érdeklődnek a filozófia iránt; mégis van-e egyáltalán valami manapság, ami iránt nem érdeklődik az ember, abban az értelemben, ahogy a mai ember az „érdeklődést” (Interessieren) érti?

Inter-esse azt jelenti: a dolgok között, a dolgok közepén állni és nem tágitani tőlük. Csak a mai érdeklődésre jellemző az érdekes (das Interessante). Az érdekes az olyan, ami megengedi, hogy a következő pillanatban már közömbös és egy másik által háttérbe szorított legyen, s ez a másik éppoly kevésbé ragadja meg, mint az előző. Ma gyakran azt hiszik, valami azáltal lesz különösen figyelemre méltó, hogy érdekesnek találják. Valójában eme ítélettel az érdekest közömbössé fokozták le, és az unalomba süllyesztették.

A filozófia iránti érdeklődés még nem bizonyítja, hogy képesek a gondolkodásra. Maga a tény, hogy éveken át nagy gondolkodók tanulmányaival és írásaival behatóan foglalkozunk, még nem szavatolja azt, hogy gondolkodunk, de még csak azt sem, hogy már készen állunk a gondolkodás megtanulására. Sőt, a filozófiával való foglalatosság könnyen azt a látszatot keltheti, hogy gondolkodunk, pedig csak „filozófalunk”.

Ugyanakkor továbbra is merésznek tűnik azt állítani, hogy még nem gondolkodunk. De ez az állítás másképp hangzik. Ezt mondja: meggondolkodtató korunkban a legmeggondolkodtatóbb azon mutatkozik meg, hogy még nem gondolkodunk. Ebben az állításban arra történik utalás, hogy a legmeggondolkodtatóbb megmutatkozik. Ugyanakkor semmiképp sem ragadtatja magát arra a megvető ítéletre, hogy mindenütt csak a gondolkodásnélküliség (Gedankenlosigkeit) uralkodik, s emellett az az állítás, hogy még nem gondolkodunk, a mulasztás vádjával sem akar megbélyegezni. A meggondolkodtató az, ami gondolkodóba ejt. Arra hív fel, hogy feléje forduljunk, mégpedig gondolkodva. A meggondolkodtatót semmiképp sem mi állítjuk fel. Sosem csak azon alapul, hogy megjelenítjük. A meggondolkodtató adja számunkra azt, hogy van mit elgondolni. Azt adja, ami vezérli. Rendelkezik azzal, ami ő maga.

Ami önmagától leginkább gondolkodóba ejt, a legmeggondolkodtatóbb, az amin meg kell mutatkozzék, hogy még nem gondolkodunk. Mit is akar ez most jelenteni? A következő: még csak nem is jutottunk annak a területére, ami minden más előtt, és minden mást illetően önmagától meggondolt szeretne lenni. Miért nem jutottunk még ide? Talán azért, mert mi emberek még mindig nem fordultunk oda megfelelőképpen ahhoz, ami meggondolandó? Akkor az, hogy még nem gondolkodunk, csupán egy emberi mulasztás lenne, s ilymódon ez a hiányosság megfelelő emberi intézkedéssel, eljárással kiküszöbölhetővé válna.

Hogy az ember még nem gondolkodik, az egyáltalán nem azon alapul, hogy nem megfelelőképpen fordul oda ahhoz, ami önmagától meggondolandó szeretne lenni. Az, hogy még nem gondolkodunk, sokkal inkább abból következik, hogy maga az elgondolandó (zu-Denkende) fordul el az embertől, s már régtől fogva ebben az elfordulásban tartózkodik.

Persze nyomban tudni szeretnénk, mikor és milyen módon történt az itt említett elfordulás (Abwendung). Ezt megelőzően azonban, s ha lehet, még türelmetlenebbül azt fogjuk kérdezni, hogy miképp tudhatunk egyáltalán egy ilyen eseményről. Az ilyen típusú kérdések egymást érik, hogyha a legmeggondolkodtatóbból még azt is kijelentjük: az, ami tulajdonképpen gondolkodóba ejt, nem egy történelmileg meghatározható időpontban fordult el az embertől, mivel az elgondolandó kezdettől fogva ebben az elfordulásban tartózkodik. Csakhogy az elfordulás kizárólag ott esik meg, ahol az odafordulás (Zuwendung) már megtörtént. Amikor a legmeggondolkodtatóbb az elfordulásban tartózkodik, akkor az egyben és csakis az odaforduláson belül történik, mégpedig úgy, hogy már eleve gondolkodóba ejtett. Az elgondolandó minden elfordulás közepette már megszólította az ember lényegét. Épp ezért a történelmi ember már mindig is lényegi módon gondolkodott, sőt: elgondolta a legmélyebbet. E gondolkodás az elgondolandóval meghitt viszonyban maradt, persze sajátos módon, ugyanis az eddigi gondolkodás egyáltalán nem gondolta meg azt, hogy ezzel ugyanakkor mennyiben vonja meg magát (entzieht sich) az elgondolandó.

Mégis miről beszélünk? Az itt elmondott nem üres állítások pusztá láncolata-e? Hol maradnak a bizonyítékok? Az itt felvetettek tudnak-e valamit kezdeni a tudománnyal, akár a legcsekélyebb mértékben is? Tanácsos védekező magatartást tanúsítanunk az elmondottal szemben, mert egyedül így maradunk a szükséges távolságban egy olyan nekirugaszkodáshoz, amelyből aztán némelyeknek sikerül a legmeggondolkodtatóbb elgondolásába történő ugrás.

Az ugyanis igaz: az eddig elmondottnak és az egész további fejtegetésnek semmi köze sincs a tudományhoz, és éppen akkor nincs, amikor a fejtegetés leginkább a gondolkodásra szorulna. E tényállás alapja abban rejlik, hogy a tudomány nem gondolkodik. Nem gondolkodik, mert eljárásának és segédeszközeinek jellegéből következően nem is gondolkodhat – úgy tehát, ahogy a gondolkodó gondolkodik. Hogy a tudomány nem képes *gondolkodni*, az semmiképpen sem hiány, hanem előny. Egyedül ez biztosítja számára a lehetőséget, hogy a kutatás eljárása szerint ráálljon a mindenkori tudományterületre, és ott megtelepedjen. A tudomány nem gondolkodik. Ez a hagyományos elképzelés számára igencsak botrányos tétel. Hagyjuk meg a tétel botrányos karakterét, még akkor is, ha egy olyan zárótétel követi, hogy a tudomány – hasonlóan minden emberi tevékenységhez – a gondolkodásra szorul. A tudomány viszonya a gondolkodáshoz csak akkor eredeti és gyümölcsöző, hogyha az a

szakadék, mely a tudományok és a gondolkodás között tátong, láthatóvá válik, és pedig úgy, mint ami áthidalhatatlan. A tudományoktól nem vezet híd a gondolkodáshoz, csak ugrás. Ahová az ugrás eljuttat bennünket, az nem egyszerűen a másik oldal, hanem egy teljesen más hely (Ortschaft). Ami általa nyitottá válik, az sohasem bizonyítható, ha bizonyítani annyit tesz: a tényállásokról szóló tételeket a megfelelő előfeltevésekből következtetésekkel levezetni. Aki azt, ami csak annyiban válik nyilvánvalóvá, amennyiben magától megjelenik, s ugyanakkor el is rejtőzik, még bizonyítani akarja, vagy bizonyítottnak akarja venni, az semmiképpen sem ítél a tudás magasabb és szigorúbb mértéke szerint. Pusztán egy mértékkel *számol*, méghozzá nem a megfelelővel, mivel ami csak úgy adja tudtul magát, hogy a magát-elrejtésben (im Sichverbergen) jelenik meg, annak csupán úgy tudunk megfelelni, hogy ráutalunk, és ezzel magunkat arra utasítjuk, hogy azt, ami megmutatkozik, saját elnem-rejtettségébe engedjük megjelenni. Ez az egyszerű utalás (Weisen) a gondolkodás alapvonása, az út ahhoz, ami az embert egykoron és az elkövetkezendőkben is gondolkodóba *ejti*. Bizonyítani, azaz a megfelelő előfeltevésekből levezetni, mindent lehet. Utalni azonban – egy ráutalással az eljövétel számára szabaddá tenni – csak kevés dolgot lehet, ráadásul ezt is csak ritkán.

A legmeggondolgotatöbb meggondolgotató korunkban azon mutatkozik meg, hogy még nem gondolkodunk. Azért nem gondolkodunk, mert az elgondolandó *elfordul* az embertől, és semmiképp sem azért, mert az ember nem megfelelően fordul *oda* hozzá. Az elgondolandó fordul el az embertől. Megvonja magát tőle, azáltal, hogy visszatartja magát. A visszatartott azonban mindig már elénktartott. Ami a visszatartás módján vonja meg magát, az nem tűnik el. Mégis hogyan tudhatjuk a legcsekélyebbet is arról, ami ilyen módon megvonja magát? Hogyan jövünk ahhoz, hogy akár csak meg is nevezzük? Ami megvonja magát, az megtagadja az eljövetelet. Csak-hogy: a magát-megvonás nem semmi. A megvonás (Entzug) itt visszatartás, és mint ilyen – esemény. Ami megvonja magát, az lényegiben tudja az embert illetni, és bensőségesebben igénybe venni, mint bármiféle jelenlévő (Anwesende), amivel érintkezik, ami érinti. Szívesen tartják a valós általi érintettséget annak, ami a valós valóságát képezi. A valós általi érintettség azonban éppen attól képes elzárni az embert, ami őt illeti, mégpedig azon a rejtélyes módon, hogy ez elkerüli őt, minthogy megvonja magát. A megvonás, az elgondolandó magát-megvonása ezért lehetne mint esemény jelenvalóbb bármely aktualitásnál.

Ami a nevezett módon megvonja magát tőlünk, az ugyan elvonja magát tőlünk, de ezzel egyben magával is von, és a maga módján vonz bennünket. Ami megvonja magát, az teljesen távollévőnek tűnik. A látszat azonban csal. Ami megvonja magát, az megjelenül, méghozzá oly módon, hogy vonz minket, akár tudomást veszünk róla, akár nem. Ami vonz minket, az már biztosít az eljöveteleéről. Amikor a megvonás vonzásába kerülünk, akkor afelé vontan vagyunk, ami azáltal vonz bennünket, hogy megvonja magát.

Ha azonban mint így vonzottak a minket vonzó felé vontan vagyunk, akkor a lényegünk már megformált, mégpedig ezáltal a „valami felé vonság” (auf dem Zuge zu...) által. Mint így megformáltak mi magunk utalunk a magát-megvonóra. Egyáltalán csak akkor vagyunk azok, akik vagyunk, ha a magát-megvonóra utalunk. Ez az utalás a lényegünk. Mi azáltal vagyunk, hogy a magát-megvonóra mutatunk. Mint felé mutató *van* az ember rámutatóként. Az ember nem előbb ember, és aztán

még melleleg, alkalomadtán rámutató, hanem: a magát-megvonóba vonva, feléje vonva, és így a megvonásra rámutatva lesz az ember elsősorban ember. Az ember lényege azon alapul, hogy rámutatóként kell legyen.

Ami magában, legsajátosabb szerkezete szerint valamit mutató, azt jelnek nevez-
zük. A magát-megvonó felé tartó vonságba vontan, az ember jelként *van*.

Mégis, mivel ez a jel olyanra mutat, ami megvonja magát, a rámutatás nem képes azt, ami itt megvonja magát, közvetlenül értelmezni (deuten). A jel így értelmezés nélküli marad.

Hölderlin mondja az egyik himnuszához írt vázlatában:

Jel vagyunk, értelmezés nélkül,
kín nélkül vagyunk, és idegenek között
elvesztettük majdnem a nyelvet.¹

(Sziij Ferenc ford.)

Hölderlin a himnusz vázlatainak korábbi címeit (*A kigyó, A nimfa, A jel*) átírta *Mnemosynére*. E görög szó németre lefordítva így hangzik: emlékezet (Gedächtnis). Nyelvünk azt mondja: das Gedächtnis. De azt is mondja: die Erkenntnis (megismerés), die Befugnis (jogosultság), és máskor megint azt: das Begräbnis (temetés), das Geschehnis (történes). Kant a maga nyelvhasználatában például csaknem egymás mellett mond hol „die Erkenntnis”-t, hol pedig „das Erkenntnis”-t. Ezért minden erőszakosság nélkül fordíthatjuk a Μνημοσύνη-t „die Gedächtnis”-nek, ami a görög femininumnak felel meg.

Hölderlin a görög Μνημοσύνη szót ugyanis egy titanisz neveként említi. Ő az Ég és a Föld leánya, s mint Zeusz arája a kilenc múzsa anyja. A játék és a tánc, a dal és a költészet egyformán Mnemosyne, az emlékezet sarjai. Az emlékezet itt nyilvánvalóan többet jelent annál a pszichológiai értelemben vett képességnél, hogy az elmúltat a képzet szintjén (Vorstellung) emlékezetben tartjuk. Az emlékezet az elgondoltra gondol. De a múzsák anyjának neve, az „emlékezet” nem azonos bármiféle elgondolhatóan a tetszés szerinti elgondolásával. Az emlékezet itt a gondolkodás egybegyűjtése, ami annak az egybefogására tör, ami eleve már gondolt, mert az mindennek előtt mindig is meggondolt szeretne lenni. Az emlékezet az emlékezés (Andeken) egybegyűjtése arra, ami minden más előtt meggondolandó. Az egybegyűjtés biztonságba helyezi magánál és magába rejti azt, amin eleve elgondolkodunk, mindabból, ami jelenül, valamint jelenülőként (Wesendes) és a voltat jelenként őrzőként (Gewesenes) megszólít. Az emlékezet, az együvéfogott emlékezés az elgondolandóra, a költés forrása. Eszerint a költészet lényege a gondolkodáson nyugszik. Ezt mondja nekünk a mítosz, azaz a monda. A monda mondása a legősibbet jelenti, nemcsak azért, mert az időszámítás szerint a legkorábbi, hanem mert lényegét tekintve, egykor és azóta is, a gondolkodásra legméltóbb marad. Ameddig persze a gondolkodást azok szerint az útbaigazítások szerint jelenítjük meg, amelyeket számunkra a logika nyújt, ameddig nem vesszük komolyan, hogy minden logikát máris a gondolkodás egy különös módjához rögzítettünk, addig nem tudunk figyelmet fordítani arra, hogy mennyiben és miként alapul a költés az emlékezésen.

Minden költött az emlékezés áhítatából származik. A *Mnemosyne* cím alatt ezt mondja Hölderlin:

Jel vagyunk, értelmezés nélkül...

Ki ez a mi? Mi, mai emberek, egy olyan ma emberei, amely már régóta és még sokáig tart (währt), olyan hosszan, hogy azt a történettudomány időszámítása a maga mértéke alapján nem képes belátni. Ugyanebben a himnuszban ezt olvashatjuk: „*Hosszú az idő*” – mégpedig az, amelyben értelmezetlen jel vagyunk. Nem eléggé gondolkodóba ejtő-e az, hogy jel vagyunk, méghozzá értelmezetlen? Talán amit Hölderlin ezekkel és a következő szavakkal mond, hozzátartozik ahhoz, amin a legmeggondolhatóbb számunkra megmutatkozik, ahhoz ugyanis, hogy még nem gondolkodunk. Mégis az, hogy még nem gondolkodunk, azon alapul-e, hogy értelmezetlen jel és kín nélkül valók vagyunk, avagy azért vagyunk értelmezetlen jel és kín nélkül valók, mert még nem gondolkodunk? Ha ez utóbbi bizonyulna igaznak, akkor a gondolkodás lenne az, ami a halandókat a kinnal ajándékozna meg, és a jelnek – mely mint olyan, a halandókat illeti meg – értelmezést nyújtana. Csak az ilyen gondolkodás helyezne be bennünket a költő költésével folyó párbeszédbe, melynek mondása (Sagen) más-hoz nem foghatón visszhangját a gondolkodásban keresi. Amennyiben megkockáztatjuk, hogy Hölderlin költői szavát átvisszük a gondolkodás területére, akkor természetesen óvakodnunk kell attól, hogy amit Hölderlin költőileg mond, azt meggondolatlanul azonosítsuk azzal, ami gondolkodni készlet minket. A költőileg és a gondolatilag kimondott ugyanis sohasem azonos. Mégis az egyik és a másik is különböző módon ugyanazt tudja mondani. Mindazonáltal ez csak akkor sikerül, ha a költés és a gondolkodás közötti szakadék tisztán és határozottan megnyílik. Ez mindig megtörténik, ha a költés fennkölt és a gondolkodás mélyenzántó. Ezt Hölderlin is tudta. E tudását az alább következő két strófából merítjük:

Szókratész és Alkibiadész

Mért ajnározod úgy, nagyszerű Szókratész,
folyton ezt a fiút? nincs ami többet ér?
mért nézed szeretettel,
mint az isteneket szokás?...

A választ a második strófa adja.

A mély elme a dús élet iránt hevül,
ifjú lángot az ért meg, ki világban élt,
s a bölcs élete végén
gyakran kedveli azt, ki szép.²

(Rónay György ford.)

Bennünket a következő verssor érint:

Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste³
(Aki a legmélyebbet gondolta, a legelevenebbet szereti.)

E versornál igencsak könnyen átsiklunk a tulajdonképpeni kifejező (sagende) és ezáltal a sor jelentését hordozó szavakon. A kifejező szavak az igék. A sor hangzását igazából akkor halljuk meg, ha fülünk számára szokatlanul, másképp hangsúlyozzuk:

Wer das Tiefste *gedacht*, *liebt* das Lebendigste.

A két ige, a „gondolta” (gedacht) és a „szereti” (liebt) közvetlen közelsége képezi a sor közepét. Eszerint a szeretet azon alapul, hogy a legmélyebbet gondoltuk. Az ilyen elgondoltság (Gedachthaben), feltehetően az emlékezetből fakad, amelyen a gondolkodás, sőt a költés és vele együtt az összes művészet alapul. Mit jelent akkor mégis „gondolkodni”? Azt, hogy például mit jelent úszni, sosem az úszásról szóló értekezésből tanuljuk meg. A folyamba való ugrás mondja el számunkra, hogy mit jelent úszni. Csak így ismerjük meg azt a közeget, amelyben az úzásnak végbe kell mennie. De melyik az a közeg, amelyben a gondolkodás megy végbe?

Ha feltesszük, hogy igaz az állítás, miszerint még nem gondolkodunk, akkor az egyben azt is mondja, hogy gondolkodásunk még nem a tulajdonképpeni közegében megy végbe, mégpedig azért nem, mert az elgondolandó megvonja magát. Ami ilyen módon visszatartja magát tőlünk és ezért elgondolatlan marad, azt nem tudjuk magunktól eljövételre kényszeríteni, még azt a kedvező esetet feltételezve sem, hogy már előre világosan belegendolnánk abba, ami visszatartja magát tőlünk.

Így csak egy dolog marad számunkra, várni addig, amíg az elgondolandó megszólít minket. Várni azonban itt semmiképpen sem azt jelenti, hogy a gondolkodást továbbra is elodázzuk. Várni itt annyit tesz: keresni valamit, éspedig a már elgondolton belül valami el nem gondoltat, amely a már elgondoltban még ott rejtekezik. Az ilyen várakozás által gondolkodva vagyunk úton az elgondolandóhoz. Ez az út tévút is lehetne, mégis egyedül arra szolgálna, hogy megfeleljen annak, ami meggondolandóként adódik.

Mindazonáltal min vehető egyáltalán észre az, ami az embert minden más előtt, eleve gondolkodóba ejti? Hogyan mutakozhat meg számunkra a legmeggondolkodtatóbb? Mint tudjuk: a legmeggondolkodtatóbb meggondolkodtató korunkban azon mutakozik meg, hogy még nem gondolkodunk azon a módon, hogy a legmeggondolkodtatóbbnak megfelelünk. Mindezidáig még nem léptünk be a gondolkodás sajátos lényegébe, hogy benne lakozzunk. Ebben az értelemben még nem gondolkodunk tulajdonképpeni módon. Azonban e ki jelentés éppen azt mondja: már gondolkodunk, mégsem vagyunk minden logika ellenére sem meghitt viszonyban azzal a közeggel, amelyben a gondolkodás tulajdonképpeni módon gondolkodik. Ezért nem tudjuk még azt sem megfelelőképpen, hogy az eddigi gondolkodás milyen közegben megy végbe, már amennyiben ez egyáltalán gondolkodás. Az eddigi gondolkodás alapvonása az észlelés (Vernehmen). Az erre való képességet nevezzük észnek (Vernunft).

Mit észlel az ész? Melyik közegben tartózkodik az észlelés, hogy ezen keresztül a gondolkodás megtörténik? Az észlelés a görög νοεῖν szó fordítása, ami azt jelenti: valami jelenlévőt észrevenni (bemerken), észrevéve maga elé venni (vornehmen), és mint jelenlévőt elfogadni (annehmen). Az ilyen maga elé vevő észlelés elő-állítás (Vor-stellen), abban az egyszerű, tág és ugyanakkor lényegi értelemben, hogy a jelenlévőt magunk előtt úgy hagyjuk állni és nyugodni, ahogy az nyugszik és áll.

A korai görög gondolkodás azon képviselője, aki az eddigi nyugati gondolkodás lényegét mértékadóan meghatározta, a gondolkodásról szólva nem csupán és legelő-

ször főként nem arra ügyelt, amit mi pusztá gondolkodásnak neveznénk. A gondolkodás lényegmeghatározása sokkal inkább azon alapul, hogy lényegét az határozza meg, amit a gondolkodás mint észlelés észlel – jelesül a létező a maga létében.

Parmenidész mondja (*Töredékek*. VIII, 34/36):

ταυτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἐστὶ νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ εἶντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν.

De mind az észlelés, mind az, ami végett az
észlelés van, ugyanaz.
Ugyanis a létező nélkül, amelyben ez (vagyis
az észlelés) mint kimondott van,
sosem fogod az észlelést megtalálni.⁴

Parmenidész szavaiból világossá válik: a gondolkodás mint észlelés a lényegét a létező lététől kapja. Mégis mit jelent itt, valamint a görögök és ennek következtében az egész nyugati gondolkodás számára mostanáig az, hogy a létező léte? A válasz erre az idáig soha fel nem tett, mert túlságosan egyszerű kérdésre így hangzik: a létező léte annyi, mint a jelenlévő jelenléte, a prezentum prezenciája. E válasz – ugrás a sötétbe.

Amit a gondolkodás mint észlelés észlel, az a prezentum a maga prezenciájában. Erről veszi a gondolkodás lényegének mértékét mint észlelést. Ennek megfelelően a gondolkodás a prezentum ama prezentációja, amelyet a jelenlévő a maga jelenlévőségében állít oda (zu-stellen) számunkra, és ezáltal elének állítja azt, hogy a jelenlévő előtt álljunk és jelenlévőségén belül az állást ki tudjuk állni. A gondolkodás mint ez a prezentáció, a jelenlévőt vonatkozásba hozza velünk, visszaállítja hozzánk. A prezentáció ezért re-prezentáció. A *repraesentatio* szó a megjelenítésnek (Vorstellen) a későbbiekben közkeletűvé vált neve.

Az eddigi gondolkodás alapvonása a megjelenítés. A gondolkodásról szóló régi tanítás szerint a megjelenítés a λόγος-ban megy végbe, mely szó itt kijelentést, ítéletet jelent. A gondolkodásról, a λόγος-ról szóló tanítást ezért nevezik logikának. Kant egyszerűen a gondolkodásnak megjelenítésként való hagyományos megjelölését fogadja el, amikor a gondolkodás aktusát, az ítéletet mint a tárgy képzetének (Vorstellung) képzetét határozza meg (*A tiszta ész kritikája*, 81. o.). Ha például úgy ítélünk: „ez az út köves”, akkor az ítéletben a tárgy képzetét – azaz az útét – jelenítjük meg, mégpedig olyanként, mint ami köves.

Az eddigi gondolkodás alapvonása a megjelenítés. Az észlelés a megjelenítésben bontakozik ki. A megjelenítés maga re-prezentáció. De miért alapul a gondolkodás az észlelésen? Miért a megjelenítésben bontakozik ki az észlelés? Miért re-prezentáció a megjelenítés?

A filozófia úgy tesz, mintha itt nem lennének kérdések.

Hogy az eddigi gondolkodás a megjelenítésen és a megjelenítés a re-prezentáción alapul, annak az eredete régre megy vissza. Ez az eredet egy észrevétlenül maradt eseményben rejtőzik: a létező léte a Nyugat történetének kezdetén, s ennek egész lefolyása során mint prezencia, mint jelenlét jelent meg (erscheint). A létnek ez a jelenlévő jelenléteként történő megjelenítése maga a kezdet a nyugati történelem-

ben, feltéve, hogy a történelmet nemcsak a történések alapján jelenítjük meg, hanem előbb annak gondolunk utána, ami a történelmen keresztül eleve és minden megtörténőt áthatva sorsszerűen küldetik (ist geschickt).

A lét jelenlét. A létnek ez a könnyedén kimondott alapvonása, a jelenlét, abban a pillanatban titokzatossá válik, mihelyst ráébredünk és felfigyelünk arra, hogy hová utasítja a gondolkodásunkat az, amit jelenlévőségnek nevezünk.

A jelenlévő az időző (Währendes), ami az el-nem-rejtettségbe és azon belül jelenül (west). A jelenlét csak ott esik meg, ahol az el-nem-rejtettség már működik. A jelenlévő azonban, ha az el-nem-rejtettségben időzik el, jelenbeli (gegenwärtig).

A jelenléthez ezért nem csak az el-nem-rejtettség tartozik, hanem a jelen (Gegenwart) is. Ez a jelenlétben működő jelen az idő egyik tulajdonsága, amelynek lényege azonban a hagyományos időfogalommal sosem ragadható meg.

A létben, mely mint jelenlét jelenik meg, mégis ugyanúgy elgondolatlan marad a benne működő el-nem-rejtettség, ahogy a jelen és az idő benne működő lényege. Feltehetően az el-nem-rejtettség és a jelen mint az idő lényege összetartoznak. Amennyiben a létezőt a maga létében észleljük, amennyiben – újkorian szólva – a tárgyakat a maguk tárgyiasságában jelenítjük meg, akkor máris gondolkodunk. Ily módon már nagyon régóta gondolkodunk. Mindazonáltal még nem gondolkodunk tulajdonképpeni módon, amíg meg nem gondolt marad az, amin a létező léte alapul, ha ez mint jelenlévőség jelenik meg.

A létező létének lényegeredete elgondolatlan. A tulajdonképpeni elgondolandó visszatartott marad. Még *nem* vált a számunkra gondolkodásra-méltóvá. Ezért gondolkodásunk még nem érkezett el a maga közegéhez. Nem gondolkodunk még tulajdonképpeni módon. Ezért *kérdezzük* : mit jelent gondolkodni?

ford.: Pongrácz Tibor

JEGYZETEK

1. „Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.”

2. Németül:

Sokrates und Alcibiades

„Warum huldigst du, heiliger Sokrates,
Diesem Jünglinge stets? Kennest du Größeres nicht?
Warum siehet mit Liebe,
Wie auf Götter, dein Aug' auf ihn?

Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste,
Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt,
Und es neigen die Weisen
Oft am Ende zu Schönem sich.”

3. Az idézet pontosságának kedvéért itt saját fordításomat hozom. (*A ford.*)

4. A görög szöveg magyar fordítása Heidegger alábbi fordítása alapján készült:

Das Selbe aber ist Vernehmen sowohl als auch
(das), wessentwegen Vernehmen ist.
Nicht nämlich ohne das Sein des Seienden,
in welchem es (nämlich das Vernehmen) als
Gesagtes ist, wirst du das Vernehmen finden.

HA

BA
lógia
ki. M
röl é
életn
fűző
dik,
„me
adot
máss
ka u
leját
met
köve
lan].
bizo
soha
lóan
gére
ket e
N
met
ame
filoz
tud
rult
ve I
mán
akik
isme
ceni
ban
dolk
A
így

Szöveg és interpretáció

Bár a hermeneutika kérdései kezdetben egyes tudományokból, különösen a teológiából és a jogtudományból születtek, végül is a történettudományokból fejlődtek ki. Már a német romantikában megszületett az a mélyreható belátás, hogy megértésről és interpretálásról nem csupán – mint Dilthey fogalmazott – az írásban rögzített életmegnyilvánulásoknál van szó, hanem azok az emberek egymáshoz és a világhoz fűződő általános viszonyát érintik. Ez még az olyan szószarmazékokban is kifejeződik, mint pl. a „megértés” szó. A német nyelvben a megértés azt is jelenti, hogy „megértéssel lenni valami iránt”. Ekképp a megértés képessége az ember alapvető adottsága, amely a másokkal való együttélését hordozza és a nyelv valamint az egymással folytatott beszélgetés útján megy végbe elsősorban. Ennyiben a hermeneutika univerzális követelménye minden kétséget kizár. Másfelől az emberek között lejátszódó megértésaktus nyelvisége áthághatatlan határt jelent, amit szintén a német romantika értékelt először pozitívan a maga metafizikai jelentőségében. Ezt a következő tétel fejezi ki: *Individuum est ineffabile* [Az individuum kimondhatatlan]. A tétel az antik ontológia határát fejezi ki (ami viszont még a középkor felől sem bizonyítható). Ez azonban azt jelenti a romantikus felfogás számára, hogy a nyelv soha nem érheti el az individuális személy legvégső, megszüntethetetlen titkát. Találónan jellemzi ez a romantika korának életérzését és a nyelvi kifejezés öntörvényűségére vall, amely nemcsak határát jelöli ki, hanem jelentőségét is megadja az embereket egyesítő *common sense* kialakulásában.

Nem árt, ha felidézzük mai kérdésseltevésünk előtörténetét. A történettudományok metodologizmusa, amely a romantika hanyatlásakor virágzott fel, valamint az a nyomás, amelyet a diadalmas természettudományok példája gyakorolt, oda vezetett, hogy a filozófiai gondolkodás leszűkítette a hermeneutikai tapasztalat általánosságát annak tudományos megjelenési formájára. A hermeneutikai alaptapasztalat még nem tártult föl teljes szélességében sem Wilhelm Diltheynél, aki – tudatosan továbbfejlesztve Friedrich Schleiermacher és romantikus barátai elgondolásait – a szellemtudományokat történetiségükben próbálta megalapozni, sem pedig a neokantiánusoknál, akik transzcendentális kultúr- és értékfilozófiájuk alakjában a szellemtudományok ismeretelméleti igazolására törekedtek. Meglehet, hogy ez a hiány Kant és a transzcendentális idealizmus szülőföldjén még erősebb is volt, mint azokban az országokban, ahol a *les Lettres*-nek meghatározó szerepe volt a közéletben. A filozófiai gondolkodás végül mégiscsak hasonló irányt vett mindenütt.

Az ismeretelméleti korszak idealizmusának és metodologizmusának kritikájával így tehát adva volt saját kiindulópontom. Kiváltképp fontossá vált számomra, hogy

a megértés fogalmát Heidegger egy egzisztenciálé felé mélyítette el, azaz az ember jelenvalólétének [*Dasein*] kategoriális alapmeghatározottsága felé. Ez volt az indítatás, mely arra ösztönzött, hogy kritikusan túllépjek a módszertani vitákon és a hermeneutika kérdésfeltevését abba az irányba tágítsam ki, amely már nemcsak egyedül a tudományt veszi figyelembe, bármelyikről is legyen szó, hanem éppúgy a művészet valamint a történelem tapasztalatát is. Mármost Heidegger a megértés analízisére irányuló kritikai és polemikuszándékkal támaszkodott a hermeneutikai körrel szóló régebbi tanokra, azt mint pozitívat juttatta érvényre s tisztázta fogalmilag a jelenvalólét analitikájában. Nem szabad elfeledkezni arról, hogy itt a körkörösségről nem metafizikai metaforaként van szó, hanem mint egy logikai fogalomról, amely a *circulus vitiosus* tanaként foglal helyet a tudományos bizonyítás elméletében. A hermeneutikai kör fogalma tehát azt mondja ki, hogy a megértés területén egyáltalán nem tűzhető ki célul egy dolog leszármaztatása valamely másikból, úgy-hogy a körbenmozgás logikai bizonyítási hibája, itt nem az eljárás hibája hanem a megértés szerkezetének megfelelő leírást fejez ki. A Schleiermachert követők körében Dilthey vezette be a hermeneutikai kör tanát – mint elhatárolódást a logikai vaskövetkezetesség ideáljától. Tekintettel a megértés fogalmának valódi terjedelmére, amely a nyelvhasználat révén megilleti, a hermeneutikai kör voltaképpen magának a világban-benne-létnek [*In-der-Welt-Sein*] a struktúrájára mutat, azaz a szubjektum és objektum közötti hasadás megszüntetésére, amelyen a jelenvalólét heideggeri transzcendentális analitikája alapult. Aki ért egy szerszám használatához, az nem objektummá teszi azt, hanem bánik vele – ugyanígy a megértés, amellyel a jelenvalólét létében és világában érti meg magát, nem meghatározott ismeret-tárgyakhoz történő viszonyulás, hanem saját világban-benne-léte. Ezzel a Dilthey kialakította hermeneutikus módszertan a „fakticitás hermeneutikájává” alakul át, amely Heidegger létre irányuló kérdését irányítja s amely lezárja Dilthey és a historizmus rejtett alapjainak keresését.

Mármost Heidegger, mint ismeretes, később teljesen elvetette a hermeneutika fogalmát, mivel belátta, hogy a transzcendentális reflexió büvőköréből nem képes kitörni ezen a módon. Filozófiája, amely megkísérelte „fordulatként” véghez vinni a transzcendentális fogalmától való elfordulást, mindinkább olyan nyelvinségbe került, hogy Heidegger olvasói ebben inkább költészetet véltek látni, mintsem filozófiai gondolkodást. Ezt én természetesen tévedésnek tartom¹. Ily módon céljaim egyike az volt, hogy utakat keressek, amelyek által Heidegger tanítása a létről, mely nem a létező léte, igazoltta tethető. Ez irányított újra egyre erőteljesebben a klasszikus hermeneutika története felé, s késztettem arra, hogy ennek kritikájában juttassam érvényre az újat. Nézetem szerint a gondolkodást nem vonja áttörhetetlen varázsgyűrűbe semmilyen fogalmi nyelv – a „metafizika nyelve” sem, ahogy Heidegger nevezi – , ha a gondolkodó rábízta magát a nyelvre, vagyis, ha dialógusba bocsátkozik más gondolkodókkal és másként gondolkodókkal. Teljesen elfogadva a szubjektum-fogalom heideggeri kritikáját, amivel rámutatott szubsztanciájának alapjára, megkíséreltem, hogy ebből kiindulva a dialógusban ragadjam meg a nyelv eredendő fenomenóját. A dialektika számára, amit a német idealizmus mint spekulatív módszert fejlesztett ki, ez egyúttal hermeneutikai visszafordulást jelentett az eleven dialógus művészetéhez, amely keretet adott a szókratészi-platóni gondolati mozgás lefolyásához. Ez nem azt jelenti, hogy pusztán negatív dialektika kívánt lenni, még akkor

sem, ha a görög dialektika mindig is tisztában volt azzal, hogy önmaga elvileg beteljesíthetetlen. Mindazonáltal korrektívumot jelent az újkori dialektika módszertani ideáljával szemben, amely az abszolútum–idealizmusban teljesedett ki. A hermeneutikai struktúrát ugyanezen oknál fogva nem a tudomány által feldolgozott tapasztalatban kerestem elsősorban, hanem magában a művészetnek és a történelemnek a tapasztalatában, azokéban, amelyeket az úgynevezett szellemtudományok tárgyaiként kezelnek. Bármennyire is történeti adottságként jelenjék meg a műalkotás, s ekképp mint a tudományos kutatás lehetséges tárgya, az érvényes rá, hogy mond valamit nekünk – mégpedig úgy, hogy közlése soha nem meríthető ki egyszer s mindenkorra fogalmilag. Éppígy a történelem tapasztalatára is érvényes az, hogy a történelmi kutatásnál az objektivitás ideálja csupán az egyik, méghozzá másodlagos jelentőségű oldala a kérdésnek – miközben éppen az teszi világossá a történeti tapasztalat kitüntettségét, hogy benne állunk egy történésben, annak tudása nélkül, hogy mi is megy végbe velünk, és csak visszatekintve értjük meg, hogy mi történt. Ennek felel meg az, hogy minden újabb jelennek a történelmet újra kell írni.

De végső soron ugyanez az alapvető tapasztalat érvényes a filozófiára és annak történetére is. Nem csupán Platónnál ismerhetjük föl ezt, aki csak dialógusokat írt, dogmatikai szövegeket nem. Úgy vélem, hogy amit Hegel spekulatívnak nevez a filozófiában, s ami saját filozófiatörténeti vizsgálódásának alapját adja, az magában rejti azt az állandó kihívást is, hogy kifejezésére erőfeszítést tegyünk a dialektikus módszer segítségével. Ily módon minden értelem–tapasztalatnak éppen a lezárhatatlanságát próbáltam megragadni, és a végesség központi jelentőségének heideggeri felismeréséből következettét vontam le a hermeneutika számára.

Ilyen körülmények között igazi kihívást jelent számomra az újabb francia jelenségekkel való találkozás. Különösen Derrida vetette a kései Heidegger szemére, hogy valójában nem törte meg a metafizika logocentrizmusát. Mondván: azzal, hogy az igazság lényegére vagy a lét értelmére kérdez, még mindig a metafizika nyelvét beszéli, amely az értelmet mintegy kéznéllevőnek [vorhandenen] és felfedezendőnek tekinti. Nietzsche itt radikálisabbnak véli. Az ő interpretáció-fogalma nem egy kéznéllevő értelem felfedezését jelenti, hanem az értelemnek a „hatalom akarása” szolgálatába állítását. Valójában csak ezzel tört meg szerinte a metafizika logocentrizmus. Következésképpen a heideggeri felismeréseknek ez az – elsősorban Derridától származó s azok radikalizálásaként értett – továbbvitele teljesen el kellett hogy vesse Heidegger saját Nietzsche-ábrázolását és Nietzsche-kritikáját. Szerinte Nietzsche nem a létfeledtség [Seinsvergessenheit] végpontja, amely az érték és a hatás fogalmában csúcsosodik ki – sokkal inkább ő ama metafizika igazi leküzdője, amelynek Heidegger foglya maradt, amennyiben a létre, a lét értelmére úgy kérdezett, mint felfedendő logoszra. Világos hát, hogy a kései Heidegger – a metafizika nyelvének elkerülése érdekében – maga alakított ki egy félig lírai külön–nyelvet, amely minden megközelítéskor újnak látszik, és azt a feladatot rója az emberre, hogy állandóan e nyelv fordítójaként tevékenykedjen. Kérdéses lehet persze, hogy a nyelvet mennyire találja valaki alkalmasnak erre – a feladat azonban akkor is adott. S ez a „megértés” feladata. Tisztában vagyok vele – szemben a heideggeri felismerések francia továbbfejlesztőivel –, hogy Heidegger „lefordítására” tett kísérleteim kirajzolják saját háttérüket és különösen azt teszik világossá, hogy milyen erősen gyökerezem magam is a szellemtudományok romantikus hagyományában s azok humanista örökségében.

De éppen ezzel, a „historizmus” számomra irányt adó tradíciójával szemben próbáltam kritikai álláspontot elfoglalni. Leo Strauss már korábban rámutatott egyszer egy hozzám írt, s időközben nyilvánosságra hozott magánlevelében², hogy Heidegger számára Nietzsche jelenti a kritika viszonyítási pontját, számomra pedig Dilthey. Heidegger radikalitása figyelhető meg abban, hogy a Husserl teremtette fenomenológiai neokantianizmus kritikája során végül valóban lehetővé vált számára, hogy Nietzsche ismerje fel annak a folyamatnak a végpontját, amelyet maga a létfeleltségek történetének nevezett. Ez azonban egy olyan eminens kritikai álláspont, amely nem hogy visszaesne Nietzsche mögé, ellenkezőleg, túlhalad rajta. A francia Nietzsche-követőknél azt hiányolom, hogy a nietzschei gondolkodás kísérő-kísérleti-jellegét nem a maga jelentőségében fogják föl. Úgy vélem, csak így juthatnak arra a meggyőződésre, hogy a lét tapasztalatát, amit Heidegger megkísérelt a metafizika háttérében feltárni, még felül is múlja radikalitásában Nietzsche szélsőségessége. Heidegger Nietzsche-képe valójában azt a mély kétértelműséget mutatja inkább, hogy a legvégső pontig követi szélsőségességét és éppen abban látja működni a metafizika lényege-vesztett monstrumát, hogy minden érték felbecsülésével és átértékelésével a lét maga a „hatalom akarásának” szolgálatában válik igazából értékfogalommal. Heidegger kísérlete, hogy a létet elgondolja, messze túlhalad azon, hogy a metafizikát efféle érték-gondolkodásban oldja fel, vagy pontosabban: anélkül jut vissza a metafizika mögé, hogy önfeloldásának extremitásában megelégedést találna, mint Nietzsche. Ez a visszakérdés nem szünteti meg a logosz fogalmát és metafizikai implikációit, de felismeri annak egyoldalúságát és végső soron „felszínességét”. Erre nézve döntő jelentőségű, hogy a lét nem merül ki ön-megmutatkozásában, hanem éppoly eredendően, amiben megmutatkozik, vissza is tartja és megvonja magát. Ez az a voltaképpeni felismerés, amelyet először Schelling juttatott érvényre Hegel logikai idealizmusával szemben. Heidegger ezt a kérdést teszi fel újra, miközben fogalmi erejét egyúttal latba veti azért, amit Schelling hiányolt.

A magam részéről tehát azon fáradoztam, hogy ne feledkezsem meg a határról, amely az értelem minden hermeneutikai tapasztalatában benne foglaltatik. Ha leírtam ezt a mondatot: „A megérthető lét – nyelv”³, akkor ebben benne van, hogy soha nem érthetjük meg teljesen azt, ami van. Ez rejlik benne, amennyiben mindaz, ami egy nyelvet vezérel, mégiscsak túlmutat azon, ami eljutott a kifejeződésig. Fennmarad mint amit meg kell érteni, mint ami majd kifejezésre kerül – de persze mindig úgy vettük mint valamit, igaznak-vettük [wahr-genommen]. Ez a hermeneutikai dimenzió, amiben a lét „megmutatkozik”. A „fakticitás hermeneutikája” a hermeneutika értelmének átalakulását jelenti. Persze abban, amire vállalkoztam, a problémák leírásai kísérletében éppen azért követtem végig a nyelven végzendő értelem-tapasztalat útmutatásait, hogy rajta mutassam ki a számára kijelölt határt. A „szöveghez viszonyuló lét” [Sein zum Texte], ami felé tapogatóztam, bizonyára nem veheti fel a versenyt a határ tapasztalatának radikalitásában a „halálhoz viszonyuló lét”-tel. S éppígy kevésbé jelez a művészet alkotásainak vagy a velünk megtörténekteknek az értelmére vonatkozó lezárhatatlan kérdés egy éppoly eredendő fenomént, mint az a kérdés, amit az emberi jelenvaló létnek tesz fel saját végessége. Ezért meg tudom érteni: a kései Heidegger azon a véleményen volt (s ebben Derrida feltehetően egyetértene vele), hogy én valójában nem lépek ki a fenomenológiai immanencia varázsköréből, abból, ami mellett Husserl következetesen kitarított és ami alapul szolgált

neokantiánus indíttatásomnak is. Azt is meg tudom érteni, hogy ezt a metodológiai „immanenciát” a hermeneutikai körhöz való ragaszkodásban vélik felismerni. A követelés, amely ezt át akarja törni, valóban teljesíthetetlennek, sőt az értelemmel éppenséggel ellentétesnek tűnik nekem. Ez az immanencia ugyanis – akárcsak Schliermachernél és követőjénél, Diltheynél – nem annak leírása, mi a megértés. Herder óta a „megértésben” többet látunk egy metodikai eljárásnál, mely egy adott értelmet feltár. A körkörösség, amely a megértő és a megértett között létesül, a megértés tágasságát tekintve igényelhet igazi egyetemességet magának, és éppen ez az a pont, ahol, úgy vélem, Heidegger kritikáját követem arról a fenomenológiai immanencia-fogalomról, amely Husserlnél a végső, transzcendentális megalapozásban bennefoglaltatik. A nyelv dialogikus jellege, aminek tisztázására törekedtem, maga mögött hagyja a szubjektum szubjektivitásában levő kiindulópontot, az értelem-intencióval rendelkező beszélő kiindulópontját is. Amit a beszéd eredményez, az nem pusztán egy intencionált értelem rögzítése, hanem egy állandóan változó kísérlet, pontosabban: egy állandóan ismétlődő kísértés, hogy „ráálljunk valamire” és hogy „leálljunk valakivel”. Ez egyben azt jelenti: kitésszük magunkat [valaminek]. A beszéd olyanira nem az előítéleteink pusztá kiterjesztése és érvényesítése, hogy inkább azok kockáztatását jelenti – kiszolgáltatva azokat saját kételyünknek éppúgy, mint mások ellenkezésének. Ki ne ismerné a tapasztalatot, hogy valaki mással szemben, akit meg akarunk győzni, miként bírnak szóra minket olyan érvek, amelyekkel rendelkezünk, és – csak azért is – olyanok, amelyek ellene szólnak. Még mielőtt ellenkezne a másik, akivel szembenállunk, már pusztá jelenléte segít, hogy saját elfogultságunk, korlátozottságunk feltáruljon és feloldódjon. Ami itt számunkra dialogikus tapasztalattá válik, nem korlátozódik a érvek és ellenérvek szférájára, amelyek cseréjében és egyezségében látszólag kimerül minden vita értelme. Sokkal inkább: miként az említett tapasztalatok mutatják, még valami egyéb is van itt, a más-lét lehetősége úgyszólván, amely túl van minden közösségre kifutó egyezésen. Ez az a határ, amit Hegel nem lép át. Elismerte ugyan a spekulatív princípiumot, amely a „logosz”-ban működik, sőt dramatikusan konkretizálásban igazolta is. Mint az elismerés dialektikáját tárgyalta az öntudat és a „más-létben való önmegismerés” struktúráját, s ezt egészen élet-halál harcig élte ki. Nietzsche pszichológiai éleslátása hasonló élességgel tudatosította a „hatalom akarásának” minden odaadásban és áldozatban jelen levő szubsztrátumát: „Még a szolgában is megvan a hatalom akarása”. Az viszont, hogy a feszültség önfeladás és magáravonatköztetés között az érvek és ellenérvek szférájában, s ezzel – mintegy abba betagozódva – a tárgyi vitában folytatódik, jól mutatja azt a pontot, ahol Heidegger meghatározó marad számomra, éppen azért, mert a görög ontológia „logocentrizmusát” ismeri fel benne.

A görög mintakép határa válik itt érzékelhetővé, amely kritikailag jutott érvényre az Ótestamentumban, Pálnál, Luthernél és mindenekelőtt modern megújítóinál. A dialógusnál ez a dimenzió egyáltalán nem került a fogalmi tudat szintjére a szókratészi dialógusnak mint a gondolkodás alapformájának nevezetes felfedezésében. Ez nagyon jól egybevág azzal, hogy egy olyan költői képzelettel és nyelvi erővel rendelkező író, mint Platon, úgy tudta ábrázolni Szókratész karizmatikus alakját, hogy a személy és a körülötte vibráló erotikus feszültség valóban megjelenik előttünk. Am azzal, hogy ez a Szókratész a beszélgetés irányításában ragaszkodik a számvetéshez, rábizonyítja a látszattudást másokra, sőt képes a maga oldalára állítani őket, akkor

mégiscsak előfeltételezi egyúttal, hogy a logosz mindannyiunké és nem pusztán az övé. A dialogikus elv mélysége, mint már utaltam rá, csak a metafizika alkonyán, a romantika korában lett a filozófiai tudat része, századunkban pedig újra érvényre jutott az idealizmus szubjektum iránti elfogultságával szemben. Magam ehhez csatlakoztam, azt latolva, hogy az értelem közössége, mely a beszélgetésben alakul ki, és mások másságának áthatolhatatlansága között miként jön létre közvetítés, és hogy végso soron mi a nyelviség: híd vagy korlát. Híd-e, amely révén valaki másokkal kommunikál s a másság sodró folyama fölött önazonosságokat épít; vagy korlát, amely határt szab saját önfeladásunknak és elzár minket a lehetőségtől, hogy magunkat teljesen kifejezzük és közöljük.

Mármost ezen az általános kérdésfeltevésen belül a „szöveg” fogalma sajátos kihívást fejez ki. Ez megintcsak olyasmi, ami vagy összeköt franciá kollégáinkkal, vagy esetleg tőlük is elválaszt. Mindenesetre ez ösztönzött arra, hogy a „szöveg és interpretáció” témájával újra elmélyülten foglalkozzam. Miként viszonyul a szöveg a nyelvhez? A nyelvből mi juthat át a szövegbe? Miben áll a beszélők közt folyó megértetés, és mit jelent, hogy olyasvalamik, mint a szövegek, közösként lehetnek adva számunkra, s továbbmenve: mit jelent, hogy az egymással folytatott megértetés során létrejön valami, ami számunkra szöveggként egy és ugyanaz? A szöveg fogalma miként tágulhatott ki ilyen univerzálisan? Mindenkinék, aki csak szemügyre veszi századunk filozófiai tendenciáit, nyilvánvaló, hogy e téma kapcsán többről van szó, mint a filológiai tudományok módszertanát érintő elmélkedésről. A szöveg több, mint az irodalomkutatás tárgyterületének megnevezése. Az interpretáció több, mint a szövegek tudományos értelmezésének technikája. A XX. században mindkét fogalom helyiértéke alapvetően megváltozott abban az egyenletben, amely egész megismerésünkkel és világunkkal számol.

Ez az eltolódás bizonyára összefügg a szereppel, amelyet a nyelv fenoménja időközben elfoglalt gondolkodásunkban. Ez azonban nem több, mint tautológikus kijelentés. Az, hogy a nyelv központi helyre került a filozófiai gondolkodásban, sokkal inkább azzal a fordulattal függ össze, amely a filozófiában az utóbbi évtizedek során bekövetkezett. A tudományos megismerés eszménye, amit a modern tudomány követ, a természet matematikai vázlatának – elsőként Galileinél kidolgozott – modelljéből alakult ki, s ez azt is jelenti, hogy a nyelvi világmagyarázat, vagyis az életvilágban nyelvileg kikristályosodó világtapasztalat többé már nem alkotja a kérdés és a tudniakarás kiindulópontját. Ma a tudományt lényegileg az alkotja, ami racionális törvények alapján megmagyarázható és megkonstruálható. Ezzel a természetes nyelv – még ha meg is tartotta sajátos látás- és beszédmódját – elvesztette magától értetődő elsőbbségét. A modern matematikai természettudomány implikációinak konzekvens továbbvitelét láthatjuk abban, hogy a modern logikában és tudományelméletben az egyértelmű jelölés eszménye váltotta fel a nyelv ideálját. Ily módon az, hogy a természetes nyelv időközben „univerzálialként” került újra a filozófia centrumába, azoknak a határtapasztalatoknak az összefüggésébe ágyazott, amelyek a tudományos világmegközelítés univerzalitásával állnak kapcsolatban.

Ez persze nem jelent pusztán visszatérést az életvilág tapasztalataihoz és azok nyelvi kikristályosodásához, amit úgy ismerünk, mint a görög metafizika vezérelvét, és amelynek logikai analízise az arisztotelészi logikához és a *grammatica speculativa*-hoz vezetett. Most nem annak logikai teljesítményét vesszük tekintetbe, hanem

a nyelvet mint nyelvet és a világhoz-közéltetés általa nyújtott sematizálását mint olyant. Az eredeti perspektívák ezáltal kitolódnak. A német tradícióban belül ez Schlegel, Humboldt stb. romantikus eszméinek újrafelvételét jelenti. A nyelv problémáját kezdetben egyáltalán nem méltatták figyelemre sem a neokantiánusok, sem a fenomenológusok. Csak második nemzedékükénél került előtérbe a nyelv köztes-világa [Zwischenwelt], így Cassirernél és – kiteljesedve – Martin Heideggernél, akit első-sorban Hans Lipps követett. Angolszász területen hasonló figyelhető meg a továbbfejlődést tekintve, amely a Russelltől induló Wittgenstein nevéhez fűződik. Persze számunkra most nem is annyira egy nyelvfilozófiáról van szó, ami az összehasonlító nyelvtudományok talaján épült fel, és mégcsak a nyelv szerkezetének ideáljáról sem, amely egy általános jeleméletbe illeszkedik, hanem a gondolkodás és a beszéd közötti rejtélyes összefüggésről.

Egyik oldalon tehát a jelemélet és a nyelvészet áll, amelyek a jelrendszer és a nyelvi rendszer felépítéséről, funkcionálási módjáról juttatnak új ismeretekhez, a másik oldalt pedig a megismerés elmélete jelenti, amely realizálja, hogy a nyelv az, ami voltaképpen minden világmegközelítést közvetít. Együttes hatásuk eredménye, hogy új megvilágításban látjuk azokat a kiindulópontokat, amelyeken a világ tudományos megközelítésének filozófiai igazolása nyugszik. Ennek előfeltétele tehát az volt, hogy a szubjektum önmagába vetett metodikai bizonyosságában – a racionális matematikai konstrukció eszközeivel – hatalmába keríti a tapasztalati valóságot és azt ítéleteiben kifejezésre juttatja. Ezáltal teljesíti voltaképpen megismerési feladatát, s ez a teljesedés csúcsondik ki a matematikai szimbolizálásban, amelynek révén a természettudomány általános érvénnyel fogalmazza meg magát. A felfogásból következően a nyelv köztes-világa kirekesztett. Amennyiben ez mint olyan kerül most előtérbe, akkor úgy áll előttünk, mint ami elsődleges közvetítője minden világmegközelítésnek. Ezzel a nyelvi világséma átléphetetlensége világossá válik. Az öntudat mítosza, amely önnön apodiktikus bizonyosságában minden érvényesség eredetivé és igazolásává emelkedett, és egyáltalán a végső megalapozás ideálja, ami körül az apriorizmus és empirizmus vitája forog, elveszti szavahihetőségét, amint figyelembe vesszük a nyelv rendszerének elsődlegességét és megkerülhetetlenségét, és azt, hogy benne artikulálódik minden, ami tudat és tudás. Nietzsche nyomán tanultunk meg kételkedni az igazságnak abban a megalapozásában, amely az öntudat önmagába vetett bizonyosságán nyugszik. Freud révén ámulatba ejtő tudományos felfedezésekkel ismerkedtünk meg, melyek igazolták e kétely komolyságát. S Heideggernek az öntudat fogalmára irányuló alapvető kritikája alapján láttuk be a fogalmisághoz kötődő elfogultságokat, amelyek a görög logosz-filozófiából származnak és modern változatukban központivá tették a szubjektum fogalmát. Mindez elsőbbséget kölcsönöz világtapasztalatunk „nyelviségének”. Szemben akár az öntudatról táplált illúziókkal, akár a pozitivisták tényfogalom naivitásával, a nyelv köztes-világáról bizonyosodik be, hogy ő a voltaképpen dimenziója annak, ami adva van.

Ebből érthető meg, hogy miként kerül előtérbe az interpretáció fogalma. A szó eredetileg közvetítő viszonyra, a különböző nyelveket beszélők közötti tolmács szerepére vonatkozott, a fordítóéra tehát, és aztán innen vitték át jelentését a nehezen érthető szövegek feltárására. Amint a nyelv köztes-világának előzetesen meghatározó jelentősége világossá vált a filozófiai tudat előtt, az interpretációnak a filozófiában is egyfajta kulcsszerepet kellett betöltenie. A szó karrierje Nietzscheknél vette

kezdetét és mintegy kihívássá vált mindenféle pozitivizmus irányában. Létezik-e valami adott [das Gegebene], amely biztos kiindulópontot nyújt ahhoz, hogy a megismerés az általánost, a törvényt, a szabályt keresse s benne célhoz érjen? Az adott az nem egy interpretáció eredménye maga is? Az interpretáció az, amely az ember és a világ között megteremtí a tökéletessé soha nem tehető közvetítést, s ennyiben ez az egyetlen valódi közvetlenség és adottság, hogy valamit mint valamit [etwas als etwas] értünk meg. A protokolltétélekbe mint minden ismeret fundamentumába vetett hit a Bécsi Körnél sem volt hosszú életű.⁵ A megismerés megalapozása a természettudományok terén sem térhet ki az elől a hermeneutikai konzekvencia elől, hogy az, amit adottnak nevezünk, nem választható le az interpretációról⁶.

Csak ennek fényében válik valami ténnyé és csak így bizonyul tanúságértékűnek egy megfigyelés. Még radikálisabban leplezte le Heidegger kritikája a fenomenológia tudatfogalmának, valamint – Schelerhez hasonlóan – a „tisztá érzékelés” fogalmának dogmatizmusát. Ily módon magában az úgynevezett érzékelésben tárult fel a hermeneutikai valamit-mint-valamit-megértés [Etwas-als-etwas-Verstehen]. Ebből viszont végső soron az következik, hogy az interpretáció nem a megismerés járulékos eljárása, hanem a „világban-benne-lét” eredendő szerkezetét alkotja.

De mondhatjuk-e ennek alapján, hogy az interpretáció értelem-*adás* és nem értelem-*találás*? Ez nyilvánvalóan az a Nietzsche által feltett kérdés, amely döntő mind a hermeneutika rangját és hatókörét, mind pedig ellenfelei kifogásait tekintve. Mindenesetre megállapítható, hogy a szöveg fogalma mint a nyelviség szerkezetének központi kategóriája csak az interpretáció fogalmából kiindulva alkotható meg; hiszen a szöveg fogalmát egyenesen az jellemzi, hogy csak az interpretációval összhangban és belőle kiindulva mutatkozik meg – mint voltaképpeni adott és megérten-dő. Ez még a dialogikus megértetésben is így van, amennyiben megismételhetjük a vitatott kijelentéseket s ezzel a kötelező érvényű megfogalmazásra irányuló intenciót követjük – ez az eljárás aztán a protokolltétélek útján történő rögzítésben végződik. Egy szöveg interpretálója hasonló értelemben kérdez rá, hogy tulajdonképpen mi áll ott. Ez ugyan mindig elfogult és előítéletes válaszadást eredményezhet csak, ha az, aki így kérdez, saját felfogásának közvetlen igazolását igényli tőle. De az ilyen hivatkozás arra, ami ott áll, mégiscsak szigorú viszonyítási pont marad a szövegre irányuló interpretációs lehetőségek kérdésességével, tetszőlegességével vagy legalábbis sokféleségével szemben.

A szó története ismétcsak ezt igazolja. A „szöveg” fogalma lényegileg két összefüggésben kapott helyet a modern nyelvekben. Egyrészt mint az Írás szövege, amelynek magyarázata a prédikációban és az egyházatanban ölt testet, oly módon, hogy a szöveg minden egzegézis alapját jelenti – csak hogy valamennyi egzegézis hitbeli igazságokra támaszkodik. A „szöveg” szó másik természetes használatával a zenével kapcsolatban találkozunk. Ott a szöveg az énekért van, a szavak zenei értelmezéséért, és ennyiben olyan jelenség, amely nem előzetesen adott, hanem inkább az ének elhangzásából tűnik ki. A szöveg szó e két természetes alkalmazási módja egyaránt visszautal a késő antik kor római jogászainak nyelvhasználatára, akik a justinianusi kodifikálás nyomán előnyben részesítették a törvény szövegét értelmezésének és alkalmazásának vitatottságával szemben. Ennek következtében a szó mindenütt elterjedt, ahol valami ellenáll annak, hogy beleilleszkedjék a tapasztalásba, s ahol a vélt adotról való apellálás [Rückgriff] kell hogy útmutatást adjon a megegyezéshez.

A „Természet könyvé”-ről szóló metaforikus beszéd ugyanezen alapul⁷. Ez a könyv az, amelynek szövegét Isten sajátkezűleg írta – és a kutató hivatott, hogy megfejtse azt, illetve értelmezése révén olvashatóvá és érthetővé tegye. Ily módon a szövegfogalom hermeneutikai vonatkozása mindenütt működik – de csak ott, ahol egy értelem előzetes feltételezésével fordulunk egy adottság felé, amely ellenáll annak, hogy értelem-elvárásunkba beleilleszkedjen. Az, hogy szöveg és interpretáció milyen szorosan egymásba szövődik, világosan kitűnik abból, hogy egy áthagyományozott szöveg sincs mindig eleve adva az interpretáció számára, hiszen gyakran az interpretáció az, ami a szöveg kritikai létrehozásához vezet. Ha világossá válik ez a belső kapcsolat interpretáció és szöveg között, akkor módszertani nyereségre te-
szünk szert.

A módszertani nyereség, amely ezekből a nyelvre irányuló megfigyelésekből ered, abban rejlik, hogy itt a „szöveget” hermeneutikai fogalomként kell felfognunk. Ez azt jelenti, hogy nem a grammatika és a lingvisztika perspektívájából vesszük szemügyre, tehát nem végtermékként – ami alapján aztán a létrejöttének elemzése vállalkozik arra, hogy tisztázza a mechanizmust, amelynek erejénél fogva a nyelv mint olyan funkcionál, s eltekint mindazon tartalmaktól, amiket közöl. Hermeneutikai szempontból – s ez minden olvasó szempontja – a szöveg pusztán egy köztes-termék, a megértetés történéseinek egy szakasza, amely mint olyan feltétlenül magában foglal bizonyos absztrakciót is, nevezetesen éppen ennek a szakasznak az elkülönítését és rögzítését. Ez az absztrakció azonban teljesen ellentétes irányú ahhoz képest, amely a nyelvészre vár. A nyelvész nem kíván részt kérni a szövegben szóba kerülő dolog megértetéséből, hanem a nyelv mint olyan funkcionálását akarja megvilágítani, bármit is mondjon a szöveg. Nem azt vizsgálja, hogy mit közöl, hanem hogy miként lehetséges egyáltalán közölni valamit, és hogy ez a jeladás és írásjel-használat mely eszközeivel megy végbe.

A hermeneutikai szemlélet számára ezzel szemben egyedül a kimondott megértése a lényeges. Ehhez pusztán előfeltétel a nyelv funkcionálása. Az, hogy egy közlés akusztikailag megérthető, illetőleg, hogy egy írott szöveg kibetűzhető, elsődleges feltétele annak, hogy a kimondottnak vagy a szövegben rögzítettnek a megértése egyáltalán lehetségessé váljon. A szövegnek olvashatónak kell lennie.

Mármost ehhez a nyelvhasználat ismétcsak fontos figyelmeztetést ad számunkra. Egy szöveg „olvashatóságáról” igényesebb értelemben is beszélünk, amikor egy stílus minősítésénél vagy egy fordítás megítélésénél ezzel akarunk hangot adni legminimálisabb elismerésünknek. Ez a megfogalmazás természetesen képletes, viszont a dolgot, mint a képletességnél annyiszor, most is tökéletesen megvilágítja. Negatív megfelelője az olvashatatlan-ság, s ez mindig azt állapítja meg, hogy a szöveg mint írott közlés nem teljesíti feladatát, nevezetesen azt, hogy akadálytalanul felfogható legyen. Igazolja ily módon, hogy mindig előretékintünk már a szöveg által kimondottnak a megértésére. Csak ebből kiindulva ismerünk fel és minősítünk egy szöveget egyáltalán olvashatónak.

Jól ismert ez a filológiai munkából, mint egy olvasható szöveg előállításának feladata. Világos azonban, hogy ez a feladat mindig csak a szövegnek egy bizonyos fokú megértéséből kiindulva merül fel. Csak ha a szöveget már kibetűztük, de a kibetűzött szöveg megértése akadályba ütközött, nehézséget okozott, csupán akkor kérdezzük arra, ami voltaképpen ott áll, s hogy vajon helyes volt-e a hagyomány adta olvasat

illetve a választott olvasási mód. Az olvasható szöveget előállító filológus szövegkezelése tehát tökéletesen megfelel a nem pusztán akusztikai felfogásnak, amely közvetlen auditív átadáskor játszódik le. Akkor jelentjük ki, hogy hallottuk, ha meg tudtuk érteni. A szóbeli üzenet akusztikai felfogásának bizonytalansága az olvasat bizonytalanságának felel meg. Mindkét esetben visszacsatolás játszik közre. Előzetes megértés, értelem-elvárás és ezáltal mindenféle, szövegen ~~mint olyanon~~ kívüli körülmény játszik szerepet a szöveg felfogásában. Ez teljesen világossá válik idegen nyelvekről történő fordítás esetén, ahol az idegen nyelv ismerete pusztán előfeltétel. Amikor egyáltalán „szövegről” beszélünk ilyen esetben, azért tesszük, mert azt nemcsak megérteni kell, hanem egy másik nyelvre át is kell ültetni. Ezáltal lesz „szöveg-gé”, hiszen a kimondott nem egyszerűen megértetté válik, hanem „tárggyá” – szemben a lehetőségek sokrétűségével, amivel az elgondoltat vissza lehet adni a másik nyelven, és ebben ismételt hermeneutikai vonatkozás rejlik. Minden fordítás, még az úgynevezett szó szerinti visszaadás is, egyfajta interpretáció.

Összefoglalóan azt mondhatjuk tehát; az, amit a nyelvész olyképpen tematizál, hogy a dolgot érintő megértéstől eltekint, nem jelent többet a megértetés számára, mint a figyelembe vehető dolgoknak pusztán egy határesetét. Amiben a megértetés folyamata végbemegy, az – ellentétben a nyelvészettel – éppen a nyelvfeledtség, ami valósággal fedi a beszédet vagy a szöveget. Csak ha ez zavarttá válik, vagyis ha a megértés nem vezet sikerre, akkor válik kérdéssé a szöveg szó szerinti jelentése és csak akkor válik önálló feladattá a szöveg előállítása. Nyelvhasználatunkban különbséget teszünk ugyan a szöveg és a szó szerinti jelentés között, ám nem véletlen, hogy mindkét megnevezés mindig helyettesítheti a másikat. (A görögben is összevonódik beszéd és írás a *grammatikē* fogalmában.) A szövegfogalom kitágítása inkább hermeneutikailag indokolt. Akár szóban, akár írásban, a szöveg megértése minden esetben kommunikatív feltételektől függ, amelyek mint olyanok kiterjeszkednek az elmondottak értelmének egyszerű rögzítésén túlra. Egyenesen úgy fogalmazhatunk; arra, hogy a szó szerinti jelentéshez illetve a nyelvhez mint olyanhoz visszanyúljunk, mindig a megértés-szituáció különösségének kell indítékot adnia.

Ez a „szöveg” szó mai használatában éppoly világosan figyelemmel kísérhető, mint ahogy a „szöveg” szó történeténél kimutatható volt. Kétségtelenül létezik a szövegnek egyfajta elsorvadt formája, amit bizonyára aligha fogunk „szövegnek” hívni, valaki személyes feljegyzéseit például, amelyek az emlékezet támaszául szolgálnak. Itt a szöveg kérdése csak akkor merül fel, ha a visszaemlékezés nem jár sikerrel, a feljegyzés érthetetlen, nem ismerős, és ezért vissza kell fordulni a jelálmányhoz, tehát a szöveghez. De általában véve a feljegyzés nem szöveg, mivel – mint pusztán emléknym – elenyészik, mihelyst újra eszünkbe jut, amire a feljegyzéskor gondoltunk.

De a megértetés egy másik szélsősége ugyancsak nem motíválja általában a „szövegről” való beszédet. Ilyen például a tudományos közlemény, amit az értés előzetesen rögzített feltételei határoznak meg. Ez abból a módozattól fakad, hogy címzettje a szakember. Miként a feljegyzés, amely magam számára készült, a tudományos közlemény sem szól mindenkinek, még akkor sem, ha publikáljuk. Csak annak akar értésére adni valamit, aki jól ismeri a tudomány állását és a tudományos nyelvet. Ha teljesül ez a feltétel, a partner általában nem fog a szöveghez mint szöveghez visszajutni. Ezt csak akkor fogja megtenni, ha a közölt vélekedés túlságosan hihetetlennek

tűnik neki és rákényszeríti, hogy feltegye a kérdést: vajon nem félreértéssel áll-e szemben? – Természetesen más a helyzet a tudománytörténeznél; számára ugyanazok a tudományos dokumentumok valódi szövegek. Interpretációra szorulnak, amennyiben itt az interpretáló nem a vélt olvasó és külön át kell hidalni a szakadékot, ami közte és az eredeti olvasó között tátong. Bár az „eredeti olvasó” fogalma, miként ennek másutt hangot adtam⁸, teljesen homályos, például a kutatás fejlődésében azonban mégis rendelkezik bizonyos meghatározottsággal. Általában ugyanilyen okoknál fogva nem beszélünk szövegről egy levél esetében sem, ha annak mi magunk vagyunk a címzettjei, hiszen úgyszólván zökkenőmentesen illeszkedünk bele az írásbeli beszélgetés-szituációba, hacsak nem merül föl különös zavar a megértésben, ami szükségessé teszi, hogy a pontos szöveghez visszatérjünk. Az írásbeli beszélgetés tehát lényegében ugyanazt az alapfeltételt veszi igénybe, mint ami a szóbeli véleménycserére érvényes. Mindkettő egymás jószándékú megértését akarja. Ez a jószándék mindig fennáll, amikor a megértést tűzzük ki célul. A kérdés az, hogy ez a szituáció és implikációi mennyiben adottak akkor is, ha a vélt címzett vagy címzettkör nem meghatározott, hanem a névtelen olvasó, vagy ha éppenséggel nem a vélt címzett, hanem egy idegen akar megérteni egy szöveget. A levélírás egy más formájú beszélgetés-kísérlet, és – mint a közvetlen nyelvi kontaktusban vagy minden bejáratott pragmatikus cselekvés-szituációban – csak a megértésben beállott zavar ad okot arra, hogy a közlés pontos, szó szerinti jelentését tudakoljuk.

Mindenesetre az író mint a beszélgetés résztvevője megpróbálja közölni, amit elgondolt, és ez magában foglalja, hogy előretekint a másik emberre, akivel osztja az előfeltevéseket és akinek megértésére számít. A másik úgy veszi a kimondottat, ahogy azt elgondolták, vagyis azáltal érti meg, hogy a kimondottat kiegészíti, konkretizálja és semmit sem vesz szó szerint, ami abban elvont értelmű. Ez is oka annak, hogy a levelekben, mégha azok olyannak is szólnak, akivel teljesen bensőséges viszonyban állunk, miért nem fejezhetünk ki mégsem bizonyos dolgokat úgy, mint a beszélgetés-szituáció közvetlenségében. Itt túl sok esne el abból, ami a beszélgetés közvetlenségében hozzá járul az igazi megértéshez; és ami a leglényegesebb, a beszélgetésben mindig fennáll a lehetőség, hogy a felelet alapján megvilágítsuk vagy megvédjük, hogyan is gondoltuk. Mindez jól ismert a szókratikus dialógus és különösen az írásbeliségre vonatkozó platonai kritika révén. A logoszok, amik a megértés-szituációból kioldva jelennek meg, félreértésnek és visszaélésnek vannak kitéve (s ez természetesen az írottra egyetemlegesen érvényes), mivel nélkülözik az eleven beszélgetés magától értetődő korrekcióját.

Itt kerül előtérbe egy lényeges következmény, amely központi kérdés a hermeneutikus elmélet számára. Hogyha minden írásos rögzítés ennyire megcsonkított, az magának a megírásnak az intenciójára nézve jelez valamit. Mivel az ember mint író tisztában van valamennyi írásos rögzítés problematikájával, ezért mindig az vezérli, hogy előretekint a címzetre, akinél értelmes megértést akar elérni. Miként az eleven beszélgetésben, amikor beszéd és ellenvetés révén próbálunk egyezsége jutni, vagyis szavakat keresünk, hangsúlyozással és gesztikulálással kísérve, amiktől azt várjuk, hogy eljutnak a másikhöz – úgy az írásnál is, amely a szavak keresését és megleglését nem oszthatja meg [mit-teilen], mintegy magában a szövegben kell nyitottá tenni a magyarázat- és megértés-horizontot, amit az olvasónak kell kitöltenie. Az „írás” több, mint a kimondott pusztá rögzítése. Minden írásbeli rögzítés visszautal ugyan

az eredendően kimondottra, de éppannyira előre is kell tekintenie. Minden, amit kimondunk, eleve a megegyezést veszi célba és magában foglalja a másikat.

Így beszélhetünk például egy jegyzőkönyv szövegéről, mivel azt már eleve dokumentumnak szánják, és ez azt jelenti: az abban rögzítetthez kell visszanyúlni. Éppen ezért szükséges, hogy a partner külön hitelesítse és aláírja. Ugyanez érvényes minden kereskedelmi és politikai szerződésalkötésre.

Ezzel olyan összefoglaló fogalomhoz jutottunk, amely a szövegek valamennyi konstitúcióját megalapozza és egyúttal láthatóvá teszi beágyazottságukat a hermeneutikai összefüggésbe. Minden visszatérés a szövegre – s itt mindegy, hogy egy valódi, írásban rögzített szövegről vagy a beszélgetésben közöltek pusztá megismétléséről van szó – az „okiratot” tartja szem előtt, azt, amit eredetileg tudtul adtak vagy közhírré tettek és amit értelemszerűen identikusknak kell tekinteni. Ami valamennyi írásbeli rögzítés feladatát előírja, az éppen az, hogy ez a „hír” megértett legyen. A rögzített szövegnek úgy kell az eredeti hír-adást rögzítenie, hogy értelme teljesen világos legyen. Az író feladatának itt megfelel az olvasó, címzett, interpretáló feladata: eljutni az ilyen megértéshez, vagyis újból megszólaltatni a rögzített szöveget. Ennyiben az olvasás és megértés nem jelent mást, mint a hír visszavezetését eredeti autenticitásához. Az interpretáció feladata mindig akkor bukkan elő, ha a rögzítettek tartalma vitatott és ha a „hír” helyes megértésének kivívása a tét. A „hír” azonban nem az, amit a beszélő illetve az író eredetileg mondott, hanem amit akkor mondott volna, ha én lettem volna eredeti beszélgetőpartnere. Ez mint hermeneutikai probléma úgy ismert például a „parancsok” interpretációja számára, hogy azokat „értelemszerűen” kell követni (és nem szó szerint). Ez rejlik annak a megállapításnak a háttérében, hogy a szöveg nem egy adott tárgy, hanem annak a folyamatnak egy szakasza, amelyben a megértetés történik.

Ezt az általános tényállást különösen jól illusztrálhatja a jogi kodifikáció és ennek megfelelően a jogi hermeneutika. A jogi hermeneutika nem véletlenül tölt be egyfajta modellszerepet, s itt különösen az írásos formába történő átvezetés és az állandó szövegshivatkozás kézenfekvő. Az, amit jogként tételezünk, már eleve a viszálykodás elsimítását vagy elkerülését szolgálja. Ennyiben a szövegre való visszatérés itt mindig motivált, mind a jogorvoslatot kereső felek, mind az azt kimondó, jogot gyakorló bíróság számára. Éppen emiatt különösen körültekintő a törvények, a hatályos szerződések vagy jogerős döntések megfogalmazása, kiváltképp írásos rögzítésük. Itt úgy kell megfogalmazni egy határozatot vagy egy szerződést, hogy a szövegből egyértelműen kitűnjék a jog szerinti értelem és kizárja azt, hogy visszaéljenek vele vagy kiforgassák.

A „dokumentálás” egyenesen megköveteli, hogy egy autentikus interpretációra kell jutni, még ha nem is elérhetők maguk a szerzők, a törvényhozók ill. a szerződő felek. Ebből fakad, hogy az írásos megfogalmazásnak már eleve meg kell gondolnia azt a játékteret, amely a szöveget alkalmazó „olvasó” számára nyílik. Mindig a viszály elkerüléséről van szó – akár a „közzétételnél”, akár a „kodifikálásnál” –: kizárni a félreértéseket és a visszaélést, s lehetővé tenni az egyértelmű megértést. A törvény egyszerű közzétételével vagy a szerződés aktuális megkötésével szemben, az írásos rögzítés lényegében egy pótlólagos óvintézkedést akar tenni. Ez azonban azzal jár, hogy az értelemszerű konkretizálásnak itt is megmarad az a játéktere, amelyet az interpretációnak a gyakorlati alkalmazás szolgálatába kell állítania.

A jogalkotást érvényesség-igénye készíti arra, hogy szövegszerű formát öltjön, függetlenül attól, hogy a szöveg kodifikált-e vagy sem. A törvény ugyanúgy, mint az írott rendelet mindig interpretációra szorul a gyakorlati alkalmazáshoz, ami megfordítva azt jelenti, hogy az interpretáció eleve belefolyik minden gyakorlati alkalmazásba. Emiatt járul mindig jogalkotó funkció a bírói gyakorlathoz, a precedensekhez vagy az addigi jogalkalmazáshoz. A jogi példa ennyiben mintaszerűen mutatja, hogy egy szöveg előállítására mennyire előrevonatkoztat az interpretációra, vagyis a helyes értelemszerű alkalmazásra. Megállapítható, hogy a szóbeli és az írásbeli eljárás hermeneutikai problémája lényegében megegyezik. Gondoljunk csak a tanúk kihallgatására. Azokéra, akik rendszerint nincsenek beavatta sem a vizsgálat, sem az ítélethez való érdekében tett erőfeszítés összefüggéseibe. Ennélfogva a „szöveg” elvontságával éri őket a nekik feltett kérdés, és a válasz, amit adni tudnak rá, ugyanígy. Azaz olyan, mint egy írásbeli közlés. Ez eredményezi a kielégítetlenséget, ami magánál a tanúnál lép fel vallomásának írásbeli jegyzőkönyvezésekor. Jóllehet nem vitathatja el, amit mondott, mégsem szeretné, hogy az ilyesformán legyen kiragadva, és nyomban maga interpretálná legszívesebben. Ez a rögzítés, tehát a jegyzőkönyvezetés feladatában úgy jelentkezik, hogy mindazok visszaadásánál, amit kimondtak, a jegyzőkönyv lehetőleg a beszélő értelemintenciójának kell hogy megfeleljen. A tanúvallomás adott példáján fordított előjellel mutatkozik meg az, hogy a beszélgetés menetének alakítására miként hat vissza az írásbeli eljárás (illetve az írásosság elemei az eljárásban). A tanúvallomásánál fogva izolált tanú úgyszólván már azzal elszigetelődik, hogy a vizsgálati eredményeket írásba foglalják. Nyilvánvalóan hasonló érvényes az olyan esetekre, amikor például írásba adatunk egy ígéretet, egy parancsot vagy egy kérdést. Ez is magában foglalja az eredeti kommunikatív szituációtól való elszigetelődést, és az eredeti értelmet írásban rögzített módon kell kifejezésre juttatni. Az eredeti közlésszituációra való visszavonatkoztatás minden ilyen esetben nyilvánvaló marad.

Az írásos rögzítésben időközben kialakult *interpunkció* is hozzájárulhat a helyes megértés megkönnyítéséhez. Így például a kérdőjel arra a módra utal, hogy miként kell artikulálni az írásban rögzített mondatot. Ezt az alapvető szándékot meggyőzően teszi láthatóvá az a spanyol gyakorlat, amelyben a kérdőmondatot egy-egy kérdőjel keretezi be; ezáltal már az olvasás elején világos, hogy az illető mondatot miként kell artikulálni. Az, hogy az ilyesfajta interpunkciós segédeszközök nélkülözhetők – több régi kultúrában nem is léteztek –, más oldalról igazolja, hogy pusztán a rögzített szöveg révén is lehetséges megértés. Az írásjelek interpunkció nélküli pusztasága egymásutánja mintegy szélsőséges formában mutatja a kommunikatív absztrakciót.

Mármint kétségtelenül sok formája van a kommunikatív nyelvi magatartásnak, amely nem vethető alá ennek a finalitásnak. Ezek annyiban tekinthetők magától értetődően szövegnek, amennyiben címzettjükről leválva fordulnak elő – az irodalmi ábrázolásban például. Magában a kommunikatív folyamatban azonban ellenállást fejtenek ki a szövegeződéssel szemben. Ennek három formáját szeretném megkülönböztetni, hogy háttérükben kirajzolódjon a szövegeződés számára eminens módon megközelíthető szöveg, jobban mondva az a szöveg, amely a szövegalakban teljesíti be saját rendeltetését. Ez a három forma: az *antiitextusok* [Antitexte], a *pszeudotextusok* [Pseudotexte] és a *pretetextusok* [Prätetexte]. *Antiitextusoknak* a beszéd olyan formáit nevezem, amelyek azért szegülnek szembe a szövegeződéssel, mert bennük az egymással folytatott beszédet végbevivő szituáció a meghatározó. Ide tartozik példá-

ul a tréfa valamennyi formája. Annak, hogy valamit nem gondolunk komolyan és elvárjuk, hogy tréfának fogják fel, biztosan helye van a kommunikatív folyamatban és meg is találja ott a maga jelölését: a hanglejtésben, a kísérő gesztikulálásban, a társadalmi szituációban vagy bárhogy. Világos azonban, hogy egy ilyen, pillanat szülte megjegyzést nem lehetséges megismételni. – Hasonló a helyzet a kölcsönös megértés egy másik, valósággal klasszikus formájánál, nevezetesen az iróniánál. Itt világos társadalmi előfeltétel az előzetes közmegegyezés, amelyet az irónia használatára feltételez. Aki az ellenkezőjét mondja annak, amit gondol, de biztos lehet benne, hogy amit gondolt, azt megértik – a megértetés egy működő szituációjának részese. Hogy egy ilyen „eltorzítás”, mely mégsem az, mennyiben lehetséges írott formában is, az az előzetes kommunikatív megegyezés és az uralkodó egyetértés mértékétől függ. Az irónia használatát ilyenek ismerjük például a korai arisztokratikus társadalomban, és ott bizonyára zökkenőmentesen is ment át az írásbeliségbe. Ebbe az összefüggésbe tartozik a klasszikus citátumok használata, gyakran nyakatekert formában. Ezzel is a társadalmi szolidaritásra céloz – itt éppen a művelődés feltételeinek fölényes birtoklása –, tehát osztályérdekre és annak igazolására. Amikor viszont a megértetés ezen feltételeinek körülményei nem ennyire világosak, máris kérdéses az írásban rögzített formába való átvitel. Ily módon gyakran rendkívül bonyolult feladatot jelent az irónia gyakorlása, és nehezen igazolható a feltételezés, hogy iróniáról van szó. Nem alaptalanul vélekedtek úgy, hogy valamit ironikusként felfogni – ez gyakran semmi egyebet nem jelent, mint olyan tettet, amit az interpretáló kétségbeesésből követ el. Ezzel szemben a társas érintkezésben uralkodó egyetértés kétségbevonhatatlan megszakadását jelenti, ha nem fogják föl, hogy irónia gyakorlásáról van szó. Éppen egy *hordozó egyetértés* a mindenkori feltétele annak, hogy tréfa és irónia mindig lehetséges legyen. Ennélfogva az emberek közötti megegyezést aligha lehet úgy helyreállítani, hogy valakinek félreérthetetlen megfogalmazással kelljen átalakítania ironikus kifejezésmódját. S mégha ez lehetséges is, a kijelentés ily módon egyértelművé tett értelme messze elmarad az ironikus beszéd kommunikatív értelme mögött.

