

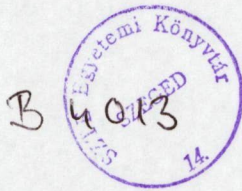
Füzi Izabella

Meggyőzés és tropológia.
Platón – Nietzsche – de Man

PhD-értekezés

Témavezető: Dr. Odorics Ferenc

Szegedi Tudományegyetem
Irodalomtudományi Doktori Program
Elmélet és Interpretáció Doktori Alprogram



Tartalom

<i>Bevezetés</i>	3
<i>A meggyőzés platóni retorikája</i>	13
1. <i>Gorgiasz</i> : A retorika vád alá helyezése	16
2. Retorika vs. dialektika (?) – <i>A szofista</i>	28
3. <i>Phaidrosz</i> : meggyőzni – jól és/vagy rosszul	44
<i>A figurák jelelmélete</i>	54
1. Mi a figura?	57
2. Trópus és figura	65
3. Irodalom és retorika (szétválása)	75
4. A „retorikai” kategóriája de Mannál	83
5. A tudat fenomenalizmusa: filozófiai kontextusok	91
6. Fenomenális és materiális jel	99
<i>A „figurális kitérőktől” a materialitásig</i>	108
1. Két példa a retorika kisajátítására	111
2. Eredet és működés (Nietzsche)	119
3. Függelék a materialitás kérdéséhez	140
<i>Bibliográfia</i>	150

Bevezetés

Nietzsche szerint a retorika azért veszítette el korábbi népszerűségét, mert a „maiak” jobban szeretik, ha kioktatják őket, mintsem ha meggyőzik: „[A] retorika olyan népből sarjad, amely még mitikus képekben él, és amely még nem ismeri a történeti hűség iránti feltétlen szükségletet; amely jobban kedveli, ha meggyőzik, mint ha kioktatják...”¹ A felvilágosodás kori és a romantikus megismerésmodell valóban végleg kiszorítani látszott a retorikának azt az átfogó jellegét, amellyel korábban rendelkezett. A 20. század második felétől kezdődően viszont, nagyjából a strukturalista nyelvelmélet megjelenésével egy időben, a retorika iránt tanúsított fokozott érdeklődésnek lehetünk tanúi. Ilyen értelemben szokás a retorika visszatéréséről vagy egy retorikai fordulatról beszélni, bár korántsem egyértelmű, hogy mi az, ami ily módon felélesztődik, vagy visszatér.

A „régii retorika” esetleges leváltódását, illetve egy „új retorika” lehetőségét taglalva Roland Barthes a következőket mondja: „a régi nem azt jelenti, hogy ma léteznék egy új retorika; a régi retorika inkább úgy áll szemben az újjal, hogy talán még nem zárult le: a világot hihetetlen mértékben itatja át a régi retorika”.² Bár a diskurzusnak az a retorikai elmélete és

¹ Friedrich Nietzsche: Retorika. Ford. Farkas Zsolt. In *Az irodalom elméletei IV.* Szerk. Thomka Beáta. Pécs, Jelenkor, 1997. 6. o.

² Roland Barthes: A régi retorika. In *Az irodalom elméletei III.* Szerk. Thomka Beáta. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1997. 75. o.

gyakorlata, amely a 19. századig meghatározta a nyugati kultúrát, mára már elveszítette kulturális fölényét, mindez nem jelenti azt, hogy e nyelvi gyakorlat előfeltevései meghaladottá vagy letudhatóvá váltak volna. A retorikára való hivatkozásokban, utalásokban valóban nincs is hiány: a mai irodalomtudományos terepet szemlélve a retorikához kötődő elméletek és nézetek akkora garmadával találkozunk, hogy úgy tűnik, inkább a közös elnevezés készlet valamiféle közös alap előfeltételezéséhez, mintsem a megközelítések hasonlósága.

Dolgozatom fő csapásirányát a de Man-i retorikakoncepció artikulálása képezi. Amikor retorikatörténeti kérdések felé fordulok, akkor nem a retorika történetét akarom újraírni az újabb kérdésfelvetések felől, hanem inkább azokra a hangsúlyeltolódásokra rámutatni, melyek a „jelen történetét” is kijelölik. Dolgozatom három ilyen elmozdulás köré szerveződik: a meggyőzősként felfogott retorikától az ékesszólás felé fordulás (Platón – Quintilianus), a szó szerinti jelentés feláldozása a figuratív oltárán (Nietzsche) és a tudás és cselekvés nyelv által történő trónfosztása (de Man). Mindazonáltal ezeket a mozzanatok nem szándékoztam koherens narratívába szervezni egy Platóntól Nietzsche-n átívelő de Manig húzódó történet elbeszélésével, azt remélve, hogy az egyes részproblémák a téma egészét tekintve nem mindig konvergáló elmélyítése kompenzálja majd az olvasót egy előre meghatározott cél és megoldás felé tartó elbeszélés hiányáért. A dolgozat úgy is olvasható, mint három különálló fejezet a retorika és a nyelviség mibenlétének kérdéséről.

Jelen dolgozat gondolatmenete, de fogalomhasználata sem tagadhatja a Paul de Man-i retorikai elméletnek való eladósodottságát. Az ő dekonstruktív elméletében a retorika nem

valamifajta átfogó tudomány, elsősorban nem előfeltevések rendszere, hanem egy olvasási módnak, magának a (nem a dekódolás értelmében vett) olvasásnak az előtérbe helyezése. A retorika helyett a szövegek „retorikai” dimenziója, retoricitása (ez nem de Man kifejezése) kerül a vizsgálódás homlokterébe, ez utóbbiak pedig nyelvi működésmódként érhetők tetten. E működésmódok sok esetben retorikai fogalmak segítségével magyarázódnak, melyek de Man szerint maguk is a különböző használatok által kisajátítva „egymással ellentétes törekvések ütközőpontjává válnak”.³ Allegória és szimbólum (jel és szimbólum), forma és intenció, szemiológia és retorika, grammatika és retorika, tropológia és meggyőzés, hypogramma és inskripció, esztétika és retorika, poétika és hermeneutika, fenomenalitás és materialitás – mind olyan ellentétpárok, melyek strukturális vagy tematikus elnevezései a nyelviség azon megnyilvánulásainak, amelyek az olvasás során jelentkeznek. Az „olvasás” de Mannál mást jelent, mint a köznapi értelemben: egy olyan megértési szituáció, amely ugyanakkor nem választható el a jelentésképzés módozataitól. E két tényező közti feszültség a hajtóereje de Man legtöbb szövegének.

A fenti ellentétpárok közül néhány, köztük a tropológia és a meggyőzés fogalmi, a klasszikus retorikához köthetőek, szembeállításuk – az egyik előnyben részesítése a másik rovására – olyan történeti fejlemény, melynek strukturális és történeti okai szorosabb vizsgálódást igényelnek. A retorika ezen elkülöníthető „funkciói” történetileg tekintve is külön utakat jártak. A meggyőzés arisztotelészi modelljét, amely elsősorban a valószínűségen alapuló bizonyítás, az argumentáció elmélete,

³ Paul de Man: A temporalitás retorikája. Ford. Beck András. In *Az irodalom elméletei I.* Szerk. Thomka Beáta. Pécs, Jelenkor, 1996. 5–60. 6. o.

egyre inkább kiszorította az a „tropológiai redukció” (Genette), amely az *elocutio* térhódításával a poétika és a stilisztika révén érte el beteljesülését. Az a hipotézisem, hogy a retorika de Man általi előtérbe állítása – bár nem egy bizonyos retorikai hagyomány felelevenítését célozza meg – mégsem tekinthető véletlenszerűnek. Ennek egyik legfőbb oka, hogy a retorikai fogalmak segítségével a de Man elméletében is középponti szerepet játszó tudásnak és cselekvésnek a nyelviség szempontjai szerint artikulálódó viszonya visszatérő mintázatokban mutatható be. A de Man-i nyelvelméleti belátásokat és értelmezői gyakorlatot olyan retorikai és filozófiai hagyományokkal szembesítem, amelyeket fogalomhasználatában implicite megidéz, vagy olyan filozófiai szövegekkel, melyeknek kanonikus olvasatát éppen a retorikai fogalmak mentén mozdítja ki. E szembesítés célja nemcsak az olyan alapvető fogalmak „eredettörténetének”⁴ tisztázását jelenti, mint a „meggyőzés”, a „figura”, a „trópus”, a „fogalom”, stb. hanem rámutat e klasszikus retorikai szövegek problematikusságára, olvashatóságuk előfeltételeire is.

De Man retorika-felfogása egyszerre állítható szembe a jelentést előtérbe helyező filozófiai beszédmóddal és a jelentés létrehozásának szemiotológiai-grammatikai rendszerével. Filozófia

⁴ A Nietzsche által bevezetett genealógiai elvre gondolok, miszerint valamely dolog eredete nem azonosítható annak céljával, a dolog az új értelmezések során folyton kisajátítódik: „valamely dolog, szerv, használat egész történetét ekképp új interpretációk és kiigazítások jelláncolatának tekinthetjük, amelyeknek okai nem szükségképpen függenek össze egymással sem, inkább csak véletlenszerűen követik és váltják egymást. [...] A forma cseppfolyós, az »értelem« pedig még nála is inkább az...”. Vö. *Adalékok a morál genealógiájához*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap Kiadó, 1996. 86–87. o.

és retorika mindig is ellentmondásos viszonyban álltak. Nyelvi transzparencia, szigorú és hierarchizált fogalomrendszer, az általános és a „mint olyan” kérdésének az előtérbe helyezése egyik oldalról, másik oldalról pedig a partikulárisnak, egy „itt és most” helyzetnek a megoldása a tét. A filozófia a jelentés utáni vágy megtestesítőjeként talán a hegeli rendszerben éri el szisztematikus kifejtettségének csúcspontját, amikor is – Gasché⁵ szerint – meg kell tapasztalnia a retorikába való visszacsúszását. De Man ebben az értelemben a romantikus tradíció folytatója, amennyiben a kanonikus szövegek újraolvasását, *retorikai* olvasását sürgeti. A retorika itt a hierarchizált és kanonikus jelentések elbizonytalanításában játszik szerepet, mégpedig az institucionalizált jelentéstulajdonítás előtti mozzanatra való rákérdezés által: „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.”⁶

A szemiológiával szemben – mely „a jelölőként felfogott jelek tudománya vagy tanulmányozása; nem azt kutatja, hogy mit jelentenek, hanem azt, hogy miképpen jelentenek a szavak”⁷

⁵ Rodolphe Gasché: In-difference to Philosophy: de Man on Kant, Hegel, and Nietzsche. In *Reading de Man Reading*. Szerk. Lindsay Waters – Wlad Godzich. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989. 259–294. 262. o.

⁶ Ellenszegülés az elméletnek. Ford. Huba Miklós. In *Szöveg és interpretáció*. Szerk. Bacsó Béla. Budapest, Cserépfalvi Kiadó, é. n. 97–113. 102. o.

⁷ Paul de Man: Szemiológia és retorika. In *Az olvasás allegóriái*. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben. Ford. Fogarasi György. Szeged, Ictus Kiadó és JATE Irodalomelméleti Csoport, 1999. 16. o.

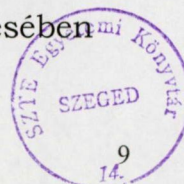
– a retorika a jelentésadás önkényes mozzanatára hívja fel a figyelmet. A minden megértési szituációban benne rejlő döntésre, a megértésnek azon képtelenségére, hogy a jelentés eldönthetetlenségének apóriáját fenntartsa. A szemiológiai-grammatikai aspektust a jelszerűség kritériumai, az ismétlés lehetősége határozza meg, míg a meggyőzősként felfogott retorika egy szilárd referencia létrehozásában érdekelt, a nyelven kívülre utal, a nyelv által a nyelven kívülit szeretné meghódítani. Dolgozatom egyik meghatározó kérdése, hogy e két nyelvi modell milyen filozófiai hagyományokba ágyazódik bele, hogyan támogatja, illetve ássa alá azokat.

A fejezetek úgy épülnek fel, hogy mindegyiket egy, az aktuális problémát összegző rész vezeti be. Az első fejezetben azt vizsgálom, hogyan épült be a kirekesztés már a kezdeteknél a retorikai meggyőzés platóni modelljébe azáltal, hogy olyan episztemológiai követelményeket támasztott, melyeknek a nyelv mint jelek rendszere semmiképpen sem tud megfelelni. Platón ki akarja küszöbölni a jeleket, a leghatásosabb meggyőző(őd)és a jelentés jelenvalósága, az ideák jelenléte a lélekben. Legfőbb törekvése, hogy a cselekvés dimenzióját a kognitív határain belül helyezze el. A megismerendő birodalmát viszont egy olyan előzetes ontológia jelöli ki, mellyel a megismerő nem csupán tranzitív viszonyban áll, hanem meg is szabja számára a megismerés lehetőségeit és korlátait.

A létezés, a tudás és a cselekvés kategóriái a *Gorgiaszban* úgy kapcsolódnak össze, hogy megalapozzák a retorikának látszatként, elhitésként és nem tudásként való felfogását. Az oppozíciópárok felállítása – valódi-látszólagos, ismeret-vélemény, jó-kellemes, elhitésként-tanítás – rendre úgy épülnek fel, hogy kognitív dimenziójukat egy olyan kisajátításból nyerik, melynek

pontosan uralnia kellene az ellentétek közti határvonal kijelölését. A *szofista* című dialógus egy ilyen határ kijelölésére vállalkozik, arra, hogy elkülönítse a beszédekkel való foglalatосkodások közül a szofista „mesterségét” vagy inkább mesterkedését. Ezen a ponton merül fel kérdésként, hogy a dialektikai vizsgálódást megalapozó, e határokat kijelölő és tiszteletben tartó onto- és episztemológiai keretben egyáltalán hogyan lehetséges az „ellentmondás művészete”. A *szofistában* nyomon követhetjük, hogy az ontológiai dilemmák szempontjából miért megvilágító erejű a beszéd vagyis a nyelvi leképezés kérdése. Mind a létezők, mind a nem létezők esetében meghatározónak bizonyul az a nyelvi modell, amely két különböző nyelvi funkción: egyrészt a különbözősége, másrészt az összekapcsoláson alapul.

A második fejezet Quintilianus figura-definíciójával indul, itt a hangsúly nem az interszjektív közvetíthetőségre és a minél pontosabb referenciális megfelelésre helyeződik, hanem az eltérő kifejezések, nyelvi realizálódások közti különbségre. Az ékesítés, díszítés, a költői és szónoki kifejezésmódok lehetősége a nyelvi regiszterek, stíluszintek a hallgatóra vagy az olvasóra gyakorolt eltérő hatásain alapul. A figura meghatározásánál azonban Quintilianus felveti a lehetőséget, hogy minden nyelvi kifejezés figurának tekinthető, amennyiben formát ad a gondolatnak. Nyelvnek és gondolkodásnak ezt a konstitutív viszonyát a későbbiekben Quintilianus elutasítja azáltal, hogy a figurát a megszokott és az eltérő dichotómiájában mutatja be. A figurát létrehozó eltérés érzékelhetőségének, felfoghatóságának előfeltétele a gondolat (kifejezésektől független) önazonossága, ami egy szubsztanciális, és nem egy jelölő viszonyra enged következtetni. Ez a viszony a figura és a trópus elkülönítésében



újra problematizálódik: a trópusok a tulajdonképpeni és az átvitt jelentés közti jelentést létrehozó nyelvi szabályok, átvitelek eredményei, míg a figurák nem írhatók le egy szabályrendszer által, hatásszerkezetük megfoghatatlanabb, mivel egy szó tulajdonképpeni jelentésben is lehet figuratív.

A figura mint egy „itt és most”, mindig valaki számára érzékelhető, felfogható felállás, konstelláció, felveti azt a kérdést, amely a filozófiai diskurzusban a „tudat fenomenalizmusa” problémájaként ismeretes: hogyan alapozható meg a jel jelszerűsége, ha mindig egy jelentés által kisajátítva jelenik meg? A figura és a jel közti különbség eltörlése egy olyan fenomenális modellt vesz alapul, amely a jelek dekódolásában az érzékelés mintáját követi. E szerint a jelszerűség kritériumai kimerülnének abban, ahogyan a jel a tudat számára adva van, vagyis abban, hogy érzékelhető és felfogható módon megnyilvánul.

Már Hegelnél megtaláljuk ennek az álláspontnak a kritikáját az érzékelés bizonyosságának a tagadásában, mely mind a tárgy realitását, mind a felfogó én közvetlenségét elvitatja. A mást mondani, mint gondolni (*sagen* és *meinen* különbsége) a radikális szétválás alakzataként behatárolja a fenomenológiai modell érvényességét, mint amelynek – általa megragadhatatlan – alapja egy deiktikus funkció, az „itt”, „most” és „ez” mondásának lehetősége. Megfosztás-e a figuraként felfogott jel? E kérdést Heidegger fenomén-explikációjának a de Man-i prozopopoeiával való szembesítése alapján tárgyalom. Heidegger álláspontja szerint a jelölési struktúrában megjelenő fenomén azért nem jelent veszteséget, mert általa valami semmi más módon meg-nem-mutatkozó jelenik meg.

A harmadik fejezet nagyobb része a fenomenális álláspontról legerőteljesebb, nietzschei kritikáját tárgyalja, Nietzsche-nél

viszont a jelölés, a nyelviség és a retorika kérdése szorosan összefonódik az igazság problémájával és az episztemológia kritikájával. Mivel a dolog és a név közötti viszony olyan „reprezentáción” alapul, mely mindig is metaforikus érzetek és metonimikus redukció eredménye, sohasem számolhatunk egy olyan tulajdonképpeniséggel, amely a nevet a dolog tulajdonává tenné, amennyiben ezek két különböző ontológiai szférához tartoznak. Paradigmatikusnak mondható azonban, ahogyan Nietzsche a dolog és neve (jeltárgy és jel) viszonyát a szó és jelentése (jel és jelentés) viszonylatában tárgyalja, illetve az előbbi implikációit az utóbbira vonatkoztatja. Nietzsche kritikája tehát így foglalható össze: szó szerinti értelemben egyetlen szó sem rendelkezhet tulajdonképpeni jelentéssel. Nietzsche úgy állítja fel a „minden szó trópus” tételét, hogy közben a figuratív sematizáció, leegyszerűsítés, helyettesítés alapján működő „teljességgel emberi” megismerést állítja szövegei keresztútjába. Ez a kritika a nyelv és a dolog inkompatibilitásából indul ki, egy olyan dologra való állandó utalással, mely e kritika számára is csak a tételezés módusában adott.

A de Man-i „gestus”, amelyet a fenomenalitás-kritikára való utalásképpen materialitásnak nevez, valami hasonlót hajt végre: egy olyan jelentés előtti (vagy nyelv előtti vagy nyelvi) mozzanatot lokalizál, mely ellenáll az olvasásnak, egy olyan hely, ahol nem érvényesíthetőek a tételezések vagy a helyettesítések. A materialitás kritikai funkciója nyilvánvaló, általa leleplezhetőek azok az ideologikus mozgások, kisajátítások, melyek minden jelentéstulajdonítással együtt járnak. E mozzanat kimutatásában azonban de Man egy olyan aktust hajt végre, amelynek lehetetlensége szerinte megalapozza a materiális mozzanatot: úgy állítja a jelentés lehetetlenségét, hogy közben a

különböző jelentéslehetőségeket egymásra vonatkoztatja és kijátssza őket egymás ellen. A materialitás tehát visszahátrálás, épp annak az aktusnak (a kognitív és a performatív ütköztetésének) az eredménye, amelyről azt állítja, hogy lehetetlen. Azért foszt meg a cselekvés lehetőségétől, hogy a kritikai cselekvés lehetőségét biztosítsa.

Köszönetnyilvánítás

Amikor 2003 júniusában hozzáfogtam e dolgozat megírásához, nem állt rendelkezésemre más, mint az utóbbi évek kitartó érdeklődése a de Man szövegek „enigmatikus” talányossága és bizonyos retorikai tárgyú szövegek iránt. Így aztán az írás párhuzamosan haladt az olvasás és az újraolvasás folyamatával, ami sokkal keservesebb és fáradtságosabb lett volna, ha nem támaszkodhatom a körülöttem lévők türelmes segítségére. Külön köszönettel tartozom témavezetőmnek, Odorics Ferencnek, aki rendíthetetlen és megelőlegezett bizalommal fogadta e disszertáció összes (nem kevés számú) tervezetét, Török Ervinnek, aki fáradtságot nem kímélve a dolgozat sokszor félkész és többször átírt változatait is türelemmel olvasta és Fogarasi Györgynek, aki fordítási tanácsokkal látott el és általam nem ismert szöveghelyekre hívta fel a figyelmemet. Köszönöm mindazoknak, akik észrevételeikkel, tanácsaikkal és jelenlétükkel segítettek.

A meggyőzés platóni retorikája

Peithó. I. 1. meggyőz; rábeszéléssel megnyer; 2.
rábeszél, rávesz, rábir;

3. javasol, ajánl; 4. kiengesztel, lecsillapít; 5.
félrevezet, beszéddel rászed;

II. 1. bizik vkiben/vmiben; 2. biztos benne, meg van
győződve róla;

III. 1. hallgat a rábeszélésre; enged a rábeszélésnek;
2. engedelmeskedik, szót fogad vkinek;

3. bizik vkiben, hisz vkinek/vminek; elhiszi, hogy;
(Ógörög-magyar szótár)

„Az az erő, amelyet Arisztotelész retorikának nevez,
amely minden
dologban megleli és érvényesíti azt, ami hat és
benyomást kelt, és egyúttal,
ami a nyelv lényege is: ez éppoly kevésbé vonatkozik
az igazra,
a dolgok *lényegére*, mint a retorika, nem tanítani
akar,
hanem szubjektív izgalmat és felfogást átvinni
másokra.”
(Nietzsche: Retorika)

„milyen termést hoz a rétorika ilyen vetés után?”
(Phaidrosz)

Kissé leegyszerűsítve azt mondhatnánk, a retorika meghatározó kérdése az, hogyan tehető valami a beszéd tárgyává, hogyan lehet arról hatásosan beszélni. A dolgok rendje és a beszéd rendje közti közvetítő szerepe folytán a retorika egyszersmind prefigurálja a dolog beszédbe, szóba „hozásának” lehetőségeit. Attól függően, hogy ez a közvetítés vagy „átjárás” azonosítási (szubsztanciális) vagy jelölési (szemiotikai) viszonyként *tételeződik-e*, a retorika és a retorikusság megítélése is változó. Mert ha a dolgok rendje független a kimondás módjától, akkor a

beszéd, a nyelv szerepe is kimerül abban, hogy pusztán eszközként ezt az előzetesen létező rendet közvetítse. Ám amennyiben a dolgok számunkra csak egy nyelvi aktus által kapnak létet, úgy e kapcsolódásuk által „ki vannak szolgáltatva” a nyelv önkényének. Mindazonáltal a beszéd lehetőségét e két egymásnak ellentmondó, s mégis egybefonódó perspektíva biztosítja. Nem tudnánk beszélni, ha nem vennénk komolyan név és dolog különbségét, de megérteni sem tudnánk egymást, ha nem feltételeznénk összekapcsolódásukat.

Ennek a paradoxonnak egyik lakonikus platóni megfogalmazása szerint: „ha [valaki] azt tételezi fel, hogy a név az általa jelölt dologtól különböző, akkor két valamit ismer el. [...] Ha viszont a dologgal a nevét azonosnak tételezi fel, akkor vagy azt kényszerül állítani, hogy a semminek van neve; vagy pedig, ha azt állítja, hogy a név: valaminek a neve; ebből az következik, hogy a név: pusztán névnek, és semmi másnak, a neve.”⁸ A fejtegetés így bontható ki és foglalható össze: ha a név nem azonos a dologgal, akkor semmi sem garantálja, hogy az illető dolognak és nem másnak a neve. Ellenkező esetben – ha dolog és név azonos – nem két különböző, hanem csak egy entitásról beszélhetünk, tehát a név legfeljebb a semmit nevezi meg (hiszen nincs tőle különböző dolog), vagy csak önmagának ad nevet, *pusztán név*. Talán úgy fogalmazhatnánk, hogy a nyelv az azonosság-a-különbségben és a különbség-az-azonosságban játékot játsza (velünk).