A szövegellenes szövegek második típusát *pszeudotextusok* nak neveztem. Beszédhasználatot értek ezen valamint írásgyakorlatot is, ami bővelkedik olyan alkotórészekben, amelyek valójában egyáltalán nem tartoznak az értelem közvetítéséhez, hanem afféle töltelékanyagot jelentenek a beszédfolyam retorikus áthidalásához. A retorika részesedése egyenesen azzal definiálható, hogy a beszédnél ez az, ami nem a közlések tárgyi tartalmát fejezi ki, tehát nem a szövegbe átvihető értelem tartalmát, hanem azt, ami szóban illetve írásban a szóváltás tisztán funkcionális és rituális szerepét tölti be. Az úgyszólván kiürült jelentésű nyelvi alkotórész az, amit itt pszeudotextusként tárgyalok. Ezt a jelenséget mindenki ismeri abból, hogy amikor például egy szöveget átültetünk egy másik nyelvre, akkor milyen nehéz a beszéd természetes töltelékanyagait felismerni és célszerűen banni velük. A fordító autentikus értelmet feltételez ebben a töltelékanyagban, és a visszaadásnál szétrombolja az általa fordítandó szöveg voltaképpeni közlésfolyamát. Ennek a nehézségnek minden fordító ki van téve. Nem szükséges kétségbe vonnunk, hogy az ilyen töltelékanyagok bizonyára meglelhető az ekvivalense, ám a fordítás feladata valójában kizárólag csak annak szól, ami a szövegben értelemmel telített, s ennélfogva az értelmes fordítás igazi feladata az üres helyek efféle töltelékanyagának felismerésében és kigyomlálá-

sában rejlik. Utalva a későbbiekre, már itt leszögezhető, hogy ez – *mint látni fogjuk* – *egészen másként jelenik meg minden igazán irodalmi értékű és általam eminens textusnak nevezett szövegnél.* Éppen ezen alapulnak az irodalmi szövegek lefordíthatóságának határai, amik a legkülönfélébb fokozatokban mutatkoznak meg.

A szövegellenes szövegek harmadik formájának a *pretextusokat* tekintem. Így nevezek minden olyan kommunikatív megnyilvánulást, amelyek megértése nem az értelem bennük intencionált átadásában teljesedik be, hanem azokban valami elleplezett jut kifejezésre. A pretextusok tehát olyan szövegek, amelyeket olyasvalami alapján interpretálunk, amiről azok nyíltan nem szólnak. Az, amiről szólnak, ürügy pusztán, amely mögött elrejtőzködik az „értelem”, és ennél fogva az interpretáció feladata lesz, hogy az ürügyön átlásson és kiderítse azt, ami valójában kifejezésre jut benne.

Ilyen szövegek fordulnak elő például az ideológiai behatást mutató nyilvános véleményalkotásban. Az ideológia fogalma pontosan azt fejezi ki, hogy itt ténylegesen nem közlésre kerül valami, hanem egy mögöttes érdeket nyilvánítanak ki, amelynek ürügyül szolgál. Az ideológia-kritika ezért törekszik arra, hogy a kimondottat visszavegyesse az elleplezett érdekre, például a polgárság érdekeire a kapitalista érdekharcban. Alkalmassint ily módon lehetne az ideológia-kritikai magatartás – mint ideologikus – maga is kritika alá vonható, amennyiben az például polgárellenes vagy akármi más érdekeket képvisel és ezzel saját ürügyszerűségét leplezi. Valószínűleg egy mögöttes érdekre való visszatérés közös motivációjának a megegyezés megszakadását tekinthetjük, azt, amit Habermas kommunikáció-torzulásnak nevez. A torzult kommunikáció tehát szintén úgy jelenik meg, mint a lehetséges egyetértés és a lehetséges megértetés zavara, s ezáltal teszi indokolttá az igazi értelemre való visszatérést. Olyan ez, mint a rejtjelezés feloldása.

Az ilyesfajta – az ürügyszerű mögé néző – interpretáció egy másik példája az a szerep, amelyet az álom tölt be a modern mélylélektanban. Az álmélet tapasztalatai ténylegesen is inkonzisztensek: a tapasztalati élet logikája tökéletesen érvényét veszti. Ez nem zárja ki, hogy az álmélet meglepetéslogikájából egy közvetlen értelemimpulzus is származhat, amely teljességgel a mese logikátlanságáéhoz hasonlítható. Az elbeszélő irodalom valóban hatalmába is kerítette az álműfajt, miként a meséét, például a német romantikában. Ez azonban egy esztétikai minőség, amit az álomfantázia játékában ekként élvezünk és amit természetesen egy irodalomesztétikai interpretáció tud megérteni. Ezzel szemben egészen más interpretáció tárgya lesz az álomnak ugyanez a fenoménja, amikor az álomra való emlékezés töredékei mögött megkíséreljük felfedni az igazi értelmet, amely az álomfantáziálásokban ellepleződik csupán és desiffrirozásra alkalmas. Az álomra való emlékezést ez teszi óriási jelentőségűvé a pszichoanalitikai kezelésben. Az álmefjtés segíti hozzá az analízist, hogy elindítson egy asszociatív beszélgetést, s hogy ezzel föloldja a gátlásokat és a páciens végül megszabadítsa neurózisától. Ismeretes, hogy az úgynevezett analízisnek ez az eljárása bonyolult stádiumokon megy át, míg végül rekonstruálják az eredeti álomszöveget és jelentését. Ez ugyan egy egészen más értelem, mint amit az álmódó „vélt” vagy amit az álmefjtők olvastak ki hajdan, akik azt, ami az álomtapasztalatban nyugtalanító volt, annak megfejtése révén oldották föl. Sokkal inkább a megértetésnek az egyetértésen nyugvó történéseiben beálló totális zavarodottsága

az, amit neurózisnak nevezünk, s ez motiválja az ürügy interpretációját és a visszajutást a „vélt” mögé.

Túl a specifikusan neurotikus zavaron, hasonló szerkezetű a hétköznapi élet ennél tágabban értett pszichopatológiája is. Itt az elvételek a tudattalan lelki rezdülésekre való visszatérés révén hirtelen érthetővé válnak. Az tudattalanhoz való visszajutás motivációja újra csak az inkonzisztencia miatt ismétlődik, vagyis amiatt, hogy az elvétel felfoghatatlan. Elvesztve a magában rejlő irritáló mozzanatot, ez válik felfoghatóvá a tisztázás révén.

Itt tehát e tanulmány témáját adó összefüggés szöveg és interpretáció között különleges formában mutatkozik meg, amit Ricoeur a gyanakvás hermeneutikájának (*hermeneutic of suspicion*) nevez. Az eltorzult szövegértés ezen eseteit tévedés úgy privilegizálni, mint a szövegértés normál esetét?

Az egész eddigi vizsgálat azt a célt szolgálta, hogy megmutassuk: alapvetően megváltozik a szöveg és interpretáció közötti összefüggés, ha úgynevezett „irodalmi szövegekről” van szó. Valamennyi eddigi esetben, amikben a motiváció interpretációra vezetett és a kommunikatív eljárás során szöveggé konstituálódott valami, mind az interpretáció, mind maga az úgynevezett szöveg a megértetés történésebe illeszkedett. Ez megfelelt az *interpre*s kifejezés szó szerinti jelentésének, amely arra utal, aki közbeszól, és ezzel mindenekelőtt a tolmács ösfunkciójára, aki a különböző nyelveket beszélők között áll és az így elválasztottak között közbeszólása [Dazwischenreden] révén teremt kapcsolatot. Ilyen esetben elhárul az idegen nyelv által emelt akadály – s erre akkor is szükség van, amikor egyazon nyelven belül lépnek fel zavarok a megértetésben: ennek során a kijelentés rájuk visszanyulva nyeri el identitását, vagyis potenciálisan szöveggé kezelik őket.

Azt, ami – érthetlenné téve egy szöveget – idegenül hat, az interpretálónak kell megszüntetnie. Az interpretáló közbeszól, ha a szöveg (a beszéd) nem képes betölteni rendeltetését, azt, hogy hallják és megértsék. Az interpretálónak nincs más szerepe, mint hogy teljesen eltűnjön a megértetésre irányuló törekvésben. Ennélfogva az interpretáló beszéde nem szöveg, hanem egy szöveget szolgál. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az interpretáló hozzájárulása a szöveget hallgatva teljesen semmivé válna. Megvan az, csak éppen nem tematikusan, nem szöveggé tárgyiasulva, hanem mintegy belépve a szövegbe. A legelvontabban ez jellemző a szöveg és interpretáció viszonyára. Itt ugyanis a hermeneutikus struktúra egy olyan mozzanata válik láthatóvá, amely rászolgál arra, hogy kiemeljük. Ez a közbeszólás maga is dialógus-szerkezetű. A két fél között közvetítő tolmács nem tehet mást: kettejük pozíciójával szembeni distanciáját úgy fogja fel, mint egyfajta fölényt elfogultságukkal szemben. A megértetéshez nyújtott segítsége ennélfogva nem marad meg pusztán a nyelvi síkon, hanem mindig átmegy egy érdemi közvetítésbe, amely megkísérli, hogy kölcsönösen kiegyenlítse mindkét fél jogát és korlátait. A „közbeszóló” „a felek megbízottjává” válik. Mármost úgy tűnik, hogy a szöveg és az olvasó között is analóg viszony áll fenn. Ha az interpretáló egy szövegben legyőzi azt, ami idegenül hat, és ezzel az olvasót hozzásegíti a szöveg megértéséhez, akkor saját háttérbevonulása nem eltűnést jelent negatív értelemben, hanem a kommunikációba való belépést, oly módon, hogy feloldódik a szöveg horizontja és az olvasó horizontja közötti feszültség – ezt neveztem úgy, hogy *horizontösszeolvadás*. Az elválasztott horizontok, miként a különböző álláspontok például, feloldódnak egymásban. A szöveg megértése ezért

mutat hajlandóságot, hogy az olvasót megnyerje annak, amit a szöveg mond – miközben maga eltűnik.

Itt van viszont az *irodalom*: szövegek, amik nem tűnnek el, hanem normatív igényvel lépnek fel minden megértéssel szemben és a szöveg minden újabb megszólaltatását megelőzik. Mi az, amiben kitüntetettek? Mit jelent az interpretáló közbeszólása számára, hogy szövegek ily módon lehetnek „jelen”?¹⁰

Tételeztem az, hogy azok voltaképpen mindig csak a hozzájuk való visszatérésben vannak „jelen”. Ez viszont azt jelenti, hogy azok eredeti és tulajdonképpeni értelemben véve *szövegek*. Szavak, amik tulajdonképpen csak a hozzájuk való visszatérésben vannak „jelen”, s amelyek úgyszólván önmaguktól teljesítik be a szövegek igazi értelmét: ők beszélnek. Az irodalmi szövegek olyan szövegek, amelyek hangzását az olvasáskor hallanunk kell, még ha talán csak belső hallással is, és amiket, ha szavallják őket, nemcsak hallunk, hanem magunkban együtt is mondunk. Valódi jelenvaló létüket azzal nyerik el, ha kívülről tudják őket, *par coeur*. Az emlékezésben élnek ekkor, a rapszódoszéban, a kartáncoséban, a dalénekesében. Mintegy lélekbeírtan vannak úton az írásbeliség felé, és ezért egyáltalán nem meglepő, hogy olvasásra épülő kultúrákban „irodalomnak” nevezik az ilyen kitüntetett szövegeket.

Egy irodalmi szöveg nem pusztán egy elhangzott beszéd rögzítését jelenti. Egyáltalán nem utal vissza egy már elmondott szóra, s ennek hermeneutikai konzekvenciái vannak. Az interpretáció itt már nem pusztán eszköz az eredeti közlés újbóli közvetítéséhez. Az irodalmi szöveg éppen azáltal jelent egy sajátos mérvű szöveget, hogy nem utal vissza egy eredeti nyelvi cselekvésre, hanem maga szab meg minden ismétlést és nyelvi cselekvést: egy beszéd sem teljesítheti soha azt az előírást, amit egy költői szöveg kifejez. Ő az, ami normatív funkciót gyakorol, olyat, amely sem egy eredeti beszédre, sem a beszélő szándékára nem utal vissza, hanem önnönmagából fakad – az például, hogy egy költemény milyen sikerült formát öltött, túltéve alkotóján, még magát a költőt is meglepi.

Nem véletlenül őrzött meg értékelő értelmet az „irodalom” szó oly módon, hogy az irodalomhoz tartozni kitüntetést jelent. Egy ilyen szöveg nem egy beszéd pusztá rögzítését fejezi ki, hanem saját autenticitással rendelkezik. Míg máskülönben a beszéd jellegét az adja, hogy hallgatója mintegy áthallgat rajta [durch sie hindurchhört] és figyelmét teljesen arra irányítja, hogy a beszéd mit közöl vele – addig itt maga a nyelv lép előtérbe sajátos módon.

Nem könnyű helyesen megragadni a szónak ezt az önprezentációját. Magától értetődik, hogy a szavak az irodalmi szövegben is megtartják jelentésüket és hordozzák a beszéd értelmét, ami valamit jelent. Egy irodalmi szöveg minőségéhez szükségképpen hozzátartozik az, hogy nem érinti a tárgyi tartalomnak ezt a minden beszédet megillető elsődlegességét, sőt ellenkezőleg, odáig fokozza azt, hogy kijelentésének valószínűségvonatkozása felfüggesztődik. Másfelől nem szabad, hogy a kimondottság mikéntje [das Wie des Gesagtheins] előtérbe nyomuljon. Különben nem a szó művészetéről beszélünk, hanem műviségről, nem egy hangnembről, amely mintegy meghatározza az „énekelési módot”, hanem poetizáló utánzásról; illetőleg: nem stílusról beszélünk, amelynek összetéveszthetetlen minősége csodálattal tölt el minket, hanem manírról, amely zavaróan feltűnősködik. Az irodalmi szöveg ennek ellenére megköveteli, hogy nyelvi megjelenésében prezentálódjon és ne közlésfunkcióját gyakorolja csupán. Nem elég olvasni azt, hallani is kell – még ha többnyire csak belső hallással.

A szó tehát csak az irodalmi szövegben nyeri el teljes önprezentációját [Selbstpräsenz]. Ez nem csupán a kimondottat prezentálja, hanem – megmutatkozó hangzásvalóságában – önnönmagát is. Miként a stílus – mint hatásos faktor – kiveszi részét ugyan a jó szöveg megalkotásából, mégsem tolakszik előtérbe stílusmutatványként, éppúgy a beszéd és a szavak hangzásvalósága is elválaszthatatlanul összekapcsolódik az értelemközléssel. Míg az egyéb beszédnél az értelemre való előrefutás a meghatározó, oly módon, hogy a beszéd érzékelése folyamán hallásunkat és olvasásunkat teljesen a közölt értelemre irányítjuk, addig az irodalmi szövegnél minden egyes szó önmegmutatkozása hangzóságában kapja meg jelentőségét, a beszéd hangzásdallamának pedig éppenséggel még arra nézve is jelentősége van, amit a szavak kimondanak. Sajátos feszültség keletkezik a beszéd értelemiránya és megjelenésének önprezentációja között. A beszéd minden láncszeme, minden egyes szó, amely a mondat értelemegységébe beleilleszkedik, maga is egyfajta értelemegységet fejez ki, amennyiben jelentése révén valami elgondoltat idéz fel. Hogyha emellett saját egységességében végig is viszi magát és nemcsak a kitalálandó beszédértelem eszközeként működik, akkor kibontakozhat saját megnevező erejének értelmi sokrétűsége. Akkor beszélünk a szóval együtt hallatszó konnotációkról, ha egy irodalmi szövegen belül jelenik meg egy szó a saját jelentésében.

Mindamellett a szóegyed – mint a jelentés hordozója és a beszédértelem társhordozója – a beszédnek csupán egy elvont momentuma. Valamennyit a *szintaxis* egészében kell szemlélnünk. Persze ez az irodalmi szövegben nem feltétlenül és nem kizárólag olyan szintaxis, mint a hagyományos grammatikáé. Ahogy a szónok élvezi a szintaktikai szabadosságokat, amiket azért hagy helyben a hallgató, mert a beszélővel tart, követve annak minden modulációját és gesztikulálását – éppúgy a költői szövegnek is megvannak (minden felmutatott árnyalatánál) a maga szabadosságai. A hangzásvalóság részei ők, amely nagyobb értelmi erőhöz segíti a szövegegészt. Egészen biztosan igaz már a hétköznapi próza területén is, hogy egy beszéd nem „irat” [„Schreibe”] és egy előadás nem felolvasás, vagyis nem „paper”. A szó kitüntetett értelmében vett irodalomra ez méginkább érvényes. Az nem csupán úgy győzi le az írott-mivoltban [Geschriebensein] rejlő elvontságot, hogy a szöveg olvasható, azaz: értelmében felfogható. Egy irodalmi szöveg saját státusszal rendelkezik. Nyelvi prezenciája – mint szöveg – az eredeti szöveg megismétlését kívánja meg, oly módon azonban, hogy nem egy eredetileg elhangzott beszédhez nyúl vissza, hanem egy új, ideális beszédre tekint előre. Az értelemvontkozások szövevénye soha nem merül ki teljesen azokban a relációkban, amelyek a szavak főjelentései között állnak fenn. Az irodalmi mondat terjedelmét éppen a közrejátszó jelentésrelációk adják, amelyek nincsenek beszorítva az értelmi teleológiába. Ezek bizonyára nem mutatkoznak meg, ha a beszéd egésze úgyszólván nem tartóztatna föl, ha nem hívna elidőzésre és nem buzdítaná arra az olvasót vagy hallgatót, hogy váljon még inkább hallgatóvá. De ez a hallgatóvá válás [Hörendwerden] ennek ellenére az marad, mint minden hallgatás: hallgatni valamit – s amely a beszéd értelmének megjelenéseként fogja föl azt, amit hallott.

Nehéz megmondani, hogy itt mi az ok és mi az okozat: ez a terjedelembeli nyereség-e az, ami közlésfunkcióját és referenciáját felfüggeszti, őt pedig irodalmi szöveggé teszi? Vagy fordított-e a helyzet, oly módon, hogy a beszédben csak a valóságtételezés eltörlése engedi meg – amely egy szöveget mint költeményt, tehát mint a nyelv

önmegjelenítését [Selbsterscheinung] jellemez –, hogy teljes terjedelmében előtűnjék annak értelmi telítettsége. Nyilván egyik sem választható el a másiktól, és a nyelvi jelenségnek az értelemegészből való mindenkori részeseződésétől függ, hogy miként méretnek meg a részek, amelyek különbözőképpen töltik ki a szépprózától a poesie pure-ig terjedő teret.

Hogy mennyire bonyolult a beszédet egységgé illeszteni és beleilleszteni építőköveit, vagyis a szavakat, az egy szélsőséges eseten válik érthetővé. Például mikor többértelműségében a szó mint önálló értelemhordozó hivalkodik. Valami ilyesmit nevezünk *szójátéknak*. Jóllehet az gyakorta csak a beszéd ékesítésére szolgál, ami megcsillogtatja a beszélő szellemét, a beszéd értelemintenciójának ugyanakkor teljesen alárendelt marad, mégsem tagadható, hogy a szójáték önállóvá növesztheti föl magát. Ennek a következménye aztán, hogy a beszéd mint egész értelemintenciója hirtelen elveszti egyértelműségét. A hangzásban megmutatkozó egység mögött felvillan ekkor a különféle, sőt szembenálló jelentések rejtett egysége. Hegel ilyen összefüggésben beszélt a nyelv dialektikus ösztönéről, Herakleitosz pedig fő felismerésének egyik legkiválóbb tanúsítóját ismerte föl a szójátékban, azt, hogy a szembenálló valójában egy és ugyanaz. Ez azonban filozófiai beszédmód. Itt a beszéd természetes jelentésfolyamának megszakadásairól van szó, amelyek éppen azért termékenyek a filozófiai gondolkodás számára, mert ezen a módon kényszerül rá a nyelv, hogy közvetlen tárgyi jelentését [Objektsbedeutung] feladja és elősegítse a gondolati tükröződések megjelenítését. Szójátékszerű többértelműségek fejezik ki a spekulatív gondolkodás legteljettebb megjelenési formáját, amely egymásnak ellentmondó ítéletekben explikálódik. A dialektika a spekulatív gondolkodás ábrázolása, miként Hegel fogalmaz.

Az irodalmi szövegeknél azonban más a helyzet, mégpedig éppen emiatt. A szójáték funkciója egyenesen összeférhetetlen a költői szó sokatmondó többretegűségével [Vielstelligkeit]. A főjelentéssel együttrezdülő mellékjelentések irodalmi súlyt adnak ugyan a nyelvnek, ám azáltal, hogy alárendelik magukat a beszéd értelemegységének és más jelentéseknek csupán annyit engednek, hogy abba beleszendüljenek. A szójátékok nem egyszerűen a szavak többretegűségének és polivalenciájának játéka, amikből kialakul a költői szöveg – bennük sokkal inkább önálló értelemegységek vannak egymás ellen kijátszva. Ily módon a szójáték szétveti a beszéd egységét és megköveteli, hogy azt egy magasabban reflektált értelemvonatkozásban értsek meg. Ez az, ami irritáló a szójátékok és szóviccek túlhajtott használatában – mivel szétvetik a beszéd egységét. Egy dallamban vagy egy lírai költeményben, mindenütt tehát, ahol a nyelv zenei figurációja túlsúlyban van, aligha bizonyul hatásosnak a szójáték robbanótöltete. Természetesen más a helyzet a dramatikus beszéd esetén, ahol az egymással való szembenállás uralja a színpadot.

Gondoljunk a stichomythiára (sor-beszédre) vagy a hősök önpusztítására, amely a saját névvel való szójátékban tárul fel¹¹. Megint más az, amikor a költői beszéd nem teremt sem ének- vagy elbeszélésfolyamot, sem dramatikus ábrázolást, hanem tudatosan átadja magát a reflexió játéknak, a tükrőjátékoknak, amelyekhez egyenesen hozzátartozik a beszédelvárások szétfeszítése. A szójáték így produktív szerepet vállalhat az erősen reflexiós költészetben: gondoljunk például Paul Celan hermetikus lírájára. Ennek ellenére itt is fel kell tennünk a kérdést, vajon nem válik-e végül járhatatlanná az az út, hogy a szavak ilyen reflexivitással töltődnek fel. Mégis feltű-

nő, hogy Mallarmé mondjuk a prózavázlatokban alkalmaz szójátékokat, az *Igitur* -ban például, ott viszont, ahol a lírai alakzatok teljes hangtestéről van szó, alig játszik a szavakkal. A *Salut* sorai egészen bizonyosan többretegűek és az értelemvárás oly különböző szintekre terjesztik ki, mint egy pohárköszöntőé és egy élet mérlegének megvonásáé – lebegve a pohárban lévő pezsgő habja és az élet hajóját jelző hullámok nyoma között. De az értelem mindkét dimenziója a beszédben ugyanolyan egységet alkot, mint a nyelv zenei lejtésében¹².

Hasonló vizsgálódás kell hogy megillessen a *metaforát* is. A költeményben ez olyanira részévé válik a hangok, a szójelentések és a beszédértelem játékanak, hogy mint metafora egyáltalán nem ragadható ki. Itt ugyanis teljesen hiányzik a szokványos beszéd prózája. Magában a költői prózában ezért csak alig van szerepe a metaforának: mintegy megsemmisül abban, amit szolgál, a szellemi szemlélet [die geistige Anschauung] felkeltésében. A metafora tulajdonképpen birodalma sokkal inkább a retorika: a metaforát ott élvezzük metaforaként. A poétikában éppoly kevésé illati meg díszhely a metafora elméletét, mint a szójátékét.

A részletesebb tárgyalás világossá teszi, hogy mennyire többretegű és mennyire differenciált az értelem és hang összjátéka – beszédben éppúgy, mint írásban –, ha irodalomról van szó. Kérdéses, hogy a költői szövegek „végrehajtásában” mennyire vehető vissza egyáltalán az interpretáló közbe-szólása. A kérdésre csak egyértelműen radikális válasz adható. Az irodalmi szöveget az különbözteti meg más szövegektől, hogy nem szakítja félbe az interpretáló közbe-szólása, hanem azt folytonos együtt-szólása [Mitreden] kíséri. Ez kimutatható az időbeliség struktúráján, amely valamennyi beszédre jellemző, bár az időkategóriák, amiket a beszéddel és a nyelvi művészettel kapcsolatban használunk, sajátos nehézséget jelentenek. Prezenciáról beszélnek itt, sőt – miként a fentiekben tettem – a költői szó önprezentációjáról. *Állokoskodás viszont, ha az ilyen prezenciát a metafizika nyelvéből akarjuk megérteni (mint a kéznéllevő megjelénittségét [die Gegenwärtigkeit des Vorhandenen]) vagy az objektíválhatóság fogalmából kiindulva. Nem a megjelénittség az, ami megilleti az irodalmi művet, sőt, az egyáltalán nem illet meg semmiféle szöveget.* A nyelv és írás lényegét mindig utalásuk alkotja: nem léteznek, hanem vélelmeznek, s ez még akkor is így van, ha az, amire gondoltunk, sehol másutt nem lelhető föl, csak a megjelenő szóban. A költői beszéd csak magában az olvasás illetve az elmondás megtörténetében megy végbe, vagyis megértés nélkül nincs is jelen.

┌ Az elmondás és az olvasás időstruktúrája egy teljesen feltáratlan kérdéskört jelent. Az, hogy a szukcesszió tiszta sémája nem alkalmazható az elmondásra és az olvasásra, rögtön világossá válik, ha felismerjük, hogy azzal nem az olvasást határozzuk meg, hanem a kibetűzést. Aki olvasni akar, de a szöveget ki kell betűznie, az éppen hogy olvasni nem tud. Néma olvasás esetén hasonló a helyzet, mint a hangos felolvasásnál. Jól felolvasni valamit – ez nem más, mint jelentés és hangzás összjátékát úgy közvetíteni a másoknak, hogy azt ő magában és a maga számára megújítja. Az ember felolvas valakinek – ez azt jelenti, hogy odafordul hozzá. Hozzá tartozik. A felmondás [Vorsprechen], akárcsak a felolvasás, végig „dialogikus”. Sőt, dialogikus marad a hangos olvasás is, amikor magunknak olvasunk fel valamit, amennyiben lehetőleg összhangba kell hozni a hangjelenséget és az értelem megragadását.

Ettől nem tér el alapvetően a szaválás művészete. Csupán különleges művészetet igényel, amennyiben a hallgatók egy anoním tömeget alkotnak, a költői szöveg mégis

megköveteli, hogy megértésében minden egyes hallgatónak része legyen. Ismerünk itt valamit, ami az olvasásnál meglevő kibetűzésnek felel meg: az úgynevezett pusztámondást. Ez ismétcsak nem elmondást jelent, hanem az értelemdarabok egymásutá-niságba szétnyújtott sorolását. A németben akkor beszélünk erről, amikor a gyerekek verseket tanulnak meg kívülről és a szülők örömeire „fölmondják”. A szavalás igazi mestere vagy művésze ezzel szemben a nyelvi alakulat egészét fogja prezentálni, hasonlóan a színészhez, akinek úgy kell újjászülni szerepének szavait, mintha abban a pillanatban talált volna rájuk. Nem szabad, hogy beszédelemek sorozata legyen: értelemből és hangzsból formált egésznek kell lennie, amely önmagában „megáll”. Ezért az ideális beszélő egyáltalán nem magát fogja prezentálni, hanem csak a szöveget, amely még egy vakhoz is, aki a gesztikulálást nem láthatja, tökéletesen el kell hogy jusson. Goethe mondja egyhelyütt: „Nincs nagyobb élvezet, mint ha valaki természetes hangon, nem deklamálva Shakespeare-t olvas fel, s lehunyt szemmel hallgatjuk”¹³. Kérdéses, vajon a költői szöveg minden fajtájánál lehetséges-e egyáltalán a szavalás? Például, ha meditatív költeményről van szó. A líra műnemtörténetében is megjelenik ez a kérdés. A kardalköltészet és általában mindaz, ami dalszerű és együtténeklésre hív, alapvetően különbözik az elégikus hangnemtől. Úgy tűnik, hogy a meditatív költemény kizárólag egyedül élvezhető.

Mindenesetre a szukcesszió-séma itt egyáltalán nincs a helyén. Emlékszünk arra, hogy latin prozódiai tanulmányaink mit neveztek konstruálásnak. A latinul tanulónak meg kell keresnie az „igét”, aztán az alanyt, és abból kiindulva kell artikulálnia a teljes szóegyüttest egészen az elemek pontos szervesüléséig, amelyek kezdetben értelmileg teljesen különeműeknek látszottak. Arisztotelész egyhelyütt úgy írja le a folyadék rázás közben beálló megfagyását, hogy az egycsapásra következik be. Ez hasonlít az ütésszerűen bekövetkező megértéshez, amikor a rendezetlen szótöredékek egy egészet alkotó értelemegységgé kristályosodnak ki. A meghallgatás [Hören], akárcsak az olvasás nyilvánvalóan a megértésnek ugyanazzal az időstruktúrájával rendelkezik: s ennek cirkuláló jellege a hermeneutika és retorika legrégebbi felismerései közé számít.

Ez minden olvasásra ill. meghallgatásra érvényes. Irodalmi szövegek esetén még bonyolultabb a helyzet. Itt semmiképpen sem csak szöveg útján közölt információ begyűjtéséről van szó. Az ember nem siet türelmetlenül s mintegy tántoríthatatlanul az értelem-lezárás felé, amelynek megragadása érthetővé teszi a közlés egészét. Bizonyára itt is létezik valamiféle hirtelen megértés, amiben a képződmény egysége felvillan: költői szövegnél éppúgy, mint egy művészi képnél. Értelemvonatkozásokat ismerünk fel – még ha talán homályosan és töredékesen is. Mindkét esetben fel van függesztve azonban, hogy a leképezés a valódira vonatkozik. Értelemvonatkozásával a szöveg marad az egyedüli prezentált [das einzige Präsenté]. Ha irodalmi szöveget mondunk vagy olvasunk, ezért vagyunk visszavetve azokra az értelem- és hangzásrelációkra, amelyek az egésznek a fölépítését artikulálják, és nem csupán egyszer, hanem újból és újból. Visszalapozunk mintegy, újrakezdünk, újraolvasunk, újabb értelemvonatkozásokat fedezünk fel, s végül nyoma sem lesz a biztos tudatnak, hogy most akkor megértettük a dolgokat, s amellyel egyébként letudjuk a szöveget. Ellenkezőleg. Annál mélyebbre hatol bele valaki, minél több vonatkozására eszmél rá az értelemnek és hangzásnak. Nem magunk mögött hagyjuk a szöveget, hanem belébo-csátkozunk. Abban vagyunk tehát benne, ahogy mindenki, aki beszél, benne van a

szavakban, amiket mond, s nem tartja magától távol őket – szemben azzal, aki eszközöket alkalmaz: használja azokat, majd félrerakja. Ezért különösen fals, ha valaki a szavak felhasználásáról beszél: nem találja el a valódi beszédet, hanem inkább úgy foglalkozik a beszéddel, mint egy idegen nyelv lexikonának használatával. Elvileg kell korlátok közé szorítani mindazt, amit a szabályról és előírásról mondunk, ha valódi beszédéről van szó. Ez méginkább érvényes az irodalmi szövegre, amely semmiképpen sem azért helyes, mert azt mondja, amit mindenki mondana, hanem mert egy új, egyedülálló helyességgel [Richtigkeit] rendelkezik, s mint műalkotást ez teszi kitérítettté. Minden szó „ül”, úgyhogy szinte pótolhatatlannak tűnik és bizonyos fokig valóban pótolhatatlan is.

Dilthey volt az, aki a romantikus idealizmus továbbfejlesztésében kijelölte itt az első tájékozódási pontokat. Az ok-okozati gondolkodás korabeli monopóliumát megtörve, ok és hatás összefüggése helyett *hatásösszefüggésről* beszélt, arról az összefüggésről tehát, amely maguk a hatások között áll fenn (nem vonva persze kétségbe, hogy mindnek megvan az oka). Ő vezette be erre a később dicsőséggel övezett „sturktúra”-fogalmat és megmutatta, hogy a *strukturák* megértése miként rendelkezik szükségképpen körkörös formával. A *zenehallgatásból* kiindulva (amelyre legjobb példa az abszolút zene, mivel végletes fogalom-nélkülisége minden leképezésméleletet kizár) központi helyen beszélt a koncentrációról és vizsgálat tárgyává tette a megértés *temporális* szerkezetét. Az esztétikában hasonló értelemben beszélünk „képződményről”, akár egy irodalmi szövegnél, akár egy képnél. A „képződmény” nem meghatározott jelentésében az rejlik, hogy nem az előre megtervezett kész-mivolta [Fertigsein] alapján értünk meg valamit – az mintegy belülről kiindulva maga formálta meg magát és talán további alakulásban van. Világos, hogy ennek megértése külön feladatot jelent. A feladat: azt, ami képződményként van, önmagában felépíteni: valamit, ami nem „konstruált”, megkonstruálni – s ez magában foglalja, hogy valamennyi konstrukciós kísérlet ismét érvényét veszti. Egyébként míg a megértés és olvasás egysége megvalósul a megértésteli olvasásban és ott teljesen maga mögött hagyja a nyelvi megjelenést, addig az irodalmi szövegnél állandóan együtt-szól vele valami, ami változó értelem- és hangzásvonatkozásokat prezentál. A magával ragadó mozgás, megindultság [Bewegtheit] időstrukturája az, amit elidőzésnek nevezünk, ez tölti ki az ilyen prezenciát és ebbe kell belebocsájtkoznia az interpretáció valamennyi közbe-szólásának. Ha a befogadó nem kész arra, hogy „csupa füllé” váljon, semmilyen költői szöveg nem szólal meg.

Végezetül szabadon ezt egy híres példával illusztrálnom: Mörke *Egy lámpára c.* versének lezárásával¹⁴. A sor így hangzik: „Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.” [De ami szép, magában boldognak látszik. Szabó Lőrinc műfordításában: „Íme: saját magában üdvözlél a szép.”]

A sor vita tárgya volt Emil Staiger és Martin Heidegger között: itt pusztán mint példaértékű eset érdekes. Ebben a sorban megjelenik egy szócsoport, amely szemmel láthatólag a legriviálisabban hétköznapi: „scheint es”. Ezt úgy foghatjuk fel, mint „látszat szerint” [„anscheinend”], „dokei”, „videtur”, „il semble”, „it seems”, „pare” stb. A fordulat ezen prózai felfogása értelmes és ezért védelmezőre is talál. Ámde megfigyelhetjük, hogy ez nem tesz eleget a vers törvényének. Bebizonyítható, hogy a „scheint es” itt miért jelenti azt: „es leuchtet” [„fénylik”], „splender”. Ehhez mindenekelőtt felhasználható egy hermeneutikai alapelv: megakadások esetén a na-

gyobb összefüggés a döntő. Ám a megértésnél minden alternatívitás megakadást jelent. Mármost itt az az egyik legfőbb evidencia, hogy a vers a szépséget egy lámpára alkalmazza. Ez a költeménynek – mint egésznek – a vallomása: ezt mindenképpen meg kell értenünk. Egy lámpa, amely nem fénylik, mert elavultán és sorsára hagyva függ a „kiürült szobá”-ban [„Lustgemach”] („Ki törődik vele?” [„Wer achtet sein?”]), itt azért ragyog fel, mert műalkotás. Kétségtelen, hogy a ragyogás kimondása itt a lámpára vonatkozik – amely akkor is fénylik, ha nem használja senki.

E vitához fűzött nagy tudású hozzászólásában Leo Spitzer közelebből is meghatározta az ilyen tárgy-költemények [Dinggedichte] irodalmi műfaját, és meggyőzően jelölte meg azok irodalomtörténeti helyét. Heidegger a maga részéről joggal szerzett érvényt a „schön” és a „scheinen” közötti fogalmi összefüggésnek, amely egybecseng Hegel híres fordulatával az idea értelmi látszásáról. De vannak immansens okok is. Éppen a szavak hangzásának és jelentésének együtthatásából következik egy további világos döntési instancia. Az a mód, ahogy ebben a versben erős szövevényt alkotnak az sz-hangok („was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst”) vagy ahogyan a vers metrikus modulációja létrehozza a frázis zenei egységét (a metrikus nyomaték a következőkre esik: schön, selig, scheint, in, selbst) – az semmi teret nem nyújt egy olyan reflexív „betolakodás” számára, mint amit egy prózai „látszik” fejezne ki. Az inkább az értekező próza behatolását jelentené egy vers nyelvébe, a versértés megzavarását, amelynek állandóan ki vagyunk téve mindannyian. Végére is általában prózában beszélünk, miként azt Molière Monsieur Jourdain-e meglepetéssel tapasztalta. Éppen ez vezette napjaink költészetét végletesen hermetikus stílusformákhoz: őrizkedni a próza behatolásától. Mőrike szóban forgó versétől még az ilyen zavar sem áll teljesen távol. E költemény nyelve olykor a prózához közelít („Ki törődik vele?”). A sor helyzete azonban, amit a versegészben elfoglal, ti. hogy lezárása a versnek, sajátos gnómaszerű súlyt ad a zárlatnak. És valóban, a vers saját állításaival illusztrálja azt, hogy ez a sor miért nem utalvány puztán, mint egy bankjegy vagy egy információ, és miért rendelkezik saját aranyfedezettel. Nemcsak megértjük ezt a ragyogást – az szétsugárzik e lámpa megjelenésének egészére, amely egy kiürült szobában függ észrevétlenül és soha nem ragyog föl többé, csak ebben a versben. A belső hallás meghallja ebben a „schön” [szép], a „selig” [boldog], a „scheinen” [ragyogni] és a „selbst” [maga] megfelelését – s ez a ritmust záró és elnémító „maga” az, amely belső hallásunkban az elnémult meghatottságot [die verstummte Bewegung] visszhangozza. Lelki szemeink előtt megjeleníti a fény csöndes szétáradását, azt, amit úgy nevezünk: „ragyogni”. Így értelmünk nem csak azt érti meg, ami elhangzik itt a szépségről és ami kifejezi a műalkotás autonómiáját, függetlenségét mindenféle gyakorlati összefüggéstől – fülünk hallja és értelmünk felfogja a szépség fénylését [den Schein des Schönen], mint annak igazi lényegét. Az interpretáló, aki előadta indokait, eltűnik, és a szöveg beszél.

ford.: Hévízi Ottó

JEGYZETEK

1. Vö. Heidegger kései munkásságával foglalkozó tanulmánygyűjteményem: *Heideggers Wege*. Tübingen, 1983. (Ges. Werke Bd. 3.)
2. „Correspondence concerning Wahrheit und Methode – Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer”. *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978), p. 5–12.
3. *Igazság és módszer*. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, 1984. p. 329.
4. Már 1959-ben megkíséreltem ezt igazolni Heideggernek ajánlott tanulmányomban „Vom Zirkel des Verstehens”. Vö. id. mű 57. skk.
5. Moritz Schlick, „Az ismeret fundamentumáról”. Ford. Fehér Márta. In: *A Bécsi Kör filozófiája*. Vál. Altrichter Ferenc. Gondolat, 1972. 264., 275 skk.
6. Utalnék ezért az újabb tudományelméleti álláspontra, amellyel J. C. Weinsheimer foglalkozik: *Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth and Method*. Yale, 1985.
7. Vö. ezzel kapcsolatban E. Rothacker, *Das 'Buch der Natur'*. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte. A hagyatékából kiadta W. Perpeet. Bonn, 1979.
8. Vö. elsősorban *Igazság és módszer* id. kiad. 274 skk. (különösen 277.o.), ahol a szöveget ez a megfogalmazás zárja: „Az eredeti olvasó fogalma tele van fel nem ismert idealizálással.”
9. Vö. a szerzőtől azóta: „The Hermeneutics of Suspicion”. In: *Hermeneutics, Questions and Prospects*. Ed. G. Shapiro and A. Sica. Amherst, 1984, p. 54–65.
10. Vö. ehhez mindenképp a Ges. Werke 8. kötetében összegyűjtött irodalomelméleti értekezéseket.
11. Vö. M. Warburg, *Zwei Fragen zum Kratylos*. Berlin, 1929. (Neue philologische Untersuchungen 5)
12. Mallarmé szonettje:

Salut

Rien, cette écume, vierge vers
A ne désigner que la coupe
Telle loin se noie une troupe
De sirènes mainte à l'envers.

Nous naviguons, ô mes divers
Amis, moi déjà sur la poupe
Vous l'avant fastueux qui coupe
Le flot de foudres et d'hivers

Une ivresse belle m'engage
Sans craindre même son tangage
De porter debout ce salut

Solitude, récif, étoile
A n'importe ce qui valut
Le blanc souci de notre toile.

Köszöntő

Semmi, e hab, szűz-vers, amely
A pohár jele csak, a forma;
Távol szirén-rajok forogva
Örvényekbe merülnek el.

Barátaim, hajózni kell,
Én kihúzódok már a tatra,

Ti elől, hol az orr ragyogva
Villám- s tél-habot habra szel;

Ittassá tesz gyönyörű mámor
Nem félve az ingadozástól
E köszöntőt elmondani

– Magány, csillag, part sziklaszála –
Míndarra aki és ami
Vásznunk fehér gondját kiállta.

Somlyó György ford.

P. Forget (a *Szöveg és interpretáció* kiadója, München. 1984.), az 50. oldalon idézi ehhez U. Japp munkáját. (*Hermeneutik*, München, 1977. 80 skk.) Három szint különül el nála (Rastier nyomán), s benne a „teljes analízis” a szélsőségeig van hajtva: a *salut*-t nemcsak mint *üdvözlézet* fogja fel, hanem mint *menekülést* is (*récif!*!), a *fehér gondot* mint *papírt*, ami pedig sehol sem található meg a versben, így az önmagára vonatkoztott *vierge vers*-ben sem. Módszer – igazság nélkül.

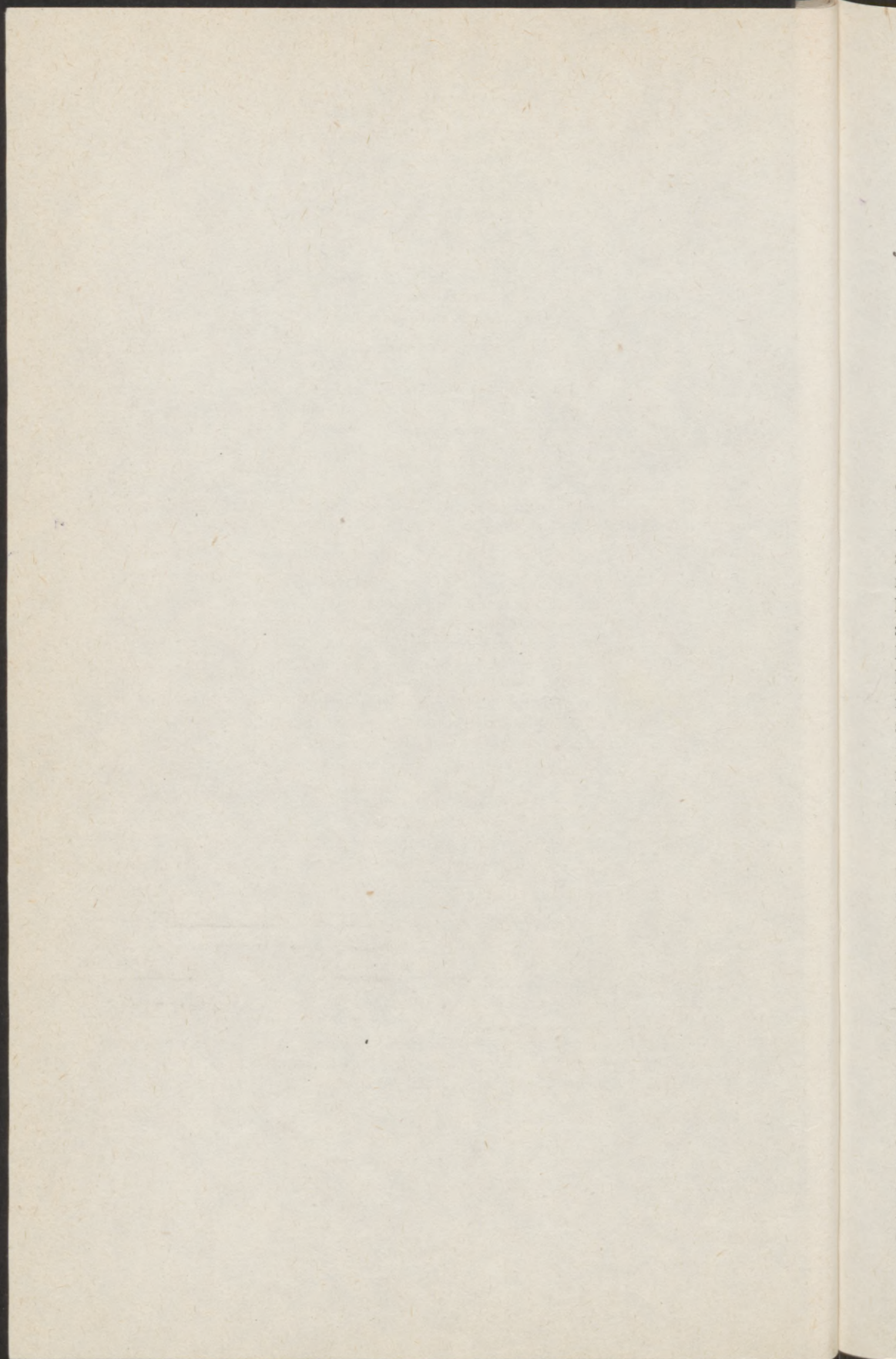
13. „Shakespeare und kein Ende” In: Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke*, Artemis–Gedenkausgabe Bd 14, p. 757. [Az idézetet Tandori Dezső fordításában közöljük, ld. Goethe: Shakespeare és se vége, se hossza! In: *Irodalmi és művészeti írások*. Szerk. Pók Lajos. Bp. 1985.]
14. Mörike költeménye:

Noch unverrückt, o schöne Lampe, schmückest du,
An leichten Ketten zierlich aufgehangen hier,
Die Decke des nun fast vergessenen Lustmachs.
Auf deiner weißen Marmorschale, deren Rand
Der Efeukranz von goldengrünem Erz umflieht,
Schlingt fröhlich eine Kinderschar den Ringelreihn.
Wie reizend alles! lachend, und ein sanfter Geist
Des Ernstes doch ergossen um die ganze Form –
Ein Kunstgebild der echten Art. Wer achtet sein?
Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.

A vers Szabó Lőrinc fordításában:

Még helyeden vagy, ó, szép lámpa, és kecses
láncádon lebegve most is díszited
a már–már kiürült szoba mennyezetét.
Fehér márványcsészédén, melyet zöld–arany
vidám gyerekhad eszterláncá fut körül.
Gyönyörű az egész! nevet, és mégis a
komolyság szelleme leng rajta könnyedén –
igazi műretek. Ki törődik vele?
Íme: saját magában üdvözül a szép.

Az Emil Staiger és Martin Heidegger közti vitát, amelyre a folytatás utal, a következő mű dokumentálja: Emil Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, dtv wissenschaftliche Reihe 4078 (1971, Lizenzausgabe des Atlantis Verlages, Zürich und Freiburg i. Br. 1955), p. 28–42.



JACQUES DERRIDA

Az el-különböződés

(La différence)

A kezdet

Tehát egy betűről fogok beszélni. ^{1/2}

Az elsőről, ha hinni lehet az ábécének és az ebben a témában kalandozó elmélkedéseknek.

Tehát az „a” betűről fogok beszélni, melyet – úgy tűnik – fontos lesz előbb vagy utóbb a *différence* szó írásképebe bevezetni; s ez, melynek különböző megközelítései az írásról szóló írás folyamatában, az írás leírásának folyamatában jól meghatározható pontokon már meghaladottakká váltak, bizonyítja ezt egyfajta helyesírási hiba is, az írást szabályozó ortodoxia, a helyesírást és a tartalmi jólformáltságot szabályozó törvény hiánya. Eltörölhetnénk, vagy tényében és érvényében csökkenthetnénk is a helyesírás e hiányosságát, s azon esetek alapján, melyeket minden alkalommal elemeznek, s mégis visszatérnek ugyanarra, súlyosnak, helytelennek, sőt naivan szórakoztatónak találhatnánk. Tehát, hogy hallgatólagosan meghaladhasunk egy ilyen törvényt, szándékunk először is, hogy felismertessük, majd némi néma iróniával megszabjuk e betűcserét. Még mindig tehetnénk úgy, mintha a *différence* nem létezne. Előzetesen jeleznem kell azonban, hogy a mai előadásom célja nem a helyesírás e rejtett hiányosságának igazolása, még kevésbé annak mentegetése, hanem inkább játéknak komollyá tétele.

Viszont elnézést kell kérnem, ha – legalábbis implicit módon – olyan szövegekre utalok, melyek közreadását megkockáztattam. Tulajdonképpen csak szeretném megkísérelni – bár bizonyos mértékig, jogszerűségét tekintve csaknem lehetetlennek tűnik –, hogy *kötegg*be gyűjtssem azokat a különféle irányzatokat, melyekben használhattam azt, vagy *még inkább*, melyekben hagyhattam, hogy új írásmódjával (neografizmusával) előírja számomra azt, amit átmenetileg az el-különböződés (*différence*) szóval, illetve fogalommal nevezek el. Mint ahogy azt látni fogjuk szó szerinti értelemben ez se nem szó, se nem fogalom. Két okból is ragaszkodom a *kötegg* szóhoz: egyrészt, mert itt nem egy történet leírásáról van szó (jóllehet ezt is megtehetném) mintegy beszámolva fejlődésének állomásairól szövegről szövegre, kontextusról kontextusra haladva, bemutatva minden egyes alkalommal, hogy miféle gazdaságosság tudta előírni ezt az írásképi (grafikus) szabálytalanságot; hanem természetesen ezen gazdaságosság általános rendszeréről. Másrészt a *kötegg* szó alkalmasabbnak tűnik annak jelzésére, hogy a javasolt egybegyűjtésnek szövésre, fonásra, kötésre emlékeztető struktúrája van, mely újra szétfutni engedi a különböző fonalakat és a különböző értelmi vonalakat – erővonalakat – egészen úgy, mintha kész lenne abból egy másikat szőni.

Bevezetésképpen tehát arra emlékeztetnék, hogy ez a diszkrét grafikus beavatkozás, melyet nem egyszerűen az olvasó vagy a nyelvész megbotránkoztatására talál-tam ki, belekalkulált az írásról szóló kérdés írott folyamatába. Meglehet tényszerűen áll, hogy ez az írásbeli differencia („a” az „e” helyett), a két jelölés közti látszólag vokális különbség, a két magánhangzó közötti differencia tisztán grafikus: leírható, olvasható, mégsem hallható. Nem hallható, s mégis látjuk majd mennyiben lép be az értelem rendjébe. Néma jelként, hallgatag emlékműként jelenik meg, mi több, mint egy piramis, és ezt állítva nemcsak a betű nagybetűs formájára gondolok, hanem Hegel *Enciklopédiá*-jának azon szöveghelyére is, ahol a jel testét egy egyiptomi piramishoz hasonlítja. Az el-különböződés (*différance*), „a”-ja tehát nem hallható, néma, hallgatag és diszkrét mint a sír: oikesis. Ezzel eleve azt a helyet, a család saját tulajdon birtokát és sírhelyeit jelöljük, ahol a *halál ökonómia*ja az el-különböződésben (*différance*) kifejlik. Ha képesek vagyunk megfejtetni a feliratot, akkor e kő a dinasztia halálát jelöli.

Sír, melyet nem lehet megszólaltatni. Valójában azonban nem tudom a *Francia Filozófiai Társaság*nak jelen előadásomban kifejtteni, hogy melyik *differenciáról* is beszélek abban a pillanatban, amikor beszélek. Csak akkor tudnék erről az írásban megjelenő *differenciáról* beszélni, ha kitérőt tartanék az írásról, illetve csak az esetben, ha minden egyes alkalommal pontosítanám, hogy az „a”-val, illetve az „e”-vel írt differenciára utalok. S ez nem egyszerűsíti a dolgokat, sőt gondot okozhat Önöknek éppúgy, mint nekem, legalábbis, ha meg akarjuk érteni egymást. Mindenesetre az általam megadott szóbeli utalások – azaz, ha azt mondom „a”-val, illetve „e”-vel – körvonalazhatatlanul egy *írott szövegre* utalnak, egy olyan szövegre, mely előadásomat „szemmel tartja”, melyet itt, magam előtt tartok, olvasok s mely felé úgy illene, hogy megkíséreljem – önöket kézenfogva – ráirányítani figyelmüket. A legfontosabb számomra mindenekelőtt az, hogy nem mondhatunk le az írott szöveg alkalmazásáról, hogy az itt előforduló szabálytalanságokat illetően szabályozást találjunk.

Kétségtelen, hogy az „e” és az „a” közti grafikus különbség piramidális csendje csak a fonetikus írás rendszerén belül és azon a nyelven vagy grammatikán belül funkcionálhat, mely történetileg a fonetikus íráshoz, valamint a tőle elválaszthatatlan kultúrához kapcsolódik. Ám úgy gondolom, hogy éppen ez az úgynevezett fonetikus íráson belül funkcionáló csend jelzi azt vagy emlékeztet megfelelően arra, hogy szemben a széleskörben elfogadott előítélettel, tiszta és szigorú értelemben nincs fonetikus írás. A fonetikusnak mondott írás elvileg és ténylegesen, s nemcsak egy technikai, illetve empirikus elégtelenség eredményeként, csak akkor működhet, ha magába fogad nem fonetikus jeleket is (elrendezés, központosítás), s ezekről hamarosan kiderül, ha struktúrájukat és szükségességüket megvizsgáljuk, hogy aligha egyeztetethetők össze a jel fogalmával. Sőt a differencia játéka, melynek kapcsán Saussurenek csak arra kellett felhívnia a figyelmet, hogy az minden jel működésének lehetőségfeltétele, ez a játék maga is néma. A két fonéma közti különbség nem hallható, pedig az az egyetlen, ami létezésüket és működésüket lehetővé teszi. A nem hallható hozzáférhetővé teszi a két jelenlévő fonémát a hallásnak úgy, ahogy azok magukat megjelenítik. S ha tehát nincs tisztán fonetikus írás, ez azt jelenti, hogy nincs tisztán fonetikus hang (*phone*) sem. A differencia, mely megteremti a fonémákat, s a szó valamennyi értelmében hallhatóvá teszi azokat, önmagában nem hallható.

Ugyanezen okból nyilván felmerül majd, hogy az írásképi differencia maga is eltűnik (mint az a bizonyos számár a ködben), sosem telít meg tökéletesen egy terminust, viszont láthatatlan hálót szó két nem szembeötő látvány között. Kétségtelenül. De ebből a szempontból az, hogy a „differenciában” az „a” és az „e” között jelzett különbség (différ()nce) eltűnik a nézés és a hallás számára, találóan arra enged következtetni, hogy ezentúl egy olyan rendszerre kell hagyatkoznunk, ami már nem tartozik az érzékeléshez. Még kevésbé az intelligibilitáshoz, egyfajta idealitáshoz, mely nem véletlenül kapcsolódna a *theorein* vagy az értelem objektivitásához; egy olyan rendszerre kell tehát hagyatkoznunk, mely ellenáll a filozófia alapjául szolgáló értelmi-érzéki oppozíciónak. A rendszer, mely ellenáll ennek az oppozíciónak, és ellenáll, hiszen ő maga hordozza azt, a két differencia, illeve a két betű közt létrejövő el-különbözős-mozgásban mutatkozik meg, el-különböződésben (*différence*), mely a szó hagyományos értelmében sem a hanghoz, sem az íráshoz nem tartozik, s mely a beszéd és az írás között telepedik meg, mint az a különös közeg, mely itt és most a csendes familiaritáson túl, egy óra erejéig összetart minket, mely minket az íráshoz és a beszédhez köt, s mely néha abban az illúzióban ringat, hogy az kettő.

Most hogyan is kezdjek az el-különböződés (*différence*), „a”-járól beszélni? Nyilvánvaló, hogy az az, amit sosem lehet előadni. Tudniillik csak azt lehet előadni, ami egy bizonyos pillanatban *jelenlevővé* válhat, megnyilatkozhat, mely a maga igazságában, egy jelenlévő, vagy egy jelenlévő prezencia igazságában mint jelenlévő, jelenlévő-létező tud megmutatkozni, meg-jelenülni. Ha azonban az el-különböződés (*différence*) a van (még ha át is húznám a „van”-t), ami a jelenlévő-létező meg-jelenülését lehetővé teszi, magát sohasem jeleníti meg mint olyat. Sosem adja magát a meg-jelenítésnek. Senkinek. Önmagát rezerválva és nem megnyilvánulva lépi át pontosan ezen a ponton és szabályszerűen az igazság szintjét, de azért anélkül, hogy eközben mint valami misztikus létező egy nem-tudás sötétjében, vagy egy nyiladéokban elrejtőzne, melynek peremei meghatározhatók lennének (pl. a kasztráció topológiájában). Minden előadással annak van kitéve, hogy eltűnésként eltűnjön. Félő, hogy feltűnik, azaz eltűnik.

Olyannyira, hogy a kitérők, a periódusok, a szintaxis, melyekre gyakran vissza kellene térnem, néha megtévesztően hasonlítanak a negatív teológia kitérőire, periódusaira, szintaxisára. Ideje, hogy jelezzük: az el-különböződés (*différence*) *nincs*, nem létezik, nem jelenlévő-létező (*on*), bármi is legyen ez; s rá leszünk kényszerítve arra is, hogy jelezzük mindazt, *mi nem*; következésképpen azt, hogy nincs se egzisztenciája, se lényege. A létező egyetlen kategóriájától sem függ, lett legyen az jelenlévő vagy távollévő. És mégis az, ami így az el-különbözőséből (*différence*) kirajzoldódik nem teológiai, mégcsak nem is a negatív teológia legnegatívabb értelmében, hiszen az – mint tudjuk – mindig egy, a lényeg és a létezés, azaz a jelen véges kategóriáin túli szupralényegiség szabaddá tételén munkált, arra emlékeztetendő, hogy a létezés predikátuma azért nem illeti meg Istent, hogy majd neki egy magasabb, felfoghatatlan, ki nem mondható létmóduszt tulajdonítsanak. Itt nincs is egy ilyen mozgásról szó, s ennek a ki jelentésnek kellene fokozatosan megerősítést nyernie. Az el-különböződés (*différence*) nemcsak nem redukálható egy egyszerű ontológiai vagy teológiai – onto-teológiai – újraelsajátításra, de azért, hogy teret nyit, melyben az onto-teológia – filozófia – rendszerét és történelmét létrehozza, végérvényesen magába foglalja és meg is haladja azt.

Ugyanez az oka annak is, hogy nem tudom, hol *kezdjem el* az el-különböződés (*différance*) kötevények, illetve grafikonjának megrajzolását. Hiszen itt éppen a következő a kérdéses: helyes kezdet, egy abszolút kiindulópont, egy elvi felelősségvállalás követelménye. Az írás problematikája az *arche* értékének megkérdőjelezésével kezdődik. Amit itt most előadok az nem egyszerűen alapelvekkel, posztulátumokkal, axiómákkal vagy definíciókkal operáló és a megalapozások rendjének diszkurzív linearitása mentén elmozduló filozófiai diskurzusként bontakozik ki. Az el-különböződés (*différance*) kirajolásában minden stratégiai és merész. Stratégiai, mert semmi transzcendens és az írás területén kívül jelenlévő igazság nem tudja teológiailag uralni a terület egészét. Merész, mert a stratégia nem egyszerű stratégia abban az értelemben, ahogy mondani szokás; a stratégia, egy végső cél, egy *telos*, illetve egy terület vagy egy mozgás végérvényes újraelsajátításának, uralásának, birtoklásának motívuma felé irányítja a taktikát. Végülis cél nélküli stratégia, melyet úgy is hívhatnánk, hogy vak taktika, empirikus tévelygés, ha az empirizmus értéke nem a filozófiai felelősséggel való szembeszállásból venné teljes értelmét. Van ugyanis némi tévelygés az el-különböződés (*différance*) felvázolásában, ám éppoly kevésbé követi a filozófiai-logikai diskurzus vonalát, mint annak szimmetrikus és vele összefüggő ellentétét, az empirikus-logikai diskurzust. A *játék*-fogalom ezen az oppozíción túl telepedik meg, a filozófián innen és túl, egy vég nélküli számolásban öröködik a véletlen és szükségszerű egysége felett.

Ha úgy akarják, akkor a játékszabályt még eltökéltebben követve, akár önmagára is vonatkoztatva az alábbi gondolatmenetet, az el-különböződés (*différance*) gondolatát csakis a stratégia (*stratagème*) témájának segítségével vezethetjük be. Ezzel, a csupán stratégiai igazolással csak azt szeretném hangsúlyozni, hogy az el-különböződés (*différance*) tematikájának hatályát, melyet egyébként érdemes lenne egyszer feloldani, nagyon is kölcsönözheti önmagából, kivéve ha pótlékból, vagy legalábbis a láncolat azon eleméből, melyet valójában sosem uralt. Amiért is újra csak nem teológikus.

Először is azt mondanám, hogy az el-különböződés (*différance*) – mely nem szó, se nem fogalom – tűnt stratégiailag a legalkalmasabbnak arra, hogy elgondoljuk, ha csak nem igazzuk le – lehet, hogy az elgondolás az, ami bizonyos szükségszerű kapcsolatban van a leigázás strukturális határaival – a „korszakunkban” leginkább visszafordíthatatlant. Stratégiailag tehát onnan indulok ki, ahol „mi” térben és időben vagyunk, annak ellenére, hogy bevezetöm végső instanciaként nem igazolható és, hogy mindig csak az el-különböződésből (*différance*) és annak „történetéből” kiindulva tarthatunk igényt annak tudására, kik és hol vagyunk „mi”, továbbá, hogy hol vannak egy „korszak” határai.

Bár az „el-különböződés” (*différance*) nem is szó, nem is fogalom, kísérreljünk meg egy ideiglenes és approximatív szemantikai elemzést, mely a játék tétje reményében tovább vezet minket.

Tudjuk, hogy a „différer” igének (latin „differre”) két egymástól látszólag jól elkölöníthető jelentése van; ezek pl. a *Littre*-ben két különböző szócikkben vannak feltüntetve. Ebben az értelemben a latin *differre* nem a görög *diapherein* egyszerű fordítása, s ha ezt a kijelentést egy sajátos nyelvhez és az előzőhöz képest kevésbé filozófikus, kevésbé eredetien filozófikus nyelvhez kötjük, számunkra ez nem következmény nélküli. Hiszen a jelentésmegoszlás a görög *diapherein*-ben nem tartalmaz

za egy műveletben a latin *differre* két jelentésének egyik elemét, tudniillik a későbbre halasztás, az idővel és az erővel való számvetés műveletét, az elszámolást, ami gazdasági kalkulust, kerülőt, halasztást, késlekedést, tartalékolást, reprezentációt von maga után, ezeket a fogalmakat itt egyetlen szóba foglalnám össze, mit még sosem használtam, s melyet be lehetne írni ebbe a láncolatba: *temporizáció*. Ebben az értelemben a „difféer”: elhalasztani, halogatni, elodázni, tudatosan vagy tudatlanul egy kerülő időbeli és halogató közvetítéséhez folyamodni, mely felfüggeszt, illetve mérsékli a megvalósulást vagy a „vágy”, ill. az „akarat” beteljesülését. S majd később belátjuk, hogy ez a temporizáció mennyiben időben-létrejövés (temporalizáció) és térben-elhelyezés (espacement) is, a tér idővé válása és az idő térré válása, az idő és a tér „eredendő konstitúciója”, mondhatnánk a metafizika, ill. a transzcendentális fenomenológia nyelvén, melynek éppen kritikáját és áthelyezését végezzük.

A „difféer” másik, inkább köztudott és felismerhető jelentése: nem identikus, más(nak lenni), felismerhető(nak lenni), stb. Tekintsük bár a „difféer(t)(d),-okat – ahogy tetszik „t”-vel (nem-hasonlító, eltérő), vagy „d”-vel (vita) a végén – az eltérő mássága, ill. az allergia és polémia mássága kérdésének, mindenképpen szükséges, hogy a különböző elemek között aktívan, dinamikusan és a kitaró ismétlés folytán intervallum, distancia, térben-elhelyezés jöjjön létre.

Márpedig a *differencia* („e”-vel) szó sosem tudott sem a temporizációt kifejező „difféer”-re, sem a polémiát jelentő „difféerend”-re utalni. Ezt a jelentéscsökkenést kellene – gazdaságosan – kompenzálnia az „el-különböződés” (*différence*) szónak. Ez utóbbi egyidejűleg utalhatna jelentéseinek összes konfigurációjára, hiszen az megingathatatlanul és közvetlen módon többjelentésű, ez pedig egyáltalán nem közböbs a most tartandó előadásom gazdaságosságára nézve. Természetesen mint minden jelentés utal azokra, nemcsak azáltal, hogy egy diskurzus vagy egy interpretatív kontextus támasztja alá, de némiképp önmaga által is, annyira mint minden más szó. Nos tehát ez az „a” közvetlenül a jelen idejű melléknévi igenévből származik (*difféerant*), a „difféer” éppen folyó történéiséhez közelít bennünket, mielőtt még az a „difféer”-ben (eltérőben) vagy a „différence”-ban (*differenciában*) konstituált okozatát megteremtette volna. Egyfajta klasszikus fogalmiság követelményei alapján úgy is fogalmazhatnánk, hogy az „el-különböződés” (*différence*) a konstituáló, teremtő és eredendő okozatiságot jelöli, a szakadás és a megoszlás folyamatát, melynek konstituált produktumai vagy okozatai nem hasonlítható elemek, illetve a *differenciák* lennének. Miközben közeledünk a „difféer” aktív és infinitív magjához, láthatjuk, hogy az „el-különböződés” (*différence*) semlegesíti azt, amit a főnévi igenév egyszerűen aktívként denotált éppúgy, ahogy a „mouvance” (mozgékonyosság) nyelvünkben nem jelöli egyszerűen azt a tényt, hogy mozogni, mozdulni vagy elmozdítva lenni. A rezonancia sem a rezonálni aktusa. Nem ártana elgondolkodni azon, hogy nyelvhasználatunkban a „ság”(ance) végződés az aktív és a passzív között ingadozik. S majd meglátjuk, hogy mindaz, amit az „el-különböződéssel” (*différence*) jelölni tudunk, miért nem egyszerűen aktív, s miért nem egyszerűen passzív, sőt inkább a kettő között elhelyezkedő köztes alakra emlékeztet, egy olyan műveletre, melyet sem elszenvedésként, sem a szubjektumnak egy tárggyal végzett tevékenységként nem lehet elgondolni, s nem lehet kiindulni sem a cselekvőből (agens), sem az elszenvedőből (paciens), sem egyetlen ilyen *terminu*sból, s mégcsak tekintettel sem lehetünk ezekre. Márpedig lehetséges, hogy egy ilyen megszorítások közt létrejövő

filozófia kezdte el a köztes alaknak, mely egy bizonyos nem-tranzitivitással jellemezhető, az aktív és szenvedő (passzív) igealakokra való bontását.

El-különböződés mint temporizáció, *el-különböződés* mint térben-elhelyezés. Miként jön ez össze?

Na, rajta, induljunk ki végre – hiszen már rég benne is vagyunk – a jel és az írás problematikájából. A jel – ahogy általában tartják – magának a dolognak, a jelenlévő dolognak a helyébe lép, miközben a „dolog” itt mind a jelentésre mind pedig a referensre érvényes. A jel a jelenlévőt távollétében reprezentálja, azt helyettesíti. Amikor a dolgot, mondjuk a jelenlévőt, a jelenlévő-létezőt nem tudjuk megragadni vagy megmutatni, amikor a jelenlévő nincs jelen, akkor jelöljük, és a jel kerülőútjára térünk. Jelet fogadunk vagy jelet adunk ki. Jelt adunk. Ez esetben a jel tehát felfüggesztett, eltolt jelen lenne. Lett légyen szó kimondott vagy írott jelről, pénznem jeléről, választási delegációról vagy politikai képviselőről, a jelek körforgása későbbre halasztja azt a pillanatot, amikor magával a dologgal találkozhatunk, hatalmunkba keríthetjük, elhasználhatjuk vagy elkölthetjük, megérinthetjük, láthatjuk azt, amikor is jelenlévő képzetünk alakulna ki róla. A jelölés mint temporizáció *el-különböződés* (*différance*), melyet most a definiálás szándékával írok le, nem más, mint a jel klasszikusan elfogadott struktúrája: ennek feltétele az, hogy a prezenciát felfüggesztő jel csak abból a prezenciából *kiindulva* és *arra* a felfüggesztett prezenciára *nézve* válik elgondolhatóvá, melyet az felfüggeszt és melynek ismételt elsajátítására törekszünk. E klasszikus szemiotológia szerint a jelnek magával a dologgal történő helyettesítése *másodlagos* és *ideiglenes*; másodlagos az eredendő és elvesztett prezencia szerint, melyből a jel levezetett; ideiglenes a végérvényes és hiányzó prezenciához képest, melynek tekintetében a jel egy közvetítő mozgást végez.

Ha a helyettesítőnek e másodlagos és ideiglenes jellegét megkísérelnénk megkérdőjelezni, kétség kívül láthatóvá válna, hogy miként jelentkezik egy eredendő *el-különböződés* (*différance*), ám azt sem eredendőnek, sem végérvényesnek nem nevezhetjük, mint a kezdet-, *arché*-, *telos*-, *eschaton*-értékeit stb., melyek a prezencia, *ousia*, *parousia*, stb. denotátumai. A jel másodlagos és ideiglenes jellegét kétségbe vonni, s vele szembehelyezni egy „eredendő” *el-különböződést* (*différance*) – a következőkkel járna:

1. hogy az *el-különböződést* (*différance*) többé már nem lehetne a „jel” fogalmán belül megérteni, amely mindig a prezencia reprezentációját (meg-jelenítését) jelentette, s mely a prezencia felől és arra tekintettel szabályozott (gondolati, illetve nyelvi) rendszerben jött létre;

2. hogy ezáltal kérdéssé válik a jelenlétnek, ill. egyszerű szimmetrikus ellentétének, a távollétnek vagy hiánynak az autoritása. Így alaposan felülvizsgáljuk azt a határt, mely arra kényszerített és folyamatosan rákényszerít bennünket – egy nyelv- és gondolatrendszer lakóit –, hogy általában a jelenlétként és távollétként értelmezett lét jelentését a létező és a létezőség (*ousia*) kategóriái között fogalmazzuk meg. Szembetűnő, hogy a felmerült – mondjuk a heideggeri – kérdéstípus és az *el-különböződés* (*différance*) láthatóan visszavezet bennünket az ontikus-ontológikus differenciára. Megengedik ugye, hogy késleltessem egy kicsit ezt az utalást. Csak annyit jegyeznek meg, hogy a temporizáció-temporalizációként felfogott differencia, melyet már nem lehet a jelenlévő horizontjában elgondolni és aközött, amit Heidegger

a *Lét és idő*-ben a temporalizációról, mint a létkérdés transzcendentális horizontjáról mond – melyet a *jelenlévő* és a *most* segítségével véghezvitt hagyományos és metafizikai uralom alól fel kell szabadítani, igen szoros a kapcsolat, még akkor is, ha az nem is kimerítő és nem szükségképpen visszafordíthatatlan.

Először azonban időzzünk egy kicsit a szemiológia problematikájánál, hogy láthassuk, hogyan kapcsolódik itt össze az el-különböződés (*différence*) mint temporizáció és az el-különböződés (*différence*) mint térben-elhelyezés. A szemiológiai és nyelvészeti kutatások legtöbbje, melyek manapság a gondolkodás területét uralják, eredményeik, vagy éppen szabályozó modellfunkciójuk alapján, melyeket mindennütt el is ismernek, geneológikusan, okkal vagy ok nélkül Saussure-re utalnak, mint közös tanítóra. Márpedig éppen Saussure az, aki a *jel önkényes voltát és megkülönböztető jellegét* az általános szemiológia, különösen a nyelvészet alapelvevé emelte. Szerinte e két motívum – mint tudjuk – elválaszthatatlan. Csak azért lehet szó önkényességről, mert a nyelvrendszer differenciákból és nem betöltött terminusokból áll. A jelentés elemeit nem a csomópontok összetartozó ereje hozza működésbe, hanem az oppozíciók hálózata, mely nemcsak megkülönbözteti azokat egymástól, de egymásra is vonatkoztatja. „Önkényesség és differencialitás két korrelatív minőség” – mondja Saussure.

Márpedig a differenciának ez az alapelve – mint a jelölés feltétele – a *jel egészét* érinti, azaz a jelölő (signifiant) és a jelölt (signifié) *részét egyaránt.* A jelölt része a fogalom, az ideális jelentés; a jelölő az, amit Saussure materiálisnak, fizikainak pl. *hangképnek* nevez. Nekünk azonban nem kell a definíció által felmerült összes problémával foglalkoznunk. Saussure-t magát ott idézzük, ahol számunkra érdekes. „Ha az érték fogalmi részét kizárólag a nyelv (langue) más tagjaival való viszonyai és tőlük elválasztható különbségek (differenciák) alkotják, ugyanezt „anyagi oldaláról” is el lehet mondani... Az eddig mondottak mind azt bizonyítják, hogy a nyelvben csakis *különbségek* vannak. Ha a jelöltet vagy a jelölőt vesszük, a nyelv (langue) nem tűr meg sem olyan fogalmakat, sem olyan hangokat, amelyek a nyelvi rendszernél előbb léteztek, hanem csakis olyan fogalmi jellegű és hangbeli természetű különbségeket, amelyek ebből a rendszerből erednek. Az, hogy egy jel fogalmi jellegű, vagy hogy hanganyaga van, kevésbé fontos, mint az, hogy vannak körülötte más jelek.” (Bevezetés az általános nyelvészetbe. Ford.: B. Lőrinczy Éva. Gondolat, 1967. 150. o., 153. o.)

Ebből először is az következne, hogy a *jelölt fogalom önmagában*, azaz egy olyan elégséges prezenciában, mely csak önmagára utal, *soha sincs jelen.* Minden fogalom törvényszerűen egy láncolatba vagy egy rendszerbe illeszkedik, melyen belül a differenciák szisztematikus játéka révén egy másikra, más fogalmakra utal. Egy ilyen játék, az el-különböződés (*différence*) tehát már nem egyszerűen fogalom, hanem a fogalmiság, a fogalomalkotás, általában a fogalomrendszer lehetősége. Ugyanezen okból az el-különböződés (*différence*), ami nem fogalom, nem is egyszerű szó, azaz nem az, amit egy fogalom és egy hang nyugodt, jelenlévő, önmagára utaló egységként képzelünk el. Majd később meglátjuk, hogy mit tehattünk fel a szóról általában.

Az a *differencia*, melyről Saussure beszél, tehát nem fogalom, nem is szó. Mind ezt méginkább el lehet mondani az el-különböződésről (*différence*). S így jutunk el oda, hogy egyiknek a másikhoz fűződő kapcsolatát tisztázzuk.

Egy nyelvben, a nyelvrendszertben csak differenciák vannak. Ennek szisztematikus, statisztikai, osztályozó leltárát adhatná meg egy taxonomikus vizsgálat. De ezek a differenciák egyrészt játékba jönnek: játszanak a nyelvben, a beszédben és a nyelv és beszéd közötti kapcsolatban is. Másrészt ezek a differenciák maguk is következmények. Nem az égből pottyantak le teljesen kész állapotban; még kevésbé vannak egy topos neotos-ba bevésve, s nincsenek az agy szürkeállományában sem előírva. Ha a „történelem” szó nem foglalná magába a differencia végérvényes visszaszorításának motívumát, akkor azt mondhatnánk, hogy csakis a differenciák lehetnek kezdet-től fogva (a játék kezdetétől fogva) minden szempontból „történetiek”.

Ami el-különböződésenként (*différance*) íródik, egy játékmozgás tehát – nem egyszerűen csak tevékenység –, mely létrehozza ezeket a differenciákat, differencia-efektusokat. Ez nem jelenti azt, hogy a differenciákat teremtő el-különböződés (*différance*) azokat mintegy előfeltételezi egy egyszerű és önmagában változatlan, közömbös (in-differens) jelenben. Az el-különböződés (*différance*) a differenciáknak nem-egyszerű, nem-tökéletes „eredete”, a differenciák struktúrált és felfüggesztő (différent) eredete. Így e név már nem is illik hozzá.

Mivel a nyelv, mely Saussure szerint klasszifikáció, nem az égből pottyant le, maguk a differenciák is teremtettek, létrehozott okozatok, melyek oka egy szubjektum vagy egy szubsztancia, és nem általában egy dolog s nem is egy valahol jelenlévő és az el-különböződés (*différance*) játéka elől elillanó létező. Ha egy ilyen prezencia a legtradicionálisabb módon, általában az okság fogalmában implikálna, akkor ok nélküli okozatról kellene beszélnünk, s ez nagyon gyorsan vezetne oda, hogy többé már ne beszéljünk okozatról. E séma zártságából kivezetendő, kísérletet tettem arra, hogy a „nyom” fogalmán keresztül utat mutassak; ez viszont nem hatás, mivelhogy nincs oka, s önmagában nem elég hatékony, hogy a szövegen kívül a szükséges meghaladáshoz elégséges legyen.

Mivel nincs prezencia a szemiológiai differencia előtt és rajta kívül, így mindazt, amit Saussure a nyelvről ír, kiterjeszthetjük általában is a jelre: „A nyelv (*langue*) szükséges ahhoz, hogy a beszéd (*parole*) érthető legyen, és minden hatását kifejtse; ez utóbbi viszont szükséges ahhoz, hogy a nyelv (*langue*) létrejöhessen; történetileg mindig a beszédteny jár elől.” (Saussure id. kiad. 37. o.)

Ha a Saussure által előírt követelmény tartalmát nem is, legalább formáját megőrizve vázoljuk fel az el-különböződés (*différance*) által azt a mozgást, mely folytán a nyelv, illetve minden kód, általában minden utalásrendszer történetileg differenciák szövedékeként konstituálódik. „Konstituálódik”, „megteremtődik”, „létrejön”, „mozgás”, „történetileg”, stb. kifejezéseket egy metafizikai nyelven túli értelemben, összes implikációjával együtt kellene megragadni. Meg kellene mutatni, hogy a *teremtés*, konstitúció és a történelem fogalmak miért vannak továbbra is cinkosságban azzal, ami itt most kérdéses, de mindez pillanatnyilag túl messzire vezetne – annak a körnek a bemutatása irányába, melybe úgy tűnik be vagyunk zárva – s ezeket, más fogalmakkal együtt csak stratégiai kényelmességből használom, és azért, hogy pillanatnyilag a legdöntőbb ponton lássak neki rendszerünk dekonstrukciónak. Mindezenre a kör, melybe látszólag belesodrótunk, segít annak megértésében, hogy az általunk leírt el-különböződés (*différance*) nem kevésbé statikus, mint amennyire genetikus, s nem is jobban struktúrált, mint amennyire történeti. Illetve nem kevésbé. A továbbiakban célunk korántsem az, hogy olvassuk, hogy elolvassuk azt, ami a

helyesírási szabályzatból hiányzik, sokkal inkább az, hogy a metafizikai oppozíciók legrégebbikéből kiindulva ellenvetést tegyünk, például úgy, hogy egy bizonyos generatív szempontot egy strukturalista-taxonomikus szemponttal ütköztetünk, vagy fordítva. Az el-különböződés (*différence*) kapcsán felmerülő bizonytalanság érzetét keltő gondolat az, hogy ezek az oppozíciók a legkevésbé sem helytállóak.

Ha viszont elfogadjuk azt a láncolatot, amelyben az el-különböződés (*différence*) hagyja, hogy a kontextustól függően, bizonyos számú szinonim helyettesítésnek alá vessék, akkor miért folyamodunk mégis a „rezervált készlet”-hez, az „ős-írás”-hoz, az „ős-nyom”-hoz, a „térben-elhelyezés”-hez, mi több a „helyettesítő”-höz, ill. a „pharmakon”-hoz, stb.?

Menjünk tovább. Az el-különböződés (*différence*) teszi azt, hogy a jelentés mozgása csak abban az esetben lehetséges, ha a prezencia színpadán minden „jelenlévőnek” mondott elem másra vonatkozik mint önmaga, azaz megőrzi magában a múltbeli elem jegyét, és hagyja, hogy a jövőbeli elemhez fűződő kapcsolatának jegye bevéssön. Nyom, mely nem kevésbé vonatkozik arra, amit a múltnak hívunk, és a nem önmagával való kapcsolatban – ami tényleg nem önmaga, azaz mégcsak nem is múlt, vagy módosult jelenként értelmezett jövő – létrehozta azt, amit jelennek hívunk. Hogy önmaga lehessen, szükséges, hogy intervallum válassza el mindattól, ami nem ő, de ennek a jelent konstituáló intervallumnak egyúttal önmagában meg kell osztania a jelenlévőt, megosztva így a jelenlévővel mindazt, amit belőle kiindulva elgondolni lehet, azaz metafizikai nyelvünk minden létezőjét, különösen a szubsztanciát és a szubjektumot. Ez a dinamikusan konstituálódó és megosztó intervallum az, amit „térben-elhelyezésnek” nevezhetünk, az idő térré válása, vagy a tér idővé válása (temporizáció). Javaslom tehát, hogy a jelenlévőnek ezt a konstitúcióját, mint „eredő” és másra vissza nem vezethetően nem-egyszerű, azaz a jegyek, nyomok, retentiók és protentiók „stricto sensu” nem-eredeti szintézisét – analogikusan és átmenetileg egy fenomenológiai és transzcendentális nyelvezetet produkálunk, mely nemsokára inadekvátnak bizonyul – nevezzük ős-írásnak, ős-nyomnak, vagy el-különböződésnek (*différence*). Ez (egyúttal) (van) térben-elhelyezés (és) temporizáció.

Vajon eredet nélküli el-különböződés (*différence*) (képződések) (aktív) mozgását nem lehetett volna neografizmus nélkül egyszerűen „differenciálás”-nak, megkülönböztetésnek nevezni? Egyéb zűrzavarok mellett egy ilyen szóval bizonyos organikus, eredeti és homogén, esetlegesen elosztó, a differenciát eseményként felfogó egységre gondolhattunk volna. Miután azonban az a megkülönböztetett igéből származik, így a kitérő, az időt húzó halogatás, a nem-azonos „différent” gazdaságos jelentése is megszűnne. Átvezetésképpen még egy megjegyzés. Ezt egy újkeletű olvasmányélményemből merítettem; Koyré 1934-ben írását a „Revue d'histoire et de philosophie religieuse”-ben, a jénai Hegelnek szentelt írásban hosszan idéz németül a jénai *Logiká*-ból és javaslatot tesz annak lefordítására is. A hegeli szövegben kétszer is találkozik a következő kifejezéssel: „differente Beziehung”. Ez a latin tövű szó (*different*) rendkívül ritka a németben és azt hiszem Hegelnél is, aki inkább különbözöt (*verschieden*), nem-azonost (*ungleich*) mond helyette, a differenciát „Unterschied”-nek, a minőségi változást pedig „Verschiedenheit”-nek nevezi. A jénai *Logiká*-ban akkor használja a „different” szót, amikor pontosan az időről és a jelenről van szó. Mielőtt azonban mindebből Koyré értékes észrevételére térnénk, lássunk néhány Hegel-mondatot Koyré fordításában. „A végtelen ebben az egyszerűségben mint az

önmagával azonossal szembeni mozzanat, a negatív, és mozzanataiban azzal, hogy önmagán reprezentálja a totalitást, a kizárót, a pontot, vagy a határt általában fejezi ki, de önmagát tagadásában, közvetlenül a másikra vonatkozik és tagadja önmagát. A határ vagy a jelen mozzanata, az idő abszolút ez e vagy a most, egyszerűen abszolút negatív, mely minden sokféleséget teljesen kizár magából és ezáltal abszolút meghatározott nem egy önmagában kiterjedő egész vagy kvantum, mely magánvalóan rendelkezne egy meghatározatlan oldallal, valami különbözővel, mely indifferensen (indifférent) vagy külsődlegesen kerülne vele kapcsolatba, hanem az egyszerű abszolút differáló kapcsolata (un rapport absolument différent du simple).” És Koyré figyelemre méltóan pontosít a jegyzetben: „differáló kapcsolat: *différente Beziehung*. Azt is mondhatnánk megkülönböztető kapcsolat.” A következő oldalon egy másik Hegel-szövegben ezt olvashatjuk: „Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine *différente Beziehung*.” [Ez a kapcsolat differáló kapcsolatként jelen(van)]. Koyré egy másik jegyzete: „A „*différent* terminus aktív értelemben értendő.”

Az „a”-val írt „el-különböző” (*différent*), illetve el-különböződés (*différence*), annyiban lehetne máris hasznos, hogy pontos és a diskurzus szempontjából is döntő fontosságú helyen, egyéb jegyzet és pontosítás nélkül volna lehetséges Hegel fordítása. S ezáltal a fordítás az lenne, aminek mindig is lennie kell: egy nyelv transzformációja egy másik által. Természetesen úgy vélem, hogy az el-különböződés (*différence*) szó másra is felhasználható: először is azért, mert nemcsak az „eredendő” differenciák aktivitását jelzi, hanem a „différent” időben eltoló, húzó-halogató kitérőjét is; s leginkább azért, mert az így írt „el-különböződés” (*différence*) és a helyesen értelmezett hegeli diskurzus közötti, nagyon is mély rokon vonást mutató kapcsolatok ellenére, az el-különböződés (*différence*) nem hogy nem tud tőle leszakadni – hiszen erre semmi esélye nincs, sőt értelmetlen volna –, ellenkezőleg, létre tud hozni belőle egy egyszerre jelentéktelen és radikális áthelyezést, melynek helyét majd máshol próbálok meg jelezni, erről azonban itt és most nagyon nehéz lenne beszélni.

A differenciák az el-különböződés (*différence*) által „teremtődtek meg” – halasztódtak el, tolódtak el időben. De *mi* az, ami különbözik vagy *ki* az, aki halogat/elodáz? Másképpen téve fel a kérdést: mi az el-különböződés (*différence*)? Ezzel a kérdéssel az egész gondolatkör egy másik pontjához, újabb tartalékaihoz, lehetőségeihez érkeztünk el.

Mi különbözik? Ki halogat? Mi az az el-különböződés?

Ha válaszolnánk ezekre a kérdésekre még mielőtt kérdésekként tennénk fel őket, még mielőtt azokat visszafordítanánk, eladdig, hogy kétségbe vonnánk formájukat, melyekbe oly természetesen és szükségszerűen tűnnek fel, ez esetben azonnal visszaesnénk oda, ahonnan épp hogy csak kilábalunk. Ha jelentésében és szintaxisában tényleg elfogadnánk a kérdés formáját (*Mi az?, Ki az?, Ki az, aki...?*), el kellene fogadni azt is, hogy az el-különböződés (*différence*) egy jelenlévő-létező pontjából kiindulva deriválódott, általa nyilvánul meg, ő az, ami irányítja és kordában tartja, s ez a jelenlévő-létező a világban meglévő olyan valami, egy forma, egy állapot, egy hatalom, melynek bármilyen nevet adhatunk, egy „valami”-t vagy egy jelenlévő-létező-t mint *szubjektumot*, egy *ki*-t. Főként ez utóbbi esetben implicite elismernénk, hogy ez a jelenlévő-létező, pl. egy önmagában jelenlévő-létező, mint tudat, történetesen eljuthatna a különbözésig vagy a késleltetésig és egy „szükséglet”, ill. egy „vágy” teljesülésének halogatásáig vagy eltolásáig, vagy az önmagától való különbö-

zésig. Azonban az el-különböződés (*différance*) ezen esetek egyikében sem „konstitúált volna” ilyen jelenlévő-létezőt.

Márpedig, ha még egyszer a szemiológiai differenciára utalunk, tisztában kell lennünk azzal, hogy mindenekelőtt mire hívta fel a figyelmünket Saussure. Arra, hogy „a nyelv (langue) – ami csak differenciákból áll – nem a beszélő szubjektum funkciója”. Ebből az következik, hogy a szubjektum (önidentitás vagy az önazonosság esetleges tudata, öntudata) a nyelvbe van beírva, a nyelv (langue) „funkciója”, s csak abban az esetben válik beszélő alannyá, ha beszéde (parole) még az úgynevezett „teremtésben”, s még az úgynevezett „meghaladásban” is a differenciák rendszereként felfogott nyelv szabályrendszeréhez tartja magát, vagy leginkább idomul az el-különböződés általános törvényéhez azáltal, hogy igazodik a nyelv alapelveihez, melyről Saussure azt mondja, hogy az nem más, mint „a nyelvezet (langage), beszéd (parole) levonása után”. (id. köt. 103. o.) „A nyelv (langue) szükséges ahhoz, hogy a beszéd (parole) érthető legyen és minden hatását kifejtse.” (id. köt. 37. o.)

Tegyük fel, hogy a langue-parole (nyelv-beszéd) oppozícióját abszoltúnak tartjuk, ebben az esetben az el-különböződés (*différance*) nemcsak a differenciák nyelvi játéka lesz, hanem a parole-nak a langue-hoz (a beszédnek a nyelvhez) fűződő kapcsolata is, az a kitérő, melyet nekem is meg kell tennem ahhoz, hogy beszélni tudjak, az a csendes biztosíték, melyet adnom kell és ami a használattól a sémáig, az üzenettől a kódig minden kapcsolatot szabályozó általános szemiológiára is érvényes. (Már másutt is megpróbáltam sugallni, hogy a nyelvben és a beszédnek a nyelvhez fűződő kapcsolatában meglévő el-különböződés (*différance*) ellentmond annak a hagyományos elválasztásnak, melyet Saussure a beszéd és az írás között, diskurzusának egy másik rétegében jelezni akart. Meghatározott és változtathatatlan szubsztancia nélküli formajátékot feltételez a nyelv- vagy kódhasználat, s szintúgy e játék gyakorlatában a differenciák retentióját, protentióját, térben-elhelyezést, temporizációt, nyomok játékát feltételezi a nyelvhasználat, ill. kódhasználat, ez pedig szükségképpen egyfajta „betű előtti írás”, jelenlévő eredet, arche nélküli ős-írás. Innen jön az „arche” szabályozott áthúzása és az általános szemiológia grammatológiává transzformálása, mely kritikával illet a szemiológiában egészen annak törzs-fogalmáig (a jel) mindent, ami az el-különböződés (*différance*) motívumával összeegyeztethetlen metafizikai előfeltevéseket tart fenn.)

Kísértésbe eshetnénk a következő ellenvetés hallatára: a szubjektum bizonyára csak akkor válik beszélővé, ha érintkezik a nyelvi differenciák rendszerével; vagy méginkább a szubjektum csak akkor válik jelölővé (általában a beszélés vagy más jel folytán), ha beírja magát a differenciák rendszerébe. Ebben az értelemben a beszélő vagy a jelölő alany beszélőként vagy jelölőként a nyelvészeti és szemiológiai el-különböződés (*différance*) játéka nélkül nem lenne önmagában jelen. De vajon el lehetne gondolni egy prezenciát, az alany önnön jelenlétét beszélése vagy jele előtt, az alany önnön jelenlétét egy csendes és intuitív tudatban?

Egy ilyen kérdés azt feltételezi, hogy a jel előtt és rajta kívül, kizárva mindenféle nyomot és mindenféle el-különböződést (*différance*), lehetséges valami olyan, mint a tudat. És, hogy még mielőtt a tudat jeleit az „idő-térben” és a világban kibocsátaná, képes lenne felfogni önmagát jelenlétében. Márpedig, mi a tudat? Mit jelent az, hogy „tudat”? A leggyakrabban „a tudni-vélés” formájában, annak összes módosulásával egyetemben is csak mint önmagában való jelen, mint a jelen önészlelése válik elgon-

dolhatóvá. Ami érvényes a tudatról mondottakra, az általában a szubjektívnek mondott létezésre vonatkozóan is érvényes. Éppúgy, ahogy a szobjektum kategóriáját sem lehet és nem is lehetett sosem a jelenre – mint *hypokeimenon* vagy mint *ousia*, stb. – történő utalás nélkül elgondolni, ugyanúgy a tudatként felfogott szobjektum sem tudott másként előbukkanni csak mint önmagában való jelen. A tudat elismert előjoga tehát a jelen elismert előjoga; s mégha olyan mélységben írjuk is le a tudat transzcendentális időbeliségét, mint ahogy Husserl teszi, akkor is az „élő jelenben” helyezzük el a szintézisalkotás és a nyomok folyamatos összegyűjtésének képességét.

Ez a privilégium a metafizika éteri közege, gondolkodásunk eleme, amennyiben az a metafizika nyelvének foglya. Csak úgy határolhatunk körbe egy ilyen zárttságot, ha mozgásba hozzuk azt a prezencia-értéket, amelyről Heidegger azt tanította, hogy az a lét onto-teo-logikus meghatározottsága, s azáltal, hogy ez a kérdésfeltevés a maga egészen egyedi jogosultságával mozgásba hozza ezt a prezencia-értéket, általában a prezencia ezen formájára és a korszakának abszolút privilégiumára kérde-zünk, a tudatra mint önmaga prezenciájában lévő tudni-vélesre.

Tehát eljutunk odáig, hogy a prezenciát – különösen a tudatot, a tudat önmagánál-létét – már ne a lét abszolút mátrix-formájaként tételezzük, hanem mint „meghatározottságot” vagy mint „hatást”. Rendszeren belüli meghatározottság és hatás, amely már nem a prezencia rendszere, hanem az el-különböződése (*différance*), s amely már nem engedi meg sem az aktív-passzív, sem az ok-okozat, illetőleg a determináció-indetermináció, stb. oppozícióját oly módon, hogy a tudat hatásként vagy meghatározottságként való jelölésével többé-kevésbé világosan átgondolható és szisztematikusan kiszámítható stratégiai okokból azon lexika alapján folytatja működését, melyet de-limitált.

Még azelőtt, hogy Heideggernél ilyen radikálisan és kifejezően megjelent volna, e gesztus Nietzschénél és Freudnál is megvolt; egyik is, másik is – mint ahogy azt tudni lehet – néha nagyon is hasonló módon kérdőjelezte meg a tudatot az önmagából adódó bizonyosságában. Megjegyzendő, hogy ezt mindketten az el-különböződés (*différance*) motívumából kiindulva tették.

Ez utóbbi majdnem szó szerint található meg szövegeikben, azokon a helyeken, ahol minden játékba lendül. Nem kívánok ebbe részletesebben belebocsátkozni; csak emlékeztetnék arra, hogy Nietzsche számára „az elvi jelentőségű cselekvés tudatlan”, és hogy a tudat erők hatása, melyek lényege, útjai és módozatai nem a sajátjai. Márpedig maga az erő sosincs jelen: csak differenciák és mennyiségek játéka. Nem lenne általában erő az erők közötti differencia nélkül; s ez esetben a mennyiségi különbség jobban számít mint a mennyiség mértéke, mint maga az abszolút nagyság: „Maga a mennyiség tehát nem választható el a mennyiségi különbségtől. A mennyiségi különbség az erő lényege, az erőnek az erőre történő vonatkozása. Álmodni két egyenlő erőről, még ha ellentétes jelentést tulajdonítanak is neki, csak egy esetleges és közönséges álom, statisztikai álom, melyben az élő elmerül, amelyet viszont a kémia eloszlat.” (G. Deleuze: Nietzsche és a filozófia, Párizs, 1962. 49. o.) Nietzsche egész gondolatísága vajon nem a filozófia – mint a differenciával szembeni aktív indifferencia, mint a-diaphorisztikus redukció-, illetve repressziórendszer – kritikája? Ami természetesen nem zárja ki azt, hogy ugyanezen logika alapján, „a” logika alapján a filozófia az el-különböződés-ből és -ben (*différance*) éljen, s ezáltal „vakká váljon” az Ugyanaz-zal szemben, ami nem identikus. Az Ugyanaz pontosan

maga az el-különböződés (*différence* „a”-val), mint halasztó és kétértelmű átmenet az egyik differensből a másikba, az oppozíció egyik pontjából a másikba. Ezek alapján felülvizsgálhatnánk minden ellentétpárt, melyre a filozófia épül és amelyből diskurzusunk is él, nem azért, hogy kioltjuk az oppozíciót, hanem azért, hogy egy olyan igény keletkezzék, mely által a terminusok egyike mint a másik el-különböződése (*différence*) jelenik meg, mint az „Ugyanannak” a gazdaságosságában differáló elhalasztott másik, az intelligibilis mint az érzékitől magát megkülönböztető, mint elhalasztott-kitolt érzéki; a fogalom mint differáló-elhalasztott, ill. különböző-halasztódó intuíció; a kultúra mint differáló-elhalasztott, ill. különböző-halasztódó természet; a *physis* másai – *tekhne, nomos, thesis*, társadalom, szabadság, történelem, szellem, stb. mint különböző-halasztódó *physis*. Az el-különböződésben levő *physis*. (Itt kirajzolódik a mimézis újraértelmezésének a helye a *physis*-szel való állítólagos szembenállásában.) Ennek az „Ugyanannak” mint el-különböződésnek (*différence*) a kibomlásából kiindulva mutatkozik meg a különböződés és az örök visszatérésben rejlő ismétlődés „azonossága”. Végtelen sok téma, melyet Nietzsche-nél azzal a szimptomatológiával lehet kapcsolatba hozni, mely mindig diagnosztizálja a maga el-különböződésben (*différence*) torzított instancia kitérőjét vagy cselét, vagy méginkább az aktív interpretáció egész tematikájával, mely véget nem érő desifírozással helyettesíti az igazság leleplezését, azaz a maga jelenlétében mutató dolgot. Igazság nélküli rejtjel, vagy legalábbis jelrendszer, melyet nem az igazság-érték ural, hiszen abból csak megértett, előírt, körülírt funkció lesz.

Tehát el-különböződés nek (*différence*) hívhatjuk a különféle erők és erőkülönbségek mozgásban lévő, „aktív” szembeszegülését, melyet Nietzsche mindenütt, ahol a kultúrát, a filozófiát és a tudományt uralja, a metafizikai grammatika egész rendszerével állít szembe.

Történeti szempontból jelentős, hogy ez a diaphorisztika, mint erők energetikája és ökonómiája, mely a prezencia mint tudat primátusának megkérdőjelezése köré rendeződik, Freud gondolkodásának is fő motívuma: más diaphorisztika, az egész együtt jel-, ill. nyom-elmélet és egyúttal energetika. A tudat autoritásának megkérdőjelezése mindenekelőtt különbséget megalapozó.

Az el-különböződés (*différence*) két látszólag eltérő jelentése a freudi teóriában összefonódik: a „difféer” mint elkülöníthetőség, megkülönböztetés, eltérés, *diastème, térben-elhelyezés* és a „difféer” mint kitérő, haladék, rezervoár, *temporizáció*. Csak arra emlékeztetnék, hogy

1. a nyom (*Spur*), a „facilitáció”, a facilitációs erők fogalmai az *Entwurf einer Psychologie* (1895) óta, elválaszthatatlanok a differencia fogalmától. Az emlékezés és a pszichikum mint általában a (tudatos vagy tudattalan) emlékezés eredetét csak a facilitációk közötti differenciák számbavételével lehet leírni. Freud ezt találóan így fogalmazza meg: nincs facilitáció differencia nélkül és differencia nyom nélkül.

2. Tudattalan nyomok létrejöttében és bevésoedési folyamatokban az összes differencia az el-különböződés (*différence*) mozzanataiként, azaz tartalékolásként (rezervoár) interpretálható. Freud gondolkodását szüntelenül irányító séma szerint a nyom mozgása az önmagát védő élet erőfeszítése, mely kitolja a veszélyes „megszállás” idejét, rezervált készletet hoz létre. A freudi gondolatmenetet át- meg átható fogalmi oppozíciók, a fogalmak mindegyike egymásra vonatkozik, mint az el-különböződés (*différence*) ökonómiájában meglévő kitérő mozzanatai. Az egyik csak ki-

tolt-elhalasztott másik, a másiktól különböző egyik. Az egyik *el-különböződés* ben lévő másik, az egyik a másik *el-különböződése*. Így lehetséges az is, hogy minden látszólag rigorózus és visszafordíthatatlannak tartott ellentét (pl. a szekunder és primer oppozíciója) az egyik pillanatról a másikra „elméleti fikciónak” minősül. Továbbá például az (de egy ilyen példa mindenre befolyással van), hogy az örömelv és a valóságelv közötti differencia csak kerülőként (kitolás, haladék) értelmezett *el-különböződés* (*différance*). A „*Túl az örömelven*” című írásában ezt írja Freud: „Az én önfenntartási ösztönének hatása alatt az örömelv elválik a valóságelvtől, s így anélkül, hogy lemondanánk az örömről, mint végső célról, megelégszünk azzal, hogy annak kielégítését kitoljuk, nem használunk ki bizonyos lehetőségeket, melyek e beteljesedést siettetnék, továbbá azzal, hogy egy hosszú, haladékot adó kitérő oltalma alatt, melyet azért vettünk igénybe, hogy eljussunk az örömhöz, még az öröm hiányát is elviseljük időlegesen.”

S ezzel eljutunk a leginkább homályos ponthoz, az *el-különböződés* (*différance*) rejtélyéhez magához, mindahhoz, ami egy különös megosztással éppen annak fogalmát osztja ketté. Ne siessünk a döntéssel! Hogyan gondoljuk el az *el-különböződést* (*différance*) egyszerre mint gazdaságos kitérőt, mely az „Ugyanaz” elemében (tudatos vagy tudattalan) számítással folytonosan a kitolt örömet vagy az eltolt prezenciát szándékszik megtalálni; másrészt az *el-különböződést* (*différance*) mint kapcsolatot a lehetetlen prezenciával, mint a prezencia feltartóztatatlan elvesztegetését, az energia visszafordíthatatlan elhasználódását, sőt mint halálösztönt és az „egészen-más”-sal való kapcsolatot, mely látszólag mindenféle ökonómiát megakadályoz? Evidens – sőt ez maga az evidencia –, hogy nem lehet a gazdaságost és a nem-gazdaságost, az ugyanazt és az egészen-mást, stb. együtt elgondolni. Ha az *el-különböződés* (*différance*) ez az *el-nem-gondolható*, lehet, hogy nem kellene az evidencia filozófiai tényezője által siettetni annak nyilvánvalóvá tételét, hiszen az hamar eloszlatta volna egy általunk jól ismert kalkulus tévedhetetlenségével párosuló illúziót és logikátlanságot, hiszen helyét, szükségszerűségét, funkcióját épp most ismertük fel az *el-különböződés* (*différance*) struktúrájában. Mindaz, ami a filozófia alapján itt megtalálható számítását, már az *el-különböződés* (*différance*) rendszerébe beszámított, oly módon, ahogy az itt elrendeződött. Már másutt is, egy Bataille-olvasatban megpróbáltam felvázolni, hogy mivel járna a fenntartás nélküli elvesztegetéssel, a halállal, az értelemnélküliség veszélyével semmiféle közösséget nem vállaló „megszorított ökonómia” és a nem rezervált készletre számító általános ökonómiai rigorózus és egy új értelemben véve – ha lehet így fogalmazni – „tudományos” társítása. Kapcsolat egy számítását megfelelő *el-különböződés* (*différance*) és egy olyan *el-különböződés* (*différance*) között, ami elvétí azt, a tiszta és veszteség nélküli jelen *tételezése* keveredik annak abszolút elvesztésével, a halállal, Azáltal, hogy a megszorított és általános ökonómiát kapcsolatba hoztuk egymással, magának a filozófiának a terét értelmezzük át, írjuk újra a hegelianizmus rendszerének privilegizált égisze alatt. Hozzászoktunk ahhoz, hogy a megszüntetve-megőrzés másként íródik. Talán egész egyszerűen íródik. Vagy jobban mondva, sorvadása számot vet az írással.

Nos tehát az *el-különböződés* (*différance*) ökonomikus jellegéből egyáltalán nem következik, hogy a kitolt prezencia mindig önmagára lelhet, hogy csak egy olyan „megszállás” jönne szóba, amely a prezencia megjelenítését, a haszon észlelését, az észlelés hasznát időlegesen és veszteség nélkül késleltetné. Szemben az *el-különbö-*

zódés (*différance*) gazdaságos mozgásának metafizikai, dialektikus, „hegeli” interpretációjával, itt egy olyan játékot kell elfogadnunk, amelyben a vesztes a győztes, s melyben az ember nyer és veszít minden pillanatban. Ha az eltérített megjelenítés továbbra is végleges és engesztelhetetlenül visszautasításra talál, ez nem azért lesz így, mert egy bizonyos jelenlévő rejtve vagy távol marad, hanem azért, mert az el-különböződés (*différance*) kapcsolatban tart bennünket azzal, amiről szükségszerűen nem tudjuk, hogy átlép a jelenlévés (prezenciá) és a távollévés alternatíváján. Egy bizonyos másság – Freud a tudattalan metafizikai elnevezéssel illeti azt – minden megjelenítési procedura alól véglegesen ki van vonva, mely által elvárhatnánk tőle, hogy személyében megmutatkozzon. Ebben a kontextusban és egy ilyen elnevezés mellett a tudattalan nem egy önmagában elrejtett, virtuális, potenciális prezencia, mint ahogy azt tartják. Kitolódik/differál, s ez kétségtelenül azt jelenti, hogy differenciákból áll össze, továbbá azt is, hogy „reprezentánsokat” állít szolgálatba, viszont arra semmi esélye nincs, hogy a helyettesítő „létezzon”, jelen legyen valahol, „önmaga” legyen, s még kevesebb esély van arra, hogy tudatossá váljék. Ebben az értelemben szemben egy régi vita terminusaival, mely már mindig az általa igénybe vett „megszállásokra” támaszkodik, a tudattalan nem egy „dolog”, nem is egy másik, és legkevesbé sem egy virtuális vagy betokosodott tudat. Ezt a radikális másságot a prezencia minden más lehetséges módusához viszonyítva a vissza nem fordítható, utólagos hatások jelzik. S ezek leírására, a tudattalan nyomok nyomainak (nincs tudatos nyom) olvasására, a jelenlét vagy a távollét nyelvezete, a fenomenológia metafizikai diskurzusa nem tűnik adekvátnak. (Viszont nem a „fenomenológus” az egyetlen, aki erről szólhat.)

Az utólagosság (Nachträglichkeit) struktúrája, melyről Freud beszél, valójában kizárja azt, hogy a temporalizációból (temporizáció) egyszerűen az eleven jelennek egy dialektikus szövedékét hozzuk létre, mint egy eredendő és folytonos, állandóan önmagára visszavezetett, retentionális nyomokból és protentionális résekből önmagába egybegyűjtött és egybegyűjtő szintézist. A „tudattalan” mássága esetén nem modifikált – múltbeli, illetve el-jövő – jelenhorizontokkal van dolgunk, hanem egy olyan „múlttal”, amely sosem volt jelen és amely soha nem is lesz az, amelynek „el-jövése” sosem lesz a prezencia-formájában kialakuló teremtés vagy újratemtés. A nyom-fogalom tehát összemérhetetlen a retentionnak, mindannak ami jelen volt múlttá-válásának fogalmával. A nyomot – így az el-különböződést (*différance*) – sem lehet a jelenből, ill. a jelenlévő jelenlétéből kiindulva elgondolni.

Múlt, ami sosem volt jelen, ez a formula az, mellyel Emmanuel Levinas – bizonyára nem pszichoanalitikus megközelítéssel – a nyomot és az abszolút másság rejtélyét minősíti: a másokét. Ilyen megszorítások közt, legalábbis abból a szempontból az el-különböződés (*différance*) gondolatából a klasszikus ontológia egész kritikája következik, erre vállalkozott Levinas. S így a nyom-fogalom éppúgy, mint az el-különböződés (*différance*) fogalma is, az eltérő nyomokon és a nyomok differenciáján keresztül, nietschei, freudi, levinasi értelemben (e neveket természetesen csak jelzőként említettem), „korszakunkat” mint az ontológia, (ill. a jelenlét ontológiájának) lehatárolását egybefoglaló és behálózó rendszert alakítja ki.

Azaz a létező, ill. a létezőség delimitációja. Az el-különböződés (*différance*) mindenütt a létező uralmát szollicitálja, abban az értelemben, ahogy a szollicitál (*sollicitare*) – a régi latinban – azt jelenti, valamit mint egészet megrendíteni, teljességé-

szólgi

ben megingatni. Az el-különböződés (*différance*) gondolatával tehát a következő kérdés merül fel: a lét meghatározottsága jelenlétében vagy létezésében. Egy ilyen kérdés fel sem merülne, sőt megérteni sem tudnánk anélkül, hogy a létnek a létezőtől való differenciája valahol fel ne tárulna. Első konzekvencia: az el-különböződés (*différance*) nincs. Nem egy olyan rendkívüli, egyszeri, alapvető vagy transzcendens jelenlévő létező, mint ahogy azt megkívánhatnánk. Nem követel semmit, nem uralkodik semmi felett, semmiféle hatalmat sem gyakorol sehol. Egyetlen nagybetűn keresztül sem tud kifejeződni. Nemcsak, hogy nincs el-különböződés (*différance*) birodalom, ellenkezőleg, éppen hogy mindenféle birodalom felforgatását szítja. Nyilvánvalóan fenyegetővé válik és mindazt elkerülhetetlenül félelemmel tölti el, ami bennünk egy birodalom létrejöttét, egy birodalom múltbeli vagy jövőbeli jelenlétét kívánja meg. És újra meg újra ellene vethető, hogy magával ragadja az örület, a nagybetűvé növekedés, egy birodalom nevében történő uralkodás. Ezért aztán az el-különböződés (*différance*) meglepszik vajon az ontikus-ontológikus differencia játékterében, ahogy ez, ill. ahogy ebben a „korszak” a megkerülhetetlen heideggeri meditáción „keresztül” elgondolásra került?

Nincs egyszerű válasz egy ilyen kérdésre.

Bizonyos szempontból az el-különböződés (*différance*) tényleg csak a lét vagy az ontológiai differencia történeti és epochális kibomlása. Az el-különböződés (*différance*) „a”-ja a kibomlás mozgását jelöli.

És mégis az értelemszerű elgondolásának vagy a lét igazságának, az el-különböződés (*différance*) ontikus-ontológikus differenciájában történő meghatározottságának, az értelemszerű kérdés horizontjában elgondolt differenciának nincs az el-különböződés (*différance*) lappangó intra-metafizikai effektusa? Az el-különböződés (*différance*) kibomlása lehet, hogy mégsem csak a lét vagy a lét epochalitásának igazsága. Meglehet, hogy kísérletet kellene tenni e nem hallható gondolat, a nyom e hangtalan kirajzolódásának elgondolására: azaz, hogy a lét története – úgy, ahogy az az ontológiai differencián keresztül létrehozta önmagát –, melynek eszméjét a görög-nyugati *logosz* vezette be, nem más mint a *diapherein* egy korszaka. Attól kezdve, hogy az epochalitás fogalma inherens módon a történelemhez mint a lét történetéhez tartozik, nem lehet azt „korszak”-nak nevezni. Az el-különböződés (*différance*) egy bizonyos és egészen különös módon „ősibb” mint az ontológiai differencia vagy mint a lét igazsága, azé a lété, melynek sosem volt „értelme”, mely létként sosem volt elgondolható, ill. elmondható, csak ha az a létezőben oldódott fel. Ekkor lehet azt (ti. az el-különböződést) a nyom játékának nevezni. Nyom(játék)nak, mely már nem tartozik a lét horizontjához, amelynek a játéka viszont a lét értelmét hordozza és határolja: a nyom vagy az el-különböződés (*différance*) játéka, melynek nincs értelme, és ami nincs is. Nem része semminek. Semmiféle mostság, semmiféle mélység nem jellemzi ezt az alapot nélkülöző sakktáblát, ahol is a lét került játékba.

Így lehet az, hogy az „*hen diapheron heauto*”, az „önmagában különböző egy” herakleitoszi játéka mint nyom vitában önmagával, belevész a *diapherein* ontológiai differenciaként való meghatározásába.

Elgondolni az ontológiai differenciát, melynek megnyilatkozása majdhogynem hallhatatlan maradt, kétség kívül továbbra is nehéz feladat. Sőt, felkészülni a „mi logoszunkon” túli el-különböződésre (*différance*) annál is inkább megterhelő, mert az még nem közelíthető meg sem mint a lét epochalitása, sem mint ontológiai diffe-

rencia, ez azonban nem jelenti azt, hogy ne kellene átmennie a lét igazságán, sem pedig azt, hogy „kritizálná”, „vitatná” vagy nem ismerné el annak végtelen szükségességét. Ellenkezőleg, egy kicsit el kell időzni ennek az átmeneti szakasznak a nehézségeiben, a metafizika rigorózus olvasataiban – „nemcsak filozófiatörténeti” szövegekben –, ismétелgetni kellene azt mindenütt, ahol a nyugati diskurzust normalizálja. Hagyni kell, hogy feltűnjön/eltűnjön mindannak a nyoma, ami meghaladja a lét igazságát. Annak a nyoma, ami azt sosem jelenítheti meg, nyom, mely önmaga sosem léphet fel, jelenhet meg és nyilatkozhat meg mint olyan fenomenjében. Mindazon túli nyom, ami a fundamentálonológiát és a fenomenológiát a mélyben összekapcsolja. A folytonosan differáló nyom sosem reprezentálja önmagát mint olyat. Megjelenülve eltörlődik, visszahangozva elnémul, mint az el-különböződésben (différence) primátusát beíró, bevéső, írótt „a”.

Azon próbálkozásokon keresztül, melyek iránt az imént még oly nagy érdeklődést mutattunk (Nietzsche, Freud, Levinas) folyamatosan kimutathatjuk e mozgás megnyilatkozó és megőrzött nyomait a metafizikai diskurzusokban, főként persze az ontológiai zártaságról szóló jelenkori diskurzusokban. Különösen a heideggeri szövegben.

Ez utóbbi arra késztet, hogy a jelenlévő lényegére, a jelenlévő prezenciájára kérdezzünk rá.

Mi a jelenlévő? Mit jelent a jelenlévőt a maga prezenciájában elgondolni?

Nézzük például a „Der Spruch des Anaximander” című 1946-os szöveget. Itt emlékeztet Heidegger arra, hogy a létfeleledtség a lét és a létező közti különbség elfelejtése: „De a lét dolga, hogy a létező léte legyen. Ennek az enigmatikus többértelmű genitívusnak a nyelvi formája egy kezdetet nevez meg, a jelenlévőnek a jelenlétből kiinduló származását. Mégis e kettő lényegével ennek a származásnak a lényege továbbra is rejtett marad. Nemcsak e származás lényege, de még a jelenlét és a jelenlévő közti kapcsolat sem elgondolt. Kezdetől fogva úgy tűnik, mintha a jelenlét és a jelenlévő mindenkor önmaga számára lenne valami. Észrevétlenül a jelenlét maga válik jelenlévővé... A jelenlét lényege és vele a jelenlétnek a jelenlévőtől való különbsége is elfeledett. A létfeleledtség a lét létezőtől való különbségének feledése.” (In. Heidegger: Holzwege, 1950. 335. o.)

Emlékeztetvén bennünket a lét létezőtől való különbségére (ontológiai differencia) mint a jelenlétnek a jelenlévőtől való különbségére, Heidegger egy állítást, az állítások sorozatát viszi végbe, melyet most nem fogunk ostoba sietséggel „megkritizálni”, hanem inkább visszaadjuk annak provokáló erejét.

Fogjunk hozzá körültekintően. Mindaz tehát, amit Heidegger nem kíván magyarázni a következő: a lét létezőtől való különbsége, a metafizika elfeledettje anélkül tűnt el, hogy nyomot hagyott volna hátra. Sőt még a különbség nyoma is elhomályosult. Ha elfogadjuk, hogy az el-különböződés (différence) maga más, mint a távollét és a jelenlét, ha nyomot hagyva tovaillan, akkor a nyom nyomának eltűnéséről kellene beszélni, hiszen a (lét és létező közti) különbség elfelejtéséről van szó. Úgy tűnik, ez következik az „Anaximandrosz mondása” ezen passzusából: „A létfelejtés magának a létnek a lényegéhez tartozik, a lényeg általa elleplezett. A felejtés oly lényegein tartozik a lét történelmi sorához, hogy e sors hajnala pontosan a jelenlévőnek a maga jelenlétében történő leleplezésének kezdete. Ami azt jelenti: a lét története a létfeleledtséggel kezdődik, azzal, hogy a lét lényegével, a létezőtől való különbségével egye-

temben visszatartja magát. A különbség kihull. Elfeledett marad. Először a megkülönböztetett, a jelenlévő és a jelenlét fedí fel magát, de nem úgy, *mint* megkülönböztetett. Ellenkezőleg, a különbség korai nyoma eltörődik azáltal, hogy a jelenlét mint jelenlévő-létező jelenik meg és egy legfelsőbb jelenlévő-(létező)ből származtatja magát.” (Heidegger id. mű 336. o.)

A törlés annak a nyomnak a struktúrájához tartozik, ami nem prezencia, hanem egy feloldódó, kimozduló, önmagára utaló prezencia „*simulacrum*”-a, ami tulajdonképpen nincs is. De nem csupán az a törlés, melynek mindig a nyom nyomára kell bukkannia, hiszen egyébként nem nyom, hanem egy lerombolhatatlan és monumentális szubsztancia lenne, a törlés inkább az, mely kezdettől fogva nyomként konstitálja, mely kimozdulással áthelyezi és feltűnésében annak pozíciójába lépve eltünteteti a nyomot. A különbség korai nyomának törlése tehát ugyanaz, mint a jelnek a metafizikai szövegben való nyomot hagyása. Ez utóbbinak meg kell őriznie mindannak a jegyét, amit elveszített vagy visszatartott, félretett. Egy ilyen struktúrának a metafizika nyelvében meglévő paradoxona az, hogy a metafizikai fogalomban végbemenő inverzió a következő eredményezi: a jelenlévő a jel jelévé, a nyom nyomává válik. A továbbiakban már nem az, amire végső instanciával minden utalás utal. Egy általánosított utalásstruktúrában funkcióvá válik. Nyom, és a nyom törlésének nyoma.

Így értendő a metafizika szövege. Még olvasható; és olvasandó. Határai nem körülölelik a szöveget, hanem átjárják, bensejében a perem sokrétű redőzete von határt. *Egyszerre* szándékszik a nyom monumentumát és illúzióját megmutatni, az egyidejűleg kirajzolt és eltörölt, az egyidejűleg eleven és holt nyomot, mely már azáltal is eleven, hogy őrzött feliratában magát az életet szimulálja. *Piramis*. Nem meghaladható határkö, mégis kő egy fal részeként, ki-fejteni másként kell, szöveg, hang nélkül.

Ellentmondás nélkül, legalábbis anélkül, hogy elismernénk egy ilyen ellentmondás valamiféle helyességét, gondoljuk el a nyom észlelhető és észlelhetetlen voltát. A differencia „korai nyom”, visszavonhatatlanul belevész a láthatatlanságba és mégis az elvesztése maga rejtett, megóvott, megőrzött, késleltetett. Egy szövegben. A jelenlét formájában. A tulajdonéban. Ami maga is csak írás-effektus.

A korai nyom törlődésének ismertetése után, Heidegger ellentmondás nélkül ellentmondással tudja elérni, ellenjegyezni a nyom bevésődését. Továbbmenve ezt írja: „A létnek a létezőtől való különbsége mint elfeledett csak akkor tapasztalható, ha már a jelenlévő jelenlétével felfedte magát és így nyomot hagyott hátra, bevésődött, mely a nyelvhez felérő létben belül őrződik meg.”

Még odébb, Anaximandrosz *to chreon*-járól medítálva, melyet a jártas kezelés (Brauch) kifejezéssel fordított le, Heidegger ezt írja: „A jártas kezelés, illeszkedés és törődés (gond) felett rendelkező, szabadjára engedi az időzésbe és átengedi időzésének a jelenlévő létezőt. Ám ezzel állandó veszélynek teszi ki, hogy az időző maradásból pusztá merev tehetetlenséggé válik. Így a jártas kezelés önmagában egyúttal a jelenlét kézreadása a nem-illeszkedésnek. A jártas kezelés illeszti ide a nem-et.” (Heidegger id. mű 339. o.)

S akkor, amikor Heidegger a *jártas kezelést* mint *nyomot* ismeri el, akkor kell a kérdést feltenni: lehet-e és mennyiben lehet ezt a nyomot és az el-különböződés (*différence*) „nem”-jét (el-jét) mint a lét lényegét elgondolni? Az el-különböződés el-je vajon nem vezet bennünket a lét történetén túlra, nyelvünkön is túlra, s mind-

azon túlra, ami abban megnevezhető? Vajon nem hívja életre azt a szükségszerűen erőszakolt transzformációt, mely a lét nyelvét egy egészen más nyelvvvel cseréli fel?

Pontosítsuk ezt a kérdést. S hogy felleljünk a „nyomot” (hitte-e valaki, hogy nem másra vadászunk mint arra, hogy kinyomozzuk a nyomot), olvassuk el ezt a passzust:

„A *to chreon* 'jártas kezelés'-ként (Brauch) való fordítása nem etimológikus-lexikális megfontolásból származott. A 'jártas kezelés' szó kiválasztását a gondolkodás egy megelőző ártévesése (*Übersetzen*) indokolja, mely megkísérli a létfeledtség sorsszerű kezdetébe visszanyúlva a lét lényegében rejlő különbséget elgondolni. A 'jártas kezelés' szó a létfeledtség megtapasztalásában van előírva a gondolkodásnak. Mindaz, amit ezen kívül a 'jártas kezelés' szó kapcsán elgondolhatunk, abból a *to chreon* vélhetően egy nyomot (Spur) nevez meg, egy nyomot, ami a lét történeti sorsában azonnal eltűnik, mihelyst világtörténetileg mint nyugati metafizika bomlik ki.” (Heidegger id. mű 340. o.)

Hogyan gondoljuk el a szövegen kívüliséget? Többé vagy kevésbé mint *saját* peremét? Például mint ami „más” mint a nyugati metafizika szövege. Bizonyára a „nyom, ami a lét történeti sorsában azonnal eltűnik, mihelyst világtörténetileg mint nyugati metafizika bomlik ki”, kizár minden meghatározást, minden nevet, melyet a metafizikai szövegben kaphatna. Ezekben a nevekben rejtkezdek el, búvik meg. Nem tud napvilágra kerülni bennük mint a nyom „maga”. Nyilván azért, mert önmaga sosem tud „mint olyan” megjelenni. Heidegger azt is mondja, hogy a különbség *mint olyan* nem jelenhet meg: „A különbség világlása ezért nem jelentheti azt, hogy a különbség mint különbség jelenik meg.” Az el-különböződésnek (*différence*) nincs saját¹ lényege, ebből az következik, hogy az írás játékának – oly módon, ahogy az az el-különböződést bevonja – nincs se léte, se igazsága.

Számunkra az el-különböződés (*différence*) továbbra is metafizikai név marad, és minden elnevezés, melyet nyelvünkben kap, metafizikai. Különösképpen, amikor azok a jelenlétnek a jelenlévőtől való különbségében határozzák meg az el-különböződést (*différence*), de még inkább akkor, amikor az el-különböződést (*différence*) a létnek a létezőtől való különbségében jelölik meg.

Egy olyan el-különböződésre (*différence*), mely „ősibb” mint maga a lét, nyelvünkben egyetlen név sincs. De mi „már tudjuk”, hogy ha az megnevezhetetlen, akkor nemcsak ideiglenesen az, minthogy nyelvünk e nevet még nem találta meg, illetve még meg sem fogant, vagy mert egy másik nyelvben, a mi véges rendszerünkön kívül kellene keresni azt. Nem. Mindez azért van, mert erre nincs név, még a „lényeg”, ill. a „lét” neve sem, sem az „el-különböződés” (*différence*), ami nem főnév, nem egy tiszta nominális egység, s ezenfelül folyton a különféle helyettesítési láncolatokban oldódik fel.

„Erre nincs név” – olvasható a maga ürességében e mellékmondat. Ez a megnevezhetetlen nem egy kimondhatatlan lényeg, amelyhez egyetlen név sem lenne fogható: például Istené. Ez a megnevezhetetlen az a játék, melynek eredményeként nominális hatások, relatíve egységes vagy atomikus struktúrák lépnek fel, amelyeket neveknek, neveket helyettesítő láncolatoknak hívnak, s amelyekbe pl. az „el-különböződés” (*différence*) mint nominális hatás is belekerül, beíródik úgy, mint ahogy a „zsákutcák” is még a „labirintus” játékának, a rendszer működésének részei.

Amit tudunk, amit tudnánk, ha egyszerűen tudásról lenne szó az az, hogy sosem volt, és soha nem is lesz kizárólagos szó, kulcs-szó, mindenek-felett-álló-név. Ezért

az „el-különböződés” (*différance*) „a” betűjének gondolata nem a mindent eldöntő legelső meghatározás, sem a küszöbön álló, ám még nem hallható megnevezés profetikus kinyilatkoztatása. Ebben a „szó”-ban nincs semmi kerigmatikus, bármily kevéssé tudjuk is kisbetűsítését észlelni. Kérdőre vonni a név nevét...

Nem is lesz kizárólagos név, még a lét nevéé sem. És erre *nosztalgia* nélkül, azaz tisztán az apa-, ill. az anyanyelv, valamint a gondolat elveszített hazájának mítoszán kívül kell gondolni. Ellenkezőleg, *igenelni* kell azt, abban az értelemben, ahogyan Nietzsche nevetésként játékba hozza az igenlést.

E nevetés és tánc óta, a minden dialektikától idegen igenlés óta merül fel kérdés-ként a nosztalgia másik arca, amit heideggeri *reménynek* fogok nevezni. Egyáltalán nem tagadom, hogy e szónak sokkoló hatása is lehet. Mégis vállalom a rizikót, s anélkül fogom azt felhasználni, hogy annak akár egyetlen implikációját is kizárnám, továbbá kapcsolatba hozom mindazzal, ami szerintem az „Anaximandrosz mondása”-ban a metafizikáról megjegyzésre méltónak tűnik: a tulajdonképpeni szó és kizárólagos név keresése. „A lét korai szaváról” *to chreon* szólva Heidegger ezt írja: „Magában a jelenlét lényegében működő kapcsolat a jelenlévő létezőhöz egyedülálló. Teljességgel összehasonlíthatatlan marad más egyéb kapcsolattal. Magának a létnek az egyedüliségéhez tartozik. A nyelvnek tehát ahhoz, hogy megnevezhesse azt, ami a létben lényege szerint megjelenik, egy szót kellene csak megtalálnia, a kizárólagos szót. Itt mérhetjük fel, hogy mennyire kockázatos minden gondolkodó szó, mely a létet szólítja meg. Mégis, ami itt kockára van téve nem valami lehetetlen; hiszen a lét a legkülönbözőbb módokon mindenütt és folyton-folyvást az egész nyelven keresztül beszél.” (Heidegger id. mű 337. o.)

A kérdés a következő: a beszélés és a lét szövetsége a kizárólagos szóban, végül is a tulajdonképpeni névben. Ez az a kérdés, ami az el-különböződés (*différance*) lejátsszott igenlésébe íródott be. Ez az igenlés a mondat minden egyes tagját érinti: „A lét/ a legkülönbözőbb/ módokon/ mindenütt/ és folyton-folyvást/ az egész/ nyelven/ keresztül/ beszél.”

ford.: Gyimesi Tímea

JEGYZET

1. Az el-különböződés (*différance*) nem az *ontológiai-differencia* nemének egyik „faja”. Ha „a jelenlét adománya az *esemény* tulajdona (Zeit und Sein, In: *Zur Sache des Denkens*. Niemeyer Verlag, 1969, p.22.), az el-különböződés (*différance*) nem egy folyamat, mely a sajátá-tételre fut ki. Az (ti. el-különböződés) annak se nem fel-tevése (elsajátítás), se nem negációja (kisajátítás), hanem a másik. Így aztán úgy tűnik, hogy az el-különböződés, éppúgy mint a lét, nem az esemény egy faja –, itt azonban csak előrevetítjük az út megtételének szükségességét. Heidegger: „A lét akkor az eseménybe tartozik. Ebből kapja meg az adás és annak adománya a meghatározottságát. Így aztán a lét lenne az esemény fajtája és nem az esemény a lét egy fajtája. Az ilyen megfordításba menekvés túl olcsó lenne. Gondolatilag elkerüli a tényállást. Az esemény nem átfogó főfogalom, mely alá lét és idő betagozható. A logikai rend viszonylatai mit sem mondanak itt. Mert azzal, hogy magának a létnek utánagondolunk és sajátjának nyomán járunk, mutatkozik meg a lét mint a jelenlevés történelmi sorsa, melyet az idő nyújt át adományként. A jelenlét adománya az esemény tulajdona.” E láncolat (lét-,sajátítás, jelenlét) eltolt újraírása nélkül sosem fogjuk szigorú és irreverzibilis módon a viszonylatokat átformálni az általános vagy fundamentál onto-lógia és aközött, amit leigáz, vagy aminek alárendelődik regionális ontológia vagy partikuláris tudomány minőségében: pl. politikai gazdaságtan, pszichoanalízis, szemio-lingvisztika, retorika, melyekben a *tulajdon* értéke másnál jobban jut szerephez, de ugyanígy a spirituális vagy materialista metafizika is. Az ebben a kötetben kifejtett elemzések ezt az előzetes elaborációt tekintették feladatuknak. Magától értetődik, hogy egy ilyen jellegű újraírást sosem fog egy filozófiai vagy teoretikus diskurzus magába foglalni, sem általában egy diskurzusban vagy írásban; csakis azon a szinten, amit én máshol az általános szövegnek neveztem. (1972)

l
s
r
z
c
a
r
l
l
k
r
j
r
t
f
r
j
a
e
e

t
n
g
f
r
a
t
d

r

*
v
5

PAUL RICOEUR

Metafora és filozófia-diskurzus^{*}

E kötet utolsó tanulmánya arra törekszik, hogy egy olyan kutatásterület filozófiai határvidékét tárja fel, amelynek gravitációs központja időközben a hermeneutika síkján, a retorikáról a szemantikára, az értelem problémáiról a referencia-problémákra tevődött át. Ez utóbbi áthelyeződés posztulátumok formájában számos filozófiai előfeltevést vont maga után. Nincs diskurzus, mely igényt formálhatna az előfeltevésmenlességre, azon egyszerű oknál fogva, hogy a gondolati munka, amellyel az elgondolható régióját tematizáljuk olyan munkafolyamatokat vezet be, melyek ugyanakkor nem tematizálhatók. Noha egyetlen diskurzus sem lehet radikálisan előfeltevésmentes, egyetlen gondolkodó sem mentesül az alól, hogy saját jait a lehető legátfogóbban kifejtse. Ennek láttunk neki az előző tanulmány elején, amikor kifejtettük a metaforikus referencia elmélete által felállított szemantikai és hermeneutikai előfeltevéseket. Ugyanezen tanulmány végén éppen ezek az előfeltevések jogosítottak fel bennünket arra, hogy a metaforikus kijelentésaktus ontológiai irányultságát a „*Jenni mint*” értelemben felfogott kopulára vigyük át. Ezeket az előfeltevéseket most önmaguk kedvéért kell tematizálni. A kérdés a következő: *milyen filozófiát von maga után* az a mozgás, mely a kutatás menetét a retorikáról a szemantikára, az értelemről a referenciára viszi át? A kérdés egyszerűnek tűnik, valójában azonban kettős. Tulajdunképpen azt kérdezzük; ha filozófiát *vont maga után, akkor melyiket*. A jelen tanulmány stratégiája az lesz, hogy a két kérdés vizsgálatát együttesen fejlessze ki: a kifejtendő *ontológiára* irányuló kérdést és az implicit és explicit játékában működő kérdést az *implikációról*.

A második, a csaknem megközelíthetetlen kérdés a diskurzusformák egészét érintő általános döntést igényli, a diskurzusformákon pedig a következő alkalmazási módokat értem: költői, tudományos, vallási, spekulatív diskurzus stb. Miközben magát a diskurzivitás fogalmát választom témául, szeretnék állást foglalni a diskurzusformák és szintek relatív pluralizmusa mellett. Anélkül, hogy a nyelvi játékok radikális heterogenitásának Wittgenstein által javasolt koncepciójáig mennénk el, amely az átfedési eseteket teljesen lehetetlenné tenné, melyekre a tanulmány végén térünk ki, mégis elvileg el kell ismernünk a *diszkontinuitást*, amely a spekulatív diskurzusnak biztosít autonómiát.

Csak a filozófiai aktus mint olyan által bevezetett, a diskurzusban meglévő differencia alapján lehet kidolgozni a diskurzusformák között kölcsönös vagy méginkább

* A fordítás a francia eredetiből a szerző által a német kiadás számára rövidített és autorizált szövegváltozatból készült.

kölcsönös ösztönzésen alapuló modalitásokat, amiket a kutatásunk mélyében rejlő ontológia kifejtése kíván meg.

1. Nézetem szerint helytelen a metaforikus és spekulatív diskurzus közti implikáció helyét abban látni, hogy a filozófiai diskurzus csak a *halott* metaforából él, melyet magába rejt. Remélem, hogy a megelőző tanulmányokra visszanyúlva sikerült megmutatni, hogy a halott metafora problematikája származtatott és hogy nincs más kiút, mint hogy egy új diskurzusaktus által a nyelvi entrópia mélybe vezető útvonalán visszafelé haladunk. Egyedül a metaforikus kijelentésaktus szemantikai célirányának újraélesztése tudja ismét létrehozni a feltételeket a diskurzusformák közötti önmagát éltető konfrontációt illetően, miközben e formák különbsége teljes egészében elismert;

2. E vizsgálódás két utolsó szakaszában kívánunk kitérni a filozófiai és költői diskurzus e kölcsönös életben tartására. Azzal, hogy elsődlegesen a szemantikai szándékok fenomenológiájának álláspontjára helyezkedünk, megkíséreljük megmutatni, hogy a spekulatív diskurzus a metaforikus kijelentésaktus szemantikai dinamikájából meríti lehetőségét, ám ez utóbbi szemantikai virtualitásaira csak akkor válaszolhat, ha az rendelkezésre bocsátja neki az artikulációs tér eszközeit, melyeket saját szerkezetéből hoz elő;

3. Az ötödik tanulmányban bevezetett referenciaposztulátumok magyarázata ugyanakkor csak a metaforikus kijelentésaktus ösztönzése alatt álló, spekulatív diskurzus önreflexióján nyugodhat. Megpróbáljuk azt is elmondani, hogy az igazság- és valóság-fogalmakat s végül a létfogalmat milyen módon kell újra munkába venni, hogy a metaforikus kijelentésaktus szemantikai szándékára adott válaszként érvényesüljön.

1. META-FORIKA ÉS META-FIZIKA

Főként Nietzschevel, megjelent a filozófusok kérdőre vonásának egyfajta „genealogikus” módja, amely nem korlátozódik azok deklarált intencióinak megállapítására, hanem gyanúval illeti őket és érveiket az indítóokokra és érdekekre vezeti vissza. A filozófia és a metafora között egy egészen újfajta implikáció kerül napvilágra, mely a kettőt inkább a rejtett előfeltevések, mintsem a deklarált szándékok szintjén kapcsolja össze.¹ Azzal, hogy a filozófia megelőzi a metaforát, nemcsak a fogalmak sorrendje cserélődött fel, hanem az implikáció módja is megfordult, mint-hogy a filozófia el-nem-gondoltja a metafora ki-nem-mondottját anticipálja.

Már a bevezetőben felidéztem Heidegger híres mondását: „A metaforikus csak a metafizikán belül létezik.” Ez a mondás azt feltételezi, hogy az meta-forika és a meta-fizika transz-gressziója egy és ugyanazon átvitel.

Ezzel több dolgot is állíthatunk: egyrészt azt, hogy az egész retorikus tradícióhoz tartozó ontológia a platonikus és neoplatonikus „metafizika” ontológiája, ahol is a lélek a láthatóból a láthatatlanba tevődik át; másrészt azt, hogy a meta-forika nem más mint a tulajdonképpeni jelentésből az átvitt jelentésbe való átmenet; végül pedig azt, hogy mindkét esetben egy és ugyanazon át-menetről van szó.

Hogyan jutunk el ezekhez az állításokhoz?

Heideggernél e metafora elleni támadás horderejét a kontextus jelentősen behatárolja, olyannyira, hogy azt is gondolhatjuk, hogy Heideggernél a metafora állandó használata nagyobb jelentőségű, mint az, amit közbevetőleg ellene vet.

Az elő szöveghelyénél, ahol kifejezett utalás történik a metaforára – *Der Satz vom Grund*² c. könyv hatodik órájában – a kontextus kettős. Az első kontextust magának a tárgyalásnak a kerete adja, amely az alapokról tett állításnak a *Von Wesen des Grundes*-ben található korábbi analízisére megy vissza. Heidegger megjegyzi, hogy egy szituációt lehet tisztán látni, anélkül, hogy bepillantást nyernénk abba, mi forog kockán. „Sokat látunk, mégis keveset látunk be” (85.) Ez igaz az állításra; „semmi nincs ok nélkül”. A látás nem ér fel a belátás magasába. Márpedig közeledni ahhoz, ami belátható, nem más mint tisztábban hallani és a hallás útján emlékezetben tartani egy meghatározott mértékadó hangsúlyozását (86.). Ez a hangsúlyozás engedi hallani a „van” és az „alapot”, az *est* és *ratio* összhangját. A feladat tehát a következő: „A gondolkodásnak valami hallhatót kell belátnia. A gondolkodás annak meghallása, amit belát.” (86.) Másképpen szólva: „Gondolkodni annyi, mint hallani és látni” (ibid.).

Egy második kontextust az ellenvetés formájában bevezetett interpretáció képezi. („Mégis gyorsan kéznél van a magyarázat”) Valaki így szól: „Hallani és látni csak átvitt értelemben jelenthet gondolkodást...” (86) A megelőző fejtegetés során valóban az „érzékszervi hallást és látást rávittük és átvittük a nem-érzéki felfogás, azaz a gondolkodás területére. Az ilyen átvivés görögül μεταφερειν. A tudományos nyelvben egy ilyen átvitt metaforának nevezik” (87). Az ellenvetés tehát a következő: „Csakis metaforikus, átvitt értelemben szabad a gondolkodást hallásnak és meghallásnak, látásnak és belátásnak nevezni” (ibid.). Ám Heidegger rákérdez: „Ki mondja azt, hogy 'szabad'?” „Az, aki azt állítja, hogy tulajdonképpen hallani és látni csakis fülünkkel, illetve szemünkkel tudunk.” (87). Amire a filozófus azt feleli, hogy nincs közvetlenül egy érzékszervi látás és hallás, ami aztán a nem-érzéki területére helyeződne át. Hallásunk és látásunk sosem egyszerűen csak az érzékszervek általi recepció. Ennélfogva, amikor a gondolkodást meghallásnak és belátásnak nevezzük, ez nemcsak átvitt jelent, „mégpedig az érzékinek vélt átvittelét a nem-érzékire.” (88)

E kettős kontextusban értendő a két átvitel ekvivalenciája: a metafizikai átvitel az érzékelhetőből a nem-érzékelhetőbe, metaforikus pedig a tulajdonképpeniből a képi értelemben. Az első a nyugati gondolkodás számára mértékadó, a második „mértéket ad a nyelv lényegéről kialakított elképzelésünkhöz”. (89). (Itt következik egy közbevetés, amelyre vissza fogunk térni: „Ezért a metaforát gyakran használják segédeszközként a költői művek és a művészi alkotásfolyamat értelmezésekor” (89).) S itt bukkan fel a heideggeri fordulat: „A metaforikus csak a metafizika határain belül létezik” (ibid.).

Fontos a mondás kettős kontextusa: az első nemcsak az érvelés és a tárgytól való eltérés tónusát írja elő, de egy olyan példatípust is, amely egy csapásra behatárolja a tárgyalás területét. Milyen metaforáról van szó? Ami a tartalmat illeti, egyáltalán nem költőiről, hanem filozófiáiról. A filozófus ahelyett, hogy az övétől eltérő diskurzussal kerülne szembe, egy olyan diskurzussal, ami másként funkcionál, mint az övé, kezdettől fogva a filozófiai diskurzus által teremtett metaforákkal találja szemben magát. E tekintetben amit Heidegger akkor tesz, amikor a költőket filozófusként interpretálja, ezerszer fontosabb mint az, amit polemikusan megjegyyez, nem a me-

taforával, hanem azzal a gyakorlattal szemben, hogy bizonyos filozófiai kijelentéseket metaforáknak nevezzenek.

A második kontextus még inkább gyengíti az első megközelítésre hatásosnak tűnő magyarázat lehetséges horderejét. Csak egy ellenlábás (ellenkező-objectant) beszélhet így: a metafora számára nemcsak hogy nem miniatűr költemény, ellenkezőleg, izolált szavak értelmének egyszerű átvitele marad: látni, hallani... S még mindig az ellenlábás az, aki – hogy ezeket a metaforákat egyetlen szóval interpretálhassa – bevezeti a tulajdonképpeni és az átvitt, a látható és láthatatlan kettős megkülönböztetését. S végül ő az, aki e két fogalompár között ekvivalenciát (mégpedig) tételez fel. Ettől kezdve a metaforikus „csakis” metaforikus; s egyúttal az ellenvetés megszorításá (szabad) válik. Ezután Heideggernek nyert ügye van a platonizmus égisze alatt álló ellenlábás szereplésében.

Nekem, személy szerint semmi okom nincs arra, hogy ennek az ellenlábásnak tekintsem magam. Az izolált szavaknál a tulajdonképpeni és átvitt értelem megkülönböztetése szemantikai régiség, melyet nem szükséges a metafizikával kapcsolatba hozni, hogy aztán ki lehessen horgászni. Elégséges egy jobb szemantika, hogy a metafora „mértékadó” koncepciójaként detronizáljuk. Ami a költői vagy művészi alkotások interpretációjában betöltött szerepét illeti, kevésbé van szó magáról a metaforikus kijelentésaktusról mint inkább az interpretáció egy egészen különös stílusáról, az allegorizáló interpretációról, amely tulajdonképpen összhangban van az érzéki és a nem-érezki „metafizikai” megkülönböztetésével.

Hátra van még az az állítás, hogy az érzéki és a nem-érezki elkülönítése „alapvonása annak, amit metafizikának hívunk és ami mértékadóan meghatározza a nyugati gondolkodást” (89). Félek, hogy egy csepp erőltetés – melyet igazolni szinte lehetetlen – a nyugati filozófiát máris belekényszerítené ebbe a Prokrasztész-ágyba. Már pedzegettük, hogy egy másik, az érzéki és nem-érezki metafizikájától eltérő ontológia válaszolhatna az igazi költői metaforák szemantikai szándékára. Ez az, amit pontosabban be fogunk mutatni majd e tanulmány végén.

Egyébként Heidegger maga mondja el, hogyan kell fogadni ezeket az „utalásokat”: „Óvatosságra akarnak inteni, hogy azt, amit a gondolkodásról, mint meghallásról és belátásról mondtunk, nehogy elsietve egyszerű metaforának nézzük és túl könnyedén vegyük” (89). Egész vállalkozásunk széjntén ez ellen az „egyszerű metafora” ellen irányul.

Mégis ennek a kifejezésre jutó intésnek az általunk kommentált szövegben megvan a maga pozitív ellenpontja a metafora nem tematizált alkalmazásában. Az igazi metafora nem a metafora „tudós teóriája”, hanem az a kijelentés, amit az ellenlábás egyszerű metaforának redukált, tudniillik: „a gondolkodás hallva lát be és belátva hall” (89). Ezzel a gondolattal Heidegger eltér a köznyelvtől, ami a reprezentációk által történő gondolkodással válik azonossá; ez az „ugrás” Jean Greischt követve a nyelvet áthelyezi „az adás (Geben) jelébe, ami az *adódik* (es gibt) kifejezéssel konnotált. A 'van' (il y a) és az 'adódik' (es gibt) között nem lehetséges átmenet”³. Va jön ez az eltérés nem az igazi metaforáé?

Nézzük, tulajdonképpen mi teszi ezt a kijelentést metaforává? A „semmi nincs ok nélkül” tételében („Nichts ist ohne Grund”) az egész kijelentés szintjén a *van* (*ist*) és az *ok* (*Grund*) közti összhang. Éppen hogy ez az összhang az, ami meglátott – meghalott – elgondolt. Így az alapok tételét érintő kijelentés összhangja első szinten egyben

a kijelentés összhangja a második szinten: az, ami a gondolkodást mint meghallást és belátást érti meg. Ez az összhang azonban nem valami nyugodt egybecsengés; a *Der Satz vom Grund* könyv 5. órája arról győz meg bennünket, hogy az egy megelőző „széhangzásból” születik.⁴ Tula jdonképpen két kijelentés származik az alapok tételéből. A reprezentáción nyugvó gondolkodás racionalizáló megállapítása így hangzik: „Semmi nincs miért nélkül” (67). Angelus Silesius spirituális költészetéből kölcsönvett megfogalmazás a következő: „A rózsza miért nélkül van; virágzik, mert virágzik, nem veszi tekintetbe önmagát, nem is kérdi, hogy látják-e.” (68) Semmi nincs miért nélkül. És mégis a rózsza miért nélkül van. Ugyan miért híján, de nem mert nélkül. Az alapok tételét ez az egyre kifürkészhetetlenebb ingadozás zavarja és arra kényszerít, hogy magát a tételt halljuk: „Figyelnünk kell a tónusra, melyben kimondásra kerül” (75). A tétel tehát most „két különböző hangsúlyozással szól” (uo.), az egyik az, ami a *semmit* és a *nélküli* emeli ki, a másik a *nincse* (nem van) és az *okot*. A második olvasási mód, melyet a 6. óra részesít előnyben az, ahonnan kiindultunk, tehát megköveteli a reprezentatív gondolkodáshoz tartozó első hangsúlyozással szembeni fellépést.

A reprezentáló és a meditáló gondolkodás közti küzdelem hozza létre az *Unterwegs zur Sprache* kötetben⁵ az igazi metafórát azon a helyen, ahol a metafizikai értelemben vett metafora kizárt. A kontextusnak itt is megvan a jelentősége. Heidegger megkísérli, hogy elszakadjon attól az elgondolástól, melyet a reprezentáción nyugvó gondolkodás alakít ki a nyelvről, midőn az a nyelvet mint kifejezést (*Ausdruck*), azaz a belső küsővé válásaként kezeli, és ezáltal a külső belső általi uralásaként, egyfajta eszközszerűségnek a szubjektivitás általi uralmaként fogja fel.

A filozófusban e reprezentációból kivezető lépésként egy Hölderlin fordulat merül fel, ami a nyelvet „a száj virágá”-nak (*die Blume des Mundes*) (205) nevezi. Továbbá így szól a költő „a szavak, mint virágok” (*Worte, wie Blumen*)⁶. A filozófus összegyűjtheti ezeket a kifejezéseket, mert magukat a beszédmódokat mint tájzólások jelölte meg, ahol föld, ég, halandók, istenek egy új négyességbe lépnek be. Tehát a jelentések egymást keresztező hálózata lendül mozgásba. S itt ugyanarra az ítéletre bukkanunk mint a *Der Satz vom Grund*-ban: „Továbbra is a metafizika rabjai maradnánk, ha Hölderlinnek ezt a megnevezését a ‚Worte, wie Blumen’ fordulatban metaforának tekintenénk” (207). Sőt fellép Gottfried Benn interpretációja ellen, mely a mint-et a hasonlat mint-jére redukálja, és szemére veti, hogy a költői szót „a kiszáritott növények” kollekciónak „herbáriumi példányként” fogja fel (207). A költészet újra és újra abba a magasságba tör fel, ahonnan a nyelv alászáll, amikor a holt metaforát a növénygyűjteménybe helyezi. Akkor hát mi az igazi költészet? Heideggerrel szólva az, ami a „legtávlatosabb pillantást” ébreszti, ami „a szót visszavezeti lényegének eredetébe”, ami lehetővé teszi, hogy „megjelenhessék a világ” (207).

De vajon nem épp ez az, amit az élő metafora tesz?

A nyelvre alkalmazott „virág”-metaforát ugyanis egy egészen ellentétes gondolatsíkra is lehet terelni, ebbe az irányba halad Heidegger észrevétele Gottfried Benn interpretációja kapcsán. Az elnyíló virág egy napon végül is a növénygyűjteményben végzi, mint ahogy a *használat* is az *elhasználódásban*.

E vallomás elvezet bennünket Heidegger korlátozott kritikájától egészen Jacques Derrida „Mythologie blanche”-ának korlátlan dekonstrukciójához.⁷ Nem éppen a nyelv entrópiája az, amit az élő metafora filozófiája tulajdonképpen felejtetni szeret-

ne? Nem a herbáriumi növénytárgyakon nyugszik inkább a „metafizika”, mintsem a nyelvben már meglevő metaforák allegorizáló interpretációján? Nem lenne még a Heideggerinél is felforgatóbb gondolat az, ami egy kihegyezettebb, magának a metaforának a ki-nem-mondottjához címzett gyanún keresztül fenntartaná a nyugati metafizikával szembeni univerzális gyanút. Pedig hát a metafora ki-nem-mondottja az elhasznált metafora. Általa a metaforicitás tudattalanul, a hátunk mögött működik. Az a szándék, hogy a szemantikai elemzést egyfajta metafizikai semlegességben tartsuk, csak a be nem vallott metafizika és az elhasznált metafora egybejátszásának nem-ismeretét fejezi ki.

J. Derrida szorosan egymásba fonódó fejtegetésében két állítást lehet elkülöníteni. Az első az elhasznált metafora hatékonyságát illeti a filozófiai diskurzusban, a második a metaforikus átvitel és a látható létből a megérthető létbe emelő analogikus átvitel közti mély összefüggést.

Az első állítás hátbatámadja az élő metafora felfedezésére irányuló munkánk egészét. A fő, hogy a metaforika területére ne a születés ajtaján, hanem – merjem-e mondani – a halál kapuján keresztül lépünk be. Az elhasználódás⁸ fogalma egészen mást implicál mint a kihasználás-fogalom, amit az angolszász szerzők a „használat”-tal helyeznek szembe. Saját metaforicitását hordozza, ami nem is meglepő egy olyan koncepció kapcsán, amit pontosan a metafora határtalan metaforicitásának bizonyítására használnak. Túl meghatározottságában a fogalom először is a leülepedés, az erózió geológiai metaforáját hozza magával, a sűrűlódás okozta elkopását, ehhez adódik az érem-vagy a pénzdarab lecsiszolódott reliefjének numizmatikai metaforája; ez a metafora a nyelvészeti és monetáris értékek közti kapcsolatot idézi fel, melyet már több ízben, többek között Saussure is észrevett: a párhuzam azt a gyanút ülteti el, hogy a használt és elhasznált dolgok elhasználódása az uzorások uzorás tevékenységével áll kapcsolatban. Ugyanakkor a nyelvészeti és gazdasági érték tanulságos párhuzama egészen addig a pontig vihető el, ahol is a *tulajdonképpen* értelem, és a *tulajdon* hirtelen mint egymással rokon ugyanabban a jelentéskörben bukkan elő; ugyanezt az asszonánc-vonalat követve gyanítható, hogy a metafora a beszélő tudta nélkül működő „nyelvészeti érték-többlet” (2.) úgy, ahogy gazdasági téren az emberi munka terméke a gazdasági érték-többletben jelenik meg és az árufetisizmusban egyszerű felismerhetetlenné és transzcendenssé válik.

Nyilvánvaló, hogy ennek a hálózatnak a helyreállítása meghaladja egy történeti és diachronikus szemantika, valamint a lexikográfia és az etimológia eszköztárát és erőforrásait. A „figurákról folytatott diskurzustól” (6) függ, ami a gazdasági és nyelvi hatásokat szabályozza. Ennek a diskurzusnak explicit szándéka szerint történő egyszerű szemügyre vétele, a kérdés-válasz játéka szerint kialakuló egyszerű interpretáció, többé már nem elegendők. A heideggeri dekonstrukció most maga mellé kell vegye a nietzschei genealógiát, a freudi pszichoanalízist, az ideológia marxista kritikáját, azaz a gyanú hermeneutikájának fegyverzetét. Így felfegyverkezve a kritika képessé válik a *színlelő* metafizika és az *elhasznált* metafora *át nem gondolt* összeshívódását leleplezni.

De a holt metafora hatékonysága csak akkor nyeri el teljes értelmét, amikor felállítjuk az egyenletet a metaforát gyakran sújtó *elhasználódás* és a fogalomképzés emelkedő mozgása között. A metafora elhasználódása a fogalom „felváltásában” (relève) rejtezik. J. Derrida nagyon találóan fordítja a hegeli megszüntetve-megőr-

zést (*Aufhebung*) a „felváltás, helyettesítés” (relève) – szóval. Ennélfogva a metafora újraélesztése a fogalom leleplezésével azonosítható.

Derrida itt Hegel *Esztétikájának* egy különösen sokatmondó szövegére támaszkodik⁹, ami abból a vallomásból indul ki, hogy a filozófiai fogalmak mindenekelőtt a szellemibe áthelyeződött érzéki jelentések és hogy egy tulajdonképpeni absztrakt jelentés előlépése a metaforikusnak az eredendő jelentésben végbemenő eltörlődésével, tehát e jelentés elfelejtésével jár együtt, mely tulajdonképpeniből nem tulajdonképpenivé vált. Éppen az elhasznált érzéki jelentés átvitelét a szellemi, tulajdonképpeni kifejezéssé vált jelentésbe nevezi Hegel *Aufhebung*-nak. Amiben Hegel értelemmegújulást lát, ott Derrida csak a metafora elhasználódását és a metaforikus eredet elrejtése által történő idealizációt látja: „A metaforaképzés mozgása (a metafora eredete és eltörlődése, a tulajdonképpeni érzéki értelemtől a tulajdonképpeni szellemi értelemhez történő átmenet a figurákon keresztül) nem más mint idealizáció” (15). Ez a Platónnál és Hegelnél is meglévő idealizáció a metafizika összes jellemző ellentétpártját működésbe hozza: természet/szellem, természet/történelem, természet/szabadság, illetve érzéki/szellemi, szenzibilis/intelligibilis, érzékelhetőség/értelem. Ez a rendszer „a metafizika lehetségeségének területét írja le és az így definiált metafora-fogalom hozzá tartozik” (ibid.).

Értsük meg végre: nem az empirikus fogalom, hanem az első filozofémák genezisééről van szó, azokról, amelyek a metafizika területét artikulálják: *theoria*, *eidós*, *logos* stb. A tézis tehát így hangzik: ott, ahol a metafora eltörlődik, megszületik a metafizikai fogalom. Ezt Nietzsche is megfogalmazta: „Az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtődött, hogy milyenek is, metaforák, melyek elhasználódtak és érzékileg erőtlenné váltak, pénzérmék, melyek lenyomata veszendőbe ment és ezentúl már nem pénzként, hanem fémdarabként vehetők tekintetbe.”¹⁰ Innen származik még az *esszé* címe is, „Fehér Mitológia”: „a metafizika eltörölte önmagában azt a mitológiai meseszerű jelenetet, ami létrehozta és ami mindamellettt működő, eleven, fehér tintával íródott, s ami így a palimpszesztuson elfedett láthatatlan rajzolatként továbbra is megmarad.” (4)

Az elhasznált metaforát felváltja és nyomaiban is eltörli a fogalomképzés, ám hatékonyságának végső konzekvenciája megnyilvánul abban, hogy a metaforáról szóló diskurzust magát is a filozófiai diskurzus univerzális metaforicitásával kell értelmezni. E tekintetben a metafora önmagára-vonatkozásának paradoxonáról beszélhetünk.

A paradoxon a következő: nincs olyan metaforáról szóló diskurzus, ami önmaga nem egy metaforikusan megalkotott fogalmi rendszerrel dolgozik. Nincs olyan metaforamentes hely, ahonnan áttekinthetnénk a metaforikus mező rendszerét és körülhatárolását. A metafora metaforikusan fejeződik ki. A „metafora” és „figura” kifejezések is a metafora visszatéréséről tanúskodnak. A metafora elmélete körkörös az elmélet metaforájára utal, ami jelenlétként határozza meg a lét igazságát. Ennélfogva nem lehetséges olyan alapelv, ami behatárolja a metaforát, sem olyan definíció, amelyben a definiáló ne tartalmazná a definiáltat; a metaforicitás egyáltalán nem fékezhető meg. Az a szándék, hogy a filozófiai szövegben a figurát megfejtjük, önmagát számolja fel; leginkább „egy ilyen szándék elvi *lehetetlenségi feltételét* kellene beismerni” (9). Az első filozofémák rétege, miután ő maga is metaforikus, „nem fékezhető meg” (uo.). Ez a réteg maga is – a szerző találó kifejezésé-

vel élve – „mindenkor önmagán kívül kerül”, ha produktumai egyike – itt pl. a metafora-fogalom – hiábavaló kísérletet tesz arra, hogy saját törvényei alá hajtsa annak a területnek az egészét, amelyhez tartozik” (ibid.). Amennyiben sikerülne a figurákat rendszerezni, legalább egy metafora akkor is kicsúszna: a metafora metaforája, ami már „metaforaráadás” lenne (10). Konklúzióként pedig lássuk: „A terület sosem telített” (ibid.).

Megértettük, hogy ez az összezavaró taktika csak epizód a dekonstrukció átfogóbb stratégiájában, melynek lényege mindig és mindenkor a metafizikai diskurzus aporiákon keresztül történő lerombolása. Az esszé konklúziójához sem kell annál jobban ragaszkodni, mint egy műben meglévő jelzőértékhez, mely még számos más felforgató manővert szít. Ha elutasítjuk a metaforának a fogalomba, tehát a magát megjelenítő eszmében végbemenő felváltása (Aufhebung) általi önfelszámolását, akkor is megmarad még a „másik önfelszámolás” (52), az, ami előfeltételezi az alapvető ellentétpárok összeomlását, mindenekelőtt a szemantika és a szintaxis, majd az átvitt és a tulajdonképpeni, továbbá a szenzibilis és intelligibilis, a konvenció és a természet között, röviden mindazon ellentétpár között, melyek a metafizikát mint olyat megalapozzák.

Így, az elhasznált metafora belső kritikáján keresztül ismét arra a szintre értünk el, melyről Heidegger azt mondta: „A metaforikus csak a metafizikai határain belül létezik.” Mert a „felváltás-helyettesítés” (Aufhebung), amellyel az elhasznált metafora a fogalom alakjába rejtezik, nem egy tetszőleges nyelvi jelenség, hanem egy „par excellence” filozófiai gesztus, mely a „metafizikán” belül a láthatón keresztül a láthatatlant, az érzékelhetőt keresztül a megérthetőt célozza meg, miután azokat elválasztotta egymástól. Tehát csak egy „felváltás”-ról van szó; a metaforikus egyben metafizikai is.

E második állítás szerint az igazi metafora vertikális, emelkedő, transzcendáló. Az így jellemzett „metafora – úgy tűnik – a maga teljességében érinti a filozófiai nyelvhasználatot, nem kevesebbről van szó, mint a természetes nyelvnek filozófiai diskurzusban történő használatáról, sőt a természetes nyelvről mint filozófiai nyelvről.” (1).

Hogy megértsük ezen állítás jelentőségét, hivatkozzunk a hasonlat játékaról írt elemzéseinkre. Nem ritka, hogy ezt a játékot az analógiára vonatkoztatták, akár ha ez az analógia egy egészen sajátos arányosságot jelent, mint Arisztotelész *Poetiká* jában, akár ha – nem igazán technikai értelemben – bármiféle hasonlathoz való folyamodást jelöl az „eltávolodott” szemantikai mezők „közelítésében”. A most vizsgált tézis arra vonatkozik, hogy az analógiának mindenfajta, a „metafizikai” tradícióhoz képest látszólagos semleges használata – anélkül, hogy tudná – az analógia metafizikai fogalmán alapul, mely az utalásnak a láthatóból a láthatatlanba vezető mozgását jelöli. Itt az eredendő „ikonicitás” ez esetben korlátok között tartott: ugyanis az, ami alapvetően „képként működik”, az a látható a maga teljességében; a láthatatlanhoz való hasonlósága teszi képpé; következésképpen a legelső transzpozíció az empiria értelmének átvitele az „érthető területére”. Fontos lenne tehát leleplezni egy olyan metódus segítségével, melynek Max Black logikai grammatikájához semmi köze, az analógia ezen metafizikáját, elmenve egészen a metafora látszólag legártatlanabb használatáig.

Így tehát akár a metafizika metaforikus jellegéről, akár a metafora metafizikai jellegéről beszélünk, azt az egyedüli mozgást kell bemutatni, ami a szavakat és a dolgokat önmagukon túlra, *meta...* vezeti.

A metafizikai metaforának ez a privilegizált iránya magyarázza néhány kulcsmetafora fennmaradását, melyeknek megvan az a privilégiuma, hogy a „metafizikai felváltás” (*Aufhebung*) mozgását magukba gyűjtsék és koncentrálják. E metaforák premier plánjában áll a Nap.