A meggyőzés célja, hogy azt a benyomást keltse a hallgatóiban, hogy a beszéd nem pusztán beszéd, még akkor is,

⁸ A szofista 244d. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón összes művei II*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984. Az ontológiai és jelelméleti összefüggéseket a *Kratülosz* című dialógus tárgyalja bővebben.

ha (vagy éppen azért, mert) általában olyan éles helyzetekben hangzik el, amikor nem a tények, dolgok egyszerű konstatálására, hanem éppen azoknak az összefüggéseknek az előtárására van szükség, amelyek addig nem is voltak (észlelhetőek). Arisztotelész egyenesen a retorika feladatául jelöli ki (vagy feladataként nevezi meg), hogy olyan ügyekkel foglalkozzék, amelyeknek „nincs pontos szabályrendszerük”.⁹ Vajon mely ügyekre vonatkozik ez a hiányosság, és mennyiben mondható paradigmaticusnak a beszédek általában tekintve?

A beszédnek a tárgyához fűződő eme speciális viszonya Platónnál episztemológiai kritériumoknak rendelődik alá, melyek egy előzetesen adott ontológia függvényei: a tárgy előzetes ismerete szabja meg a beszédbe „hozás” módjait és lehetőségeit. Arisztotelész az, aki leválasztja a beszédet a tárgyról, nála a retorika már nem tematikus kérdésekkel foglalkozik, hanem azokkal a formális eszközökkel, amelyek csak a retorikai mesterségre jellemzőek. A retorikát éppen az különíti el a tudományoktól, azért képesség (*dünamisz*) és nem tudomány, mert nem a „valóságos dolgokkal”, hanem „csupán a beszéddel” foglalkozik.¹⁰ Az egyik legfőbb bonyodalom az ókori retorika körül éppen a beszéd és tárgya viszonyát, vagyis a beszéd referenciáját érinti. Ebben a fejezetben azt fogom vizsgálni, hogy a jelölés fent említett paradoxona hogyan érhető tetten a

⁹ Arisztotelész: *Rétorika*. (I. könyv, 2. fejezet, 1357a). Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Adamik Tamás. Budapest, Telosz Kiadó, 1999. 35. o.

¹⁰ „Ha pedig valaki a dialektikát vagy a rétorikát nem mint képességet, hanem mint tudományt próbálja kiépíteni, az tudtán kívül elmossa természetüket, mert olyan tudományokká alakítja át őket, amelyek már nem csupán beszéddel foglalkoznak, hanem a tárgyukként szolgáló valóságos dolgokkal is.” I. m. 40. o. (I. 4. 1359b)

hatásos, meggyőző beszéd platóni retorikai elméletében és gyakorlatában.

1. A *Gorgiasz*: a retorika vád alá helyezése

Amikor a *Gorgiaszban* Szókratész ellenfelei a retorika célját a meggyőzés létrehozásában jelölik meg, ő – a beszélgetés interszjektív ellenőrizhetőségében létrejövő – „tárgy megvilágítását” helyezi ezzel szembe. A legfőbb tárgy pedig önmagunk ismerete:

Ha véletlenül aranyból volna a lelkem, képzelheted, Kalliklész, mennyire örülnék, ha megtalálnám a legkitűnőbb próbakövet, amellyel az aranyat szokták vizsgálni. Hozzáérinteném a lelkemet, és ha a kő is azt jelezné, hogy jól bántam vele, immár biztosan tudnám, hogy rendben vagyok és nincs szükségem több próbára. [...] Az az érzésem, hogy benned ilyen kincsre találtam.¹¹

Csak hogy ez a „(tűz)próba”, melynek a lelkek összetalálkozásában kell létrejönnie, a beszélgetésben szükségszerűen nyelvi létmóddal rendelkezik, éppen ezért sohasem tekinthető megnyugtató módon egyértelműnek és véglegesen lezártnak. Azt a sok bonyodalmat, ami ezzel jár, a dialóguspartnerek által a nyelvi közvetítés tapasztalataiban érzékelt feszültség példázza. Egyfelől ez a közvetítés a közös

¹¹ Platón: *Gorgiasz*. (486d) Ford. Horváth Judit. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1998. 90–91. o. További utalások a főszövegben.

emberi mivolt által megalapozott megértés eredménye: „Ha az embereknek, miközben persze az egyik így érez, a másik meg úgy, nem lennének közös benyomásaik is, hanem amit az egyik átél, ahhoz a többinek semmi köze sem volna, nemigen tudnák megértetni egymással a tapasztalataikat” (481c–d). Másrészt viszont az erre a közös alapra történő hivatkozás sem mentesít a közvetítés folytán fellépő nehézségektől. Szókratész maga is abba a gyanúba keveredik, amivel a szónokokat vádolják, hogy „szavakra vadászva” ellenfeleit „szavak hálójába” (482e) keríti. A beszédhatás e kétértelmű megítélése kirajzolja a retorikatörténet e kettősségben megoszló irányvonalait, melynek során a „szót raksz szóra” (489e) belátás értelmezése is különbözőképpen alakul.

A *Gorgiasz* nem „zökkenőmentes” dialógus: Szókratész vitapartneri a beszélgetés folyamán sorra váltják egymást, többször is feladják a vitát, a kérdező és a válaszoló szerepek felcserélődnek. A dialógus tárgya a retorika tárgyának és a szónok feladatának mibenléte. A platóni retorikaellenesség teljes iróniájában bontakozik itt ki, a vitapartneriek által tanúsított heves indulatok csak még jobban megerősíteni látszanak Szókratész pozícióját. A vita során a retorika több összefüggés részeként is megvilágítódik, de mind közül a filozófiához fűződő viszonya az, amely a leginkább meghatározó, és az egész dialóguson végighúzódik. A retorikának semmi közössége nincs a Szókratész által művelt dialektikával vagyis a filozófiával, és ezt a dialógus formája, műfaja is teljes mértékben próbálja közvetíteni. A történeti Szókratész ugyanis nem követte kora retorikai gyakorlatát, amit a beszélgetés elején a *Gorgiasz* beszédére való hivatkozás példáz;¹² mellőzte a hosszú

¹² „Gorgiasz éppen az imént szép hosszú beszédet adott elő.” (447a)

szónoklatokat, ehelyett inkább „egyenes” kérdéseket intézett a beszélgetőtársaihoz, amelyek által arra készítette őket, hogy valljanak színt nézeteikről, vagy éppen az új gondolatok megszületésénél „bábáskodott”.¹³ Szókratész dialektikus módszere a keresésé, a lépésről lépésre való araszolgatásé a tévedések folyamatos kizárásával.

Csak hogy a platóni dialógus egyáltalán nem az improvizáció és a közös gondolkodás technikáit alkalmazza. A rövid mondatokból álló párbeszédet ötvözi a hosszabb előadásokkal, amelyek vagy egy gondolat logikai kifejtései, vagy történetek, mítoszok elmondásai. Tévedés lenne, ha a dialogikus formáról a dialogicitás modern elméleteire asszociálnánk: egyáltalán nem ellentétes álláspontok egyenrangú partnerek által történő megvitatásáról van szó, nem egy olyan szituációról, amelyben a végső eredmény valamely közös tudás együttműködése vagy konfrontálása által jött volna létre. Ez inkább egy tanító beszélgetés, ahol furamód a kérdező fejt ki

¹³ Szókratésznek ez a nem pusztán kritizáló és „felvilágosító”, hanem a mások gondolatait létre segítő feladata egyetlen platóni dialógusban tematizálódik, a *Theaitétoszban*: „Egyébiránt én rám is érvényes az, ami a bábaasszonyokra: meddő vagyok a bölcsességben; s amit már sokan a szememre vetettek – hogy másokat ugyan kérdezgetek, de magam mit sem válaszolok semmire sem, minthogy semmiféle bölcsesség sem szorult belém –, méltán vetették a szememre. Az oka ennek pedig az, hogy bábáskodni kényszerít az isten, engem pedig a szüléstől megfosztott.” (*Theaitétosz* 150c. Ford. Kárpát Csilla. In *Platón összes művei II.* Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984.) Szókratész tehát mindig csak kérdez, és ahogyan Sloterdijk mondja, „a pozitív válasz pusztán kísérlete is már a platonizmus világába vezet.” (Lásd *A szókratészi maieutika és a filozófia születésfelejtése.* In Peter Sloterdijk: *Világra jönni – szót kapni. Frankfurti előadások.* Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1999. 47–76. 60. o.)

álláspontját, míg a válaszolónak a dialógus szabályai szerint nincs joga ehhez.¹⁴

A kérdezés célja egyrészt a rávezetés – a dialógus menetét teljes egészében a kérdező irányítja –, másrészt egy „*elvi ellenőrizhetőség*”, vagyis a mondottakról való megbizonyosodás szándéka (vö. a fenti idézettel a *Gorgiasz*ból, amelyben Szókratész afölött örvendezik, hogy Kalliklész személyében „igazi próbakőre” talált). Thomas A. Szlezák szerint ez utóbbi a dialógus célja: „Amit a magányos gondolkodás folyamán találunk, azt tudnunk kell ellenőrizni a másokkal való beszélgetésben; végül is Szókratész egyenesen alapvető emberi szükségletnek tartja, hogy felfedezéseinket megosszuk másokkal, és velük együtt bizonyosodjunk meg helyességükről. [...] Az efféle elvi dialogicitás azonban összeférhet a formáját tekintve nem

¹⁴ Ellenpontként említhető Gadamer Platón-értelmezése, ahol a „kérdésstruktúra” előtérbe helyezésével a platóni dialógusnak a vélekedéssel szembeni sajátos „nyitottsága” feltételeződik. „A vélekedés hatalma az, amivel szemben oly nehéz eljutni a nemtudás beismeréséig. A vélekedés az, ami a kérdést elfojtja.” (H. G. Gadamer: *Igazság és módszer*. Egy filozófiai hermeneutika vázlat. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat, 1984. 256. o.) Gadamer a platóni kérdést megkülönbözteti a „pedagógiai kérdés” modelljétől, melynek „sajátos nehézsége és paradoxája abban áll, hogy olyan kérdés, amelyhez nem tartozik valódi kérdező.” (Uo. 255. o.) A szókratészi maieutikának a „nemtudás tudásaként”, „docta ignorantiaaként” való meghatározása Peter Sloterdijk szerint a „platóni fátyolon” keresztül tekint Szókratészra, hiszen így még mindig a tudás mozzanatán van a fő hangsúly. A szókratészi negativitás ennél radikálisabb, minden „meghatározó képzet és pozitív meggyőződés” lerombolását jelenti, „rákényszeríteni [a beszélgetőtársakat] arra a felismerésre, hogy minden készen kapott és szilárd vélemény fölösleges és tarthatatlan”. (Sloterdijk: i. m. 66. o.) Gadamer Platón-értelmezéséhez lásd még: P. Christopher Smith: Platón mint ösztönzés és gát Gadamer hermeneutikai elméletének kifejtésében. Ford. Szekeres Szilvia. *Vulgo*, 2000/3–4–5. 37–50. o.

dialogikus ábrázolással is.”¹⁵ A *szofistában* viszont a gondolkodás maga is úgy határozódik meg, mint a „léleknek bent, önmagával folytatott hangtalan beszélgetése”,¹⁶ továbbra is kérdés marad tehát, hogy miért ez az (ál)dialogikus forma vált a későbbiekben oly nagy hatású platóni gondolatnak a megjelenítőjévé, mely a filozófiát szembeállítja a retorikával, sőt egy ellen-retorikai álláspont kialakulásához vezet.

Taylor Platón-monográfiája arra hívja fel a figyelmet, hogy a *Gorgiasz* esetében el kell különíteni a beszélgetés *látszólagos* és *valódi* tárgyát, ám ez az elhatárolás, tekintettel a platóni ontológiai felosztásra és arra, ahogyan az ideatan beépül a *Gorgiasz* gondolatmenetébe, nagyon is sokatmondó: „A beszélgetés témája látszólag nem más, mint Gorgiasz mestersége, a meggyőzés, a szónoklás művészete, amelyet ekkor mutat be első alkalommal Athénban.”¹⁷ Ebben az értelmezésben a retorika csak ürügyként szolgál Szókratész számára, hogy a város morális kérdései felett ítéletet mondhasson, és hogy kifejthesse nézetét a legfőbb kérdésről, arról, hogyan kell helyesen élni. Ennek az ellenbeszédnek a célpontja és negatív példája a retorika, de a későbbiekben kitűnik, hogy a platóni rendszert tekintve szerepe sokkal megalapozóbb, mintsem hogy pusztán ürügyként félresöpörhetnénk.

Tény, hogy a legtöbb dialógus kiindulópontja, de legalább érintőlegesen témája a retorika, mintha a szálak innen vezetnének el minden más platóni kérdéshez. Mindez azt a problémát is érinti, hogy Szókratész maga is nem esik-e a meggyőzés általa

¹⁵ Thomas A. Szlezák: *Hogyan olvassunk Platont?* Ford. Lautner Péter. Budapest, Atlantisz, 2000. 33. o.

¹⁶ A szofista 263e.

¹⁷ A. E. Taylor: *Platón*. Ford. Bárány István – Betegh Gábor. Budapest, Osiris Kiadó, 1999. 154. o.

helytelenített csapdájába – mást művel, mint ami a látszat –, mint ahogy némely ponton beszélgetőtársai vélik,¹⁸ a retorika és filozófia ellentétét azonban a szókratészi álláspont szerint mélyebben kell keresnünk, nem formai jegyek alapján, hanem – mint ahogyan látni fogjuk – az ezek által főleg megcélzott (és kevésbé a kiváltott) hatások különbözőségében.

A *Gorgiaszban* a retorika a meggyőzés retorikáját jelenti, a rábeszélés különböző formáit, amelyeket a szónokok gyakorolnak a törvényszéki és más nyilvános beszédekben, valamint a szofisták a magánbeszélgetésekben, vagyis a tanításban. A retorika által történő meggyőzés természetére Szókratész egy háromlépcsős érvelés keretében mutat rá, amely a dialógus hagyományos hármas tagolásának is megfelel (ez a tagolás nagyjából egybeesik egy-egy újabb dialóguspartner felbukkanásával a szövegben: mindannyian új szempontokat vezetnek be a retorika Szókratész által firtatott hasznosságát illetően). A retorikai meggyőzés három szempontból kifogásolható: sem ismeretelméleti, sem ontológiai, sem a hatalommal kapcsolatos (morális) kérdésekben nem felel meg a jó, a hasznos és a szép követelményeinek.

A retorika mesterségéről folytatott beszélgetésben Szókratész kimutatja, hogy a retorika nem is *techné* (azaz mesterség, művészet), mivel nem határozható meg olyan sajátos terület, amelyről tudással rendelkezne. A retorikának nincsen sajátos tárgya abban az értelemben, ahogyan az orvostudománynak, számolástannak, csillagászatnak van,

¹⁸ Ez leginkább abban nyilvánul meg, hogy a beszélgetés vége felé a szókratészi dialógus monológgá, nyílt rábeszéléssé válik, s így lelepleződik a beszélgetésnek a meggyőzés retorikája által irányított volta: „Egyedül nem tudod befejezni? Egyfolytában is beszélhetsz, vagy válaszolgathatsz a saját kérdéseidre.” (Gorgiasz 505d)

következésképpen nincs is semmilyen *differentia specificája* azon művészetek között, amelyek „egyedül csak beszéddel tesznek és érnek el mindent” (450b).¹⁹ Szókratész elvitatja a retorikának a *techné*²⁰ értelmében vett tudás-jellegét, ehelyett valamiféle „készségként” (*empeiria*), ügyességként vagy hízelgésként (*kolakeia*) határozza meg azt. Érvelése kétirányú: a szónok vagy nem rendelkezik a beszéd tárgyát képező, a jogos és a jogtalan elkülönítésére vonatkozó ismeretekkel, vagy ha ismeri is ezeket, rossz célokra – a vádolás vagy a felmentés céljaira – használja fel azokat. Mindkét érvelés az alapja, hogy a retorika nem a tanítás általi meggyőzés eszköze, amely tudást eredményez, hanem az

¹⁹ *A szofistában* viszont éppen az a vád, hogy a szofista túlságosan is sok mindenhez „ért” ahhoz, hogy bármihez is igazán értsen. Lásd a mesterségek felosztását: 219–237.

²⁰ Ezen a ponton (vagyis a *Gorgiaszban*) Platón nyíltan elhatárolódik a retorika *techné*ként való értelmezésétől, mely az egész ókori retorikai hagyományt meghatározta. Platónnál a dialektika által szerzett ismeretek képezik a legfőbb tudást, ezzel a normatív tudásértelmezéssel szemben Janet M. Atwill a következőképpen összegzi a *techné* jellemzőit: „1. A *techné* sohasem statikus, normatív tudás. Valamiféle dűnamiszként (erőként) írható le: átadható irányelvek és stratégiák, egy ravasz és hozzáértéssel kigondolt terv – akár egy csel fogás vagy egy csapda. Ez a tudás eléggé megszilárdult ahhoz, hogy tanítható és átruházható legyen, de ahhoz is eléggé rugalmas, hogy az egyéni szituációkhoz és célokhoz alkalmazható legyen. 2. A *techné* nem azonosítható egy normatív szubjektummal. [...] Mivel a *techné* mindig átruházható, sohasem korlátozódik egy sajátos szubjektumra vagy istenségre, függetlenül attól, hogy mennyire nagyszerű a terv vagy a stratégia. Más szóval: a *techné* nem magánjellegetű tudás, nem egy titokzatos képesség vagy egy páratlan zseni alkotása. 3. A *techné* kijelöli a közbenjárás, a közvetítés [*intervention*] és az invenció területét. A *techné* sohasem reprezentációként felfogott tudás. Akkor lép színre, amikor valakit az ellenség hada és túlereje vesz körül. Nem csupán a határok áthágását [*transgression*] teszi lehetővé, hanem megkísérli az áthágások kiigazítását is.” (Janet M. Atwill: *Rhetoric Reclaimed. Aristotle and the Liberal Arts Tradition*. Ithaca – London, Cornell University Press, 1998. 48. o.)

elhíttetés: az első esetben a szónok a tudatlanokkal elhítteti, hogy valódi tudással rendelkezik, a második esetben jogtalanul visszaél a szónoklással, a beszéd hatalmával és ismereteit saját céljai érdekében használja fel. Nem tudást (*epistémē*) hoz létre tehát, hanem véleményt, az elhíttetés általi meggyőzést (*pistis*).²¹

Hogyan bizonyítja Szókratész, hogy a retorika által használt tudás nem valódi tudás, hanem csak a tudás látszata? Azáltal, hogy kimutatja: ha a szónok valódi tudással rendelkezne a jogosságról, sohasem cselekedne jogtalanul. Tudás és cselekvés ezen összekapcsolódása a harmadik részben, a hatalom kérdésében éleződik ki, az érvelés második pontja pedig feltárja, hogy miben is áll „valójában” a retorika lényege, ez viszont egy ontológiai kérdésfeltevéshez vezet.

A retorikával szemben nem az a legsúlyosabb ellenvetés, hogy pusztán csak véleményt, meggyőződést alakít ki, hiszen Szókratész folyton hangsúlyozza, hogy ő maga sincs az igazság birtokában: „mert én egyáltalán nem úgy beszélek, mintha a birtokomban volna az igazság. Veletek együtt én is csak keresem...” (*Gorgiasz* 506a). Az igazság keresésének és megtalálásának biztosítéka a dialektika, melynek rövid meghatározását a *Phaidón*ban kapjuk: biztonságos

²¹ A tudás vagy ismeret másik nagy ellenpárja a *doxa* (vélemény), melynek híveit az *Államban* (480 a) Szókratész „filodoxusoknak” nevezi, ellentétben a bölcsesség szeretőivel, a filozófusokkal. A *doxa* az *Állam* fejtegetései szerint megrekedt a tudás és nem tudás közti úton: míg az ismeret tárgya csak a létezőre vonatkozhat, a vélekedés nem rendelkezik ilyen ontológiai bizonyossággal; „valahol a nem létező és a tisztán létező közt imbolyog” (*Állam* 479d. Ford. Szabó Miklós. In *Platón válogatott művei*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1983. 362–363. o.). Míg a *doxa* megítélés alapján létrejövő nézetet, tantételt is jelent, a *pistis*nek még ennyi köze sincs a tudáshoz, sokkal inkább a bizalomhoz, bizakodáshoz, a hihetőségen alapuló valószínűhöz kapcsolható.

kiindulópontokhoz ragaszkodva következtetéseket levonni, ha maga a kiindulópont kérdőjeleződik meg, akkor egy másik kiindulópont alapján kell azt megvilágítani, semmiképpen sem szabad viszont összekeverni „a kiindulópontból való beszélgetést a belőle következő okoskodásokkal”.²² Amint láttuk, a retorikának sem sajátos tárgya, sem a dialektikáéhoz hasonló, azt elrendező szabályrendszere nincs, vagyis nem felel meg az értelmi kategóriák e hierarchiájának és a helyes következtetésekhez vezető logikai szabályszerűségeknek. Gyakori technikája a „szavakra vadászás”, amikor a mondottakat nem az értelmük szerint veszik, hanem a kifejezés szintjén forgatják ki azokat.

A retorika tehát nem tudás, nem techné, de sokkal súlyosabb az a vád, hogy a tudás *látszatát* kelti egyfajta készség (*empeiria*), mégpedig a hízélgésre való készség által, amely egy technét utánoz, annak a képe (*eidolon*). A szakácsmesterséggel való hírhedt párhuzam alapján – mely az orvostan helyébe lépve úgy tesz, mintha tudná, mi a legjobb a test számára – a retorika is pusztán csak annak az illúzióját kelti, hogy tudja, mi a jogos és a jogtalan, így az igazságszolgáltatás helyére lép. A látszat alapján történő elhíttetés – a „pillanatnyi gyönyör csapdája” (464d) által – Gorgiasz és társai számára a „szónoklás hatalmát” jelenti. Erről a harmadik részben Szókratész kimutatja, hogy pusztán csak látszathatalom, aminek ha tudatában volnának alkalmazói, menten lemondanának róla. A „kellemes” és a „jó” szétkapcsolásával bebizonyítja, hogy az a hatalom, amelyre a szónokok a rábeszélés által akarnak szert tenni, nem szolgálja sem az egyéni, sem a közösségi jót, mivel a boldogság illúziójának a foglya, annak, hogy a boldogság a felmerülő

²² Platón: Phaidón 101c. Ford. Kerényi Grácia. In *Platón válogatott művei*.

kívánságaink teljesítését jelenti, a hatalom pedig ennek szolgálatába állított eszköz.