A Nap – úgy gondolhatnók – csak szemléletes példa. Pontosabban szólva „a legnagyobb, a 'par excellence' megvilágító, a létező legtermészetesebb fényesség, mely egyáltalán elgondolható” (28). A Nap már Arisztotelésnél is nagyon szokatlan metaforával szolgál (*Poetika*, 1457 b), mivel ahhoz, hogy teremtő erejét kifejezhesse hiányzik egy szó, melyet a magvetés metafora pótol. J. Derrida szerint ez egy döntő folyamat szimptomája, fennmaradása miatt az a „mozgás, melyet a Nap a metaforában körbefut”, annak a mozgásnak bizonyul, „ami a Nap filozófiai metaforájára fut ki” (34). Miért is rendkívüli tulajdonképpen a heliotropus metafora? Azért, mert „az érzékelhető és a metafora paradigmájáról beszél: szabályosan kering és rejtőzik el” (35). Ismerjük be, hogy „a Nap körforgása mindig is a metafora mozgási pályája volt” (35).

Láthatóvá válik a fantasztikus extrapoláció: „Minden esetben, amikor van metafora, kétség kívül van valahol Nap is; de mindig, amikor van Nap, mozgásba lépett a metafora” (36). A metafora mozgásba lépett: mivel a Nap megjelenésével a fény, a nézés, a szem metaforái is felbukkannak, a platóni ideától (*eidos*) kezdve a hegeli eszméig (*Idee*) az idealizálás „par excellence” figurái. Ilyen címen „az 'idealizáló' metafora az általában vett filozóféma alkotója” (38). Pontosabban, ahogy a karteziánus filozófia *lumen naturale*-je bizonyítja, a fény metaforikusan a filozófia jelöltjét célozza meg: „Az uralkodó metafora tartalma mindig is az onto-teológiának e fő jelöltjére fog visszatérni: a heliotropus körére” (48). Ugyanehhez az uralkodó metafora-háléhoz tartoznak az alap elérésének és a hazatérésnek a metaforái, az újraelsajátításnak a „par excellence” metaforái. Ezek is magát a metaforicitást jelentik: az otthon-metafora valójában „a metafora metaforája: sajátjától való megfosztás, kívüllét de még egy házban, ám otthontalanul, majd mégis egy otthonban, ahol újra magunkra találunk, felismerjük magunkat, ahol magunkhoz jöve hasonlatosakká válunk önmagunkkal, önmagunkon kívül önmagunknál. Ez a filozófiai metafora olyan, mint az újraelsajátításban (vagy arra tekintettel) megtett kitérő, *parousia*, az önnön fényében magának megjelenülő eszme. Ez a platóni *eidos*-tól a hegeli eszméig megtett metaforikus út” (38).

Így tehát, stabilitásukkal, tartósságukkal a domináló metaforák a metafizika epochalis egységét biztosítják: „A saját sugárzásában elvesző jelen, a fény, az igazság és az értelem rejtett forrása, a lét arculatának eltörlődése, ami mindannak kitérő visszatérése lenne, ami a metafizikát aláveti a metafora hatalmának” (49).

Ugyanakkor a metafora paradox magárvonatkozása kezd eltűnni, mint tisztán formális paradoxon; materiálisan a fény és az otthon domináns metaforáinak magárvonatkozásán keresztül fejeződik ki, ahol a metafizika eredendően metaforikus. Azáltal, hogy a fény és hajlék az idealizálást és az elsajátítást fejezi ki, egyúttal magát a metaforaképzés folyamatát is ábrázolja és megteremti a metafora önmagára utalását.

Az általam javasolt kritikai észrevételek nyilvánvalóan most nem tudják a dekonstrukció és a jelszóródás teljes programját érinteni, csak az elhasznált metafora és az analógia metafizikai témájának összejátszásából származó argumentációt. Továbbá érvennek ez a tisztán polemikus mondata elválaszthatatlan a jelen tanulmány hátralévő részében kifejtésre kerülő metafora-elméletben implikált ontológia pozitív tisztázásától.

Elkülönítve vizsgálom meg, az elhasznált metafora ki-nem-mondott hatékonyságának tézisést és ideiglenesen elvonatkoztatok attól a tézistől, ami a metaforikus és a metafizikai helyettesítést (Aufhebung) azonosítja. Az elhasznált metafora specifikus termékenységének hipotézisést az előző tanulmányok szemantikai analízise alapjaiban kezdi ki. Ez az analízis arra fut ki, hogy a holt metaforák többé már nem metaforák, de hozzáadódnak a szó szerinti jelentéshez azért, hogy rá is kiterjesszék a polyszemiát. A behatárolási kritérium világos: egy szó metaforikus jelentése egy litterális (szó szerinti) jelentés kontrasztját feltételezi, ami – predikátum helyzetben – megsérti a szemantikai helytállóságot.

A holt metafora hatékonysága – úgy tűnik – csak azokban a szemiotikai koncepciókban értékelődhet fel, melyek előírják a denomináció és ezzel az értelmi helyettesítés primátusát, arra ítélve így az elemzést, hogy a szemantikai helytállóság és helytelenség játékához kötött metaforicitás igazi problémái mellett elmenjen.

Igy azonban a denomináció problémáját túlértékelik, ami kétség kívül azért van, mert az átvitt és a tulajdonképpeni közötti ellentétnek egy újra metafizikai jelentést tulajdonítottak, melyet egy pontosabb szemantika oszlat majd el. Valójában azt az illúziót oszlatjuk ezáltal el, hogy a szavaknak lenne önmagukban tulajdonképpeni, azaz eredendő, természetes, eredeti (etymon) jelentése. Márpedig az eddigi elemzésekben semmi sem jogosít fel ilyen interpretációra. Bizonytal mindenki elfogadta, hogy egy szó metaforikus használata mindig szembeállítható annak szó szerinti használatával: de a szó szerinti eredetileg nem azt jelenti, hogy tulajdonképpeni, hanem egyszerűen kurrens, „használatban lévő”¹¹; a szó szerinti értelem az, ami lexikálisan rögzített. Tehát nincs szükség a tulajdonképpeni metafizikájára ahhoz, hogy a szó szerinti és az átvitt különbségét igazoljuk; a szó szerinti és a metaforikus különbségét a diskurzusból való felhasználása és nem egy akármilyen ősi, illetve eredendő presztízs jelzi. Sőt a szó szerinti és a metaforikus megkülönböztetése csak a kettős interpretáció konfliktusa által létezik: az egyik, miután csak lexikalizált értékeket használ fel, szemantikai helytelenségbe fullad, a másik, új szemantikai helyességet felállítva – egy csavarással – a szó értelmét változtatja meg. Így a metaforikus eljárás jobb szemantikai analízise elegendő ahhoz, hogy a „tulajdonképpeni” misztikáját eloszlassuk anélkül, hogy vele a metaforikus megszűnne.

Igaz, hogy a filozófiai nyelv – a denomináció feladatával – úgy tűnik, ellentmond a szemantikus ítéletének a lexikalizált metaforák ritkaságát illetően. Ennek oka egészen egyszerű: új típusú kérdésfelvetésekkel összekapcsolódó új jelentések létrehozása a nyelvet szemantikai hiány-állapotba hozza; ekkor lép közbe helyettesítési funkcióban a lexikalizált metafora. Tehát amikor a filozófiában metaforáról beszélünk, el kell különíteni egészében azt a viszonylag banális esetet, amikor a köznyelv szavait a denomináció hiányának kiküszöbölése végett „extenzív” módon használják, attól a szerintem jóval érdekesebb esettől, amikor is a filozófiai diskurzus természetes módon folyamodik az élő metaforához azért, hogy a szemantikai

helytelenségből új jelentéseket préseljen ki, és hogy ezzel a szemantikai újítás folyamánként új valóság-aspektusokat hozzon felszínre.

Ebből a legelső tárgyalásból is kitűnik, hogy a metaforák elhasználódásáról szóló meditáció valójában inkább csábító, mintsem elvetendő. S hogy ennyi szellemet valóságosan elbűvöl, az a benne láthatóan kifejeződő felejtés nyomasztó termékenységevel és az újraélesztési erőforrásokkal is magyarázható, amelyek még a legszintenebb metaforikus kifejezésekben is – úgy tűnik – fennmaradnak.

A filozófiai diskurzusban a holt metaforák megfiatalítása különösképpen érdekes abban az esetben, amikor azok szemantikai pótlást végeznek el; az újra életre keltett metafora ismét a mese és az újraírás funkcióját, az élő metafora jellegzetességeit ölti magára, és a denomináció területén megszűnik egyszerű pótlófunkciója. A „de-lexikalizáció” tehát egyáltalán nem szimmetrikus a korábbi lexikalizációval. A filozófiai diskurzusban egyébként a kioltott metaforák megújítása még a fent említett folyamatoknál is komplexebbeket hoz játékba; a legjelentékenyebb az etimológiai motivációk felébredése, amely egészen a hamis etimológiáig is elmegy; ezt a már Platón által is értékelt folyamatot Hegel és Heidegger is használja.

Amikor Hegel az észlelést (*Wahrnehmung*) igaznak-vételként (*Für-wahr-nehmen*), amikor Heidegger az *a-let heia*-t el-nem-rejtettséggként érti, akkor a filozófus értelmet kovácsol s ily módon valami olyat hoz létre, mint az élő metafora. Ekkor a halott metafora analízise egy korábbi alapításra, az élő metaforára utal¹².

A holt metafora rejtélyes termékenységének presztízse még inkább csökken, amikor pontosan felmérjük a fogalomalkotásban betöltött szerepét. A holt metafora életre keltése egyáltalán nem jelenti a fogalom leleplezését: először is azért, mert az életre kelt metafora másképp működik, mint a holt, de leginkább azért, mert a fogalom teljes genezise nincs abban a folyamatban, amely által a metafora lexikalizálódott¹³.

E tekintetben a fentebb megvitatott Hegel-szöveg számomra nem igazolta a metafora és a felváltás (*Aufhebung*) közti cinkosság téziséét. Ez a szöveg két műveletet ír le, amelyek egy pontban – a holt metaforában – keresztezik egymást, de mégis elkülönültek maradnak; az első, tisztán metaforikus művelet a tulajdonképpeni jelentésből a szellemibe átfordított jelentést csinál; a másik művelet ebből a nem-tulajdonképpeni kifejezésből mint átvittből egy tulajdonképpeni absztrakt jelentést hoz létre. Ez a megszüntetve-megőrzés, a hegeli *Aufhebung* alkotja ezt a második műveletet. De a két művelet, az átfordítás és a megszüntetve-megőrzés mégis különbözőek. Egyedül a második hoz létre az érzéki nem-tulajdonképpeni egy tulajdonképpeni szellemi. Az *elhasználódás* (*Abnutzung*) jelensége csak feltétele annak, hogy a második művelet az első alapjain létrejöjjön.

Ez a műveletpár alapvetően nem különbözik attól, amit Kant sémájában fogalomalkotásként értelmez. Így a „megalapozás”-fogalom a „talaj” és az „építkezés” sémájában szimbolizálódik; de a fogalom értelme egyáltalán nem redukálható le sémájára. Fontos lenne elgondolkodni azon, hogy az érzékelhető értelem elhagyása nem csak nem-tulajdonképpeni kifejezéshez, hanem fogalmi jellegű tulajdonképpeni kifejezéshez is elvezet; az elhasználódás átfordítása a gondolatba nem maga az elhasználódás. Ha e két művelet nem lenne különböző, akkor sem az elhasználódás fogalmáról, sem a metaforáéről nem beszélhetnénk; tulajdonképpen egyáltalán nem lenne filozoféma. Ám van filozoféma, hiszen egy fogalom még egy holt metaforában

is lehet aktív mint gondolat. Amit Hegel pontosan ragadott meg gondolatilag, az nem más, mint a fogalom élete a metafora halálában. Se ez azért van, mert már nem halljuk a „fog”-ot a „felfog”-ban, mert a „felfog”-nak tiszta filozófiai értelme van. Tehát csak a munka egyik felét végeztük el, amikor fogalom formájában életre keltettük a holt metaforát; ami még hátravan az annak bizonyítása, hogy egyetlen absztrakt jelentés sem a metafora elhasználódása folytán jött létre; ennek bemutatása nem tartozik a metaforika körébe, hanem a fogalmi analízis része. Egyedül ez az elemzés bizonyíthatja, hogy a hegeli eszme (Idee) nem a platóni eidos, jóllehet Derrida kijelentése igaz, miszerint a platóni rendszer hagyományos metaforikus tartalma „a hegeli rendszerben folytatódik” (39). De ez a folytatás nem esik egybe az idea értelmének meghatározásával a két filozófusnál. Egyetlen filozófiai diskurzus sem lenne lehetséges, még a dekonstrukció diskurzusa sem, ha nem érvényesíthetnénk a továbbiakban azt, amit J. Derrida joggal „a filozófia egyedüli téziseként” tart számon, azt tudniillik, hogy „a figurákon keresztül megcélzott értelem rendelkezik lényeggel, mely szigoruan független a kifejezőeszköztől” (17).

Elegendő, ha a fogalomnak a maga sémájában való kialakulásáról szóló megjegyzéseket még egyszer a metafora-fogalomra alkalmazzuk, hogy mindenféle metafora-definíció metaforicitásának paradoxonát eloszlassuk. Egyáltalán nem körben forgó a metaforáról metaforikusan beszélni, amikor a fogalom-tételezés dialektikusan magából a metaforából ered. Így, amikor Arisztotelész a metaforát a szó epiphorájával definiálja, az epiphora kifejezést fogalmilag egy jelentéshálóba való beillesztése által jellemzi, ahol is az epiphora-fogalmat a *physis*, *logos*, *onoma*, *sêmeinein* stb. fogalma veszi körül. Így szakad el az *epiphora* a maga metaforicitásától és jön létre tulajdonképpen értelemben, annak ellenére, hogy „e diskurzus felszínét – mint, ahogy Derrida mondja – továbbra is átjárja a metaforika” (19). Az *epiphora* kifejezés mögött meghúzódó holt metaforának ehhez a fogalmi átalakulásához a metafora-fogalom későbbi meghatározása járul, vagy a megkülönböztetés módszerével, mely a *lexis* különféle stratégiái közepette engedi felismerni a metaforát, vagy exemplifikálással, amely a megjelölt művelet fogalmának induktív alapot ad. Tegyük hozzá, hogy a különféle metaforák fogalmivá tételét nemcsak az alkalmazott metaforák lexikalizálása kedveli – ez az eset áll fenn a „transzpozíció” szó esetében –, de az elhasznált metafora megfiatalítása is, ami az élő metafora heurisztikus használatát a fogalomképzés szolgálatába állítja. Ez a jelen munkában is már számtalanszor felelegetett metaforák metaforájának esete is: ernyő, szűrő, lencse, oszcilláció, túlterhelés, térlátás, feszültség, kölcsönös életrekeltés, szabály-kimozdulás, idill és bigámia, stb. Semmi nem áll annak útjában, hogy a nyelvi kép, melyet a metafora maga hoz létre „újra legyen írva” a különböző „heurisztikus fikciók” segítségével, melyet vagy új élő metaforák, vagy megújított használt metaforák idéznek elő. Távol vagyunk tehát attól, hogy a metafora-fogalmat csak a sajtó elhasznált metaforájának idealizációjaként fogjuk fel, hanem mindenféle holt metaforának a megfiatalításaként és új élő metaforák felleléseként értendő, melyek újra írják a metaforát, lehetővé teszik, hogy egy új fogalom beleoldódjon magába a metafora teremtésbe. Így megszűnik az az örvény-effektus, melyet „a definiálnak a definícióban végbemenő implikációja” (18) idéz elő, ha az epiphora-fogalmat és annak sémáját helyes rangsorba állítjuk.

Most már tanulmányozhatjuk a Heideggernél és Derridánál meglévő közös elméleti magot, tudniillik a tulajdonképpeni és átvitt metaforikus pár és a láthatatlan és látható metafizikai pár közti állítólagos összejátszást.

Én ezt a kapcsolódást nem tartom szükségszerűnek. Abból indulok ki, hogy a csúsztatás, mely a műveletből adódó metafora-definícióból a tárgyak neméből adódó definícióba juttat, egyrészt a szó keretén belül végbemenő metaforakezelés idézi elő – ahol is a tárgy fajtái a szó fajainak definiálásában vezető szerepet játszanak –, másrészt pedig a helyettesítés elmélete, amely a predikatív, azaz a szintagmatikus aspektust állandóan feláldozza a paradigmatiszós aspektusnak, azaz a tárgykategóriáknak. Elegendő, hogy a metaforaelméletet a szavak síkjáról a mondat síkjára helyezzük vissza, hogy ezt a csúsztatást feltartsuk.

Ha tehát a metafora-helyettesítés-elmélete némi affinitást mutat a szenzibilisnek az intelligibilisben való „felváltás”-ával, a feszültség-elmélet ez utóbbtól megvon minden privilégiumot. A szemantikai helytelenség játéka kompatibilis minden előre kiszámított tévedéssel, ami később képes értelmessé válni. Tehát nem a metafora hordozza a platonizáló metafizika épületét; inkább ő az, amelyik hatalmába keríti a metaforikus folyamatot, hogy saját maga számára hasznosítsa. A Nap és az otthon metaforái csak annyiban uralkodnak, amennyiben a filozófiai diskurzus kiválasztja őket. A metaforikus mező teljes egészében nyitva áll az összes figura számára, melyek játékba hozzák az elgondolható bármely régiójában a hasonló és hasonlíthatatlan viszonylatait.

Ami magának a metafizikai diskurzusnak az elsőbbségét illeti – mely körülhatárolja a szűk metafora-zónákat, amikben ez a diskurzus sematizálódik –, úgy tűnik, hogy az mindenekelőtt annak a gyanúnak a gyümölcse, mely a dekonstrukció stratégiáját szabályozza. Az ellenpélda, melyet a metafora arisztotelészi filozófiája e tekintetben javasol, nagyon értékes. Ez az, amit majd a tanulmány végén idézünk fel.

2. DISKURZUSSZFÉRÁK ÁTFEDÉSE

Ezek után most már lehetséges a tanulmány elején feltett kérdésre visszatérni: *milyen filozófiát implikál* az a vizsgálódásunkat vezérlő mozgás, amely a retorikától a szemantikához, a szemantikától és az értelemtől a referenciához vezet? Az eddigi tárgyalás felszínre hozta azt a szoros kapcsolatot, ami az implicit ontológia *tartalmanak* és a költői és a spekulatív diskurzus kölcsönös implikációs *módjának* kettős kérdése között áll fenn. Hátravan még annak pozitív deklarációja, amit eddig a polémia kitérője folytán mondtunk ki. A feladat kettős: fel kell építeni a diskurzusmodalitások közt elismerten meglévő differenciára a diskurzusszférák átfedésének általános elméletét, és javaslatot kell tenni egy a metaforikus referencia posztulátumaiban impliciten meglévő ontológia-interpretációra, amely egyben eleget tesz a diskurzusmodalitások ama dialektikájának is.

Az a dialektika, melyet itt felvázolunk vitathatatlanul elszakad attól a naiv tézistől, amely szerint a metaforikus kijelentés szemantikája kész formában közvetlenül egy ontológiát tartalmaz, amelyet a filozófiának már csak ki kell dolgoznia és formába kell öntenie. E dialektika álláspontja felől nézve a diskurzus dinamikus egységét rombolnánk le, ha túl korán visszavonnánk hadainkat és, ha beleegyeznénk a nyelvi

játékok radikális heterogenitásának csábítóan liberális és toleráns tézisébe, melyet Wittgenstein képvisel a *Philosophische Untersuchungen* c. művében. Platón Philebosz-beli kifejezésével élve: nem kell túl korán létrehozni sem az egyet, sem a sokat. A filozófia mesterei voltak abban a művészetben mutatkozik meg, hogy a szabályozott sokféleséget képes elrendezni. Ilyen szellemben lenne érdemes minden egyes diskurzus szándékainak fenomenológiájára támaszkodva megalapozni ezek interferenciáinak általános elméletét. Az a különleges szándék, amelyen a metaforikus kijelentés által mozgásba hozott nyelvi regiszter nyugszik, egy tisztázandó kérdést rejt magában, amelyet csak abban az esetben lehet megválaszolni, ha e diskurzus rejtett szemantikai lehetőségeit egy másik artikulációs térbe, a spekulatív diskurzus területére helyezzük át. Egyrészt kimutatható, hogy a spekulatív diskurzus a metaforikus kijelentés szemantikai dinamikájában hordozza a maga *lehetőségeit*, másrészt az is, hogy magába rejt annak *szükségyszerűségét*, hogy bevesse a fogalmi artikuláció eszközeit, melyek kétség kívül a szellemben, sőt magán az önmaga felett reflektáló szellemben alapulnak. Másként megfogalmazva: a spekulatív a metaforikus szemantikai követelményeinek csak akkor felelhet meg, ha végbevisz egy olyan metszést, mely kijelöli a két diskurzusmód között a visszafordíthatatlan különbséget. Bármiféle legyen is a spekulatív és a költői diskurzus között a későbbi kapcsolat, az első a második szemantikai szándékát csak egy másik értelmi síkba történő átvitel transzformációja árán viszi tovább.

E dialektika tétjét tehát a referenciának azok a posztulátumai képezik, melyeket az ötödik tanulmány elején és végén fejtettünk ki. Valójában ez a dialektika szabályozza az explicit ontológiába való átmenetet, ahol is e posztulátumok létértelme reflektálttá válik. Az implicit és explicit között található az egész differencia, amely két diskurzusmódot választ el egymástól, és amelyet az elsőnek a másodikba történő felvétele nem tudna helyettesíteni.

a) Már a harmadik tanulmány végétől kezdődően észrevehető, hogy a diskurzus spekulatív modalitásának megfelelő fogalmi artikuláció a metaforikus kifejezések szemantikai működésében találja meg *lehetőségét*, ahol is a teljes metaforikus kijelentés szintjén az új, szemantikai helytállóság tételezése jelentésbeli nyereséggel járt. De ez a jelentésbeli nyereség nem szakítható el attól a feszültségtől, ami nemcsak a kijelentés elemei között, de a két interpretáció között is fennáll, az egyik a szó szerinti, mely a szavak etabliozott értékelhetőségére korlátozódik, a másik a metaforikus, mely az ezekre a szavakra kényszerített „elfordítás”-ból származik, aminek az a célja, hogy a teljes kijelentésből értelmet „csikarjon ki”. Az ebből eredő jelentésbeli nyereség tehát még nem *fogalmi* nyereség, mint ahogy a szemantikai innováció sem választható el a két olvasat közti ingamozgástól, feszültségüktől és az olyan térlátástól, mint amit ez a dinamika produkál. Tehát azt mondhatjuk, hogy mindaz, amit a szemantikai sokk kivált, az fogalmi követelmény, de még nem fogalmi tudás.

Ezt a tézist erősítette meg az az interpretáció, amelyet a hasonlat működéséről a negyedik tanulmányban adtunk. Ott a jelentésbeli nyereséget a szemantikai mezők közti „távolság”-variációra, azaz predikatív asszimilálásra vonatkoztattuk. Márpedig, ha azt mondjuk, hogy ez (olyan mint) az – függetlenül attól, hogy a *mint*-et „hangsúlyossá tesszük”-e vagy sem – az asszimilálás nem éri el az értelmi azonosság szintjét. A „hasonló” az „identikus”-sal továbbra is diszharmonikus viszonyban áll. Arisztotelész kifejezésével élve: a hasonlót látni nem más, mint a „differenciá”-ban

és annak ellenére felfogni az identikust. Ezért tudjuk a produktív képzelőerőre vonatkoztatni az új értelemnek ezt a sematizációját. A jelentésbeli nyereség így tehát elválaszthatatlan attól a predikatív asszimilálástól, melyen keresztül az sematizálódik. Más szavakkal ez azt fejezi ki, hogy a jelentésbeli nyereség nem emelkedett a fogalom szintjére, minthogy nem hagyja el az „identikus” és a „differens” konfliktusát, jóllehet egy fogalmi tisztázás kiindulását és követelményét teremti meg.

Az ötödik tanulmányban kifejtett tézis kapcsán, amely szerint a metaforikus kijelentés referenciáját lehetne úgy tekinteni, mint megkettőzött referenciát, egy harmadik javaslat is felmerül. Fogalmazhatnánk úgy, hogy a kettős értelemnek megkettőzött referencia felel meg. Ez az, amit úgy fejeztünk ki, hogy a metaforikus feszültséget egészen a kijelentés kopulájáig vittük át. Azt mondtuk, a lenni mint azt jelenti, hogy lenni és nem lenni. A jelentés dinamikája által jutottunk el a valóság dinamikus szemléletéhez, mely a metaforikus kijelentés implicit ontológiája.

A pillanatnyi feladat tehát annak bizonyítása, hogy az explicit ontológiába történő átmenet, melyet a referencia posztulátuma követel, elválaszthatatlan a fogalomba való átmenettől, melyet a metaforikus kijelentés értelem-struktúrája követel meg. Már nem elegendő az előző tanulmányok eredményeit egymás mellé helyezni, hanem szorosabban kell azokat összekapcsolni, bizonyítandó, hogy minden jelentésbeli nyereség egyszerre értelmi és referenciabeli nyereség.

„A teológiai diskurzus és a szimbólum”¹⁴ c. tanulmányában Jean Ladrière azt vizsgálja, hogy a szimbólum szemantikai működése – azaz a mi szóhasználatunkban a metaforáé – a jelentés bizonyos dinamizmusát viszi tovább, ami még a legegyszerűbb kijelentésben is felismerhető. Ami ebben az elemzésben – a miénkhöz képest – új az az, hogy ezt a bizonyos dinamizmust aktusok (predikációs aktusok, referencia-aktusok) közötti kereszteződésnek írja le. Jean Ladrière tehát Strawson elemzését követi, mely a mondataktust egy szingularizáló identifikációs művelet és egy univerzalizáló karakterizációs művelet kombinációjaként értelmezi. Aztán, mint John Searle a *Speech Acts* c. könyvében, ezt az elemzést ő is egy diskurzuselmélet keretébe helyezi át, s ezáltal az értelem és a referencia közti kapcsolatról, mint műveletek egybejátszásáról tud beszélni. A jelentés dinamizmusa mint kettős és kereszteződő dinamizmus mutatkozik meg, ahol minden a fogalom irányába tett kifejlésnek a referenciális mező mélyrehatóbb feltárása felel meg.

A köznyelvben absztrakt jelentéseket predikatív helyzetben csak akkor használunk, ha azok olyan tárgyakra vonatkoznak, amelyeket a referenciális módusok szintjén jelölünk meg. Ez azért lehetséges, mert a predikátum saját természetének megfelelően csak a mondat kontextusában működik úgy, hogy egy jól meghatározott referensben ilyen vagy olyan, relatíve körülhatárolható aspektust vesz célba. A lexikális terminus tekintetben csak a használatát előíró szabály a mondatkontextusban. Értelmét ezek szerint úgy tudjuk leginkább megragadni, ha használatának feltételeit, különféle referensekre vonatkoztatva változóan próbálgatjuk. Új referenseket viszont csak akkor tárunk fel, ha azokat a lehető legnagyobb pontossággal leírjuk. Így a referenciális mező a bemutatható dolgokon túlra, sőt a látható és észlelhető dolgokon túlra is kiterjedhet. A nyelv megengedi ezt, mégpedig úgy, hogy előzetesen megértett absztrakt terminusok felhasználásával lehetővé teszi a komplex referenciális kifejezés-konstrukciók létrejöttét, olyanokat, mint a russelli értelemben vett meghatározott leírások. Predikáció és referencia így támogatják egymást kölcsönösen,

olyankor is, ha az új predikátumokat már ismert referensekkel hozzuk kapcsolatba, vagy egy közvetlenül nem elérhető referenciális mező feltárásához olyan predikatív kifejezéseket használunk, amelyek értelmét már elsajátítottuk. Amit Jean Ladrière *Jelentésadásnak* (*signifiance*) hív, hogy annak hatékony és dinamikus jellegét aláhúzza, végső soron nem más, mint két mozgás kereszteződése, amelyek közül az egyik a valóság fogalmi vonásait szándékszik szigorúbban meghatározni, míg a másik arra törekszik, hogy megmutassa azokat a referenseket, entitásokat, amelyekre a megfelelő predikatív terminusok alkalmazhatók. Az absztrakció irányában mozgó és konkretizáló eljárás közti körkörösség következményeképp, a jelentésadás (*signifiance*) egy le nem záruló munka, „véget nem érő Odüsszeia”¹⁵. Ez a természetes nyelvre jellemző szemantikai dinamika teremt a jelentésadás (*signifiance*) „történetiségét”: a jelentésadás (*signifiance*) új lehetőségei nyílnak meg, melyek a már megszerzett jelentésben találnak támaszt. Ezt a „történetiséget” a beszélőnek a kifejezésért való fáradozása hordozza, aki új tapasztalatát megfogalmazandó a már rögzült jelentéshálózatban keres szándékának megfelelő hordozót. Ugyanakkor a jelentés nem-állandó volta teszi lehetővé, hogy a szemantikai szándék utat találjon a kijelentéshez. A mobilizált jelentésekben leülepedett történet új szemantikai szándékkal újra és újra felvehető egy különös kijelentésaktusba, ami megfelel annak, amit Benveniste „beszéd-instanciának” nevez. Az ilyeténképpen használati helyzetbe kerülő jelentés kevésbé tűnik fel úgy, mint egy meghatározott, alternatívát nélkülöző, járulékos tartalom, hanem inkább – Jean Ladrière kifejezésével élve – mint indukáló alapelv, mely irányt szab a szemantikai újításnak. A jelentésadás aktusa olyan „kezdeményezés, amely – mintha első ízben menne végbe – ez elsajátított szintaktikai történeten alapuló szintaktikai megfontolásokból valóban új értelem-effektusokat csal elő”.

Egy ilyen szintézis megalkotása lehetséges ma az Emile Benveniste-féle beszéd instancia elmélet, a *Speech Acts* Austin-, Searle-féle, valamint az értelem és referencia Strawson-féle (Fregetől eredeztetett) elmélete között.

Könnyű erre az alapra visszahelyezni azt a feszültségelméletet, amelyet a metaforikus kijelentés három különböző szintjén alkalmaztunk: a kijelentés elemei közötti feszültség, a szó szerinti és metaforikus interpretáció közti feszültség, a referenciában rejlő feszültség a *van* és a *nincs* (*nem van*) között. Ha igaz, hogy a jelentés még legelemibb formájában is az értelem és a referencia kettős irányában önmaga keresésére irányul, akkor a metaforikus kijelentés is csak tetőpontjáig viszi el ezt a szemantikai dinamikát. Mint ahogy annak idején egy szerényebb szemantikai elmélet segédletével megkíséreltem elmondani, és ahogy azt Jean Ladrière az előbb összefoglalt, kifinomultabb elmélet alapján sokkal hathatósabb módon kifejti, a metaforikus kijelentés egyszerre két referenciamezőn működik. Ez a kettősség magyarázza a szimbólum két jelentésszintre való tagolását. Az első jelentés egy már ismert referenciamezőre utal, azaz olyan entitások területére, amelyekhez a kialakított jelentésükben vizsgált predikátumok maguk hozzáadhatók. Ami a még érvényesítendő második jelentést illeti, ez egy olyan referenciamezőre utal, melynek nincs meghatározott jellegzetessége, amit következőképpen alkalmas predikátumokkal még nem lehet azonosító módon leírni.

Mivel nem lehet a referencia és predikáció közti oszcillációhoz folyamodni, a szemantikai szándék olyan predikátum-hálózatot vesz igénybe, mely egy már ismert referencia-mezőn működik. Ez az első referenciamezőben lehorgonyzott értelem

eloldódik és kivételül az új referenciamezőre, amelynek konfigurációja az ő segítségével jelenik meg. De ez az egyik referenciális mezőből a másikba történő átvitel mégis azt feltételezi, hogy ez a mező ugyan artikulátlan formában, de valamiféleképpen jelen van, és hogy vonzerőt gyakorol a már létrehozott értelemre, hogy azt eredendő lehorgonyozottságából kimozdítsa. Tehát e másik mező szemantikai kifejezés-szándékában található meg az az energia, amely képes erre a kimozdításra és átvitelre. De ez nem lenne lehetséges, ha a jelentés stabil forma lenne. Dinamikus, irányadó, hordozó jellege együttműködik a szemantikai kifejezésszándékkal, amely intencióját igyekszik betölteni.

Két energia találkozik így: a második referenciamező gravitációja, mely a jelentésre hat, ami erőt kölcsönöz a jelentésnek, hogy eredeti régióját elhagyja, és magának a jelentésnek a dinamikája, mint értelemindukáló elv. A metaforikus kijelentésnek alapul szolgáló szemantikai kifejezés-szándék feladata, hogy e két energiát kapcsolatba hozza egymással, hogy szemantikai potenciált vigyen át e második referenciamező domináns területére, meghaladottá téve így a fogalmilag megragadott körét.

Viszont a metaforikus kijelentés, sokkal inkább, mint az egyszerű kijelentés, a fogalmi meghatározáshoz képest csak egy hiányos szemantikai vázlatot képez. Kettős tekintetben is csak vázlatról van szó: egyrészt az értelmet illetően az értelem mozgási pályájának részletében egy mozgás formáját reprodukálja, mely túlmegy az ismert referenciális mezőn, amiben az értelem már konstituált; másrészt, egy ismeretlen referenciális mezőt hoz be a nyelvbe, amelynek dominanciája mellett a szemantikai kifejezésszándék aktívvá válik és kibomlik. Tehát az eljárás kezdetén ott áll, amit egy szemantikai szándék ontológiai vehemenciájának nevezek, amit egy ismeretlen mező ösztönöz, melynek előérzetét magában hordozza. Ez az ontológiai vehemencia oldja el a jelentést eredendő lehorgonyozottságából, mozgásformaként felszabadítja, és áthelyezi egy új mezőbe, melyet saját alkotóerejével formálhat meg. Viszont ez az ontológiai vehemencia a kifejezéshez csak értelmi indikációkkal rendelkezik, melyek egyáltalán nem értelmi meghatározások. Egy tapasztalat kifejezésének kívánalmáról van szó, mely nem több, mint valami megérzett; anticipált értelme a megkettőzött jelentés kiváltotta jelentés dinamikában *vázolódik* fel, melyet szükségképpen kapcsolatba kell hozni a fogalom követelményeivel.

b) Bár a spekulatív diskurzus az előbb felvázolt dinamizmusban egy fogalmi meghatározás vázlatát találja, ez mégsem akadályozza annak, hogy a spekulatív diskurzus önmagánál kezdje és önmagában találja meg artikulációjának elvét. A fogalmi tér erőforrását önmagából hozza ki, melyet a metaforikusan kirajzolódó értelem-kibomlás rendelkezésére bocsát. *Szükségessége* nem hosszabítja meg a metaforikus dinamizmusába beírt lehetőségét. Inkább a szellem struktúráiból származik, melyet a transzcendentális filozófiának lenne feladata artikulálni. Az egyikről a másik diskurzusig csak *epoché*-n keresztül juthatunk el.

De mit is jelent a spekulatív diskurzus? Ekvivalensnek kell tartani mindazzal, amit fentebb – szemben a metaforikus kijelentés szemantikai vázlatával minduntalan fogalmi meghatározásnak neveztünk. Én azt a diskurzust nevezem spekulatívnak, ami az első alapfogalmakat, princípiumokat rögzíti, ami a fogalom terét eredendően artikulálja. Márpedig az, hogy a fogalmat – a köznyelvben éppúgy, mint a tudományos nyelvben – valójában sosem lehet a percepcióból vagy a képből levezetni,

csakis azon alapul, hogy a diskurzusszintek diszkontinuitását – legalábbis virtuálisan – a fogalmi tér struktúrája hozza létre, melybe a jelentések akkor íródnak be, amikor azok a metaforikus természetű procedura alól kivonják magukat, mely procedura – tudnivaló – az összes szemantikai mezőt megeremti. A spekulatív tehát ebben az értelemben a fogalmi lehetőség feltétele. A másodfokú diskurzusban annak szisztematikusan jellegét fejezi ki. Ha a felfedezés rendjében, a fogalmi szinten artikulált diskurzushoz viszonyítva mint másodfokú diskurzus – vagy ha úgy tetszik, mint meta-nyelv – jelenik meg, akkor a megalapítás felől nézve ő az első diskurzus. Minden spekulatív kísérletben azon munkálkodik, hogy a „nagyobb fajokat”, a „lét kategóriáit”, az „értelem kategóriáit”, a „filozófiai logikát”, a „reprezentáció legfőbb elemeit”, nevezzük bárhogy is, elrendezze.

Még akkor is, ha nem ismerjük el a spekulatívnak azt a képességét, hogy egy elkülönült diskurzusban artikulálódhat, mégis ereje egy horizontot – vagy ahogy mondják – logikai teret szolgáltat, amelyből kiindulva minden fogalom jelentésszándékának megvilágítása radikálisan különbözik az észlelésből, ill. a fantázia-képből kiinduló mindenféle genetikusan magyarázattól. E tekintetben a Husserl¹⁶ által felállított distinkció a „jelentést adó aktusok” „megvilágítása” és mindenféle genetikusan stílusú „magyarázat” között a spekulatív horizontból veszi kezdetét, ahova a jelentés akkor írja be magát, amikor a fogalmi státuszt magára vállalja. Amennyiben lehetséges a jelentésben „egy és ugyanazon” értelmet körülhatárolni, az nem egyszerűen azért lehetséges, mert ilyennek akarjuk látni, hanem, mert a logikai tér konstituáló törvényei szerint újra az azonos szintű jelentések hálózatához lehet kapcsolni. A megvilágítás (*Aufklärung*) és a magyarázat (*Erklärung*) közti oppozícióban kifejeződő husserli típusú kritika, csakis e spekulatív horizontból kiindulva lehetséges. Spekulatív az, ami lehetővé teszi annak kimondását, hogy „megérteni egy (logikai) kifejezést” más dolog, mint „a hozzá tartozó fantáziaképeket fellelni”¹⁷, hogy az általánosra irányuló hit más, mint az azt kísérő, szemléltető, specifikus vonások „distinkciójára” és az értelemtartalom „megvilágítására” törő képek kifejtése. A spekulatív a szemléltetés és a *megértés*, az *exemplificatio* és fogalmi megragadás közti meg nem felelés alapelve. Ha az *imaginatio* a „használó” uralma, akkor az *intellectio* az „identikusé”. A spekulatív által megnyitott horizontban az „identikus” alapozza meg a „hasznalót”, és nem fordítva. „Mindenütt, ahol azonosság van, identitás is van, a szó szigorú és igaz értelmében”¹⁸. Ki mondja ezt? A spekulatív diskurzus, amely a metaforikus diskurzus sorrendjét megfordítja, melyben az „identikus” csak „használó”-ként van. Ugyanezen alapelnél fogva, a generikus felfogás (*Auffassung*¹⁹) nem redukálható a fantázia-kép pusztán helyettesítő funkciójára. Takarékosagra vagy az ökonómia elv alapján a fogalomelv távolról sem redukálódik a helyettesítési folyamat lerövidítésére, hiszen még mindig a fogalom teszi lehetővé a re-reprezentációnak ezt a játékát²⁰. A jelentésadás mindig más mint a reprezentálás. A logikai térben meglévő leírási kapacitásból adódik, hogy az észlelésben az éppen működő interpretáció kettős vélelmezés székhelyévé válhat: az egyik az egyedi dolgok felé halad, a másik a logikai jelentés felé, amely számára az észleleti vagy a fantázia szintjén zajló interpretáció még csak „hordozóként”²¹ szolgál.

Kétségkívül a kép távollevés-mozzanatot vezet be, ilyen értelemben az egyszerre inherens és perceptív „pozíció” első semlegesítését²². De az egy és ugyanazon értelem megragadása még valami más is.

A képnek ez a husserli kritikája számunkra elsőrendűen fontos: könnyedén alakítható át a „metafora” kritikájává, akkor, ha az *imaginatio* nemcsak az úgynevezett fantázia-képet, hanem és főként a metaforikus kifejezést alátámasztó predikatív asszimilációkat és sematizációkat foglalja magába.

Az *imaginatio* diskurzus-szint és -forma. Az *intellectio* egy másik diskurzus-szint és másik -forma. Itt van a metaforikus diskurzus határa.

A metaforikus diskurzusnak a spekulatív diskurzus által történő behatárolását Jean Ladrière-től fentebb kölcsönzött nyelvhasználattal is kifejezhetjük. Akkor így mondanánk: a fogalom jelentésszándéka csak akkor szakad el az interpretációktól, sematizációktól, a képi szemléltetésektől, ha előzetesen konstituáló horizonttal, a spekulatív *logos*-ével rendelkezünk. E horizontnyitás erejénél fogva a fogalom képessé válik, hogy szemantikailag kizárólag annak a mezőnek a konfigurációs tulajdonságai által funkcionáljon, amelyhez tartozik. A spekulatív gondolkodásban zajló artikuláció által implikált szisztematizációs eszközök a predikatív asszimilációban implikált sematizációs eszközök helyébe lépnek. Éppen azért, mert szisztematizál, a fogalmi rend képes magát függetleníteni a kettős jelentés játéktól, tehát a metaforikus rendszert jellemző szemantikai dinamikától.

c) De a szemantikai modalitásoknak ez a diszkontinuitása vajon azt vonja maga után, hogy a fogalmi rend lerombolja a metaforikust? A magam részéről afelé hajlok, hogy a diskurzus univerzumát, mint vonzások és taszítások játéka révén mozgásba hozott univerzumot lássam, ami szüntelenül a kölcsönhatás és átfedés mozgásait indítja meg, melynek során az egyik gócpont a másikhoz képest anélkül lett elmozdítva, hogy e játék valaha is a feszültségeket feloldó abszolút tudásban nyugalmat lelt volna.

A vonzás, melyet a spekulatív diskurzus a metaforikus diskurzusra gyakorol, magában az interpretáció folyamatában fejeződik ki. Az interpretáció a fogalom műve. Itt tagadhatatlanul a husserli értelemben vett megvilágítás, következésképpen az egyértelműségért folytatott harc munkál. Míg a metaforikus kijelentés a második értelmet függőben tartja, miközben referense is direkt bemutatás nélkül marad, addig az interpretáció szükségszerűen egyfajta racionalizáció, mely bizonyos határok közt felszámolja azt a tapasztalatot, amely a metaforikus folyamat által a nyelvbe kerül. Kétségtelen, hogy csak a reduktív interpretációkban vezet a racionalizáció a szimbólumhordozók ilyen evakuálásához. Ezek az interpretációk gyakran a következőképpen hangzanak: az egyszerűen megsejtett vagy anticipált referenciális mező ez vagy az a szimbólum úgy tűnik valami újat jelent. Végül is, mindent figyelembe véve a szimbólum csak ... ezt vagy azt a kívánsághelyzetet, ezt vagy azt az osztályhoz-tartozást, az alapvető akarat ilyen vagy olyan erő- vagy gyengeségi fokát jelenti. Ehhez a valós diskurzushoz képest a szimbólikus diskurzus az illúzórikus diskurzus szinonimájává válik.

Be kell ismerni, hogy ezek a redukáló interpretációk a spekulatív rendszerre jellemző szemantikai szándék vonalába esnek. Minden interpretáció a metaforikus kijelentés által előzetesen felrajzolt szemantikai vázlatot szándékszik újraírni egy fogalmilag kezelhető és uralható megértési horizontban. De a metaforikusnak a fogalmiság racionalizáló interpretációiban végbemenő destrukciója nem az egyedüli forrása a különféle diskurzus-modalitások közti kölcsönhatásoknak. Olyan hermeneutikai stílus is elképzelhető, amelyben az interpretáció egyszerre felel meg a fogalom-

nak és a tapasztalatot konstituáló szándékának, mely metaforikusan akar kifejezésre jutni. Az interperitáció tehát olyan diskurzus-modalitás, amely két mozgás – a metaforikus és a spekulatív – átfedéseként lép működésbe. Tehát, egyfajta kevert diskurzus, s mint ilyen állandóan ki van téve a két rivális követelmény vonzásának. Egyrészt a fogalom világosságát akarja, másrészt a jelentés dinamikáját igyekszik megővni, melyet a fogalom megtör és rögzít. Ezt a szituációt teszi vizsgálat tárgyává Kant *Az ítélőerő kritikája* híres 49. bekezdésében. „Esztétikai jelentésben *szellemnek* nevezük a lélekben rejlő megelevenítő elvet” – fogalmaz Kant.²³ Ha az élet metaforája ezen a ponton az argumentáció sorába kívánczik, ez azért van, mert a képzelőerő és az értelem az észeszmék feladatát tölti be, amelyekhez egyetlen fogalom sem mérhető. De ott, ahol az értelem elbukik, a képzelőerőnek még megvan a képessége arra, hogy az eszmét „ábrázolja”. Az eszmének a képzelőerőn keresztül történő ábrázolása kényszeríti arra a fogalmi gondolkodást, hogy *többet gondoljon*.²⁴ A kreatív képzelőerő nem más, mint követelmény a fogalmi gondolkodással szemben.²⁵

Mindaz, amiről most szó van, megvilágítja a mi élő metafora-fogalmunkat is. A metafora nem csak annyiban élő, amennyiben egy, már konstituált nyelvet életre kelt. Élő annyiban is, amennyiben a képzelőerő lendületét a fogalom szintjén a „többet-gondolásba”²⁶ viszi át. Az interpretáció „lelke” tehát a „megelenítő elv” irányítása alatt álló „többet-gondolásért” folytatott küzdelem.

3. A REFERENCIAPOSZTULÁTUM ONTOLÓGIAI MAGYARÁZATA

Hogyan válaszol a spekulatív diskurzus a maga eszközeivel a költői diskurzus szemantikai szándékára? Az előző tanulmányban tételezett referenciaposztulátum ontológiai kifejtése által.

Ez a kifejtés már nem nyelvészeti, hanem filozófiai feladat. Valójában a nyelvnek önnön másikához, a valósághoz fűződő kapcsolata általában érinti a referencia lehetőségfeltételeit, tehát a nyelv jelentését a maga egészében. Márpedig a szemantika csak a nyelvnek a valósághoz fűződő kapcsolatára hivatkozhat, de semmiképpen sem *gondolhatja el* ezt a kapcsolatot mint olyat.²⁷ Vagy pedig olyan kalandokba bocsátkozik, ahol annak tudása nélkül filozofál, hogy ezzel a nyelvet, mint olyat a maga egészében, a világ és az ember, ember és ember, én és önmaga közti közvetítőként tételezi. A nyelv ebben a helyzetben úgy jelenik meg, mint a világ tapasztalatát a diskurzusban kifejező eszköz, amely megalapozza a kommunikációt és az embert beszélő alanná lépteti elő. Miután implicit módon felvállalja ezeket a posztulátumokat, a szemantika egy Humboldt-tól örökölt²⁸ nyelvfilozófiai tézist tesz a sajátjává. De mi is a nyelvfilozófia, ha nem a filozófia maga, amennyiben a létnek a kimondott-léthez fűződő kapcsolatát gondolja el?

Gyakran felhozzák – még mielőtt továbbmennénk –, hogy nem lehetséges egy ilyen kapcsolatról beszélni, mert nincs a nyelven kívüli hely, és hogy a *nyelvről* szükségképpen mindig is a *nyelvben* fogunk szólni.

Ez nagyon is igaz. Mégis lehetséges a spekulatív diskurzus, mert a nyelvnek megvan az a *reflexív* képessége, hogy önmagától távolságot tartson, és magát mint ilyet, illetve egészben mint a létező teljességére vonatkozót fogja fel. A nyelv önmagát és önmaga másikat jelöli. Ezt a kiterjesztett reflexivitást nevezi a nyelvészet metanyelvi

funkciónak, ám egy másik diskurzusban a spekulatív diskurzusban artikulálja. Tehát már nem funkció, amit egy más funkcióval szembe tudunk állítani, főként nem a referenciális funkcióval²⁹, mivel a magát a referenciális funkciót kísérő tudás, *létre vonatkoztatottságának a tudása*.

E reflexív tudás által tudja a nyelv, hogy a létben áll. Referenseihez való viszonyát úgy fordítja át, hogy magát mint a létnek a szóba-kerülését fogja fel, melyről beszél. Ez a reflexív tudat, távolról sem zárja önmagába a nyelvet, inkább nyitottságának tudata. Azt a lehetőséget implikálja, hogy kijelentéseket tegyünk a létezésről és azt mondjuk, hogy ez azáltal jut kifejezésre, hogy kimondjuk. Ez a tudás artikulálja a szemantikától eltérő és a szemiotikától is megkülönböztetett diskurzusban a referenciaposztulátumokat. Amikor beszélek, tudom, hogy valami nyelvileg kifejeződik. Ez már nem nyelven belüli, hanem nyelven kívüli tudás: a létből a kimondott-létebe jut el, miközben a nyelv az értelemtől a referensig. Kant írta: „Valaminek lennie kell ahhoz, hogy megjelenjék” mi így mondjuk: „Ahhoz, hogy valami kimondottá váljék, léteznie kell.”

Ez a mondat a valóságot végső kategóriává teszi, amelyből kiindulva a nyelv egésze, mint a valóság kimondott léte ugyan tudattalanul, de mégis elgondolható.

Most egy ilyen általános tézis háttére előtt kell kísérletet tenni a posztulátumok ontológiai kifejtésére, nemcsak a referenciára általában, hanem a költői diskurzus szemantikai szándéka szerint a *megketőzött* referenciára is.

Először is, a spekulatív gondolkodás a maga saját artikulációs terében a megketőzött referencia fogalmát a mi konvencionális valóság-fogalmunk ellen irányuló *kritikai* instanciaként használja. Többször is felmerült a következő kérdés: tudjuk-e egyáltalán, mit jelent világ, igazság, valóság? Ez a kérdés a szemantikai analízisen belül anticipálta a spekulatív diskurzus kritikai mozzanatát. De a kérdés logikai tere mégsem tárult fel. Ezért kellett kifejezetlenül maradnia, mint egy pusztá kételynek, mely számos, a költői diskurzust elemző kutatónál a valóság-fogalom kritikátlan használatát lengi körül. Így kételkedtünk a denotáció és konnotáció látszólag magától értetődő megkülönböztetésében. Amennyiben e kérdés visszavezethető a diskurzus kognitív és emocionális értékeinek oppozíciójára, akkor csak egy pozitivista előítéletnek – a költői diskurzusban megjelenő – projekcióját láthatnánk benne, ami alapján egyedül a tudományos diskurzus mondja ki a valóságot. Két pontosabban kifejtett téma vezetett bennünket a valóságfogalom tényleges kritikai használatának útjára: azt mondtuk, a költői diskurzus az, amiben a köznyelvi referencia *epoche*-ja egy második szintű referencia kibomlásának negatív feltétele. Ehhez még hozzáfűztük: ezt a kibomlást az újraírás képessége szabályozza, amely a tudománymodelleknél bizonyos heurisztikus fikciókhoz kötődik.

Fontos lenne e második referencia és az újraírás fogalmainak a kritikai jelentőségét megvilágítani, hogy a spekulatív diskurzusba átvihezzük őket.

Kísértést érzünk arra, hogy ezt a kritikai funkciót az irracionális melletti védőbezárdé alakítsuk át. És tényleg, az érvényesülő kategorizálások megingása logikai zavarként működik, nem-helytálló hasonlítgatások, szokatlan túlkapások oltalma alatt, mintha a költői diskurzus beszédünk egészének folyamatos kategóriáktól való megfosztásán munkálkodna. Ami a második szintű referenciát illeti, mely e megzavarás pozitív ellenpontja, úgy tűnik, hogy a predikátumokat és a kategóriákat megelőző, nyelvhasználatnak a nyelvbe való betörését jelzi, és egy másik igazság-fo-

galmat igényel, mint a mi szokványos valóság-fogalmunkkal korrelatív igazság-verifikáció fogalmát.

A korábbi elemzés e tekintetben más javaslatokat tesz. Ugyanez a sürgető kérdés merült fel annak kapcsán, amit kockázatosan lírai *mimézis*-nek neveztünk el, hogy kifejezhessük azt az újraírási képességet, mely az állítólagos „hangulatok” (moods) költői artikulációjához kapcsolódik: ezek a költői textúrák – szerintünk – nem kevésbé heurisztikusak, mint az elbeszélés-forma fikciói; az érzület nem kevésbé ontologikus, mint a képzet. Ez az általánosított újraírási képesség vajon nem robbantja-e szét a „leírás” kezdeti fogalmát, amennyiben ez a tárgyakhoz kötött képzet határain belül marad? Nem kellene ezért lemondani a „külső” felé irányított diskurzus – mely pontosan a leírás lenne – és a „belső” felé irányuló diskurzus – mely csak a belsőt hipotetikussá emelő hangulatot modellálna – közötti megkülönböztetésről? A képzet és az érzület megkülönböztetését nem éppen a „belső” és „külső” közti megkülönböztetés „bizonytalanítja el”?

S a láncreakció által más distinkciók is bizonytalanává válnak. Így például a felfedezés és alkotás, a fellelés és kivetítés közötti. A költői diskurzus egy olyan az objektív megelőző világot fejez ki nyelvileg, amelybe beleszületünk, de amelyre saját lehetőségeinket egyúttal kivetítjük. Tehát szükségképpen meg kell rendülnie a tárgy uralmának, hogy létezhessek és kimondásra kerüljön eredendő világhoz-tartozásunk, melyben lakozunk, ami tehát megelőz bennünket és egyúttal előttünk formálódik meg. Röviden tehát helyre kell állítani az „inventio” szó önmagában kettős értelmét, mely egyszerre implikálja a felfedezést és az alkotást. Miután az elemzés eddig az ismert distinkciók foglya volt, az ötödik tanulmány végén felvázolt metaforikus igazság-fogalom – úgy tűnik – egy legyőzhetetlen antinómiában szenved: Wheelwright „metapoetikáját” nevezhetjük naívnak, és Turbayne kritikai ébersége, amely a poetikai kifejezés ontológiai vehemenciáját a „mintha” tudatos leküzdésében vélte feloldani, az igazság verifikációs fogalmának talaján – mely maga is a valóság pozitivistá fogalmával függ össze – nem jutott túl az ellentmondáson.³⁰

Úgy tűnik – mint ahogy sejtettük – a kritikai instancia itt változik át az irracionális melletti védőbeszéddé. A referenciának, az *ítélő* szubjektummal szembenálló tárgyakra történő utalásnak a felfüggesztése, nem teszi bizonytalanává magát a kijelentésstruktúrát? Ennyi jól ismert distinkció eltörlésével nem számolódik-e fel a spekulatív diskurzus fogalma maga és ezzel a fogalommal a spekulatív és a költői dialektikája?

Itt a pillanat, hogy az ötödik tanulmány legnagyobb eredményére emlékezzünk: ahogy mondtuk, a megkettőzött referencia azt jelenti, hogy a metaforikus kifejezésre jellemző feszültséget végső soron a *van* kopula hordozza. A *lenni-mint* azt jelenti, hogy mint olyan *van és nincs* (nem van). Volt és nem volt. Egy referencia szemantikája keretén belül e paradoxon ontológiai jelentőségét nem lehet észrevenni; ezért a lét csak mint az állítás kopulája, mint apophantikus lét tud szerepelni. Ha legalább a relációs értelem és az egzisztenciális értelem megkülönböztetése a lét-kopula szívében a spekulatív diskurzus, a lét dialektika lehetőségére történő utalás lenne, amelynek a „*van*” kopula paradoxonában megvan a maga apophantikus jegye.

A létről szóló spekulatív diskurzus miáltal válaszol majd a kopula paradoxonára, az apophantikus *van/nem van*-ra?

Munkánkban egyre jobban elmélyedve kiderül, hogy a lenni-mint interpretációja Arisztotelész rejtélyes észrevételére emlékeztet, amely – ismereteim szerint – az arisztotelészi corpusban másutt nem talált visszhangra: mit jelent az élő metafora számára: „szemléltetni/szem elé hozni”? Szemléltetni, válaszolja a Retorika III. könyve „a dolgokat megvalósulásukban – mozgalmasságukban ábrázolni” (1411 b 24–25). És a filozófus hozzáfűzi: amikor a költő élettelen dolgokat élővé tesz, sorai „mindent mozognak és élőnek ábrázolnak; a mozgalmasság pedig mozgás” (1412 a 12).

Reflexiójának ezen a pontján, az „első filozófia” kategóriájához térve vissza, Arisztotelész a lét jelentéseinek újragondolásával a referencia ontológiai magyarázatának kulcsát igyekszik megtalálni. Figyelemre méltó viszont, hogy többé nem a lét kategoriális jelentéseinek distinkciójára utal, hanem a lét, mint potencia (lehetőség) és a lét, mint aktus (megvalósulás) még radikálisabb megkülönböztetésére.³¹ Szándékunk szerint elsődleges fontosságú a lét poliszémiájának kiterjesztése. Először is ez azt jelenti, hogy a költői diskurzus referenciájának végső értelme csak a spekulatív diskurzusban fejeződne ki: a megvalósulásnak (aktus), csak a létről szóló diskurzusban van értelme. Ezen felül ez azt jelenti, hogy a metaforikus kijelentés és az arról folytatott ontológiai diskurzus szemantikai szándéka a legdöntőbb ponton metszik egymást, nem ott, ahol az analógikus metafora keresztezi a kategoriális analógiát, hanem ott, ahol a metaforikus kijelentés referenciája a létet mint megvalósulást (aktus) és mint lehetőséget (potencia) hozza játékba. Végül ez azt jelenti, hogy a poétika és az ontológia közti átfedés nemcsak a tragédiaköltészetre vonatkozik³², mivel a *Retorikából* fentebb idézett észrevétel a költészet egészére, tehát a lírai *mimesis*-re is (az ötödik tanulmányban megkockáztatott kifejezés alapján) kiterjeszti a „mozgalmasság ábrázolásának” képességét.

De mit is jelent „a dolgokat megvalósulásukban – mozgalmasságukban ábrázolni”?

A megvalósulás (aktus) és a lehetőség (potencia) ontológiájának nehézségei vajon nincsenek hatással a poétikára? Hiszen Arisztotelész maga tanította, hogy az ontológia nem jelent többet a következőnél: lehetőség és megvalósulás korrelatíván, azaz körkörös³³ módon definiálódnak; az arra utaló diskurzus nem demonstratív, hanem induktív és analógiás³⁴. Hiszen fentebb már bizonyítottuk, hogy az analógia nem bevallatlan metafora. De általában az ontológiai diskurzus nehézségeihez hozzáadódnak a létnek e két legradikálisabb értésmódjából fakadó nehézségek: Arisztotelész valóban ismerte a lehetőség-fogalom mindenre kiterjedő variációit³⁵. Vajon meggyőző módon rendezte-e el az olyan egymás melletti fogalmakat, mint megvalósulás, praxis, poiêsis, mozgás³⁶.

Ennélfogva a „megvalósulást-mozgalmasságot ábrázolni” formula interpretációja csak kutatva és nem dogmatikus módon lehetséges, ahol már csak kérdezve állítunk. S ez az interpretáció elválaszthatatlan a metaforikus referenciaposztulátum ontológiai kifejtésétől.

Tehát mit jelenthet a „dolgokat megvalósulásukban-mozgalmasságukban ábrázolni”?

Jelentheti azt, hogy a dolgokat *cselekvések*ként tekintjük. Ez jellemzi a tragédiát, ami az embereket „mint cselekvőket, mint mozgásban-megvalósulásban lévőket” mutatja be. És tényleg a cselekvés privilégiuma az, hogy benne a megvalósulás teljes egészében a cselekvőben van, mint ahogy a szemlélés a szemlélőben, az élet a lélek-

ben, a kontempláció a szellemben. A cselekvésben a megvalósulás, pillanatainak mindegyikében, teljes és befejezett és nem szűnik meg, amikor célát ér: „minthogy jól él, már eddig is jól élt, s boldogan él, ugyanis eddig is boldogan élt” (*Metafizika*, Θ. 6, 1048 b 25–26). Ezt a világlátást mint eposzi történetet Goethével hozhatnánk összhangba, aki kezdhette János evangéliumának szavaival is: „Kezdetben volt a tett”. Ha viszont mindent cselekvésként látunk, nem jelenti-e azt, hogy azokat „emberinek, sőt túlemlerinek” látjuk? Nem ruházzuk-e fel ily módon az embert mértéken felüli előjogokkal?

Minden dolgot in actu látni, nem jelenti-e azt, hogy a dolgokat műalkotásként, technikai termékként tekintjük? A valóság ez esetben nagy művészi történésként játszódna le a szemünk előtt, melyet valamiféle művészi akarat szülne, s ami „külső akadálytól mentesen” működne (*Metafizika* Θ. 7). Ezzel pedig még az előző interpretációnál is súlyosabb antropomorfizmus terhének tennénk ki a szemlélést?

Minden dolgot in actu látni, tehát azt jelenti, hogy azokat természetes kivirágzásként lássuk? Ez az interpretáció úgy tűnik közelebb jut a *Retorika* példáihoz (az élettelen dolgokat mint élőket látni). Az első tanulmány végén írottakkal nem éppen ezt sugalmaztuk: az *élő* kifejezés az, ami visszaadja az *élő* tapasztalatot? A mozgalmasság-megvalósulás ábrázolása, mintha a kiteljesedésben nem akadályozott dolgok látása volna, mintha virágzásukban látnánk a dolgokat. Akkor hát a megvalósulás ábrázolása nem jelentené ugyanígy a lehetőség ábrázolását is, mely átfogó értelemben a mozgás, vagy a nyugalom megalkotása felé irányul. Vajon a költő lenne az, aki a lehetőséget mint megvalósulást, a megvalósulást mint lehetőséget fogja fel? Ő az, aki beteljesültnek és tökéletesnek látja azt, ami vázlatosan éppen csak kirajzolódik és létrejövőben van, s ő az, aki minden elért formában ígéretes újdonságot lát? Egy szóval ő az, aki „a természeti lényekben vagy képességként, vagy beteljesedésként entelecheia /lakozó immanens elvet”, melyet a görög *physis*-nek nevez, eléri?³⁷

Nekiünk moderneknek, akik az arisztotelészi fizika halála után jövünk, a *physis* ilyen értelme talán újra nyitva áll, mint amit a költői nyelv ruház rá gondolati feladatként a spekulatív diskurzusra. Tehát a spekulatív diskurzus feladata annak a helynek a felkutatása, ahol a megjelenés „a növekvő dolgok keletkezését” jelenti. Ha ez a jelentés már nem a fizikai testeket és az élő organizmusokat magába foglaló tárgyi régióban keresendő, akkor nagyon is úgy tűnik, hogy a költői szó a megjelenés szintjén – a maga egészében és mint olyan – „ábrázol valamit megvalósulásában”. A szó korlátlan értelméhez viszonyítva „a cselekvést, a művészt, a mozgást ábrázolni” már meghatározásoknak, azaz behatárolásoknak és megszorításoknak minősülnek, melyek által valami elvesz abból, ami a kifejezésben még utalásszerűen benne van: „a megjelenés virágzását ábrázolni”. Ha tapasztalatunknak van olyan pontja, ahol az élő kifejezés élő tapasztalatot jelent, akkor ez az, ahol a nyelventrópia lejtőjén felkapaszkodva szembetaláljuk magunkat azzal a mozgással, mely visszaveszi a megvalósulás a cselekvés, az alkotás és mozgás közti megkülönböztetést.

Így lehetséges az tehát, hogy a spekulatív diskurzus feladata annak a helynek a felkutatása, ahol a megjelenés éppen „a növekvő dolgok keletkezését” jelenti. Ezzel a tervvel és programmal újra Heidegger útját keresztezünk, akinek kései filozófiája megkísérli a spekulatív gondolkodást a költői szóval összhangba hozni. A Heideggerre való utalás, Heidegger felidézése annál is inkább helytálló, mert a metafora metafizikai interpretációjának kritikájában a virágzás-metaforát ő tekintette úgy, mint a

metafora metaforáját: szavaink „virágai” – „Worte, wie Blumen” – felvirágzásában fejezik ki a létezését.³⁸

Őszintén szólva Heidegger filozófiája e vizsgálat utolsó előtti stádiumában, mint kikerülhetetlen kísérlet és kísértés mutatkozik meg. Kísérlet, melyet követni kell minden egyes alkalommal, amikor kifejezetten hozzájárul a spekulatív gondolkodás felépítéséhez azon szemantikai szándék szerint, amely már életre keltette a lét értésének sokféleségéről szóló arisztotelészi kutatást; kísértés, melyet el kell távolítani, mihelyt a spekulatív és a költői különbsége újra fenyegetetté válik. Egyetértek legfőbb értelmzőivel³⁹, hogy Heidegger kései gondolkodásának alapja, az *Erörterung* és az *Ereignis* kölcsönös összetartozása. A első fogalom a „hely” keresését jelöli s ugyanakkor a keresés „kommentálását”, a második az elgondolásra szánt „dolgát magát” jelöli. A körülhatárolás (*Erörterung*) és az esemény (*Ereignis*) kölcsönös összetartozása, mint a „lét topológiája” az, ami „konstituáló gesztusában” a spekulatív gondolkodást jelöli.

Az, hogy az esemény (*Ereignis*) értelme szerint ugyanaz, mint amit korábban mint megvalósulást és lehetőséget, mint aktust és potenciát gondoltak el, negatívan éppúgy igazolódott, mint pozitívan; negatívan azzal a visszautasítással, hogy terjedelmét a történéstre (*Geschehnis*), illetve az esetre (*Vorkommnis*) redukálják, pozitívan pedig azzal, hogy az *Ereignis*-t az *adódik*-hoz (*es gibt*) közelítik, amely az adás aspektusa mellett a megjelenés minden felvirágzását is közli. Az esemény (*Ereignis*) és az *adódik* (*es gibt*) a nyitottságot és a kibontakozást jelölik, amelynek alapján a tárgyak az ítéelő alany számára adódnak. A „dolog”, ami ezáltal feladott a gondolkodásnak, a topológia szókincsével élve „tájéknak”, a „szembe” kerülni képességének, a „közelgés” közelének tartja magát. De a hasonlítás játéka vajon nem készített fel bennünket a távolságnak ezekre a variációira?

Az, hogy a körülhatárolás (*Erörterung*) a maga részéről azt a kimondási nehézséget jelöli, amely a lét nehézségére⁴⁰ válaszol, nem kell, hogy megleljen egy olyan olvasót, aki már a lét analógiájának régi doktrínájába beépített gondolkodási feladatot felismerte. Amikor a filozófus két fronton harcol, a kimondhatatlan csábítása ellen és az „átlagbeszéd” hatalma ellen, röviden egy olyan kimondásért, amely sem az artikulálatlannak, sem a beszélő rendelkezésére álló és általa manipulálható jeleknek a győzelme nem lenne, helyzete vajon nem emlékeztet az antikvitás és a középkor gondolkodójának helyzetére, aki a jelentések terjesztésére szolgáló diskurzus tehetlensége és a nem-fogalom logikájából fakadó egyértelműség uralma között kereste a helyét?

Az esemény (*Ereignis*) felé forduló körülhatárolás (*Erörterung*) egy „azonos”, egy „identikus” felé irányul, amit őt spekulatív gondolkodásként minősíti.⁴¹ S ez az „azonos” az antik analógia helyzetében van, amennyiben a hasonlítás itt is egybefogást jelent.

Ez azt jelenti, hogy a spekulatív diskurzust újra csak az fenyegeti, hogy visszazuhan a költészetbe? Semmiképp. Még, ha magát az eseményt (*Ereignis*) metaforának is nevezzük⁴², egy filozófus metaforájáról van szó, abban az értelemben, ahogy szükség esetén metaforának hívhatjuk a létanalógiát, ami a költői metaforától mindig világosan elkülöníthető marad. Maga a mód, ahogyan Heidegger, anélkül, hogy összekeverné őket egymással, szembehelyezi a költői diskurzust és a filozófiai diskurzust – mint ahogy azt az *Aus der Erfahrung des Denkens*⁴³ c. könyvben teszi –,

igazolja a gondolkodásnak feladott azonos és a metaforikus hasonlóság áthághatatlan távolságát. Ami ebben a kis szövegben figyelemre méltó az az, hogy benne a költemény nem a filozófiai aforizma díszítését szolgálja, és hogy az aforisztika nem a költemény fordítása: költemény és aforizmak úgy harmonizálnak, hogy közben tiszteletben tartják különbözőségüket. A gondolkodó költészet imaginatív képességére a költő a poetizáló gondolkodás spekulatív képességével válaszol.

Bizonyára a különbség jelentéktelenné válik, amikor a filozófus ellenlábasként egy gondolkodó költészetet választ: azon költők egyikét, mint Hölderlin, akik maguk is magáról a nyelvről költenek, s neki poetizáló gondolkodással, „félpoetikus értelemmel” válaszol. A nyelv metaforikus erőforrásait mégiscsak a spekulatív gondolkodás használja fel, hogy értelmet kovácsoljon és így megfeleljen egy szemantikai innovációval az elmondandó „dolog” követelményének. Mióta a spekulatív gondolkodás distinktívnek és válaszolónak tartja magát – mivel gondolkodó –, egy ilyen eljárás egyáltalán nem tűnik botránynosnak. A filozófus metaforái is hasonlíthatnak a költőéire, amennyiben – miként az utóbbiak – eltérést idéznek elő a tárgyak vagy a hagyományos nyelv világához képest; de mégsem esnek egybe a költő metaforáival. Ugyanez mondható el a híres etimologizmusról, melyet már Platón és Hegel is alkalmazott. A filozófusnak jogában áll az idegenszerűt és az idegent úgy kimondani, hogy néhány holt metaforát megfiatalít, ill. egy szó bizonyos archaikus jelentését helyreállítja. Saját vizsgálódásunk alapján arra a következtetésre jutottunk, hogy ez a nyelvi manőver semmiféleképpen nem az „ősi értelem” misztikája. A diskurzus jelen instanciájában az eltemetett értelem új jelentéssé lesz. Annál inkább így van ez, ha a spekulatív gondolkodás úgy jár el, hogy maga tör utat a „dolog” felé. Egyúttal figyelembe kell venni a régi metaforák, a fény, hely, út visszatérését. Használatuk egy új kontextusban megújulásnak számít. Ugyanezek a metaforák szolgálhatják akár a nem-látható platonizmusát, vagy dicsőíthetik a megjelenés láthatóságát. Így tehát, ha közülük egyik sem privilegizált, akkor egyik sem megtiltott. Mindazonáltal nincs mit csodálkozni azon, hogy visszatér a lét többértelműségéről folytatott régi meditáció, és hogy ugyanúgy, mint a lét analógiájának teoretikusai, mi is a többértelműségben meditálunk, mely különbözik annak egyszerű szóródásától⁴⁴. A lét ezen új poliszémiájával vitatkozva állítja a filozófia, hogy gondolkodni és költeni nem ugyanaz.

Felmerül, hogy egy ilyen Heidegger-olvasat egyáltalán nem számol a szerzőnek azzal a szándékával, hogy a metafizikától elszakadjon, sem azzal az „ugrással” a metafizikán túlra, melyet a poetizáló gondolkodástól megkövetel.

Ezennel bevallom, hogy Heidegger állásfoglalását helytelenítem.

Azt, hogy a nyugati gondolkodás eddigi történetét „a” metafizika egységébe szorítják, csak úgy tudom értelmezni, mint a bosszúállás „kézjegyét”, miközben éppen ez a gondolkodás követeli az erről való lemondást s ugyanígy megköveteli a hatalom akarásáról való lemondást is, ami a bosszúállástól elválaszthatatlannak tűnik⁴⁵.

„A” metafizika egysége a heideggeri gondolkodás utólagos konstrukciója, melytől a maga gondolkodási munkájának és a lemondásnak az igazolását várta, ami szándéka szerint már nem legyőzés. De miért kellene, hogy ez a filozófia minden elődjétől megtagadja a szakítás és az újítás kiválóságát, melyet önmagánál elismer. Úgy vélem eljött annak a pillanata, hogy a gondolkodás restségévé vált kényelemnek

végre ellentmondjunk abban, hogy az egész nyugati gondolkodást⁴⁶ egyetlen szóba – a metafizikába – foglaljuk bele.

Csak akkor állíthatjuk Heideggerről, hogy része a spekulatív gondolkodás tradíciójának, ha a gondolkodás és az új diskurzusformák eszközeivel egy új tapasztalat szolgálatában hasonló feladatot vállal fel mint elődei.

Melyik igazi filozófus ne meditált volna már öt megelőzően is az út metaforáról, azt képzelve önmagáról, hogy elsőként lép az útra, ami tulajdonképpen az önmagát megszólító nyelv? Melyik ne kereste volna a „földet” és az „alapot”, a „helyet” és a „világító tisztást”? Melyik ne hitte volna, hogy az igazság „közeli” s mégis nehezen látható és még nehezebb kimondani, hogy az igazság elrejtett, mégis megnyilvánul, nyílt és mégis elleplezett? Ki ne kapcsolta volna össze – így vagy úgy – a gondolkodás előre haladó mozgását annak „regrediáló”, egy lépést „vissza”-fele tevő képességével? Ki ne tett volna erőfeszítéseket annak érdekében, hogy a gondolkodás kezdetét megkülönböztesse minden kronológiai kiindulástól? Ki ne értelmezte volna úgy leg-sajátabb feladatát, mint egy önmagáról szóló és önmaga ellen irányuló gondolati folyamatot? Ki ne hitte volna, hogy a folytatáshoz szakítani kell, egy „ugrást” kell végrehajtani az elfogadott gondolatok körén kívülre? Ki ne állította volna szembe a horizontból kiinduló gondolkodást a tárgyi megismeréssel, a meditáló gondolkodást a reprezentáló gondolkodással? Ki ne tudta volna, hogy az „út” és a „hely” végül is ugyanazok, a „módszer” és a „dolog” identikusak? Ki ne vette volna észre, hogy a gondolkodás és a lét közti viszony nem a szó logikai értelmében vett reláció, hogy az a viszony nem előfeltételez előzetes fogalmakat, hanem így vagy úgy a gondolkodás és a lét kölcsönös összetartozását konstituálja? S végül, melyik filozófus ne kísérelte volna meg Heidegger előtt az indentitást másként mint tautológikusan elgondolni a lét és a gondolkodás kölcsönös összetartozásából kiindulva?

Ezért, szemben azzal az interpretációval, amit Heidegger önmagáról ad, az *Erörterung-Ereignis*-ről szóló filozófiája csak annyit nyom a latban, amennyiben a lét és a gondolkodás megszüntethetetlen problematikájához hozzájárul. A filozófus bár-hogy írhatja a létet (Sein, Seyn, sein), akár áthúzottan, mindig is a létkérdés merül fel. Egyébként nem ez az első alkalom, hogy a létet törölni kell, hogy visszafogottságában és nagyszabásúságában, elfojtottságában és céltalanságában felismerhető legyen. Mint az öt megelőző gondolkodók, Heidegger is azon fáradozik, hogy megtalálja azt a kulcsszót, „ami mértékadóan hordozza az egész mozgást”. Számára ez a kulcsszó az *adódik* (*es gibt*). Magán hordozza egy meghatározott ontológia kézjegyét, melyben a neutrum beszédesebb mint a személy, akiben az adás egyúttal mint sors jelenik meg. Ez az ontológia több figyelmet fordít a görögökre, mint a zsidókra, éppígy Nietzschére mint Kierkegaard-ra. Legyen. Szerinte tehát figyelni kell anélkül, hogy sürgetően lépnénk fel. De mint ilyenek nem áll jogában „a” metafizika karanténjába száműzött összes többivel szembehelyezkedni. Elfogadhatatlan igénye ennek az ontológiának, hogy a léttörténetnek véget vessen, mintha a „lét az esemény (*Ereignis*)-ben eltűnne”.

Ennek az igénynek az ára a kései művek legyőzhetetlen kétértelmősége, mely egyrészt a spekulatív gondolkodással meglévő kontinuitás logikájából, másrészt a metafizikával való szakítás logikájából következik. Az első logika az eseményt és az „adódik”-ot egy gondolati tradícióba állítja, mely állandóan kiigazítja önmagát és a *mondás* egy módozatát keresi, mely megfelelőbb mint a szokásos *beszélés*, mely

mutatás és lenni-engedés lenne, s végső soron egy gondolkodás, mely soha nem mond le a diskurzusról. A második logika törlések és megszüntetések sorozatához vezet, mely a gondolkodást a semmibe taszítja, hermetizmusba és modorosságba veti vissza, s az etimológiai játékokat „visszavezeti” az „ősi értelem” misztifikációjához. E második logika mindennél jobban arra csábít, hogy mentesítsük a diskurzust a maga propozicionális szerkezetétől, feledve a spekulatív állításra vonatkozó hegeli tanítást⁴⁷, mely szerint az mindig megmarad mondatnak. Így kelti életre ez a filozófia az artikulálatlan és kifejezetlen csábításait, sőt egyfajta kételyt a nyelv iránt, mely közel áll Wittgenstein *Traktátusának* utolsó előtti axiómájához.

Befejezésképpen a kései Heidegger alábbi csodálatos megjegyzését szeretném emlékeztetbe idézni. „Mindkettőt: a gondolkodást és a költészetet rejtett rokonság hatja át, hiszen mindkettő a nyelvet szolgáló nyelvben kerül alkalmazásra és ebben tűnik el. Kettejük között ugyanakkor mélységes szakadék tátong, mivel 'egymástól elzárva távoli hegyeken laknak'.”⁴⁸

Tulajdonképpen ez most a diskurzusmódok dialektikáját jellemzi a maguk közelségében és különbözőségében.

Egyrészt a költészet önmagában és önmagáért elgondolhatóvá teszi az igazság „feszültség”-fogalmának vázlatát; ez utóbbi röviden együvé fogja a szemantika által napvilágra hozott összes feszültségformát: a szubjektum és objektum között, szó szerinti és metaforikus interpretáció között, identitás és differencia között meglévő feszültséget; aztán a megkettőzött referencia-elméletbe gyűjti össze őket; s végezetül az összes a kopula paradoxonára fut ki, mely szerint a *lenni-mint* azt jelenti: lenni vagy nem lenni. A kijelentésnek ezzel a fordulatával a költészet megóvja kapcsolatát más diskurzusmódokkal⁴⁹, artikulálja a *hovatartozás* tapasztalatát, ami az embert a diskurzusba, és a diskurzust a létbe foglalja.

Másrészt a spekulatív gondolkodás a kijelentés dinamikájára támaszkodik és azt a saját értelmi terébe rendeli. Válasza csak azért lehetséges, mert a *távolságtartás*, a kritikai instancia számára konstitutív, a költői diskurzus által nyitottá váló és visszahódított összetartozási tapasztalattal⁵⁰ egyidejű. Ugyanakkor a költői diskurzus mint szöveg és mű⁵¹ a *távolságtartás* előképe, melyet a spekulatív gondolkodás a reflexió legmagasabb fokára emel. Végül, a referencia megkettőződése és a fikció imaginatív variációinak alávetett valóság újraírása a *távolságtartás* specifikus figuráiként jelennek meg, amikor ezek a figurák a spekulatív diskurzus által reflektálttá és újra artikulálttá válnak.