A *Gorgiasz* az egymást kölcsönösen támogató érvek foglalata a retorika vád alá helyezésében, ezek a vádak az igaz/hamis, valódi/látszólagos, jó/kellemes ellentétpárjaira épülnek. Az, hogy a retorikának sem ontológiai, sem ismeretelméleti, sem morális létjogosultsága nincs, a dialektika alapján nyer megerősítést, amely elvezet egy bizonyos típusú meglátáshoz, de nélkülözi a retorika által nyújtott meggyőződést: „Nem tudom, hogy van ez, Szókratész, de úgy érzem, igazad van. Csakhogy úgy vagyok veled, mint a legtöbb hallgatód: nemigen tudok hinni neked.” (513c) – mondja Kalliklész a hosszú és kimerítő vita után. Ez akár a kudarc pillanata is lehetne Szókratész számára,²³ akinek általában engedelmes és beleegyező beszélgetőtársai vannak a platóni dialógusokban. A „vaserejű és gyémánt keménységű okok kapcsa” (509a) nem helyettesítheti a retorikai eszközöket vagy „fortélyokat”, ahogyan Szókratész nevezi őket. A retorikával szemben támasztott kifogás viszont nem az, hogy hatástalan vagy eredménytelen,

²³ Szlezák úgy jeleníti meg Kalliklészt, mint akit „vak önzése és ösztönössége megátolja abban, hogy megértse a szókratészi etika magvát.” I. m. 89. o. A szereplőknek az efféle jellemzése, kikövetkeztetése, valamint az arról szóló vita, hogy ezek valóságos vagy fiktív személyek-e, nem ritka a Platón-értelmezésekben, ez pedig azt bizonyítja, hogy a beszélgetőtársak mégsem egyszerűen csak bábok, hanem a beszélgetésben valamifajta (ellen)szólamot képeznek, tehát számolni kell egyfajta „dialogicitással”. Szlezák Platón-olvasatának a kulcsa, hogy olyan kihagyásos helyeket vél felfedezni a dialógusokban, amelyek Szókratész részéről szándékos elhallgatások, és amelyek nagyrészt a beszélgetőtársak képességeinek és tudásának a függvényében jönnek létre. Minél képzetesebb a beszélgetőtárs, annál inkább lehet az adott tárgyat egyre tágabb és tágabb alapokról – az *archai*hoz közelítve – megvilágítani.

ellenkezőleg, mivel a kellemest és a gyönyört célozza meg, olyan csábító erővel rendelkezik, amelyet a dialektikai vizsgálódás nem mondhat magáénak.

A *Gorgiaszban* egyértelműen elutasítódik a hízgelő szónoklásként felfogott retorika. Más dialógusokban viszont felmerül egy „jó retorika” és egy jó meggyőzés lehetősége és alapelvei, ezért aztán újra meg kell vizsgálnunk – más szöveghelyekkel ütköztetve –, hogy valóban összeilleszthetőek-e azok az érvek, amelyeket a *Gorgiasz* egyetlen szilárd építményként mutat be, és újra fel kell tennünk a kérdést a meggyőzés természetére vonatkozóan, mégpedig azoknak a jelelméleti összefüggéseknek a fényében, amelyeket a platóni dialógusokban elszórtan találunk. Összeegyeztethető-e „a dolgokat egyrészt fajok szerint felosztó, másrészt egy magasabb nem egységébe összefoglaló”²⁴ analitikus szigor a retorika meggyőző erejével? Hogyan különböztethető meg a tanítás általi meggyőzés az elhíttetéstől?

A jó szónok – akár a dialektikus – birtokában van a jó és a rossz tudásának, de a meggyőzés – a költők, a szofisták és a hízgelő szónokok negatív példája nyomán – ennél több: rendelkeznie kell azzal a meggyőző erővel, amivel az előbbieket. A meggyőző erő fokmérője pedig az a változás, amit a beszéd a hallgatóságban előidézik.²⁵ Úgy tűnik, maga Szókratész sem felelt meg a jó szónok követelményeinek, nem tudta megváltoztatni az athéniakat, hiszen őt nemcsak megvádolták, mint Periklészt,

²⁴ Phaidrosz. (273e) In *Platón válogatott művei I.* Ford. Kövendi Dénes. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984.

²⁵ Ez a retorikával szemben támasztott igény a *Gorgiaszban* Szókratésznek a régi szónokokat illető szemrehányásaiból következtethető ki: „jobbá tette-e Periklész gondoskodása az athéniakat vagy ellenkezőleg, elrontotta őket?” (515d)

hanem halálra is ítélték. Szókratész épp azon bukik el, amit a jó szónoklás ismérveként tár fel: vannak ugyan ismeretei ennek mibenlétéről, tudja, hogy „mi az” és „milyen az” – a dialektika két kardinális kérdése – de nem tudja gyakorolni, nem tud hatást gyakorolni polgártársaira.²⁶ Legalábbis a dialógusok tanúsága szerint. Az azonnali hatás elmaradt, viszont megalapozódott az a retorikáról szóló kétértékű diskurzus, mely egyrészt félrevezetésként, hízelgés-ként vagy hazugság-ként utasítja el, másrészt felvillantja egy olyan retorika lehetőségét, mely kiküszöbölheti ezeket a hibákat és egyenesen nélkülözhetetlen a tudás megszerzésében.

²⁶ Valójában Szókratész elutasította az aktuális hatalomban való részvétel minden formáját, és tudatosan a szemlélődő életformát választotta, ez a magatartás azonban nem áll az „igazi politikán” kívül: „egyedül csak én vagyok az, aki ma Athénban az igazi politikai művészetet képviselem, és a gyakorlatban is alkalmazom” (Gorgiasz 521e).

2. Retorika vs. dialektika (?) – *A szofista*

Az „igazi retorika és meggyőzés művészetének” ismérveit egy feltehetőleg későbbi²⁷ dialógus, a *Phaidrosz*, taglalja. A jó retorika nem a szakácmesterséghez hasonló ügyeskedés, amely az orvostudomány „ruhájába bújva”²⁸ bitorolja annak helyét, hanem az orvostan párja: ahogyan az utóbbi orvosság és táplálék által erőt és egészséget nyújt a testnek, úgy a retorika helyes beszéd és viselkedés által erényt és meggyőződést „olt be”, nem máshová, hanem egyenesen a lélekbe.²⁹ A *Phaidrosz* három dolgot jelöl meg, mint amelyek nélkülözhetetlenek a jó szónok számára: ismernie kell a tárgyat, amiről értekezik, a lelkeket, akikhez szól és az azokra való hatás módozatait, valamint a beszéd szerkesztésének a szabályait.

Amikor felmerül a kérdés, hogy a beszédek megalkotása szempontjából a tárgyra vonatkozó igazság ismerete vagy a művészi meggyőzés a döntő, esetleg ezek kölcsönösen támogatják egymást, akkor Szókratész meglepő kijelentésre ragadtatja magát: „ha [valaki] nem gondolkodik helyesen, sohase lesz képes semmiről sem szólni” (*Phaidrosz* 261a). Márpedig a

²⁷ A *Phaidrosz* keletkezési ideje már a kezdetektől fogva, az ókori szerzők körében vitatott volt. Lásd ehhez bővebben: Thomas M. Robinson: The Relative Dating of the *Timaeus* and *Phaedrus*. In *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*. (International Plato Studies.) Szerk. Livio Rosetti. Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992. 23–30. o.: több szempontot is figyelembe véve (például: stilisztikai eszközök, a dialógusban szereplő személyek és események datálása) a dialógus megszerkesztése mégsem a korai időkre tehető, hanem *A lakoma* után és *A szofista*, a *Philébosz* előtt íródhatott. A *Phaidroszban* fordul elő először a felosztáson és összefoglaláson alapuló dialektikai módszer.

²⁸ Gorgiasz 464d.

²⁹ *Phaidrosz* 270b.

szónokok nincsenek birtokában az igazságnak, tudatlanul vagy szándékosan vezetnek félre tudatlanokat (Szókratész hangsúlyozza, hogy a szónok „tudása” általában a néptömegek, a beavatatlanok, a szofistáé pedig a még tanulatlan és tapasztalatlan ifjak előtt érvényesül). De itt most nem arról van szó, hogy aki nem gondolkodik helyesen, az helytelen dolgokat állít az adott tárgyról. A kijelentés sokkal súlyosabb és egyenesen a beszéd lehetőségét érinti. Honnan ered ez az elvi lehetetlenség? A szofisták így érvelnek: meglehet, hogy az igazság ismerete fontos a beszéd megalkotása szempontjából, de nem ez a lényeg; még ha ismeri is valaki az igazságot, de nem ismeri a „beszéd művészetét”, sohasem lesz képes arra, hogy bárkit is meggyőzzön. Ennek az érvek a megfordítása Szókratész állítása, miszerint, ha valaki nem gondolkodik helyesen (azaz nem az igazat, a helyeset, a valódit gondolja), még a szólás képességétől is megfosztódik. E közbevetés azért meglepő, mert nem nyer bővebb magyarázatot a dialóguson belül, és mint ahogyan hamarosan látni fogjuk, maga is egy szofista gondolatmenet felől értelmezhető.

Gondolkodás és beszéd Platónnál szoros egységet képez: „a gondolat és a beszéd azonos; csak hogy az egyik a léleknek bent, önmagával folytatott hangtalan beszélgetése: s ez az, amit gondolkodásnak nevezünk. [...] Az a folyam pedig, amely ebből kifolyólag a szájon át hang kíséretében halad, beszéd nevet visel.”³⁰ A gondolkodás „hangtalan”, a beszéd „hang kíséretében” történik. Mi gátolhatja a gondolkodás végtermékét, hogy megnyilvánulhasson, hangot kapjon, figyelembe véve, hogy a gondolkodás maga is „beszélgetés”? A gondolkodás az ismeretszerzésnek nem valamely passzív folyamata, hanem aktív

³⁰ A szofista 263e.

keresés, amelynek legmegfelelőbb formája, úgy tűnik, a különböző „hangokra” tagolható beszélgetés, maga a dialógus.

A különbség gondolkodás és beszéd között tehát egyrészt a materiális hordozó hiánya vagy jelenléte, másrészt egy ok-okozati viszonyra vezethető vissza: a gondolkodás a mozgató, a beszéd csak hang által re-prezentál. A beszélgetést képező szövegek, amelyek a gondolkodás dialektikáját biztosítják, létrejönnek már mielőtt a beszédben hangokká válnának. A gondolkodásnak kell létrehoznia azt, amit majd a beszéd pusztán megjelenít. A hangsúly tehát nem a beszéd és a gondolkodás viszonyára helyeződik, inkább a helyes gondolkodás kritériumaira, ami a megismerés és a megismerendő viszonyában jelenik meg. A beszéd tárgya a gondolkodás helyessége alapján kerülhet tranzitív, leképező viszonyba a megismerendővel. A szókratészi fenyegetés erre a tranzitivitásra vonatkozik: aki nem gondolkodik helyesen, az nem képes semmiről sem szólni, mert beszéde a megfelelő referencia garanciája nélkül értelmetlenné válik, nem szól semmiről (puszta név). A beszéd képessége tehát azon áll vagy bukik, hogy a gondolkodás által szerzett ismeretek lefedik-e a megismerendő területét (ami nem más, mint a létezők, az ideák területe): amennyiben nem ez a helyzet, úgy a beszéd lehetősége vonódik meg.

A *Phaidroszban* éppen csak felmerülő fenyegetés – az értelmes artikuláció képességének elvesztése – meglepően hasonlít ahhoz a Prótagorasznak tulajdonított „szofizmához”, hogy lehetetlen a nem létezőt kimondani, ami nem létezik, az kimondhatatlan. Megfordítva: minden, ami a beszédben megjelenik, létező, tehát igaz. Ez az állítás hivatott cáfolni azt az érvet, miszerint a szofisták az „ellentmondás művészete” által hódítanak teret: nem állítanak semmi pozitívat, nem a létezőket

veszik figyelembe, hanem csupán ellent-mondanak. A szofista okoskodás értelmében lehetetlen *ellentmondani* egy dolgot illetően, mivel a szavak mindig egy létezőt fejeznek ki: ha ugyanazt a nyelvi formát használjuk a dologra, akkor nincs ellentmondás, ha pedig különbözőt, akkor nem ugyanarról a dologról beszélünk. Ebből a szofista tételből levont következtetés, hogy „nem létezik téves állítás, hanem aki beszél, az vagy igazat mond, vagy nem mond semmit”.³¹ Az igazság kritériuma ebben az esetben nem abban áll, hogy egy előzetesen tételezett megismerendő áll-e a beszéd mögött, hanem abban, hogy a beszéd képes kitermelni egy olyan összefüggést, amelynek vonatkozásában igaznak mondható.

Ha valaki akár tudatlanságból, akár szándékosan akar félrevezetni úgy, hogy a nem létezőt létezőként tünteti fel, akkor meg kell vizsgálnunk, hogy ez a beszéd által egyáltalán lehetséges-e. Annak a kérdésnek a kifejtését és cáfolatát, hogy a nem létezőt nem lehet kimondani, *A szofistában* találjuk meg. A dialógus egy jelentős része azzal foglalkozik, hogy meghatározza a hamis ismereteken alapuló beszéd ontológiai státusát; egyúttal azt a paradoxont is érinti, hogy bár a szofisták ismeretei megalapozatlanok vagy tévesek, beszédeik mégis nagyon is létezőek és hatásosak. A dialógust vezető eleai vendég³² egyenesen „nehéz vizsgálódásnak”,³³ „a megoldhatatlan

³¹ Euthüdeemosz 286d. Ford. Steiger Kornél. In *Platón összes művei I.* Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984.

³² Ez a dialógus azon kevesek közé tartozik, amelyekben Szókratésznek a szerepe marginális, a vita megkezdésére redukálódik. Hogy a dialógus vezetője az eleai vendég, s nem Szókratész, olyan dramaturgiailag indokolható lépésnek tekinthető, amelynek ahhoz a „kockázatos bizonyításhoz” van köze, mely egyszersmind „a legkényszerűbb útra térít” (*A szofista* 242b).

³³ *A szofista* 236d. További hivatkozások a főszövegben.

nehézségek között a legelsőnek és legnagyobbnak” (237e) nevezi ezt a kérdést:

VENDÉG: Te boldog halandó, egy mindenképpen nehéz vizsgálódás előtt állunk. Ugyanis valaminek mutatkozni, de nem lenni – továbbá mondani valamit, de nem az igazat –, mindezek a dolgok mind hajdan, mind most állandóan megoldhatatlan nehézséggel teljeseek. Mert vajmi nehéz módot találni arra, hogy hogyan állíthassa vagy gondolhassa az ember azt, hogy a valótlan valójában létezik, anélkül, hogy ezzel az állításával ellentmondásba ne bonyolódna.

THEAITÉTOSZ: Miért?

VENDÉG: Mert ez az állítás azt merészeli feltételezni, hogy a nem létező létezik. Másképp ugyanis a valótlan nem lehetne létező. A nagy Parmenidész viszont, kedves gyermekem, már gyermekkorunktól kezdve mindvégig amellet tett tanúságot, és azt állította mindannyiszor mind prózában, mind versben:

Nem teheti meg erő, hogy a Nem-Lévő legyen; így hát ettől az úttól tartsd távol kutató eszed, ember.

[...]

VENDÉG: Mert védekezésünk során meg kell vizsgálnunk apánk, Parmenidész tételét, és ki kell erőszakolnunk, hogy a nem létező (*mé on*) bizonyos tekintetben létezik, és viszont: a létező (*on*) bizonyos tekintetben nem létezik.

THEAITÉTOSZ: Világos, hogy valami ilyen küzdelmet kell megvívunk érveléseink során.

VENDÉG: Már hogyan volna világos – a közmondás szerint még a vaknak is. Mert ha ezt nem cáfoljuk meg, és rá vonatkozólag nem egyezünk meg, aligha lesz képes a nevetségességet elkerülni az, aki akár hamis képzetről, akár hamis beszédről, akár képekről, akár hasonmásokról, akár utánzatokról, akár látszatokról beszél, akár az ezekkel foglalkozó mesterségekről, mert arra kényszerül, hogy ellentmondjon önmagának.

THEAITÉTOSZ: Színigaz! (236e-237a; 241d-e)

Melyik erő fogható ahhoz, vagy elég erős ahhoz, hogy a nem létezőt létezővé tegye? Amilyen Parmenidész tanítása szerint nincs is, s ezért jobb, ha (mégis) óvatosan távol tartjuk magunkat tőle? Mi a tétje és milyen eszközöket vonultat fel ez a „küzdelem”, melynek során „ki *kell* erőszakolni”, hogy „bizonyos tekintetben” ami nem létezik, az létezzon? Ezt a lépést, melynek kapcsán felmerül az „apagyilkosság” vádja (s „mely a különbség és az írás játékát megnyitja”), Derrida „elborzasztó döntésnek”³⁴ nevezi. Hiszen nem másról van itt szó, mint az elítélt és kizárt szofista gyakorlat megisméltéséről. A dialektikát már csak a „bizonyos tekintetben” választja el a retorikától: „a nem létező bizonyos tekintetben létezik”.

A szofisták ellen felhozott vád, hogy beszédükben „a nem létezők valahogyan mégis léteznek” – ez a hamis vélemény

³⁴ Derrida: Platón patikája. In *A disszemináció*. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor, 1998. 61–169. 163. o.

meghatározása³⁵ – és a dialektikai vizsgálódás által kikényszerített (stratégiai) lépés: annak feltételezése, hogy „a nem létező létezik”, egy olyan pont, ahol az addig külön tartott dialektika és retorika összeér, amelyben két ellentétesnek mondott rendszer megegyezik, vagyis a dialektika ellentmond önmagának, egyszerre állít és tagad (vádol), s éppen ez az, amit el kellene kerülni. A dialógus további részének módját kell találnia arra, hogy létrehozzon ezen állításon („a nem létező bizonyos tekintetben létezik”) belül egy különbséget, s ezt – amint látni fogjuk – épp a „különbség” bevezetésével teszi majd.

A bizonyítandó tétel az ellentmondás lehetőségét érinti (amiről a szofisták azt mondják, hogy lehetetlen, de egyszerre mind az is, amivel a szofistákat vádolják): lehet-e egy dolog egyszerre létező és nem létező; ha a hazugság arra vonatkozik, ami nem létezik, akkor a hazugság maga hogyan lehet mégis létező. A nehézséget, az ellentmondásba bonyolódást nem a nem létező létének feltételezése vagy bizonyítása jelenti, hanem az állítás módja vagyis a rá vonatkozó nyelvi kifejezések. („Mert vajmi nehéz módot találni arra, hogy *hogyan állíthassa* vagy gondolhassa az ember azt, hogy a valótlan valójában létezik, *anélkül, hogy ezzel az állításával ellentmondásba ne bonyolódna.*” – saját kiem.) A dialógus egyik tétje tehát, hogy miképpen lehet egy ontológiai tényállást (létezést vagy nem létezést) a beszédben realizálni. Egyrészt egy tágabb problematikán belül az igazság és a létezés minőségeinek az összekapcsolása, viszonyuk beszédben való artikulálása a tét,

³⁵ „VENDÉG: Vajon a hamis vélemény úgy véli-e, hogy a nem létezők nem léteznek, vagy pedig úgy, hogy a semmiképp sem létezők valahogyan mégis léteznek? THEAITÉTOSZ: Kell hogy a nem létezőket valahogyan létezőknek fogja fel, ha egyszer csak némileg is téved valaki.” (A szofista 240d)

mégpedig úgy, hogy az igazságot feltáró tudás törvényszerűségei összeférjenek, összeillesztődjenek a létezés kategóriájával. Nem véletlen, hogy Taylor *A szofistát* „a tudományos logika kezdeteként”³⁶ jelöli meg. Másrészt nem kevésbé fontos az a kérdés, ami a retorikai meggyőzés, a beszéd, a közvetítés szerepét érinti a fenti összefüggésben: meggyőző-e az, ami igaz, vagy lehet-e a meggyőzés igaz, hiszen a *Phaidrosznak* épp egy ilyen „jó retorika” alapjait kell lefektetnie.

Ha a nem létező definíciója alapján azt mondjuk, hogy a nem létezőhöz nem kapcsolható semmi olyan, ami a létező tulajdonságaival rendelkezne, mivel a nem létező nem rendelkezhet predikátumokkal, akkor arra a kérdésre, hogy „merhetjük-e szánkon kiejteni azt, ami egyáltalán nem létezik” (237b), azt kell válaszolnunk, hogy csak a létezőt lehet kimondani: „ha valaki a nem létezőt próbálja kiejteni, egyáltalán nem is beszél” (237e). A parmenidészi tétel, miszerint „a létező létezik, a nem létező nem létezik”, nem enged meg a kettő között semmiféle átmenetet, összekeveredést vagy összekapcsolást. „A nem létezőt önmagában sem a szánkon kiejteni, sem kimondani, sem elgondolni nem lehet jogosan, hanem elgondolhatatlan, kimondhatatlan, kiejthetetlen és kifejezhetetlen” (238c). Ha csak azt lehet kimondani, ami van, akkor ez vagy azt jelenti, hogy a beszéd teljes hatóköre egy előzetes ontológiának van alárendelve, vagy azt – és ez sokkal inkább megfelel a szofista filozófia szellemének –, hogy ami kimondódik, az a beszéd által ontológiai státusra tesz szert. Blumenberg szerint Platón legfőbb kifogása a szofisták retorikája ellen, hogy „ez a retorika a valóság

³⁶ Taylor: i. m. 548. o.

lehetetlenségének téziséét alapul véve, jogot formált arra, hogy az érvényesíthetőt valódiként kezelje.”³⁷

Csak hogy, ha a fenti következtetések igazak, akkor a szofistákat és a hasonszőrűeket nem lehet azzal vádolni, hogy a meggyőzés érdekében valótlanságokat állítanak, ebben az esetben viszont a retorika ellen felhozott vádak csupán egy nem is létező, képzelt ellenségnek szólnak. Ezért a dialógus folytatásában a platóni ideatan szempontjából egy „veszélyes manővernek” lehetünk tanúi: a beszédet és a beszéd „ontológiáját” külön kell választani a „valódi létezők” ontológiájától, hogy a tévedés, a hazugság, a hamis vélemény léte igazolhatóvá váljon. A beszéd rendjét le kell választani a létezők rendjéről, s meg kell mutatni a kettő közötti esetenkénti diszjunkciót. A helytelen gondolkodás által implikált kimondhatatlanság a létezők ontológiája és a beszéd ontológiája közti szakadásban lokalizálható.

A beszéd feladata az, hogy leképezze a gondolkodás által feltárt³⁸ létezőket, hang által kinyilvánítsa azokat. Ez azt előfeltételezi, hogy a létezők kategóriája nem szorul rá a kimondásra, hanem ezt a rendet inkább csak ki *lehet* mondani. A létezőket semmiképpen nem befolyásolja a kimondásuk (módja) (mint ahogyan Szlezák szerint az „elvi dialogicitás” dialogikus és nem dialogikus formában egyaránt megnyilvánulhat). Nem így áll a helyzet viszont a nem létezőkkel, hiszen bármit is állítunk a nem létezőről, mihelyt a létigét hozzákapcsoljuk a kijelentés alanyához, azt létezőként jelenítjük

³⁷ Hans Blumenberg: Antropológiai közelítés a retorika aktualitásához. Ford. Molnár Mariann. *Literatura*, 1999/2. 107–126. 107. o.

³⁸ Valójában Platónnál nem az elrejtettség/megtalálás „dialektikája” a meghatározó, sokkal inkább a tudás/nem tudás, ismeret/vélekedés ellentéte.

meg. Ezáltal a beszéd mindent, amit tárgyává tesz (vagyis a kijelentés alanyává: *A est ...*) – még akkor is, ha azt állítja róla, hogy nem létezik –, szükségszerűen létezővé alakít: a létezőket létezőkként, a nem létezőket is létezőkként prezentálja. A különbség az, hogy ez utóbbiak viszont tényleg rászorulnak arra, hogy a beszédben nyilvánuljanak meg, még akkor is, ha alapvetően téves vagy hamis formában. A nem létező kategóriája éppen ebben az elcsúszásban vagy meg nem felelésben jön létre, a beszéd és a létezők között. Ebben az esetben nem egyszerű leképezési, reprezentációs viszony áll fenn, a nem létező „léte” csak egyféleképpen bizonyítható, mégpedig a beszéd által előidézett üres referenciaként. A nem létező ideája és a beszéd közti viszony természete különbözik attól a viszonytól, amely a létezők és a beszéd között áll fenn. Így aztán mégis igaz a szofista tétel, hogy a nem létező kimondhatatlan (mert csak létezőként mondható ki). Nem *lehet* kimondani, viszont ki *kell* mondani.

Ne feledkezzünk meg arról, hogy a hazugság vagy a tévedés, a hamis vélemény lehetősége éppen abban áll, hogy a nem létezőt létezőként (vagy a létezőt nem létezőként) állítja. Ha azonban a hamis véleményt nem létezőként elutasítanánk, akkor a retorikával szembeni vádak tárgytalanná válnának. Annak bizonyítása, hogy a nem létező is „bizonyos tekintetben” – a beszédben – létezővé válik, egy rendszerszerű összefüggés kényszeréből fakad, célja a hamis beszédek létének igazolása (hogy ezáltal elítélhesse, kizárhassa, különbséget tudjon tenni). A vádolás vagy elítélés mikéntje megegyezik a vád tárgyával: ugyanaz a platóni stratégia, mint amit Derrida kimutatott az íráskritika esetében. „[A] *Phaidrosz* érvelése az írás ellen minden forrását Iszokratésztől vagy Alkidamasztól* kölcsönözheti abban

* A *Phaidroszban* említett szónokok.

a pillanatban, amikor »áttéve« őket, fegyvereit a szofisztika ellen fordítja. Platón az utánozókat utánozza, hogy helyreállítsa annak igazságát, amit utánoznak: magát az igazságot. Itt valójában egyedül az igazság mint a jelen (*on*) jelenvalósága (*ouszia*) tesz különbséget. És megkülönböztető ereje, mely jelölő és jelölt különbségét vezérli, vagy amelyet, ha tetszik, ez utóbbi vezérel, mindenesetre rendszerszerűen elválaszthatatlan marad tőle. Mármost ez a megkülönböztetés egészen addig finomodik, hogy végső esetben csak az ugyanazt választja el önmagától, tökéletes és szinte megkülönböztethetetlen másodlatától.³⁹ A szofisták elítélik az írást, az élőbeszéd hatását, hatalmát, erejét magasztalják, jelenvalóságát az írás távolmaradásával és tehetetlenségével szemben; Platón elítéli a szofistákat, mert az íráshoz hasonlóan jelekkel kufárkodnak a tudás és az igazság gondja nélkül. „A jelek ilyen ökonómiája révén a szofisták éppenséggel az írás emberei, éppen akkor, amikor tartózkodnak tőle.”⁴⁰ Hasonlóképpen: a szofisták szerint az ellentmondás lehetetlen, Platón mégis azzal vádolja őket, hogy ezt teszik, amikor a nem létezőket létezőkként tüntetik fel. De ezt a vádat csak akkor lehet bizonyítani, ha *feltételezzük*, hogy a nem létezők „bizonyos tekintetben” léteznek.

A megkettőződésnek és a megfordíthatóságnak e lehetősége a létezők ontológiáját tekintve is következményekkel jár. Mindazonáltal „kettős könyvelés” folyik: az egyik gondolatmenet a létezők ontológiáját érinti, amint a helyes ismeretek által a beszédben érintetlenül és változatlanul leképeződ(het)nek; a másik egy olyan, a beszéd által létrejövő „ontológia”, amelyet a látszat, a vélekedés és a hasonlóság

³⁹ Platón patikája, 110–111. o.

⁴⁰ Uo. 111. o.

határoz meg, és ami abból nyeri létét, hogy a beszédben megjelenik. Ez azért két különálló ontológia,⁴¹ mert az egyik változhatatlan, míg a másik a beszédnek sajátja, ami megnyitja azt a lehetőséget, hogy a nem létező pusztán a beszéd teljesítménye, egy nyelvi eltévelyedés, és nem a valóságban „létező” kategória.

Épp ezt a fenyegetettséget elkerülendő és a beszéd és a nem létező közti meg-nem-felelést korrigálandó, ontológiai szinten kell kimutatni egy ilyen entitást. Az önmagában vett nem létező „léte” azonban maga is ellentmondásos kategória a létezők tanában, mivel nem a létezők létezés módját követi: a nem létezőt nem lehet önmagában megragadni, mindig csak egy viszonylatban tételezhető. A nem létező mindig mint valami más jelenik meg, mint ami ő *nem*. A gondolatmenet Taylor parafrázisában: „Amikor valamiről azt mondjuk, hogy az »nem így és így létezik«, akkor az állításban megjelenő nemléttel nem a létező »ellentétét« akarjuk kifejezni, hanem valami olyat, ami különbözik tőle. Az »A nem x-ként létezik« [=A nem (van) x] mondat nem azt jelenti, hogy A egyáltalán semmi, hanem hogy A olyan valami, ami minden x-től különbözik. (257b-c) [...] Amikor tagadunk, nem valami és semmi ellentétéről beszélünk, hanem valamit valami tőle különbözõvel állítunk szembe (258b). Ezek szerint a nemlét éppen annyira valóságos és meghatározott

⁴¹ A hérakleitoszi (minden mozgásban és állandó változásban van, az azonosság csak látszat) és a parmenidészi világkép (minden változatlan, a mozgás az illuzórikus) összeegyeztetési kísérletét Platónnál kétosztatú ontológiának („two-world ontology”) nevezik. Az első a test és az érzetek területére vonatkozik, a másik a lélek és az értelem terén érvényesül. (Lásd bővebben: Bruce Rosenstock: *From Counter-rhetoric to Askesis: How the Phaedo Rewrites the Gorgias*. In *The Rhetoric Canon*. Szerk. Brenda Deen Schildgen. Detroit, Wayne State University Press, 1997. 83–105. o.)

tulajdonságokkal rendelkeznek, mint a lét.”⁴² (Ellenpélda hozható az *Államból*: „a nem létező nem lehet egyvalami; a leghelyesebben »semmi«-nek mondhatnánk”.)⁴³

A szofista tételtől, miszerint a nem létező kimondhatatlan, eljutottunk addig a pontig, hogy a nem létező csak egy jelstruktúra (arra mutat, ami nem ő) és a különbözőzés (valamit valami tőle különbözővel szembeállítani) által jeleníthető meg. A későbbiekben a beszélgetés kísérletet tesz arra, hogy ezt a viszonyt (a jelstruktúrát) ontologizálja és az ideák szintjére vetítse. Mi a következménye a nem létező átértékelődésének? A szofizma korrigálása a nemlétnek különbözőségévé való átértelmezésével a tagadás nyelvi mintáját követi, azonban ezáltal csak bonyolítja a létezők és nem létezők beszédbeli megnyilvánulásának ellentmondásosságát. „Ha tehát azt állítják, hogy a tagadás ellentétet jelöl, ezt nem fogadhatjuk el, csupán annyit, hogy a *rájuk következő szók elébe tett „nem” szócsonka* valami különbözőt jelent ezektől a szavaktól, *helyesebben* azoktól a dolgoktól, amelyekre a tagadásra következő szavak vonatkoznak” (257b-c – saját kiem.). A nem létező „így és így”, „bizonyos tekintetben” (nem) létezővé vált. Ha a nem létező mindig csak bizonyos szempontból nem létezik (akként, amire a „nem” szó vonatkozik), akkor egy másik szempontból viszont létezik (ez így viszont kimondhatatlan): létezőségét e szempontok szerinti nem létezősége jelöli ki, amely mindig a különbözőség és

⁴² Taylor: i. m. 543. o.

⁴³ Itt az áll, hogy a nem létező az, amire nem irányulhat semmiféle tudás; a tudás a létezőre és annak megismerésére irányul, a nem létezőt sem ismerni nem lehet, sem vélekedni róla – ez az alapja annak a megkülönböztetésnek, amely a tudás és a vélekedés képességét elkülöníti egymástól. (*Állam* 478b)

a jelviszonyban artikulálódó létezőség, nem pedig szubsztanciális értelemben az.⁴⁴

A létezők és a nem létezők közti különbség, amely az *Állam* szerint a tudás és nem tudás oppozícióját létrehozza, így aztán egy szabályos megfordításként, kiazmusként szerveződik. A nem létező önmagában nem létezik, léte abban nyilvánul meg, ahogyan minden mástól különbözik; a létező csak önmagában létezik, minden más szempontból viszont nem: „Tehát akkor a létező maga, ahány egyéb dolog csak van, ugyanannyi szempontból nem létezik, mert nem lévén az, amik azok, *csak egy szempontból: önmaga szempontjából létezik*, a számtalan többi szempontból viszont nem létezik.” (257a – saját kiem.)

A létező és a nem létező ontológiai viszonyát érintő beszélgetésben (az egység problémája, a részek és az egész viszonya, a léthez rendelhető ellentétes kategóriák és a lét kérdése) e viszony tárgyalásának csak egyik vonatkozása a beszédben való megnyilvánulás. A beszédben való megjelenés viszont elválaszthatatlan az episztemológiai igaz/hamis kategóriák bekapcsolásától. Egy beszéd akkor igaz, ha a létezőket létezőkként, a nem létezőket nem létezőkként mutatja be. A nem létezők esetében láttuk már, hogy ez miért problematikus: csupán egy nyelvi funkció, a tagadás lehetősége által juthatnak kifejeződésre, akként, amik nem ők. De mi a

⁴⁴ Vö. Saussure-nek a nyelvi értékről adott meghatározásával: „Mindezekben az esetekben tehát eleve adott *fogalmak* helyett a rendszerből eredő *értékeket* látunk. Amikor azt mondjuk, hogy ezek fogalmaknak felelnek meg, akkor ebbe beleértjük, hogy ezek kizárólag különbségeken nyugszanak, amelyeket nem tartalmuk határoz meg pozitív módon, hanem a rendszer más tagjaihoz való viszonyuk negatív módon. Legpontosabban így jellemezhetők: azok, amik a többiek nem.” (Ferdinand de Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Ford. B. Lőrinczy Éva. Budapest, Corvina Kiadó, 1997. 137. o.)

helyzet a létezőkkel? Mivel maga az identitásállításokra alapozó követelményt kifejező állítás („csak az identitásállítások az igazak”) sem tud eleget tenni a saját maga által támasztott követelménynek (ebben az esetben nem mondhatnánk semmi pozitívát, például, hogy „igazak”, csak azt, hogy „identitásállítások”), meg kell engedni, hogy értelmes beszéd csak úgy lehetséges, ha „összevegyülés” történik (például az „identitásállítások” ideája és az „igaz” ideája⁴⁵ között; egy „A est A” típusú kijelentés helyett, „A est B”). A létezők szintjén ezt nevezik részesülésnek, a beszéd szintjén összekapcsolásnak (*szümploké*).⁴⁶

A beszédben a grammatika – a betűk, szótagok, szavak összekapcsolásának – törvényszerűségei jelölik ki az egymáshoz illesztés lehetőségeit. A grammatikus azokat a hangtani összekapcsolódásokat vizsgálja, amelyek (adott nyelvben) lehetségesek, ugyanígy a dialektikus feladata, hogy megvizsgálja, mely ideák „hajlandóak” vegyülni másokkal. Az ontológiai és a jelelméleti fejtegetés itt még párhuzamosan halad. A beszédben a legfontosabb összekapcsolás viszont, ami egyenesen az értelmes

⁴⁵ *A szofista* magyar fordításában *nemek* vagy *formák*. *Eidos*: 1. külső; alak; a. testalkat; természet; *plur.* arc(vonások); szépség; b. ~ *Elektra*: Elektra személye, maga Elektra; c. díszítő minta; 2. a. forma (*az anyag v. lényeg ellentéte*) *Arist.*; b. képzet, fogalom, idea; *Plat.*; c. faj, fajta; jelleg; műfaj; különleges sajátosság *Plat.*; kormányforma; egyedi tárgy; d. módszer; eljárás; e. (*geom.*) alakzat. (*Ógörög-magyar nagyszótár*. Szerk. Györkösy Alajos, Kapitánffy István, Tegye Imre. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993.)

⁴⁶ *Szümploké*: 1. összefonódás, egyesülés; 2. birkózás, harc, ütközet; 3. ölelkezés, közösülés; 4. összetétel (*betűké szavakká, ill. igéké és főneveké*); egyesítés.

beszéd garanciája, az alany és az állítmány összekapcsolása,⁴⁷ amikor „az illető *nemcsak szavakat ejt ki, hanem mond is valamit*, s épp ennek az összefűzésnek adjuk a »beszéd« nevet” (262d – saját kiem.). A predikáció aktusának az előnyben részesítése, mely egy entitást a tulajdonságaival összekötő szereppel bír, egyrészt újra csak a tranzitív, megnevező funkcióhoz rendeli vissza a beszédet a (szavak) puszta *kiejtés(e)* és a valamit *mondás*, valamiről *szólás* különbségében; másrészt viszont egy olyan sajátos nyelvi viszonyt tár fel, amelynek az ideák szintjén nincs megfelelője.

Mindez azonban helyt ad annak a feltételezésnek is, hogy a beszéd grammatikai törvényei – bár metaforikusan az ideákat összekapcsoló törvényszerűségekhez hasonlíthatóak (a grammatika főleg szemléltető metaforaként jelenik meg) – mégsem pusztán leképező, reprezentatív viszonyban állnak azokkal, hiszen sem a létezők, sem a nem létezők nem tesznek eleget annak a követelménynek, hogy „önmagukként” leképezhetőek legyenek. A beszédben a paradigmaticus viszony helyett a szintagmatikus összekapcsolás, a nyelv öntörvényű (itt: hangtani és mondattani) szabályai válnak a jelentésképzés garanciájává. Mihelyt a *szümploké* által megtörténik ez a szétválasztás, egy olyan példa következik, mely némi anakronizmussal fikciónak is nevezhető: (a beszélgetésben részt vevő és éppen ülő) „Theaitétosz, akivel én most beszélgetek,

⁴⁷ Ellentétben az igék vagy a főnevek puszta felsorolásával: „S nemde, ha viszont így beszélénk: »oroszlán, szarvas, ló«, és hozzájuk fűznénk az összes főnevet, amelyekkel a cselekvés végrehajtóit elnevezzük, ebből az egymásutánból se kerekednék ki soha semmiféle értelmes beszéd: mert az így hangoztatott szavak sem az egyik, sem a másik esetben nem jelentenének semmit: se cselekvést, se nyugalmat, se akár létezőnek a Létét, mindaddig, míg csak az igéket a főnevekkel nem vegyítjük.” (262b–c)

repül” (263a), mely arra mutat rá, hogy a beszéd összekapcsolás által olyan kijelentést is létre tud hozni, amelynek nincs létező vonatkozása,⁴⁸ és paradox módon mégis értelmes beszédként hat.

A *Gorgiasz* alapján azt gondolhatnánk, hogy a retorika véglegesen halálra van ítélve Szókratész szempontjából, A *szofista* viszont azt a kérdést teszi fel, hogy egyáltalán létezik-e és miképpen igazolható a rossz retorika és működése, míg a *Phaidrosz* a jó retorika premisszáit dolgozza ki, a határvonalat, amely megosztja a beszéden belül a meggyőzés jó és rossz módozatait. A jó meggyőzésnek azokat a veszélyeket kell elhárítania, melyek a beszéd, a nyelv által végrehajtott, az ideák szempontjából motiválatlan és véletlenszerű összekapcsolódásokból fakadnak.

3. *Phaidrosz*: meggyőzni – jól és/vagy rosszul

A *Phaidrosz* azonban – a helyes gondolkodás és a beszéd viszonyát érintő figyelmeztetéstől eltekintve (261a) – úgy tűnik, nem tud a létezők és nem létezők „önmagában vett” azonossága, illetve a beszédben való megjelenésük problematikusságáról. A *szofistában* nyomon követhettük, hogy a beszéd vagyis a nyelvi leképezés milyen ontológiai bonyodalmakat idéz elő. Mind a

⁴⁸ Kérdés, hogy miért nincs: azért-e, mert nem felel meg a pillanatnyi helyzet valóságának (Theaitétosz ül, nem repül), vagy azért, mert ez Theaitétoszról nem feltételezhető (hogy valaha is repülni tudjon). A dialógusban a két érv szétszalazhatatlanul összebogozódik: „az igaz mondat a valót mondja rólad, úgy, ahogyan van. [...] A hamis pedig a valótól különbözőt állít. Tehát a nem létezőt mint létezőt állítja. Felőled tehát oly dolgokat állít, amelyek különböznek létükben a valóságos létől.” (263b – saját kiem.)

létezők, mind a nem létezők esetében meghatározónak bizonyult az a nyelvi modell, amely két különböző nyelvi funkción: egyrészt a különbözőségeen, másrészt az összekapcsoláson (*szümploké*) alapult. Mind a létezők, mind a nem létezők identitásának a problémája nyelvi viszonyokban artikulálódott, bár a beszédek státusát (így a szofista és az igazi bölcs közti különbséget is, ami a beszélgetés tétje) a dialógus végén mégiscsak a „látszattudás szerinti” utánzás és az „ismeret alapján történő” utánzás különbsége jelöli ki. A szofisták által gyakorolt ellentmondás lehetőségét tehát a jó és a rossz utánzás (szimulákrum) elkülöníthetősége biztosítja, és ezzel a beszéd teljes egészében az utánzásnak rendelődik alá.

A nem létező ontológiai kategóriájának létrehozása mint a hamis beszédek referenciája ebből a szempontból ellentétbe kerül a *mimészis*ről szóló elmélettel, hiszen ez utóbbi esetben az ellenvetés nem az utánzás tárgyával (létező vagy nem létező), hanem a módjával (jó vagy rossz utánzás) szemben fogalmazódik meg. A szofista beszéd mibenlétének a tárgyalása vezet el ahhoz a belátáshoz, hogy a beszéd funkciója nem merül ki az utánzásban, egy előzetes referencia leképezésében, mert a létezés kategóriái nem tudják teljes mértékben lefedni a beszéd terepét, nem tudnak garanciát vállalni érte, mivel a létezők és a nem létezők feltételezett léte és beszédben való megnyilvánulásuk nem konvergál. A nem létező olyan kategória, amelyet „nem lehet, de ki kell mondani”, és ez az apória a létezők beszédbeli megnyilvánulását is megfertőzi. A különbözőség, amely a beszéd által a létezők és a nem létezők identitását artikulálja, végső soron még ezt az ontológiai felosztást is megszünteti. A platóni diskurzus egyszerre érdekelt a differencia – a létezők és a beszéd közti különbség – fenntartásában (másként nem lenne igazolható

semmilyen „kép, hasonmás, látszat, hamisság” [*A szofista* 264d]) és a létezők beszédbeli önazonosságának állításában (másként nem lenne igazolható a helyes megismerés lehetősége).⁴⁹

Ez a stratégia valóban ahhoz a Derrida által is említett freudi példához hasonlítható, amelyben az álom logikájának szemléltetésére a következő történet szolgál: a peres fél a vád alól, hogy szomszédja üstjét törötten adta vissza, így próbálja felmenteni magát: „először is ő az üstöt épségben adta vissza, másodsor, az már lyukas volt, amikor kölcsönkérte, harmadszor sohasem kérte kölcsön”. Freud kommentárja: „Annál jobb, ha e védekezés módok közül csak egyről is kiderül, hogy helytálló, fel kell menteni a vádlottat.”⁵⁰ A mentegetőzés

⁴⁹ Platón a hazugságot hol úgy határozza meg, mint a nem létezők létezőként és a létezők nem létezőként való feltüntetése, hol úgy, mint a létezőknek az elferdítése. Ezt az átjárást a létező-nem létező és a valódi-látszólagos ellentétpárok közti szinonímia biztosítja. A félrevezetés eszköze mindkét esetben a megtévesztő hasonlóság: „SZÓKRATÉSZ: Aki művészettel csinálja ezt, elérheti, hogy ugyanaz a dolog ugyanazoknak az embereknek a szemében egyszer igazságosnak, amikor meg úgy akarja, igazságtalannak tűnik fel? PHAIDROSZ: Persze hogy elérheti. SZÓKRATÉSZ: Éppígy népgyűlési beszédben is ugyanazt hol jónak, hol rossznak tünteti fel a város előtt? PHAIDROSZ: Igen. [...] SZÓKRATÉSZ: Tehát nemcsak a törvényszéken és a népgyűlésen érvényesül az ellentmondás művészete, hanem, úgy látszik, minden beszéddel kapcsolatban csak ez az egy művészet létezik – ha ugyan művészet –, amelynek segítségével képes az ember minden lehetséges dolgot minden lehetséges dologhoz hasonlónak tenni; ha pedig alattomban más teszi őket hasonlónak, le tudja leplezni.” (Phaidrosz 261c-e) A hasonlóság ugyanakkor nemcsak a megtévesztés eszköze, hanem egyszersmind az az eszköz is, amelynek segítségével a képben eidetikusan felismerhetővé válik az idea (vö. anamnézis-elmélet, *Phaidrosz* 251).

⁵⁰ Sigmund Freud: *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Budapest, Helikon Kiadó, 2000. 94. o. Az „üstlogika” Derrida által vont párhuzama Platón esetében: „1. Az írás szigorúan külsődleges és alacsonyabb rendű az emlékezethez és az élőbeszédhez képest, melyek tehát érintetlenek tőle; 2. Azért kártékony rájuk nézve, mert elaltatja és megfertőzi őket még életükben

mint a meggyőzésnek (például a törvényszéken gyakorolt) egyik formája olyan performatív megnyilatkozás, mely képtelen ellenőrzése alatt tartani az általa kitermelt konstatív állításokat.⁵¹

E problémát Paul de Man két különböző nyelvi funkció dramatizálásaként mutatja be az ellentmondás-mentesség arisztotelészi elvének nietzschei dekonstrukciója során. Itt Nietzsche azt a kérdést teszi fel, hogy a megállapítás, miszerint egy dolog nem igenelhető és tagadható egyszerre, szükségszerűen adódik-e a dolgok természetéből, vagy csupán a megismerés olyan törvényszerűsége, mely abból a képtelenségből fakad, hogy ugyanannak a dolognak ellentétes tulajdonságokat tulajdonítsunk. Nietzsche az azonosságelv dekonstruálása során amellet foglal állást, hogy – mivel a dolgok önmagukban nem hozzáférhetőek – a megismerés nyelvének, a logikának az állító módja inkább egy olyan imperatívusz, amely a dolgokra vonatkozó hitünket rögzíti, mintsem egy „valós” tényállást. Az azonosságelvet kijelentő konstatívum (*A est A*) Nietzschénél tételező beszédaktusként (*A legyen egyenlő A-val*) lepleződik le.

Az az episztemológiai bizonytalanság viszont, amely ezt a kritikai mozzanatot kiváltja, valójában nem ad okot arra, hogy az azonosságot akár beszédtevényként, akár beszédaktusként könyveljük el: „Nem mondhatjuk, hogy ismerjük a létezőt („das

is, mely érintetlenül maradna e nélkül. Sem az emlékezet, sem a beszéd nem volna lyukas az írás nélkül; 3. Különb is, ha a hüpomnéziszre és az írásra hivatkozunk, az nem tulajdon értékük miatt van, hanem mert az élő emlékezet véges, mert már azelőtt lyukas volt, hogy az írás rajta hagyta volna nyomait. Az írásnak semmiféle hatása nincs az emlékezetre.” (*A disszemináció*, 109. o.)

⁵¹ Vö. „A mentegetőzések termelik magát a bűnt...”; „minden beszédaktus ismeretöbbltet hoz létre, de sohasem remélheti, hogy ismeri saját létrejöttének folyamatát”. (*Az olvasás allegóriái*, 401, 402. o.)

Seiende”), de azt sem, hogy nem ismerjük. Annyi mondható, hogy nem tudjuk, ismerjük-e vagy sem, mivel az ismeretről, amit egykor magunkénak hittünk, bebizonyosodott, hogy gyanú alá eshet; ontológiai magabiztosságunk örökre megingott”.⁵² A nietzschei megfordítás – a megismerés referenciális módjának performanciára való cserélése – annyiban mégsem pusztán egy hiba helyreütése, amennyiben kitermel, vagyis előfeltételez egy olyan konstatívumot (a dolgok nem önazonosak: *A nem lehet egyenlő A-val*), amely kívül esik az általa végrehajtott performatívum hatókörén (az azonosság beszédaktus: *A legyen egyenlő A-val*). A beszédaktus egy olyan tényállásra támaszkodik tehát, amit neki magának kellett volna létrehoznia („jövőbeli igazsága voltaképpen múltbeli tévedés”⁵³). Bár végrehajtott egy megfordítást, ezzel a gesztussal saját episztemológiai érvényét is aláásta.