Ami így a költészet „feszültségteli” igazsága által elgondolható, az a legeredetibb és legrejtettebb dialektika; ami az egészében vett összetartozási tapasztalat és a spekulatív gondolkodás terét megnyitó *távolságtartási* képesség között uralkodik.

ford.: Gyimesi Tímea

JEGYZETEK

1. F. Nietzsche, *Rhétorique et Langage*. Ph. Lacoue-Labarthe és J.-L. Nancy válogatása. Seuil, 1971 p. 99–142.
2. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* Pfullingen, Neske, 1957 p. 77–90.
3. J. Greisch, „Les mots ét les roses. La métaphore chez Martin Heidegger”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* Vrin, 1973 p. 437.
4. *Der Satz vom Grund*, p. 63–75.
5. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* Pfullingen, Neske, 1959.
6. A két szöveg helye: Hölderlin, *Germánia* (Ford. Lator László) valamint *Kenyér és bor* (Ford. Rónay György).
7. J. Derrida, „Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)”, *Poétique*, 5, (1971), p. 1–52.; *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972 p. 247–324.
8. „Először is a metaforikus erőnek a filozófiai szóhasználatban bekövetkező bizonyos elhasználódása érdekel minket. Az elhasználódás nem érintené az egyébként sértetlennek szánt tropikus energiát; ellenkezőleg, magát a történelmet és a filozófiai metafora struktúráját képezné” (1). „Az interpretáció számára fel is kellett kínálni ezt az elhasználódásértéket. Úgy tűnik, hogy szisztematikusan kapcsolódik a metaforikus perspektívához. Megtalálható mindenütt, ahol a metafora témája privilegizált helyzetben van” (6). Egy kicsit távolabb ezt írja: „Ez a vonás – az elhasználódás-fogalom – kétségtelenül nem egy szűk elméletörténeti konfigurációhoz tartozik, hanem bizonyára magához a metafora-fogalomhoz és ahhoz a hosszú metafizikai szekvenciához, melyet meghatároz, vagy ami őt határozza meg” (6).
9. Hegel, *Ästhetik*, § 3a (J. Derrida, id. mű, p. 14).
10. F. Nietzsche, *Über Lüge und Wahrheit im aussermoralischen Sinn* In: *Werke I–III*. München, 1960² 3. kötet p. 314. (J. Derrida, id. mű, p. 7–8.)
11. „Közönségesnek (kyrion) nevezem azt a szót, amit mindenki használ” (*Poetika*, 1457 b.) Ami a „tulajdonképpenit” (idion) illeti, bizonyítottuk, hogy annak semmi köze nincs bizonyos ősi értelemez (etymon).
12. Az élő metafora teóriája nemcsak a halott metaforát szülő elhasználódás intencionális geneziséét irányítja, de a Turbayne-i és Berggren-i értelemben vett kihasználását is.
13. A. Henry, „La reviviscence des métaphores” In: *Métonymie et Métaphore*, p. 143–153.
14. Jean Ladrière, „Discours théologique et symbole”, *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, 49. (1975), 1–2. p. 120–141.
15. Jean Ladrière, id. mű,
16. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, § 6, p. 120–121.
17. Husserl, id. mű, I, § 17.
18. Uo., II, p. 113. H.H. Price, *Thinking and Experience* (London 1969²) c. fontos művében az újrafelismerésbe (recognition) foglalt fundamentális alternatívának a tárgyalásával kezd: vajon a dolgok azért hasonlítanak egymásra, mert ugyanannak az általánosnak a példái, vagy talán azért találjuk úgy, hogy „újra csak ugyanazok” (the same again), mert hasonlóságot mutatnak?
19. Uo., I, § 23.
20. Uo., II, § 27–29. Ebben a kontextusban a *Repräsentation*, 'annak számít' 'helyettesít', jelentéssel bír.
21. Husserl, id. mű, p. 131.
22. Husserl, *Ideen* I, § 99 és § 111. Husserl a *L. U. I.* és II. ellenére írhatja: „a fikció' a fenomenológiának éppúgy mint minden más eidetikus tudománynak az éltető eleme”. Uo., p. 132.
23. Kant, *Az ítélesterő kritikája*. Ford. Hermann István. Bp. Akadémiai Kiadó, 1966. p. 280. (49. §)
24. „Eszétikai eszmén pedig a képzelőerőnek azt a képzetét értem, amely sok gondolkodásra ösztönöz anélkül, hogy vele valamilyen határozott gondolat, azaz fogalom adekvát lehetne, amit következésképpen semmiféle nyelvi teljese el nem érhet és nem is tehet érthetővé”. Id. mű, p. 281.
25. „Ha mármost valamely fogalomnak a képzelőerő olyan képzetét tulajdonítjuk, amely hozzá tartozik az ábrázoláshoz, de önmagában mégis annyi gondolatra indít, amennyit sohasem lehet összefoglalni egy meghatározott fogalomban, tehát a fogalmat magát esztétikailag határtalanul kiterjeszti, akkor itt a képzelőerő teremtő, és mozgásba hozza az intellektuális eszmék képességét (az ész), hogy ti. többet

- gondoljon egy képzet ösztönzésére (ami ugyan tárgyi fogalmához tartozik), mint ami benne felfogható és világossá tehető". Id. mű, p. 282.
26. Mint a költészet és az ékesszólás (poetika és elokvencia), amit Kant egy kicsit távolabb idéz, az (ti. metafora) „lendületet ad a képzelőerőnek, hogy fejletlen módon ugyan, de többet gondoljon, mint ami egy fogalomban, tehát egy meghatározott nyelvi kifejezésben összefoglalható”. Id. mű, p. 282.
27. Frege axiómaként tételezi, hogy az igazság keresése és őhaja készlet minket arra, hogy az értelemről a jelentésre térjünk át egy „a beszédben és gondolkodásban utalásként meglévő szándék alapján” (lásd: Ricoeur könyvének V. tanulmányát). Benveniste szemantikájában a valóság úgy szerepel, mint „diskurzusszituáció”, „körülmények minden egyes alkalommal egyedi együttese”, „különös tárgy, melyre a körülmény vagy a használat konkrétumában a szó vonatkozik”. La forme et le sens dans le langage. In: *Le Langage*. Actes du XIII^e congrès des sociétés de philosophie de langue française, Neuchâtel, 1967. p. 36–37. (John Searle-nél a mellékmondat egyedi identifikációs funkciója posztulálja valaminek a létezését (V. tanulmány).
28. Nem keverendő össze ez a tézis azzal az interpretációval, melyet erről Lee Whorf adott: azt mondani, hogy a nyelv (langage) egyidejűleg a világnak, az emberek közti érintkezésnek, magának az embernek ad formát, ez nem azt jelenti, hogy a nyelv lexikális vagy grammatikai struktúrájának tulajdonítanánk ezt a formációs készséget; ez azt jelenti, hogy az ember és a világ egy nyelvben (langue) a kimondott dolgok egysége által, a költészet által ugyanolyan mértékben formálódik mint a köznyelv és a tudomány által.
29. Jakobson számára a metanyelvi funkció a kommunikatív reláció egyik dimenziója más – emotív, konatív, fatikus, referenciális, poetikai – funkciókkal egységben; nem a referens, hanem a nyelv (langue) struktúrájához immanensen tartozó kódok kapcsolatából tevődik össze; pl. az egyenlet definícióiban fejeződik ki, melyek által a kód egy terminusát ugyanazon kód terminusaira vonatkoztatja (vö. 5. tanulmány).
30. Ezen észrevételek heideggeri hangsúlya tagadhatatlan; könnyen észrevehető bennük az igazság-feltárlás és igazságadekváció közt meglévő oppozíció, ami a *Lét és idő* óta közismertté vált. Mindenesetre most elnapoljuk azt a pillanatot, amikor is a heideggeri gondolkodással szemben egyfajta merev szemléletet veszünk fel, egészen addig, míg saját elemzésünk el nem éri azt a kritikus pontot, ahol már nem lesz lehetséges úgy felidézni a „korai” Heideggert, hogy döntést ne hoznánk a „kései” Heideggerről.
31. *Metafizika*, Δ, 7, a lét szónál (1017 a 35-b) hangsúlyozza, hogy az aktus és a potencia megkülönböztetése a kategóriák egész során át megjelenik (nemcsak a szubsztancia lehet in actu vagy in potentia, de a minőség, az állapot, stb. is). A megkülönböztetés tehát másodfokon transzcendentál-ontológiai, mivel megduplázza a kategoriális analízist. Uwe Arnold, *Die Entelechie* (Wien, München, Oldenbourg, 1965, p. 141–170), többszörösen aláhúzza az entelecheia elméletének a kategoriális analízishez képest meglévő szélsőséges radikalitását: „A lét kijelentő értelme (Aussagesinn), az ousia, a lehetőség, az energia, az entelecheia meghatározásaiból következik, még mielőtt a kategóriák által közvetlenül meghatározódna. Létezőség, lehetőség, energia, entelecheia, mind olyan fogalmak, melyek szükség-szerűen érvényesek mindarra, ami kategoriálisan tényszerű anélkül, hogy valamit is hozzáadnának az empirikus fogalomhoz; ezek a transzcendentális előfeltevés fogalmai, és minden természetes módon lehetséges valóságának közvetítését végzik minthogy nem közvetlenül tárgyak, hanem közvetett módon veszik célba, a tárgyakhoz kötődő közvetlenség értelmét. Ebben a preszuppozícionális értelemben keresendő az arisztotelési filozófia egész rendszere” (142–143).
32. Már idéztük a *Poetikából* ezt a szövegrészt: A tragédia az életet imitálja annyiban, amennyiben „a tragédia a cselekvés utánzása és ezáltal főleg a cselekvő embereké”. *Poetika*, 1448a 24. Arisztotelész-nél a praxis és az energiea közti átmenetet egy „átvezető” fogalom az ergon fogalma biztosítja, ami két oldalról tekinthető: az etika oldaláról, amikor az embernek mint olyannak az egyedülálló „funkcióját” technikáinak és kompetenciáinak sokrétűsége alá rendelten írja le (*Nikomakhosi etika*, I, 6), – ontológiai nézőpontból pedig akkor, amikor az entelecheia színinimájaként kezeli: *Metafizika*, Θ, 1: „... a létező az entelecheia vagy a mű szerint”, 1045 b, 33; egy kicsit messzebb (Θ, 8): „Mert a cél a mű, a mű azonban megvalósulás (energiea, aktus). Ezért a megvalósulás kifejezés is e mű-ből képzett (energia-ergon) és amire a megvalósulás irányul, az a beteljesedés entelecheia”, 1050 a 22.
33. Δ, 12 és Θ, 1–5 a potenciát döntően úgy definiálják, mint a „mozgás viszonylatában” lévő potenciát: egy másikba vagy másként értett azonos létebe történő átváltozás elvét értik alatta. De a lenni-tudás (Θ, 6–8.) szélesebb értelmében vett potencia tisztán korrelatív fogalom: úgy vonatkozik az aktusra a potencia mint ahogy a lenni-tudás a létre; sőt „a megvalósulás (aktus), korábbi, mint a lehetőség (potencia)” (Θ, 8). Amit gondolunk tehát csak az aktus és a potencia differenciája: „A megvalósulás annyit

- jelent, hogy egy dolog fennáll, de még nem abban az értelemben, ahogy mondjuk, lehetősége szerint fennállna... Egyébként beszélünk megvalósulás szerinti fennállásról." (Θ, 6, 1048 a 31–35).
34. A definíció induktív: két különös példán alapul („Lehetőség szerinti fennállásra gondolunk, ha azt mondjuk, hogy a fában benne van Hermész szobra...”). Analógikus; nem lehet nem és differencia alapján definiálni: „Ilyen hasonlósági viszony áll fenn az építő és az építéshez értő, az éber és az alvó között, s így viszonyul a látó ahhoz, ami lezárja a szemét, jóllehet képes látni...” (Θ, 6, 1048 b 1–3).
35. A *Metafizika* (Θ, 1–5) első szakaszában a „tulajdonképpeni” potencia „a mozgás viszonylatában” definiálódik; felmerül a kérdés tehát, hogy hogyan aktualizálódik mindig annak függvényében, hogy művi, természetes vagy racionális létet jellemez-e (Θ, 2 és 5). A második szakaszban (Θ, 6–7) a potencia tágabb értelemben merül fel, ami az aktusfogalom szemantikai kiterjedésének feleltethető meg, mely maga is indukció és analógia útján definiálódik: „Sezen nem csak azt a lehetőséget (potencia) értem, melyet fentebb úgy határoztam meg, mint a változásnak másban vagy olyasvalamiben, amit másnak veszünk, található elvét, hanem általában minden mozgás és nyugvás elvét.” (1049b 6). Ezzel az aktussal korrelatív a potencia; az aktus hozzá képest korábbi, fogalom szerint, időben és szubsztanciával való viszonyában (Θ, 8.). Vö. V. Décarie, *L'objet de la Métaphysique selon Aristote*, p. 157–161.
36. Egyszóval a mozgás aktus (megvalósulás) – „aktusa mindannak, ami potenciaként létezik”, mondja a *Fizika*; és a fentebb idézett szövegrész (*Retorika* 1412a 10) emlékeztet rá; a *Metafizika*, számára a mozgás és a megvalósulás (aktus) rokon fogalmak: „Úgy tűnik a megvalósulás ugyanis legfőképpen mozgás”. (Θ, 3.). De a praxis és a poiesis közti különbségtétel hajlamos arra, hogy eltávolítsa őket egymástól: miután az immanens cselekvésnek (praxis) a célja önmaga gyakorlása, így ő az egyedül valóságos aktus (megvalósulás); mivel a tranzitív cselekvés (poiesis) a kívül létrehozott dolgokban éri el célját, így az csak mozgás (Θ, 6.).
37. Ez áll a *Metafizikában* a (Δ, 4.) a *physis* szónál: „Természet /physis/ az egyik jelentésben mindama dolgok keletkezése, amelyek növekszenek, egy másik jelentésben pedig az az immanens összetevő, amelyikből mint elsőből a növekvő dolog keletkezik; továbbá az, ahonnan minden természettől fogva létező dolognál, a mozgás kiindul, amely a dolgot is megilleti, amennyiben az, ami... (Röviden, a természet) azoknak a dolgoknak a lényege, melyek önmagukban rendelkeznek a mozgás elve felett...”
38. *Unterwegs zur Sprache*, p. 206.
39. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen, Neske, 1963.
40. Ezek a kifejezések S. Breton-tól származnak (*Du Principe*. Paris, Bibl. des Sc. Rel. 1971. p. 137.)
41. „Minden gondolkodó csak egyetlen egyedülálló gondolatot gondol... a gondolkodónak csak egyetlen egyedülálló gondolatra van szüksége. A gondolkodó számára a nehézség az, hogy ezt ez egyedülálló, ezt az egyetlen gondolatot mint számára egyedül elgondolandót kell rögzíteni, ezt az egyet mint azonosat kell elgondolni és erről az azonosról megfelelő módon kell beszélni.” *Was heisst Denken?* Tübingen, 1971¹. p. 20.; J. Greisch, aki idézi a szöveghelyet, a következőképpen kommentálja: „Heidegger gondolkodását gondolkodón faggatni mindenekelőtt azt jelenti, efelől az 'azonos' felől faggatni, mely gondolkodását mindvégig foglalkoztatja”, „Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger. Le chemin de l'Ereignis”, In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Jan. 1973. p. 73.
42. J. Geirsch, „Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Jul. 1973: „Az Ereignis az a végső instancia lenne, ami garantálja Heideggernél a metafora gondolatát és ezáltal magának a filozófiai diskurzusnak a továbbélését is.” (449)
43. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Pfullingen, Neske, 1954; Megállunk néhány aforizmánál: „A gondolkodás költői jellege még elleplezett. – Ott, ahol megmutatkozik, sokáig egy félig költői értelemben utópia-jára hasonlít. – De a gondolkodó költés valójában a lét (Sein) topológiája. – Kimondja a létnek lényege helyét”.
44. *Was heisst Denken?* p. 68., *Unterwegs zur Sprache*, p. 74–75.
45. J. Greisch, „Identité et différence...”, id. mű p. 83.
46. Az a jelenlegi tendencia, mely az egész nyugati gondolkodást a „reprezentáció” szó mindent elborító kódébe illeszti bele, ugyanezeket az észrevételeket vonja maga után. Feledésbe merül eközben, hogy a filozófiában ugyanazok a szavak mindig új értelemmel térnek vissza, amit a kontextus értelmi konszolidációja határoz meg. Ezen a ponton nem tudok egyetérteni J. Greisch-sel, aki a „reprezentációs gondolkodásban” „az egyedüli létre pillantást” látja: ez jelenti – mondja – ennek a gondolkodásnak minden történeti realizációja mögött meghúzódó alapvető meghatározottságát (op. cit. 84). De mégis ugyan ő írja: „Az esemény (Ereignis) közvetlenül szembesít bennünket a gondolkodás állandó gyötrelmével, ami létre vonatkozásának problémája.” (77) Nem Heidegger maga mondja az eseményről

- (Ereignis), hogy ez az, ami a gondolkodásban nem hallható, mégis „a nyugati gondolkodás ősi gondolatai között a legősibb”? (*Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Niemeyer, 1969. p. 25.)
47. Hegel, *A szellem fenomenológiája*. Előszó. Ford. Szemere Samu Akadémiai Kiadó, 1961. p. 9–47. Hegel hibájául kell vajon felróni, hogy a szubjektumot dicsőíti azáltal, hogy a következőt írja: az igaz a szubjektum? Ez a szubjektum nem a nagyratörő és magányos én, akit Heidegger joggal fog perbe. Mindaz érvényes a szubjektumra, ami a reprezentációra: nincs mögöttünk egy lezárt és mozdulatlan egyedülálló szubjektumfilozófia.
48. *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen, Neske, 1956 p. 45.
49. A hozzátartozás tapasztalata más diskurzusmódokat is befolyásol, nemcsak a költői diskurzust; nemcsak az esztétikai tudatot és annak ízlésítéletét előzi meg, de a történeti tudatot és annak az előítéletek felett gyakorolt kritikáját is, továbbá minden nyelvi tudatot és ennek arra irányuló igényét, hogy a jeleket uralja és manipulálja. E hármas felosztásban felismerhető a három „régió”, melyek között H.–G. Gadamer *Igazság és módszer*ének hermeneutikai filozófiája megoszlik.
50. Egy másik munkában – melynek részletét a *Philosophy Today* publikálta (*The task of hermeneutics*, 17 (1973), 2/4. p. 112–128; *The hermeneutical function of Distanciation*, uo., p. 129–141) – fejtem ki a hovatarozásnak és a távolságtartásnak ezt a dialektikáját (Schleiermarchertől Gadamerig) a német nyelvű hermeneutika keretén belül, s mindenelőtt ennek egyrészt a szellemtudományokkal, másrészt a kritikai társadalomtudományokkal, s főként ideológiakritikával folytatott vitája kapcsán. A vitának ez az utoljára említett aspektusa áll egyik írásom homlokterében: „Herméneutique et critique des idéologies”, In: *Démythologisation et Idéologie*. Éd. Castelli; Aubier, 1973, p. 25–64.
51. Máshol bizonyítom, hogy a „szöveg”-fogalom miként fedt nemcsak az íráshoz, de a diskurzus-alkotás-hoz mint műhöz kötött sokféle távolságtartási modalitásokat („Qu'est-ce qu'un texte?” In: *Herméneutik und Dialektik*. Festschrift für H.–G. Gadamer. Tübingen, Mohr, 1970. Bd. II. p. 181–200.).

PAUL DE MAN

Ellenszegülés az elméletnek

Ez az esszé eredetileg nem irányult közvetlenül a tanítás kérdésére, jóllehet várható volt, hogy lesz didaktikai, illetve oktatási funkciója - ezeket azonban nem sikerült betöltenie. A Modern Language Association kutatási bizottságának felkérésére, a *Bevezetés az élő nyelvek és irodalmak tanulmányozásába* című kollektív kötethez készítettem el. Felkértek, hogy írjam meg az irodalomelméleti részt. Az ilyen esszék rendszerint előre meghatározott koreográfiára épülnek: várhatólag a kutatás fő irányainak és publikációinak válogatott, ugyanakkor átfogó jegyzékével látják el az olvasót, összegzik és osztályozzák a főbb megoldatlan kérdéseket, valamint lefektetik a belátható jövőn belül lehetséges megoldások kritikai, illetve programatikus vázlatát. Mindezt annak teljes tudatában, hogy tíz év múlva valakit ugyanezen művelet megismétlésére kérnek majd fel.

Ha valamelyest is őszinte kívánok lenni, igen nehéznek találtam, hogy eleget tegyek e koreográfia követelményeinek, így mindössze azt próbálhattam megmagyarázni, amilyen tömören csak lehetséges, hogy az irodalomelmélet fő elméleti érdekessége miért önnön definiálásának képtelenségében áll. A bizottság helyesen ítélte meg, hogy így aligha lehet a kötet pedagógiai célkitűzéseit elérni, s megbízást adott egy másik cikk megírására. Döntésüket tökéletesen indokoltak, valamint az irodalomoktatásra vonatkozó implikációinál fogva érdekesnek is találtam.

Két okból mondom ezt. Először, hogy megvilágítsam az eredeti cikk azon pontjait, melyek érthetővé teszik a kísérlet nehézségét, hogy retrospektívebb és általánosabb legyenek, mint amennyire az valakitől rendesen várható. Másodsor viszont azért, mert a kínos helyzet egy általános érvényű kérdést is felszínre hoz, mégpedig a tudományos kutatás [scholarship] (az MLA-kötet kulcsszava), az elmélet és az irodalomoktatás közötti viszonyt.

A nagyon is közkeletű vélemény ellenére, az oktatás elsődlegesen nem interszubjektív viszony, hanem kognitív folyamat, melyben az én és a másik csupán érintőlegesen és egymás mellett létezik. A tudás módszeres közvetítése, s nem pedig a személyek közti viszonyként felfogott oktatás az, amely e névre egyedül érdemes; az oktatás és a tömegszórakoztatás különböző aspektusai, illetve a pszichológiai tanácsadás közti analógiák felmutatása többnyire csak ürügy a feladatról való lemondásra. Elvileg a tudományos kutatásnak a legnagyobb mértékben taníthatónak kell lennie. Az irodalom esetében az ilyen tudományos kutatás legalább két kiegészítő területet ölel fel: történeti és filológiai tényeket mint a megértés előzetes feltételeit, valamint az olvasás vagy interpretáció módszereit. Utóbbi elismerten nyitott tudományág, mely belső válságok, ellentétek és polémiák ellenére racionális eszközök segítségével

remélhetőleg fejlődni fog. A módszerképzésre irányuló szabályozott reflexióként felfogott elmélet méltán bizonyul összeegyeztethetőnek az oktatással, gondoljunk csak arra a jó néhány jelentős teoretikusra, akik filológusként és értelmezőként is kiemelkedőek vagy azok voltak. Probléma csak akkor merül fel, ha feszültség alakul ki a megértés módszerei, valamint azon tudás között, amelyet ezek a módszerek számunkra elérhetővé tesznek. Ha valóban van valami az irodalommal mint olyannal kapcsolatosan, ami különbséget feltételez igazság és módszer között, a *Wahrheit* és a *Methode* között, akkor a tudományos kutatás és az elmélet többé nem szükségszerűen összeegyeztethető; e fejleményből eredő első veszteségként az „irodalom mint olyan” fogalmát, csakúgy, mint a történelem és interpretáció közötti tiszta megkülönböztetést, nem lehet többé adottnak venni. Hiszen egy olyan módszer, melyet nem lehet tárgya „igazságának” megfeleltetni, csupán hamis képet közvetíthet. Az irodalmi és nyelvészeti képzés nem csak jelenkori életének, de hosszú és bonyolult történetének különböző fejleményei is olyan tüneteket mutatnak, melyek arra engednek következtetni, hogy egy ilyenfajta nehézség áll az irodalomról való diskurzus középpontjában. Ezek a bizonytalanságok abban az ellenséges érzületben mutatkoznak meg, mely az elmélettel etikai és esztétikai értékek nevében fordul szembe, valamint a teoretikusok visszanyerést szolgáló kísérleteiben, hogy újra bizonyítsák ezen értékek iránti elkötelezettségüket. A legélesebb bírálatok az elméletet azzal fogják vádolni, hogy akadályozza az irodalom tudományos kutatását, következtésképpen oktatását is. Érdemes megvizsgálni, vajon erről van-e szó, s ha igen, miért. Mert ha ez valóban így van, akkor szerencsésebb eredménytelenül azt tanítani, amit nem kellene, mintsem sikeresen azt tanítani, ami nem igaz.

* * *

Egy irodalomelméletéről szóló általános megállapításnak elméletileg nem pragmatikai szempontból kellene kiindulnia. Olyan kérdéseket kellene érintenie, mint az irodalom definíciója (mi az irodalom?), megvitatnia az irodalmi, illetve nem-irodalmi nyelvhasználatok, valamint az irodalmi, illetve nem-verbális műformák közti különbséget. Ezután kellene továbbhaladnia az irodalmi műfaj-kategória különböző formáinak és nemeinek leíró taxonómiájára, majd azon normatív szabályok felé, melyek egy ilyen osztályozásból szigorúan következnek. Vagy, ha a skolasztikus modellt elvetjük a fenomenologikus kedvéért, akkor meg kell próbálkoznunk az irodalmi tevékenységnek mint írásnak, olvasásnak vagy ezek együttesének, illetve az irodalmi műnek mint egy ilyen tevékenység eredményének, korrelátumának a fenomenológiájával. Bárhogy is közelítsünk (több különböző elméletileg helyes kiindulási pont is elképzelhető), bizonyos, hogy rögtön komoly nehézségek merülnek fel, melyek annyira mélyen gyökereznek, hogy még a tudományos kutatás legalapvetőbb feladata, a probléma tárgyterületének és aktuális helyzetének a behatárolása is kudarcba kell, hogy fúljon – nem feltétlenül azért, mintha irodalma oly kiterjedt lenne, hanem mert lehetetlen rögzíteni a határvonalaikat. Ilyenfajta várható nehézségek számos szerzőt nem akadályoztak meg abban, hogy inkább elméleti, mint pragmatikai vonalak mentén továbbhaladva, gyakran figyelemreméltó sikert érjen el. Ki lehet azonban mutatni, hogy ez a siker minden esetben a rendszer (filozófiai, vallási, vagy ideológiai) erősségén múlik, ami maradhat teljesen implicit, mégis a priori meghatározza

annak fogalmát, mi „irodalmi” azáltal, hogy inkább a rendszer premisszáiból indul ki, mintsem az irodalmi dologból magából – feltéve, hogy ilyen „dolog” egyáltalán létezik. Ez az utolsó megszorítás természetesen valós probléma, ami felelős az előbb említett nehézségek megújvondóhatóságát illetően: ha egy entitásnak maguk a lét-feltételei különösen kérdésesek, akkor ezen entitás elmélete kénytelen utat engedni a pragmatikusnak. Az irodalomelmélet bonyolult és semmiképpen sem meggyőző története azt mutatja, hogy az irodalomnál még nyilvánvalóbban ez a helyzet, mint más verbalizált események, például viccek vagy akár álmok esetében. Az irodalom elméletileg történő kezelésére irányuló kísérlet kénytelen beletörődni a ténybe, hogy empirikus szempontokból kell kiindulnia.

Pragmatikusan kifejezve tehát tudjuk, hogy tizenöt-húsz év óta komoly érdeklődés mutatkozik az iránt, amit irodalomelméletnek szokás nevezni, és hogy az Egyesült Államokban ez az érdeklődés időnként külföldi – többnyire, de nem kizárólag európai – hatások behozatalával és befogadásával esik egybe. Tudjuk továbbá, hogy mostanában az érdeklődésnek ez a hulláma lassacskán elül, amint a kezdeti lelkesedés után egyfajta telítődés, illetve csalódottság áll be. Az ilyesfajta árapály meglehetősen szokványos, ebben az esetben azonban megőrzi érdekességét, mivel oly nyilvánvalóvá teszi az irodalomelméletnek való ellenszegülés nagyságát. Minden szorongás visszatérő stratégiája, hogy amit fenyegetőnek vél, felnagyítással vagy lekicsinyléssel igyekszik hatástalanítani, olyan hatalmi igényekkel ruhazza fel, amiknek az nem képes megfelelni. Ha tigrisnek nevezzük a macskát, könnyedén megszabadulhatunk tőle, hiszen csak „papíron” az; marad azonban a kérdés, eredetileg miért rémültünk meg annyira a macskától. Fordítva ugyanez a taktika működik: egérnek nevezzük a macskát, hogy aztán gúnyolódjunk rajta, miként adja a hatalmasat. Ahelyett, hogy belesodrónánk ebbe a kilátástalan vitába, talán meg kellene próbálni valódi nevével nevezni a macskát és – amilyen tömören csak lehet – dokumentálni az elméletnek való ellenszegülés aktuális változatát ebben az országban.

Az észak-amerikai irodalomtudomány hatvanas évek előtti meghatározó irányzatai természetesen nem idegenkedtek az elmélettől, amennyiben elmélet alatt az irodalmi exegézisnek és a kritikai értékelésnek egyfajta fogalmi általánosság rendszerében való meggyökerezését értjük. Még a legintuitívabb, legempirikusabb és legkevésbé elméleti szerzők is felhasználtak egy legalább valamelyest általános érvényű fogalmakból (hangnem, szerves forma, hagyomány, történeti helyzet stb.) álló minimális készletet. Jó néhány más esetben az elmélet iránti érdeklődés nyilvánosan is kifejezést nyert és alkalmazásra került. Többé-kevésbé nyíltan hirdetett és széles körben használatos az a módszertan, mely a korszaknak olyan nagyhatású kézikönyveit köti össze, mint az *Understanding Poetry* (Cleanth Brooks és Robert P. Warren 1939.), a *Theory of Literature* (René Wellek és Austin Warren 1946.), valamint a *The Fields of Light* (A. Brower 1951.), vagy olyan elméleti irányultságú munkákat, mint a *The Mirror and The Lamp* (W. H. Abrams 1953.), a *Language as Gesture* (R. P. Blackmur 1952.), illetve a *The Verbal Icon* (W. K. Wimsatt Jr. 1954.).

Ennek ellenére – talán Kenneth Burke és bizonyos szempontokból Northrop Frye kivételével – ezen szerzők egyike sem tartotta volna magát teoretikusnak a terminus 1960 utáni értelmében, munkáik nem is váltottak ki olyan heves – akár pozitív, akár negatív – reakciókat, mint a későbbi teoretikusokéi. Kétségkívül voltak az eltérések széles skáláját felölelő viták és nézetkülönbségek a megközelítést illetően, az irodal-

mi tanulmányok alapjául szolgáló oktatási terv azonban – csakúgy mint a hozzájuk szükséges tehetség, illetve képzés – nem kérdőjeleződött meg. A New Criticism megközelítésmódjai akadémiailag könnyen etablirózódtak, képviselőiknek semmilyen módon nem kellett hűtlenné lenniük irodalmi érzékenységükhöz. Többen közülük tudományos tevékenységükkel párhuzamosan sikeres pályát futottak be mint költők vagy regényírók. Nem tapasztaltak nehézségeket a nemzeti hagyománnyal kapcsolatban sem, mely pedig egyáltalán nem erőtlén, bár természetesen kevésbé zsarnoki, mint európai megfelelői. A New Criticism sok szempontból T. S. Eliot személyiségében és gondolkodásmódjában testesül meg a legtökéletesebben, aki egyesíti magában az eredendő tehetséget, a hagyományos tanultságot, a verbális intelligenciát és a morális megfontoltságot, az intellektuális kifinomultságnak pedig olyan angol-amerikai keveréke, aki nem annyira visszafogott, hogy ne kacérkodna sötétebb pszichikai és politikai mélységekkel, anélkül azonban, hogy megtörné a saját varázsszal és öntetszelgéssel bíró ambivalens illem felszínét. Egy ilyenfajta irodalmi légkör normatív princípiumai inkább kulturális és ideológiaiak, mintsem elméletiek, mivel inkább a társadalmi és történeti én integrálására irányulnak, mintsem az elmélet által igényelt személytelen következetességre. A kultúra feltételez, sőt támogat egy bizonyos fokú kozmopolitizmust, az ötvenes évek amerikai akadémiajának irodalmi szellemisége pedig a legkevésbé sem nevezhető provinciálisnak. Semmi sem akadályozta abban, hogy élvezze és asszimilálja az Európából származó rokon szellemiség kiemelkedő produktumait: Curtiust, Auerbach-ot, Croce-t, Spitzert, Alonso-t, Valéry-t, valamint néhány munkája kivételével J.-P. Sartre-ot. Sartre említése fontos a felsorolásban, mivel jelzi, hogy az általunk felidézni próbált domináns kulturális kódot nem lehet egyszerűen bal- és jobboldal, akadémikus és nem-akadémikus, a Greenwich Village és az Ohio-beli Gambier politikai polaritásához hasonítani. Politikai irányultságú és alapvetően nem-akadémikus folyóiratok – melyek közül az ötvenes évek *Partisan Review*-ja lehet a legjobb példa – nem helyezkedtek eleve szembe (az összes felhozható fenntartás és különbség kellő elismerése mellett) a New Criticism megközelítésmódjaival. A széles, jóllehet negatív konszenzus, mely ezeket a lényegesen eltérő irányzatokat és egyéneket összeköti, ellenszegülésük az elméletnek. Ezt a felismerést megerősítik azok az érvek és bonyodalmak, melyek azóta a közös ellenféllel szembeni mind egyértelműbben kifejeződő oppozícióban merültek fel.

Ezen észrevételek jelentősége legjobb esetben is csak marginális lenne (az irodalmat érintő huszadik századi vita történeti kihatásai ugyanis annyira jelentéktelenek), ha nem vennénk figyelembe az elméletnek ellenszegülés elméleti implikációit. Ennek az ellenszegülésnek a lokális megnyilvánulásai eléggé szisztematikusak ahhoz, hogy igazolják a ráirányuló érdeklődést.

* * *

Mi az, ami fenyegetően jelentkezik azokban a hatvanas években kibontakozó irodalmi szemléletmódokban, melyek ma különféle nevek alatt az irodalomelmélet rosszul definiált és némileg zürzavaros területét alkotják? Ezeket a szemléletmódokat nem lehet egyszerűen valamely konkrét módszerrel vagy országgal azonosítani. A strukturalizmus még Franciaországban sem volt a korszak egyetlen meghatározó

irányzata, továbbá csakúgy, mint a szemiológia, a strukturalizmus is elválaszthatatlan a szláv terület korábbi tendenciáitól. Németországban a fő impulzusok máshonnan érkeznek: a frankfurti iskola és az ortodoxabb marxisták irányából, a poszt-husserliánus fenomenológia, illetve a poszt-heideggeriánus hermeneutika felől – a strukturális analízis hatása jóval kisebb. Ezen irányzatok mindegyikének megvan a maga hatóköre az Egyesült Államokban, többé-kevésbé termékenyen párosulva az eredetileg nemzeti tradíciókkal. Csak egy nemzet-, illetve személyiségközpontú történelemszemlélet kívánná hierarchizálni az ilyen nehezen meghatározható áramlatokat. Éppen az irodalomelmélet művelésének lehetősége – ami semmi esetre sem tekinthető magától értetődőnek – az, ami tudatosan reflektált kérdéssé vált, azok pedig, akik ebben a kérdésben a legmesszebbre jutottak, a legvitatottabb, ugyanakkor a leghitelesebb információforrásnak bizonyulnak. Természetesen jó néhány, a strukturalizmushoz lazán kapcsolódó név is felbukkan itt. Az így értelmezett strukturalizmus eléggé széles ahhoz, hogy Saussure-t, Jakobsont és Barthes-ot csakúgy magába foglalja, mint Greimast és Althussert, vagyis olyan szélesen értelmezett, hogy jelentésteli történeti terminusként a továbbiakban hasznavehetetlen.

Irodalomelmélet akkor születik, amikor az irodalmi szövegek megközelítése többé nem nem-nyelvi – azaz történeti és esztétikai – megfontolásokra épül, vagy kevésbé durván fogalmazva, amikor a vita tárgya többé nem az értelem, illetve az érték, hanem ezek létrehozásának és befogadásának modalitásai, melyek megelőzik a mindenkor tényleges megjelenésformát – feltételezve, hogy a megjelenés módozatai kellően problematikusak ahhoz, hogy a kritikai vizsgálódáshoz önálló tudományág váljon szükségessé, mely azok lehetőségét és státuszát veszi fontolóra. Az irodalomtörténet, még ha a pozitivistikus historicizmus közhelyeitől leginkább eltávolodottnak tekintjük is, azon megértés története marad, melynek lehetősége magától értetődőnek tekintett. Az esztétika és az értelem közötti kapcsolat kérdése összetettebb, mivel az esztétikát nyilvánvalóan inkább az értelem *hatása* (*effect*), mintsem annak tartalma *per se* foglalkoztatja. Az esztétika tulajdonképpen – Kantot kevésbé megelőző, illetve vele kezdődő fejlődése óta – az értelem és megértés folyamatának egyfajta fenomenalizmusa, s talán naiv, mikor olyan művészet- és irodalomfenomenológiát posztulál (miként neve is jelzi), mely éppenséggel vita tárgyát képezheti. Az esztétika inkább egy egyetemes filozófiai rendszer része, mintsem sajátos elmélet. A tizenkilencedik századi filozófiai hagyományban a Kant, Hegel és követőik által emelt rendszer nietzschei kikezdése a filozófia alapvető kérdésének egyik változata. Nietzsche metafizika-kritikája magában foglalja az esztétikait, illetve abból indul ki. Ugyanez Heideggerről is elmondható. Ha tekintélyes filozófiai neveket hívunk segítségül, nem az derül ki, hogy az irodalomelmélet mai fejlődése tágabb filozófiai spekulációk mellékterméke. Néhány kivételes esetben állhat fenn közvetlen kapcsolat filozófia és irodalomelmélet között. Többnyire azonban a kortárs irodalomelmélet viszonylag önálló változata a kérdéseknek, melyek eltérő kontextusban a filozófiában is felmerülnek, bár nem feltétlenül tisztább és szigorúbb formában. A filozófia – Angliában csakúgy, mint a kontinensen – kevésbé mentes a sablonoktól, mint amennyire azt időnként vélik, az esztétika kiemelkedő, bár soha nem meghatározó helye a rendszer fő alkotóelemei között pedig ezen rendszer konstitutív része. Ezért nem meglepő, hogy a kortárs irodalomelmélet a filozófia határain kívül született meg, néha tudatosan annak nyomasztó hagyománya ellen lázadva. Az iroda-

lomelmélet a filozófia legitim ügyévé válhatott, de nem olvasható bele abba – sem gyakorlatilag, sem elméletileg. Tartalmaz egy szükségszerűen pragmatikus mozzanatot, ami természetesen gyengíti mint elméletet, ugyanakkor a kiszámíthatatlanság felforgató elemével gazdagítja, egyfajta fenegyerekké teszi az elméleti tudományok előkelő körében.

Az elmélet megjelenése – azon változás, melyet manapság annyira helytelenítnek, s ami leválasztja az elméletet az irodalomelmületről és az irodalomkritikáról – az irodalomról szóló metanyelv nyelvészeti terminológiájának bevezetésével jár. Nyelvészeti terminológia alatt olyan terminológia értendő, mely a referenciát a jelentett (referent) kijelölése elé helyezi, valamint számol – a világ tapasztalása tekintetében – a nyelv referenciális funkciójával, vagy valamivel pontosabban fogalmazva, mely a referenciát a nyelv funkciójának és nem feltétlenül intuíciónak tekinti. Az intuíció észlelést, tudatosságot és tapasztalatot feltételez, s azonnal a logika és a megértés világába vezet, minden korrelátumával együtt, melyek között az esztétika kivételezett helyet foglal el. A feltételezés, hogy lehetséges a nyelv olyan tudománya, mely nem feltétlenül logika, olyan terminológia kifejlődéséhez vezet, mely nem feltétlenül esztétikai. A kortárs irodalomelmélet olyan esetben teljeseedik ki, amikor a saussure-i nyelvfelfogást irodalmi szövegekre alkalmazzák.

A strukturális nyelvészet és az irodalmi szövegek közti affinitás történetileg visszatekintve nem annyira nyilvánvaló, mint amilyennek ma tűnhet. Peirce, Saussure, Sapir és Bloomfield eredetileg egyáltalán nem foglalkoztak irodalommal, kizárólag a nyelvészeti tudományos megalapozása érdekelte őket. A Roman Jakobsonhoz hasonló filológusok, illetve a Roland Barthes-hoz hasonló irodalomtudósok szemiológia iránti érdeklődése azonban feltárja az irodalom természetes vonzódását egy nyelvi jelemélet felé. A nyelvet inkább jelek és jelölés rendszereként, semmint jelentések egy megállapított sémájaként felfogva az ember újrendezi vagy akár felfüggeszti az irodalmi és feltehetőleg nem-irodalmi nyelvhasználatok közötti hagyományos határokat, és megszabadítja a tárgyterületet a szövegkanonizáció évszázados terhétől. Szemiológia és irodalom találkozásának eredményei sokkal jelentősebbek voltak, mint sok más elméleti – filológiai, pszichológiai vagy klasszikus ismeretelméleti – modelléi, melyekkel az irodalomtudósok korábban próbálkoztak. Az irodalmi szövegek fogékonysága a szemiotikai analízis iránt abban mutatkozik meg, hogy míg más szemléletmódok képtelenek voltak a közgondolkodás terminusaival parafrazálható vagy az azokra lefordítható megállapításokon túllépni, ezek az analízisek olyan sémákat tártak fel, melyek kizárólag saját, specifikusan nyelvi szempontjaik terminusaiban írhatók le. A szemiológia és az irodalom nyelvészetében nyilvánvalóan van valami közös, amit csak együttes szemlélésük deríthet fel, s ami jellegzetesen hozzájuk kapcsolódik. Ennek a gyakran irodalmiságnak (literariness) nevezett valaminek a meghatározása vált az irodalomelmélet tárgyává.

Az irodalmiságot azonban gyakran félreértik, s ez okozza a jelenlegi polémiákban uralkodó zűrzavar nagy részét. Sokan például azt feltételezik, hogy az irodalmiság egy másik szó az esztétikai válaszáadásra, illetve annak egy másik módja. Az irodalmisággal kapcsolatban az olyan terminusok használata, mint stílus és stílisztika, forma vagy akár „költészet” (mint a „grammatika költészete”), melyek mindegyike súlyos esztétikai konnotációkkal bír, még azok között is növeli a zűrzavart, akik először bocsátották útjára a terminust. Roland Barthes egy igen helyesen és jellemző

módon Roman Jakobsonnak ajánlott esszéjében például kifejezően szól az író azon törekvéséről, hogy tökéletes megfelelést kutasson fel a szó fonikus tulajdonságai és jelölő szerepe között. „Valamint kitartani kívánunk a név (és a jel) prousti kratülizmusa mellett. ... Proust a jelölő és jelölt közötti kapcsolatot motiválnak tartja, melyben előbbi az utóbbit képezi le, és anyagi formájában a dolog jelölt lényegét képviseli (nem pedig a dolgot magát). ... Ez a realizmus (a szó skolasztikus értelmében), mely a neveket mint az ideák 'képmását' fogja fel, Proust-nál radikális formát ölt. Kérdezhetnénk azonban, hogy ez nincs-e jelen többé-kevésbé tudatosan minden írásban, s vajon lehetséges-e írónak lenni a nevek és esszenciák közötti természetes kapcsolatban való egyfajta hit nélkül. A szó legtágabb értelmében vett poétikai funkció így módon a jel kratüloszi tudatosságával lenne meghatározva, az író pedig ezen évszázados mítosznak lenne a közvetítője, mely szerint a nyelv az idea utánzata, s mely – a nyelvtudomány tanításaival szemben – a jeleket motivált jeleknek tekinti.”¹ Amennyiben a kratülizmus a nyelv fenomenális aspektusainak mint hangnak és jelölő szerepének mint jelentettnek a konvergenciáját feltételezi, annyiban esztétikai irányultságú felfogás; tulajdonképpen túlzás nélkül tekinthetjük az esztétikaelméletet – legszisztematikusabb hegeli megformálását is beleértve – azon modell teljes kibontakozásának, melynek egyik változata a kratüloszi nyelvfelfogás. Hegel némileg homályos utalása Platónra az *Esztétikában* talán éppen ilyen értelemben interpretálható. Barthes és Jakobson gyakran mintha tisztán esztétikai olvasásra ösztönöznenek, megállapításuknak mégis van egy része, mely ellenkező irányba hat. Ugyanis a hang és jelentés Barthes által magasztalt prousti konvergenciája, mellyel – amint azt Gerard Genette meggyőzően kimutatta² – később maga Proust számolt le mint a szellem misztifikációra hajló kísértésével, ott csak pusztá *hatásnak* tekintett, melyet a nyelv tökéletesen előhívhat, mely azonban ezen konkrét hatáson túl nem tartalmaz semmiféle lényegi összefüggést, legyen az analógia vagy ontológiai megalapozottságú imitáció. A nyelvnek inkább retorikai, mintsem esztétikai szerepe, egy azonosítható trópus (paranomázis) az, ami a jelölő szintjén működik, s mint ilyen a világ természetét illetően nem tartalmaz felelős kijelentést – bár képes arra, hogy ellenkező benyomást keltsen. A jelölő mint hang fenomenalitása kétségtelenül involválódik a név és a megnevezett dolog közötti megfelelésben, a kapcsolat – a szó és dolog közötti összefüggés – azonban nem fenomenális, hanem konvencionális.

Ez jelentős szabadságot biztosít a nyelvnek a referenciális kötöttségekkel szemben, ismeretelméletileg azonban igencsak gyanússá és illékonyá teszi, mivel használatáról többé nem mondható el, hogy igazság és hamisság, jó és rossz, szépség és rútság vagy öröm és fájdalom szempontjai határoznák meg. Valahányszor a nyelv ezen autonóm képessége elemzéssel feltárható, irodalmisággal van dolgunk és tulajdonképpen irodalommal mint olyan területtel, ahol ez a nyelvi megnyitkozás megbízhatóságát illető negatív tudás kimutatható. A jelölő anyagi, fenomenális aspektusainak ezt követő előtérbe állítása az esztétikai vonzerő benyomását kelti abban a pillanatban, mihelyt az adott esztétikai szerep a legkisebb mértékben is felfüggesztődött. Elkerülhetetlen, hogy a szemiológiát, illetve a hasonló irányultságú módszereket ne minősítsék formalisztikusnak abban az értelemben, hogy inkább esztétikailag, mintsem szemantikailag értékelik őket, jóllehet elkerülhetetlensége nem teszi kevésbé abnormissá az ilyen interpretációt. Az irodalom az esztétikai kategóriákat inkább érvényteleníti, mintsem megerősíti. Ennek egyik következménye, hogy míg hagyományosan

hozzászoktunk az irodalomnak a képzőművészetek és a zene analógiájára történő olvasásához, addig most fel kell ismernünk a nem-perceptuális, nyelvészeti mozzanat megkerülhetetlenségét a festészetben és a zenében, és meg kell tanulnunk inkább *olvasni* a képeket, mint *elképzeln* a jelentést.

Amennyiben az irodalmiság nem esztétikai minőség, akkor alapvetően *nem* is mimetikus. A mimézis egy lesz a többi trópus között, a nyelv egy paranomázishoz hasonló nem-verbális entitást választva utánzásra egy hangot „utánoz”, anélkül, hogy a verbális és nem-verbális elemek közti bármely azonosságra (vagy a különbség feletti reflektálásra) törekedne. Az irodalmiság leginkább félrevezető bemutatása, egyben a legtöbbet visszatérő kifogás az irodalomelmélettel szemben, pusztá verbalizmusnak tekinti azt, a valóság-elv abszolút fikciók nevében és olyan okokból történő tagadásának, melyek etikailag és politikailag úgymond szégyenletesek. A támadás inkább a vádlók szorongását, mintsem a vádlott büntudatát tükrözi. Egy nem-fenomenális nyelvészet szükségességét feltételezve az irodalomról való diskurzust megszabadítjuk a fikció és valóság közötti naiv szembeállításoktól, melyek maguk is egy kritikátlan mimetikus művészetfelfogás sarjadékai. Egy tiszta szemiológiában csak úgy, mint egyéb nyelvészeti irányultságú elméletekben, a nyelv referenciális szerepe nem tagadott – sőt; kérdéses csupán az, hogy vajon szolgálhat-e a természetes vagy fenomenális megismerés modelljéül. Az irodalom nem azért fikció, mert valamiképpen megtagadja a „valóság” elismerését, hanem mert nem *a priori* bizonyos, hogy a nyelv a jelenségvilág szabályainak vagy azokhoz *hasonló*knak megfelelően működik. Tehát nem *a priori* bizonyos az, hogy a saját nyelvén kívül bármire nézve is megbízható információforrás lenne.

Nem lenne szerencsés például a jelölő anyagszerűségét összekeverni annak az anyagszerűségével, amit jelöl. A fény és hang szintjén ez elég nyilvánvalónak tűnhet, azonban kevésbé van így a tér, idő vagy különösen az én általánosabb fenomenalitását illetően; józan ésszel senki nem fog szőlőt érlelni a „nap” (day) szó melengető fényénél, azonban igen nehéz nem olyan idő- és térrendszerekkel való megfelelésként elképzeln a múlt és jövőbeli létezésünk képét, melyek a fikcionális narrációkhoz és nem a világhoz tartoznak. Ez nem azt jelenti, hogy a fikcionális narrációk nem a világ és a valóság részei; hatásuk a világra túlságosan is kellemetlen lehet. Amit ideológiának nevezünk, az éppen a nyelvi és természetes valóság, referencia és fenomenalizmus egybemosódása. Ebből az következik, hogy az irodalmiság nyelvészete – jobban, mint a vizsgálódás bármely egyéb formája, a közgazdaságtudományt is beleértve – hatékony és nélkülözhetetlen eszköz az ideológiai tévutak leleplezésében, valamint meghatározó tényező előfordulásuk magyarázatában. Azok, akik azt vetik az irodalomelmélet szemére, hogy megfelelnek a társadalmi és történeti (azaz ideológiai) valóságról, csupán félelmüknek adnak hangot, hogy ideológiai misztifikációik azon eszköz által lepleződnek le, melyet diszkreditálni próbálnak. Röviden szólva Marx *Német Ideológiájának* igen korlátolt olvasói.

Az érveknek ez a meglehetősen elnagyolt áttekintése, amit mások sokkal alaposabban és meggyőzőbben végeztek el, felismertem velünk néhány választ a kiinduló kérdésre: mi az, ami annyira fenyegető az irodalomelméletben, hogy ilyen heves ellenérzéseket és támadásokat vált ki? Kikezdi a megkövesedett ideológiákat, mint-hogy feltárja működési mechanizmusukat; szembekerül egy erős filozófiai hagyománnyal, melynek döntő része az esztétika; kikezdi az irodalmi művek rögzített

kánonját, és elmosza a határokat irodalmi és nem-irodalmi diskurzus között. Implikációi által talán feltárhatja az ideológiák és a filozófia közötti kapcsolódásokat is. Mindez bőségesen elegendő ok a gyanakvásra, azonban nem kielégítő válasz a kérdésre. Így ugyanis a kortárs irodalomelmélet és az irodalomtudományi munkák hagyománya közötti feszültség úgy tűnhet fel, mint kétféle, történetesen egy időben uralkodó gondolkodásmód közti pusztán történeti konfliktus. Ha a konfliktus a szó szoros értelmében pusztán történeti, csekély elméleti érdekességgel bír, átmeneti felhősödés a világ intellektuális időjárásában. Az irodalomelmélet legitimitása mellett felhozott érvek tulajdonképpen annyira meggyőzőek, hogy teljesen feleslegesnek tűnik foglalkoznunk a konfliktussal. Kétségtelen, hogy az elmélettel szemben újra meg újra felhozott ellenvetések rosszul betájoltak, vagy olyan terminusok alapvető félreértésén alapulnak, mint mimézis, fikció, valóság, ideológia, referencia és annak relevanciája, vagyis az ellenvetések egyike sem bírhat valódi retorikai jelentőséggel.

Meglehet azonban, hogy az irodalomelmélet fejlődését magát olyan nehézségek határolják meg, melyek egész programjának velejárói, s a tudományágak között elfoglalt státuszát tekintve zavaróak. Az ellenszegülés oly mértékben lehet immanens alkotóeleme diskurzusának, mely a természettudományokban elgondolhatatlan, a társadalomtudományokban pedig megfogalmazhatatlan lenne. Más szóval, meglehet, hogy a polemizáló szembehelyezkedés, a rendszeres nem-értés, illetve kiforgatás, a megalapozatlan, de minduntalan visszatérő ellenvetések magában az elméleti vállalkozásban inherens ellenszegülés elfojtott tünetei. Azt állítani, hogy ez elégséges indok lehet arra, hogy ne vállaljuk az irodalomelmélet művelését, annyi lenne, mint-ha az anatómiát azért vetnénk el, mert nem sikerült megszüntetnie a halandóságot. Az irodalomelmélet valódi vitája nem polemizáló ellenfeleivel, hanem saját módszertani előfeltevéseivel és lehetőségeivel folyik. Ahelyett, hogy azt kérdezzük, miért fenyegető az irodalomelmélet, talán inkább azt kellene kérdezni, miért van olyan nehéz dolga önmagával kapcsolatban, és miért téved annyira készségesen az önigazolás és önvédelem nyelvébe vagy éppen egy programatikusan euforikus utópizmus túlkompensációjába. A saját szándékát illető ilyesfajta bizonytalanság önelemizést igényel részünkről, ha meg akarjuk érteni azon frusztrációkat, melyek még akkor is kísértik művelőit, mikor a tiszta módszertani magabiztosság talaján látszanak állni. Ha pedig ezek a nehézségek valóban a probléma szerves részét képezik, akkor a terminus időbeli értelmében bizonyos fokig ahistorikusnak kell lenniük. Ahogy ezek az irodalomról szóló esztétikai és történeti diskurzusban összetalálkoznak, a kérdésnek csupán egyik sajátos változata, mely nem szűkíthető le egy meghatározott történeti helyzetre, és nem nevezhető modernnek, posztmodernnek, posztklasszikusnak, illetve romantikusnak (még a terminus hegeli értelmében sem), jóllehet kényszerítőereje, hogy ránk erőszakolja magát egy történeti periodizációs rendszer álcájában, nyilvánvalóan része problematikus természetének. Bármilyen történeti pillanatot is válasszunk, az irodalomelméleti szövegekben mindig olvashatunk ilyen nehézségekről. A jelenlegi elméleti irányzatok egyik legfőbb eredménye, hogy részben újból tudatosították ezt a tényt. A módszer, mellyel a klasszikus, középkori és reneszánsz irodalomelméletet mostanában gyakran olvassák, nem kívánja magát „modernnek” nevezni, eleget tudván arról, mi az.

Ezek után visszatérünk az eredeti kérdésre, megpróbálván annyira kiszélesíteni a vitát, hogy rögzíthessük a kérdésen belüli ellentmondásokat, nehogy a kérdésre adott

válaszként váljanak meghatározóvá. Az elméletnek ellenszegülés a nyelvről szóló nyelv használatának ellenszegülés. Tehát magának a nyelvnek ellenszegülés ez, illetve a lehetőségnek, hogy a nyelv olyan tényezőket, illetve funkciókat tartalmaz, melyek nem szíkhíthetők az intuícóra. Azonban úgy tűnik, túlságosan elhamarkodottan feltételezzük, hogy amikor a „nyelv”-nek nevezett valamire utalunk, tudjuk, mi az, amiről beszélünk, meglehet talán nincs még egy szava a nyelvnek, mely annyira túlterhelt, önmaga elől kitérő, torzított és torzító lenne, mint a „nyelv”. Még ha úgy is döntünk, hogy – a „nyelv” pragmatikai történetében – mindenféle elméleti modelltől kellően eltávolodva, nem fogalomnak, hanem didaktikai besorolásnak tekintjük, melyet senki sem kerülhet el, hamarosan elméleti rejtélyekkel találjuk szemközt magunkat. A legismertebb és legáltalánosabb nyelvi modell, a klasszikus *trivium*, amely a nyelvtudományokat grammatikából, retorikából és logikából (avagy dialektikából) állónak tekinti, valójában feloldatlan feszültségek sorozata, melyek annyira erőteljesek, hogy létrehozták a határtalan frusztráció végtelenül meghosszabbított diskurzusát, melynek a kortárs irodalomelmélet – még legmagabiztosabb állapotában is – csupán egy újabb fejezete. A nehézségek az alkotórészek belső illeszkedéseire éppúgy kiterjednek, mint a nyelv területe és a világról való tudás közti illeszkedésre általában, a *trivium* és a *quadrivium* közötti kapcsolatra, mely utóbbi a szám (aritmetika), tér (geometria), mozgás (asztronómia) és idő (zene) nem-verbális tudományait öleli fel. A filozófiatörténetben ez a kapcsolat hagyományosan, valamint lényegét tekintve is kiegészül a logikával, azzal a területtel, ahol a nyelv önmagáról való diskurzusának szigorú összhangban áll a világról való matematikai diskurzus szigorúval. A tizenhetedik századi ismeretelmélet például abban a pillanatban, amint a filozófia és matematika közötti kapcsolat különösen szorosává válik, a geometria (általa *mos geometricus*nak nevezett) nyelvét mutatja fel, mely tulajdonképpen a tér, idő és szám közötti homogén kapcsolódást foglalja magában, mint a koherencia és gazdaságosság egyedüli modelljét. A *more geometrico* érvelés állítólag a „tévedhetetlen érvelés majdnem egyetlen módja, mivel ez az egyetlen, mely az igaz módszerhez ragaszkodik, míg a többiek természetükből fakadóan bizonyos fokig zavarosak, ennek pedig csak a geometriai szellemek lehetnek tudatában”.³ Ez tiszta példája a jelenségvilág tudománya és a definitórikus logikaként felfogott nyelvtudomány közötti kapcsolódásnak, mely egy korrekt axiomatikus-deduktív, szintetikus érvelés előfeltétele. A logika és matematika közötti ilyen szabad ingázás lehetőségének megvan a maga összetett és problematikus története, miként egy más logika és matematika tekintetében mai megfelelői is. Jelen érvelésünk szempontjából az a lényeges, hogy a nyelvtudományok és a matematikai tudományok ezen illeszkedése azt a különösen meggyőző változatát képviseli a jelenségvilágról való tudás és egy logikai nyelvelmélet közötti folytonosságnak, amelyhez a matematika vezet el. Egy ilyen rendszerben az esztétika helye előre megállapított és semmi esetre sem idegen, feltéve, hogy a logika prioritása a *trivium* modelljében nem kérdőjeleződik meg. Ugyanis, mégha az érvelés kedvéért és a történeti bizonyítékok ellenére feltételezzük is, hogy a logika és a természettudományok közötti kötelék szoros, nyitva marad a grammatika, retorika és logika viszonyát taglaló kérdés magának a *trivium*nak a határain belül. És ez az a pont, ahol az irodalmiság – a nyelv azon használata, mely a retorikai szerepet a grammatikai és a logikai rovására helyezi előtérbe – olyan határozott, ugyanakkor nyugtalanító elemként avatkozik be, mely különböző módokon

és formákban felborítja a modell belső egyensúlyát, s következőképpen megszakítja a nem-verbális világra irányuló kiterjedését.

Látszat szerint a logika és a grammatika eléggé természetes módon vonzódik egymáshoz, s a *Port Royal* grammatikusainak nem jelentett nehézséget logikusként is fellépni a karteziánus nyelvészet hagyományában. Ma ugyanez az igény áll fenn egészen különböző módszerekben és terminológiákban, melyek azonban ugyanazon irányultságot őrzik az univerzalitásra, amit a logika és a tudomány is. Válaszolva azoknak, akik az egyes szövegek egyediségét szembeállítják a szemiotikai célkitűzés tudományos általánosságával, A. J. Greimas vitatja a „grammatika” fennkölt használatának illetékességét olyan olvasás megjelölésére, mely nem elkötelezett az univerzalitásnak. Azok, akik a szemiotikai módszerben kételkednek, mint írja, „a minden egyes szöveghez külön grammatika-szerkesztés szükségességét posztulálják. Egy grammatika lényege (*le propre*) viszont azon képessége, hogy nagyszámú szövegről ad számot, a terminus metaforikus használatának pedig ... nem sikerült elrejtienie a tényt, hogy valójában lemondtunk a szemiotikai célkitűzésről”.⁴ Nem kétséges, hogy ami itt óvatosan „nagyszámúnak” neveztetett, az legalábbis egy majdani modell reményét implicálja, mely valóban minden szöveg generálására alkalmazható lenne. Ismétlem, jelenlegi célunk nem az, hogy ezen módszertani optimizmus érvényességét vitassuk meg, hanem pusztán annyi, hogy bemutassuk mint a grammatika és logika közti tartós szimbiózis egyik példáját. Világos, hogy – Greimas és az egész hagyomány számára, melyhez tartozik – a nyelv grammatikai és logikai funkciója azonos kiterjedésű [co-extensive]. A grammatika a logika egy izotópja.

Ebből az következik, hogy ameddig a nyelvelméletek – beleértve az irodalmit is – a grammatikába ágyazódnak, nem fenyegetik azt, amit minden kognitív és esztétikai nyelvi rendszer alapelvének tartunk. A grammatika a logikát szolgálja, ami viszont a világról való tudás megszerzésére kínál lehetőséget. Az *artes liberales* között első helyen álló grammatika tanulmányozása a természettudományi és szellemtudományi megismerés szükséges előfeltétele. Amíg ezt az elvet nem sérti, az irodalomelmélet semmi fenyegetőt nem tartalmaz. Az elmélet és fenomenalizmus közötti folytonosságot maga a rendszer biztosítja és tartja fenn. Nehézségek csak akkor merülnek fel, amikor többé nem lehetséges figyelmen kívül hagyni a diskurzus retorikai dimenziójának ismeretelméleti hatását, vagyis amikor többé nem lehetséges ezen dimenziót pusztá járulékként, a szemantikai funkcion belüli pusztá ornamentumként kezelni.

A grammatika és retorika közötti bizonytalan kapcsolat (szemben a grammatika és logika köztivel) a *trivium* történetében a beszédalakzatok vagy trópusok bizonytalan státuszában nyilvánul meg, a nyelvnek olyan összetevőjében, mely a két terület vitatott határai között ingadozik. A trópusok régebben a grammatikai stúdium részét képezték, de azon sajátos funkció (vagy hatás) szemantikai eszközének is tartották őket, melyet a retorika mint meggyőzés és kifejezés tölt be. A trópusok, a grammatikával ellentétben, elsődlegesen a nyelvhez tartoznak. Szövegalkotó funkciók, melyek nem feltétlenül egy nem-verbális entitásról mintáztak. A grammatika ezzel szemben lényegénél fogva képes külső-nyelvészeti általánosításra. A retorika és grammatika között lappangó feszültség az olvasás problémájában tör felszínre, mely folyamat szükségszerűen mindkettőt magában foglalja. Kiderül, hogy az elméletnek

ellenszegülés valójában az olvasásnak ellenszegülés, olyan ellenszegülés, mely talán – a kortárs tanulmányokban – azokban a metodológiákban a legerősebb, melyek jóllehet olvasás-elméleteknek nevezik magukat, mégis figyelmen kívül hagyják a céljukként megjelölt funkciót.

Mire gondolunk, amikor megállapítjuk, hogy az irodalmi szövegek tanulmányozása szükségszerűen olvasásaktustól függő, vagy amikor kijelentjük, hogy ezt az aktust rendszeresen figyelmen kívül hagyják? Természetesen annál a tautológiánál többre, mely szerint egy szövegnek néhány – bármilyen rövid – részletét (vagy egy erről a szövegről szóló szövegnek bármilyen kis részét) el kell olvasnunk ahhoz, hogy megállapítást tehessünk róla. Bármennyire szokásos is, a hallomáson alapuló kritika csak ritkán szolgál mintául. Az olvasás semmi esetre sem magától értetődő szükségességének hangsúlyozása legalább két dolgot implicál. Mindenekelőtt azt, hogy az irodalom nem egy nyílt közlés, melyben adottnak lehetne tekinteni a közlés és a kommunikációs eszközök közötti egyértelmű megkülönböztetést. Másodsorban, egyben jóval problematikusabban azt, hogy egy szöveg grammatikai dekódolása némi meghatározatlanságot hagy maga után, melyet grammatikai eszközöknek kell feloldaniuk, jóllehet legkiterjedtebb alkalmazásuk sem teszi ezt lehetővé. A grammatikának a parafigurális dimenziókra való kiterjesztése tulajdonképpen a kortárs szemiotológia legfeltűnőbb és legvitathatóbb stratégiája, különösen a szintagmatikus és narratív szerkezetek tanulmányozásában. A kontextuális elemeknek jóval a mondat szintaktikai határain túli kodifikációja a metafrasztikus dimenziók módszeres tanulmányozásához vezet, valamint jelentősen bővíti és finomítja a textuális kódokról való ismereteket. Ugyanakkor az is világos, hogy ez a kiterjesztés stratégiailag mindig a retorikai alakzatok grammatikai kódok általi felcserélésére irányul. A retorikai terminológia grammatikaival való felcserélésének ez a tendenciája (alárendelésről beszélni például anamorfikus vagy metonimikus trópusok megnevezésekor) egy explicit program része, egy olyan programé, mely szándéka szerint egészen csodálatra méltó, hiszen a jelentés elsajátításának és tisztázásának irányába hat. A hermeneutikai modellnek szemiotikaival, az interpretációnak dekódolással történő felcserélése – tekintettel a textuális jelentések elképesztő történeti ingatagságára (természetesen a kanonikus szövegeket is beleértve) – jelentős fejlődést képviselne. Az „olvasás”-sal kapcsolatos bizonytalanság nagy része ily módon feloldható lenne.

Felmerülhet azonban az az érv, hogy semmilyen grammatikai dekódolás, legyen bármilyen kifinomult, nem állíthatja, hogy kiterjed egy szöveg meghatározó figuratív dimenzióira. Minden szövegben vannak semmiképpen sem agrammatikus elemek, melyek szemantikai funkciója azonban grammatikailag nem definiálható, sem önmagukban, sem szövegösszefüggésben. Keats befejezetlen elbeszélő költeményének címében, *The Fall of Hyperion*, a genitívuszt úgy kell-e értenünk, mint „Hyperion bukása”, egy régebbi erő újjal szembeni vereségének esettörténete, az a pontosan felismerhető történet, amelyikből Keats valóban kiindult, amelytől azonban egyre inkább eltért, vagy pedig úgy, mint „Az elbukó Hyperion”, az elbukás tényleges folyamatának jóval kevésbé konkrét, de felkavaróbb felidézése, tekintet nélkül annak kezdetére, végére, illetve annak az entitásnak az azonosságára, amelyikkel az elbukás megesis? Kétségtelenül ez a története a *The Fall of Hyperion* című későbbi töredéknek, ott azonban egy olyan alakról van szó, aki inkább Apollóra, mint Hyperionra hasonlít, ugyanarra az Apollóra, akinek az első (*Hyperion* című)

változatban diadalmaskodnia kellene inkább, mint elbuknia, ha Keats nem kényyszerült volna, nem tisztázott okokból, megszakítani Apolló diadalának történetét. Arról árulkodik a cím, hogy Hyperion elbukott és Apolló győzedelmesen áll, vagy arról, hogy Hyperion és Apolló (és Keats, akit időnként nehéz megkülönböztetni Apollótól) felcserélhetőek annyiban, amennyiben mindnyájan szükségszerűen és folyamatosan elbukóban vannak? Grammatikailag mindkét olvasat helyes, a rákövetkező elbeszélés szövegösszefüggéséből pedig lehetetlen eldönteni, melyik változat a helyes. A narratív szövegösszefüggés egyszerre felel meg mindkettőnek, illetve egyiknek sem, és kísértést érzünk arra, hogy felvessük: a tény, hogy Keats egyik változatot sem volt képes befejezni, számára és számunkra is címe olvasásának lehetetlenségét bizonyítja. A *The Fall of Hyperion* címben tehát a „Hyperion” szót olvashatjuk képszerűen vagy, ha kívánjuk, intertextuálisan, nem a történeti vagy mitológiai alakra, hanem Keats saját korábbi szövegére (*Hyperion*) való utalásként. De hát akkor az első szöveg kudarcáról mint a második sikeréről beszélünk, a *Hyperion* Bukásáról mint a *The Fall of Hyperion* Diadaláról? Igen, úgy tűnik, de nem egészen, mivel a második szöveg is befejezetlen. Vagy arról beszélünk, hogy miért mondható el mindig minden szövegről mint szövegről, hogy elbukóban van? Úgy tűnik, igen, de megintcsak nem egészen, mivel az első változat bukásának a másodikban elbeszélte története csak az első változatra vonatkozik, és legitim módon nem olvasható a *The Fall of Hyperion* bukásaként is. Az eldönthetetlenség egyaránt magában foglalja a Hyperion tulajdonnév, valamint az elbukás ige átvitt, illetve szó szerinti státuszát, s így a képszerű kifejezéshez, nem pedig a grammatikához tartozik. A „Hyperion bukása”-ban a „bukás” szó nyilvánvalóan átvitt értelmű, egy képszerű bukást képvisel, mi pedig, olvasók, felemelkedve olvassuk ezt a bukást. „Az elbukó Hyperion”-ban azonban nem ennire világos a helyzet, ugyanis ha Hyperion Apolló lehet, Apolló pedig Keats, akkor mi is lehetünk ő, képszerű (vagy szimbolikus) bukása pedig az ő és a mi szó szerinti bukásunkká is válik. A két olvasat közötti különbség maga egy trópus szerkezetét mutatja. Igen sokat számít továbbá, hogyan olvassuk a címet, hiszen ez nem csupán szemantikai, de arra irányuló gyakorlat is, hogy mit tesz velünk a szöveg valójában. Az állásfoglalás elkerülhetetlen szükségességével szembe kerülve semmiféle grammatikai vagy logikai analízis nem segíthet ki minket. Ahogy Keatsnek meg kellett szakítania narrációját, az olvasónak is meg kell szakítania megértését abban a pillanatban, amikor a szöveg a legközvetlenebbül ragadja magával és szólítja fel. Aligha remélhetünk vigaszt ebben a szerző és olvasó sarokbaszorítotttsága közti „rettentő szimmetriá”-ban, mivel ezen a ponton a szimmetria többé nem formális, hanem valódi csapda, a kérdés pedig nem „pusztán” elméleti.

Az elméletnek ez a megszűnése, a stabil kognitív területnek ez a zavara, mely a grammatikától a logikán át az ember és a jelenségvilág általános tudományáig terjed, a retorikai analízis olyan elméleti vázlatává tehető, mely fel fogja tárni a nem-olvasás grammatikai modelljeinek elégtelenségét. A retorika – a grammatikához és logikához való tevékeny negatív kapcsolata révén – természetesen felszámolja a *trivium* (és tágabb értelemben a nyelv) jogigényét arra, hogy ismeretelméletileg szilárd építmény legyen. Az elméletnek való ellenszegülés a nyelv retorikai, illetve tropológiai dimenziójának való ellenszegülés, mely dimenzió a (szélesen értelmezett) irodalomban talán explicitebben van előtérben, mint más verbális megnyilvánulásokban, vagy – némiképp határozottabban – amely dimenzió bármely verbális eseményben

kimutatható textuális olvasat esetén. Abból következően, hogy a grammatika a képszerű kifejezéshez hasonlóan az olvasás szerves része, az olvasás olyan negatív folyamat lesz, melyben a grammatikai megismerést mindig annak retorikai kimozdítása számolja fel. A *trivium* modellje magában foglalja önfelszámolásának pszeudo-dialektikáját, története pedig erről a dialektikáról beszél.

Ez a következtetés a kortárs elméleti élet némileg szisztematikusabb leírását feltételezi. Ezt az életet az olvasásnak mint elméleti problémának a megnövekedett hangsúlyozása, illetve – amint az néha tévesen megfogalmazódik – a szövegek inkább befogadásának, mintsem létrehozásának megnövekedett hangsúlyozása uralja. Ez az a terület, ahol a különböző országok szerzői és folyóiratai közötti cserék a leggyümölcsözőbbek, s ahol a legérdekesebb dialógus fejlődik ki az irodalomelmélet és egyéb tudományágak között, a művészetekben csakúgy, mint a nyelvészetben, filozófiában és a társadalomtudományokban. Az egyesült államokbeli irodalomelmélet jelenlegi állapotáról szóló pontos *jelentés*nek ki kellene emelnie az olvasás hangsúlyozottságát, mely irány egyébként már a negyvenes és ötvenes évek New Criticism hagyományában is jelen van. A módszerek most technicizáltabbak, a kortárs érdeklődés egy irodalmi poétika iránt azonban, eléggé hagyományosan, világosan az olvasás problémáihoz kapcsolódik. Mivel a jelenleg használatos modellek többé semmi esetre sem *egyszerűen* intencionálisak és egy azonosítható énre összpontosítottak, illetve *egyszerűen* hermeneutikusak egy egyedüli-eredetű, ösképszerű és abszolút szöveg posztulálásában, úgy tűnik, hogy ez az olvasásra történő összpontosítás a retorikával járó elméleti nehézségek újrafelfedezéséhez vezetne. Bizonyos fokig ez a helyzet; de nem egészen. A kortárs elmélet talán legtanulságosabb jellegzetessége azoknak a technikáknak a tökéletesedése, melyekkel a retorikai analízisben rejlő veszély abban a pillanatban elkerülhetővé válik, mihelyt ezen technikák hatékonysága annyira megnőtt, hogy a megértés retorikai akadályai többé nem fordíthatók félre tematikus és fenomenális közhelyekkel. Az elméletnek ellenszegülés, mely, mint láttuk, az olvasásnak ellenszegülés, az olvasás kortárs elméleti életet uraló teoretikusai között jelenik meg legszigorúbb és elméletileg legkidolgozottabb formájában.

Viszonylag könnyű, jöllehet hosszadalmas folyamat lenne kimutatni, hogy ez az olvasás olyan teoretikusaira érvényes, akik, mint Greimas vagy, egy kifinomultabb szinten Riffaterre vagy, nagyon eltérő módon, H. R. Jauss, illetve Wolfgang Iser – akik közül mindegyiknek határozott, jöllehet néha rejtett hatása van ennek az országnak az irodalomelméletére – a grammatikai modellek használatának vagy, a „Rezeptionsästhetik” esetében, olyan hagyományos hermeneutikai modelleknek elkötelezettek, melyek nem veszik figyelembe az olvasás fenomenalizmusának problémafelvetését, és ezért maradnak kritikátlanul foglyai egy esztétikában gyökerező irodalomelméletnek. Könnyű lenne így érvelni, ugyanis ha már egyszer az olvasó ráébredt egy szöveg retorikai dimenzióira, nem fog hibázni olyan szövegpéldák felelésében, melyek nem redukálhatók grammatikára vagy történetileg meghatározott jelentésre – feltéve, hogy hajlandó elfogadni az általa szükségszerűen észlelteket. A probléma rögtön zavarbaejtőbbé válik, hiszen számot kell adni a magától értetődő elismerésétől való közös vonakodásról. Az érvelés azonban hosszas lenne, mivel egy olyan szöveganalízist kell magában foglalnia, mely elkerülhetetlenül kidolgozott valamennyire; érzékeltethetjük tömören az olyan címnek a grammatikai határozatlanságát, mint a *The Fall of Hyperion*, egy ilyen eldönthetetlen rejtélynek a kritikai

fogadtatással és Keats szövegének olvasásával való szembesítése azonban némi helyet igényel.

A szemléltetés kevésbé könnyű (jóllehet talán kevésbé nehézkes) az olvasás azon teoretikusai esetében, akiknek retorikától való tartózkodása más fordulatot vesz. Az utóbbi években tanúi lehettünk a nyelv bizonyos elemei iránti élenk érdeklődésnek, melynek szerepe nemcsak a fenomenalizmus, de a megismerés semmilyen formájától sem függ, s így kizárja vagy háttérbe szorítja a trópusok, ideológiák stb. figyelembevételét egy elsősorban performatív olvasásban. Néhány esetben újból bevezetik a kapcsolatot performancia, grammatika, logika és szilárd referenciális jelentés között. Az ebből származó elméletek (mint Ohmann esetében) nem szükségszerűen különböznek az elismert grammatikusokéitól vagy szemiotikusokéitól. A beszédaktuson nyugvó olvasás-elmélet legkörültekintőbb követői azonban elkerülik ezt a visszacsúsztást, s jogosan ragaszkodnak annak szükségességéhez, hogy a beszédaktusok adott performanciáját, mely inkább konvencionális, mint kognitív, elválasszák annak okaitól és okozataitól – hogy, az ő terminológiájuk szerint, az illokúciós erőt elválasszák perlokúciós szerepétől. A retorika mint meggyőzés erőteljesen kirekesztett (Coriolanushoz hasonlóan) a performatív mozzanatból, és száműzött a perlokúció érzelmi szférájába. Stanley Fish egy ragyogó esszéjében meggyőzően érvel emellett.⁵ Ezzel a következtetéssel kapcsolatban az kelti fel gyanakvásunkat, hogy a meggyőződést, ami pedig elválaszthatatlan a retorikától, tisztán érzelmi és intencionális tartományba utalja, és nincs tekintettel a meggyőzés olyan módjaira, melyek nem kevésbé retorikaiak, s nem kevésbé működőek az irodalmi szövegekben, azonban inkább a *bizonyításon*, mintsem a rábeszéléseken alapuló meggyőzés rendjét követik. Így a retorika megtisztogatása ismeretelméleti befolyásától csupán azért lehetséges, mert tropológiai, figuratív funkcióit figyelmen kívül hagyják. Ez olyan – visszatérve egy pillanatra a *trivium* modelljéhez –, mintha a retorika kirekeszthető lenne abból az általános érvényűségből, mely a grammatikában és a logikában egyaránt megvan, s egy illokúciós erő pusztá korrelátumának lenne tekinthető. A retorikának inkább a pszichológiával, mintsem az ismeretelmélettel való egyenlővé tétele a pragmatikai banalitás sivár távlatait nyitja meg, melyek még sivárabbak, ha a performatív analízis csiszoltságához hasonlítjuk őket. A beszédaktuson nyugvó olvasás-elméletek tulajdonképpen, sokkal eredményesebb módon, megismétlik a *trivium* grammatizációját a retorika rovására. Ugyanis ha a performatív elemet merő konvencióként jellemezzük, akkor gyakorlatilag a grammatikai kódok egyikévé alacsonyítjuk le. A trópus és performancia közötti kapcsolat az itt javasoltnál valójában szorosabb, de bomlasztóbb. A performanciának egy feltehetően „kreatív” aspektusára való utalással sincs megfelelően megragadva ezen kapcsolat, mely elképzelés ellen Fish jogosan tiltakozik. A nyelv performatív ereje pozicionálisnak nevezhető, ami jelentősen különbözik mind a konvencionálisan, mind pedig a „kreatívan” (vagy szaknyelven intencionálisan) konstitutívától. A beszédaktus irányultságú olvasás-elméletek csupán olyan mértékben olvasnak, amennyire előkészítik az utat az általuk elkerült retorikai olvasáshoz.

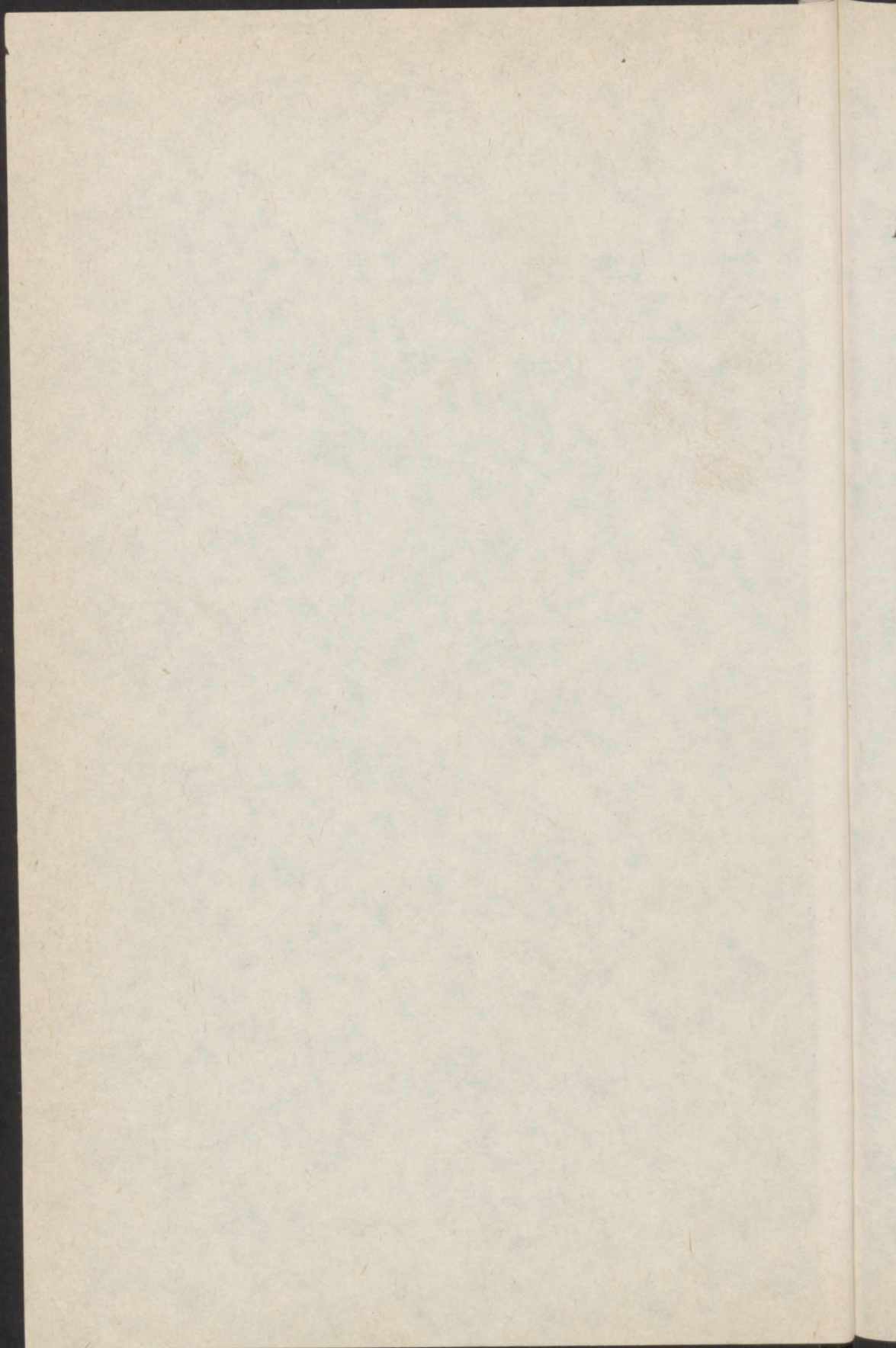
Ez még akkor is igaz, ha elképzelhető lenne egy „igazán” retorikai olvasás, mely mentes maradna mindenféle indokolatlan fenomenalizációtól vagy a szövegnek mindenféle indokolatlan grammatikai, illetve performatív kodifikációjától – olyasvalami, ami nem szükségképpen lehetetlen, s amire az irodalomelmélet célkitűzéseinek

és módszereinek természetesen törekednie kellene. Egy ilyen olvasás valóban a grammatikai építmény tervszerű felszámolásának tűnne, a *trivium* módszeres részekre bontásával pedig elméletileg jól megalapozott és hatékony lesz. A technikailag korrekt retorikai olvasatok lehetnek unalmasak, egyhangúak, kiszámíthatóak és visszatetszőek, mégis megcáfolhatatlanok. Ugyanakkor totalizálók (valamint potenciálisan totalitáriusak), az általuk feltárt struktúrák és funkciók ugyanis nem egy entitás (mint amilyen a nyelv) ismeretéhez vezetnek, csupán az ismeret kialakításának bizonytalan folyamatát képezik, mely minden entitást mint olyat – a nyelveket is beleértve – megakadályoz abban, hogy a diskurzus tárgyává váljon; valójában univerzálék, melyek következetesen tökéletlenül modellálják a nyelv arra való képzelenségét, hogy nyelv-modell legyen. Elméletileg mindig az összes modellt felülmúló legrugalmasabb elméleti és dialektikus modellt alkotják, így méltán tarthatják az olvasás elkerülésének minden más tökéletlen – referenciális, szemiológiai, grammatikai, performatív, logikai vagy bármilyen egyéb – modelljét saját tökéletlenségükbe tartozónak. Egyidejűleg lépnek fel elméletként és annak tagadásaként, az elmélet képtelenségének egyetemes elméletét alkotják. Amennyiben azonban elméletet alkotnak, vagyis taníthatóak, általánosíthatóak és rendszerezésre nagymértékben fogékonyak, az olvasás retorikai módozatai – a többiekhez hasonlóan – az általuk támogatott olvasást mégis elkerülik, ellenszegülnek neki. Semmi nem képes legyőzni az ellenszegülést az elméletnek, mivel az elmélet *maga* ez az ellenszegülés. Az irodalomelmélet annál lehetetlenebbé válik, minél magasabbak a célkitűzései és jobbak a módszerei. Mégsem jut válságba; nem tehet mást, mint hogy virágzik, s minél inkább ellenszegülnek neki, annál inkább virágzik, mivel a nyelv, melyet beszél, az önmagának-ellenszegülés nyelve. Továbbra is eldönthetetlen azonban, hogy ez a virágzás diadal avagy bukás.

ford.: Huba Miklós

JEGYZETEK

1. Roland Barthes, „Proust et les noms” In: *To Honor Roman Jakobson*. (Hága, Mouton, 1967. Vol. I. p. 157-58.
2. „Proust et le langage indirect” In: *Figures II*. Paris, Seuil, 1969. p. 223.
3. Blaise Pascal, „De l'esprit géométrique et de l'art de persuader” In: *Ouvres complètes*. Ed. L. Lafuma. Paris, Seuil, 1963. p. 349.
4. A. J. Greimas, *Du Sens* Paris, Seuil, 1970. p. 13.
5. Stanley Fish, „How to Do Things with Austin and Searle: Speech Act Theory and Literary Criticism” In: *MLN* 91 (1976), p. 983-1025. Lásd különösen p. 1008.