Mint ahogy Arisztotelésznél, úgy Platónnál sem kérdőjeleződik meg a dolgok önazonosságába vetett hit. Ez az azonosság azonban egy további azonosítást előfeltételez, amely a dolog és a név viszonyát érinti. A Derrida által fonó- és logocentrikus hagyománynak nevezett metafizikai tradíció szerint „a hang, az első jelképek létrehozója, lényegbeli és közvetlen közeli kapcsolatban van a lélekkel”.⁵⁴ A jelölőnek a hangban való eltörlése, a jelölt közvetlen megtapasztalása a hang modellje alapján, egy olyan nyelv eszméje, amely bármilyen igazság kifejeződésének feltétele, pontosabban annak, hogy a jelentés képes megnyilvánulni, és ezt érintetlenül hagyják az őt létrehozó

⁵² Paul de Man: A meggyőzés retorikája. In *Az olvasás allegóriái*, 169. o.

⁵³ Uo. 170. o.

⁵⁴ Grammatológia. Ford. Molnár Miklós. *Életünk, Magyar Műhely*, 1991. 31–32. o.

eszközök: „A szemiológia – vagy szűkebben véve a nyelvészet »tudománya« – éppen ezért nem tarthatja fenn a jelölő és a jelölt közti megkülönböztetést – a jel tulajdonképpeni eszméjét – anélkül, hogy meg ne különböztetné az érzékelhetőt az érzékfelettitől [...], a hivatkozást egy olyan jelöltre, amely »előfordulhat« a maga megérthetőségében, még a »bukása« előtt, még mielőtt kiüzetne az érzékelhető evilág külsőlegességébe. A tiszta érthetőség arculataként egy abszolút logoszra utal, és közvetlenül egyesül vele.”⁵⁵

A *phoné* privilegizálása az írással szemben Derrida szerint Rousseau-nál és Saussure-nél is a motivált nyelvszemlélet „felmelegítése”; ez utóbbi csak úgy tudta fenntartani a nyelvi jel önkényességének eszméjét, hogy a nyelvi rendszeren belül újratermelte a motivált-önkényes oppozícióját. Eme motiváltság, áttetszőség, amely a hangot prezenciaként, önmagának való jelenlétként állítja, az írás marginálissá, származtatottá való degradálását, a jelölő materialitásának kiiktatását célozza. A betű a transzcendens jelölthöz képest kétszeresen is másodlagos: a jelölő jelölője, a nyelvi rendszerhez viszonyítva külsődleges, tehát önkényes. A derridai metafizikakritika azt mutatja meg, hogy az írás mint motiválatlan jelölés, az érzékelhető és érthető közötti szakadék lehetősége, mindig is kijelölte a beszéd struktúráját, egyenesen annak előfeltétele. (De Man nietzschei elemzése alapján a névről eldönthetetlen, hogy hang vagy jel, de minden jel beíródása létrehoz egy hangot, melyet eredetként jelöl meg, és amelyről nem tud számot adni.)

⁵⁵ Uo. 34–35. o.

A meggyőzés a nyelv performatív dimenziójának egyik történeti elnevezése.⁵⁶ De Platónnál épp az a meggyőzés van elutasítva, amely a nyelvet valamely egyéni intenció megvalósításának szolgálatába állítaná. Szókratész is úgy beszél magáról, mint aki egy „belső hang” (*Phaidrosz* 242c) hatására cselekszik, vagy nem cselekszik. Igaz, hogy ezt a szókratészi „démont” fogja Kierkegaard – Hegelt követve – úgy értelmezni, mint az orákulum által szimbolizált külső etikai világrend interiorizációját, amely az emberi cselekvésnek egy bensőséges szubjektivitással való összekapcsolódását jelenti.⁵⁷ E démon szavai azonban nem tisztán kivehetőek, leginkább csak tilt és figyelmeztet; ennek a negatív etikának a pozitivitása mindössze arra szorítkozik, hogy mindent a dialektikus gondolkodás összefüggéseiben ítéljen meg. Szókratész modern értelmezői tehát erre az „áthághatatlan korlátra” vagy „szükséges határra” hívják fel a figyelmet, amely „a szem gyors villanásának és a gondolaténak is megálljt parancsol, s visszakényszeríti a perifériakustól a központihoz: a megértéshez.”⁵⁸ A platóni meggyőzés egyik legfőbb törekvése, hogy a cselekvés dimenzióját a kognitív határain belül helyezze el. Ez Kierkegaard-ral szólva annyit jelent, hogy Szókratész „mindig ugrani készül valamibe,

⁵⁶ Kulcsár-Szabó Zoltán megállapítása: „a »meggyőzés« retorikája a cselekvésnek (act), a nyelv erejének (power), a nyelvi performativitásnak vagy a nyelv általi létesítésnek (position) egyik történeti elnevezése”. Cselekvés és textualitás. A szégyen retorikája és az olvasás „eticitása”. *Alföld*, 2003/6. 29–52. 29. o.

⁵⁷ Sören Kierkegaard: Az irónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra. Ford. Valaczkay László. In Sören Kierkegaard *Írásaiból*. Budapest, Gondolat, 1982. 78–88. o.

⁵⁸ Uo. 83. o.

de ezt a másvalamibe való ugrást pillanatról pillanatra halogatja”.⁵⁹

Ezek után feltehető a kérdés: mi a termése a Platón által is elismert jó retorikának? A jó meggyőzés platóni modellje az „eleven és lelkes szó” és az „írott szó” különbségére épül. Az írás jelei folyton „disszeminálódnak”, rossz talajba és rossz kezekbe kerülnek. A külső, mechanikus írás nemcsak hogy nem tud segíteni magán, de még ki is van szolgáltatva akárki kényének-kedvének.⁶⁰ A meddő és terméketlen írás – „nádtollal elvetve fekete vízbe írni* oly szavakkal, amelyek képtelenek értelmesen segíteni magukon, s képtelenek kellően kifejezni az igazságot” (276c) – az eleven szó magvából kifejlő termés organicitásával állítódik szembe: „ha valaki jártas a dialektika művészetében, fogékony lélekre talál, s ebbe veti el és plántálja belátással gondolatait, amelyek aztán tudnak is önmaguknak és plántálójuknak segítségére sietni, és nem meddőek, hanem magvuk van...” (277a). A vetéshasonlat alapján azt mondhatnánk, hogy ebben az inszeminációban csak az számít, amit a mag jó előre lehetőségként tartalmaz. A termés alapvetően független a természetet meghatározó intencióktól. Platón ki

⁵⁹ Uo. 87. o.

⁶⁰ SZÓKRATÉSZ: Ennek [a festészetnek] az alkotásai úgy állnak előttünk, mintha élőlények volnának, de ha kérdezel tőlük valamit, méltóságteljesen hallgatnak. Ugyanígy a leírt szavak: azt gondolnád, értelmes lényekként beszélnek, de ha megkérdezed valamelyik szavukat, hogy jobban megértsd: egy és ugyanaz mindig, amit jelezni tudnak. Továbbá: ha egyszer le van írva, minden szöveg megfordul mindenütt: eljut a műértőkhöz éppúgy, mint azokhoz, akiknek semmi közük hozzá, és nem tudja megmondani, kikhez kellene eljutnia és kikhez nem. Ha pedig figyelembe sem veszik, vagy igazságtalanul ócsárolják, atyja segítségére volna szüksége, mert maga sem védekezni, sem magán segíteni nem tud. (275d-e)

* *En hūdati grapszei*, a 'homokba írni' szerkezettel rokon értelmű kifejezés.

akarja küszöbölni a jeleket, amelyek egy intenció tökéletlen hordozói. A leghatásosabb meggyőző(őd)és a jelentés jelenvalósága, az ideák jelenléte a lélekben. Az igazsághoz elvezető meggyőzés ebben az elgondolásban csak azért lehetséges, mert léteznek a változhatatlan ideák olyan formái, amelyekkel egybeeshet.

Persze nem szabad elfelednünk, hogy ezt az inszeminációt a szöveg lélekbe (*en té psükhé*) írásként határozza meg: „Öntudattal íródik ez be a tanuló lelkébe (*hosz met' episztemész graphétai en té tou manthanontosz psükhé*), tud is magán segíteni, s ért hozzá, kikhez kell szólnia és kik előtt kell hallgatnia” (276a). Hogyan lehetséges az írás megvádolása az írás által („the attack on writing in writing”)? Jasper Neel szerint úgy, hogy ki kell törölnie írás-voltát, Platónnak úgy kell elítélnie az írást, hogy saját írását felmentse a vádak alól. És valóban egyetlen kézirat sem maradt fenn, melyen Platón neve szerzőként szerepelne, mégsem akadt senki, aki Platón szerzőségét valaha is megkérdőjelezte volna. Ennek ellenére egyetlen mondatáról sem állíthatjuk, hogy „Platón ezt vagy azt mondta volna”, hiszen jelenléte egyetlen állításban sem lokalizálható, Platón hiányzik a művéből. „Platón az emberiség számára elérhető legerőteljesebb rendszert – az írás rendszerét – használja fel arra, hogy ellopja a nyugati civilizáció legerőteljesebb hangját, Szókratész hangját, azután megpróbálja magát a rendszert tagadni, így ő maga egyszerre marad a tekintély hangja és egy olyan rendszer feletti abszolút ellenőrzés birtokában, mely őtána meg lesz rontva [*corrupted*], képtelen lesz arra, hogy tekintélyi pozícióját

visszaszerezze és hozzáfogjon az igazság kereséséhez.”⁶¹ Azon a banális érven túl, hogy a platóni íráskritika maga is az írás megőrző és továbbító képességére van rábízva, a platóni meggyőzés is úgy épül fel, hogy a gondolkodásként és a tudás kereséseként felfogott cselekvést a cselekvést megbénító – mert a cselekvés hatókörén túl eső – ontológiai dimenzióba helyezi.

⁶¹ Neel, Jasper: *Plato, Derrida, and Writing*. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1988. 6. o. [Ahol a fordító nincs megjelölve, ott az idézeteket saját fordításomban adom meg.]



A figurák jelelmélete

- Figura.* 1. alak, alakzat 2. vmilyen alakúra formált tárgy 3. embert, állatot stb. ábrázoló dísz tárgy 4. *játék, sport* báb, bábu (tekében, sakkban)
5. *kártya* emberi alakot ábrázoló kártyalap (alsó, dáma stb.)
6. *szính* szereplő, alak 7. *biz* furcsa, nevetséges ember
8. *kártya* változat, játékmód; szakasz 9. *műv, sport* állás, testhelyzet, mozdulatcsoport (táncban, vívásban)
10. *irod, nyelvt* szókép, alakzat. (*Idegen szavak szótára*)

*And to read is to understand, to question, to know, to forget, to erase,
to deface, to repeat – that is to say, the endless prosopopeia
by which the dead are made to have a face and a voice which tells
the allegory of their demise and allows us to apostrophise them in our turn.
(Paul de Man)⁶²*

Foucault szerint egész kultúránkat már a görögöktől kezdve áthatotta a nyelvvel szemben táplált bizalmatlanság. Allegorikus természetéből adódóan a nyelv azt a gyanút kelti, hogy „nem egészen azt mondja, amit mond”. Az az értelem, ami számunkra is hozzáférhető, „közvetlenül megnyilvánul”, egy kisebb értelem, ami egy mélyebbet „zár körül, oltalmaz, és mindennek ellenére továbbít”.⁶³ Ami számunkra elérhető, megragadható, az egy felület, mely legjobb esetben is csak arról értesít, hogy az igazi távol marad, lepleződik, és hogy a nyelv lényegéhez éppúgy

⁶² „Olvadni annyit, mint megérteni, megkérdőjelezni, megismerni, felejteni, eltörölni, arctalanítani, ismételni – nem más tehát, mint egy vég nélküli prozopopeia, amely által a halottak arcot és hangot kapnak, mely elmondja felruházásuk/haláluk allegóriáját és lehetővé teszi számunkra, hogy a magunk részéről megszólítsuk őket.” (Paul de Man: *The Rhetoric of Romanticism*. New York, Columbia University Press, 1984. 122. o.)

⁶³ Michel Foucault: Nietzsche, Freud, Marx. Ford. Angyalosi Gergely. *Athenaeum*, 1992/3. 157–171. Itt és a továbbiakban: 157. o.

hozzátartozik az eltakarás, mint ennek az elfedésnek a (nyílt és leplezetlen?) megmutatása. A másik gyanú a nyelvvel szemben, hogy „minden beszél”, „talán létezik nem-verbális módon artikulálódó nyelv”; „lehet, hogy a természet, a tenger, a fák zúgása, az állatok, az arcok, az álarcok, a keresztbe tett kések, mindez beszél”. Ha minden potenciálisan jellé válhat, akkor kérdésként merül fel, hogy vannak-e a jelölhetőségnek korlátai, hol kezdődik és hol ér véget az, ami jelöl, és mi biztosítja a jelnek a jelölő funkcióját. Ha megvizsgáljuk, milyen viszonyban áll egymással e kétféle bizalmatlanság, akkor kiderül, hogy a Foucault által allegória névvel jelölt gyanakvás a nyelv *intenzív* kitágításának az eredménye, a nyelv mögötti nyelv, az elrejtett hiposztazálása és keresése, a szemainón pedig a nyelv *extenzív* kiterjesztése, olyannyira, hogy eltűnnek külső határai is. A nyelv e két nyugtalanító vonása – a nyelvben rejlő nyelv és a minden (lehet) nyelv gyanúja – viszonylag pontos megfogalmazása lehet a „minden szöveg” korunkbeli álláspontjának; annál érdekesebb tehát e mindent átható textualitás előfeltételeit, működésmódját és implikációit megvizsgálni.

Foucault felvetése két – kiindulásukban összekapcsolódó, ugyanakkor ellentétes – perspektívába helyezi a nyelvi problémát: az egyik a jel státusát, a másik az interpretáció státusát érinti. Szemiotológiai nézőpontból jelek vannak, a jelbeliség státusát pedig a jelrendszer (formális) koherenciája kölcsönzi. Hermeneutikai nézőpontból interpretációk vannak, az értelmezés pedig elmosza a jel és a jelentés közti határvonalat. Nem létezik a jel önmagában vett ártatlansága, a jel csakis az interpretáció – a végtelen interpretáció⁶⁴ – által már mindig is

⁶⁴ Az interpretáció azért végtelen, mert „nincs mit interpretálni. Nincs semmi abszolúte elsődleges, amit interpretálni kellene, mert alapjában már minden

kisajátított formában jelenhet meg. Az ontológiai elsődlegesség fölötti vita, mely a szemiológiát és a hermeneutikát egymás „*ádáz ellenfeleivé*” teszi, egy olyan stabilitás iránti vágy kifejeződése, mely a nyelvi működést a folyamat egyik végén annak érdekében rögzítené, hogy a másik ezáltal kiszámíthatóvá, szabályozhatóvá váljon.

A Paul de Man-írások a nyelv e két ellentétes aspektusának – a jel és nem-jel határán és az eleve az értelmezésben konstituálódó jel felől meghatározott aspektusoknak – az ütköztetési felületei. A figurativitás vizsgálata azért is alkalmas e kérdés kibontására, mert a figuratív nyelvben egy olyan szétkapcsolódás történik, melynek felismerése és megértése a szemiológia és a hermeneutika „együttműködését” igényli. Ahhoz, hogy a metafora – például: Akhilleusz oroszlán – nyelvi történészként felfoghatóvá váljon, egyszerre van szükség egy hermeneutikai előismeretek alapján meghozott döntésre (Akhilleusz bátor) és egy poétikai⁶⁵ döntésre (amely az alakzat alakzatjellegére hívja fel a figyelmet). „[H]ermeneutikának és poétikának, elkülönült és eltérő

interpretáció, önmagában egyetlen jel sem dolog, amely felkínálja magát az interpretáció számára, hanem más jelek interpretációja.” Uo. 162. o.

⁶⁵ Jóllehet de Man itt a poétikáról és nem a szemiológiáról beszél, mindazonáltal elméleti kérdésselvetésüket hasonló megközelítési móddal jellemzi, így indokolt lehet a két terület közti folytonosság feltevése: a poétika „a nyelvi entitások mint olyanok formális elemzéséhez tartozik, függetlenül azok jelentésségétől” (Paul de Man: Bevezetés. Ford. Molnár Gábor Tamás. In H. R. Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Budapest, Osiris Kiadó, 1997. 409. o.) és „A szemiológia, a szemantikával ellentétben, a jelölőként felfogott jelek tudománya vagy tanulmányozása; nem azt kutatja, hogy mit jelentenek, hanem azt, hogy miképpen jelentenek a szavak.” (Paul de Man: Szemiológia és retorika. In *Az olvasás allegóriái*, 16. o.)

voltukban, van módjuk összefonódni [...] Tekinthejtük az irodalomelmélet történetét úgy, mint folyamatos kísérletet e csomó szétbogozására, és mint e kísérlet sikertelenségeinek okaira való folyamatos ráismerést.”⁶⁶ Jelen dolgozat tárgya ezt a nyelvi problémát a figurativitás – mint ami egyszerre feltételez vagy hoz létre egy jel- és nyelvelméletet, ugyanakkor pedig a többletjelentés folytán az értelmezés próbaköve – és a figuratív nyelvről szóló diskurzus kérdéskörébe ágyazni. Először azokat a rendszerszerű törekvéseket tekintem át, amelyek egy „rég” retorikaszerzőnél, Quintilianusnál a figurák és a trópusok elhatárolását és meghatározását célozzák, azután de Man figurativitáselméletének tágabb nyelvelméleti implikációit és az előfeltételezett filozófiai kontextusokat vizsgálom.

1. Mi a figura?

A „figura” latin eredetű szó, ’alak’ és ’alakzat’ jelentései kijelölik azt a két fő jelentéstartományt, amelyben e kifejezést használjuk: egyrészt személyekre utalva („ki ez az alak/figura?”), másrészt mindenféle kivehető, azonosítható mintázat vagy felállás megnevezésére, mely eléggé szabályszerű és ismétlődő ahhoz, hogy alakzatként jelenjen meg (harci alakzatok, figurák a táncban, a vívásban). E két jelentésrétegnek, a „személy-voltnak” és az „alakzatiságnak” a „figura” szóban történő összekapcsolódásából (akárcsak az „alak” szó esetében) arra következtethetünk, hogy amit személyen értünk, ami személyként megjelenik, az körvonalazott vagy meghatározott mintázattal rendelkezik. Ennek fordított aspektusa, hogy ami

⁶⁶ Bevezetés, 410. o.

alakzatként körülhatárolódik, csakis egy emberi tevékenység eredményeként ismerhető fel akként, vagyis el van látva a személyiség, az emberi jegyeivel.⁶⁷ A figura, melynek találó magyar megfelelője az „alak(zat)”, ezeket felcserélhető minőségekként jeleníti meg. A sakkjáték figurái esetében például, a figura egy értelmi műveletnek, a lépésnek a megjelenítője, helyettesítője, ugyanakkor a bábú nem pusztán csak helyettesít, hanem egy felállás rögzítője, az emlékezet „kisegítője”, hiszen senki sem tudná figurák nélkül vagy azok elképzelt, megidézett képe nélkül lejátszani a sakkjátékot. A bábú tehát a sakkozó „játékereje” és a játék előzetes szabályainak, valamint a lehetséges lépések által meghatározott sémáknak a metszéspontjában áll, így minden elmozdulása újabb felállást hoz létre.

Az alakzat a retorikában – a beszéd alakzata, latinul *figura*, görög szóval *schema* – a retorikai kézikönyvek legáltalánosabb meghatározása szerint a beszédnek olyan alakja, amely eltér a szokásostól. Az alakzat meghatározásában azonban mindig is jelen volt egy alapvető kétértelműség, amit Quintilianus így fogalmaz meg:

Mert e szót [figura] kétféle értelemben használják: az egyik értelemben *a gondolat bármiféle formáját értik rajta, ahogyan a testekben is, bárhogyan is vannak elrendezve, van bennük valamiféle alak*; a másik értelemben, mint szoros értelemben vett *schema*, sajátosan csak azt tartják alakzatnak, amiben a közönséges vagy egyszerű gondolkodás- és

⁶⁷ A görög *schema* – melynek latin fordítása a *figura* – legáltalánosabb jelentése: két nem azonos szinten elhelyezkedő mintázat összehárosítása.

beszédmódtól indokolt *eltérés* van, például ülünk, heverünk, hátratekintünk. [Nam duobus modis dicitur: uno qualiscumque forma sententiae, sicut in corporibus, quibus, quoquo modo sunt composita, utique habitus est aliquis; altero, quo proprie schema dicitur, in sensu uel sermone aliqua a uulgari et simplici specie cum ratione mutatio, sicut nos sedemus, incumbimus, respicimus.] (*Institutio oratoria* 9.1.10–11. saját kiem. F. I.)⁶⁸

A meghatározás analógiára épül, melyet Arisztotelész a metafora egyik fajtájaként különített el. Az analógia két kéttagú kifejezésből áll, amelynek azonos nemű tagjai kölcsönösen felcserélhetőek (ha a csésze Dionüszosz pajzsa, akkor a pajzs Árész csészéje).⁶⁹ Quintilianusnál az alakzat definíciója maga is egy alakzat – egy, az analógiás viszonyokat illetően nem is könnyen kibontható hasonlat – szerkezetét ölti. A hasonlat második, az analógiás viszonyt megalapozó tagja az emberi test: ahogyan a testeknek alakja van, úgy a gondolatoknak formája, ez utóbbi az alakzat. A közös etimológia („figura”) azonban, mely magát a hasonlatot is valószínűleg kitermelte, homályban hagyja azt a kérdést – mely a hasonló és a hasonlított, a megvilágító és a megvilágított felcserélése által jön létre –, hogy a testeknek „természetes” velejárója-e az alak, vagy mindig egy előzetes „elrendezés” tulajdonításának, felismerésének az eredménye. Az emberi testet mint alakot, az érzékelés során a körülhatárolás

⁶⁸ Itt és a továbbiakban, ha másképp nincs jelölve, Adamik Tamás fordítása. *Antik stíluselméletek Gorgiastól Augustinusig*. Budapest, Seneca Kiadó, 1998. 225. o. Ford. mód.

⁶⁹ Arisztotelész: *Rétorika*. (III. 4.) Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Adamik Tamás. Budapest, Telosz Kiadó, 1999. 147. o.

által létrejövő egységet vajon nem a figura által létrehozott egység, alakzatiság teszi-e lehetővé? A hasonlat tétje – egy elvont fogalomnak, nyelvi struktúrának a megvilágítása egy érzékelhető, konkrét tapasztalat analógiája által – az, hogy képes-e azt a működést performálni, aminek meghatározására törekszik. A hasonlat definícióként csak akkor működik, ha a két tag összekapcsolása (a testé és az alaké, valamint a gondolaté és formáé) adottnak vehető.