Szemiológia és retorika

Az utóbbi idők különböző publikációiból ítélve a korszellem nem kedvez a formalista és műimmanens irodalomtudománynak. Mintha egyre kevesebbet hallanánk relevanciáról, ám annál többet referenciáról, a nonverbális „kintről”, amire a nyelv utal, mely által feltételeződik és működik. A hangsúly nem az irodalom fiktív voltán – egy olyan tulajdonságon, amit időközben talán túlságosan is könnyedén tartanak bizonyosnak –, hanem e fikcionalitás és a valóság részeseinek mondott kategóriák kölcsönhatásán van. Olyanokén mint én, ember, társadalom, „a művész, az ő kultúrája és az emberi társadalom”, ahogy azt egy irodalomtudós fogalmazta. Ebből adódik aztán a részben irodalmi, részben ismeretterjesztő hibrid szövegek, a szándékosan pszichológiai és szociális jó közérzetet célzó szórakoztató regények és az én megértésének kulcsaként szemlélt irodalmi önéletírások kiemelése. Úgy teszünk, mintha az irodalmi forma problémáinak végérvényes megoldásával és a strukturális elemzés szinte tökéletes kifinomításával „túlléphetnénk a formalizmuson” afelé a kérdés felé, ami valóban érdekel bennünket, és végül learathatnánk annak a technikára irányuló aszkétikus koncentrációnak a gyümölcseit, amely képessé tett bennünket ezen döntő lépés megtételére. Az irodalom belső rendjének és törvényeinek szigorú ellenőrzése mellett, most már bizalommal szentelhetjük magunkat a külügyeknek, az irodalom külpolitikájának. Nem csak azért, mert erre képesnek érezzük magunkat, de e lépés megtételével tartozunk is saját magunknak: lelkiismeretünk nem engedné, hogy másképp tegyünk. A bizonyosság mögött, hogy létezik érvényes értelmezés, valamint ama jelenség mögött, miszerint az utóbbi idők érdeklődése az írásra és az olvasásra mint hatékonyan működő nyilvános beszédre irányul, egy igen tiszteltetreméltó erkölcsi parancs áll, mely arra törekszik, hogy kibékítse az irodalmi nyelv belső, formai, csak rá jellemző szerkezetét mindezek külső, referenciális és általános hatásaival.

Röviden áttekintem ezt a folyamatot, ugyanis mint tagadhatatlan és mindig visszatérő történeti tény, anélkül, hogy kitérnék helyességére, vagy hibás voltára, kívánatos, vagy veszedelmes értékeire. Tény, hogy ez a jelenség újra és újra előfordul az irodalmi tanulmányokban. Egyfelől: az irodalom sohasem fogható fel csupán a referenciális jelentés meghatározott egységeként, ami maradéktalanul dekódolható lenne. A kód szokatlanul szembetűnő, összetett és rejtélyes, rendkívüli erővel vonja magára a figyelmet, melynek egy rendszer szigorúságára kell szert tennie. Magára a kódra irányuló figyelem szerkezetének vizsgálata nem kerülhető el, így az irodalom szükségszerűen hozza létre saját formalizmusát. Az irodalom módszertani vizsgálatában csak akkor jelentkeznek technikai újítások, amikor ez a fajta figyelem érvé-

nyesül. Joggal állítható például, hogy a technika szempontjából a *New Criticism* megújító művei óta nagyon kevés dolog történt az amerikai irodalomtudományban. Persze számos nagyszerű tanulmánykötet született azóta, de a leírás és értelmezés technikájában egyik sem jutott túl a harmincas, negyvenes években megalapozott „*close reading*” (szoros olvasat) módszerén. A formalizmus, úgy tűnik, egy mindent magába foglaló és zsarnoki műzsa. Annak a reménye, hogy valaki egyszerre lehet technikájában eredeti és következtetéseiben meggyőző, nem nyer megerősítést az irodalomtudomány történetében.

Másrészt – és ez az igazi rejtély – az irodalmi formalizmus legyen bármilyen pontos és tartalmas is elemző ereje, soha nem létezett anélkül, hogy ne tűnt volna redukáló hatásúnak. Ha a formára, mint az irodalmi jelentés és tartalom külsődleges díszére tekintünk, felszínesnek és feláldozhatónak tűnik. Az immanens, formalista irodalomtudomány huszadik századi fejlődése megváltoztatta ezt a modellt; most a forma az önreflexió szolipszisztikus kategóriája és a referenciális jelentés vált külsődlegessé. A belső és külső ellentétei megcserélődtek, de a szóban forgó ellentétek még mindig ugyanazok: a belső jelentés külső referenciává változott, a külső forma pedig belső szerkeztévé. Ezt a fordulatot nyomban követte a redukció egy új változata: a formalizmust napjainkban a bezártság és a klauszrofóbia képeivel írják le: a „nyelv börtöne”, a „formalista irodalomtudomány zsákutcája” és így tovább. Az irodalomtudósok úgy kiáltanak a referenciális jelentés friss levegőjéért, miként Proust regényében a nagymama kergeti szüntelenül az olvasás egészségtelen zárt belső teréből ki a kertbe a fiatal Marcelt. Így aztán, amellet, hogy a kód szerkezete túlságosan zavaros, és a jelentés túl zaklatott ahhoz, hogy feledtesse a forma akadályait, nem csoda, hogy forma és jelentés összebékítése oly vonzónak tűnik. Az összebékítés csábító volta a hamis modellek és metaforák táptalaja; ez a magyarázata annak a metaforikus sablonnak, miszerint az irodalom olyan doboz, amelyik elkülöníti a belsőt a külsőtől, és az olvasó vagy a tudós az, aki a fedelet felnyitva kiszabadítja a belsejében rejtőző megközelíthetlent. Az kevésbé lényeges, hogy a doboz belsejét nevezzük-e tartalomnak vagy formának, vagy a külsejét jelentésnek vagy megjelenőnek. A mű-immanens és a külsőre irányuló irodalomtudomány ellentétének visszatérő vitája is a belső/külső metaforájának jegyében áll, ám ezt soha nem vonjuk kellő komolysággal kérdőre.

A metaforák szívósabbak mint a tények. Nem is remélem, hogy e rövid kísérlettel érvényteleníthetem ezt az ősrégi modellt. Csupán egy eltérő terminológiai rendszerben gondolkodom, amely különböző kapcsolataiban talán bonyolultabb, mint a külsőt és belsőt erősen sarkító bináris ellentét, és ezért kevésbé valószínű, hogy részt vehet az egymást keresztező átfordítások könnyű játékában. A terminológiát – amely valójában ősrégi – gyakorlatilag az újabb keletű irodalomtudományi metodológia vitáinak és fejleményeinek megfigyeléseiből nyertem.

Ezek között a fejlemények között az egyik legvitathatóbb egybeesik a poétika új megközelítésével, ahogy Németországban nevezik, a poetológiával, az általános szemiotológia egy ágával. Franciaországban az irodalmi szemiotológia úgy jön létre, mint az élénk francia irodalmi gondolkodás hosszan elhalasztott, de annál hevesebb találkozása a forma kategóriájával. A szemiotológia, szemben a szemantikával a jelek mint jelentettek tudománya vagy tanulmányozása. Nem azt vizsgálja, hogy mit jelentenek a szavak, hanem azt, hogy miképpen teszik azt. Eltérően az amerikai *New Criticism*-

től, amely a forma bensővé tételét a nagyon tudatos modern írók gyakorlatából vezette le, a francia szemiológia a nyelvészet modellje felé fordult; inkább követte Saussure-t és Jakobsont, mint Valéryt vagy Proustot. A jel önkényességének (Saussure), és a „megnyilatkozás módjára összpontosító” (Jakobson) autotelikus irodalom állításának ismerete által a jelentés egész problémája zárójelbe tehető, megszabadítva így a vitát az ismételt körülírás nyomasztó terhétől. A francia történeti és tematikus irodalomelmélet összefüggésein belül kell tekintetbe venni a szemiológia demisztifikáló erejét. Azt bizonyította be, hogy a nyelv irodalmi dimenzióinak érzékelése nagymértékben elhomályosul, ha minden kritika nélkül alávetjük magunkat a referencia hatalmának. Felfedte azt is, hogy ez a hatalom milyen állhatatosan igyekszik önmagát különböző állóltözetekben kinyilvánítani; a legdurvább ideológiától kezdve, az esztétikai és etikai ítéletek legkifinomultabb formájáig. Különösen a jel és jelzett szemantikai hasonlóságának mítoszt leplezte le; mindkét út egyszerre meglétének sóvár vágyát, hogy – Marx *Német ideológiáját* parafrazálva – legyünk formalisták reggel, és a társadalom moralistái délután, szolgálva ezzel mind a forma technikáját, mind pedig a jelentés lényegét. Az eredmények a francia irodalomtudományi gyakorlatban épp annyira voltak gyümölcsözőek, mint amennyire visszafordíthatatlanok is. A 18. sz. vége óta talán először jutottak a francia irodalomtudósok legalább némileg közelebb ahhoz a bizonyos nyelvi tudathoz, amelyik mindig is hatással volt költőikre és regényíróikra, és amely mindnyájukat arra kényszerítette – beleértve magát „Sainte Beuve-öt is –, hogy főbb műveiket mintegy Sainte Beuve ellenében” írják. Angliában és az Egyesült Államokban soha nem kerültünk távol ettől a tudattól, bár ez nem jelenti azt, hogy képesek lennénk nélkülözni némi előzetes szemiológiai higiénáit.

A Franciaországban vagy napjainkban másutt alkalmazott irodalmi szemiológia legfeltünőbb jellegzetessége a grammatikai – főként szintaktikai – struktúrák együtthasználata a retorikai struktúrákkal, anélkül, hogy a köztük fennálló lehetséges ellentmondásról tudomást vennénk. Irodalmi elemzéseikben Barthes, Genette, Todorov, Greimas és tanítványaik leegyszerűsítik Jakobsont, sőt mögötte maradnak azzal, hogy tökéletes harmóniában hagyják egymással a grammatikát és a retorikát, valamint azzal is, hogy nehézség és megszakítás nélkül változtatják egymással a grammatika és retorikai struktúrákat. Valóban, ahogy a nyelvtani struktúra tanulmányozása egyre finomodik a jelenkori generatív, transzformációs és disztributív grammatikai teóriáiban, a trópusok és alakzatok vizsgálata (ugyanis a *retorika* fogalmát itt ezek jelölik, nem pedig a magyarázat levezetett jelentései; az ékesszólás vagy a meggyőzés) a grammatikai modell pusztá meghosszabbításává, a szintaktikai kapcsolatok egy sajátos részhalmozává válik. A legutóbbi *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*-ban Ducrot és Todorov azt írja, hogy a retorika mindig megelégedett a szavak paradigmatis rendjének szemlélésével (egymást helyettesítő szavak), anélkül, hogy szintagmatikai kapcsolatukat kutatta volna (a szavak egymás közötti összefüggése). Kell, hogy legyen egy másik, az elsőt kiegészítő perspektíva, amelyben a metafora például nem mint helyettesítés, hanem mint az összetétel egy egyedi típusa lenne meghatározható. A nyelvészeti, vagy még szűkebb szintaktikai tudományok ösztönözte vizsgálódások megerősítették ezt a lehetőséget, ez azonban még további kutatást igényel. Todorov, aki egyik könyvének a *Dekameron nyelviana* címet adta, helyesen vélekedik saját és munkatársai műveiről úgy, mint

amelyek elsőként tárták fel az irodalmi formák, műfajok és alakzatok rendszeres grammatikáját. Ennek az iskolának talán legárnyaltabb műve Genette tanulmánya a figuratív formákról, amely talán szemlélhető ugyis mint a retorikai transzformációk és összetételek hozzáidomulása a szintaktikai, grammatikai mintához. Ilyen az egyik legutóbbi tanulmány, amely a *Figures III*-ban jelent meg *Metafora és metonimia Proustnál* címmel; az idézetek széles és körültekintő válogatásával mutatja be a paradigmatis és metaforikus alakzatok kombinációját a szintagmatikus, metonimikus szerkezetekkel. Ezt a kombinációt mindkét esetben leíró módon és a dialaktikát nélkülözve kezelik, anélkül, hogy a logikusan következő feszültség lehetőségét figyelembe vennék.

Felvethető a kérdés, hogy az alakzatok visszavezetése grammatikára helyénvaló-e. Kétségtelen, hogy irodalmi szövegek esetében a grammatikai szerkezetek a mondat egységén belül és azon kívül is léteznek, és ezek leírása és osztályozása nélkülözhetetlen. A kérdés azonban továbbra is: hogy vajon besorolhatók-e és miként a retorikai alakzatok egy ilyen rendszerben? Ez a kérdés áll azoknak a vitáknak a középpontjában, amelyek a jelenkori poétikákban az egymástól látszólag elkülönülő formák széles változatosságával lépnek fel. De a kortárs irodalomtudomány történeti képe túl zavaros ahhoz, hogy hasznos gyakorlattá tehesse egy ilyen topográfia feltérképezését. Ezek a kérdések nem csupán bizonyos csoportosulások és helyi áramlatok folytán sokasodnak meg, hanem gyakran még egy szerző munkájában is együtt jelentkeznek az ellentmondás legkisebb jele nélkül.

A kérdés egyik magyarázata sem alkalmas gyors értelmezésre. Megkülönböztetni a grammatika ismeretelméletét a retorikáétól – tekintélyes feladat. Egy teljesen kezdetleges szinten hajlamosak vagyunk arra, hogy a grammatikai rendszereket mint olyat fogjuk fel, amely az egyetemesség felé halad, és könnyedén képes a generálásra, azaz egyetlen mintából változatok végtelenségét származtathatja – uralhatja a transzformációkat csakúgy mint az elhajlásokat – anélkül, hogy egy másik, az elsőt megsemmisítő modell beavatkozására sor kerülne. Ezért gondoljuk a grammatika és logika közti kapcsolatot, a grammatikából logikai állításba való átmenetet viszonylag problémamentesnek: igaz állítás grammatikai konzisztencia nélkül, vagy ennek rendszere alapján ellenőrzött eltérés hiányában nem gondolható el, bármilyen összetett legyen is. Grammatika és logika egy megbonthatatlan kettős kötés egységében áll. A cselekedetek logikájában, sokkal inkább mint a kijelentésekében – ahogy Austin beszédaktus elméletében is, amely olyan erős hatással volt az utóbbi idők irodalmi szemiológiai munkáira Amerikában – szintén minden nehézség nélkül lehetséges a beszédaktus és a grammatika közti mozgás. Az illocutióknak nevezett cselekvés, úgymint parancsolás, kérdés, tagadás, feltevés stb., a nyelven belül egybevág a megfelelő felszólító, kérdő, tagadó, óhajtó mondatok szintaktikájának grammatikai szerkezetével. „Az illocutio szabályai döntenek el – írja Richard Ohman egyik legutóbbi írásában –, hogy egy adott cselekvés végrehajtása megvalósítható-e, és ugyanezen a módon határoznak a nyelvtani szabályok is a locutio termékének – a mondatnak – helyes megalkotottságáról... De miután a grammatika szabályai a hang, a szintaxis és a jelentés közti kapcsolatokra vonatkoznak, eszerint az illocutio szabályai pedig az emberek közti kapcsolatokra.”¹

Mínt hogy a retorikát kizárólag mint a rábeszélés művészetét – vagy meggyőzést – fogják fel, azaz mint a másokra irányuló ráhatást (és nem mint nyelven belüli

alakzatot vagy trópust), magától értetődő a folytonosság a grammatika illocutiójának és a retorika perlocutiójának tartományai között. Ez a kontinuitás egy új retorika alapjává válik, amely – pontosan úgy mint Todorov és Genette esetében – egyben egy új grammatika is kívánna lenni.

Anélkül, hogy a kérdés lényegét érintenénk, nem lépve túl legújabb amerikai példákra, és nem folyamodva ősrégi tradíciók érvényességéhez, kimutatható, hogy az itt elfogadott folytonosság grammatika és retorika között nem teoretikus és filozófiai spekulációkból született. Kenneth Burke említi az „eltérés”-t (amit szerkezetileg a freudi eltoláshoz hasonlít), és a nyelv retorikai alapjaként úgy határozza meg mint „csekélyke elhajlást, vagy még inkább akaratlan tévedést”. Így az eltérés a jel és jelentés közti grammatikai példákra belül működő szilárd kapcsolat dialektikus felforgatásaként fogható fel. Mint ismert, ezért ragaszkodik Burke a grammatika és retorika megkülönböztetéséhez. Charles Sanders Peirce, aki Nietzsche és Saussure mellett megvetette a modern szemiológia filozófia alapjait, a jelre vonatkozó híres és oly stimulálóan kimeríthetetlen meghatározásában hangsúlyozza a különbséget grammatika és retorika között. Mint az jól ismert, ő egy harmadik elem szükségszerű jelenlétéhez ragaszkodik, amit interpretánsnak nevez, minden olyan kapcsolatban, amikor a jel vonatkozásba kerül saját tárgyával. A jelet azzal kell értelmezni, hogy megértjük a közvetített képzetet és ez azért van így, mert a jel az nem a dolog, hanem a dologból – az itt reprezentációnak nevezett folyamat által – származtatott jelentés, amelyik nem egyszerűen generatív, azaz nem az egyjelentésű eredetnek alárendelt. A jel értelmezése Pierce-nél nem a jelentés, hanem egy másik jel, egy olvasat és nem dekódolás és ez az olvasat újra csak egy másik jelben kell értelmeződjen és így tovább a végtelenségig. Peirce ezt a folyamatot, melynek segítségével „egy jel egy másikat szül” tiszta retorikának nevezi, megkülönböztetve a tiszta grammatikától, amely egy problémák nélküli diadikus jelentés lehetőségét teremti meg és megkülönbözteti a tiszta logikától is, amely pedig a jelentés univerzális igazságának lehetőségét teszi fel. A grammatika és a retorika közti különbségtételre csak akkor nem lenne szükség, ha a jel ugyanúgy hozná létre jelentését, mint ahogy a tárgy hozza létre a jelet; azaz a reprezentáció által.

Ezek a megjegyzések ha mást nem is, a kérdés meglétét és bonyolultságát bizonyosan jelzik, a bonyolultságot, amelynek tömör teoretikus magyarázata meghaladja képességeimet. Ezért kell meghátrálnom a gyakorlati beszéd irányában, és megpróbálni a grammatika és retorika közti feszültséget néhány sajátos szöveg példáján illusztrálni. Hadd kezdjem a grammatikai és retorikai szerkezet nyilvánvaló szimbiózisának talán legismertebb példájával az ún. szónoki kérdéssel, amelyben az alakzat a szintaktikai szerkezet segítségével direkt módon közvetítődik: Az első példát a tömegkommunikáció irodalomalatti rétegéből veszem.

Felesége kérdésére, hogy tekéző cipőjét átfűzve, vagy alulfűzve szeretné-e, Archie Bunker egy kérdéssel válaszol: „Mi a differencia?”. A magasztos egyszerűségnek nagy értője lévén felesége türelmesen válaszol, elmagyarázza, mi is a differencia átfűzés és alulfűzés között. Bármilyen legyen is a válasz, csak haragot gerjeszhet. A „Mi a differencia?” kérdés nem azt kérdi, mi a különbség, hanem ehelyett azt jelenti, hogy „Fütyülök rá, mi a differencia.” Ugyanez a grammatikai példa két jelentést idéz elő, amelyek kölcsönösen egymást kizáróak: a betű szerinti jelentés a fogalmat (differencia) kutatja, melynek létezése viszont a metaforikus jelentéssel éppen tagadva van.

Amíg tekecipőkről beszélünk, a következmények viszonylag lényegtelenek; Archie Bunker, aki a származásból adódó tekintély nagy tisztelője (addig persze, amíg illendő származásokról van szó) valahogy, bár nem minden kényelmetlenség nélkül elboldogul egy olyan világban, ahol a betű szerinti és a figuratív jelentés keresztezik egymás útját. De tegyük fel, hogy ez az arché (vagy eredet) leleplezése [de-bunker] inkább és az arche leleplezője egy fegyverekkel felszerelt [archie] leleplező, olyan mint Nietzsche vagy Jacques Derrida például, aki felteszi a kérdést: „Mi a Difference?” – és mi még csak meg sem tudjuk ítélni mondatának grammatikájából, hogy valóban tudni akarja-e, mi az, vagy csak azt mondja, nem is szükséges, hogy megpróbáljuk kitalálni. Szembesülve a grammatika és retorika különbségének kérdésével, a grammatika lehetővé teszi számunkra a kérdés feltevését, de a mondat, melynek segítségével kérdezzük esetleg tagadhatja magát a kérdés lehetőségét is. Mi a kérdés haszna, kérdelem, ha még csak nem is tudjuk hitelt érdemlően eldönteni, hogy vajon a kérdés kérde-e vagy nem.

A lényeg a következő: egy tökéletesen tiszta szintaktikai paradigma (a kérdés) létrehoz egy mondatot, melynek legalább két jelentése van, melyek egyike kijelenti, a másik pedig tagadja saját illokutív eljárását. Ez nem azért van így, mert egyszerűen két jelentés létezik – egy betű szerinti és egy figuratív – és nekünk kell eldöntönnünk, hogy a jelentések közül melyik helyes az adott helyzetben. A zűrzavar csak egy szövegen kívüli intenció közbeiktatásával szüntethető meg, úgy, ahogy Archie Bunker szedte rendbe feleségét. De maga a harag, amit elárul, sokkal inkább figyelmeztető, mintsem türelmetlen. Kétségbeesését fedi fel, amint szembe kerül a nyelvi jelentés szerkezetével, amelyet nem tud ellenőrizni, és amely a hasonló eljövendő zavarok végtelenségének csüggesztő távlatát mutatja. Következményeit illetőleg virtuálisan mindegyikük katasztrofális. Ez a közbeiktatás sem része valójában a szókép megalkotta mini-szövegnek, ami csak addig tartja ébren figyelmünket, amíg megoldatlan, amíg függőben van. Az általános szóhasználatot követem, amikor ezt a szemiológiai rejtélyt „retorikainak” nevezem. A kérdés grammatikai modellje nem akkor válik retorikaivá, amikor birtokunkban van egyrészt a betű szerinti jelentés, másrészt a figuratív, hanem akkor, amikor grammatikai vagy más nyelvi eszközökkel lehetetlen eldönteni, hogy a két jelentés közül – melyek teljesen ellentmondóak is lehetnek – melyik érvényesül. A retorika radikálisan felfüggeszti a logikát, és a referenciális aberrációk örvénylő lehetőségeit tárja fel. Annak ellenére, hogy ez a közhasználattól némiképp eltérő, nem tétovázom a nyelv retorikai figuratív képességeit magával az irodalommal azonosítani. Számtalan előzményt mutathatnék fel az irodalom és a trópus azonosítására. A legfrissebbek közül Monroe Beardsley-re hivatkozom, aki a William Wimsatt tiszteletére összeállított *Esszék* című kötet egyik írásában hangsúlyozza, hogy az irodalmi nyelv jellegzetessége az, hogy „benne az implicit (én azt mondanám retorikai) jelentés szemben az explicit jelentéssel az átlagosnál nagyobb arányban van jelen”².

Hadd vessem fel a szónoki kérdés problémáját még egy példa erejéig. Yeats „Among School Children” (Iskolások között) című verse ezzel a híres sorral ér véget: „Táncától a táncost elválaszthatod?”* Bár a kommentároknak van néhány kimutat-

* Az idézett Yeats-strófát Tandori Dezső fordításában közlöm. Ám Paul de Man, gondolatmenetében nagyobb nyomattal hangsúlyozza az utolsó sor különbségtételét. Ezért van az, hogy a kulcsfontosságú mondat esetében – amikor az kiemelve szerepel – Tandori Dezsőtől eltérő saját változatot használok. – A ford.

16. évszázadon belül még a 17. évszázadig
↑

Conrad

egy jelentés világos

ható következtelenség, a sort rendszerint úgy értelmezik – mind inkább nyomatékossítva a retorikai eszközöket – mint forma és tapasztalat, teremtő és teremtett lehetséges egységét. Azt lehetne mondani, hogy ez tagadja jel és jelentett különbségét, ahonnan kiindultunk. A vers képi és drámai felépítésének sok eleme erősíti ezt a hagyományos olvasatot. Anélkül, hogy a közvetlenül megelőző soroknál többet olvasna, az ember a résztől az egész felé haladás erőteljes és megszentelt képeit találja, amitől a szinekdoche a metaforák legcsábítójává válik: a fa természetes szépsége egy hasonló szónoki kérdés szintaxisával kifejezve, vagy az erotikus vágy és a zenei forma összefonódása a táncban:

O chestnut-tree, great-rooted blossomer,
Are you the leaf, the blossom or the bole?
O body swayed to music, O brightening glance,
How can we know the dancer from the dance?

(Ó gesztenyefa, roppant gyökerek
virulása; virág vagy, tőzs, levél-e?
Ó, test, zenén ringj, szemek gyűljatok!
Táncából a táncost: kitudhatod?)

(Tandori Dezső ford.)

A hosszabb olvasás – elfogadva, hogy az utolsó sort mint szónoki kérdést kell olvasni – rávilágít, hogy a vers tematikai és retorikai grammatikája egy következetesen összefüggő olvasatot ad, amely az első sortól az utolsóig terjed, és ez magyarázza meg a szöveg összes részletét. Persze lehetséges az is, hogy az utolsó sort inkább betű szerint olvassuk, mintsem figuratív értelemben, és némi türelmetlenséggel feltegyük ismét a kérdést, amit már kérdeztünk korábban a kortárs irodalomelmélet kontextusán belül. És ez a kérdés nem azt tartalmazza, hogy a jel és a jelentett olyan tökéletesen illeszkedik egymáshoz, hogy időnként minden köztük levő különbség megsemmisül, hanem sokkal inkább azt, hogy amióta a két alapvetően különböző alkotórész, jel és jelentés oly bonyolultan beleszövődött a vers által előhívott képzeletbeli „jelen”-be, akkor hogy van lehetőségünk arra, hogy különbséget tegyünk köztük, elkerülve azt a hibát, hogy azonosítsuk azt, ami azonosíthatatlan. A hosszadalmas átírás ügyetlensége azt mutatja, hogy a betű szerinti olvasat nem feltétlenül egyszerűbb a figuratívnál, mint ahogy az az első példánkban volt. Itt a figuratív olvasat, amelyik a kérdést szónokinak fogadja el, talán naivnak tűnik, miután a betű szerinti olvasat a téma és az állítások nagyobb bonyolultságát eredményezi. Így az derül ki, hogy az első olvasat felállította váz aláásható, vagy dekonstruálható a második szempontjából, amelyben az utolsó sor betű szerint értelmeződik, s miután a táncos és a tánc nem ugyanaz, hasznos volna, ha éppen nem kétségbeejtően szükségszerű megkülönböztetni őket. A kérdést ugyanis segélyhívásként is felfoghajtuk: „Kérlek, mondd meg, hogyan választhatom el a táncától a táncost”. De ez visszahelyezi az egyes szimbólikus részletek különböző értelmezések általi olvasatát. A törzs, a levél és a virág egysége például, amelyik Goethére olyan nagy hatással lett volna, a Mabinogion sokkal kevésbé megnyugtató Életfájává változik, ami a „Va-cillation” (Tépelődés) című köl-

teményben jelenik meg, ahol a tüzes virágot és a földi levelet a megfeszített és kaszt-rált Attis isten tartja egyszerre egybe és külön is, ő, akinek testéről aligha mondható el, hogy „nem a lélek gyönyörére kínzattott meg”. Ez a burkolt figyelmeztetés elegendő kell legyen ahhoz, hogy megtegyük azt a javaslatot miszerint két teljesen egységes, de tökéletesen összeegyeztethetetlen olvasat szorosán hozzákapcsolható egy sorhoz, amelynek grammatikai szerkezete mentes a kétértelműségtől, de retorikai alapja az egész versnek mind a hangulatát, mind a hangnemét fejtetőre állítja. Az sem állítható – nem úgy mint az első példa esetében –, hogy a versnek egyszerűen két egymás mellett létező jelentése van. A két olvasatnak nyíltan kell egymással szemben állni; az egyik olvasat nyilvánvaló hibája lelepleződik, de meg is kell hogy oldódjon a másik által. Semmilyen módon nem hozhatunk érvényes döntést arról, hogy az olvasatok közül melyik élvez elsőbbséget a másikkal szemben; egyikük sem létezhet a másik hiányában. Tánc nem lehetséges táncos nélkül, sem jel jelentett nélkül. Másrészt viszont a jelentés grammatikai szerkezet által létrehozott felsőbbsege teljesen elhomályosul az alakzat kettőssége által, ami a benne rejlő különbségtételért kiált.

Yeats verse nem beszél nyíltan a szónoki kérdésről, de annál inkább a képről és a metaforáról. És szól a tudatosság tapasztalatairól, olyanokról mint az emlékezet, vagy az érzelmek – amit a vers szenvedélynek, részvétnek és hajlammak nevez – és az érzékek által megközelíthető tartalmakról, úgymint testek, személyek vagy képek közti hasonlóság lehetőségéről. Visszatértünk oda, ahonnan elindultunk, a külső/belső modellhez, amire a vers egy szintaktikai eszköz (a kérdés) segítségével rákérdez, grammatikai és retorikai szinten egyaránt működtetve azt. A grammatika-retorika pár – természetesen nem bináris ellentét, minthogy egymást nem kizárók – szétzúzza és összezavarja a külső/belső példa tiszta antitézisét. Ezt a sémát átvihetjük az olvasás és értelmezés aktusára is. Az olvasás által – ahogy mondani szoktuk – a szöveg *belsejébe* juthatunk, amely elsöre idegen volt számunkra, de most a megértés által sajátunkká válik. De ez a megértés egyszerre egy nyelven kívüli jelentés reprezentációjává válik. Austin fogalmaival az illocutio beszédaktusa a perlocutio valós cselekvésévé válik. Frege fogalmaival a jelölet (Bedeutung), értelemmé (Sinn). Visszatérő kérdésünk az, hogy ez az átalakítás szemantikailag vajon grammatikai vagy retorikai elvek által ellenőrzött-e. Az olvasás metaforája valóban egyetlen zárt teljességbe egyesíti a külső jelentést a belső megértéssel, a cselekvést a reflexióval? Az állítás erőteljesen és hatásosan megerősíthető egy Proustól vett idézettel, amely az olvasást ilyen egységnek írja le. A fiatal Marcelről ír a Combray fejezet elején, aki szobája mélyére bújik, hogy olvashasson. A példa abban tér el az előzőktől, hogy itt nem a retorikailag is működő grammatikai szerkezettel foglalkozunk, hanem ehelyett egy retorikai struktúra dramatizálásával, amit egy szubjektum tapasztalata mutat meg. Csakúgy, ahogy sok más részletében Proust itt is tájképek vagy tárgyak leírásának segítségével dramatizálja a trópusokat. Az itt dramatizált alakzat egy metafora, egy külső/belső kapcsolat, amit az olvasás ábrázol. Az olvasás-jelenet egy zárt terekben lejátszódó eseménysor tetőpontja, Marcel szobájának „sötét hűvösében”.

...én a kezemben egy könyvvel végigdőltem az ágyon a szobámban, amely áttetsző s törékeny frissességét remegve védte a naptól, bár még így is áthatott a majdnem zárt ablaktáblákon a sárga szárnyú délutáni viasszfény, mozdulatlanul maradván, pihenő lepkeként egy sarokban, a fatábla és az ablaküveg kö-

zött. Alig volt oly világos, hogy olvasni lehetett volna, és a napfény ragyogását csak azokon az ütéseken át érezhettem, amelyeket a rue de la Cure-ben Camus mért poros deszkaládáira..., s amelyek messze elhangozva a meleg napok oly sajátos, olyan zengő légkörében, mintha csak skarlátszín csillagokat röpítettek volna a horizontra; s ugyanígy a legyeken át, amelyek itt, előttem, mintha a nyár kamarazenéjét játszották volna: bár ők a nyarat nem emberi muzsika módjára idézik fel, amely – hogyha véletlenül épp a szép évszakban hallottuk – egyszermind arra is emlékeztet; ezt a zenét szükségszerűbb fonalak fűzik a nyárhoz: a szép napokból született, azokkal is születik újra, valamit tartalmaz is a lényegükből, és így nem csak a szép idő képét kelti fel újra az emlékezetünkben, hanem mintegy bizonyítja a szép idő visszatérését, valóságos, környező, közvetlenül hozzáférhető jelenlétét.

Szobámnak ez a homályló frissége az volt az utcai teljes napnak, ami az árnyék a napsugárnak; vagyis, mint az, éppoly ragyogó s ily módon a képzeletnek a nyár teljes képét nyújtotta, míg, hogyha kinn sétálok, érzékeim csak darabokban tudták volna élvezni; így aztán szépen összhangzott a pihenőmmel, amely (hála a könyveimbe foglalt és izgalmas kalandoknak) úgy fogta fel tettekkészségemnek áradó beleütközését és elevenségét, mint egy kéz, amely mozdulatlan nyugszik a folyóvíz közepén.”

(Gyergyai Albert fordítása)

Szándékunk most annyi, hogy kiemeljük az idézett legfigyelemreméltóbb jellegzetességét, a figuratív és a metafiguratív nyelv egymásmellettiiségét. Csábító metaforákat sorakoztat fel, amelyek az ellenállhatatlan dolgok sokféleségét mozgatják: kamarazene, lepke, csillagok, könyvek, folyóvíz és így tovább; és mindezeket a tárgyakat a megformálás káprázatos tűzijátékával írja le. De az idézet irányadóan magyarázza az ilyen hatások elérésének legjobb útját is. Ebben az értelemben az idézet metafiguratív: figuratív módon ír az alakzatokról. A nyár természetes tapasztalásának két ellentétes módját idézi meg, és egyértelműen az egyik elsőbbségét állítja a másikkal szemben: az a „szükségszerű kapcsolat”, amelyik azonosítja a legyek zümmögését a nyárral, sokkal hatásosabb szimbólum, mint a nyárban „véletlenül” meghallott hang. Az előnyben részesítés egy megkülönböztetés segítségével fejeződik ki, ami megfelel a metafora és metoníma közötti különbségnek. A szükségszerűség és véletlen ugyanis legitim fogalmak az analógia és kontignuitás közti különbségtételhez. Az azonosságra és teljességre irányuló következtetés, ami a metaforát képezi, nincs jelen a tisztán viszonyoszerű metonímikus kapcsolatban. Az igazságnak egy eleme foglaltatik benne abban, ha Achilleust oroszlánnak tekintjük, de abban már nincs jelen, ha Mr. Fordot autónak tartjuk. Az idézet a metafora metonímia feletti esztétikai felsőbbiséget mutatja, de ez az esztétikai ítélet olyan kategóriák segítségével történik, amelyek annak a metafizikai rendszernek az ontológiai alapját képezik, ami lehetővé teszi, hogy az esztétikai elem mint kategória lépjen elő. A nyár metaforája (ebben az esetben a legyek „kamarazenéje” által létrehozott szinesztézia) biztosít egyfajta jelenlétet, amely távol az esetlegességtől, mint lényegi van jelen, és a nyelvi kifejezés és megformálás által folyton visszatér és másra nem szorul. Végül az idézet második részében a jelen metaforája nemcsak a megismerés alapjaként jelenik meg, hanem egy cselekedet végrehajtásaként is, a legéle-

sebb ellentétek kibékítését igéri. Akkorra már a metafora olyan erőteljessé válik, hogy kételkedni benne szentségtörésnek tűnhet.

De azért nem kíván nagy éleselmjűséget annak kimutatása, hogy a szöveg nem úgy jár el, mint ahogy prédikál. Az idézet retorikai olvasata felfedi, hogy a figuratív gyakorlat és a metafiguratív teória nem esnek egybe, valamint hogy a metafora metonímia feletti uralmának állítása a metonímikus szerkezetek alkalmazásának köszönheti meggyőző erejét. Ezt az elemzést alkalmaztam bizonyos értelemben tágabb összefüggésben (l.: egy későbbi elemzés – in: *Allegories of reading* 59 – 67.1.), de ezen a ponton sokkal inkább foglalkoztat minket az eredmény, mint a folyamat. Egy ilyen olvasat nem marad érintetlen olyan metafizikai kategóriáktól mint jelenlét, lényeg, cselekvés, igazság és szépség. Ez világosan kitűnne Proust regényének átfogó olvasata által, vagy ennél még egyértelműbbé válna egy a nyelvhez való viszonyában oly tudatos filozófus esetében, mint amilyen Nietzsche, akinek mint filozófusnak, a Proust idézettel is példázott retorikai csábítások ismeretelméleti következményeivel kellett foglalkoznia. Kimutatható, hogy a metafizika főbb kategóriáinak Nietzsche késői munkáiban felvállalt módszeres kritikája – az okság koncepciójának, a szubjektumnak, az azonosságának, a referenciális és kinyilatkoztatott igazságnak a kritikája – a dekonstrukció ugyanazon módszerét követi, mint ami Proust szövegében is működik. Az szintén kimutatható, hogy ez a módszer több mint 15 évvel a *Hatalom akarása* előtt pontosan egyezik Nietzschének a főbb retorikai trópusok szerkezetét leíró szövegeivel. A metafizikákat illető kritikákhoz – amelyek egyébként a gondolkozás történetének visszatérő gesztusai – megoldást a trópus retorikai modellje (vagy ha valaki így jobban szereti nevezni: az irodalom) szolgáltat. Kiderül, hogy ezekben az ártatlannak tűnő didaktikus gyakorlatokban valójában óriási tétekkel játszunk.

Ezért mindennél fontosabb tudni, hogy milyen nyelvelméleti implikációi vannak egy olyan típusú vállalkozásnak, ami egy regény rövid részletének tudatos retorikai olvasatával kezdődik, majd Nietzschén keresztül kiterjed a poszthellenisztikus gondolat egész anyagára. Első példánk, amelyik a szónoki kérdéssel foglalkozott, a grammatika retorizálása volt, vagyis a szintaktikai paradigma által generált alakzatok. Ezzel szemben a Proust példa jobban leírható a retorika grammatizálásaként. A helyettesítésen alapuló paradigmatis szerkezet irányából – mint amilyen a metafora – haladva az esetleges asszociációkon alapuló szintagmatikus szerkezet felé – mint amilyen a metonímia – egyre inkább kimutatható a grammatikai formák mechanikus ismétlődése, abban az idézetben, amelyik első pillantásra a szubjektum autonóm találékonyosságát dicsérte. Miután senki sem követelhet bizalmat a grammatika előretervezett sablonja számára, így az alakzatokat általában egy rendkívüli, egyedi tehetség leleményeiként fogják fel. Pedig Proust-olvasatunk mutatja, hogy pontosan akkor, amikor a metafora egységesítő erejét illetően a legnagyobb igényeink, akkor maguk e képek a félautomatikus grammatikai sablonok megtévesztő használatára támaszkodnak. A metaforán kívül az összes, a különbségek palástolásához hasonlítást használó retorikai minta (a mimézis, a paranomázia, vagy a meg személyesítés) dekonstrukciója visszavezet bennünket a grammatika, és a grammatikai rendszerből származó szemiotológia személytelen szabatosságához. Egy ilyen olvasat az irodalomtudományi diskurzusokban értékítéletek alapjául szolgáló fogal-

mak egész sorát vonja kétségbe: az elsőbbség, a fejlődéstörténet és leginkább az én autonóm hatalmának metaforáit.

Úgy tűnik, hogy az általam a grammatika retorizálásának nevezett jelenség (l. a szónoki kérdés esetét) és a retorika grammatizálása között – ami a Proust-idézetből felvázolt olvasatban áll elő – van különbség. Az előbbi meghatározatlansággal végződik, egy függőben lévő bizonytalansággal, miszerint képtelenség választani a két olvasat között. Ezzel szemben az utóbbi elérni látszik az igazságot, jóllehet a tévedés, a hamis követelmény felmutatásának negatív útján. A Proust-idézet retorikai olvasata után nem tudunk hinni tovább az idézetben magában felmerült állításnak: a metafora metonímia feletti belső, metafizikai felsőbbségének. Úgy tűnik, hogy végül a negatív bizonyosság állapotába jutunk, ami egy teoretikus eszmefuttatás szempontjából nagyon termékeny dolog. A Proust-regény többi szövegrésze például tökéletesen alátámasztja e módszer további alkalmazását. A regény döntő pontjain, vagy az esztétikai és metafizikai szempontból jelentős szakaszok esetében nemcsak ugyanazon gesztusok ismétlődhetnek (az akaratlan emlékezés jelenetei, Elstir műhelye, Vinteuil szeptettje, a regény végén a narrátor és a szerző közeledése), hanem felfedhető egy hatalmas tematikai és szemiotikai szövedék is, ami jelen van az elbeszélés egészében, ám a naiv metafora misztifikációjától lenyűgözött olvasó előtt láthatatlan marad. Az irodalom egésze ugyanezen a módon feltárható lenne egy ilyen eljárással, persze magátólértetődően a szerzőként változó technikák és módszerek figyelembevételével. Így érthetetlen, hogy a Proust esetében itt javasolt elemzési módszert, a megfelelő technikai változtatásokkal miért ne alkalmazhatnánk Miltonra, Dantéra vagy Hölderlinre. Valójában ez kell, hogy legyen az irodalomelmélet feladata a következő években.

Úgy tűnhet, azt állítjuk, hogy az irodalomtudomány az irodalom dekonstrukciója, a retorika misztifikációk visszaigazítása a grammatika szigorú szabályaihoz. Ha Nietzsche, mint az ilyenfajta kritikai dekonstrukció filozófusára hivatkozunk, akkor az irodalom teoretikusa a filozófus szövetségesevé lesz a költőkkel szembeni harcában. Irodalomtudomány és irodalom a grammatikát a retorikától elválasztó ismeretelméleti tengely mentén válna el. Meglehetősen könnyű észrevenni, hogy az irodalomtudós-filozófusnak ez az igazság nevében történő látszólagos felmagasztalása valójában a költőnek, mint ezen igazság elsődleges forrásának felmagasztalása. Ha az igazság egy bizonyos típusú hiba rendszeres jellegének felismerése, akkor ez a hiba előzetes lététől való tökéletes függést jelentené. A tudományfilozófusok, mint Bachelard vagy Wittgenstein közismerten függenek a költők tévelygéseitől. Vissza jutottunk megválaszolatlan kérdésünkhöz: a retorika grammatizálása elérkezik-e a negatív bizonyossághoz, vagy úgy mint a grammatika retorizálása esetén saját igazságát, vagy hamisságát továbbra is függőben tartja?

Két összegző megállapítás kielégítő választ kell, hogy adjon. Elsőül: nem igaz az, hogy Proust szövege leegyszerűsíthető arra a misztifikáló állításra (a metafora főlényben van a metonímiával szemben), amit olvasatunk dekonstruál. Az olvasat nem a *mi* olvasatunk, amennyiben csupán a szöveg kínálta nyelvészeti elemeket használ. A szerző és olvasó megkülönböztetése egyike azon hamis különbségtételeknek, amit ez az olvasat tesz nyilvánvalóvá. A dekonstrukció nem valami, amit a szöveghez hozzáfűzünk, hanem a szöveg elsődleges alkotója. Az irodalmi szöveg egyszerre állítja és tagadja saját retorikai eljárásának érvényességét. Olvasva a szöveget, igye-

keztünk közelebb jutni ahhoz, hogy ugyanolyan kérlelhetetlen olvasók legyünk, mint amilyenek a szerzőnek is lennie kell annak érdekében, hogy leírhasssa akár egyetlen mondatát is. A költői írásmód a dekonstrukció legérettebb és legkifinomultabb módja, meg lehet, hogy kifejezéseinek gazdaságosságában eltér ugyan a teroretikus, vagy leíró írásmódtól, de jellegében semmiképpen sem.

De ha elfogadjuk, hogy létezik egy olyan mozzanat, amely minden irodalmi nyelv létrehozója, akkor csalárd módon újra bevezetjük azokat a kategóriákat, amelyeket ez a dekonstrukció mellőzni igyekezett, és teljesen ki is szorított. Az én problémáját a referensről az elbeszélő alakjára vittük át, aki ezáltal az idézet jelentettjévé lett. Ismét feltehetőek olyan naiv kérdések, hogy például mi lehet Proust vagy Marcel motívuma az így kezelt nyelvel: magát csapta be, vagy úgy jelent meg mint aki magát csapja be, miközben bennünket áltatott, hogy azt higyük, hogy fikció és cselekvés az olvasás által oly könnyen egyesíthető mint ahogy az idézet mutatja. Ezeket a kérdéseket az egész fejezet pátosza teszi lehetővé (amely egy kicsit hosszabb idézetben sokkal jobban lett volna érzékelhető), valamint a narrátor folytonos ingadozása bűntudat és önelégültség között. Ezek abszurd kérdések természetesen, mert tény és fikció azonosítása mint a szövegben tett kijelentés áll elő, és így abban a pillanatban újabb szöveget hoz létre, amint kinyilvánítja azt a döntést, hogy kimenekül a szöveg zárttságából. De ha meg is szabadulunk minden hamis célzatos kérdéstől, és a narrátort teljes joggal olyan pusztán névmássá egyszerűsítjük, amely nélkül az elbeszélés nem jöhetett létre, a tárgy továbbra is retorikai és nem grammatikai funkciójú marad, amely aztán a grammatikai szintagma megszólalásához a hangot kölcsönzi. A hang kifejezés, még amikor grammatikai értelemben használjuk is (pl.: kérdő hangsúly), természetesen metafora: az analógia által következtet az állítmány szerkezetéből az alany szándékára. Ez a dekonstruktív diskurzus esetében – amit irodalminak, retorikainak vagy poétikainak nevezünk – jellegzetes bonyodalmakat eredményez, amint azt a Proust-idézet mutatta. Olvasatunk felvet egy paradoxont: az idézet a metaforát, mint a „helyes” irodalmi alakzatot értékeli, hogy ezután a vele ismeretelméletileg teljesen összeegyeztethetetlen metonímia segítségével alkossa meg magát. A kritikai fejtegetés felfedi ezt a megtévesztést, és mint megmásíthatatlan igazságot erősíti meg. De itt még nem lehet megállni, mert lehetetlenség választ adni arra az egyszerű és nyilvánvaló kérdésre, hogy metafora, vagy pedig metonímia a szöveg retorikai alakzata egy kérdésben. Egyedi metaforák, úgy mint a chiaroscuro hatás, vagy mint a lepke, alárendelt alakzatoknak minősülnek egy olyan általános mellékmondatban, melynek szintaxisa metonímikus. Ebből a nézőpontból úgy tűnik, hogy a retorika egy a retorikát dekonstruáló grammatikával helyettesítődik. De az említett metonímikus mellékmondatnak megvan a maga alanya, egy hang, melynek viszonya a mellékmondathoz ismét metaforikus. A narrátor, aki, vagy amely a metafora lehetetlenségéről beszél, maga is egy metafora. Annak a grammatikai szintagmának a metaforája, melynek elsődleges jelentése a metafora ellentétes értelmű szóhasználatlaltal való tagadása. Ez az alany-metafora kezd aztán meg egy második fokozatú dekonstrukciót a pszicho-lingoisztikai-retorikai dekonstrukciót, melyben az előrehaladottabb irodalmi kutatások rögtön jelentős ellenállással kerülnek szembe.

Így a szemiológia retorikai grammatizálása esetében ugyanúgy a tétova tudatlanság helyzetébe kerülünk, mint az illocutív mondatok grammatikai retorizálásakor. Az irodalmi szöveg retorikai formáját érintő bármiféle kérdés mindig szónoki kér-

dés, amely még csak nem is tudja, hogy valóban kérdez-e. A létrejövő pátosz a nemtudástól való szorongás (vagy elragadtatás az ember pillanatnyi hangulatától, vagy egyéni vérmérsékletétől függően) és nem a referenciától való szorongás. Mintahogy az Proust regényében tételesen is világossá válik, amikor Marcel és Albertine egymáshoz való viszonyában az olvasás nem mint a nyelv működése által kiváltott, hanem inkább olyan érzelmi reakcióként ábrázolódik, amelyet annak lehetetlensége hív életre, hogy nem tudjuk miről is van benne szó. Az irodalom, csakúgy, mint az irodalomtudomány – megtévesztő a köztük lévő különbség – arra ítéltetett (vagy éppen abban a kiváltságban van része), hogy örökre a legszigorúbb, és ebből következően a legmegbízhatatlanabb nyelv legyen, mely által az ember meghatározza és megváltoztatja magát.

ford.: Orsós László Jakab

JEGYZETEK

1. Speech, Literature, and the Space in Between. In: *New Literary History* 4. (Autumn 1972), p. 50.
2. The Concept of Literature. In: *Literary, Theory and Structure: Essays in Honor of William K. Wimsatt*. New Haven, 1973. p. 37.

A. DANTO

Metafora, kifejezés és stílus

A műalkotások más reprezentációs eszközöktől történő elhatárolásához – ezek ugyan hasonlóak hozzájuk, de mégsem képesek a műalkotások státuszát betölteni –, a retorika, a kifejezés és a stílus fogalmait vezettem be; talán ezek a legalkalmasabbak arra, hogy hozzásegítsenek a művészet definiálásához. A három közül, úgy gondolom, a kifejezés fogalma tartozik legszorosabban a művészet fogalmához – végül is azt, hogy a művészet kifejezés, szokás a művészet definíciójának tartani –, és ez a vélekedésem megerősítést nyerne, ha a műalkotások nem csupán reprezentálnák tárgyukat, hanem, ezen felül, ki is fejeznének róla valamit, amennyiben van tárgyuk. Tehát az nem lenne műalkotás, ami nem lenne képes kifejezni valamit. Ám ha figyelembe vesszük, hogy a stílus és a retorika előző vizsgáldásunkban ugyanezt a megkülönböztető funkciót szolgálja, arra következtethetünk: lehetséges, hogy ezek – bár kevésbé kitüntetett szerepűek a művészetelméleti bevezetőkből – a kifejezés fogalmával közös jegyekkel rendelkeznek, melyeket hasznos lenne meghatározni. A kifejezés fogalma maga ugyanis olyan sok területre terjed ki, hogy a filozófus – meggyőződve arról, hogy a kifejezés a művészetnek fontos aspektusa – minden idejét eltölthetné azzal, hogy a fogalom valamely olyan vonatkozását vizsgálja, melynek a művészetfilozófiához alig van köze. Azt feltételezem, hogy a stílus, a kifejezés, és a retorika metszéspontjainak az általunk keresett dolog közelében kell lennie, és ha ezt a továbbiakban szem előtt tartjuk, talán egy olyan „védővarázs” birtokába jutunk, amely megóv attól, hogy túlságosan elmerüljünk az egyszerre bővítő, elkesztő és nehezen kezelhető fogalmak vizsgálatában, melyek mindegyikének könyvtárnyi irodalma van.

Lichtenstein *Madame Cézanne*-portréjának elemzésekor az mondtam, hogy a művész a diagram-szerű formát retorikusan használta fel, és most világosabbá akarom tenni ezt az állítást, előtérbe állítva néhány, a retorika gyakorlatában általánosan ismert jellemzőt. A gyakorlatban a retorika funkciója az, hogy egy diskurzus hallgatóságában egy adott attitűdöt alakítson ki a diskurzus tárgyának irányában: hogy a tárgyat egy adott megvilágításban láttassa. Kétségtelenül ez a tények közlésén túli többlet-tevékenység az oka, hogy a retorikát manipulatívnak, a rétor pedig tisztességtelennek tartják, és a „retorikus” jelző negatívnak számít. Természetesen a rétor – és bármelyikünk, amikor retorikai stratégiát követ – nem egyszerűen tényeket állapít meg, hanem oly módon veti fel azokat, hogy már azzal is befolyásolja a hallgatóságot (logikailag érdektelen, hogy a tények közlésekor is hazudhat; elfogadhatjuk, hogy kijelentése megfelel a tényeknek – melyekhez való ragaszkodásra gya-

korta biztatnak bennünket –; a retorika ugyanis csak akkor válik lehetségessé, ha ezt valóban el is fogadjuk).

Loran diagramjának nagyjából az a funkciója, hogy a *Madame Cézanne portréja* által a nézőben kiváltott szemmozgásokat feltérképezze, és funkcióját a megigézett szem mozgásainak grafikonon történő ábrázolásával ki is meríti. Ez mint diagram igaz vagy hamis, és tesztek segítségével meghatározható, hogy melyik a kettő közül. Ezzel a nagyrebecsülendő funkcióval teljességgel összhangban van, hogy a diagram tiszta és világos, sőt, tetszetős legyen – hogy legyenek bizonyos esztétikai minőségei –, anélkül, hogy műalkotás lenne. Legalábbis nem retorikusan használja fel a diagramformát. Rengeteg ugyanilyen intenciójú diskurzus létezik, például a tudományos diskurzus. Ezek semmi többet nem céloznak meg, mint hogy a közönségnek beszámoljanak bizonyos tényekről, amelyek irányában persze megjósolható egy bizonyos attitűd, de ahol pusztán a tények elegendőek ennek kiváltásához, az író vagy a beszélő, aki hagyja, hogy a dolgok magukért beszéljenek, mindennemű beavatkozása nélkül. Semmilyen, a kognitív és diszkurzív készségekről szóló beszámolón túlmenő „művészet”-et (art) nem használnak fel. Ez, természetesen, az ideális eset. Valójában még a legobjektívabb jellegű írás esetében is elkerülhetetlen a retorika. Meglehet, hogy maga az objektív írásmód használata már eredendően retorikus, és retorikai szándéka éppen az, hogy abban megerősítse az olvasót: ezek nem mások, mint maguk a tények, amelyek önmagukért beszélnek. Mégis, különbséget kell tennünk retorikus és nem-retorikus kommunikáció között; filozófiai vizsgálódásoknál az ideális esetre van szükségünk.

Felteszem, hogy a retorika általam vázolt jellemzése mind a szavak, mind a képek esetében helytálló. S felteszem azt is, hogy a reprezentált irányában kiváltott attitűd létrehozása mindkét esetben intencionális. Egy üveg sör képe szomjúságot, egy női ruha képe érzéki vágyat válthat ki, még akkor is, ha kizárólag ezen dolgok külalakjának illusztrálására használják ezeket a képeket. De amikor egy üveg sört úgy mutatnak meg, hogy a szemlélő arra következtessen, hogy az be van hűtve, vagy egy ruhadarabot úgy, hogy abból viselőjének érzékiségére lehessen következtetni, akkor a szemlélő úgy fogja érzékelni a sört, mint valamit, amit jó meginni, a ruhát pedig úgy, mint amit érdemes megvenni – az effajta recepciók előhívása pedig azt mutatja, hogy a reklámművészek kiművelt retorikai készséggel rendelkeznek. A képeket valóban úgy festették meg, hogy megértésük szükségszerűen bizonyos következtetésekre vezessen, ezek a következtetések pedig bizonyos, a tárgy beállítása folytán megjósolható érzelmeket váltanak ki a nézőből. Az ábrázolt hűtöttség (a sör esetében) – melynek célja az, hogy a szemlélő elképzelje a szomjúság érzetét és annak kielégítését –, és a Carlo Dolci festményein ábrázolt könnyező, felnagyított szemek – melynek célja az, hogy kegyes szomorúságra indítsa a szemlélőt –, nem állnak oly távol egymástól, hogy arra kellene következtetnünk: a retorika tárgyalásakor kizárólag annak legcsábítóbb példáival kell foglalkoznunk. Számomra egyedül az a logikai szempont érdekes, miszerint a retorika szándéka az, hogy attitűdöket váltson ki (az pedig nem, hogy milyen szándék húzódik meg emögött). El kell ismernünk, hogy Dolci nagy szemű szentjei és mártírjai a mai ízlés számára túlságosan érzélgősek; szándéka pedig túlságosan egyértelmű, hogysem kiváltaná belőlünk a szándékolt attitűdöt; ez tehát azt jelenti, hogy az attitűdöt életre hívó eszközök átlátása megakadályozhatja a szándékolt hatás létrejöttét. Még a legemelkedettebb művészetben sem nehéz

retorikai aspektusokat találni, és meglehet, hogy a művészet egyik legfontosabb hivatása nem annyira reprezentálni, hanem inkább oly módon reprezentálni a világot, hogy az egy adott attitűdöt és egy speciális látásmódot eredményezzen. Ez volt a virágzó itáliai barokk kimondott célja, ahol a művészek megbízatása az volt, hogy a hit hangsúlyozása és megerősítése céljából bizonyos érzelmeket ébresszenek a nézőkben; és ez a célja a szocialista realizmusnak valamint a mai világban általában a politikai művészetnek. Valójában nehéz elképzelni olyan művészetet, melynek nem célja valamilyen hatást létrehozni, és ennyiben a művet a maga teljességében tapasztaló befogadók világlátását valamennyire átalakítani vagy megerősíteni. Vegyünk néhány példát.

Mikor Napóleont római császárként ábrázolják, a szobrász nem egyszerűen antik ruhában ábrázolja Napóleont, egy olyan ruházatban, melyet feltehetően a római császárok viselhetek, hanem inkább arra akarja készíteni a nézőt, hogy a fenséges római császároknak megfelelő attitűdöt vegyen fel – mely Caesarhoz vagy Augustushoz illik, nem pedig Marcus Aureliushoz hiszen az kissé mást jelentene – a tárgy, azaz Napoleon irányában. Az így felöltöztetett figura a méltóság, a tekintély, a nagyság, a hatalom és a politikai tökély metaforája; *a*-nak *b*-ként történő ábrázolása vagy leírása mindig ezzel a metaforikus struktúrával rendelkezik: Saskia Flóráként, Marie Antoinette pásztorleányként, Mrs Siddons a tragédia műszájaként – Gregor Samsa rovarként –, mintha a festmény egyfajta felszólítássá alakulna át: *a*-t *b* attribútumával felruházva lássuk (azzal a nem feltétlenül egyértelmű implikációval, hogy *a* nem *b*, a művészi identifikáció korábban bevezetett fogalmának ilyen, meglehetősen metaforikus struktúrája van). Az imént idézett eseteket meg kell különböztetnünk azoktól, amelyekben az individuumot – aki egyébként lehet, hogy éppen Napoleon, vagy Sarah Siddons vagy Marie Antoinette – egy római császár, a tragédia műszája vagy egy egyszerű *bergère* [pásztorlány] modelljeként használják. A modellek ugyanis önálló reprezentációs eszközök, és egyszerűen ahelyett állnak, aminek a modelljei; a modell identitása beleolvad jelölétének identitásába. A modellt elvileg átlátszónak szánják, és azt feltételezik, hogy a befogadó nem annyira a modellt észleli, hanem inkább azt, aminek a modellje, annak ellenére, hogy természetesen a modellt festik le, fényképezik le, és így tovább. Ha a modell túlságosan ismert ahhoz, hogy identitása eltűnhessen, akkor a modellt rosszul választották meg: Elizabeth Taylor, Jackie Kennedy vagy Richard Nixon nem lennének jó modellek, mert identitásuk túlságosan erős ahhoz, hogysem minden további nélkül eltűnhetne. A modell mint modell szert tehet bizonyos identításra, ahogyan a montparnasse-i Kiki vagy Renoir Gabrielle-je. De a művész még ebben az esetben sem *annak* látja őket, aminek a modelljeként használja őket; amikor valóban modellként és nem motívumként használja őket, akkor nem tengerparton álló meztelen emberek helyettesítőiként, hanem valóban tengerparton álló meztelen emberekként látja őket. Saskia olykor modell, olykor motívum – például amikor Rembrandt a nyári kalapot viselő, vagy a haldokló Saskiát ábrázolja –, és olykor egy metafora tárgya – Saskia – Virág-istennőként. A metaforikus átlényegítés struktúrájának egyik jellemzője az, hogy a tárgy mindvégig megőrzi identitását, és mint olyat ismerjük fel. Ezért átlényegítés, nem pedig átalakítás: Napoleon nem változik át római császárrá, csak egy római császár attribútumait hordozza – ezért van, hogy Gregor Samsa egy science fiction mű hőse, akiről inkább

mondhatjuk, hogy átváltoztatott [metamorphosed] mint hogy metaforizált (metaphored).

Ha leleményesek vagyunk, nemcsak a legismertebb retorikai trópusnak, a metaforának, hanem az összes többinek is megtalálhatjuk a párdarabját a képi reprezentációban. Ám részletes illusztrálás helyett, mivel céljainkat jobban szolgálja, inkább azt kérdezzük: a metafora miért eszköze a retorikának, és következésképpen, miért több a Napóleon – római császárként-kép egy római császár olyan reprezentációjánál, melyben Napóleont modellként használják fel; vagy, miért több ez Napóleonnak klasszikus tógában történő ábrázolásánál. Az erre adott válasz, úgy vélem, hozzá fog segíteni egy másik, az előző fejezetben tárgyalt probléma megoldásához: miért van az, hogy egy műalkotás (a Lichtenstein *Portré*) és egy egyszerű reprezentáció (Loran diagramja) közötti különbség nem pusztán tartalmi különbség? Jelen esetben a kérdés így tehető fel: a Napóleon – római császárként-kép és egy kép, amelyen Napóleon egy római császár modelljeként szolgál, közötti különbség nem *pusztán* tartalmi különbség-e? És ha ez mégis pusztán tartalmi különbség, akkor mi értelme van egy, Napóleont a császári nagyság figurájaként mutató metaforát használni, ahelyett hogy Napóleont egyszerűen a császári nagyság kellékeivel mutatnánk, melyekből, mint tudjuk, rengeteg volt: miért ne „hagyjuk a tényeket önmagukért beszélni”, annál is inkább, ha a metafora maga semmilyen újabb tényt nem tartalmaz. Ily módon újra ahhoz a kérdéshez jutunk: minek a metafora egyáltalán?

Arisztotelész *Retoriká*-ja elsősorban morálfilozófiai értekezés. A II. könyv az érzelmek olyan analízisét adja, amely óta – úgy vélem, Heidegger joggal jegyezte meg – egy lépést sem tettünk előre. Arisztotelész az érzelmekkel mindenekelőtt mint a retorika hatásaival foglalkozik; a retorika valamely leírt dolog irányában való attitűd kiváltását célozza, oly módon leírva azt, hogy a leírás a megfelelő érzelmeket váltsa ki. Következésképpen elengedhetetlen, hogy a rétorok fogalmilag kielégítően tisztázzák az érzelmek befolyásolásának lehetőségeit: ha haragra akarnak indítani, akkor tudniuk kell, hogyan jellemezzék a harag célba vett tárgyát, hogy a tárgy ellen irányuló harag legyen az egyetlen igazolható reakció. Ily módon a hallgatóságról nem csupán azt feltételezik, hogy észreveszi a tény, hogy valaki egy bizonyos módon megsértett valakit; a sértés fogalmával rendelkezni azt jelenti, hogy a tényre az ennek megfelelő haraggal reagálnak. Tehát többről van szó, mint annak eléréséről, hogy a hallgatóság egy leírást igazként fogad el; mégpedig egy olyan attitűd kiváltásáról, mely spontán módon jött volna létre, hogyha a tárgy eredetileg állott volna olyan megvilágításban, amilyenbe a rétor helyezte. A praktikus szillogizmust arra szánják, hogy egy cselekvésre fusson ki, a teoretikus szillogizmust pedig arra, hogy egy meggyőződést eredményezzen; ezek mintájára a *Retorika* Arisztotelészét egyfajta patetikus szillogizmus-struktúra kidolgozójának tekinthetjük, amely feltételezhetően valamilyen érzelmet fog eredményezni. Végül is, ahogyan a meggyőzések és a cselekedetek – ellentétben a tiszta percepciókkal és a testmozgásokkal –, az érzelmek – ellentétben talán a tiszta érzésekkel – szintén az igazolás struktúrájába vannak beágyazva. Vannak olyan dolgok, amelyekről tudjuk, hogy bizonyos körülmények között éreznünk kellene azokat. És vannak olyan dolgok, melyeket éreznünk, és tudjuk, hogy nem lenne szabad éreznünk, éppen úgy, ahogyan vannak olyan dolgok, melyekről tudjuk, hogy hinnünk kellene bennük, vagy meg kellene tennünk azokat, vagy nem lenne szabad hinnünk bennük és nem lenne szabad megtennünk azokat. A hit, a

cselekedet és az érzelem inkább egy személy állapotai, semmint egy érvelés lépései, és ily módon az arisztotelészi struktúrában ugyanúgy van helyük okozati, mint logikai megfontolásoknak. Egy rétornak nem elegendő demonstrálnia, hogy egy bizonyos érzést kellene éreznünk, vagy hogy a hallgatóság akkor lenne igazolva, ha érezné ezt, akkor pedig nem, hogyha nem érezné; egy rétor csak akkor érti a mesterségét, ha *kiváltja ezt az érzelmet*, nem egyszerűen elmondja, hogy mit kellene éreznünk. Valamilyen csodálatos módon meg kell ragadnia az elmét és az általa szándékolt állapotba kell juttatnia. És mivel nem automatákkal vagy tisztán racionális lényekkel áll szemben, ezért a retorikának – ami a meggyőzés és a logika művészete – pszichologizált formájában, a bizonyítás művészeteként, egyrészt meg kell ragadnia a hallgatóságot, másrészt jellemeznie kell a tényeket és a közöttük levő viszonyokat.

Arisztotelész egyik legérdekesebb pszichológiai logikára irányuló megfigyelésében az enthümémáról mint a retorikai célokra leginkább alkalmas logikai formáról beszél. Ez első látásra rejtelyesnek tűnhet, de valami döntőhöz adja meg a kulcsot. Az enthüméma csonka szillogizmus, hiányzó premisszával vagy hiányzó konklúzióval, és érvényes szillogizmust akkor eredményez, ha – a szillogisztikus érvényesség általános feltételeinek teljesítésén túl – a hiányzó sor egy magától értetődő igazság vagy valami, amit annak szokás tekinteni: amit feltételezhetően mindenki elfogad: egy banalitás. De az enthüméma nem csupán a premisszái igazságából – mely helyénvaló esetben magától értetődő igazság – fakadó konklúziót demonstrálja, hanem egyszersmind az enthüméma megalkotója és annak olvasója között komplex kölcsönviszonyt foglal magában. Az utóbbinak saját magának kell az előbbi által szándékosan nyitva hagyott űrt betöltenie: neki kell pótolnia a hiányzót és levonni saját következtetéseit („saját következtetéseit” azok, amiket „mindenki” levonhatna). A passzív befogadóval ellentétben neki nem mondják meg, hogy mit kell beillesztenie; saját magának kell azt kiderítenie és aztán odahelyeznie; részt kell vennie a gondolkodás szokásos műveletében, amely a reszponzív imádkozáshoz hasonló módon működik, ahol nem a gyülekezethez – a gyülekezet előtt –, hanem a gyülekezettel együtt imádkoznak. Az enthüméma hallgatósága valahogy úgy cselekszik, ahogyan ideális esetben minden olvasónak cselekednie kellene: részt vesz a folyamatban, nem pedig információkat kódolnak bele, mint egy tabula rasára. Ennek a rábeszélő választásnak, amit az enthüméma struktúrája nagyszerűen példáz, a kifejtettség az ellensége. És valami ehhez hasonló igaz a retorika minden más alkalmazására. Elég, ha a „retorikus” melléknév leggyakoribb köznyelvi megjelenésére gondolunk, a „retorikus kérdés”-kifejezésben. H. W. Fowler, a rá jellemző visszafojtott ingerültséggel, azt mondja erről: „A kérdést gyakran nem úgy teszik fel, hogy információt hívjon elő, hanem úgy, hogy egy állítás erőteljesebb helyettesítőjeként szolgáljon. Az a feltevés van emögött, hogy ha csak egyetlen válasz lehetséges, és azt a hallgató mintegy belülről saját maga kénytelen megadni, az mélyebb hatást tesz rá, mint a beszélő állítása tenne.” A dialógus mint a Szókratész által alkalmazott báb/művészet eszköze – amelyben Szókratész partnere állítólag maga alkotja meg azokat az elméleteket, amelyek kidolgozására Szókratész saját magát képtelennek állította – tehát nagyjából ugyanazokra a feltevésekre épül, mint ellenségeinek, a szofistáknak retorikai trópus-rendszere, akik ezt ugyanebből a célból dolgozták ki. Pszichológiailag nincs eltérés a két módszer között, és nem meglepő, hogy szókratészi dialógusok íratása egykor állandó retorikai feladat volt. Tehát az enthümémikus űr a retorika által kiaknázott

ellipsziseket példázza; a rétor arra a valószínű pszichológiai feltevésre épít, hogy a hallgató maga fogja kitölteni az űrt az elmének majdhogynem elkerülhetetlen működésbe lépésével, és ily módon mindenki másnál hatásosabban győzi meg saját magát; a rétor a hallgató saját gondolkodó tevékenységét használja ki. Tanulságos megfigyelni, milyen keveset beszél Jágó, mikor ügyesen eléri, hogy Otelló féltékenységében saját magát kergesse örületbe.

Nos, a metaforában is megtalálható valami ugyanebből a dinamizmusból. De ha ez igaz is, önmagában még nem magyarázná meg, hogyan értjük meg a metaforákat, csupán azt, hogy a megértésben az elmének valamilyen sajátosság tevékenysége foglaltatik benne, amit Arisztotelész a logika szempontjából talán nem elég kimerítően, de a megértés szempontjából megfelelő pontossággal úgy magyarázott, mint egy közbülső t terminus megtalálását: ha a metaforikusan b , akkor kell lennie valamilyen t -nek, amelyre igaz, hogy a t -hez viszonyítva ugyanaz, mint t b -hez viszonyítva. A metafora tehát egyfajta elliptikus szillogizmus lenne, egy hiányzó terminussal, ennélfogva enthümémikus következtetéssel. Talán minden terminus-párhoz található egy harmadik terminus, amely metaforává kapcsolja őket össze, kezdetben bármilyen távol állónak tűnjenek is egy lehetséges lexikai térképen: tehát éppúgy, mint az enthümémák esetében, valamilyen közhelyszerű előfeltételezés irányítja a megfelelő közbülső elem kiválasztását. Ez a tény már önmagában erősen megkérdőjelezné azt az elgondolást, miszerint a metafora képezi a nyelv *eleven csúcsát* (*living edge*). Az előbbi fontos megfigyelésnek azonban kevesebb köze van ahhoz, hogy Arisztotelésznek sikerült-e megtalálnia a metafora logikai formáját, mint ahhoz, hogy pragmatikailag valami döntőt azonosított be: a közbülső terminust kell megtalálni, az űrt be kell tölteni, az elmének működésbe kell lendülnie.

A részvételre felhívó provokáció hatástalan vagy egyszerűen rejtélyes egy elégtelen tudással rendelkező személy számára: Napóleon – római császárként csak azok számára vizuális metafora, akik tudják, hogy Napóleon általában hogyan öltözködött volna, hogy történetileg hiba volt Napóleonra így felöltöztetni, hogy feltételezhetően a római császárok öltözködtek így, és így tovább. Ezen túl, a nézőnek a metaforát a „miért *azt* az embert öltöztette a művész *azokba* a ruhákba” kérdésre adott válaszként kell felfognia, ami egy teljesen más kérdés, mint az, amelyik azt kérdezi: miért van így felöltöztetve Napóleon, és melyre a válasz valószínűleg egyáltalán nem lenne metaforikus. Röviden – és ez a megfigyelés a logika szempontjából eléggé ígéretes ahhoz, hogy később visszatérjünk rá – a metaforikus kifejezés helye inkább a reprezentációban (Napóleon – római császárként-ban), semmint a reprezentált valóságban (nevezetesen az azokat a ruhákat viselő Napóleon-ban) van. Természetesen nem titok, hogy Napóleon erőteljes személyiség volt. A retorikus portré szándéka az, hogy ezt a mindenki által tudott dolgot a római hatalom fényébe állítsa, és ellássa ennek a klasszikus fogalomnak összes magasztos konnotációjával. És ez a fogalom valóban hatásos, gazdag, és alig kimeríthető. Ha Napóleon egyszerűen római tógát viselne, azon kívül, hogy miért teszi ezt, mást nemigen kellene megértenünk – hacsak *maga* a ruha nem rendelkezne Napóleon számára metaforikus jelentőséggel, amit egy őt szó szerint mutató portré, amelyen ezt a ruhát viselné – nem tudna kifejezni. Egy metafora képe nem szükségképpen metaforikus kép, sőt csaknem biztos, hogy nem is az. Ezért – vagy legalábbis részben ezért – döntő fontosságú, hogy különbséget tegyünk a reprezentáció formája és a reprezentáció tartalma között.

Ezeket a futólagos megfigyeléseket szem előtt tartva visszatérhetünk az előző fejezetben egymás mellé állított példáinkhoz. Tanulságos lesz – egyfajta logikai kristálytani gyakorlat gyanánt – még egyszer megmutatni, hogy struktúráját tekintve miként különbözik a Cézanne-nak feleségét ábrázoló portréjáról készült Loran-diagram, és ennek Lichtenstein-^H átvétele. A két reprezentációnak ugyanaz a festmény, ugyanaz a portré a tárgya. Az egyik esetben a diagram a szem pályagörbéjét térképezi fel többé-kevésbé. A másikban, ahogyan láttuk, a szándék teljesen más. Metaforaként a következőképpen értelmezhetjük: ez, mintegy, *Madame Cézanne portréja* -diagramként. Ez a portré transzfigurációja, amelyben a portré (hasonlóan Napóleonhoz) a helyettesítésben – melynek szerepe, hogy más jellemzőkkel ruházza fel – megőrzi azonosságát: a portrét diagramként látni azt jelenti, hogy a művészt úgy tekintjük, mint aki a világot sematizált struktúraként látja. Hogy a szemlélő együtt tudjon működni az átlényegítésnél, természetesen ismernie kell a portrét és Loran diagramját, és el kell fogadnia a diagram fogalmának bizonyos konnotációit, majd fel kell ruháznia a portrét ezekkel a konnotációkkal. Tehát a műalkotás inkább átlényegítő reprezentáció, semmint *tout court* reprezentáció, és úgy gondolom, ez általánosan igaz a műalkotásokra, amikor azok reprezentációk, függetlenül attól, hogy ez az átlényegítés tudatos-e – mint a fentebb elemzett mestermű esetében –, vagy pedig a művész tudattalanul ruházza fel tárgyát meglepő, azt mégis minden részletében átható attributumokkal. A műalkotást megérteni annyi, mint felfogni a metaforát, ami – úgy gondolom – mindig jelen van. Újabb példa gyanánt vegyük szemügyre Gainsborough St. James Mallról készített festményét (Frick gyűjtemény New York). A kép sétálgató „regency”-hölgyekről készült. De a nők egyszerismind virágokká vannak átlényegítve, az *allée* pedig egy folyammá, amelyen tovalebegnek, és a kép több az időtöltés és a divat dokumentumánál: az idő és a szépség metaforájává lesz. De mindegyik műalkotás példa az elméletre, hogyha az elmélet helytálló: Rembrandt – prófétaként, Parmigianino – konvex tükör-képmásként, Diocletianus – Herkulesként, Krisztus – báránként. Mindazonáltal, úgy vélem, a művészetnek azok a legnagyobb metaforái, amelyekben a megfigyelő azonosul a reprezentált alak attribútumaival, és saját életét az ábrázolt életként látja: saját magát Anna Kareninaként, Isabelle Archerként vagy Elizabeth Bennetként, vagy O-ként; hársfateát kortyolgatva; a marabári barlangokban; az East Egg-en; vagy a Vörös Szobában... ahol a műalkotás az élet metaforájává lesz, és az élet lesz átlényegítve. Az efféle átlényegítés struktúrája valójában hasonló lehet az elhitézés struktúrájához – ahol a tettetés nem valamilyen csalás céljából történik, hanem valamilyen örömszerzés érdekében. Ilyen tettetések esetében mindig tudnunk kell, hogy nem azok vagyunk, akinek tettetjük magunkat, és a tettetés – a játékhoz hasonlóan – megszűnik tettetés lenni, mikor már megtettük. De a művészi metaforák annyiban eltérnek ezektől, hogy valamilyen módon igazak: magunkat Annaként látni annyi, mint valamilyen módon Annának lenni, és a magunk életét az ő életként látni: megváltozni az Annának lenni tapasztalata által. Tehát az a gondolat, hogy a művészet tükör (konvex tükör!) végül is mély lényeglátásról tesz tanubizonyosságot, hiszen – ahogy vizsgálódásunk kezdetén láttuk – a tükrök olyasmit mondanak el nekünk, amit nélkülük nem tudhatnánk meg magunkról; a tükrök az önleleplezés eszközei. Megtudunk valamit magunkról, hogyha képesek vagyunk valamiképpen Annaként látni magunkat; természetesen tudjuk, hogy nem vagyunk szép nők, vagy egyáltalán nők sem vagyunk, arról nem is beszélve,

hogy sem oroszok, sem tizenkilencedik századi személyek nem vagyunk. Identitásunktól nem lehetséges maradéktalanul elválasztani abbéli hitünket, hogy mi az az identitás: Annának hinni magunkat annyi, mint Annának lenni arra az időre, amíg ezt hisszük; életünket szexuális csapdaként, magunkat pedig a kötelesség és a szenvedély áldozataként látni. A művészet olykor az élet metaforája, és amikor az, akkor az az ismerős élmény, hogy a művészet segítségével „kilépünk” saját magunkból – a jólismert művészi illúzió – tulajdonképpen azt jelenti, hogy a metaforikus átalakulás tárgyai mi magunk vagyunk: a mű végső soron rólunk szól, csodálatos nőkké átlénygített közhelyszerű emberekről.

Ezek, természetesen emelkedett megjegyzések. Ám azt is el kell ismernünk, hogy egy ponton érintenünk kell: mi az, ami a művészetet magát emelkedett tevékenységgé teszi, és mi az oka, hogy a művészetet egyetemes tisztelet övezi. Szép dolgok létrehozása természetesen emelkedett tevékenység, mint ahogy a szépség emelkedett minőség. Ám az esztétika – ezt gyakorta láthattuk – alig érinti a művészet lényegét, főként nem a nagy művészetét, amely biztos, hogy nem a legszebb művészet. És eddigi fejtegetésünk annyira egyszerű mintapéldákat vett alapul – üres vásznak, kidolgozatlan dobozokat és egyszerű vonalakat –, hogy részegítő, ha csak egy pillanatra is, eltűnődünk a mesterműveken. De most a csúcsokról alászállva feledjük a fellengzős megállapításokat, és retorikai szempontból vizsgáljuk meg a műalkotások néhány nyilvánvalóbb jellemzőjét és implikációját.

Az első a következő: ha a műalkotások struktúrája ugyanolyan, vagy nagyon hasonló a metaforák struktúrájához, akkor a műalkotásnak semmiféle parafrázisa vagy összefoglalása nem tud olyan hatást tenni a befogadóra, mint maga a műalkotás; és a mű belső metaforájának semmiféle kritikai taglalása nem tudja helyettesíteni a művet, minthogy egy metafora leírása egyszerűen nem rendelkezik a metafora erejével, ugyanúgy, ahogy egy félelem keltette kiáltás leírása nem ugyanazokat a reakciókat váltja ki, mint maga a jajveszékelés. Egy általunk csodált műalkotásról beszélve mindig veszélyes szavakba önteni, hogy az a festmény mit jelent, mert bárki azt mondhatja erre: „ez minden?”, ezalatt azt értve, hogy szerinte ez nem túl sok. Ha úgy próbálunk választ adni erre a lekicsinylő reagálásra, hogy még valamit hozzáteszünk leírásunkhoz, akkor újra felteheti ezt a kérdést. És ennek az az oka, hogy a többlet – mely mindig jelen van – nem egyszerűen mennyiségi többlet, amit több szóval kimeríteni remélhetünk. Ez inkább a mű ereje, amit a metafora foglal magában, és az erő valami olyan, amit érezni kell. A metaforák nem csak jóval szélesebb körű konnotációkkal rendelkeznek, mint amennyit pontosan meg lehetne határozni – ebben az értelemben talán ki tudnánk „bontani” a metaforát alkotó konnotatív elemek teljes sorát, hanem arról van szó, hogy a metafora erejét egyszerűen nem a konnotatív elemei hordozzák, minthogy azok – az attribútumok egyfajta jegyzékét alkotván – logikailag teljesen más fajtájúak, mint a metafora. Az a kritika, amely a metaforák e bővítésre kifutó interpretálásából áll, tehát nem pótolhatja a művet. Funkciója inkább az, hogy az olvasót vagy a nézőt ellássa azokkal az információkkal, melyek ahhoz szükségesek, hogy a mű erejére reagálni tudjon – és ez az erő nem vesztet el a fogalmak változása miatt, és nem válhat megközelíthetlenné a mű azon külsődleges tulajdonságai miatt, melyekre egy későbbi kulturális formáció képtelen ráhangolódni. Nem egyszerűen arról van szó, ahogyan ezt gyakran mondják, hogy a metaforák elcsépeltebbé lesznek; a metaforák oly módon hálnak ki, hogy olykor a kép-

zett tudósoknak kell feléleszteniük őket. Az olyan diszciplínáknak, mint a művészettörténet és az irodalomtörténet, nagy értéke az, hogy az ilyen műveket újra megközelíthetővé teszi.

Ezek szerint tehát van valami igazság abban az állításban, miszerint „figyelmünket magára a műre kell irányítanunk”, mégpedig az, hogy a művet nem helyettesíti és nem is helyettesítheti semmi. Ennek a gondolatnak az analógiáját némely jólismert empirista teóriában találhatjuk meg, és felületes olvasat alapján ellene vehetnénk, hogy az analógia bizonyos mértékig aláaknázza azt, amiről azt feltételeztük, hogy a műalkotások megkülönböztető jegye. Mert ha valakinek a „piros”, vagy egy ehhez hasonló predikátumot kell megértenie, akkor semmi sem helyettesítheti a piros, vagy egy ehhez hasonló egyszerű minőség közvetlen tapasztalását, és semmilyen leírás – bármilyen hosszúra nyújtott legyen is – nem lehet ekvivalense az ilyen primitív tapasztalatoknak. Kétségtelenül fel lehet vetni, ezen analógia alapján, hogy – miként az empirizmus által nagyra tartott primitív minőségek esetében – a műalkotások esetében is van valami egyedülálló és tovább nem egyszerűsíthető, és hogy az „Éjjeli őrző” egyedülálló minősége a maga módján ugyanolyan része az univerzum alapanyagának, mint a „piros” egyszerű minősége. Ezzel aztán meg is lenne a művészeti egyedülállóságának magyarázata! Vonzó elmélet, de végső soron nem meggyőző. Nem az, mert még egyszer, a műalkotások struktúrája hasonló a metaforák struktúrájához és a művészi tapasztalat belsőleg kapcsolódik ehhez a struktúrához. Emiatt ez egy kognitív válasz, és egy olyan komplex megértési aktust foglal magában, amely teljesen más, mint az, amikor azokkal az egyszerű tulajdonságokkal kerülünk szembe; ha a jelentést a denotációval való megismerkedéssel tanuljuk meg, az képessé tehet bennünket arra, hogy alkalmazni tudjuk az „Éjjeli őrző” nevet, ahogyan a „piros” ilyen típusú megtanulása képessé tesz bennünket a „piros” alkalmazására. De az erre vagy bármely más festményre való reagálás jóval több annál, hogy képesek vagyunk identifikálni azt. A válaszadó megértésnek pontosan ezt a komplexitását kell – sokszor explicit módon – a kritika közvetítésének elősegítenie. És nemcsak az tartozik bele a minket „magához a műhöz” irányító gondolkodásába, hogy a másodrangú műveket kikezdi, hanem az is, hogy elfogadják a primitív tapasztalattal való analógiát; és, jellemző módon, ők a művészi tapasztalatot valóban egyfajta esztétikai homályként kezelik, aminek egyetlen verbális megfelelője a töltelekszó; elkerüli figyelmüket az a komplex struktúra, amit a mű befogadásának lehetősége foglal magában, valamint az, hogy a mű leírására használt nyelv és maga a mű tapasztalása bonyolult viszonyban állnak egymással.

De egy másik szempontból is fontos megvizsgálunk ezt a kérdést. A műalkotásoknak azoktól a történeti és általában véve kauzális jellegű alapmintáktól való izolálása ellen foglaltam állást, melyekből identitásukat és struktúrájukat nyerik. A „mű maga” olyan sok, a művészi környezethez való kauzális kapcsolódást előfeltételez, hogy egy ahistorikus művészetelmélet filozófiailag nem védhető, és ezt mindenél jobban bizonyítja a retorikai erő fenti elemzése. A mű retorikája előfeltételezi az azokhoz a fogalmakhoz való hozzáférhetőséget, amelyből az enthümémákat, a retorikai kérdéseket és magukat a trópusokat kiegészítik, és ha ezek nem hozzáférhetőek, akkor nem érezhető a mű ereje, ennél fogva maga a mű sem. De mindezen túl, analitikusan igaznak tartom, hogy a retorika maga intencionális tevékenység, és hogy csak bizonyos létezők képesek rá. Ha ez igaz, akkor egy, a mű és a művész közötti fontos

viszonyt implikál; arra a tényre utal implicit módon, hogy a retorika segítségével arra próbálják készíteni a befogadót, hogy reagáljon – esetleg hibásan – a műre. Az „intencionális” természetesen nem vonja maga után a „tudatosan”-t, és elképzelhető egy olyan elmélet, amely a művészetet a művész tudattalanjába utalja – anélkül, hogy ez az elmélet megváltoztatná a művészet és annak intenciói közötti fogalmi viszonyt, hiszen: a metaforákat el kell *készíteni*. Tehát pszichológiailag – a továbbiakban nem kívánok ebben az irányban haladni – mindez rendkívül bonyolult.

Végül arra a futólagos megfigyelésemre térek vissza, miszerint a metafora struktúrája a reprezentációnak nem a tartalmával, hanem más jellemzőivel függ össze. Ennek kell megmagyaráznia, hogy a műalkotások és az egyszerű reprezentációk közötti különbség miért nem csupán tartalmi különbség. Sőt arra is magyarázatot kell adnia, hogy egy ugyanazzal a tartalommal rendelkező másik reprezentáció miért lenne teljességgel képtelen arra, hogy helyettesítse a művet – annál fogva, hogy a mű erejének egy része belsőleg kapcsolódik *annak* a reprezentációnak a jellemzőihez. Ezt nem könnyű anélkül megvilágítani, hogy a metaforának némely más, az eddigiekben nem tárgyalt logikai jellemzőjét is figyelembe ne vennénk, és, mivel a metafora hatalmas témakör, valamilyen magyarázatot kell adnom arra, miért éppen logikai jellemzőivel foglalkozom.

Ebben az írásban eddig is szándékosan és célzatosan helyeztem a hangsúlyt a *vizuális* metaforákra, hiszen ha tényleg vannak vizuális metaforák, akkor a metaforikus kifejezés helytálló elméletének a metafora mindkét alapvető reprezentációs rendszerben – tehát a nyelvi rendszerben és a képi rendszerben – történő előfordulását meg kell tudni magyaráznia; és ennek megfelelően az, ami a metaforát lehetővé teszi, egyik rendszernek sem lehet sajátos jellemzője, hanem a két rendszer közös jellemzőin kell alapulnia. Vannak például olyan elméletek, amelyek a metaforát egyszerűen grammatikailag vagy szemantikailag deviáns mondatokként vagy kifejezéseként jellemzik. A nyelvi metafora valóban lehet ilyen, ám hogy valami metafora-e vagy sem, úgy vélem, semmilyen módon nem függhet attól, hogy grammatikailag vagy szemantikailag deviáns mondat vagy kifejezés-e. Mert akkor mit mondjunk a képi metaforákról? Van a képeknek „nyelvtanuk”, ami a normális és a deviáns képeknek lehetne a próbaköve? És van valami, nevezzük ezt képi kompetenciának, a nyelvi kompetenciához hasonló dolog? Akkor milyen viszonyban áll a kompetenciának ez a két rendszere? Amennyiben létezik, a képi kompetencia a nyelvi kompetencián élőszködik, tehát végső soron a képi metaforákat a grammatikai kompetencia segítségével kell megmagyaráznunk, megteremtven a lehetőséget a metafora – mint, mondjuk valami grammatikailag deviáns – egységes elmélete számára? Vagy lehet, hogy ez éppen fordítva van? Vagy pedig két független rendszer létezik? Ezeket a kérdéseket nem itt, a művészetfilozófiában kell megválaszolni. Másol foglalkozom velük, és a filozófia mint olyan központi kérdéseinek tartom őket. Itt csupán a fogalmi provincializmus elleni figyelmeztetésképpen vetettem fel őket – pusztán az, hogy megtaláljuk a nyelvi metafora helytálló elméletét, még nem jelenti, hogy megtaláltuk a *metafora* helytálló elméletét. Mindazonáltal, a könnyebb érthetőség kedvéért, jobb ha fejtegetésem során grammatikai, vagy legalábbis nyelvészeti területeken mozgok. Engedtessek meg nekem, hogy kiindulásképpen néhány dogmatikus megjegyzést tegyek.

(1) Gyakran állítják, hogy a köznapi nyelv az elhalt metaforák temetője, mintha a betű szerinti diskurzus halott, úgyszólván elfásodott metaforákból állna, a metaforák pedig a nyelv kipattanó rügyei lennének. Mindez számomra tökéletesen hamisnak tűnik. A köznapi beszéd természetesen tele van klisékkel, és a klisék kétségtelenül halott, vagy legalábbis megkopott metaforák (mégis mennyire találó a halálról mint a nagy alvásról, az időről mint folyamról, az életről mint álomról, a szenvedélyről mint lángról, a férfiakról mint disznókról beszélni). A klisék gyakorlatilag szólásokként lépnek be a beszédbe, az elfogadott bölcsesség párlataiként, melyeket azért veszünk elő, hogy – a karácsonyi díszekhez hasonlóan – megszépítsék a kitüntetett alkalmat; ezek a pillanat megnyilatkozásai, mint a „Boldog születésnapot!” vagy a „Váljék egészségedre!”, és ezeket megérteni annyi, mint azt megérteni, hogy hol és mikor helyénvaló mondani őket – aminek nem a nyelvi kompetenciához, hanem a kulturális kompetenciához van köze. Mint ilyeneket el kell választanunk az olyan *betű szerinti* mondatoktól, mint „a víz forr”, ami meghatározott vízre adott hőfokon igaz, és semmi köze a kulturális kompetencia formális aspektusaihoz. „A víz forr” soha nem volt életerős trópus, így aztán most nem is fáradt trópus. Senki soha nem találta ki. Állítsuk szembe a „forrott a véré”-vel. Ez valószínűleg egy, a banalitás felé tartó középkori metafora: használója nem a kitalálója, hanem, merem állítani, valamelyik író találta ki. Feltűnő, hogy „forrott a nyirokja”-metafora nem használatos, mivel a nyirok – ellentétben a vérrel – nem olyan anyag amivel kapcsolatban metaforákat lenne szokás alkotni. Mondhatnák, hogy a „forrott a vére” a betű szerinti, és a „forr a víz” a metaforikus melléktermék, ami – ahogyan általában a betű szerinti diskurzus – klisévé lett. Ez természetesen tévedés, aminek az okait az alábbiakban közelebbről is meg fogom határozni. Egyelőre csupán azt állapítom meg, hogy a „forr a víz”-et „a víz elérte a 100 fokot”-ként pontosabbá lehet tenni, ám nem tudnánk hasonló pontosítást találni a „forr a véré”-t helyettesítendő; a belső forrás ugyanis a diskurzus alanyának halálához vezetne. A metaforák általános megkülönböztető jegye, hogy ellenállnak az ilyen helyettesítésnek és pontosításnak, aminek a magyarázata, úgy gondolom, kulcsot kell adjon ennek a fogalomnak a megfejtéséhez. Ha léteznek képi metaforák, akkor sejtésünk szerint képi klisék is vannak, de nem minden kép sorolható be a két típus valamelyikébe. Valaki kitalálta, hogy egy ökölcspap elszenvedését a szenvedő fél feje körüli csillagokkal és ferde vonalakkal jelezzük, ami a képregények jelrendszerének kliséjévé lett – a „csillagokat látás” ennek a verbális megfelelője, a másik a verbális kifejezés képi megfelelője? De az is lehetséges, hogy egy kép, amelyen egy ember van, a feje körül csillagokkal, egyszerűen egy olyan kép, amelyen egy ember van, a feje körül csillagokkal.

(2) Úgy vélem, hogy a metaforákat deviáns megnyilatkozásoknak tekintő elmélet elismeri azt, amit a fentiekben bizonyítani próbáltam: kell hogy legyen egy olyan megkülönböztetés, amely a metaforákat – régieket és újakat egyaránt – elválasztja a betű szerinti megnyilatkozásoktól, amelyek élettartama nem egészen olyan jellegű, és a deviancia elegáns fogalmának segítségével nagyszerűen – és egyúttal strukturálisan – elvégezhető ez a megkülönböztetés. A deviancia megkülönböztetendő a rosszul-megformáltságtól és agrammatikusságtól, és semmiféle statisztikai adatokhoz nincs köze. Az „a stitch in time”²² (szó szerinti jelentése: egy öltés idejében; metaforikus jelentése: idejében elvégzett munka) kliséjét, ami metafora, majdnem biztos, hogy gyakrabban használjuk, mint az „a stitch in brine”-ről (szó szerinti

jelentése: egy öltés tengervízben; metaforikus jelentése nincs) szóló mondatot, amelyet szó szerintinek tekinthetünk. Amikor valaki „egy öltés a tengervízben”-ről beszél, egy hiábavaló, egy víz alatti, vagy milyen öltésről beszél? Az „a tengervízben tett öltés jó”-ban nincsen egyértelmű metafora, de ennek vajon az az oka, hogy maga a mondat nem deviáns? Hogyan lehet ezt eldönteni? Egyértelmű, hogy az elmélet akkor halad jó úton, ha a metaforikusságot inkább a mondat, semmint a szó tulajdonságaként vizsgálja, mely utóbbi olyan elméleteket tett korlátozott érvényűvé, mint Nietzsche vagy Derridáé. De a probléma továbbra is az: hogyan definiáljuk a metaforát, és hasznosnak bizonyulhat, ha dolgozatunk tárgyát először a képek szempontjából vizsgáljuk meg.

Vegyünk egy olyan képet, amely Napóleont Madame Récamier-ként ábrázolja. Valószínűtlen öltözékben mutatja a császárt, abban a csodálatos empire-köntösben, amelyet David portréja alapján Mme Récamier-val asszociálunk. Napoleon köpcös alakja egy díványon nyúlik el: ezt talán a férfiasságára vonatkozó gáncsnak szánták, talán egy célzásnak, hogy Récamier a trón mögött álló hatalom: ki tudja? Tegyük fel, hogy ez egyszerűen egy leleményes festő által kitalált szellemes hasonlat, és a festő a jelentés kiegészítését a nézőkre bízta. Ha a kép egyáltalán deviáns, akkor sem azért, mert Napóleont azelőtt soha nem ábrázolták így. Am próbáljuk a deviancia-fogalmat oly módon alkalmazni, hogy azt képzeljük: Napoleon és barátai transzvesztiták voltak – ahogyan ezt sok nációrl feltételezték. Szobáinak meghittségében magára öltötte egy korabeli dáma csodálatos empire-köntösét, és zömök testével úgy helyezkedett el a díványon, ahogyan azt David festményén látta. Feltételezhetjük, hogy perverzítése olyan messzire ment, hogy le akarta magát festetni abban a köntösben, azon a díványon, és megrendelt egy portrét, amelyen nemétől idegen ruhában ábrázolják – talán azért, hogy ajándékba adja valamelyik szeretőjének. Képzeljük el a kész portrét. Csak úgy tudjuk elképzelni, mint az imént leírt Napoleon Récamier-ként képtől megkülönböztethetetlen művet. Két kép van egymás mellett, mindkettő ugyanannak az embernek a képe, női ruhában. Az egyik metafora, a másik nem az. Az egyik – amennyiben a metafora deviáns – egy deviáns portré, a másik – mely maga nem-deviáns – egy, a devianciáról (perverzioról) készült portré. Hogyan döntsük el, hogy melyik melyik? Egyértelmű, hogy az igazságnak ehhez semmi köze. Az egyik metaforikus igazsága konzisztens a másik nem-metaforikus igazságával, és az utóbbi valószínűleg képtelenné tenné Napóleont magát arra, hogy észrevegye az előbbi metaforikus jellegét, amelyet ő, talán, zsarolási kísérletnek lát („Hogyan jöhettek rá?”). Mivel a két festmény ugyanolyannak tűnik – és egyébként az is lehetséges, hogy a műalkotások ugyanolyannak tűnjenek, mint más reprezentációk, vagy mint olyan dolgok, melyek még csak nem is reprezentációk –, a látás nem segíthet a probléma megoldásában. Nem mondom, hogy a kérdés megválaszolhatatlan, de nem kívánok a deviancia elméletírói számára további apró zavaró tényezőket felvetni. Ehelyett a metaforának néhány jólismert jellemzőjéről fogok beszélni röviden, amellet érvelve, hogy ezek semmi deviánst nem vonhatnak maguk után, mivel a logikai mintapéldák néhány standard fajtája is rendelkezik ezekkel a logikai jellemzőkkel, anélkül, hogy bármilyen értelemben deviánst lennének. Vagy ha azok, akkor meg fogjuk találni a deviancia logikai kritériumát.

(3) Hogy a „forrott a vize” esetében a „forrott”-at helyettesíthetjük azzal, hogy „elérte a 100 fokot”, de a „forrott a vére” esetében nem, egyértelmű bizonyíték lehet

arra nézvést, hogy a „forrott” szó az angolban kétértelmű. Mégis, azt kell gondoljam, hogy a kétértelműség a predikátumoknak nemcsak betű szerinti, hanem metaforikus használataiban is lehetséges, és nyomós okai vannak, hogy a „forrott a vére” esetében a helyettesítés nem lehetséges. Ezt az eredményezi, hogy a metaforák struktúrája *intenzionális*, ami egy, az olyan struktúrákra jellemző jegy, amelyek ellenállnak az ekvivalens kifejezésekkel való helyettesítésnek. Azok a helyettesítések, amelyekre a fentiekben példákat hoztunk, lehet, hogy kétértelműségeket foglalnak magukban, de lehetségesek. Ha T kétértelmű kifejezés, akkor lesz legalább kettő olyan kifejezés, amely kölcsönösen felcserélhető T-vel, anélkül, hogy kölcsönösen felcserélhetőek lennének egymással, és ez az, amiért T kétértelmű. De amikor a kontextus intenzionális, semmiféle helyettesítés nem lehetséges. Legjobb tudomásom szerint annak felismerése, hogy a metaforák ellenállnak a helyettesítésnek, egyik tanítványomtól, Josef Sterntől származik, aki Rómeó jólismert metaforikus felkiáltásával illusztrálja ezt, miszerint: Júlia a Nap (sun) (Rómeó and Juliet, II. 11. 2.). Bár igaz, hogy a Nap a szoláris rendszer középpontjában levő, forró gázokból álló égitest, mégis hamis lenne az állítás, hogy Júlia a szoláris rendszer középpontjában levő, forró gázokból álló égitest; és rendkívül komikus lenne, ha valaki azt feltételezné, hogy az inkongruencia „a Nap” kifejezésben rejlő valamilyen kétértelműségnek tudható be. Természetesen lehetséges, hogy „a Nap” valamilyen módon kétértelmű, de rendkívül valószínűtlen, hogy amikor Rómeó szerelmesét a Nappal azonosította, valamilyen kétértelmű dolgot értett alatta. Ugyanakkor persze lehetséges olyan érv, amely szerint nem világos: a „forrott a vére” metafora-e (vagy inkább klisé), vagy pedig egy kétértelmű predikátumot tartalmazó betű szerinti mondat. Véleményem szerint ezt nem nehéz eldönteni, mert a mondat predikátuma nem annyira az, hogy (az alany vére) „forrott”, hanem hogy (az alanynak magának) a „forró vére”, amely az alanyt képszerűen nagyon dühösnek írja le. De úgy gondolom, nem igazán célszerű egyedi esetekkel foglalkoznunk; ehelyett inkább úgy haladok tovább, hogy azt feltételezem: a metaforikus kontextusok valóban intenzionálisak, nagyjából, ahogyan ezt Stern állította, és ha meg akarjuk érteni a metaforikus konstrukciókat, akkor az első filozófiai lépés az, hogy rájövünk, miért. Nem vagyok benne biztos, hogy választ tudok erre adni, de van néhány feltevésem.

Az elmúlt években a filozófusok igen sok kontextust identifikáltak, és ezek egyike sem különösebben (grammatikailag) deviáns, mint inkább intenzionális, annál fogva, hogy a ko-referenciális – vagy ko-extendív – kifejezések ezekben a kontextusokban *salva veritate* nem cserélhetőek fel egymással, és ez – minthogy a kvantifikáció a helyettesítés megfordítottja – vélhetően azért van így, mert ezek a kontextusok nem igazán kvantifikálhatóak. Az említett kontextusok közül legalaposabban talán azt vizsgálták meg, amelyekben valamilyen m -ről azt mondják, hogy \bar{o} azt hiszi, hogy s . Legyen s az a mondat, hogy „ $a=F$ ”. Akkor abból a tényből, hogy a azonos b -vel, nem fog következni, hogy m azt hiszi, hogy $b=F$, és az sem fog következni belőle, hogy (Ex) (m azt hiszi, hogy $x=F$) – bár elfogadott, hogy ezen műveletek mindegyike igaz állítást eredményez, ha az egymagában álló s mondatra alkalmazzuk. A hit-kontextusoknak ezeket a látszólagos anomáliáit a mentális diskurzus – mely egy olyan diskurzus, amiben valakiről azt mondják, hogy valamilyen mentális állapotban van (pl. félelem, óhaj vagy remény) – nagyon sok olyan területén megtalálhatjuk, amely lehetővé teszi a „hogy s ” módozatú konstrukciót. Ilyen esetben a beágyazott s mondat nyilvánva-

lóan intenzionális, és ezen logikai szempont alapján az intenzionalitást a „mentális megkülönböztető jegyeként” szokás megközelíteni. Lehet, hogy így van, de elhamarkodott lenne arra következtetni, hogy az intenzionalitás kizárólag a „mentális”-hoz kapcsolódik, hiszen nagyon sok olyan fajtájú kontextus van, mely egyértelműen intenzionális, anélkül, hogy egyértelműen mentális lenne: például a modális kontextusok, és minden olyan kontextus, amely strukturálisan analóg a modális kontextussal (ami az episztemikus logikának azokat a struktúráit is magában foglalja, amelyekben a „hiszi”-t magát mondatokon történő mondatformáló műveletként használjuk); azok a kontextusok, amelyekben egy személyt idéznek vagy egy személyről azt mondják, hogy azt mondta, hogy ... (a „mondta, hogy ...”-ot a figyelmeztetés, az ígérés, a feltevés és hasonló beszédaktusok nagy osztályába sorolhatjuk); és – ha a metaforák intenzionálisak, akkor nem meglepő módon – a hasonlatok is azok. A hasonlatok valóban jó példát szolgáltatnak, mert bár mindegyikük összehasonlítást és valamilyen, a hasonlóságon alapuló kapcsolatot látszik magában foglalni, mégsem minden mondat, amelyben valamiről azt mondják, hogy olyan, mint valami más, *ipso facto* egy hasonlat. Tip olyan, mint Xerxész, mivel mindkettő kutya, és ez aligha hasonlat, szembeállítva egy túlzó hasonlattal, amelyben Tipről azt mondják, hogy olyan, mint Fafnir, vagy mint Cerberus. Feltehető a kérdés, hogy mostmár egy minden lehetséges intenzionális kontextust magába foglaló alapos leltárral rendelkezünk-e, ám a fenti felsorolás nem erre törekedett; csupán azt remélem, elegendő esetet adtam meg ahhoz, hogy megbizonyítsam: az intenzionalitásnak felületes az a magyarázata, mely az elme vagy a tudat némely speciálisnak feltételezett jellemzőjén alapul.

Azt hiszem, kell lennie valamilyen általános magyarázatnak arra vonatkozóan, hogy ezek a különféle kontextusok miért intenzionálisak: kell lenniük olyan speciális igazságfeltételeknek, melyek minden intenzionális kontextus, és kizárólag az intenzionális kontextusok esetében vannak jelen; és amíg nem tudjuk meghatározni ezeket az igazságfeltételeket, addig az intenzionalitás nem általánosítható magyarázatait *ad hoc*-ként kell kezelnünk, szuggesztivitás és hatáskeltés tekintetében bármilyen briliánsak legyenek is. Tehát azt a részletesen kidolgozott eszköztárat is, amelyet a modális kontextusok leírására – és számos másfajta, olyan kontextus vizsgálatára, melyek struktúrája látszólag ugyanilyen – hoztak létre, a lehetséges világok készleteinek rendkívül művi fogalmának felhasználásával; ez az elmélet azt a gondolatot, hogy valami lehetséges, hogy igaz (az aktuális világra vonatkozóan), arra a gondolatra cseréli fel, hogy valami aktuálisan igaz (valamely lehetséges világra vonatkozóan). Kétségtelen, hogy ez a megközelítés nagy hatású lesz, nem utolsósorban azért, mert a filozófusok szeretik az olyan technikai eszköztárakat, melyek a lehetséges világokra tett utalásokkal dolgoznak; és minden okom megvan azt hinni, hogy – ha eddig nem vetették volna fel – nagyon rövid időn belül azt fogják indítványozni, hogy egy adott mondatról az erre a világra vonatkozóan metaforikusan igaz helyett azt mondjuk, hogy betű szerint igaz egy lehetséges világra vonatkozóan, tehát a metaforák szemantikáját dolgozzuk át a modális logika szemantikájává. De, mivel véleményem szerint az intenzionalitás *általános* magyarázatára van szükség, meglehetősen valószínűtlennek tartom, hogy a lehetséges-világok analízis sokáig fennmaradjon, minden éleselméjűsége és – roppant esetleges – belátásai ellenére. Eltekintve attól, hogy rendkívül művi – ami, úgy gondolom, soha nem lehet meggyőző filozófiai érv egy analízis elutasítására – nehezen tudom elképzelni, hogyan fogja egy lehetséges –

világstruktúra megoldani a direkt diskurzus kontextusait, az olyan eseteket, amelyekben igaz, hogy m azt mondta, hogy $a=F$, és hamis, hogy azt mondta, hogy $b=F$, de ahol a azonos b -vel. Az én elméletemben semmi nincs a lehetséges világokra vonatkozó referenciákra felépített szemantikai elméletek architektonikus lendületéből, de természetesebb azoknál és valóban számot ad arról: hogyan értjük meg az ilyen kontextusokat; valamint megítélésem szerint általánosítható oly módon, hogy a direkt diskurzus könnyedén félresöpört eseteire is kiterjedjen. Az alábbiakban csupán az elmélet körvonalait vázolom fel, és alkalmazásának csak hozzávetőleges módzatait fogom jelezni.

Az elmélet röviden a következő: az intenzionális kontextusok logikai különlegességének az a magyarázata, hogy az ilyen mondatok által felhasznált szavak nem arra utalnak, amire a normális nem-intenzionális diskurzusban rendszerint utalni szoktak, hanem arra a formára, amelyben azok a dolgok – amelyekre rendszerint azok a szavak utalnak – reprezentálva vannak; igazságfeltételeik között szerepel valamely, egy reprezentációra vonatkozó utalás. Ezért amikor azt mondjuk, hogy m azt hiszi, hogy Frege nagy filozófus, ez nem lesz ugyanaz, mint az a mondas, hogy m azt hiszi, hogy a *Fogalomírás* szerzője nagy filozófus; bár annak szerzője Frege. Ez nem egyszerűen azért van, mert esetleg nem tudja, hogy Frege írta a művet, mert lehet, hogy tudja, és lehet, hogy tényleg azt hiszi, hogy a *Fogalomírás* szerzője nagy filozófus. Inkább arról van szó, hogy *mi* nem Fregére, s nem is a *Fogalomírás* szerzőjére utalunk, hanem annak a módnak egy összetevőjére, ahogyan m reprezentál valamit. A *mi* mondatunk a reprezentációnak arról a részéről szól (ebben a példában), arról a módról, ahogyan m a világot felfogja. Mivel az intenzionális kontextusok valami egészen másról szólnak, mint amiről az ugyanezeket a szavakat használó kifejezések egyébként szólnának, nem túlságosan meglepő, hogy a helyettesítés és a kvantifikáció, úgy tűnik, nem lehetséges. Ennek az az oka, hogy az intenzionális kontextusokban előforduló kifejezések egyszerűen nem arra valók, hogy ugyanazokra a dolgokra vonatkozóan használják őket, mint a nem-intenzionális kontextusokban. De mivel szemantikailag mindez meglehetősen bonyolult, most megvizsgállok néhány kontextust, abból a célból, hogy az olvasó a metafora elemzésekor majd világosan láthassa, hogy ez az elmélet milyen jól le tudja írni azt. Nem-filozófusok talán a következő részt kihagyva rögtön arra az elemzésre kívánnának rátérni.

Idézetek. Vegyünk egy talán túlságosan is komplex esetet: valaki a beszélgetés során egy rejtett idézetet alkalmaz. Az effajta idézetek retorikus alkalmazása talán arra szolgál, hogy segítségükkel az idéző belopja magát a hallgatóság szívébe, amerről azt feltételezik, hogy fel fogja ismerni az idézetet, egyszerűen azért, mert – ahogyan magáról az idézetről is azt előfeltételezik, hogy ismert – ebben az esetben az utalás jártasságot előfeltételez. A jártasság rádiusza a személyeknek azon körét vagy csoportját jelöli ki, amely egy közösséget formál, függetlenül attól, hogy Mr. Daubeny idéz Vergiliust latinul, (a *Phineas Finn*-ben) [A. Trollope, 1867-69], vagy Mark Rudd hivatkozik Bob Dylan-re, egy, a saját generációjába tartozó emberekből álló hallgatóság előtt. Az ilyen idézetek pragmatikája mindig metaforikus, függetlenül attól, hogy az idézet maga eredetileg metafora volt-e, vagy sem, és az idézet rendszerint azt szolgálja, hogy felismerhető párhuzamot állítson fel a között a szituáció között, amelyre ekkor alkalmazzák, és a között, amelyet az idézett kifejezés segítségével szándékolnak. Mr. Daubeny csupán azt mondja, valamiféle magától értetődő

bölcsesség gyanánt: „Graia pandetur ab urbe”, Rudd pedig azt: „You don't have to ask the weatherman which way the wind is blowing”³, és mindenki úgy fogja érezni, hogy ebben tényleg sok igazság van. Tegyük fel, hogy a szemantikai és az általános metaforikus megfeleltetés létrejött: az idézetet felismerték, a szituációt megértették, a beszélőről azt tartják, hogy egy nagyon mély igazságot mondott ki, és a párhuzamok valóban jelen vannak, vagy azt gondolják róluk, hogy jelen vannak. Ezek egyikét sem biztos, hogy befolyásolja, ha a beszélő tévedésből kissé más szavakat használt, mint amelyek az idézetben eredetileg szerepeltek, Mr. Daubeny, mondjuk, Graia helyett *Hellenicá* -t, Rudd pedig „weatherman” helyett meteorológust. Abban a nyelvi közösségben, amelyben a megnyilatkozás eredetileg szerepelt (Vergilius, Dylan), az író szabadon választhatta meg, hogy milyen szavakat használ, és valójában azokat is választhatta volna, amelyeket az idéző – hibásan – használ, hiszen a „weatherman” és a „meteorológus” nagyjából ugyanazokat az extenziókat jelöli ki, a „Görögország” és a „Hellász” pedig majdnem ugyanazt a földrajzi helyet jelöli. Valószínűleg meg tudták volna indokolni – valamilyen prozódiai alapon –, hogy miért éppen azt a szót választották (akkor is megvolt a választási lehetőség, ha valójában nem választottak – ha Dylannek egyáltalán eszébe sem jutott, hogy a „meteorológus” szót használja; jóllehet, a radikális underground stílusa egészen más lehetett volna, ha az alternatív terminust használja). A lényeg az, hogy bármilyen választási lehetősége is volt Vergiliusnak és Dylannek, ez a választási lehetőség nem áll az idézők rendelkezésére. Nekik pontosan azokat a szavakat kell használniuk, bármilyen retorikai szándékuk legyen is velük, például párhuzamok megvonása, költői igazságok kijelentése, a közösségi kötelékek megerősítése, és hasonlóak.

Most némileg formálisan fogalmazom meg mindezt. Legyen I egy idézet, és F legyen egy I-ről valamilyen P pozícióra irányuló funkció, ami akkor működik, ha a beszélő azt akarja elérni, hogy hallgatósága vegye észre: amikor I-t mond, P-t érti alatta. Ily módon Mr. Daubeny nem egy kis görög városról beszél, hanem egy angol kisvárosról, ahol egy politikai beszédben az Anglikán Egyháznak az államtól való elválasztását hozta szóba. Mindenesetre, a hallgatóság mintegy helyettesítette I-t P-vel, és ennyiben ez retorikai siker volt. Tegyük fel továbbá, hogy I-P-ként igaz, bármit is jelentsen ez az ilyen kontextusokban. Mindenesetre, ha ez igaz, ennek igazsága nem szabad hogy csorbát szenvedjen, ha valójában az I-ben levő *t* terminust véletlenségből egy olyan *t* terminus helyettesíti, amely megszokott esetben ezzel kölcsönösen felcserélhető lenne *salva veritate*.

Az idézési aktusokban mindig jelen van a kimondóra, a források idézésére vonatkozó implicit referencia, amit a titkos egyetértés eseteiben el lehet hagyni. Az Alsóház tagjai feltételezhetően tudják, hogy Vergilius mondta: „Graia pandetur ab urbe”. És az I-ből nyert funkció valószínűleg nagyon egyszerű, amikor magához az I-hez utal minket. Ehhez hasonló az „apa azt mondta, hogy 'kész a vacsora'”, amely az adott hallgatóságot a „kész a vacsorá”-hoz utalja. Az ilyen esetekben a retorika minimális vagy nincs is jelen, eltekintve attól, hogy ebben – a tekintély idézésére való – példában maga a beszélő feltehetően nem rendelkezik olyan tekintéllyel, hogy bárkit is az asztalhoz tudna hívni. Általában véve, az a P, amihez a hallgatót utalják, az I parafrázisait alkotó nagyjából ekvivalens mondatok készletének bármelyik tagja lehet; tulajdonképpen semmi nem változik meg, ha – miután *a* azt mondja *b*-nek: „apa azt mondta, hogy 'kész a vacsora'” – *b* egyszerűen azt mondja *c*-nek: „az étel

tálalva van". Minden idézés esetében az idéző kiejt egy mondatot és ért alatta egy mondatot, és amikor az intenciók retorikusak, akkor az idéző azt célozza, hogy a hallgatóság megtalálja azt a funkciót, amelynek segítségével megtalálhatja az idéző által intencionált mondatot. A hallgatóság a retorikai „csalétekhez” közeledve szabadon választhat az ott található mondatok közül, amelyek mindegyike – jóllehet valamennyire különböző – mégis nagyjából ekvivalens módon egészíti ki a retorikai aktust, ha a kommunikáció valóban sikeresen megvalósul. De, ahogyan már említettük, az idéző maga nem rendelkezik effajta szabadsággal: neki pontosan kell megismételnie az idézett szavakat, természetesen az idézés nyújtotta rugalmas határokon belül, ha lehetséges, hogy – Carnap terminusait használva – a lefordított mondat intenzionálisan izomorf⁴ legyen az eredeti mondattal. Amikor Mr. Daubeny Vergiliust idézi, nagyon komplex állítást tesz, melynek némely igazságfeltételét maguk Vergilius szavai elégítik ki, megint másokat az, amire Vergilius szavai vonatkozni fognak, és az ezen túlmenőket pedig – bármi legyen is az – az kell kielégítsen, amiről az a mondat szól, amibe I-t utalták; és vannak olyan igazságfeltételek is, amelyek az igazságfeltételek két utóbbi halmaza közötti viszonytal vannak kapcsolatban. Ennek a komplexitásnak az az oka, hogy Mr. Daubeny megnyilatkozásának különböző szintjei vannak. Szavai utalnak néhány szóra; arra, amire azokkal a szavakkal utalni akartak; arra, amire ő akart azokkal a szavakkal utalni, és így tovább. Tehát rejtett idézése – mint minden ilyen – a diskurzusból nagyon komplex szerepet játszik. Jelenlegi vizsgálódásunk szempontjából ez azért fontos, mert véleményem szerint az idézési kontextusokat az teszi intenzionálissá, hogy az ezekben megismélt szavaknak némely jellemzője részét alkotja annak, ami az állítást – ha az állítás igaz – igazza teszi; azoknak a szavaknak, és nem valamely más szavaknak a jellemzői, melyekkel ezek az idézési kontextuson kívül minden további nélkül felcserélhetőek lennének. Megnyilatkozása nem teljességgel intenzionális, minthogy részben arról szól, amiről a megismélt szavak szólnak. Azok a szavak egyetlen beszédaktusban egyszerre jelennek meg átlátszatlanul és átlátszóan, és ez azért van, mert, az idézésen túl, Mr. Daubeny azt a mondatot is állítja, amibe a retorikai funkció az idézetet áthelyezi; ami megköveteli, hogy az idézet maga a kölcsönös felcserélhetőséget lehetővé tevő helyzetben legyen. Az egyszerű idézés szemantikája természetesen sokkal egyszerűbb ennél: csupán azt követeli meg, hogy valaki megismételje a szavaknak bizonyos csoportját, az idéző szándéka pedig egyrészt az, hogy megismételje ezeket a szavakat, másrészt pedig az, hogy hallgatósága felismerje ezt az intencióját. Ekkor mindössze arra van szükség, hogy az általa használt szavak pontosan ismételjék meg az idézett szavakat. De én a komplexebb esetet akartam megvizsgálni, azt, amelyikben maguk a szavak az egészre vonatkozó igazságfeltételeknek csak egy részét elégítik ki.

Modalítások. Úgy tűnik, az összes intenzionális kontextus közül az idézési kontextusok adják a legegységesebb magyarázatát annak, hogy miért nem lehet egy szót annak pusztán szinonimájával helyettesíteni: mert az előbbi szó az, és nem az utóbbi, amit valóban *mondtak*. Tehát, úgy tűnik, az idézési kontextusoknak szigorú megkövetéseik vannak. Emiatt kezdtem az idézési kontextusokkal, egyszerűen azért, mert ez és a többi intenzionális kontextus sokkal jobban hasonlít egymásra, mint gondolnánk. Az idézési kontextust a továbbiakban megvizsgálendő kontextusok modelljének szánom. A modális kontextusokról tudnunk kell, hogy a modalítások logikailag a mondaton végrehajtott műveletekként jelennek meg, és hogy a modális

operátornak egy beágyazott mondathoz való kapcsolásából származó mondatok csak akkor igazak, ha a beágyazott mondat kielégíti a hozzákapcsolt modalitás feltételeit – és, mivel az ilyen mondatok a beágyazott mondat egy tulajdonságáról szólnak, akkor igazak, ha rendelkeznek a beágyazott mondatnak ezzel a tulajdonságával, illetve akkor hamisak, ha nem rendelkeznek ezzel. Arról a beágyazott mondatról szólnak, és nem valamely másikról, melyet a beágyazott mondatból az egyik terminusnak valamely másik azzal ko-referenciális terminussal való felcserélésével nyerének. Tehát nem arról, amiről maga a beágyazott mondat szól. Gondolkodjunk el egy pillanatra a jól ismert fregei mondaton: „A Hajnalcsillag azonos az Alkonycsillaggal”⁵ és ennek pármondatán: „A Hajnalcsillag azonos a Hajnalcsillaggal”. Általában csak az utóbbit tartják szükségszerűnek, de szükségszerűsége nem asztrológiai tényből fakad, hanem abból, hogy az *a* azonos *a* szkémát testesít meg (instantiate), ahol a megtestesítés egyik előfeltétele az, hogy a szomszédos terminusok ugyanazok legyenek. Ám az első mondat csak azért „lehetséges”, mert az a mondat, amit megtestesít, az sem az előbbi szkéma, sem az *a* nem azonos *a* szkéma. Azok a mondatok, amelyek nem ezen szkémák valamelyikét testesítik meg, nem a világ valamely tulajdonsága folytán „lehetségesek”, hanem pusztán az általuk használt terminusoknál fogva, és a „lehetséges, hogy a Hajnalcsillag azonos az Alkonycsillaggal”-t pusztán az ezekre a terminusokra történő hivatkozás teszi igazzá, nem pedig valami olyan, ami magát a beágyazott mondatot tehetné igazzá vagy hamissá. Tehát ez teljességgel független mindentől, ami arra tehet képpé valakit, hogy a világban identitásokat állapítson meg. Az, hogy a modalizált mondatoknak kizárólag az őket megalkotó terminusokhoz van köztük, magyarázatot fog adni arra, hogy ezek miért intenzionálisak – amennyiben az intenzionális mondatok igaz vagy hamis voltát valóban az általuk használt terminusok bizonyos jellemzői határozzák meg. És úgy tűnik, a témának erről az aspektusáról ennél sokkal többet nemigen szükséges mondanunk, jóllehet a modalitások más aspektusairól még hosszasan lehetne értekezni; de számunkra most csak ez az aspektus fontos.

Természetesen lehetnek a „szükségszerű”-nek, a „lehetséges”-nek és a „lehetetlen”-nek olyan alkalmazásai is, hogy az a mondat, amelyen ezekkel kvantifikálunk, nem válik intenzionálissá. Például amikor azt mondom: lehetséges, hogy meg fogok házasodni, egyáltalán nem egyértelmű, hogy ez a mondat intenzionális-e, egyszerűen azért, mert egyáltalán nem egyértelmű, hogy a „lehetséges” szó modalitás-e, amely logikailag egy, a mondaton végzett műveletként jelenik meg. Ugyanakkor az ilyen mondatok analízise igen komplex lesz. Vegyük például a „lehetséges, hogy S házas”-t. Tegyük fel, hogy S a főkönyvelő; tehát ha az lehetséges, hogy S házas, ugyanúgy lehetségesnek tűnik az is, hogy a főkönyvelő házas, minthogy ők ugyanazok az emberek. De elképzelhető, hogy S egyúttal Mrs. S férje is; és, bár lehetséges, hogy Mrs. S férje házas (minthogy Mrs. S férje maga S), és úgy tűnik, hogy ez grammatikailag azonos a „lehetséges, hogy a főkönyvelő házas”-sal, mégis: furcsának tűnik ezt *mondani*. Lehet, hogy azért van így, mert ennek kevesebb köze van a valamilyen módon leírt S-hez, mint ahhoz a módhoz, ahogyan a „lehetséges” terminust felfogjuk. Ezért – a középkori szemlélethez visszatérve – manapság olykor azt szorgalmazzák, ahogy a „lehetséges”-t a „nem inkonzisztens a lényegével”-nek tekintsük. Elképzelhető, hogy ez ennek a kifejezésnek mély megértését tükrözi, ám a lényeg fogalmának kiváló analízisei definíciókhoz utalnak minket, amiből az következne, hogy a „lehet-

séges, hogy” „nem definíció teszi, hogy nem”-ként olvasandó – ami pedig hamisnak tűnik, hiszen ha Smith-ről mint Mrs. Smith férjéről beszélünk, akkor *igenis* úgy tűnik, hogy definíció teszi, hogy Mrs. Smith férje házas. Mindenesetre, ha a „lehet-séges, hogy”-ot így olvassuk, az definíciókhoz fog minket utalni, a definíciók pedig nagyon szorosán kötődnek a szavakhoz. Más elméletek azt szorgalmazzák, hogy a „lehet-séges, hogy”-ot episztemikus kvantifikációnak tekintsük, tehát a „lehet-séges, hogy Smith házas”-t „amennyire ezt meg lehet mondani, Smith házas”-nak, vagy pedig „Smith-ről való tudásunkkal konzisztens, hogy Smith házas”-nak. De a „meg-mondás” és a „tudás” többé-kevésbé a megismerés állapotaihoz utal bennünket – vagy pl. a hit állapotaiba –, és az ilyen állapotok leírásai paradigmaticusan intenzionálisak. És meglehetősen valószínűtlen, hogy az „amennyire ezt meg lehet mondani”, és a kognitív szerénység ehhez hasonló kifejezéseiben rejlő tudatlanság „félhomálya” túlélne azt a „megvilágítást”, hogy arra az emberre, akire utalunk, mint *férjre* utalunk. Mert akkor aligha lehet kétséges, hogy házas, hacsak ezt nem egészen speciálisan kell értenünk. Úgy vélem, általánosan igaz, hogy azoknak a terminusoknak, amelyeknek modális használatuk is van, a nem-modális használatát úgy lehetne kidolgozni, ha abból indulunk ki, hogy intenzionalitásuk valamely oly elemén élösködik, amely igazságfeltételeinek meghatározása csak tisztán intenzionális kontextusok esetében lehetséges. De nem feladatomban, hogy most egy katalógus összeállítására törekedjek, vagy kimerítően felsoroljam a különféle eseteket.

Pszichológiai tulajdonítások. Azoknál a mondatoknál, amelyekben valamilyen jellegzetesen mentális predikátum van, mint a „hiszi”, vagy a „reméli”, vagy az „(attól)fél(hogy)”, vagy a „gondolja”, és ezt „hogy s” mondatfragmentum követi, ahol az *s* maga egy mondat, a beágyazott mondat intenzionalitása kezdettől fogva nyilvánvaló. Ezek mindegyikét kezelhetjük úgy – mivel ugyanúgy analizálhatóak –, mint az „*m* 's'-t mondja”-t, és ezért ezekre ugyanazok a szigorú megkötések vonatkoznak, mint a közvetlen idézésre. Természetesen a „hogy” szorosabb grammatikai kapcsolatot sugall az „*m* azt mondja, hogy *s*”-sel, míg az utóbbi – az *oratio obliqua* példajaként – nem vonja maga után, hogy *m* valóban „*s*”-t mondta. Mondhatott volna olyan szavakat is, melyek teljességgel egyenértékűek *s*-sel; vagy azt is megtehetette volna, hogy nem mond egyetlen szót sem, hanem valamilyen más módon kommunikál *m*-mel, de ugyanazt tudatja vele, amit az *s* mondása tudatna; és így tovább. Bármilyen esetben, ahol *m* azt mondta, hogy *s*, kell lennie valamilyen specifikus mondatnak – kiejtettnek, leírottak, vagy valamilyen módon jelzettnek –, és végső soron az a mondat, amely egy ilyen mondat mondását tulajdonítja, erről a mondatról, ennek specifikus szókinéséről és grammatikájáról szól; és láttuk, hogy az idézési kontextusok ennél fogva intenzionálisak. Tehát az „*m* azt hiszi, hogy *s*”-t kezelhetjük úgy, mint ami az „*m* hiszi *s*”-tel az *oratio obliqua* által példázott viszonyban áll – és ez magában foglalja, hogy van valamilyen specifikus *s* mondat, amely egy olyan *s* mondat, amit *m* hisz. Természetesen ennek ellene vethető, hogy amikor igaz, hogy *m* mond valamit, akkor a mondat valóban megjelenik, kiejti a száján vagy a papírra veti – egy mondat *létrejön*. De mit lehet mondani egy olyan mondatról, amit csupán hisz valaki? Hol a mondat? Úgyes teóriák állnak rendelkezésünkre, amelyek szerint ha papírra vetjük azt, amit *m* hisz, azzal eleget tettünk ennek a követelménynek. De azt mondani, hogy *m* hisz ezt, és eközben a leírt mondatra mutatni rendkívül erőltetett magyarázat. És ez jóhiszemű ellenvetés.

Elméletem a következő: ha m azt hiszi, hogy s igaz, akkor van m -nek egy olyan mondat-jellegű állapota, aminek s adja meg egyéni jellegét. Azt hinni, hogy s : ez annyi mint valamiképpen reprezentálni azt a világot, amit maga s példáz; egy hitet tulajdonítani pedig annyi, mint részben jellemezni egy reprezentációt. Ez minden olyan mentális jellemzésre igaz, mint a hit, a félelem, és az ezekhez hasonlóak. Természetesen nem oldja meg a hit, a remény és a félelem megkülönböztetésének problémáját, de engem most ezeknek az eseteknek csak a reprezentációs jellege érdekel. Röviden amellet a szemlélet mellett érvelnék, miszerint az elme egy médium, amelyben a mondat-jellegű reprezentációk ugyanúgy a szó szoros értelmében jelennek meg, mint az írott mondatok a papíron, vagy a kiejtettek az éterben; és minthogy ebből az következik, hogy a pszichológiai inskripciók igazságfeltételei között szerepelnek a reprezentációra irányuló referenciák is (és meglehet, hogy valaki ezt még akkor is elfogadja, ha talán túlságosan váratlan elméletemet elveti), intenzionalitásokat pedig akkor tudjuk megmagyarázni, hogyha az, ami az intenzionalitást magyarázza, végső soron valamilyen reprezentációra irányuló referencia.

Szövegek. Ha ezen vázlatos analízisek alapján általánosítani lehet, akkor az intenzionális kontextusok azért intenzionálisak, mert azok a mondatok, amelyeknek képzésébe belépnek, specifikus mondatokról – vagy specifikus reprezentációkról – szólnak, nem pedig arról, amiről ezek a mondatok és reprezentációk akkor szólnának, ha ezeken a kontextusokon kívül jelennének meg. Ahogyan az idézési kontextusok tárgyalásakor megjegyeztük, az intenzionális kontextusok gyakran igen komplexek, abból fakadóan, hogy a mondatok – amelyek tulajdonságai a mondat egészére vonatkozó igazságfeltételek közé tartoznak – gyakran egynél több szerepet játszhatnak. Idézéskor a szavak pusztá idézésén túl az azokkal való egyetértésünket is kifejezésre juttathatjuk; a beágyazott mondatot egyszerre idézhetjük is és fel is használhatjuk valamire egyetlen beszédaktusban. Vagy az is elképzelhető, hogy valaki nem csupán regisztrálja a tényt, hogy m azt hiszi, hogy s ; ezen túlmenően még azt is akarhatja mondani, hogy az, amit hisz, igaz, és ez valójában annyi, mint az idézett mondatot egyszerismind a hit tartalmaként is állítani. Minden bizonnyal erről van szó akkor is, amikor a azt állítja b -ről, hogy b tudja, hogy s , mert ez implikálja, hogy a maga tudja, hogy s , és ezt egy olyan mondat performatív állításaként kell felfognunk, amely azt mondja, hogy a tudja, hogy amit b tud, az valóban úgy van. Tehát, kihasználva a kurrens terminológia nyújtotta előnyöket, azt mondhatjuk, hogy egy mondat egyszerre megjelenhet átlátszóan és átlátszatlanul egyetlen beszédaktusban, és az átlátszatlan szerep vagy helyzet az, amelyben az intenzionalitás jelenségét felfedezhetjük. Ezt talán sehol nem láthatjuk világosabban, mint azokban az irodalmi szövegekben, amelyekben a szerző nem pusztán állítani kíván valamit, hanem egyszerismind *olyan szavak* felhasználásával kíván állítani valamit, melyek más célokat is szolgálnak: valamilyen utalást tesznek, fenntartják a mértéket, egy szójátékot formálnak meg, kigúnyolnak egy szereplőt, bevezetnek egy vezérmotívumot – és ezek az irodalmi intenciók kudarcot vallanának, hogyha nem ezeket, hanem valamilyen más szavakat használna.

Ezek a szövegjellemzők mennek veszendőbe, mikor a szövegeket lefordítják, ami az átlátszóság vonatkozásában nem okoz ehhez hasonló problémát, minthogy bármit, amit az egyik nyelvben mondani lehet, ekvivalens módon lehet a fordítás nyelvében is mondani. A szövegeknek ezeket a jellemzőit bizonyos fajsúllyal rendelkező *dol-*

gokként kezeljük; ezek a textualitás olyan elveihez alkalmazkodnak, amelyek a részeket olyan módokon kapcsolják össze, melyeknek vagy kevés közülük van a tények állításához vagy az igazság megadásához; és ez magyarázza meg legalábbis részben, hogy miért szeretjük jobban az eredetit, mint a fordítást, és miért szeretjük jobban a fordítást, mint a parafrázist vagy a tömörített változatot: azért, mert a szerzői árnyaltság és, hadd mondjuk, az ő *művészete*, csak abban a verbális anyagban foglaltatik benne, amelyikből a szöveg fel van építve. És természetesen a verbális anyag hordozza a szöveg jelentését is. Feltételezésem szerint az átlátszatlanság viszonylatában kellene kijelölnünk, hogy mi tartozik a szöveg formájához, az átlátszóság viszonylatában pedig azt, hogy mi tartozik a tartalmához. Mivel minden szöveg rendelkezik mindkettővel, nem nehéz megmagyarázni, hogy a forma és a tartalom miért nem választható el egymástól, és hogy a kettő miben különbözik egymástól. De mint dolog, a szöveg nem fordítható le, pusztán azért, mert a dolgok nem fordíthatóak le. (Mellékesen megjegyezve, ez az a szövegekkel kapcsolatos ártatlan logikai tény, amely a Kontinensen a túláradó el-szövegesítés elképesztő áradatát eredményezte.)

Metaforák. Most már nem nehéz látni, hogy mit kell mondanunk a metaforákról általában, amelyek legalábbis abban az értelemben igazak vagy hamisak, hogy interpretációjuk igaz vagy hamis, és melyek ráadásul az átlátszatlansággal összefüggő tulajdonságokkal is rendelkeznek. Vegyük azt a szitok-metaforát, hogy: „a férfiak disznók”. Bár igaz, hogy disznóhúst kizárólag a disznóból nyerünk, magának a disznóhúsnek mégsincs köze ahhoz, amiért bizonyos harcias nők a férfiakat disznóknak bélyegzik. A disznók alapjában hasznos, jóra való állatok, ám a metafora olyan, a disznókra jellemző tulajdonságokat vesz célba, melyek, ha emberek rendelkeznek velük, morálisan visszataszítóak. Ez azt jelenti, hogy a metafora igazságfeltételeit részben magának a predikátumnak bizonyos jellemzői fogják képezni. A metafora inkább férfiakról – semmint disznókról – mint – „disznók”-ról szól – *arról a kifejezésről*, a mindennapi beszédben jelenlevő konnotációival egyetemben –, és mert döntő fontosságú, hogy ez az a kifejezés, nincs arra biztosíték, hogy bármilyen másik szó vagy kifejezés hordozni fogja a metafora által kiválasztott „mérget”, bármennyire is felcserélhetőek legyenek máskülönben a „disznók” az áttekinthetőség keretébe tartozó ilyen kifejezésekben. A metafora tehát prezentálja tárgyát és ezen túlmenően azt a módot is, ahogyan prezentálja azt. És a metafora igaz, ha tárgya prezentálható így, míg hamis vagy lapos is lehet, ha valamilyen más formában van prezentálva.

A metaforákban a „prezentálás formája” természetesen azokkal a jelentésekkel és asszociációkkal rendelkezik, amelyekkel a korszak kulturális kerete rendelkezik. Elképzelhetőek más korszakok és más kultúrák, amelyekben ez szintén metaforának számít, anélkül, hogy szitok lenne, például a disznók pillanatnyi ritkasága vagy értéke miatt. Végül is lehetséges, hogy a „Júlia – Napként” Shakespeare korában azt jelentette, hogy Júlia makulátlan – ez a konnotáció pedig nem élné túl a napfoltok felfedezését és az égitesteknek egyszerű, a mechanika törvényeinek engedelmeskedő testekké történő lefokozását. Ezen okokból kifolyólag – bár lefordíthatóak – a metaforák fordításkor el fognak veszteni valamit vagy szert fognak tenni valamire, azon kulturális különbségek miatt, amelyekkel a két nyelv mássága együtt jár. Ezek szerint a metaforák semmilyen szempontból sem deviánsabbak, mint az idézetek, a modalitások, a pozicionális attitűdök vagy a szövegek. Ahogyan a devianciát illetően az

sem jelent különbséget, hogyha egy kifejezés használata helyett az adott kifejezés szóba hozását vizsgáljuk meg, a logika szempontjából.

Úgy vélem, nemigen lenne értelme tovább folytatni ezt a gondolatmenetet. A különböző retorikai trópusok szemantikájának kidolgozása hobby gyanánt talán megtenné, de jobb, hogyha ezt meghagyjuk azok számára, akik az elmélet rajongó híveivé – vagy esküdt ellenségeivé – válnak. Az én szempontomból elegendő lesz, ha megmutatom, hogy a metaforák azt a struktúrát testesítik meg, amellyel előzetes feltételezésem szerint a műalkotások rendelkeznek; nem pusztán tárgyakat reprezentálnak, hanem megértésükben magának a reprezentáció módjának tulajdonságai is szerepet kell hogy játszzanak. Az végül is közhely, hogy minden metafora egy kisebb költemény. Az általunk identifikált jellemzőknél fogva a metaforák kisebb műalkotások.

Ha Meyer Schapironak igaza van abban, hogy a stílus „egy átfogó minőségre” utal „amit 'kifejezésnek' nevezhetünk”, Nelson Goodmannek pedig abban, hogy a kifejezés metaforikus példázás (exemplification), akkor valószínűleg helyénvaló, ha vizsgálódásunkban a retorika fogalmától elindulva koncentrikusan haladunk, a kifejezés fogalmán keresztül, a stílus átfogó fogalma felé. Mert akkor a három fogalom közös magja a metafora lesz, és ha ezt sikerül megértenünk, akkor tisztába jövünk magának a művészetnek a fogalmával, aminek analizisében a retorika, a stílus és a kifejezés olyan hatalmas szerepet játszik. De természetesen ez a három fogalom nem ugyanazt jelenti, közös elemeik leírása nem egyenlő a három fogalom összes elemének leírásával, és azoknak a területeknek a felkutatása is fontos információkat kell hogy szolgáltasson, amelyeken a három fogalom nem teljesen fedi egymást. Semmilyen ürügyre nincs szükségünk ahhoz, hogy ezt megtehessek, minthogy a kifejezés és a stílus tradicionális – bár meglehet, tévesen felfogott – viszonyban áll a művészetfilozófiával. És, minthogy a kifejezés a stílus és a retorika között félúton látszik elhelyezkedni, először ezt fogom megvizsgálni, és Nelson Goodman nagyszerű gondolatát követem, miszerint ezt le lehet egyszerűsíteni a metaforikus példázásra [exemplification]. És, minthogy a metafora témaköréről már elmondtuk, amit elmondhattunk, a kifejezés elemzését könnyen el kell tudnunk végezni, hiszen magának a példázásnak az elemzésén kívül nem sok tennivalónk van, ez pedig aligha lesz nehéz feladat. A példázás a reprezentáció legegyszerűbb eseteinek egyike: egy mintát kiemelünk egy osztályból, majd az osztályt képviselendő használjuk; a minta majd-hogynem garantáltan rendelkezik mindazokkal a tulajdonságokkal, melyek alapján létrejön az osztály, és amelyek valamelyikével az osztály minden tagja rendelkezik.

Az ilyen mintapéldák nem vetnek fel néhány olyan kérdést, amit a reprezentációk némely más fajtája felvet. Ugyanis abból, hogy e k -ra egy példa, következnie kell, hogy k -nak kell hogy legyenek elemei: máskülönben e nem lenne példa. Tehát minden példa egyfajta ontológiai bizonyítékát adja saját jelölétének, és következésképpen nincsenek hamis példák, csak dolgok, amelyekről tévedésből azt hisszük, hogy példák. A példázás kiterjeszhető úgy, hogy felöleljen minden olyan esetet, amelyben a reprezentáció hordozója azt testesíti meg, amit vélhetőleg reprezentál: egy vonal reprezentál is egy vonalat és egyben vonal, ahogyan egy szín, egy alak, egy hang, egy mozdulat is megteheti egyszerre mindkettőt, például egy reprezentációs táncban vagy egy mozgófilmben. Valójában a példázás majd-hogynem ugyanaz, mint amit

Platón a mimesis alatt értett, amelynek legjobb példája az, amikor a drámaíró a beszédet a beszédet reprezentálандó használja, a színész által kiejtett szavak ugyanazok a szavak, melyekkel a szereplő mint beszélő reprezentálva van. Ily módon kibővítve a példázások a reprezentációk egyik fő osztályát alkotják, a másik fő osztály pedig az, amelyiknek tagjaira vonatkozóan feltehetőek a megfeleltethető valóságra irányuló kérdések. Ám, minthogy jelenleg csupán a példázó reprezentációkkal foglalkozunk, elegendő, ha csak ezt analizáljuk, ami a következőképpen végezhető el: *a* példázóan reprezentálja *b*-t, ha (1) *a* és *b* ugyanazt a predikátumot testesíti meg [instantiate] és (2) *a b*-t jelöli (3) mert (1) igaz.

Az a tény, hogy a műalkotások gyakran olyan predikátumokat látszanak megtestesíteni (instantiate), amelyeket általában más dolgok szoktak, bizonyos problémákat eredményez, amikor olyan műalkotásokkal állunk szemben, melyek látszólag nem testesíthetik meg (instantiate) azokat a predikátumokat. Különösen akkor van ez így, amikor egy, általában a kifejezés fogalmával asszociált példány (instance) idézésekor egy olyan predikátumot használunk, mely az érzelmekkel kapcsolatos szókinszből származik. Sokan különösnek tartják, hogy egy zenemű vagy egy költemény a „szomorú” predikátumot testesítse meg, vagy, hogy ugyanazt a predikátumot testesítse meg, mint valaki, aki egy elveszett szerelemre vagy elszalasztott lehetőségekre emlékezik vissza: hiszen hogyan lehet valami, aminek nincs lelke, szomorú? És mivel ezt nem sikerült megérteni, olyan, később általánosan elfogadott filozófiai elméletek születtek, miszerint „a zene szomorú” azért elliptikus, mert ez egyfajta kauzális állítás; vagy abban az értelemben, hogy a zeneszerző a zenével saját szomorúságát fejezte ki, ahogyan a kevésbé tehetséges emberek ezt rendszerint könnyekkel és távolbavesző pillantásokkal fejezik ki, vagy abban az értelemben, hogy a zene szomorúságot ébreszt a hallgatók szívében. Bár tetszetősek az ilyen elméletek, mégis, aligha élik túl azokat a zenetudományi és fenomenológiai felfedezéseket, hogy a zeneszerző nem volt szomorú, amikor a zenét írta, és hogy bár maga a zene szomorú de hallgatóiban nem különösebb vagy semmiféle szomorúságot sem vált ki. Egy zenemű valóban kiválthat szomorúságot, hasonlóan ahhoz, hogy valaki szomorúságot érezhet, mert mondjuk, egy dalról eszébe jut, hogy azt egykor az óvónénijétől hallotta – anélkül, hogy az adott zenemű maga szomorú lenne: lehet, hogy ez a zenemű a *Country Gardens*. És ez tökéletesen általános érvényű. Egy művész kifejezheti egy emberhez fűződő barátságát azzal, hogy megfesti barátja kedvenc kutyájának portróját: a festmény ugyan a barátság kifejezése, de ebből nem következik, hogy barátságot fejez ki. A művész ugyanúgy kifejezhetette volna barátságát például azzal, hogy lenyírja annak az embernek a kertjében a fűvet, és a lenyírt fű ugyanúgy, ahogyan a kutya portréja, a barátság kifejezése lenne. De, mivel a pázsit nem műalkotás, valaki felvetheti, hogy ez aligha fejezhet ki barátságot, vagy bármi mást, mert a kifejezésnek a fentiekben kidolgozott fogalma csak azokra a dolgokra vonatkozik, amelyek először is reprezentációk, és a lenyírt fű nem az, bár okozati értelemben ugyanúgy kifejezés, mint a kutya portréja. Tehát, ha az utóbbi barátságot fejez ki, annak nem a kauzális eredet az alapja. Ám ugyanígy igaz lenne ez a szomorú zenére vonatkozóan, ha annak a zeneszerző szomorúságát kellene kifejezni, jóllehet nem a könnyeivel, mégis ugyanolyan módon, ahogy a könnyek teszik. Annyiban, hogy egy effajta magyarázat mindkét esetben megfelelőnek tűnik, mindkettő kifejezés. A zene azonban nem merül ki ebben, ugyanis hogyha csupán ennyi lenne, akkor kénytelenek leszünk

azon tünődni, hogy a könnyek mint olyanok miért nem műalkotások. Azon túl, hogy a zenét szomorúként fogjuk fel, a műalkotások legkifejezőbb tulajdonságait is felfogjuk anélkül, hogy szükségszerű lenne bármit is tudnunk a szerzőről, és a mű elemzéséhez sem szükséges ilyen típusú tudás. De ez nem magyarázza meg, hogy honnan származik a zene szomorúsága, és azt sem: hogyan tudja úgy megtestesíteni a szomorút, ahogyan egy személy. Minden bizonnyal hasznos lenne tudni erre a kérdésre a választ, annál is inkább, mert ha egyszer megvan a válasz, akkor azt mondhatnánk, hogy a zene példázza a szomorúságot, ebből pedig a fenti analízis szerint az következne, hogy ez a szomorú dolgok osztályát jelölné, és mivel a jelölés a reprezentáció egy módozata, hogyha a zene *kifejező* lenne, azzal szükségszerűen együttjárna, hogy egyszersmind reprezentáló is. Jóllehet a zene reprezentációs jellegét erősen kétségbe vonták, kifejező jellegét többnyire mindenki elismerte, ez a két felfogás pedig a fentiek szerint ellentmond egymásnak: mindezt hasznos lenne pontosan kimutatnunk. Ezért fontos a kérdés: hogyan kell értelmeznünk a példázást [exemplification]. Goodman elmélete szerint metaforaként kell – vagyis egy festmény metaforikusan példázza a „szomorú”-t –, ami valóban érdekes elmélet. Röviden vizsgálat alá veszem.

Nem lenne szerencsés azt a következtetést levonni, hogy a kifejező predikátumok a műalkotásokra vonatkozóan sohasem betű szerint igazak. Minden szobornak van súlya, minden festménynek van térbeli kiterjedése; de nem minden szobor fejez ki súlyosságot, és nem minden festmény fejez ki teret, bár némelyik természetesen ezt teszi. A „metaforikusan példáz”-ból a „nem betű szerint példáz”-ra történő következtetés semmivel sem helyesebb, mint ennek paralelje, a „metaforikusan igaz”-ból a „betű szó szerint hamis”-ra történő. Úgy vélem, a hibás következtetést a filozófusoknak azokkal a kifejező predikátumokkal kapcsolatos korlátozott látásmódja segítette elő, amely első látásra majdhogynem kategorikusan hamisnak tűnik a szobrokra és a festményekre vonatkozóan, minthogy a festményeknek pszichológiai szókincsünkől származó predikátummal való felruházása a patetikus tévedés egy esete. De még azon individuumok esetében is, akik vagy amik esetében ezek az állítások *nem* kategorikusan hamisak, maga a következtetés helytelen. Egy színész vagy egy zenész kifejezhet szomorúságot, vagy boldogságot (például azért, mert a rendező vagy a partitúra így instruálja őt), és lehet, hogy egyszersmind szó szerint is szomorú vagy boldog; mégsem saját szomorúságát vagy boldogságát fejezi ki, hiszen valóságos belső állapota ellenére is ki tudná fejezni ezeket az előírt módon. Ám számunkra az a fontos, hogy az érzelmi predikátumok nem merítik ki a kifejező predikátumok skáláját, és hogy különös lenne azt feltételezni, hogy amikor valamit (például a kauzális állításokat), ami általában érzelmi predikátumokkal jár együtt, kifejező predikátumként használunk, akkor az más kifejező predikátumokra vonatkozóan is igaz lehet valamilyen módon. Mikor egy festmény súlyt fejez ki, ezt nem *saját* súlya okozza; ennek ellenére, természetesen betű szerint is példázhatja azt, amit ugyanakkor metaforikusan is példáz. A beauvais-i katedrális (szerencsére) vertikális struktúra. Ám valamilyen nehezen megfogható módon, ami részben a támpilléreket elválasztó távolság és a belőlük kinyúló boltív magassága közötti aránnyal magyarázandó, a katedrális vertikálitást is kifejez. És a Beauvais vertikálitása, ha kifejezőként fogjuk fel, valóban egy metafora. Betű szerint felfogva ez egy, az építészeti

struktúrák életével kapcsolatos olyan tény, ami a gravitáció, a súrlódás, a nyomás, a feszültség és hasonló fogalmakkal magyarázandó.

A „szomorú”-hoz hasonló predikátumokat az előző fejezetben elemzett művészi predikátumok közé sorolhatjuk, és valóban úgy tűnik, talán nincs is a nyelvben olyan predikátum, amit alkalmilag ne lehetne ilyen predikátumként használni. Mindazonáltal legalább kettő olyan érv van, ami ez ellen szól. Az egyiket egy igen könnyen érthető példa segítségével lehetne bemutatni: egy festmény anélkül is *kifejezhet* erőt, hogy közvetlen művészi értelemben erőteljes lenne. Egy rajz anélkül is kifejezhet gyorsaságot, hogy gyors rajz lenne (és ha valóban gyors rajz, ez nem szükségszerűen vonja maga után, hogy gyorsan volt rajzolva): és ezeket a példákat a végtelenségig folytathatnánk: egy mű végül is bármit, amit kifejez, kifejezheti szegényesen, helytelenül vagy homályosan, ezzel szemben a művészi predikátumok nem teszik lehetővé ezeket a modulációkat. A másik érv az, hogy a művészi predikátumok valamilyen értékelést foglalnak magukban, úgyhogy egy festményt erőteljesnek jellemezni egyfajta dicséretet jelent; és ez nem ugyanebben a logikai értelemben igaz a kifejező predikátumok esetében. Mondhatjuk, hogy a beauvais-i katedrális vertikálisat fejez ki, és ennek semmi köze ahhoz, hogy ez jó vagy rossz-e. De, mindentől függetlenül, én azt állítanám, hogy egy festményt erőteljesnek nevezni annyi, mint egy, a művészi világból származó predikátumot betű szerint alkalmazni, míg azt mondani, hogy ez erőt fejez ki, annyi – ha Goodmannek igaza van –, mint egy hétköznapi predikátumot metaforikusan használni. Aki Beauvais-t vertikálisért dicséri, vagy a „vertikalitás”-t dicséretképpen használja, az természetesen nem azért dicséri, mert egyenesen áll. De a vertikálisnak a művészet világból származó predikátumként történő használata – néhány épület példázza ezt, néhány pedig nem – nem érinti a kérdést, hogy Beauvais kifejez-e vertikálisat, ami valószínűleg ugyanaz a kérdés, mint az, hogy ennek a művészet világból származó vertikális hordoz-e metaforikus konnotációkat. Itt bevezethetnénk a stílus fogalmát, annál is inkább, hogyha igaz Meyer Schapironak az a megállapítása, hogy a stílus vizsgálata a forma és a kifejezés korrelációjának vizsgálatát is magában foglalja, és valószínűleg tényleg be is kell vezetnünk, mivel nem könnyű elválasztani azt, amit egy mű kifejez, attól, ahogyan kifejezi azt.

Ez egy harmadik érvet nyújthat – mely talán a legjobb érv – a kifejezőnek a művészi szókincsbe történő beolvasztása ellen: azt, hogy maguk a művészi predikátumok a kifejezés magyarázatához tartoznak. A „diagram-szerű” Lichtenstein-re alkalmazva művészi predikátum, Loran-ra alkalmazva pedig betű szerinti, de az előző diagram-szerűsége a Lichtenstein-mű által kifejezett metaforának minden egyes magyarázatában szerepelni fog. Tehát, Beauvais-hez visszatérve, ennek nagy-szerű vertikálisát minden további nélkül művészi tulajdonságként érzékelhetjük, viszont valószínűleg csak akkor érzékeljük ezt kifejező tulajdonságként, ha egy, a lélek felemelkedésére vonatkozó metaforaként értjük meg. Természetesen ezt anélkül is megérthetjük, hogy érzékelnénk, és fordítva. Hogy vajon Goodman egyetértene-e ezzel, kétségtelenül kérdéses. A metaforikus példázás fogalmát én észrevétlenül azzá a gondolattá változtattam, hogy minden mű azt fejezi ki, aminek a metaforája. Mindezenetre Goodman-nek érdeme, hogy a kifejezés fogalmának depszichologizálására törekedett, azzal, hogy két alapvetően szemantikai fogalomra egyszerűsítette le, a példázásra [exemplification] és a megtestesítésre [instantiation]. Ahelyett, hogy más

szerzők elméleteinek ismertetésébe fognék, inkább térjünk vissza kulcs-példánkhoz, és ennek alapján dolgozzuk ki saját elméletünket.

Madame Cézanne portréjára-nak egy erről készített diagrammal való metaforikus felcserelésének véleményem szerint az a célja, hogy explicitté tegye azt, amit a festmény kifejez arról, amit mutat. Tehát ahhoz, hogy megértsük, mit fejez ki, magának a Cézanne-festménynek a szívében kellene megkeresnünk a metaforát, amely festményről azt mondhatnánk, hogy megfestésekor Cézanne feleségét motívumként használta, mintha az egy hegy, vagy egy provence-i „mas” (parasztház) vagy egy alma lenne, a képi vizsgálódás egy tárgya, még ő is, aki olyan végtelen szenvedélyeket váltott ki ebből az erőszakos, lobbanékony emberből. Lichtenstein vázlata ennek az attitűdnek a karikatúrája, de a festmény maga lehet, hogy azt fejezi ki – részben auto-referenciális módon: így kell a tárgyat, még a szerelemét is, lefesteni. Ez olyan, mintha valaki szemekkel, de érzések nélkül született volna. Giacometti egyszer azt mondta nekem, hogy ő úgy próbálta meg a világot ábrázolni, ahogyan az tisztán vizuális módon jelenne meg, egy olyan ember számára, aki kezek nélkül született volna meg, és így képtelen lenne tapintásra. A festmény nem fejezheti ki, és valószínűleg nem is fejezi ki (kivéve, ha egy elméletet alátámasztandó azt akarjuk kiolvasni belőle) Cézanne-nak a mű tárgyával kapcsolatos érzelmeit: ezek nem kerülnek bele a képhez, csupán az általam leírt indirekt módon. A festmény a megmutatás egy módját adja nekünk, és felfoghatjuk úgy, mint a festészet metaforáját, vagy úgy, mint a festészet egy példányát (instance); (kiváló példa lenne arra, amikor valami betű szerint exemplifikálja azt, amit metaforikusan is példáz).

A *Madame Cézanne-motívumként*-ot érdekes összehasonlítanunk Rembrandt Hendrickje Stoeffelst Bethsabé-ként ábrázoló nagyszerű portréjával, mert Rembrandt rendkívül hasonló viszonyban volt ezzel a nővel, mint amilyenben Cézanne a feleségével. Azt hiszem, a festmény tárgya inkább Hendrickje-Bethsabé-ként, semmint maga Bethsabé, akinek modelljeként véletlenségből éppen Hendrickjét használják fel, és úgy vélem, ennek eredményeképpen a reprezentáció szívében már van egy metaforikus struktúra. Ezzel a művel kapcsolatban Kenneth Clark azt írja (*Rembrandt: An Introduction*, 101.p.): „Ránézünk a súlyos, kerekded test vissza nem riadó megformálására, melyet a művész olyan mély szerelemmel lát, hogy attól szépé változik”. Hogy műalkotással, és nem valami mással állunk szemben, az rögtön világos lesz annak az olvasónak, aki megpróbál elgondolkodni azon, hogy egy műalkotáson kívül mi másra vonatkozhat egy ilyen kijelentés. Ha igazam van – és semmi más, csak egy műalkotás írható le ily módon –, akkor ennek részletes elemzése nyomán meg kell hogy tudjunk valamit a művészetről, és a művészet nyelveiről. A „vissza nem riadó megformálás” implikálja, hogy az ábrázolt testben van valami, amitől a festő visszariadhatna. Csak azoktól az igazságoktól riadunk vissza, melyeket nehéz elfogadnunk. Aki a szépsége virágjában levő Brigitte Bardot képét kívánta volna elkészíteni, annak nem lett volna mitől visszariadnia, hacsak nem tulajdonítunk valamilyen perverziót a kép készítőjének. Tehát bárhogy is jellemeznénk az általa történő megfogalmazást, a „vissza nem riadó” semmiképpen nem lenne helytálló minősítés. De szintén nem lenne mitől visszariadni egy szenvedélyek és érdeklődés nélkül szemlélt tárgy portréjának elkészítésekor, például akkor, amikor Madame Cézanne-t komplex geometriai felületként közelítik meg. Tehát pontosan a „vissza nem riadó”-hoz hasonló kifejezések logikai alkalmazhatósága, illetve ennek logikai

alkalmazhatatlansága az, ami majd hogyanem önmagában elegendő, hogy szemléltessük: mennyire különbözőképpen volt ez a két művész művész, mennyire különböző módon látták azt a két asszonyt. Rembrandt bizonyára úgy nézett Hendrickjére, ahogyan egy férfi néz egy nőre. Nagyon sok olyan dolgot lefestett – megnyúzott állati tetemeteket, hullákat, öreg, beteg és vak embereket –, amelyekből az érzékeny emberek – akik a mézárásoktól, anatómusoktól, az agkori betegségek orvosától vagy például a buddhistáktól eltérően nem képesek ezektől valamiféle távolságot tartani – visszariadnának. Az, hogy ezeket a dolgokat „nem visszariadva” ábrázolja, mély emberségének és mindenre kiterjedő könyörületességének jele. Úgy tűnik, mintha keresné azokat a dolgokat, melyeket „nem visszariadva” kellett lefesten, hogy kifejezésre juttassa ezt a könyörületességet és emberséget. Az állati tetemeteket nem úgy ábrázolja, ahogyan egy mézárás ábrázolná azokat, vagy amilyen ábrázolást egy mézárás elvárna, az emberi tetemetek pedig nem úgy, hogy abból egy anatómus sokat tanulhatna: Rembrandt ugyan anatómiai leckéket fest, de maguk a festmények nem anatómiai leckék. Hendrickje lefestésekor az idő múlása és a test megfáradtsága az, amitől visszariadhatna. Egy férfi lefesthet egy középkorú nőt megalázó módon – de nem vissza nem riadva (Diane Arbus fotói ebben az értelemben vissza nem riadóak), pontosan azért, mert aki megalázni akar, az nem az a fajta ember, aki bármitől is visszariadna: az azért festi le azokat a ráncokat, redőket és megereszkedett kebleket, hogy a nő úgy nézzen ki, mint egy elhasznált öreg szatyor; az előtérbe helyezi őket. De Rembrandt nem ezt teszi, hanem egyszerűen azért festi le őket, mert ahhoz a nőhöz tartoznak, akit szeret. És ez a nő, aki az életnek pontosan ezeket a jegyeit viseli testén: *Bethsabé*, akinek szépsége arra tudott indítani egy királyt, hogy gyilkoljon érte. És ez a mű metaforája: úgy mutatni meg azt a hétköznapi, tömzsi amszterdami nőt, mint egy király szemefényét: ennek a szerelem kifejezésének kell lennie, mint ahogy egy hétköznapi, tömzsi amszterdami nő hétköznapi tömzsi amszterdami nőként való ábrázolása alighanem a megvetés egy példája kell hogy legyen (miért nem hagyja békén?). Ez az eset nagyon jól összevethető egy holttest Krisztusként való ábrázolásával, amely olyan helyzetben ábrázolja azt a holttestet, amelyben Mantegna ábrázolta Krisztust, méghozzá olyan hatásosan, hogy azóta mindenkit, aki úgy festett le egy figurát, Mantegna-hoz hasonlítottak. Tehát a festmény a végtelen kegyelmet, a megváltás igazságát és az isteni szeretet hatalmát fogja kifejezni. Mint ettől független tény, tudjuk, hogy Rembrandt szerette Hendrickjét, és hogy Cézanne provanszál szenvedélyességgel szerette feleségét. De amit ez a két festmény kifejez, annak semmi köze ehhez a tudáshoz. Hendrickje hús-vér emberként van lefestve, Madame Cézanne viszont egyáltalán nem. Cézanne úgy ábrázolja, mint valamit, amire az öregség és az ifjúság predikátumai nem alkalmazhatóak, és az ábrázolás módjából semmit nem tudunk meg jelleméről, benső életéről, vagy észjárásáról.