Quintilianus gondolat/test hasonlata egy olyan hosszú hagyomány előképe, mely a figurákról való beszédet egy, az észlelési folyamat analógiájára bevezetett, feltételezett sematika segítségével jeleníti meg. A gondolat-forma/test-alak megfelelést Quintilianus magyar fordítója a jegyzetekben így magyarázza: a tágabb értelemben vett figura olyan, mint a „test rendes tartása”, a szűkebb pedig a testtartáson való változtatás.⁷⁰ Ez az értelmezés azonban az eltérésként értett figura hatása alatt áll, és az első meghatározáson is ennek a követelményeit érvényesíti: az első figurafogalmat a „közönséges vagy egyszerű gondolkodás-és beszédmóddal” azonosítja. A hasonlat első fele csak annyit mond ki: ahogyan a testeknek is van bizonyos elrendezettségük, alakjuk, úgy a gondolatoknak is megvannak a maguk formái. Ezt az elrendezettséget a fordító a „test rendes tartásának” nevezi, hogy aztán a második definícióban az eltérő formákat ettől a „rendestől” vagy „közönségestől” megkülönböztesse. Az eltolódás, mely az első meghatározást beépíti a másodikba, hogy ezáltal ez utóbbit megalapozza, konstitutívnak és elkerülhetetlennek

⁷⁰ „Figura a beszéd formája, mint a test rendes tartása; schema a közönséges beszédmódtól való eltérés, miként mi sem állunk mindig (ezt érti a test rendes tartásán, habitus), hanem néha leülünk, ledőlünk, stb.” (M. Fabius Quintilianus *Szónoklattana*. Ford. Prácser Albert. Budapest, Franklin Társulat, 1913. 2. fordítói jegyzet, 273. o.)

bizonyul a retorika történetében, és amint látni fogjuk, a figurák elméletében is. Egyrészt megalapozza a normális, megszokott és a deviáns ellentétét, mely alapvető osztályozó elvként meghatározóvá válik a nyugati hagyományban, például a komoly (tudományos, filozófiai) és a komolytalan (irodalmi) diskurzusok szétválasztásában, ugyanakkor viszont bevezeti a különbségnek a fogalmát, megragadva a figurának azt a teljesítményét, hogy képes megmutatni az eltérőben az ugyanazt.

Első jelentésében az alakzat a gondolat tetten érhető, manifesztálódó formája. A figura ilyen tág meghatározása azonban csak oda vezethet – mondja Quintilianus –, hogy minden alakzattá válik, eltűnik az alakzat nélküli beszéd és az alakzatos, figurás beszéd közti különbség. Ennek a különbségnek az eltűnése viszont egy sokkal inkább megalapozó differenciát is megkérdőjelez. Ha alakzatnak nevezünk mindent, ami az elrendezettség és az alakosság jegyeivel bír, akkor a gondolkodás is a testek elrendeződéséhez hasonló mintázatokban „figurálódik”. A gondolat maga a test, amelynek szükségszerűen alakot kell öltenie, mert ez az alak a lényegéhez tartozik. A kifejezés mögött nincs egy másik, tökéletesebb kifejezés, a forma nem pusztán adalék. A nyelvi struktúrák egybeesnek a kognitív struktúrákkal. A figura tágabb értelmezése felszámolja gondolat és alakzat különbségét azáltal, hogy az éppen megjelenőt nevezi figurának, de ekkor a gondolkodás maga is sík felületként mutatkozik meg, eltűnik a gondolat és kifejeződése közti mélységi viszony. Kérdés, hogy ez a paradox struktúra, mely e kettőt folytonosságban láttatja, nem állít-e lehetetlen akadályokat mindenfajta jelölés, kifejezés

eszméje elé.⁷¹ A gyanakvás, hogy „a nyelv nem egészen azt mondja, amit mond”, be van építve a nyelv struktúrájába, működésének egyik „energiaforrása”. A figura szorosabb, második értelmezése feltételezi, hogy a gondolatnak adekvát kifejezési formája van, a szabvány-kifejezés, és az ettől eltérő formák a helyes kifejezés védnöksége alatt fejthetik ki jelentésességüket.

Hasonló probléma vetődött fel a kognitív struktúrák vizsgálata során az emlékezetkutatásban, mely a séma fogalmát éppen a testtartásváltozások és a tudatos értékelésük közti összefüggés modellálására vezette be. A pszichológiai diskurzusban ez „a mozaikszerű elemek, nyomok, táruk” metaforáival operáló atomista felfogás leváltását jelentette; a holisztikus magyarázat a minta, séma, sematizáció fogalmain alapul. A séma gondolkodásunk olyan egységeire utal, „amelyek önmagukban is értelmesek, s amelyeknek önálló jelentéseik vannak. Aktívan irányítják az észlelést és a gondolkodást, miközben a felderített információk alapján maguk is folyamatosan módosulnak.”⁷² A kérdés, hogy az emlékezet „szervezett tömegként fejti-e ki hatását” vagy egyedi, specifikus

⁷¹ A „gondolkodás (itt: *dianoia*) [...] nem a nyelv aktusa maga”, gondolkodás és nyelv, *dianoia* és *lexisz* viszonyáról az arisztotelészi metafora-felfogásban lásd bővebben: Jacques Derrida: A fehér mitológia. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. In *Az irodalom elméletei V.* Szerk. Thomka Beáta. Pécs, Jelenkor, 1997. 41. o.: „a gondolat nem önmagában megnyilvánuló, amennyiben annak értelme, amit mondunk vagy gondolunk, nem jelenség önmagában.” A gondolat „nem önmagában megnyilvánuló”, a nyelv viszont nem önmagának a megnyilvánulása, hanem „puszta jelensége” a gondolatnak – ez egybeesik azzal, ahogyan Heidegger a „fenomén” különböző jelentéseit elkülöníti. Lásd erről bővebben a hatodik alfejezetben írottakat.

⁷² Lásd Mérő László: *Új észjárások. A racionális gondolkodás ereje és korlátai.* Budapest, Tericum Kiadó, 2001. 159. o.

nyomok, elemek sorozataként, a séma preformáltságát érinti és szerepét a külső tényezők tudatossá válásában. Például a testhelyzetváltozás értelmezése úgy történik-e, hogy minden egyes mozgás egy külön agykérgi képet vagy nyomot hoz létre, ezáltal irányítja és ellenőrzi az őt követő mozgást (ez volt a 19. század végi fiziológus Munk⁷³ álláspontja), vagy a testtartást mindig egy többé-kevésbé állandó, de mégis képlékeny szabványhoz viszonyítva értékeljük. Ezt a szabványt Sir Henry Head „képlékeny sémának” nevezte. Erre az előzetesen felépített modellre, keretre – mely a térbeli érzékelés alapja – rögzítünk minden újabb mozgást. Ebben az összefüggésben Munk képviseli a „minden alakzat”-felfogást, Head pedig az eltérés-elméletet.⁷⁴

A „mi alakzat?” kérdésre tehát az első válasz, amit később Quintilianus elutasít, az, hogy minden kifejezés alakzat, mert a kifejezés szükségszerűen alaköltés; a második meghatározásban az alakzat a kifejezések közti eltérés vagy ennek eredménye. (A

⁷³ Vö. Freud inskripcióelméletével a *Varázsnóteszben*, ahol a tudat nem más, mint egy észlelő-védekező funkcióval ellátott védőfelület. Az érzékelés olyan (szinte véletlenszerű) behatások, bevésődések eredménye, amelyek inkább az erő, az intenzitás függvényei, mintsem egy előre adott tudatosság kérdései, a tudat épp e behatások által létesített tudatos-tudattalan ideiglenes összekapcsolódása által jön létre. (Sigmund Freud: Feljegyzés a „varázsnóteszről”. Ford. V. Horváth Károly. In *Irodalomtudomány és pszichoanalízis*. Szerk. Bókay Antal. Budapest, Osiris Kiadó, 1998. 285–287. o.)

⁷⁴ Lásd erről bővebben, valamint a „séma” elnevezés kritikáját: F. C. Bartlett: *Az emlékezés*. (1932) Budapest, Gondolat Kiadó, 1985. 289–293. o.: „[A séma] valamilyen állandó, de töredékes »elrendezési formát« sugall, és nem jelzi azt, ami az egész fogalomban alapvető, nevezetesen, hogy a múltbeli helyzet- és testtartásváltozások eredményeinek összessége mindig aktív hatással van a környezetére; úgy is mondhatnók, hogy ezeket összességükben magunkkal hordozzuk, bár pillanatról pillanatra alakulnak.” Ebben a sémafogalomban az állandó és a kontextus függvényében folyton alakuló elemek „dialektikája” a meghatározó.

továbbiakban lesz egy harmadik, negatív definíció is, mely az alakzat és a trópus különbségében artikulálódik.) A figurát létrehozó eltérés érzékelhetőségének, felfoghatóságának előfeltétele a gondolat (kifejezésektől független) önazonossága, ezzel viszont összeegyeztethetetlen az a modell, miszerint gondolat és kifejeződése folytonosságban van, töretlen egységet képez, nem az adekváció, a megfelelés értelmében, hanem úgy, hogy a megjelenő gondolat minden pillanatban éppen az, ami. Ennek a különbségnek elsősorban jeleméleti tétje van: az első esetben (a figura tágabb meghatározásában) a jelölő viszonynak artikuláló szerepe van, a másodikban a jelölés egy szubsztanciális viszony leképezése. A különbség helye máshol jelenik meg a rendszerben: ha csak figurák vannak, akkor a köztük lévő különbség felületi és ez képezi a figuralitás kritériumát, ha a figura a bevett formától különbözik el, akkor a figurát egy rajta kívül álló kritérium határozza meg: a megszokás, a konvenció, az ellenőrizhetőség, a megfeleltethetőség. Az első tartalmaz egy olyan performatív mozzanatot, amit a második kontextuálisan szabályoz azáltal, hogy a figurativitást származtatottként, másodlagosként jeleníti meg.

Számunkra az az érdekes, ami a két definíció közti térben történik, kettejük egymásnak ellentmondó, ugyanakkor fertőző, bomlasztó viszonyában. Mindkét figurafogalom a másikban találja meg az alapját, abban, amit definíciószerűen ki akar zárni, így aztán nem egyszerűen „figura”, hanem a „(másik) figurának a figurájává” válik. Mi alapozza meg az eltérés fogalmát, és hogyan észlelhetnénk a változást, ha nem jelölünk ki egy alapformát, amihez képest ez bekövetkezhet? Viszont milyen szempontból „adott” ez az „alapvető” forma, és

nevezhetjük-e ezt is egy másik szempontból figurának? Úgy tűnik, hogy a meghatározásba – ellentmondásosan ugyan, de – be van építve a különbség fogalma, mely csak akkor ölthet formát, ha az eltérést konkretizálják, jelentéssel ruházzák fel, például hibának, normaszegőnek tüntetik fel, vagy a szónoki, költői nyelvnek a mindennapi beszédétől való eltéréseként azonosítják. Quintilianus túlságosan elfoglalt azzal, hogy az alakzatok kavalkádjá között rendet vágjon, így aztán nem határozza meg közelebbről annak a természetét és mibenlétét, amit ő a figurák szempontjából konstitutív eltérésnek nevez. A legtöbb, amit erről megtudhatunk, hogy az eltérés valamilyen cél érdekében intencionált hatásnak rendelődik alá.

2. Trópus és figura

A retorika az eltérések és az elhatárolások terepe. Quintilianus szerint az alakzatokat a trópusoktól is külön kell választani: ennek a harmadik, implicit figuradefiníciónak az alapja egy újabb megkülönböztetés. Ennek ellenére a retorika történetét – nem alaptalanul – végigkíséri a félreértés, hogy az alakzatok szerkezetét meghatározó *eltérést* a trópusok meghatározását alkotó *átvitellel* azonosítsák.

A trópus tehát olyan kifejezés, amely a természetes és első jelentéséből át van vevve egy másikba, a beszéd ékesítése céljából, vagy [...] a szó arról a helyről, ahol sajátos, átvitetik arra a helyre, amelyben nem sajátos. [Est igitur tropus sermo a naturali et principali significatione tralatus ad aliam ornandae orationis

gratia, uel [...] dictio ab eo loco in quo propria est
tralata in eum in quo propria non est.] (9.1.4)

Az alakzatot nem ez az átvitel határozza meg, hiszen „alapjelentésű szavakból is és természetes rendben elhelyezett szavakból is jöhet létre alakzat” (9.1.7),⁷⁵ vagy később: „A beszédalakzatok anyagát saját és átvitt értelemben vett szavak egyformán tehetik”⁷⁶ (9.1.9). Vajon mi a tétje az alakzatok és a trópusok közti különbség fenntartásának, és milyen következményekkel járt az összekeveredésük a retorika történetében? A trópus szerkezetét képező, a saját jelentés és az idegen helyre átvitt jelentés közti különbség tehát nem szimmetrikus a közönséges, megszokott beszédmódtól az alakzatban fellelhető eltéréssel. Van valami az eltérésben, ami nem engedelmeskedik a tulajdonképpeni-átvitt különbségének: egy szó akkor is lehet figura, ha saját, tulajdonképpeni jelentésben szerepel. Vagyis a megszokott, a közönséges nem azonos a tulajdonképpennivel, mint ahogyan a figuratív beszédmód sem az átvitt jelentéssel. A figuratív tehát nem szűkíthető le az átvitt jelentésre, és a „sajátban” benne rejlő eltérés előre megsejteni az átviteleket megalapozó különbségtételek alaptalanságát.

Közelebbről kell megvizsgáljunk tehát a „tulajdonképpeni” és az „átvitt” kifejezések értelmét. A tulajdonképpeni jelentés Quintilianusnál három esetben áll fenn: 1. amikor mindent a maga nevéen nevezünk; 2. ha a szónak több jelentése van, akkor tulajdonképpeni az a jelentés, amiből a többi származtatható,

⁷⁵ „nam et propriis uerbis et ordine conlocatis figura fieri potest.”

⁷⁶ Prácser Albert fordítása. [„tam enim tralatis uerbis quam propriis figuratur oratio”]

vagy 3. amelyet a megszokás szentesített (8.2.1–2, 7, 8). A három definíció három különböző szempontot szolgáltat a tulajdonképpeni és az átvitt jelentés viszonyához, ezáltal a trópus meghatározásához. Az egy az egyhez való viszony – egy szó saját jelentése vagy egy dolog saját neve képezi a tulajdonképpeni alapját – biztosítéka a birtokviszony, a *tulajdon* fogalma⁷⁷ (ahogyan a *saját*, a *tulajdonképpeni* és *tulajdonnév* szavakban is tükröződik),⁷⁸ valamint a saját és az idegen oppozíciója. A „tulajdon” értelme ebben az összefüggésben, hogy a szavak *saját* hellyel rendelkeznek, amelyről, ha elmozdulnak, nem a saját helyükre kerülnek, átvivődnek egy idegen helyre; a trópusok osztályozásának a kritériuma ennek az átvitelnek a milyensége: jogossága, helyessége és motivációja. Ez a trópusokról szóló „szó szerinti” beszéd máris metaforikák egész rendszerét generálta: minden kifejezésnek megvan a saját (tulajdon) helye (topika), ahol helyén-való (helyesség kritériuma), és ahonnan elmozdulhat (átvitel [*translatio*], szállítás [*mutatio*], közlekedés, csere [*conversio*]).

A „tulajdonképpeni” második meghatározása a származtatás elvét, vagyis egy genealógiai elvet vezet be: „például a *vertex* (örvény) szó az önmagába visszacsavarodó vizet vagy más olyasmit jelent, ami hasonlóképpen visszacsavarodik; innen a hajszálak visszacsavarodása miatt a fejtetőt,⁷⁹ ebből ami a

⁷⁷ A „tulajdon” különböző jelentéseihez (*prepon*, *kūrion*, *idion*) az arisztotelészi retorikai hagyományban lásd bővebben: Derrida: A fehér mitológia, 62–74. o.

⁷⁸ Érdekes megjegyezni, hogy a retorika épp a tulajdonjogi perekből született. Lásd Roland Barthes: A régi retorika. Ford. Szigeti Csaba. In *Az irodalom elméletei III.* Szerk. Thomka Beáta. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1997. 75. o.

⁷⁹ A magyar „forgó” szóban ugyanezt az átvitelt figyelhetjük meg.

hegységekben a legjobban kiemelkedik (a hegycsúcsot). Mindezeket helyesen nevezheted *vertex*nek, tulajdonképpeninek azonban csak a kiinduló jelentést.” (8. 2. 7) A lineáris leszármazás példája – melyet egy kiinduló, kezdeti alak alapoz meg – itt éppen a *vertex*, egy önmagába visszacsavarodó, körkörös mozgás, akár egy forgóajtóé, melyről Genette⁸⁰ azt mondja, hogy abban „talán *benne* kell maradni”. Genette-nél azonban az élő/halott (aktív/inaktív) metaforák közti különbség, amit a *vertex* különböző jelentései is példáznak, a tudatos szféráján belül – azaz egy szerzői intenció jelenlétének (vagy hiányának) előfeltételezése által – artikulálódik. Mihelyt szövegek olvasásáról van szó, kérdésessé válik, hogy mi a származtatás alapja, ami biztosítja a folytonosságot a leszármazási vonalon: a (szerzői) tudatban összefutó, tudatosan irányított hasonlóságok vagy a véletlenszerű egybeesések, amelyek az alakzat alakzatváltának kitörlődésével járnak.

A Proust-kutatók körében túlhangsúlyozott metaforákról Genette kimutatja, hogy többségükben diegetikus alapúak, vagyis a metonímiára jellemző szemantikai viszony szerint szerveződnek. „Qui se ressemble s’assemble (et réciproquement)”: minden, ami hasonlít, összekapcsolódik (és fordítva). A metafora a „szerző extradiegetikus beavatkozásának az eredménye”, de arról, amit a metafora alapját képező analógiának gondolunk, kiderül, hogy a diegézis során tér- és

⁸⁰ Gérard Genette: Métonymie chez Proust. In *Figures III*. Paris, Editions de Seuil, 1972. 41–63. o. Magyarul: Metonímia Proustnál. Ford. Incze Éva. In *Retorikai füzetek I. Figurák*. Szerk. Fűzi Izabella – Odorics Ferenc. Budapest, Pompeji – Gondolat Kiadó. (megjelenés alatt)

időbeli egybeesések, közelségek okozata.⁸¹ Vagyis az analógiás viszony, mely a metaforikus átvitel „szabálya”, itt egy másik trópus, a metonimikus átvitel „mellékes, illuzórikus hatásának” bizonyul. Genette egy olyan esetet hoz fel példának a *Sodoma és Gomorrából*, ahol eldönthetetlen, hogy mi motiválja a metaforikus analógiát: egy szövegen kívüli szerzői intenció tulajdonítása vagy az események egymásmellettsége „kényszerítette ki” a metaforát. A tér- és időbeli egybeesésnek (*concomitance*) a szerző által történő manipulálása, kitalálása létrehozhat egy metaforát, de ha a történetet referenciálisan olvassuk, mint ami a ténylegesen megtörténtekeket beszéli el, akkor az analógia egy ok-okozati viszonyban, és nem a fikcióban találja meg a motiváltságát. Az olvasó szempontjából ez eldönthetetlen, és Genette szerint „[m]eglehet, hogy *benne* kell maradni ebben a forgóajtóban.” A figuratív hatásból nem tudunk visszakövetkeztetni egyértelműen a „szabályra”, így ennek a hatásnak a megítélhetősége is kétértelmű marad: a fikcionális vagy referenciális olvasási mód ellentétes viszonyát ebben az esetben ez a megragadhatatlan különbség termelte ki.

A harmadik meghatározás szerint a „tulajdonképpen” az, ami konvencionálisan elfogadott. Ez utóbbi viszont veszélybe sodorja a figura és a trópus quintilianusi elhatárolását (a trópus így a konvencionális, a megszokott átvitele, viszont a figura is – szűkebb értelemben – a közönségestől való eltérés), ha viszont a továbbiakban is tartjuk magunkat a figura és trópus elkülönítéséhez, akkor ez a döntés felülírja a figura második meghatározásának Quintilianus által történő előnyben

⁸¹ A közelség és a távolság az átvitelek szerkezetében korántsem lényegtelen tényező, de amint Genette mondja: „[a retorikák] nem mondják meg, hogy a »távolság« a dolgok vagy a *hasonlóságuk foka* közötti távolságra értendő-e.”

részesítését. Mindez azonban nemcsak Quintilianus szövegének rövidzárataira, hanem egy, az alakzatok és trópusok elméletében jelen lévő bonyodalomra is utal.

A trópusok és figurák minduntalan különböző, gyakran párhuzamosan futó narrációkba íródnak be, és ezek a toposzok a retorikai hagyományban évszázadokon keresztül ismétlődnek. Patricia Parker⁸² a metafora és a katakrézis viszonyát két ilyen visszatérő történet alapján modellálja. A figurativitást a nyelv eredetének kérdésével összekapcsoló fejlődéstörténet a kifejezésekben való szűkölködéstől a tobzódásig vezet. Kezdetben az átvitelek szerepe nem a díszítés volt, hanem a nyelvi hiányok, hézagok pótlása; így helyezheti Dumarsais⁸³ a katakrézist – mely nevet ad annak, aminek még nincsen neve – a trópusok közül az első helyre, ezért mondja Rousseau, hogy „az első nyelvnek figuratívnak kellett lennie”.⁸⁴ Míg a metafora „nyelvi luxuskategóriának” számít, a katakrézis annak „szegény rokona vagy primitív elődje”; a retorika történetében meghatározó a trópusok között az első helyért, az uralkodó trópus rangjáért folytatott küzdelem.

A szegénység és bővelkedés, hiány és pótlása által uralt ökonómiai modell mellett felbukkan a trópusok természetességének a gondolata is, mely megint csak jól kivehető a metafora és a katakrézis viszonyában: míg a katakrézisben

⁸² Patricia Parker: *Metaphor and Catachresis*. In *The Ends of Rhetoric. History, Theory, Practice*. Szerk. J. Bender – D. Wellbery. Stanford, Stanford University Press, 1990, 60–73. o. Magyarul: *Metafora és katakrézis*. Ford. Nagy S. Attila. In *Retorikai füzetek I. Figurák*.

⁸³ Dumarsais: *Les tropes*. Szerk. Gérard Genette. Genève, Slatkine Reprints, 1967. 52–75. o.

⁸⁴ Jean-Jacques Rousseau: *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* (1781). Szerk. Jean Starobinski. Paris, Gallimard, 1990. 68–69. o.

történő átvitelt a szükség kényszeríti ki, a metafora tudatosan felismert hasonlóság és szándékos választás által irányított. Az egyik erőszakosan megszállja a helyet, amely nem a sajátja; a másik nem elfoglal, hanem tudatában van idegenségének, nem az, „ami a test a léleknek, hanem ami a ruha a testnek” (Wordsworth).⁸⁵ De a „szükségből” született katakrézis, miután az átvitel létrejött és konvencionalizálódott, természetessé válik, „halott metaforává”; az átvitt jelentés szó szerintivé válása pedig megalapozza Nietzsche gyanúját – mely megint csak egy újabb eredetelbeszélést előfeltételez⁸⁶ –, hogy a tulajdonképpen egy elfeledett átvitel lenyomata.

Idegen és saját, szegény és gazdag, kényszerű és szabad, erőszakos és természetes, tudattalan és tudatos – mind-mind újabb metaforák az „átvitt” és a „tulajdonképpen” viszonyára; ezek az értéktételezések jól példázzák azt a módot, ahogyan a retorika önmagában értékmentes, rendszerelvű, klasszifikációs szempontjai közé befurakodik egy történeti mozzanat vagy a pszichikai-társadalmi hierarchia. Bár a trópusok kritikai vizsgálata rámutathat erre a kisajátításra, mégsem szabadulhat önnön figuratív gesztusától. A trópust létrehozó szabály és a történeti szempont a katakrézis esetében úgy írja felül egymást, hogy azt egy nem létező pillanat emlékezeteként határozza meg, amikor a dolognak még nem volt neve, mint amely létrehoz egy narratív struktúrát, egy „előbb” és egy „utóbb” posztulálásával,

⁸⁵ William Wordsworth: Esszék sírfeliratokról I-III. Ford. Fogarasi György. *Pompeji*, 1997/2–3. 87. o.