Vizsgáljuk meg Madame Cézanne-t egy másik Cézanne-motívum kontextusában: legyen ez a kártyajátékosok sorozata. Különös tárgy ez egy geometrizáló szem számára. A kártyázás izgalmas időöltés, sokszor komoly kockázattal jár, lehet jól játszani, és lehet becstelenül. A játékasztal egyfajta életmódnak, a felfordított kártya az igazság pillanatának a metaforája. Caravaggio festményén Szent Mátét hamiskártyások társaságában látjuk. Jan Steen mulatozó kártyásokat ábrázol: egyik kezükkel kupát fognak – vagy egy női keblet – a másikkal pedig egy adut játszanak ki. Az ő kártyásai romlottak és jókedvűek. Ám Cézanne kártyásai egyáltalán nem ilyenek:

köponyegükben és dinnye-szerű kalapjukban padlizsánra emlékeztetnek, semmiféle pszichológikum nem kapcsolódhat hozzájuk, nincs belső világuk, a festményről nem mondható el, hogy „az emberi jellem részletes feltérképezése” lenne. Ezekhez viszonyítva a Mont Sainte-Victoire majdhogynem eleven. Tudjuk, hogy csendéleteinél Cézanne viaszból készített gyömölcsöket használt; festészeti módszereivel konzisztens lenne, ha a kártyásokhoz pedig próbabábukat használt volna. Nem véletlen, hogy Roger Fry – aki számára Cézanne a paradigmaticus művész – a pszichológiai tartalomnak ezt a hiányát a tiszta festészet pozitív vonásaként fogta fel. Rembrandt esetében pedig azon sajnálkozik, hogy festményeit megfertőzi a pszichológia, ezzel még azt is sugallva, hogy Rembrandt jobb festő lett volna, ha a pszichológiai érdeklődést a regényekre hagyta volna, festményeit pedig tisztán tartotta volna tőle. De véleményem szerint ezek egyszerűen metafora-beli különbségek, és Cézanne festményei nem kevésbé kifejezőek, mint Rembrandtéi.

Nagyjából ugyanilyen viszonyban áll forma és tartalom a regények esetében is, és a regények stílusára is nagyjából igazak a fentiekben elmondottak. Hemingway figurái hasonlóak Cézanne kártyásaihoz, egyszerűek és geometrikusak, és aligha lehetnének mások, az őket leíró egyszerű kijelentő mondatok miatt. Proust viszont hosszú mondataiban ragok és ellentétező minősítések sokaságát alkalmazza, a legteljesebb összhangban azzal a szándékával, hogy árnyalt, érzékeny, befelé forduló, és gyakran neurotikus alakokat mutasson meg; valamint azzal, hogy minden egyes gesztus jelentsen valamit (a narrátor unokanővéreinek dialógusa, akik burkoltan bókolni próbálnak Swann-nak, a prousti stílus metonímiája). Próbáljunk meg hemingway-i mondatokkal írni a prousti féltékenységről. Vagy gondoljunk James-re, akinek sűrű, zselatinos prózája tökéletesen példázza (exemplifies), hogy mi érdeklí őt: az érzések birodalma, ahol az individuális karakterek többé-kevésbé sűrűsödési pontok. Ezt tökéletesen identifikálja „A kamaszkor”-ban, mikor az írja: „Lady Brookingham szalonjának vendégeit majdhogynem minden másnál jobban érdekelték egymás rezdülései”. James mindegyik alakja a rezdüléseken keresztül kommunikál, és a próza mutatja ezt: próbáljuk meg elképzelni ugyanezt rebelais-i szintaxissal, johnsoni szimmetriákkal vagy shakespeare-i pompával leírva. De nincs értelme további példákat felsorolnunk, mert semmi újat nem tudnánk meg belőlük. Filozófiai szempontból a lényeg az, hogy a kifejezés fogalmát leszűkíthetjük a metafora fogalmára, amikor a reprezentálás módját a reprezentált tárggyal való viszonyában közelítjük meg.

A *stílus* terminus etimológiailag a latin *stilus* -ből származik (írásra szolgáló hegyes eszköz), specifikus az írásra vonatkoztatott használatának eredményeképpen eltávolodott az eredetileg vele rokon *stimulus* -tól (hegyes karó, ösztöke) és *instigare* -re-től (ösztökélni). A szó alakja és kevésbé emelkedett funkciói által konnotált, a szexualitáshoz kapcsolódó mellékértelmek természetesen nem kerültek el korunk élénk fantáziájú grammatológusainak figyelmét. Számunkra a *stílus* természetesen mint a reprezentáció eszköze fontos, az az érdekes tulajdonsága, hogy a bemetszett felületre saját jellegéből is rávisz valamit. A különböző fajtájú stílusokkal húzott vonalak érzékelhetően eltérő tulajdonságaira gondolok: a ceruzával húzott vonal csipkézettségére, a kréta szemcsésségére, a hidegtüvel húzott sorjázott vonalra, az ecsetekkel húzott különböző vonalakra, a botokról a színezőanyagok ragacsossága miatt erőteljes mozdulattal felvitt vonalakra, vagy azokra a vonalakra, amelyeket egy

bot végéről erőteljes mozdulattal fröccsentenek le. Mindez olyan, mintha a reprezentáció eszköze valaminek a reprezentálásán túl saját magáról is közölné valamit a reprezentációs aktusban; a gyakorlott szem nemcsak azt fogja tudni, hogy miből van, hanem azt is, hogyan volt megalkotva.

Ezért a stílus terminust megtarthatjuk erre a *hogyan*-ra, arra, ami a reprezentációból akkor marad, ha elvonjuk annak tartalmát – amely algoritmust a gyakori használat által szentesített stílus-szubsztancia szembeállítás teszi lehetővé. Úgy vélem, a gyakorlatban nagyon nehéz a kettőt egymástól elválasztani, minthogy egyetlen impulzusból származnak. A kínaiak, akik a formákat egyetlen folyamatos vonallal rajzolták meg, szükségképpen csak olyan formákat alkalmaztak – halakat, leveleket, bambusz-szegmenteket és ezekhez hasonlóakat –, amelyek ezt a virtuóz kivitelezést lehetővé tették. De hiábavaló virtuozitás – egy perverzión – lenne ha az „Utolsó ítélet”-et vagy a „Betlehemi gyermekgyilkosság”-ot egyetlen vonallal rajzolná meg valaki; ilyen tárgyak választásakor másfajta *stílus*-ra és másfajta stílusra van szükség. A kínaiak számára a szubsztancia mindössze stilisztikai bravúrra való alkalom lenne; de ez természetesen nézőpont kérdése. A lényeg az, hogy ugyanazt a szubsztanciát stilisztikailag sokféleképpen meg lehet testesíteni, és hogy rokon eszközök jól látható stilisztikai különbségeket mutathatnak; másrészt pedig az, hogy egy egységes stilisztikai tradíción belül a tágabb értelemben vett stílus nemcsak saját, hanem az azt vezető kéznek a jellegét is tükrözi, és a stílus ily módon kézírássá válik; a Rembrandt-i vonal kézjeggyé lesz. Az első *Pietà* után Michelangelo soha többé nem szignálta műveit, nem volt rá szükség, minthogy a művekről látszott, hogy azok kizárólag az ő kezétől származhattak. De így természetesen Buffon mélyértelmű megfigyeléséhez jutunk, miszerint a stílus maga az ember:⁶ az a mód, ahogyan a világot reprezentálja, mínusz a világ, amely az embert kitüntetett jelentőségűnek: a szó testetöltésének tekinti. De ezzel kiszélesítettük a fogalmat, a stílus-ból metonímiát alkotva.

A fentiekben kidolgozott három fogalom közül a retorika a reprezentáció és a hallgatóság közötti viszonyra, a stílus pedig a reprezentáció és az azt megteremtő személy közötti viszonyra vonatkozik; a reprezentáció tulajdonságai egyik esetben sem – és valójában a kifejezés esetében sem – érintik a tartalmat. Azokkal a tulajdonságokkal, amelyekre mint stílusra utalunk, a művész a világ reprezentálásán túl saját magát is kifejezi: saját magának és a reprezentáció tartalmának viszonyát. Amikor ezt próbáljuk meg elemezni, mindezt annak tudatában kell megtennünk, hogy a stílust és a szubsztanciát csak egy durva – de ugyanakkor szükségszerű – absztrakcióval tudjuk szétválasztani. Mindazonáltal ezt a viszonyt akarom elemezni, amit érdemes azzal kezdeni, hogy Ionnak, a rapszódosznak az esetét vizsgáljuk meg, és saját stílusunkban a rapszodiáról a logikára térünk át.

Ion egy olyan előadóművész, aki egyedülálló tehetséggel képes Homérosz műveit előadni. Egyedülálló, mind azért, mert kiváló, mind pedig azért, mert kizárólagos, minthogy más költők műveit Ion nem képes ilyen erővel és meggyőzéssel szavalni; és ez a tény nyugtalanítja az együgyű Iont. Egy olyan zongoraművészhez hasonlót, akinek Bach-interpretációi kiválóak, de Faurét, vagy, mondjuk, Alban Berget nem különösebben jól interpretálja. Szókratész szerint ennek az a magyarázata, hogy Ion nem rendelkezik szakismerettel vagy hozzáértéssel⁷, bár kárpótlásul a szó szoros értelmében megszállott, valamilyen külső hatalom tartja fogva, vele és rajta keresztül közöl valamit, hasonlóan ahhoz – hogy Szókratész híres illusztrációját használjuk

–, ahogyan a mágnes saját erejét a vasgyűrűre kibocsátja, és ugyanakkor fel is ruházza vele azt (Ion 533 d-e). És valóban, Ion erőteljes szónoklatokra képes. Valószínűleg magnetizálja hallgatóságát. Ettől függ bevételeinek mennyisége, és úgy vélem, ezért kívánja: bárcsak minden költő esetében képes lenne erre (ugyanúgy, ahogyan egy komikai tehetséggel megáldott színész arra vágyakozik, hogy Hamletet vagy Leart játssza), és tudni szeretné, miért képtelen rá. És Szókratész pontosan ezen készségek kiterjesztésére való képesség hiányára utal, amikor azt mondja, hogy Ion nem rendelkezik szakismerettel vagy hozzáértéssel.

És minden bizonnyal valami, ehhez a kiterjeszhetőséghez hasonló a „szakismeret vagy hozzáértés” megkülönböztető jegye. Előfordul, hogy egy gyerek azt mondja, el tud olvasni egy bizonyos könyvet, de semmilyen másikat. Természetesen ekkor valószínűleg nem tud olvasni: egy bizonyos könyvet valószínűleg olyan sokszor olvastak fel neki, hogy memorizálta a szöveget, és hogyha előtte van, akkor elő tudja adni azt; ő valószínűleg észre sem veszi, hogy – bármennyire is hasonlít ez arra, amilyenek az olvasás kívülről látszik – ez egyáltalán nem olvasás. Olvasni tudni annyi, mint képesnek lenni elolvasni egy adott nyelven írott minden egyes szöveget, bár természetesen nem mindig ugyanolyan fokú megértéssel – ugyanis a megértés nem az olvasni-tudással, hanem egy másfajta tudással van kapcsolatban. Vagy, például, képes lehet valaki a zongorán lejátszani egy darabot, viszont zongorázni tudni annyi, mint képesnek lenni bármit lejátszani a zongorán, bár természetesen a kéz ügyesség hiányából vagy a mű felületesebb megértéséből fakadó esetleges fogyatékokkal. És valami ehhez hasonló igaz a rajzolás esetében is: egyáltalán rajzolni tudni annyi, mint képesnek lenni bármi lerajzolható lerajzolni, bár kétségtelen, hogy nem mindenki képes olyan oroszlánokat rajzolni, mint Delacroix, vagy olyan meztelen alakokat, mint Boucher. Ebben az értelemben Ion rendelkezik szakismerettel vagy hozzáértéssel: mindent, amit el lehet, el tud szavalni; az ő panasa az, hogy nem képes mindent ugyanolyan magas színvonalon előadni, mint Homéroszt. És a kérdés az, hogy lehetséges-e olyan szakismeret vagy hozzáértés – az olvasáshoz, a szavaláshoz vagy a rajzoláshoz hasonló –, aminek a segítségével mindent a lehető legmagasabb színvonalon tudna előadni. Ha lehetséges, akkor Ion megtanulhatná azt, és mi is megtanulhatnánk, és ugyanolyan jól elő tudnánk adni bármit, mint Ion. A szakismeret vagy hozzáértés pontosan az ellentéte annak, amiről mint *tehetségről* szoktunk beszélni, minthogy a tehetségnek logikailag eleve adottnak kell lennie, mert ha bármilyen módon elsajátítható lenne, akkor nem lenne tehetség. Szókratész természetesen nem tagadja, hogy ebben az értelemben vannak tehetségek. Az ő kérdését így lehetne feltenni: vajon ami *de facto* tehetség – valaminek a végrehajtására irányuló valamilyen képesség –, annak logikai értelemben mindig eleve adottnak kell-e lennie, vajon ha tudnánk, hogy miben áll az erre a végrehajtásra irányuló képesség, akkor ezt tanítás és tanulás útján el lehetne-e sajátítani. Ha igen, akkor nem függenénk a természet adta egyenlőtlenségektől. Bárki, aki hajlandó lenne alávetni magát a megfelelő képzésnek, egy Rubinstein, egy Bernhard – vagy egy Ion – lehetne, azzal a különbséggel, hogy nem csupán arra lenne képes, hogy a kérdéses dolgot megcsinálja, hanem, minthogy azt valamilyen tudás felhasználásával csinálná meg, nem függené semmilyen rajta kívüli erőttől sem, ellentétben szegény Ionnal, aki nyilvánvalóan függ. A „szakismeret vagy hozzáértés” egyfajta radikális egalitarianizmust implikál, és az igazságtalanságokon való – amelyekről Kant mint a „a mostoha természet

zsugoriságáról” beszél – felülkerekedést. Ha ez a tudás hozzáférhető lenne, akkor művészeinket és költőinket akár sorshúzás alapján is kiválaszthatnánk.

Ebben a kérdésben valószínűleg rokonszenves Szókratész álláspontja. Viszont jóval kevésbé az akkor, amikor alattomos, csípős megjegyzést tesz, azt a felfogást támadva, amely szerint a költők kultúrájuk morális tanítói; Szókratész kimutatja, hogy a költők éppen azt illetően nem rendelkeznek hozzáértéssel vagy szakismerettel, amiben mint költőnek kiválóaknak kellene lenniük, és bizony különös tanítók ők, ha éppen e téren nem rendelkeznek szakismerettel: akkor mi jogosítja fel őket arra, hogy tanítsanak? Miért nem a rendkívül hosszú orrú személyek tanítanak, hiszen az is egyfajta tehetség. Szókratész hevesen támadta a morális tekintélyek és szakértők egész eszméjét. Az *Euthüphrón*-ban az kérdezi – a jót úgy definiálván, mint valamit, amit az istenek szeretnek: vajon ez azért jó, mert az istenek szeretik, vagy azért szeretik az istenek, mert jó? Ha az előbbi, akkor mi alapján tekintik azt jónak, ha nem annak alapján, mint mi, nevezetesen azért, mert ezeket szeretik? Ebben a kérdésben mi ugyanolyan autoritások vagyunk, mint az istenek. És ha az utóbbi, akkor azt feltételezzük, hogy ez szakismeret vagy hozzáértés dolga, és el kell ismernünk egy olyan tudást, amivel az istenek rendelkeznek, mi pedig nem, viszont elvileg megszereshetjük, és akkor ugyanolyan bírái lehetünk annak, hogy mi a jó, mint az istenek. Egyik esetben sincs szükségünk az istenek morális útmutatására. Az *Allam*-ban is azt próbálta bebizonyítani, hogy az igazságosságnak nem lehetnek szakértői vagy specialistái (akkor mi értelme lenne az igaz ember fogalmának?). Tehát Szókratész gondolkodásában központi szerepet játszott, hogy bármit, amit tudni lehet, elvileg bárki tudhatja, tehát ha valamit elvileg senki sem tudhat, akkor az nem lehet tudás. Nos, talán az, amivel Ion rendelkezett, nem volt tudás. Talán elidegeníthetetlen tehetség volt. Mindazonáltal – ha azt feltételezzük, hogy elvileg tudás volt – hatalmas különbség van Ion előadása és egy olyan előadás között, ami végeredményét tekintve ugyanolyan, mint Ion-é, azonban előadója valamilyen tudás felhasználásával hozta létre: mégpedig azt a viszonyt illetően, amelyben a két előadó saját előadásával áll. Ennek a különbség vizsgálata alapján próbálom megragadni a stílus és a modor közötti különbséget. A stílus tehetség, a modort pedig meg lehet tanulni, annak ellenére, hogy a kettő kívülről nézve nagyjából ugyanolyannak tűnik.

Korábbi műveimben már részben leírtam az alapvető és a nem-alapvető cselekedetek (Analytical Philosophy of Action), valamint az alapvető és a nem-alapvető ismeretek (Analytical Philosophy of Knowledge) közötti megkülönböztetést. A különbség nagyjából a következő: egy ismeret nem-alapvető, ha egy személy azt, amit tud, valami más, már tudott alapján tudja; egy cselekedet pedig akkor nem alapvető, ha a kérdéses személy, aki *a*-t cselekszi, egyúttal valami más, *a*-tól eltérő *b*-t is csinál, és ezen *b* által csinálja *a*-t. Az alapvető ismereteket és cselekedeteket a közvetítő ismeretek és cselekedetek hiányával definiáljuk. Rendkívül nehéz megmondani, vajon bármit, amit alapvető módon csináltak, csinálhatták volna-e nem-alapvető módon is, és megfordítva; és hasonló a helyzet az ismeretek esetében is. Galilei amellet érvelt, hogy bármit tudhatunk, amit tudni lehet, például mindent, amit Isten tudhat; de míg Isten mindent, amit tud, közvetlenül és intuitíve tudja, addig nekünk a legtöbb esetben következtetéseken keresztül kell haladnunk. Tehát Isten olyan módon tudhatja a távoli bolygók hőmérsékletét, ahogyan mi azt tudjuk, hogy fájdalmaink vannak. Mégis, bár ez munkát és eszközök közvetítését igényli, tudhatjuk azt, amit maga

Isten tud. Ilyen volt Galilei kognitív hite. De ezek szerint Isten mindent, amit csinál, közvetlenül csinálja: minden cselekedete alapvető cselekedet kell hogy legyen. Mégis, a gyakorlati hit analógiájának alapján lehetséges, hogy mi is meg tudunk csinálni bármit, amit Isten megcsinál, feltéve, hogy rendelkezünk a szükséges technikával. Az, hogy tudhatunk is és meg is csinálhatunk bármit, ami elvileg tudható és megcsinálható, majdnem ugyanaz, mint amit Szókratész szakértelem vagy hozzáértés alatt értett. Amit Ion csinál, azt hozzáértés és szakértelem nélkül csinálja, tehát ez valamiféle alapvető előadás. Ebből mégsem következik, hogy amit csinál, azt nem-alapvető módon nem lehetett volna megcsinálni, mely utóbbi esetben a hozzáértés vagy a szakértelem közvetítésére lett volna szükség. Stílus alatt azt értem, ami a hozzáértés vagy szakértelem közvetítését nem igényli. Ezt a fogalmat használjuk, amikor azt mondjuk: a stílus maga az ember, ahogyan – mindenfajta eljáratott dologból fakadó előny nélkül – megszületik. Ily módon valóban bántó megkülönböztetést teszünk a stílus és a modor – mint nem-alapvető előadás – között. És ezen esszé lezárásaképpen kétségkívül érdemes erre rákérdeznünk: úgy vélem, emberileg valami nagyon fontos rejlik a válaszban, de azt is remélem, hogy esetleg a művészet és nem-művészet közötti különbség is benne foglaltatik.

Jól tudjuk: lehetséges, hogy két, külsőleg megkülönböztethetetlen tárgy közül az egyik műalkotás legyen, a másik pedig nem. Nagyszerű lenne, ha a különbség – mely feltételezésünk szerint a két tárgy létrehozásának módjában rejlik – végső soron abban állna, hogy az egyik alapvető módon, a másik pedig „hozzaértés vagy szakértelem” közvetítésével jött volna létre. Természetesen tudás, jártasság, készség és gyakorlás nélkül nem lehetséges művészet: a művészet esetében a „mester-volt” elengedhetetlen feltétel. Csak akkor merülnek fel a stílust érintő kérdések, amikor valaki tud rajzolni, vagy játszani valamin, és csak ekkor nyernek jelentőséget azok a minőségek, amelyeket a stílussal kapcsolatos dolgokként identifikálunk. Mikor az alapvető és a nem-alapvető előadásra utalok, azt a kérdést értem alatta: vajon stilisztikai minőségekkel állunk-e szemben. Úgy vélem, hogy a rajzolás „mestere” tud Rembrandt *stílusában* rajzolni: hogy bármit, amit Rembrandt tudhatott, egy másik „mester” is elsajátíthatja hozzáértés vagy szakértelem segítségével, és ennek eredményeképpen lehetséges, hogy pontosan ugyanúgy rajzoljon; és ugyanez igaz egy előadás vagy reprezentáció minőségeinek bármilyen halmazát illetően is. Hogy ezek a minőségek stílusminőségek-e – a *de l'homme même*-ből fakadóan – az attól függ, hogy hozzáértésből vagy szakértelemből fakadnak-e, vagy sem. És a kérdés a következő: milyen különbséget eredményez a tárgy megítélését illetően, ennek imitáció-voltát illetően, stílusát vagy bármi mást illetően az, hogy hozzáértésből vagy szakértelemből fakad-e vagy sem. Hogy a kérdésnek van némi jelentősége, azt világosan láthatjuk abból, hogy a morális ítéletek esetében az analóg kérdéseknek nagy jelentőségük van.

Arisztotelész finom megkülönböztetést tett aközött, hogy valaki mértéktartóan cselekszik vagy pedig ő maga mértéktartó ember – amellet érvelve, hogy egy cselekedet akkor valóban morális, ha az egy személy jelleméből fakad, nem pedig abból, hogy ez a személy eleget tesz a „mértéktartóság” kritériumainak. Ezért például még nem vagyunk mértéktartóak, ha mértéktartó személyek cselekedeteiből összállított lista szerint járunk el. Maga a lista használata távolságot állít a cselekvő személy és

a célbavett minőség közé; a lista szerint eljárni inkonzisztens azzal, hogy valaki az adott tulajdonsággal rendelkező személy legyen. És ezt sokféle más morális minőségről is elmondhatjuk: a kedvesség, a tapintatosság az előzékenység esetében inkonzisztens a kedvességgel, a tapintatossággal, az előzékenységgel, hogy valaki azért csináljon ilyen dolgokat, mert szerepelnek a listán. Ennek nem pusztán az az oka, hogy a fentiek értelmében a lista közvetítést jelent, hanem az is, hogy nem lehetséges teljes lista, nem lehetséges a cselekedeteknek egy olyan véges halmaza, amely az összes ilyen fajta cselekedetet tartalmazná. Kedvesnek lenni annyi, mint kreatívnak lenni, képesnek lenni újszerű szituációkban úgy cselekedni, hogy azt mindenki kedvesnek tartsa. A morális személy intuitív, aki olyan szituációkban is képes helyes ítéletet hozni és helyesen cselekedni, melyekben annak előtte talán sohasem volt. A morális kompetencia majdnem olyan, mint a nyelvi kompetencia, abban az értelemben, hogy az utóbbi megkülönböztető jegye egy adott nyelven belül új mondatok megalkotására és megértésére való képesség. És ahogyan a nyelvi kompetencia sem csak abból áll, hogy egy adott nyelv mondatainak listáját elsajátítjuk, a moralitás nem állhat csak abban, hogy a helyénvaló cselekedetek listáját tökéletesen birtokoljuk. Az „Állam”-ban a mindennapi élet kicsinyes kérdéseivel kapcsolatban Szókratész azt mondja: „...hogy ilyesmire törvényt is hozzanak, ezt értelmetlen dolognak tartanám: ez schol sincs így, de – ha szóban vagy írásban rendelnék el – nem is igen maradhatna érvényben.”⁸ Példák segítségével tanítunk, de ezt végső soron azért tesszük, hogy az ítélelőre kifejlődését elősegítsük, az ítélelőre pedig arra szolgál, hogy az ezzel rendelkező embereknek rendezetlen morális és jogi kérdésekben segítséget nyújtson. „A példa így póráza az ítélelőrenek”⁹, írja Kant, és morális rendszerének sarokköve az alapelveknek megfelelő és az alapelvekből kiinduló cselekedetek közötti megkülönböztetés; és *A tiszta ész kritikájá*-ban egy kevéssé hízelgő lábjegyzetben ehhez még hozzáteszi: „Az ítélelőre hiánya voltaképp az, amit ostobaságnak neveznek s ezen a fogyatkozáson nem lehet segíteni. Tompa vagy korlátolt fő, mely csak az értelem kellő fokának és saját fogalmaknak van híjjával, tanítás által igenis nevelhető, még a tudományosságig is. Minthogy azonban közönségesen az ilyen ítélelőrevel ... sem rendelkezik, azért nem szokatlan dolog, hogy igen tudós férfiakat találhatni, kik tudományok használatában gyakran elárulják ama pótolhatatlan hiányt.”

Az ítélelőrenek ez a fogalma hasonló ahhoz, amit Kant ízlésképességnek nevezhetett volna. Mert az ízlés nem egyszerűen például abban áll, hogy a dolgokat ízlésesen rendezzük el, hiszen tökéletesen elsajátíthatunk egy szabálykészletet, egy sajátos receptet, aminek segítségével anélkül, hogy ízléssel kellene rendelkezünk, ízlésesen el tudnánk rendezni a dolgokat. Az effajta receptek közvetítése valójában pontosan azt mutatja, hogy a cselekedetet nem az ízlés segítségével hajtották végre; a receptek felhasználása éppen hogy az ízlés hiányáról tanuskodik. Állítólag vannak olyan népek, melyeknél az ízlés oly messzemenően ritualizált, hogy a tanult szituációktól jelentősen eltérő helyzetekben nem képesek esztétikai ítélet meghozására – annak ellenére, hogy figyelemreméltó nemzeti ízlésük van. Tehát, hasonlóan a kanti ítélelőre-höz és a szellemességhez, az ízlést illetően sem lehetséges hozzáértés vagy szakértelem. Abban az értelemben talán lehetséges hozzáértés vagy szakértelem, hogy bármit, amit ezzel összhangban alkotnak, egy jó ízléssel rendelkező ember ízlésesen fog találni. De a kérdéses hozzáértésnek vagy szakértelemnek semmi köze nincs az elrendező ízléséhez.

És végül valami ehhez hasonló igaz a szépművészetek esetében is. Bachot azzal vádolták, hogy titkos fűgáíró gépe van, ami úgy darálja ki a fűgákat, mint valami kolbászt. Természetesen bizonyos szempontból értelmetlen lenne szabadalmaztatni egy ilyen gépet. Hasonló lenne az aranytojást tojó tyúkhoz, minthogy ennek segítségével bárki bármilyen fűgát elő tudna állítani, ha akarna. Ezek a fűgák hitelesek lennének, de senkit nem érdekelnének. A mi szempontunkból sem az arra szolgáló bizonyíték lenne érdekes, hogy ilyen gép nem létezett vagy nem léteztetett, hanem az, hogy ha ez valóban létezett, akkor használója egészen más viszonyban állna az általa létrehozott fűgákkal, mint amilyenben Bach állt saját, e nélkül létrehozott fűgáival. A mechanikus fűgák ugyanis logikai szempontból *stílus nélküliek* lennének, mert a fűgáíró gép egy olyan viszonyt példáz, melyben közvetítő eszközök – szabályok, listák, kódok – szerepelnek. Bárki tudna olyan nyakkendőöt festeni, mint Picasso, de ennek nem lenne stílusa, bármennyire hasonlítana is a Picassóéira... Picasso egyszer ravaszskásan azt mondta Kahnweiler-nak, hogy most azért gazdag ember, mert eladta gitárfestési licencét.

Van egy olyan recept, ami éppen azt szemlélteti, amire most hangsúlyt akarok fektetni: pontosan megismételni egy adott művet. Bármilyen stílussal rendelkezzen is a mű, másolata logikai szempontból stílus nélkül lesz – talán *mutatni* fog egy stílust, de nem fog *rendelkezni* azzal –, pontosan amiatt, hogy létrehozásához egy mintát használtak fel. Természetesen lehetséges, hogy két dolog pontosan úgy nézzen ki, és ugyanolyan stílusú legyen. David Pears mesélte nekem, hogy J. L. Austin ugyan improvizálta az előadásait, mégis mindig ugyanolyan hosszúak lettek – ami egyáltalán nem azt jelenti, hogy önmagát ismételte volna. A művész Ad Reinhardt fekete négyzet festményeket készített, amelyek nagyon hasonlítottak egymáshoz, de, minthogy ugyanabból az impulzusból származtak, nem egymás duplikátumai voltak; mindegyik ugyanolyan viszonyban állt magával a művésszel. Ugyanez a helyzet Morandi esetében is, akinek palackokról készített festményei ugyanolyannak látszanak, vagy úgy vélhetni, hogy pontosan ugyanúgy néznek ki, ám, minthogy mindegyik ugyanabból a művészi forrásból származik, ez a kölcsönös hasonlóság nem érinti stílusukat. Szemben Chagallal, akinek valaha talán volt stílusa, de most modora van, és akit gyakran saját maga plagizálásával, jobb esetben önisméttléssel vádolunk, jóllehet festményei talán kevésbé hasonlítanak egymásra, mint Morandi vagy Reinhardt festményei. A kérdés tehát az, hogy egy művész és egy mű státuszát illetően miért tartjuk olyan károsnak az effajta ismétlést, valójában olyannyira károsnak, hogy az ismétlést a stílusos mű kirablásának tekintjük.

Ahhoz az intuícióhoz akarok most visszatérni, miszerint a stílus az ember, és – jóllehet egy személynek külsődleges és átmeneti tulajdonságai is lehetnek – a stílus azokat a tulajdonságokat foglalja magába, amelyek alapvetően jellemzőek rá. Eszerint a stílus és a divat között – mely definíciója szerint is átmeneti és rövid életű – éppúgy ellentét van, mint a stílus és a modor között; a modor ugyanis stílusnak tűnhet, de valójában egy – a hozzáértés vagy a szakértelem által áthidalandó – szakadék választja el magától az embertől. Tehát amikor valaki Rembrandt stílusában fest, akkor ő egy modort adoptált, és, legalábbis ebben a tekintetben, festészete nem oly módon immanens, mint Rembrandté. Az immanencia nyelvét magának az embernek és stílusának azonossága teszi lehetővé – ő a stílusa. A stílus perspektívájából nézve Rembrandt nem más mint a festményei. A továbbiakban ezeket a fogalmakat

akarom kidolgozni, még hozzá könyörtelenül spekulatív módon, mivel az itt következő érvelés egy másik témakörhöz tartozik, melyre most csak utalni tudok.

Mi valójában „az ember maga”? Egy olyan elmélet mellett érveltem, miszerint reprezentációk rendszerei vagyunk, a világlátás módjai, testet öltött reprezentációk. Magától értetődik, hogy minden ilyen elmélet – filozófiailag bármennyire érdekes is – végső soron empirikus, de a fogalmi bizonyítékok *azon fajtái*, amelyekre támaszkodtam, az intenzionalitás területéhez tartozó jelenségek. Ezért amellet érveltem, hogy ahhoz, hogy az olyan jellegzetesen pszichológiai mondatok, mint az „*m* azt hiszi, hogy *s*” igazak legyenek, *m*-nek egy olyan mondat-jellegű állapotban kell lennie, amit az *s* mondat képez le, és a hit akkor igaz, ha az *s* által leképzett mondat-jellegű állapot igaz. Két fajta bizonyítékkal tudjuk alátámasztani a mondat-jellegű állapotoknak ezt az elméletét. Az egyik a pszicho-lingvisztikából származik, ahol amellet érvelnek: ahhoz, hogy bizonyos elemi emberi kompetenciák érthetőek legyenek, kell hogy létezzen a gondolatoknak valamilyen nyelve; a gondolatoknak mondat-struktúrával kell rendelkezniük, hogy bármi, az érveléshez hasonló lehetséges legyen – ahogyan kell hogy létezzen igazolt hit, hogy tudás lehetséges legyen, és kell hogy létezzen igazolt viselkedés, hogy cselekedet létezhessen; az elmeállapotok egyszerre kauzálisan és logikailag kell hogy kapcsolódjanak egymáshoz. A másik evidencia Freudtól származik. Bizonyos, *A mindennapi élet pszichopatológiájá*-ban leírtakhoz hasonló asszociáció-sorokat találhatunk a szójátékokban és a fonológiai hasonlóságokban; bizonyos álmok pedig tudattalan gondolatoknak szójátékokba rejtett transzformációi. De ezek a szójátékok csak akkor hozzáférhetőek, hogyha a gondolatokat nem csupán szavak alkotják, hanem ugyanazok az akusztikus képzetek is jelen vannak bennük, melyekkel a kiejtett szavak rendelkeznek. Freudnál persze természetesen vizuális szójátékok is szerepelnek. Az én elméletem az, hogy reprezentációk rendszerei vagyunk, és lényegtelen, hogy vajon e rendszerek szavakból, képekből vagy, a legnagyobb valószínűség szerint, mindkettőből épülnek-e fel. Röviden összefoglalva, nézetem annak a peirce-i tézisnek a kiterjesztése, miszerint „az ember nyelvének egésze, mert az ember egy jel”. A freudi jelenségek rendkívül hathatós segítséget nyújtanak ahhoz, hogy szembenézhessünk a reprezentációknak bizonyos, nem magából a reprezentációból fakadó tulajdonságaival; nem pusztán azt, hogy egy ember mit reprezentál, hanem azt a módot is, ahogyan azt reprezentálja, meg kell vizsgálnunk ahhoz, hogy megmagyarázhassuk elméjének a struktúráját. Bármit is reprezentáljon, a reprezentálásnak ez a módja az, amit stíluson értek. Ha az ember a reprezentációk rendszere, akkor stílusa e reprezentációk stílusa. Egy ember stílusa, Schopenhauer gyönyörű gondolatát követve: „a lélek fiziognómiája”. És, különösen a művészetben, a reprezentáció belső rendszerének ez a külső fiziognómiája az, amire a stílus fogalmával utalni kívánok. Természetesen egy korszak vagy egy kultúra stílusáról is beszélhetünk, de ez végül is azokhoz a közös reprezentációs módzatokhoz fog utalni bennünket, ami azt határozza meg, hogy mi tartozik egy korszakhoz. A korszakok és a személyek fogalmi struktúrái – ahogyan ezt fentebb már felvettem – eléggé hasonlóak ahhoz, hogy egy korszakról úgy beszélhessünk, mint egy bensővel és külsővel rendelkező dologról: van egyfajta felületük, ami a történelem számára hozzáférhető, és egyfajta benső mivoltuk, amilyenek a korszakot a benne élők látják; a kettő rendkívül hasonló az emberi személyiség benső és külső aspektu-

saihoz. De most elsősorban az egyedi esettel foglalkozom, ezen analógiák igazolásának és kidolgozásának problematikáját meghagyom egy másik alkalomra.

Nos, ha a stílusnak ez a fogalma valamilyen értéket implikál, akkor az azokból a viszonyokból fakad, melyeket a hozzáértés vagy szakismeret közvetítésének fent elemzett hiánya eredményez. Még egyszer, elismerem: lehet, hogy az analógiák erőszakoltak és az elmélet végtelenül absztrakt. De – még ha így is van – térjünk vissza a hit fogalmához. Amikor egy személy azt hiszi, hogy *s*, akkor azt hiszi, hogy *s* igaz. Ezt tükrözi, hogy a nyelvi gyakorlatban az emberek nem mondják, hogy azt hiszik, hogy *s*, hanem egyszerűen úgy cselekednek, mintha *s* igaz lenne, tehát mintha a világ olyan lenne. Ezek szerint gyakorlati tevékenységeinkben inkább a világra, mint a hiteinkre utalunk, és úgy érezzük, mintha magát a valóságot íránk le, nem pedig úgy, mintha saját magunkról vallanánk meg valamit. Mindenesetre lényeges különbség van egy hit vallása és tulajdonítása között, és ezt valószínűleg a mi analízisünk is alátámasztja. Nem mondhatom ellentmondás nélkül, hogy „azt hiszem, hogy *s*, de *s* hamis”; viszont egy másik személyről mondhatom: „azt hiszi, hogy *s*, de *s* hamis”. Amikor egy másik ember hiteire utalok, akkor rá utalok, míg ő, amikor hiteit kifejezi, nem magára, hanem a világra utal. A szóbanforgó hitek a hívó számára átlátszóak; rajtuk keresztül olvassa a világot, anélkül, hogy őket olvasná. De hitei mások számára átlátszatlanok: egy kívülálló a világot nem azokon a hiteken keresztül olvassa, hanem, mintegy, a hiteket olvassa. Ebből a szempontból hiteim számomra láthatatlanok, amíg valaki nem teszi azokat láthatóvá, és nem tudom őket kívülről látni. Ez pedig akkor szokott megtörténni, amikor a hit nem egyeztethető össze azzal, ahogyan a világ van, és egy véletlen megszokott tárgyaimtól saját magamhoz kényszerít vissza. Ezért hiteim struktúrája hasonló magának a tudatnak a struktúrájához, ahogyan ez utóbbit a kiváló fenomenológusok leírják, akik szerint a tudat egy olyan struktúra, amely nem olyan módon tárgy saját maga számára, ahogyan a világ dolgai tárgyak a számára. Nem abban az értelemben áll önmagából, ahogyan a tudat tárgyakkól áll, vagy a „ból”-nak egy másik értelmében áll saját magából – mindezt Sartre kiemelten hangsúlyozza írásaiban, a *conscience de soi* és a *conscience de x* szembeállításával, mely utóbbiban *x* egy tárgy.

Más szavakkal kifejezve: magamat mint tudatot nem kívülről nézem. Mások számára tárgy vagyok, de saját magam számára nem, és amikor saját magam számára tárgy vagyok, akkor már túlhaladtam azon; amikor láthatóvá vált, akkor az többé már nem én vagyok, legalábbis nem belülről. De úgy vélem, ez az általam megtestesített (*embody*) reprezentációkra is igaz: a világot reprezentálom, nem a világrepresentációimat. Ily módon, visszatérve a fiziognómia schopenhaueri használatához, az *arc* mások számára látható, de az én számomra nem, és nincs belső biztosítékom arra, hogy az *arc*, amit a tükörben látok, az enyém. Hatalmas erőfeszítést kell tennem ahhoz, hogy reprezentációimnak valamilyen tudatába jussak, és komplex identifikációs aktusra van szükség ahhoz, hogy azokat a reprezentációkat az én reprezentációimként ismerjem fel. Véleményem szerint az identifikálásnak ez a komplexitása teszi a pszichoanalízist filozófiailag olyan komplexszé.

Bármi legyen is a helyzet, számomra úgy tűnik, hogy amit stílus alatt értünk, az a reprezentációnak azokat a minőségeit foglalja magában, amelyek magát az embert alkotják, és amely minőségek kívülről láthatóak, fiziognómikusan. És azért nem lehetséges a stílust illetően hozzáértés vagy szakismeret – bár a modort illetően

lehetőséges –, mert a reprezentáció külső aspektusai rendszerint nem adottak a reprezentációt megteremtő ember számára: ugyan a világot ezeken keresztül látja, de ezeket nem látja. Reprezentációjának ezek a tulajdonságai mások számára láthatóak, de az ő számára nem, és a hozzáértés vagy szakértelem jelenléte pontosan azt a külsővé tételt előfeltételezi, ami inkonzisztens azzal, hogy ezek alkossák stílusát. Ahhoz, hogy ezek a stílusát adják, közvetlenül és spontán módon kell hogy kifejezve legyenek. És valami ehhez hasonló igaz az entitásként felfogott történeti korszakokat illetően is: az csupán a történész számára korszak, aki azt kívülről látja, azok számára, akik abban a korszakban éltek, ez pusztán az a mód, ahogyan az életet élték. Tehát amikor egy korszak emberei a történész számára kielégítő válaszokat tudnak adni, akkor a korszak megmutatta külső felületét, és bizonyos értelemben vége van, mint korszaknak.

Ami tehát érdekes és alapvető a művészetben, az a művésznek az a spontán képessége, melynek segítségével képessé tesz bennünket arra, hogy úgy lássuk a világot, ahogy ő látja – nem úgy, mintha a festmény egy ablak lenne, hanem úgy, mintha a világ általa lenne adva. Végül nem egyszerűen úgy látjuk azt a sziklán ülő meztelen nőt, mint egy voyeur, aki megles valamit. A képbe mágikusan beágyazott reprezentáció folytán úgy látjuk őt, mint valakit, akire szeretettel néznek. Nem úgy, ahogyan Rembrandt látta őt, mivel ő egyszerűen szeretettel látta. A mű nagysága annyi, mint a mű által anyagivá tett reprezentáció nagysága. Ha a stílus az ember, akkor a stílus nagysága a személy nagysága.

A stílus struktúrája hasonló a személyiség struktúrájához; és megtanulni felismerni egy stílust nem egyszerűen egy bonyolult taxonómiai feladat, hanem olyasmi, mint megtanulni felismerni egy személy jellemző vonását vagy karakterét. Amikor egy művet egy személynek tulajdonítunk, olyan komplex dolgot teszünk, mint amikor egy cselekedetet egy személynek tulajdonítunk, pedig nem vagyunk biztosak benne, hogy valóban ő cselekedte azt vagy sem. Fel kell tennünk a kérdést: konzisztens lett volna-e jellemével, ahogyan azt is meg kell kérdeznünk: konzisztens lett volna-e életművével. A konzisztencia ezen fogalmának kevés köze van a formális konzisztenciához: inkább ahhoz a konzisztencia-fogalomhoz hasonlít ez, amelyet olyankor használunk, amikor azt mondjuk: egy szőnyeg nem illik a szoba többi berendezési tárgyához, vagy azt, hogy egy teríték nem illik az étel jellegéhez, vagy azt, hogy egy ember nem illik bele egy társaságba. Ez a konzisztencia az ízléssel van kapcsolatban, ezt pedig nem lehet egy formulára leszőkíteni. Kétségtelen ugyan, hogy ez észérvek által irányított tevékenység, de az észérvek csak azok számára meggyőzőek, akik rendelkeznek ítélőerővel vagy ízléssel.

Első pillantásra úgy tűnik, hogy a *Brillo Box* (A. Warhol) ugyanazt az üdítő oda-nem-illést hozza a művészet világába, mint Strauss operájában a *commedia dell'arte* figurák Ariadne szigetére. Úgy tűnik, hogy forradalmi és egyben nevetséges követelést fogalmaz meg azzal – nem annyira felfordítani, mint inkább felszabadítani akarván a művészet világát –, hogy ugyanolyan jogú helyet követel magának, mint amilyennel a magasztos tárgyak rendelkeznek. Egy pillanatra úgy véljük, a követelés teljesítése biztos, hogy lerombolná a művészet világát; hogy egy ilyen közönséges és *alpári* tárgyat a művészet világába befogadva kitüntetett szereppel ruházzunk fel – úgy tűnik, szóba sem jöhet. De ekkor rájövünk, hogy a műalkotást – a „Brillo Box”-ot

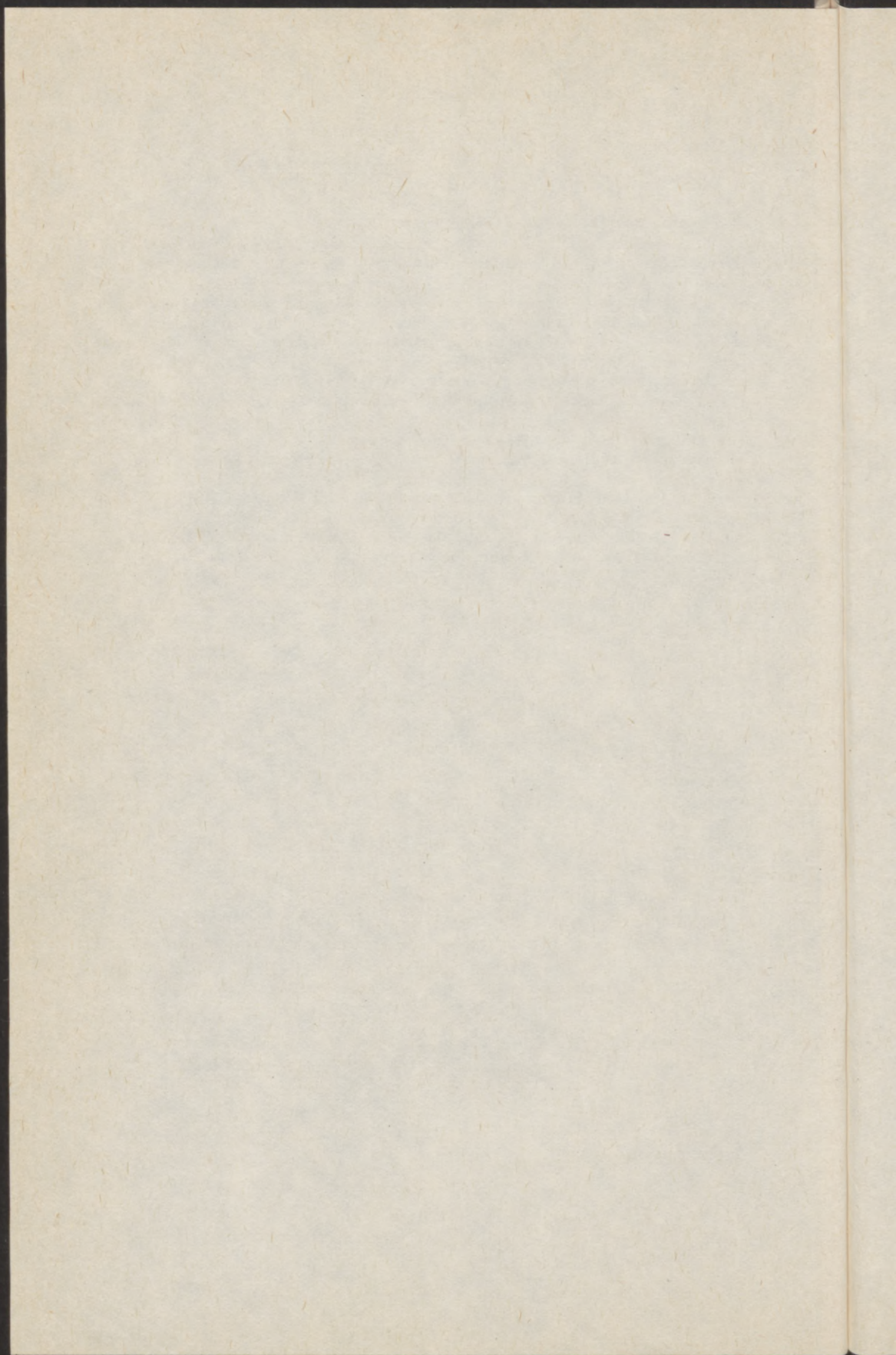
– összetévesztettük a kommerciális valóságban lévő vulgáris megfelelőjével. A mű azzal követeli meg, hogy művészet legyen, hogy egy arcátlan metaforát ad elő: a brillo-box – műalkotásként–ot. És végső soron a közhelyszerű tárgynak ez az átlényegítése semmit nem változtat meg a művészet világában. Csupán tudatosítja a művészet struktúráit, melyeknek természetesen bizonyos történeti fejlődésen kellett keresztülmenniük, hogy ez a metafora lehetséges legyen. Abban a pillanatban, hogy lehetséges lett, valami a Brillo Box-hoz hasonló elkerülhetetlen és értelmetlen lett. Elkerülhetetlen, mert ezt a gesztust meg kellett tenni ezzel vagy valami más tárggyal; értelmetlen, mert ha egyszer már meg lehetett tenni, nem volt rá ok, hogy megtegyék.

Ám filozófusként szólok, és a gesztust mint filozófiai cselekedetet elemzem. Mint műalkotás, a Brillo Box több egy meglepő metaforikus tulajdonságokkal rendelkező brillo doboznál. Azt teszi, amit a műalkotások mindig is tettek: külsővé tesz egy világlátást, kifejezi egy kulturális korszak bensőjét, és magát tükörként kínálja, hogy segítségével megértsük királyaink tudatát.¹⁰

ford.: Sajó Sándor

A FORDÍTÓ JEGYZETEI

1. *A Dictionary of Modern English Usage*. Oxford, 1926. p. 616.
2. „a stitch in time saves nine”, azaz: (amikor pl. egy ruhadarab foszlani kezd) 'egy idejében tett öltés kilenc másikat takarít meg'; ez a kifejezés metaforikus értelemben használatos, és 'idejében elvégzett munká'-t jelent; ennek rövid változata a „stitch in time”, ami lényegében ugyanezt jelenti.
3. „Nem kell megkérdezned az időjárás előrejelzőt, hogy megtudd, merről fúj a szél”; az angol nyelvben a „meteorológus” kollokvialis megfelelője a „weatherman”, a magyar „időjáráselőrejelző” ennek pontatlan fordítása; „You don't need a weatherman to know which way the wind goes”. „Subterranean Home Sick Blues”, *Bringing it all Back Home*, 1965 CBS 62515.
4. [Rudolf Carnap: *Meaning and Necessity*. Chicago,²1956. p. 56-59.]
5. [vö. G. Frege: Jelentés és jelöllet. In: uo. *Logika, szemantika, matematika*. Ford. Máté András Gondolat, 1980. 1956 skk.]
6. [Buffon: *Discours sur le style*. 1753.: „Le style est l'homme même”]
7. [v.ö. Platón: *Ion*. Fordította: Ritoók Zsigmond. In: *Platón összes művei*. I. kötet. Budapest, 1984. 536 a-c.]
8. [Platón: *Állam*. Ford. Szabó Miklós. In: *Platón összes művei*. Bp. 1984. II. kötet, p. 241. 425b]
9. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Alexander Bernát és Bánóczy József. Bp. 1981. B 173]
10. A szerző az egyik megelőző fejezetben utal Shakespeare *Hamlet*-jének színélőadás-jelenetére, amelyben Hamlet a király viselkedéséből megérti, hogy mi játszódik le Claudius tudatában.



Néhány megjegyzés a hermeneutikához és a dekonstruktivizmushoz

„A szavak hajszolók, a taraché, a zavarodottság és helynélküliség forrásai. Sigé az eszmék hallgatása. Helyek. A hallgató, az őrző. Nincs élesebb váltás, nincs mélyebb ellentét mint a hajszólo és őrző közti. Taraché vagy sigé.”

Botho Strauss – Fragmente der Undeutlichkeit

Aki kellő figyelmességgel végigolvassa a kötetben található írásokat, annak egyértelműen ki fog tűnni, hogy az utóbbi időszak esztétikai és filozófiai kísérleteinek legfőbb iránya, a gondolkodás körében még fellelhető metafizikai maradványok kritikája és felszámolása. Persze joggal mondhatják, hogy ez az *antimetafizikus irányultság* végighúzódik századunk – hogy most csak erről szóljunk – jelentős elméletalkotóinak munkásságán. Edmund Husserl például 1935-ös prágai előadásából kialakított könyvében (*Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*) a metafizikai lehetőségébe vetett hit megszüntéről ír, ez pedig nem jelent mást mint egy univerzális filozófiába és végső soron „az észbe” vetett hit összeomlását. Az „abszolút” ész, a módszer folytán szisztematizált világ mind teljesebb uralásának eszméjét, az „én vagyok” evidenciáját felváltja az igazságért küzdő, azaz az időbeli-történeti értelemfeltárás teljes jelenlétet nélkülöző beállítódása. Heidegger már az 1924-ben tartott *Az idő fogalma* című előadásában – melyet Gadamer a *Lét és idő* ösformájának tekint – a fordulatot a „bin ich meine Zeit?” kérdéssel fejezte ki. A „vagyok-e én a saját időm” nem egyszerűen az én én-t mondásának önhittségét leplezi le, hanem megnyitja a filozófálás antimetafizikus kezdetét, mely szkepszissel tekint valamilyen végső alap vagy elv, azaz végső megalapozás felé. Heideggerrel veszi kezdetét az egzisztenciálhermeneutika térnyerése, mely a mindig csak modalitások között érthető létet – mely mindig *több* mint amiként értett –, éppen mozgalmasságában teszi a gondolkodás témájává. A hermeneutika a metafizika lezáró, valami végsőre visszavezető tevékenységével szemben, éppen az ellenkező utat járja, ugyanis „a lehető legtovább ki akar tartani” (Heidegger – *A fakticitás hermeneutikája*) ebben a nyitottságban. Ma már tudjuk, hogy milyen jelentősen befolyásolta ezt a hermeneutikai fordulatot Arisztotelesz phroneszisz fel-fogása, az a mondhatni mindennapos okosság, mely „avval foglalkozik, *ami másképp is lehet, mint ahogy van*” (Arisztotelesz – *Nikomakhoszi ethika*). Ez az oly régi, ám mégis újnak ható beállítódás egyértelművé teszi, hogy az értelemért fáradozó emberi egzisztencia, miközben leginkább arra hagyatkozik, ahogy a megértendő van, mikor

megért, ugyanazt érti másképp. Ugyanakkor ettől elválaszthatatlan, hogy mikor más-ként érti meg a megértendőt, akkor ezzel *egyidejűleg* a megértendő vonatkozásában önmagát is másként érti. Előbb említett írásában Heidegger joggal hangsúlyozta: „A hermeneutika destrukció.” Nem szükséges részletesen kitérni arra, hogy a destrukció pozitív jelentőségű és nem rombolás, hiszen az elfedő, a vélt otthonosságot-ismertséget biztosító, az absztrakt köréből visszanyert szabad-létről van itt szó, vagy ahogy Heidegger századik születésnapja alkalmából összeállított *Művészet és technika* kötet bevezetőjében Gadamer fogalmaz: „A destrukció a nyelv megnevező erejének szabaddá-tétele.”

Anélkül, hogy történetileg tovább követnénk századunk antimetafizikus mozgását, mely döntően Heidegger kísérleteihez ill. a háború utáni hermeneutika újjászülésétéhez és a strukturalizmus nyomán – főként francia nyelvterületen – kialakult neo- vagy posztstrukturalizmushoz kapcsolható, inkább előreugrunk ahhoz a kérdéshez, mely alapjaiban érinti a kötet majd minden írását. Ez pedig így hangzik: fennáll-e még valamiféle lehetőség, hogy a metafizikai gondolkodás által átítatott nyelvet mint a nyelv *más-mondásának* lehetőségét kikutassuk és érvényesítsük (v.ö. Heidegger – *A metafizika onto-teo-logikai szerkezete*), hogy a nyelv ne szolgáljon a pusztá reprezentációeszközüül, hogy ne legyen a nyelv kvázi-lét funkciójú, s hogy a referenciális viszony dominanciáját felfüggesztve a nyelv nyelvre vonatkoztatott destrukcióját mint egyfajta dekonstruktív hermeneutikát kifejlesszük. Ehhez elengedhetetlen, hogy a jelentő-jelentett elsődlegesnek vélt viszonyán túl, a jelentő és jelentő differálását is tekintetbe vegyük (ezt Saussure hangsúlyozta először a *Bevezetés az általános nyelvészetbe* című munkájában), mint a jelentő állandó és feltartóztathatlan ön-destruálását.

Nem kívánom elsimítani korszakunk két alapvető gondolkodási irányának, az egzisztencia-értésen nyugvó hermeneutikának és a dekonstruktivizmusnak a különbségét, mégis megemlítenék két szempontot, mely a látszólag oly áthidalhatatlannak tűnő ellentétet gyengíti. *A hermeneutikai szituáció bemutatása* (ez az 1922-es írás, mely visszaemlékezései szerint alapvetően befolyásolta Gadamer hermeneutikáját, egy fenomenológiai Arisztotelész olvasat) című, nemrégiben előkerült írásában Heidegger eleve kizárja egy kezdet, vagy nevezzük így egy *preegzisztens jelentett* feltevését: „A lét értelme elvileg sokféle (sokrétű). A legein értelméből a priori előrejelzett, hogy minden szóba-hozott valami mint valami. Az arché eszméje... tulajdonképpen kategóriálisan lehetetlen, ha értelmének megfelelően a lét nem sokrétűen artikulált...” A faktikusan valamiként értett mindig az őt illető „másként is lehet” többlettel terhes, az emberi élet fakticitása az, mely a tudás – de sohasem *teljesen* tudható – többletét hordja (mallon eidénai). Az értés, az értelemtapasztalat elvi beteljesíthetlensége (vö. kötetünkben Gadamer írását) Heidegger korai felismerése, s kései megfogalmazása szerint így lesz a gondolkodás dolga „a differencia mint differencia”. Derrida ezt a gondolati elemet radikalizálja, nevezetesen, hogy a transzcendentális jelentett távol-léte, ám olvashatósága az áthúzott lét heideggeri jelölésében a logo-fono-centrikus metafizikai világekorszak végét jelenti és egyben az írás (écriture) kezdetét (vö. *Grammatologia*). Tehát „... valamiféle közép vagy eredet távol-léte következtében minden diskurzussá válik... azaz egy rendszerré, melyben a központi, eredendő vagy transzcendentális jelentett, a differenciák adott rendszerén kívül, sohasem abszolút jelenlevő. A transzcendentális jelentett távol-léte a

jelölés mezőjét és játékát a végtelenbe tágítja.” (Derrida – *Struktúra, jel és játék az embertudományok diskurzusában*). Derrida Heideggert a metafizikai tradícióba sorolja, holott már a huszas évek írásaiban messze túl jut a kifejezés és jelentés bármiféle tételezett egységén és a *Lét és idő* jelenvalólét-analízise a jelenlét, a prezencia metafizikai felfogásának kritikájaként a jelenvalólét jövőbeliségét hangsúlyozza. Az eltérés főként a kései Heidegger felől tekintve nem oly szembeötlő! Az emberi egzisztencia eleve „kívül” van világánál, azaz a bensővététel, az önidentitás metafizikai kultúrájával, a tudat-immanneciával, egy világ tételező be-állításával szemben lényegünket e kívülben, kívül-létben tanúsítjuk. Az ember kívül-létében persze nem egy világon kívüli pozíciót foglal el, hanem éppen így van közel az őt leginkább érintőhöz, s *egyidejűleg* a megértendő vonzásában egy őt megelőző nyelviségbe vontan mindig másként és másként meg-felel a nyelvnek. Itt jutunk el a második szemponthoz, ahhoz, amit a harmincas évek közepétől írott úgynevezett második főműben (*Adalékok a filozófiához*) Heidegger elhallgatásnak nevezett. A nyelv és minden logika a lét hatalma alatt áll, ám a lét sohasem mondható ki közvetlenül, így aztán a jelentő nem pusztá járulék, mely a jelentettnek (a jelentettnek) megfelel, hanem a lét a jelentőn keresztül újra és újra meg-felelésbe hívja az embert. A megfelelésbe hívó az embert kiteszi a legbizonytalanabbnak, hogy midőn a leginkább megfelelt, ott már nincs szó, csak a lét hallgató tapasztaása, hiszen ez oly mérhetetlenül sok, „sokrétű”, hogy vele szemben minden értésre adható kevés. A kimondás és ki-nem-mondhatóság „játéka” éppen a beteljesíthetlenség okán, nincs távol a Derrida említett végtelenségtől. A lét sajátos topológiája ez, mely távol áll mindenfajta re-prezentációtól és prezencia-metafizikától. A lét mint magát megvonó, ám mindig elénkbe tartott, ami minket a leginkább érint, hiszen állandóan arra készlet, hogy megértsük.

A következőkben még néhány problémát érintek, melyek elősegíthetik a kötetben szereplő művészetelméleti írások jobb megértését. Korunk művészetelméletét illetően továbbra is meghatározónak tartom az esztétikai tudat destrukcióját, melyet Gadamer végzett el főművében az *Igazság és módszer*-ben, ugyanakkor aligha tagadható, hogy minden extremizmusa ellenére a dekonstruktivizmus éppen a szerzőség és befogadás, mindenfajta esztétikai szubjektivitás dekonstrukciójával döntően hozzájárult a szöveg eminens időbeliségének és korlátozott értelem-teljesülésének a tudatosításához. Gadamer a *Szöveg és interpretáció* tanulmányban (az 1981 áprilisában tartott német-francia konferencia nyitó előadása volt, melyet Ph. Forget adott közre Derrida hozzászólásával és Gadamer viszontválaszával – *Text und Interpretation* Fink Verlag 1984., angolul pedig D. Michelfelder és R. Palmer *Dialogue and Deconstruction* State Univ. of N. Y. Press 1989.) egyfelől válaszol a dekonstruktivista kihívásra, másrészt a sokak által félreértelmezett hermeneutikai alapfogadásait tárgyalja újra. Kézenfekvő lett volna ezt a „valószínűtlen vitát” – miként Ph. Forget és J. Simon nevezte – bemutatni az ott elhangzott előadásokkal, ám aki megismerkedett ezekkel az írásokkal, az világosan látja, hogy tényleges vita nem jött létre hermeneutika és dekonstruktivizmus között. R. Palmer az általa szerkesztett kötet előszavában joggal jegyezte meg, hogy Derrida kérdései irányukat tekintve is helytelenek voltak, és amit pedig számon kért, azt Gadamer nem is érintette előadásában. Mindez persze nem érinti azt, és erre Gadamer is nyomatékkal utalt, hogy a posztstrukturalista kihívásnak valóban meg kívánt felelni, sőt azt is ki kell emelnünk, hogy ez a kihívás érintette

a legutóbbi időben a leginkább a hermeneutika lényegalapjait. A konferencián elhangzott kérdező válaszában Derrida, mondhatni *akarat*tal kényszeríti bele az akarat metafizika pozíciójába Gadamer „jóakarat” felfogását, az olvasó látni fogja, hogy ehhez vajmi kevés köze van. Gadamer az *És mégis: a jóakarat hatalma* című vizsgontválaszában elutasítja azt a nézetet, miszerint itt a kanti „*Metaphysik der Sitten*” akaratfelfogása térne vissza – nevezetesen az akarat mint a legfőbb jó letéteményese –, ugyanis Platón jóakarat felfogásáról (eumeneis elenchoi) van szó, mely Gadamer nézete szerint minden megértés elengedhetetlen feltétele, azaz a másikat (legyen szó akár személyről, vagy megértendő szövegről) meg kell próbálni oly erőssé tenni, amennyire csak lehetséges, hogy az így megnyilatkozó megvilágító erejű lehessen. A másik, a másság erősítésével, sokkal inkább érvényesül a szubjektum centrikus, reflexív metafizika destrukciója, mintsem jóváhagyása. Ami pedig a szöveg mint értelem-kontinuum Gadamernek tulajdonított metafizikai posztulátumát érinti, sokkal inkább a szöveg az, ami mond, feltéve, ha meg *akarják* érteni, amit mond. Ezért idézi emlékezetünkbe Gadamer Heidegger *A műalkotás eredete* esszéjének „lökés” (Stoss) fogalmát, mely éppen minden vélt, tétélezett kontinuum felszámolása, azaz a törés, a szakadás beállta. Nem éppen a szubjektum centrikus metafizika *akarat* nyilvánítása-e az, amikor Derrida a törés szükségességéről, a kontextus általános újrastrukturálásáról szól. Találón kérdezte Gadamer: „Mikor és miért valósítunk meg egy ilyen törést? ... egy ilyen törés mindig végbe kell menjen, minthogy egyáltalán nem látszik a másik töretlen megértése.” Ha tetszik – miként Derrida követeli –, a művek megértésének alaptapasztatatát képező lökés, éppen a „törés praktizálása”, vagyis bekövetkezik az a jól ismert jelenség, hogy midőn megértünk, megértésünkkel megszakítjuk tapasztalataink ismert-otthonos szövedékét, elvárásaikkal ellenkezőt ismerünk fel és értünk meg. Azt olvasóink maguk megállapíthatják a *Szöveg és interpretációt* olvasva, hogy itt mennyire van szó mint Derrida állítja, a megértés feltételét képező kontinuuusan kifejlő vonatkozásról, mellyel Derrida a vonatkozás törését, a törést mint vonatkozást, ill. végső soron minden közvetítés megszüntetését állítja szembe. Gadamer egy másik írásában, mely ugyancsak a dekonstruktivista kihívás eredményeképp született, világosan választ ad a végső lét-értelem, a megértés mint értelem-kontinuum vádjára: „A dialógusban-lét azonban önmagunkon-túl-léteket jelent, együtt gondolkodást a másikkal és visszajövetelt önmagunkhoz mint egy másikhoz.” (*Destrukció és dekonstrukció*)

Nem áll szándékunkban, hogy elvegyük az olvasó kedvét a megfejtés játéktól azzal, hogy leleplezzük az itt közölt szövegek közti vonzásokat és taszításokat. Egyetlen szempontot kívánok már csak érinteni: a szöveg, a mű helyzetét. Gadamer itt közölt szövegét olvasva csak kiragadott helyeken tűnik úgy, hogy a szerző – miként Paul de Man állítja a hermeneutikáról általában –, valamiféle ösképszerű, eredendő és abszolút szöveg feltevésének hibájába esnék. Például olyankor, midőn a szöveget értelmezővel kérdezi – „mi is áll ott tulajdonképpen?” Aki elolvassa a szöveget, annak világosan kitűnik, hogy az értelem-vonatkozások beteljesíthetetlen sokfélesége megsemmisíti egy jelentés-egésznek bármiféle előfeltételezését, a végesség hermeneutikája pedig, mely minden szövegmegértést érint, tagadja egy ahistorikus arché feltevését. Mégis újra meg újra visszatérő vád – a dekonstruktivizmus óta pedig mind hangosabb –, hogy Gadamer nem jut túl a „reflexiók filozófia paradigmáján” (M. Frank) és konkrétan a szövegfogalmat illetően: „Az érthetőség univerzális és

töretlen előfeltevése Gadamer szövegfogalmában csúcsosodik ki.” (J. Simon – *A megértésre irányuló jóakarát és a hatalom akarása*). Ennek a vélt reflexiós filozófiának a hőse az abszolút szellem színjátékát megöröklő „hagyomány” lenne, ám ha valaki – főként a Platónról szóló írásokat vagy éppen az *Igazság és módszer* megvizsgálja; a szókratészi–platóni dialógus nem egy már eredendően értett rejtjelező játéka, hanem „igaz megvalósítása az anamnézisnek, a gondolkodó emlékezésnek”, mely a spekulatív értelem-egységgel ellentétben, éppígy az egyes szó be- és elhatárolt jelentésén stb. túl, a ki-nem-mondható nyitottságába tart. (Vö. *Destrukció és dekonstrukció*) Ez pedig szükségképpen kizárja az érthetőség prezens-univerzális előfeltevését. Gadamernek igaza van, mikor arra utal, hogy sohasem irányultat a megértés egyetlen szó felé és az egyik horizont összeolvadása a másikkal nem jelent valami maradandó és azonosítható egyest (vö. *Koraromantika, hermeneutika, dekonstruktivizmus*), a jel diszperziója (Foucault), a jel-szóródás (Derrida) éppen hogy az eleven dialógus közegében lép fel, megsemmisítve a szójelentés vélt állandóságát és rögzítettségét. A „diakrisis”, azaz a megkülönböztetés, elválasztás a nyelv éltető eleme, mely éppen a mondotra ill. olvasottra irányuló értelemváltásban, a szószerintiséget sértő szemantikai eltérésben teremti meg az értelemvonatkozások sokféleségét.”... le kell mondani az eredendő, önmagával azonos szövegértelem illúziójáról és látni kell, hogy a szöveg és interpretáció nem egy felosztható munka két oldala – alkotás és befogadás –, hanem hogy csak az interpretáció folytán vannak a szövegben magában összeálló kifejezések, azaz tesznek szert a jel státuszára. Nem az értelmezés hibázza el tehát – miként az 'objektív' interpretáció teoretikusai (Betti, Hirsch stb.) akarják – a szövegmegnyilatkozás eredendő értelmét; a szöveg maga csak a diáhypóthesin, csak feltevésszerűen birtokolja az értelmet.” (M. Frank – *A nyelv uralhatóságának határai*.)

Ezért marad meg az emberiség számára a művészet olyannak, mely „sok gondolkodásra ösztönöz” (Kant).

FELHASZNÁLT IRODALOM

- H. Busche – Logozentrismus und Différance – Versuch über Jacques Derrida in: Zeitschrift für phil. Forschung 41.1987.
- J. Derrida – De la grammatologie Éd.de Minuit 1967. németül Suhrkamp Verlag 1974.
 – L'écriture et la différence, Éd.du Seuil 1967. németül Suhrkamp 1972.
 – La voix et le phénomène, Presses Univ. de France 1967. németül Suhrkamp 1979.
- M. Frank – Was ist Neostukturalismus? Suhrkamp 1983.
 – Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache... in: Ph.Forget szerk. Text und Interpretation, Fink 1984.
- H.-G. Gadamer – Igazság és módster Gondolat 1984.
 Destruktion und Dekonstruktion in. Ges.Werke II. J.C.B.Mohr/Paul Siebeck/ 1986.
 Frühromantik Hermeneutik, Dekonstruktivismus in: Die Aktualität der Frühromantik szerk. E.Behler, J.Hörisch, F.Schöning Verlag 1987.
- M. Heidegger – Anzeige der hermeneutischen Situation (1922) in: Dilthey Jb. 1989/6.
 Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) Ges.Ausgabe 63. V.Klostermann 1988.
 Der Begriff der Zeit (1924), M.Niemeyer V. 1989. Beiträge zur Philosophie (1936-) Ges.Ausgabe 65. V.Klostermann 1989.
 Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik in: Identität und Differenz, Neske V. 1957.
 Lét és idő, Gondolat 1989.
 A műalkotás eredete, Európa 1988.
- E. Husserl – Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Meiner V. 1982.
- J. Simon – Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht. Bemerkungen zu einer „unwahrscheinlichen Debatte“ in: Allg.Z.für Phil. 1987/3.

A fordítások az alábbi kötetek alapján készültek:

A. DANTO, *The Transfiguration of the Commonplace*. A Philosophy of Art. Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1981.

J. DERRIDA, *Marges de la Philosophie*. Paris, Éd. de Minuit 1972. p. 1-29

H.-G. GADAMER, *Text und Interpretation*. Gesammelte Werke Bd. 2. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986

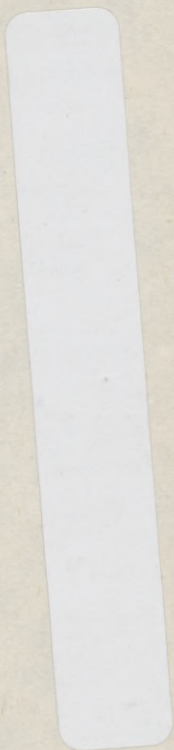
M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*. Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1978⁴.

P. de MAN, *The Resistance to Theory*. Minneapolis, 1986 — *Allegories of Reading*. New Haven, 1979.

P. RICOEUR, *La métaphore vive*. Editions du Seuil, Paris, 1975.

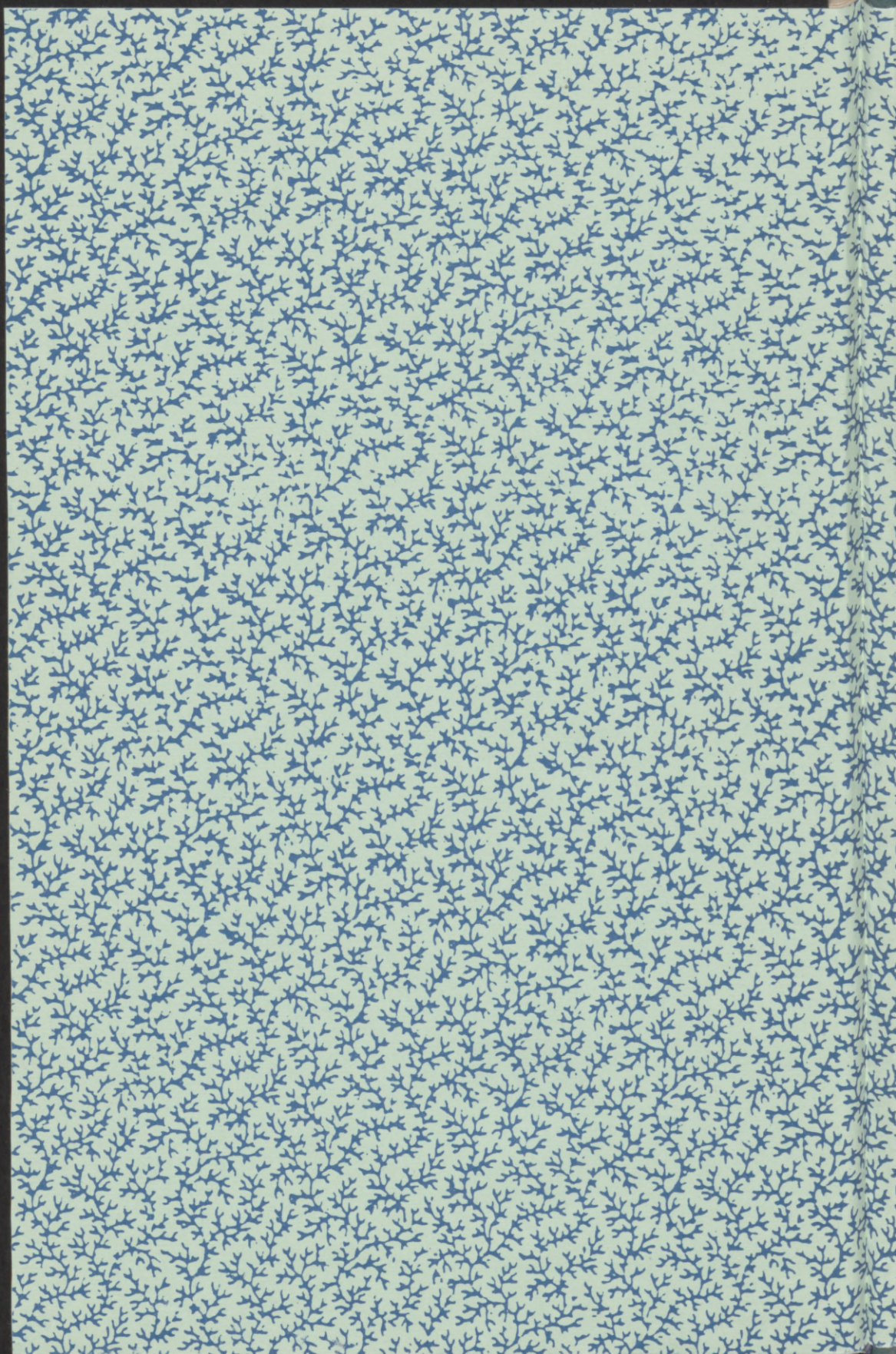


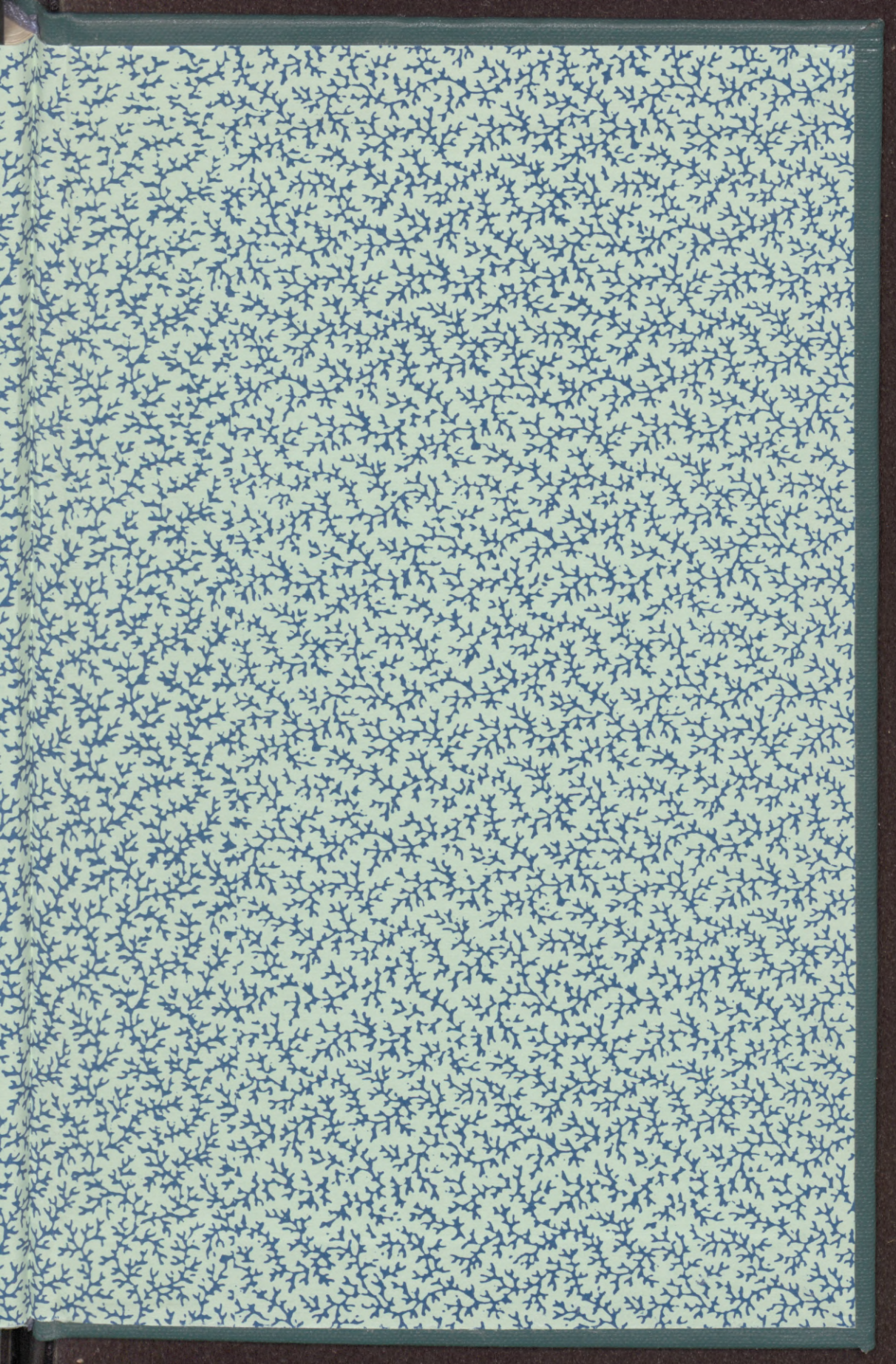
1187-3

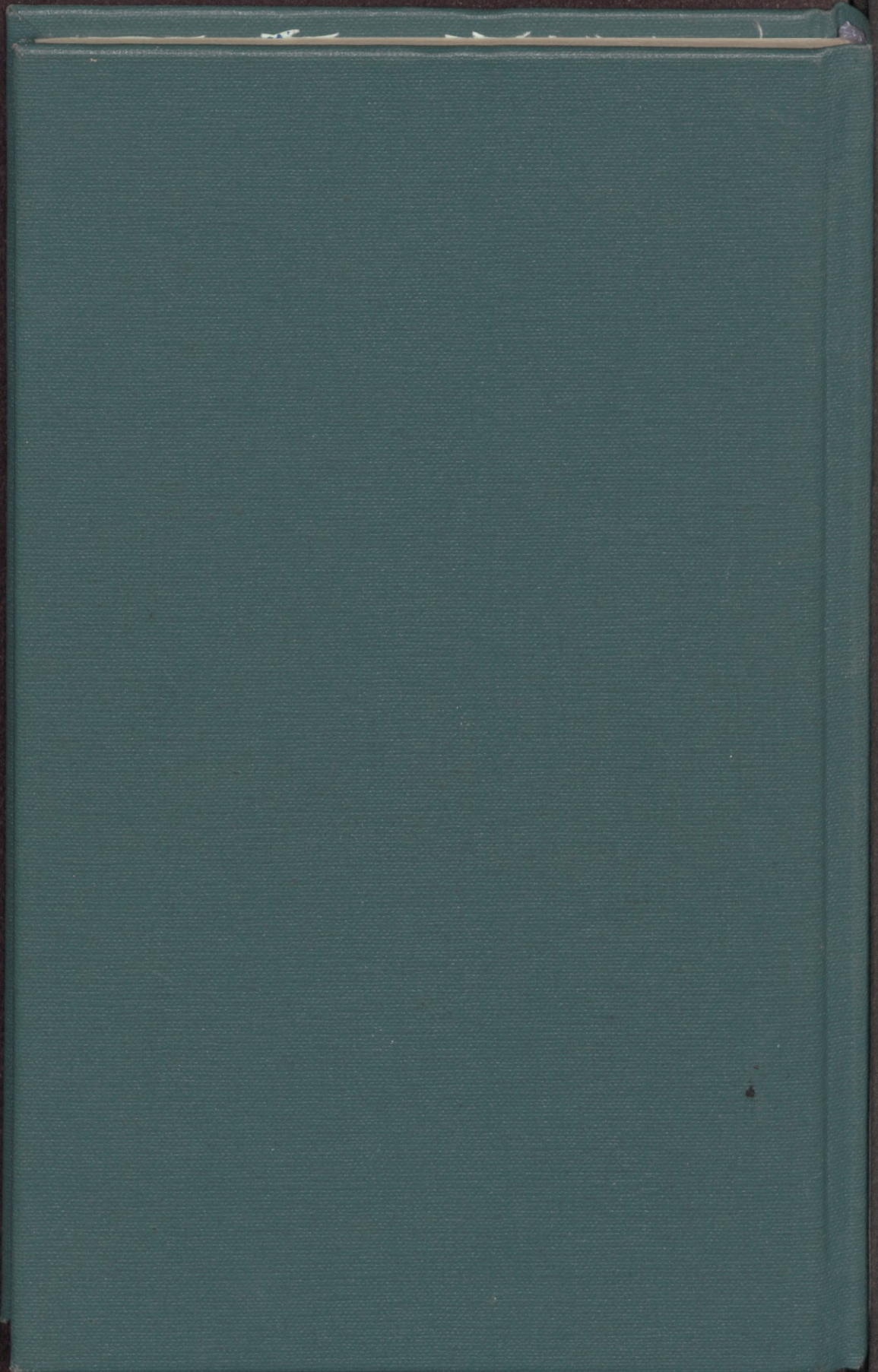


Nyomás a Szekszárdi Nyomdában készült
8000 91.168
Felelős vezető: Vadász József igazgató









Szöveg és interpretáció