⁸⁶ Lásd például *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című írásnak a nyelv „eredetéről” szóló „fabuláját”, mely a társadalmiság iránti igénynek, ezáltal a konvenciónak, megegyezésnek és az ezt követő konstitutív felejtésnek tulajdonítja a döntő szerepet a nyelv eredetében. (*Athenaeum*, 1992/3. 3–15. o. Tatár Sándor fordítása.)

ugyanakkor „értelmessé” teszi azt a pillanatot, amikor „a dolognak még nem volt neve”. Így az eredet kérdése is „alakzattá” válik, összhangban Rousseau eredetkutatásaival, amelyek „hipotetikus és feltételes okoskodásokra” támaszkodnak, melyek „inkább csak arra jök, hogy megvilágítsák a dolgok természetét, arra nem, hogy valódi eredetüket kimutassák.”⁸⁷

Úgy tűnik tehát, hogy a figurákról és a trópusokról szóló beszédben van egy meghaladhatatlan különbség, mely minduntalan áthelyeződik és átneveződik. Ha egy tulajdonképpeni jelentés is lehet figuratív, akkor a figurativitás nem más, mint a trópusok rendszerét felülíró elv, ami megkérdőjelezi a tulajdon-jelleg, a helyesség, az elsőbbség, a konvenció és az átvitelek szó szerintiségét, lehetőségét. Az átvitel, a trópus generatív rendszerként működik, egy nyelven belüli generáló programként, míg a figura nem írható le egy szabályrendszer által, hatásszerkezete megfoghatatlanabb, nem modellezhető ilyen szabályszerűségekkel. Ha a trópusok esetében elegendő a szabály és a szópélda megadása (lásd: *vertex*), az alakzatoknál egy egész kontextus rekonstruálására szükség van; alakzat egy ártatlannak tetsző kérdés feltevése, mellyel sarokba szorítjuk az ellenséget, például: „Már nem vered a feleséged?”,⁸⁸ mely kérdés egyszerre hozza létre azt a kontextust, mely egyben feltétele is a figuratív értésnek. Míg az átvitel „sikeressége” egy szabály felismerésén és alkalmazhatóságán áll vagy bukik (legfeljebb a vonatkozó szabályok közti válogatás bonyolíthatja a helyzetet), az alakzat

⁸⁷ J.-J. Rousseau: *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*. In uó: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Budapest, Magyar Helikon, 1978. 85. o.

⁸⁸ Jonathan Culler példája az aposztrophéra. (Aposztrophé. Ford. Széles Csongor. *Helikon*, 2000/3. 376. o.)

esetében a szó szerinti és a figuratív különbsége nem előre adott konkrét szabályok, jelentésteremtő mintázatok alapján érvényesül. Az irónia, az aposztrophé, a prozopopoeia alakzatisága a szó szerinti és a figuratív jelentés egymást megfertőző, bomlasztó viszonyában nyilvánul meg. Mindazonáltal a trópusok és figurák közti tiszta megkülönböztetés fenntartása nem lehetséges,⁸⁹ a régi retorikai rendszerek esetében sem egységes, és inkább a taxonomikus felépítésből származtatható, mintsem egy funkcionális különbségtételből.

Az, ami Quintilianusnál csak lehetőség volt, hogy az átvitt és a figuratív egymást keresztező működési elvek is lehetnek, amennyiben a figuratív jelentés felülírja a tulajdonképpent, Nietzsche-nél magává a nyelvi paradigmává válik. A retorikakurzus így fogalmaz:

egyáltalán nem létezik a nyelv nem-retorikus »természetessége«, amelyre apellálhatnánk: a nyelv maga szintisztán retorikai fogások eredménye [...] *a nyelv retorika*, mert csak egy doxát [vélekedést], és nem episztémét [tudást] akar közvetíteni [...] A trópusok nem hébe-hóba járulnak a szavakhoz, hanem azok alkotják legsajátabb természetüket. Egyáltalán nem lehet szó valamiféle »tulajdonképpeni jelentésről«, amely csak speciális esetekben válnék átvitté.⁹⁰

⁸⁹ A különböző nyelvekben is megfigyelhető ez a terminológiai zavar: például az angolban a „trope” és a „figure” szinte szabad variációban fordul elő.

⁹⁰ Nietzsche: *Retorika*, 21–23. o.

Ennek az egész nyelvet átható figurativitásnak a gondolata a trópusok episztemológiai megfontolásokon alapuló kritikájából bontakozik ki. Mivel a dolog és a név közötti viszony olyan „reprezentáción” alapul, mely mindig is metaforikus érzetek és metonimikus redukció eredménye, sohasem számolhatunk egy olyan tulajdonképpeniséggel, amely a nevet a dolog tulajdonává tenné, amennyiben ezek két különböző ontológiai szférához tartoznak. Paradigmatikusnak mondható azonban, ahogyan Nietzsche a dolog és neve (jeltárgy és jel) viszonyát a szó és jelentése (jel és jelentés) viszonylatában tárgyalja, illetve az előbbi implikációit az utóbbira vonatkoztatja. Nietzsche kritikája tehát így foglalható össze: szó szerinti értelemben egyetlen szó sem rendelkezhet tulajdonképpeni jelentéssel. Azt jelenti-e ez, hogy eltűnik a „tulajdonképpeni” és az „átvitt” különbsége, vagy inkább csak (ismeretelméleti szempontból) idézőjelbe, törlésjel alá kerül? És mondhatjuk-e ezek után, hogy a figurativitás hatása abban is áll, hogy megteremti a saját és az átvitt értelem közti különbséget? És mindenekelőtt: vajon képesek vagyunk-e a különbséget merő illúzióként, hatásként kezelni? Nietzsche *Retorikája* a trópusok olyan elméletével szolgál, amely úgy tartja meg az átvitelt képező különbséget, hogy megfosztja mindenfajta szubsztancializáló kisajátítástól. Az irodalomelméleti diskurzusban főleg a Paul de Man óta használatos „figurativitás” fogalomnak a legfőbb mozgatója épp a nyelvet alkotó figuratív illúzió és defiguratív potenciál egymást aláásó mozgása, melyet trópus és figura viszonyában is észleltünk.

3. Irodalom és retorika (szétválása)

A retorika „halálát” bejelentő diskurzusok a görög-római retorikai tradíció megszakadását a felvilágosodással és a romantikával jelentkező episztéméváltáshoz kapcsolják. A történeti váltás markere a megismerés-probléma újfajta előtérbe helyeződése, mint amely kiélezi a megfelelésként, adekvációként és a létrehozásként, performanciaként értett megismerés ellentétét. A diszkontinuitás a szubjektivitás ehhez kapcsolódó formációi mentén bontakozik ki: „A cogito, a bizonyosság megrendíthetetlen alapja, egyszerre hozza létre a tudomány személytelen vagy elvont és a romantika kreatív, önteremtő szubjektumát. Mihelyt ezek a szubjektív funkciók átvették az irányítást a diskurzus és a reprezentáció terén, a retorika már nem tudta megőrizni kulturális fölényét.”⁹¹ A retorika halálának egyik következménye az „irodalom” megjelenése – abban az értelemben, ahogyan ma használjuk –, mely leváltja a diskurzusnak azt a retorikai elméletét és gyakorlatát, amely addig az írott nyelv egészére kiterjedt.

Az irodalmi megkülönböztetését más írásmódoktól Hayden White⁹² a *literature* és a *literacy* (írástudás, olvasottság, itt: a nem-irodalmi szövegek előállítására és befogadására vonatkozó tudás) szétválásában jelöli meg. Az (szép)irodalomnak ezt az elkülönülését és felemelkedését White annak a misztifikációnak tulajdonítja, amelyet az esztéticizmus ideológiája (de Man-i szóhasználattal: az esztétikai ideológia) hozott létre. Ezt a

⁹¹ John Bender–David E. Wellbery: Rhetoricity: On the Modernist Return of Rhetoric. In *The Ends of Rhetoric*, 11–12. o.

⁹² Hayden White: The Suppression of Rhetoric in the Nineteenth Century. In *The Rhetoric Canon*. Szerk. Brenda Deen Schildgen. Detroit, Wayne State University Press, 1997. 21–32. o.

történeti váltást az osztálytársadalom kialakulásához, a kapitalizmus és nemzetállamok megjelenéséhez köti, egy olyan berendezkedéshez, amely a szubjektumokat egy, már nem használatelvű, hanem nyereségelvű termelési rendszer funkcionáriusává alakította. Meglepő módon azonban ez az új haszonelvű ideológia – legalábbis elméleti megnyilvánulásaiban, ha nem is a gyakorlatában – nem a meglévő retorikai hagyományra támaszkodott, hanem ellenkezőleg: a retorika elfojtásával az esztétika cinkosává vált. Ennek a beállítódásnak egyik jellemzője és fő stratégiája, hogy a szépet és a hasznost egymást kizáró minőségekként tünteti fel, melynek eredményeképpen az „esztétikai szép” kategóriájába utalt irodalom puszta luxuskategória lesz, miközben a szövegek egy másik csoportja megőrzi kommunikatív funkcióját mint az információk átadásának alapvető médiuma.

Az esztéticizmus és az utilitarizmus e komplotása együtt jár azzal, hogy a művészettől általában elvitatják azokat a kognitív igényeket, melyek felruháznák azt a csak rá jellemző autoritással és ennél fogva gyakorlati haszonnal. Ennek a ködösítésnek része az is, hogy az irodalmi tevékenység, ellentétben más írásmódokkal – megismételhetetlenségénél fogva – taníthatatlanként lesz elkönnyelve. Ez az egyszerre idealizáló és marginalizáló folyamat a retorika helyett a poétikát teszi meg az irodalmiság kitüntetett forrásává, a logikát és a grammatikát pedig az általános műveltség részeivé.

Miért nem volt már alkalmas a retorika (tanítása)⁹³ arra, hogy az általános műveltségi tárgyak közé felvegyék? Miért volt szükségszerű a kizárása éppen a születő demokráciák,

⁹³ White szempontjai egyben az oktatás kérdéseit, az oktatás politikáját is érintik.

nemzetállamok, a kapitalizmus elméleti színteréről és oktatási gyakorlatából? White a retorika három sajátosságát emeli ki, amelyek választ adhatnak a kérdésre. Először is a retorika nem a beszéd vagy a nyelv művészete, hanem inkább techné, tudomány, mesterség, mely a reprezentáció általános kérdéseit is tárgyalja vagy előfeltételezi. Megelőzi a művészi/nem-művészi, irodalmi/nem-irodalmi szembeállítását, ezért hatásköre kiterjed mindenféle diskurzus – történeti, filozófiai, jogi, politikai – szabályozására. A legfontosabb vonása ebből adódóan a politikai hatalom és a nyelv fölötti uralom viszonyának az artikulálása. A hatalmat gyakorlók mindig is felismerték ezt a szoros összefüggést. Másodsorban a retorika a nyelvhasználat olyan vonatkozásait érinti, melyekről sem a grammatika, sem a logika, de még a poétika sem tud számot adni, ez pedig a „nyelvhasználat politikája”. A beszédnek és a nyelvnek olyan gyakorlati szituációkban való megnyilvánulását vizsgálja, mely magának az értelmezhetőségnek a keretfeltételeit feszegeti. Harmadrészt és leginkább a retorika a figuráció elmélete, mely nemcsak a nyelv figuratív használataira mutat rá, hanem arra is, hogy a nyelv természetétől fogva figuratív.

A nyelv figuratív természete az irodalmi nyelvhasználatban örökítődik tovább, mint ami nyíltan vállalja és tárgyává teszi ezt a sajátosságát. A modernista retorika előzményeként I. A. Richards épp erre hívta fel a figyelmet, amikor néhány alapvető trópuszt kiemelve előtérbe állította a gondolkodást és a nyelvet átható figurativitást. Ami elkerülte Richards figyelmét és később megalapozta a szemiotikai, strukturalista és posztstrukturalista (retorikai) elméleteket, az minden figuráció alapvetően önkényes volta. Amennyiben ez a helyzet, akkor a nem-irodalmi szövegek is figuratívok, csak hogy elleplezik ezt annak érdekében, hogy

látszólag a logika, grammatika által uralt diskurzusként prezentálódhassanak, míg az irodalmi szöveg a nyelv tételező erejét nyíltan vállalja, és nemcsak a „formára” vonatkozik, hanem a „tartalomnak” is konstitutív része.

Hogyan jelenik meg mindez de Mannál mint a romantikához kapcsolódó történeti kérdés és mint egy, a retorika és az irodalom kapcsolatát érintő kérdés? A kora romantikus kérdésfelvetést választva vizsgálódása terepéül, az új diszkurzív formációkat a költői kép megváltozott státusával köti össze, visszairva ezeket egy retorikai kontextusba. A romantikus költői kép [*image*]⁹⁴ struktúráját vizsgáló tanulmányában⁹⁵ egy Hölderlin-hasonlat – „nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn”, szó szerinti fordításban: „most ezért a szavaknak, akár a virágoknak, keletkezniük kell” – válik olyan tanúszöveggé, ahol ez a váltás kimutatható.⁹⁶ Hogyan olvasható ez a hasonlat a költői képről tett kijelentésként? A hasonlat („a szavak, mint a virágok”) csak egyik eleme a képnek; az, hogy a „szavak

⁹⁴ Az angol *image* szónak csupán egyik értelme jelenti a költői képet, szóképet. A tanulmányból azonban kiderül, hogy de Man a „nyelvi” képet, a figurát vagy trópust érti rajta (de Mannál nem érzékelhető következetes különbségtétel a két kifejezés között), ilyen értelemben ez a tanulmány a későbbi, trópussal, alakzatokkal foglalkozó, retorikai elemzések kiindulópontja, inkább mondanivalójában, nem annyira szóhasználatában előlegezi meg azokat.

⁹⁵ Intentional Structure of the Romantic Image. In: *The Rhetoric of Romanticism*. New York, Columbia University Press, 1984. 1–17. o. Magyarul: A romantikus kép intencionális szerkezete. Ford. Nemes Péter. In Paul de Man: *Olvasás és történelem*. Szerk. Szegedy-Maszák Mihály. Budapest, Osiris, 2002. 118–137. o.

⁹⁶ Mindazonáltal ez az újfajta kapcsolat természet és tudat között, melyet a koraromantikusoknál feltár (Wordsworth, Rousseau, Hölderlin), de Man szerint nem talált követőkre a romantika fő vonalában, és azóta is folyamatos válsághelyzetet idéz elő, a költészet kihalásával fenyegetve. (Uo. 137. o.)

keletkezzenek” állítmányi metaforának tekinthető: csakis metaforikusan mondhatjuk, hogy a szavak keletkeznek, a mindennapi nyelvhasználatban nem vagyunk tanúi új szavak keletkezésének, se nem alkotunk új szavakat, hanem a már meglévőeket úgy használjuk, hogy felismerhetővé váljanak a tárgyak, amelyekre így utalunk. A költői nyelvnek a sajátossága, hogy állandóan új neveket alkot: a megnevezés aktusa „visszatérés az eredethez, a tapasztalat kezdeti, tiszta mozgásához”.⁹⁷

A metafora „kinetikus folyamat”, állandó keletkezésben, mozgásban van, mert lényege épp ez a keletkezés, mégpedig a valami másként, például virágként való keletkezés. A költői szónak nincs saját lényege, „üres funkció”, mely csak valamilyen másik által tud létrejönni, mindig valami más, sohasem önmaga. Mi a jelentősége annak, hogy a Hölderlin-hasonlatban a szavaknak úgy kell keletkezniük, mint a virágoknak? Hiszen a virágok szigorúan véve nem is keletkeznek, anélkül nőnek ki a földből, hogy létezne valamilyen előzetes minta, amit követnének. „Létük és lényegük egybeesik”, az a különbség-struktúra, ami a szavak keletkezését meghatározta, itt egybemosódik. Eredetük transzcendentális. Ideájuk úgy jön létre a konkrét, egyedi elvonatkoztatásából, mint ahogyan Létükben mindig a lényegük mutatkozik meg. Következésképpen indokoltabb epifániáról vagy omniprezenciáról beszélni, mintsem keletkezésről. A Hölderlin-sor tehát azt állítaná, hogy a szavak – a virágokhoz hasonlóan – ne is keletkezzenek? Nem egészen, mivel egy másik Hölderlin-idézettel összevetve kitűnik, hogy az ember képes elrejtteni maga elől a természeti tárgyak eme transzcendentális eredetét, vagy szándékosan megfeledkezni róla.

⁹⁷ I. m. 120. o. Ford. mód.

Ennek a szándékos felejtésnek a célja, hogy az önmagában üres költői képet, vagyis a konstituáló költői tudatot olyan ontológiai stabilitással ruházza fel, mint amilyennel a természeti tárgyak rendelkeznek, melyek nincsenek kitéve a halál diszkontinuitásának, se kezdetük, se végük. A természeti tárgyak ontológiai státusa iránti „ambivalens vágyódás” – a különbség tudása, de az azonosság óhajtása – egy nosztalgikus viszony kifejeződése, mely azonban gyakran ölti magára a tárgy elsődlegessége láttán érzett kudarcot. Míg a romantika fővonala, de jelenkori költészetünk is, mely a romantika problémáinak reflektálatlan örököse, nem tudott megbirkózni a tárgy ontológiai elsődlegességével, a romantika elődei egy teljesen más utat választottak e kérdés megválaszolásában, mely azonban később járatlannak bizonyult. Az a három, Rousseau-, Wordsworth- és Hölderlin-passzus, amelyet de Man idéz, egy olyan felülemelkedés, szellemi megvilágosodás kifejeződése, mely úgy kaparintaná meg a természeti tárgy ontológiai stabilitását, hogy közben megszabadulna mindenféle érzéki és anyagi kapcsolattól. A képzelet a tudatnak ezt az önmagából és önmagáért valóságát kifejező képesség.

A tanulmány tehát egy paradox helyzetet világít meg: annak alapját, amit „az eredetek vagy a kezdetek iránti nosztalgikus vágy” romantikus közhelyeként szokás emlegetni, tulajdonképpen egy állandó prezencia kinyilvánítása iránti vágy képezi. Annak az elsöprő erejű oppozíciónak a meghaladási kísérletéről van szó, amely a tudat által létrehozott és a

természeti entitások között feszül. Egy másik tanulmányában⁹⁸ de Man a természeti és az intencionális tárgyak különbségét a „kő” és a „szék” példáján keresztül világítja meg. Az előbbi olyan entitás, melynek jelentése azonosnak mondható érzéki megjelenéseinek totalitásával. Még a legintuitívebb tudat számára is tévedésnek minősülne azonban a „szék” jelentésének illetően meghatározása, hiszen „az intencionális tárgy egy sajátos aktusra való vonatkozást feltételez, mely aktus létmódjának konstituálója”⁹⁹ (a szék esetében arról a potenciális aktusról van szó, hogy azzal a szándékkal készült, hogy alkalomadtán rá lehessen ülni). A későbbi de Man-tanulmányokból viszont tudjuk, hogy miféle veszélyeket rejteget ennek az ontológiai különbségnek (a természeti és az intencionális tárgy közti különbségnek) az esztétikai vonzerő által történő elfedése. A New Criticism organikus „forma” fogalma sem tudja megkerülni azt az ellentmondást, hogy – bár a műalkotást a természeti tárgyra jellemző egységgel ruházza fel, mégis – az irodalmi nyelv olyan jellemvonásaira mutat rá, mint a kétértelműség és az irónia, mely alakzatok mindig egy előzetes szándék tulajdonítását feltételezik.

Így a költői képnek az az igyekezete (intencionális struktúrája), hogy a természeti tárgyakéhoz hasonló ontológiai státusra tegyen szert, szükségszerűen jár együtt az ezek transzcendentális „eredetéről” való megfeledkezéssel. Az eredet alakzatának formális struktúrája megegyezik a különbség és a tagadás struktúrájával: „az eredet abból a szükségletből támad,

⁹⁸Form and Intent in the American New Criticism. In: *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism.* Minneapolis: University of Minnesota Press; London: Methuen, 1983. 20–35. o. Magyarul: Forma és intenció az amerikai új kritikában. In *Olvasás és történelem*, 57–72. o.

⁹⁹ Uo. 24. o.

hogy valahol máshol, vagy valami más legyen, mint ami most itt.”¹⁰⁰ Bár az epifánia (a természeti tárgyak parúziaként való megnyilvánulása) sohasem lehet keletkezés, kezdet, hanem *per definitionem* egy állandó jelenlét feltárulása, aminek se kezdete, se vége, mégis akként, annak leple alatt jelenik meg. Egy tropikus megfordításról, pontosabban kiasztikus struktúráról van szó: a költői szó attribútuma (az, hogy „keletkezik”, mivel a költői öntudat terméke) átruházódik a természeti tárgyra, hogy így e csere által annak állandóságát megkaparinthassa.

Mindez rámutat az eredet alakzata¹⁰¹ és a természeti tárgyak ontológiai stabilitása közti kölcsönös feltételezettségi viszonyra is. Ahhoz, hogy az állandó prezencia nyilvánvalóvá és érzékelhetővé váljék a tudat számára, képként, ábrázoltként kell megjelennie. A megjelenítésre irányuló költői intenció olyan töréspontot hoz így létre, mely eredetnek nevezhető, bár inkább a létesítés értelmében. Ugyanakkor a romantikus költői kép is abból a vágyakozásból eredeztethető, hogy olyan stabilitásra tegyen szert, mely a természeti, s nem a tudat által létrehozott tárgyak sajátja, ily módon viszont csupán egy ilyen állandó jelenlét horizontjában értelmezhető. Költészet és transzcendencia viszonyának ez az újfajta láttatása eredet (történet) és struktúra (forma) egymás által történő kölcsönös felülíródására utal.

¹⁰⁰ Intentional Structure of the Romantic Image, 4. o.: „the source springs up because of the need to be somewhere or something else than what is now here”.

¹⁰¹ Lásd erről bővebben tanulmányomat: Eredet és halál (A képzelet és a nyelv lehetőségei Vörösmartynál). *Alföld*, 2002/7. 41–57. o.

4. A „retorikai” kategóriája de Mannál

A retorika mint társadalmi gyakorlat – „melyen keresztül társadalmunk a nyelvet, a nyelv hatalmát felfedezte” – a trópusok és figurák elméleteként tér vissza a kritikai gyakorlatban, melynek révén egyszerismind „széttöri a történeti viszonyulás és a tudományosság kereteit azzal, hogy bekebelezi magát a történelmet, olyannyira, hogy általa szoktunk hozzá a történelem elképzeléséhez, megformálásához és ahhoz a kényszerhez, hogy megszerkesszük azt, amit monumentális történelemnek nevezhetnénk.”¹⁰²

De Man írásainak egyik visszatérő kulcsfogalma a retorika, illetve a retorikai, melynek körülhatárolása azért sem könnyű, mert az általa használt fogalmakhoz hasonlóan, ennek is helyi értéke van, az adott gondolatmenetben betöltött lokális szerepe. Az *Ellenszegülés az elméletnek* című tanulmányában a retorikát azokkal a területekkel szembesíti, amelyekkel legtöbbször összetévesztik, vagy amelyekre leegyszerűsítik: a grammatikáról, a logikáról és az esztétikáról van szó. A kérdés az, hogy a hozzájuk fűződő viszonyában megragadható-e a retorikának valamilyen lényege, egy közös metszet, vagy inkább arról van szó, hogy a retorikai egy tisztán viszonyfogalom, és létét az az ellenállás konstituálja, mely megkérdőjelezi és elbizonytalanítja az előzőek által lehetővé tett tudásformákat. A retorika bomlasztó szerepét de Man a minden elméleti vállalkozás alapjaiba mindig már belevéselt lehetetlenségként definiálja: mivel magát az elméletet az elméletnek való ellenszegülés konstituálja, ezért egyetlen elméleti tudomány, így az irodalomelmélet sem tud felülkerekedni ezen az elvi

¹⁰² Barthes: A régi retorika, 73. o.

lehetetlenségen. Mi ez a lehetetlenség, amit de Man többször is az örvénylő, forgóajtó-szerű eldönthetetlen metaforáiban ír le? És ami a nyelv legbensőbb természetét, a retorikait, s ha már itt tartunk, az irodalmiságot jelöli?

A retorika társai a klasszikus triviumban a grammatika és a logika, hármójuk viszonyában a retorika rámutat a beszéd rendjét előíró és szabályozó rendszerek közti folytonosság hiányára, az esztétikával való viszonyában pedig a világ rendje és a beszéd rendje közti kompatibilitás lehetőségére kérdez rá. Ezek közül de Man a retorikait azonosítja az *irodalommal*, értve ezen nem szövegek bizonyos jellemvonások mentén történő kanonizálását, hanem jelentés-generáló működések megnyilvánulásának a terepét, egy olyan helyet, ahol „a nyelvi megnyilatkozások megbízhatóságára vonatkozó negatív tudás elérhetővé válik”.¹⁰³ Ilyen szempontból teljesen mindegy, hogy köznyelvi megnyilatkozásokról, egy Hegel-passzusról vagy irodalmi szövegekről van-e szó. Miért felforgató erejű mindez az irodalom és az irodalmiság akár esszencialista, akár kontextuális meghatározására nézve?

A hagyományos értelemben vett „irodalom” (amely White szerint a 18. században levált a retorikáról) három tényező – történetileg is változó végkifejletű – összjátékaként határozható meg. A *referenciális*, tényközlő szerepe arra vonatkozik, hogy az irodalom a dolgok valóságnak ítélt állását rögzítse, maradandó nyomot hagyjon a világ, valami rajta kívülre a megítéléséről. Olyan egymástól távol eső szövegek is ide sorolhatók, mint a szent szövegek vagy a történetírói munkák, amennyiben az

¹⁰³ Ellenszegülés az elméletnek. Ford. Huba Miklós. In *Szöveg és interpretáció*. Szerk. Bacsó Béla. Budapest, Cserépfalvi Kiadó, é. n. 97–113. 103. o. Ford. mód.

irodalom megkülönböztető vonásához, azaz lejegyzett voltához episztemológiai igények fűződnek. A *moralitás* az előbbinek kiterjesztése, következménye: az irodalom mintákat szolgáltat arra nézve, hogyan kell helyesen élni, a fennálló társadalmi rendbe való beilleszkedést, szocializálást, vagy az annak való ellenszegülést propagálva. A legújabb keletű az *esztétikai* funkció¹⁰⁴, amely leginkább alakítja mai irodalom-felfogásunkat is, s mely szerint az irodalom, a művészetek általában olyan autonóm területet alkotnának, amelyben az előző két funkciónak semlegesítődik a hatásköre, ám mégis, szinte titokzatos módon, ötvözi az ezek által nyújtott belátásokat: „igaz”, „művészi” tudást nyújt a világról, miközben önnön fikcionalitását hirdeti, és tapasztalatokat nyújt az életről anélkül, hogy a tettek vagyis a moralitás „mezejére” kellene lépnünk. Mindezen szerepek és igények közül, melyeket az „irodalom” magáról hirdet, vagy magával szemben támaszt, de Man a legsúlyosabb ítélettel az „esztétikai ideológiát” illeti.

Egy-egy példával szemléltetem azt a módot, ahogyan de Man ezekkel az igényekkel szembehelyezi a „retorikainak” a kategóriáját. A referencialitás megalapoz egy sor, az olvasással kapcsolatos előfeltevést: a referens (és nem a referencia) feltételezése generálja a fikció és valóság, a fikcionális és mimetikus beszédmódok közti különbséget, és ezáltal egy olyan fenomenális megismerés modelljét, mely a nyelvi struktúrákat összetéveszti a „valós” struktúrákkal, vagyis a referenciát nem

¹⁰⁴ Vö. „Számptalan elnevezés jelöleteként ez a kategória sohasem adta fel meghatározó szerepét a nyugati gondolkodás fejlődése során, olyannyira, hogy a 18. század végéig tartó névtelensége a nemléte helyett inkább mindent átható voltára utal.” (Paul de Man: Jel és szimbólum Hegel *Esztétikájában*. In *Esztétikai ideológia*. Ford. Katona Gábor. Budapest, Osiris Kiadó, 2000. 80–98. 81. o.)

nyelvi funkcióként kezeli, hanem fenomenálisan megjelenő valóságként. Ez ahhoz hasonlít, mondja de Man, mintha valaki a „nap” szó sugarainál próbálna gyümölcsöt érlelni, és ezt mindannyian viccesnek tartjuk, de sokkal nehezebb megvonni a referencia és a fenomenalitás határát például a tér, az idő és az én fogalmát számunkra hozzáférhetővé tevő nyelvi sémák esetében. Az önéletrajz példáján keresztül bemutatva: az én performatív tételezésének olyan kognitív feltételek által kell megalapozódnia, melyek visszairják azt a trópusok tükrös modelljébe.

Az önéletrajz szubjektuma *egyszerre* olvassa és írja önmagát: az én története *egyszerre* az én értelmezésének és létrehozásának „története” (akárcsak az érzéki bizonyosság dialektikájának története Hegelnél, ez sem más, mint mozgásának vagyis lehetetlenségének története). Az életét olvasó író (aki szembesülve az életével a megértés igényével fordul ahhoz, mint ami már előtte van) és az életét író (olvasó) szubjektum (akinek szövegesítenie kell az életét, létrehozni értelmét) közti spekuláritás voltaképpen nem teszi lehetővé egy előbb és egy utóbb elkülönítését, s így egy történetet sem. Az olvasás mozzanata épp úgy egy jogosultságát tekintve önkényes értelem tételezése, mint ahogy az írás is a már meglévőnek az újrainírása – egy olyan tükrös struktúráról van tehát szó, amelyet ha mindenáron történetbe szeretnénk foglalni, akkor ahhoz a hegeli mozgáshoz hasonlíthatnánk, mely „megszerzi a tapasztalatot róla; de csak éppúgy mindig el is felejtí ismét az eredményt és előlről kezdi a mozgást”.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973. 62. o.

E működés, mely minden szerző-funkcióval ellátott szöveg olvasása során fellép, a prozopopoeia (megszemélyesítés, személyköltés, arcadás) alakzatával modellálható. Bettine Menke *Ki beszél? A beszélő arc alakzata a retorika történetében* című tanulmánya¹⁰⁶ úgy olvassa a Paul de Man által „az olvasás alakzatának” nevezett prozopopoeiát, mint a szó legteljesebb értelmében vett hatást, par excellence „alakzatot”. A „prosopopoiia” mindig egy katakretikus vagy egy antropomorfizáló félreértés áldozata, ahogyan azt Menke a Szentháromság-tan exegetikai értelmezései során bemutatja. Az „isteni monász eretneksége” a háromság arcait „puszta” figurákként érti, a triteista eretnekség szubsztancializálja a szöveg hangjait és arcait, amennyiben a Szentháromságot különálló személyekké figurálja. A prosopopoiia hatását Menke a katakretikus létesítés és az antropomorfizáló szubsztancializálás közti különbségben fejti ki, és ezt a hatást a nyelvi működéssel azonosítja.

A fiktív és a referenciális oppozícióját a referens előfeltételezése termeli ki, de ha a referenciát is a retorikai hatáskörébe tartozó figurativitás eredményének tekintjük, akkor az előbbi oppozíció összeomlik. A retorika itt egy olyan tengely szerepét tölti be, melynek mentén az oppozíció tagjai felcserélhetőekké válnak: a referenciából illúzió, egy jól bejáratott fikcióból pedig referencia lesz. Elég emlékeznünk a Genette által hozott prousti példákra, melyekben eldönthetetlen, hogy az analógia elvei szerint működő metaforát tekintsük-e az

¹⁰⁶ Bettine Menke: Wer spricht? Die Figur der sprechenden Gesicht in der geschichte der Rhetorik. In *Prosopopoiia. Stimme und Text bei Brentano, Hoffmann, Kleist und Kafka*. München, Wilhelm Fink Verlag, 1995. 137–163. o. Magyarul: *Ki beszél? A beszélő arc alakzata a retorika történetében*. Ford. Török Ervin. In *Retorikai füzetek I. Figurák*.

érintkezésen, egymásmellettségen alapuló metonímia másodlagos hatásának, melléktermékének, vagy éppen fordítva. Tisztán grammatikai eszközök segítségével nem tudjuk megmagyarázni ezt a különbséget. (Mint ahogy a „mi a különbség?” kérdésről sem tudjuk grammatikai eszközök alapján megállapítani, hogy valódi, feleletet váró kérdés-e, vagy csak retorikai (szónoki) kérdés, mely épp azt jelenti, hogy nem érdekel, mi a különbség.)

Mindez rámutat arra, hogy a nyelv nem csupán a jeleknek és a jelölésnek a grammatikai rendszere, de arra is, hogy miért jelenti az elmélet önmaga lehetetlenségének az elméletét. Mivel sohasem lehet tisztán elmélet, mindig magában rejt egy olyan pragmatikai mozzanatot, amit nevezhetünk olvasásnak vagy retorikának, amely arra a maradékra, üledékre irányul, amit a grammatikai dekódolás hátrahagy, és amit nem lehet feloldani grammatikai eszközökkel. „A retorika de Man számára a nyelvnek azt a mindent átható természetét nevezi meg, mely szerint grammatikai eszközökkel nem lehet dönteni a szó szerinti és a figuratív jelentés között. Amennyiben a megértés a szöveg referenciális státusának a meghatározását jelenti, annak megállapítását, hogy mely kijelentések szó szerintiek és melyek valami másnak a figurái, úgy a nyelv retorikai karaktere a megértést a félreolvasás folyamatává teszi, tulajdonításként tárja elő, a referenciát pedig nem adottként, hanem az olvasás és a félreolvasás eredményeként.”¹⁰⁷

Ha a szó szerinti és a figuratív jelentés közti különbség felfüggesztődik, ha a referenciális és a fikcionális beszédmód egyaránt a nyelvi figurativitás megnyilvánulása, akkor többé már

¹⁰⁷ Jonathan Culler: De Man's Rhetoric. In uó: *Framing the Sign*. Oxford, Basil Blackwell, 1988. 123. o.

nem tekinthetjük a nyelvet megbízható ismeretek tárházának. Mindez szükségszerűen episztemológiai elbizonytalanodáshoz vezet, de mondhatjuk-e, hogy mivel a nyelv nem ismeret, szükségképpen aktusnak, tételezésnek kell lennie? Azzal, hogy a konstatív nyelvet performatívumokra váltjuk (például a logika nyelvében az állításról kimutatjuk, hogy tételezés, lásd az ellentmondás-mentesség arisztotelészi elvének nietzschei dekonstrukcióját), még nem ér véget a dolog. A kanti vállalkozás próbaköve éppen a tudásnak és a cselekvésnek az esztétikai szférájában történő összekapcsolhatósága, a „mit tudhatok és ennek fényében hogyan cselekedjem” kérdése. E vállalkozás kimenetelét elemző tanulmányában nem véletlenül kerül elő de Mannál a kanti mintára (metafizika és transzcendentális kritika) vázolt ideológia és kritika fogalma.

Bár az irodalom nála mindvégig megőrzi episztemológiai kitüntettségét (mint olyan tudás, mely folyamatosan rákérdez tudás-voltára), az esztétikai ideológia kritikája mégsem pusztán ideológiakritikát jelent, amennyiben ideológia és kritika nem egymás ellentétei, hanem egymásnak mozgásai. Viszonyuk egy olyan mozgás megnyilvánulása, mely lehetetlenné teszi egy rendszer önmagába záródását vagy valamely belső szervezőelv szerinti totalizálását. Egymás számára mindig a nélkülözhetetlen *másik* szerepét töltik be, mely nélkül *saját* identitásuk szertefoszlaná. Ennek a viszonynak a figuratív volta a kiazmus retorikai alakzatával és annak episztemológiai kritikájával szemléltethető. A kiazmus egy szimmetrikus és reverzibilis struktúra, összekapcsolja a dolgot annak *másikával*, ha A-t mond, akkor B-t is, vagyis a dolgot egy olyan tükrös viszonyban engedi megnyilvánulni, mely szerint a kognitív határait egy efféle megkettőződés, azaz a reprezentációs viszony jelöli ki. Ez a csere

és a helyettesítések terepe, a nyelv paradigmatisz aspektusának a megnyilvánulása és ugyanakkor minden megismerés előfeltétele, mely az idegent, a még ismeretlent a saját és az ismert felől teszi hozzáférhetővé.

A kérdés, amely de Man-i felvetésben fogalmazza újra Foucault szemiológia vs. hermeneutika vitáját, így hangzik: Narcissus tükörcséli képe vagy Medusa kövé dermesztő pillantása tekint vissza a kiazmus másikkaként? Narcissus a megtévesztő hasonlóság áldozata, mert összetéveszti a sajátot az idegennel; Medusa minden idegent, ami elébe kerül, dermesztő tekintetével egy csapásra hallgatásra, örök némaságra ítél. A Narcissus-mítosz a másik általi önmeztapasztalás kudarcának az elbeszélése, egy üres reflexióé, mely kudarcot vall abban, hogy a látó szemet és a víz tükrcében megpillantott arcot egyetlen síkban összeszedje. Narcissus saját képmásába hal bele azáltal, hogy meztapasztalja annak visszautasító hallgatását. Medusa kövé dermesztő pillantása ilyen értelemben védekezési stratégia, amennyiben mindent latba vet, hogy a saját és az idegen határai a tükröződésben nehozy kioltódjanak, így a Másik megigézö tekintetét megelőzve megbénítja azt. Gyilkos vagy mindenképpen halált hozó tekintetek: a figuratív hatás referenciális termelékenysége nem pusztán nyelvi illúzió. Van valami a figurativitáson túl, ami a jelentésességen kívülre mutat, és ezt a reprezentációs viszony által implikált megkettöződésben kell keresnünk.

természeti entitások között feszül. Egy másik tanulmányában⁹⁸ de Man a természeti és az intencionális tárgyak különbségét a „kő” és a „szék” példáján keresztül világítja meg. Az előbbi olyan entitás, melynek jelentése azonosnak mondható érzéki megjelenéseinek totalitásával. Még a legintuitívabb tudat számára is tévedésnek minősülne azonban a „szék” jelentésének illetően meghatározása, hiszen „az intencionális tárgy egy sajátos aktusra való vonatkozást feltételez, mely aktus létmódjának konstituálója”⁹⁹ (a szék esetében arról a potenciális aktusról van szó, hogy azzal a szándékkal készült, hogy alkalomadtán rá lehessen ülni). A későbbi de Man-tanulmányokból viszont tudjuk, hogy miféle veszélyeket rejteget ennek az ontológiai különbségnek (a természeti és az intencionális tárgy közti különbségnek) az esztétikai vonzerő által történő elfedése. A New Criticism organikus „forma” fogalma sem tudja megkerülni azt az ellentmondást, hogy – bár a műalkotást a természeti tárgyra jellemző egységgel ruházza fel, mégis – az irodalmi nyelv olyan jellemvonásaira mutat rá, mint a kétértelműség és az irónia, mely alakzatok mindig egy előzetes szándék tulajdonítását feltételezik.

Így a költői képnek az az igyekezete (intencionális struktúrája), hogy a természeti tárgyakéhoz hasonló ontológiai státusra tegyen szert, szükségszerűen jár együtt az ezek transzcendentális „eredetéről” való megfeledkezéssel. Az eredet alakzatának formális struktúrája megegyezik a különbség és a tagadás struktúrájával: „az eredet abból a szükségletből támad,

⁹⁸Form and Intent in the American New Criticism. In: *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism.* Minneapolis: University of Minnesota Press; London: Methuen, 1983. 20–35. o. Magyarul: Forma és intenció az amerikai új kritikában. In *Olvasás és történelem*, 57–72. o.

⁹⁹ Uo. 24. o.

megtapasztalható, a felfüggesztett tudatlanság, egy „negatív bizonyosság”¹⁰⁹. Ez a kritika számára megnyíló terep, ahol kimutatható a trópusok episztemológiailag megbízhatatlan, ellentétes hatásokat generáló ereje. A későbbiekben a kérdés arra az önmagában figurálhatatlan mozzanatra irányul, amely magát a figurációt megalapozza. A jelbeliség státusa, ami a jelet elkülöníti a nem-jelektől, a figuráció alapjaira kérdez rá. Mindez a reprezentációs viszony felülvizsgálatát jelenti, mint amely létrehozza azt a megkettőződést, ami a filozófiai hagyományban az érzékelés és a képzetalkotás sajátja, így szolgáltatva „anyagot” a magasabb rendű megismerői műveletek (emlékezet, képzelet, gondolkodás) számára.

A husserli modellben a tudati aktusban megjelenő fenomén az énhasadásban létrejövő fenomenológiai figyelő számára válik nyilvánvalóvá. Az érzékelő szubjektum és a reflexiót végző szubjektum között nem egy oda-vissza, tükrös viszony áll fenn, hanem a megfigyelő számára az észlelés horizontszerkezetében megjelenő fenomén éppolyan fenomenális közelségben nyilvánul meg, mint az észlelő szubjektum számára az észlelés élménye. A reflexív megkettőződés, a szemlélés szemlélése valóban felmutat egy szimmetriát, ami viszont nem bizonyul tükrösnek, a kiazmus pusztán grammatikai szerkezetét reflexívbe fordítva át hierarchizálja, és így egyirányúsítja az oda-vissza játékot. „Hogy »egy dolog adva van«, az nem mást jelent, mint hogy ilyen és ilyen módon, ilyen és ilyen fenoménekből megjelenik. S nincs szó arról, hogy a dolgok ezenkívül mintegy még egyszer, magukért valóan is léteznének, s azután »beküldik

¹⁰⁹ Szemiotika és retorika, 30–31. o.

a tudatba a maguk reprezentánsait».¹¹⁰ A husserli álláspont szerint a megismerésben nem a dolog és annak reprezentánsa vagy képe közti megkettőződés hoz létre feszültséget, hiszen a fenomén önadottsága, evidencia-volta a tudat számára éppen ennek – a fenoménnek – a reprezentált, megjelenített voltából következik. Vagyis a tudatban megjelenő tárgy, a fenomén Husserlnél nem vonja maga után a megjelenítő/megjelenített dichotómiáját; ezért van az, hogy „érzékeléseink mindig igazak” – ahogyan Pascal¹¹¹ mondja.

Az érzéki bizonyosságnak az igazsága Hegelnél e bizonyosság kritikáján keresztül éppen a jelölés általánosságában megnyilvánuló igazsággá válik.¹¹² Itt Hegel arra mutat rá, hogy a nyelv, a reprezentáció alapvetően másként működik, mint ahogy azt az érzékelés modellje alapján véljük. A hegeli dialektikus mozgás alapja, amit a hegeli kritika célba vesz, hogy a tárgy az, ami közvetlen, igazi és lényeges, közömbös aziránt, tudnak-e róla vagy sem, ezzel szemben a tudat közvetett és lényegtelen, és csak a tárgyra irányuló tudás által van. Ezt a fajta érzéki bizonyosságot tagadja Hegel, amikor sorra kimutatja, hogy sem a tárgy, sem az *én* nem lehet közvetlen, mivel mindkettőnek lényeges mozzanata a negáció és a közvetítés. Mindkettő hasonló szerepet tölt be a megismerésben, mint a deiktikus funkció a nyelvben, és Hegel még ennél is továbbmegy, amikor azt állítja, hogy minden megismerés alapja éppen a

¹¹⁰ Edmund Husserl: A fenomenológia ideája. In *Válogatott tanulmányai*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1972. 40. o.

¹¹¹ *Gondolatok*. Ford. Pődör László. Szeged, Lazi Kiadó, 2000. 9. o.

¹¹² „valójában tehát az általános az érzéki bizonyosság igaza” és „nem *képzeltjük* el az általános ezt vagy a létet általában, de *kimondjuk* az általánost; vagyis éppenséggel nem úgy beszélünk, ahogyan ebben az érzéki bizonyosságban *gondoljuk (meinen)*.” I. m. 59. o.

nyelvnek ez a funkciója, mely lehetővé teszi, hogy mást gondoljunk, és mást mondjunk ki. A tudat nyelvként strukturálódik, mert fenntartva az érzéki egyedinek az illúzióját egyfajta negativitáson keresztül engedi megtapasztalni azt. Az érzéki bizonyosság bizonyossága tehát nem eredhet sem az érzéki tárgyak realitásából, sem az érzékelő én közvetlenségéből, mely így sajátlagossá tenné a tárgyakat.

Husserlnél sem abból ered a bizonyosság, hogy az *én* az érzékelés igazságát az *énsége* által kitüntetett módon hozná létre. Éppen azáltal próbálja kivédeni a pszichologizáló szubjektivizmus vádjait, hogy elutasítja az empirikus szubjektumra való hivatkozást. Egy előre adott, s így még tisztázatlan én-fogalom felhasználása ellentmondana a „vissza a dolgokhoz!” ismeretkritikai princípiumának. A figyelő és az észlelő közti reflexiós struktúra viszont bevezeti az önmegaság kategóriáját (a fenomén evidencia-jellege épp abból adódik, hogy lehetetlen kételkednem abban az élményben, hogy most éppen észlelek valamit), mely kategóriáról minden elmondható, csak az nem, hogy Hegel minden vonatkozástól kiüresített, általános alanya lenne, a jelölés deiktikus, grammatikai alanya. Mindez kiélezi az érzékelésre és a jelölési sémákra vonatkozó kérdést; hasonló feszültség nyilvánul meg Pascalnál a geometriai és az intuitív gondolkodás („törvényekből kiindulva okoskodni” és „egyetlen szempillantással felismerni”) közti különbségben, Kantnál a számfogalom segítségével történő progresszív felfogás és a szemléletivé tevő egybefogás meg-nem-felelésében a fenséges analitikája során. Husserl viszont így fogalmaz: „A szemléletet nem lehet bizonyítani; a látnivágyó vak nem válik tudományos bizonyító eljárások révén látóvá; fizikai és fiziológiai színelméletek egyáltalán semmiféle világos képet nem nyújtanak

a szín értelméről, arról, hogy mit is jelent a szín annak számára, aki lát.”¹¹³

Ez a feszültség tovább bonyolódik de Mannál egy – két különböző szinten zajló – működés megnyilvánulásaként: „Ha a jel akképpen hozná létre a jelentést, ahogy a tárgy a jelet, azaz megjelenítés [*representation*] útján, csakis akkor volna szükségtelen különbséget tenni grammatika és retorika között.”¹¹⁴ Tárgy, jel és jelentés viszonya a fentiek szerint a következőképpen artikulálható: a jel reprezentáció vagyis megjelenítés által válik a tárgy jelévé, míg a jelentés a jel értelmezése által konstituálódik. Mindebből következik, hogy a tárgy, a jel és a jelentés a hozzáférhetőség különböző szintjein helyezkednek el, melyek között az átjárhatóságot a jel kategóriája lenne hivatott biztosítani, amennyiben egyszerre foglalja magában a tárgy érzéki észlelhetőségének, a jelölés formális, szabályszerű működésének és az értelmezésben megnyilvánuló jelentésségnek a kritériumait. A jelnek ez a kétarcúsága – a nyelvi reprezentáció grammatikai törvényszerűségeibe való beilleszkedése és mint ami egyszerre kiszolgáltatott a trópusok önkényes tételezése által a tudat fenomenalitásának – nem engedi a grammatikát a retorikával folytonosságban látni.

A jelet egy allegorikus működés eredményeként tekintve ugyanerre a meghaladhatatlan kétértékűsége bukkanunk. Az allegória egyrészt lehetővé teszi, hogy „mindig valami másról szójjon, mint ami kiolvasható belőle”, ezáltal létrehozva a narrativitás illúzióját vagy fikcióját, másrészt a radikális szétválás és szétszakadás alakzata, még akkor is, ha „együtt

¹¹³ Uo. 31. o.

¹¹⁴ Szemiotika és retorika, 21. o.

tartja azt, amit elkülönít”.¹¹⁵ Az, hogy az allegória, a szöveg „mindig valami másról szól, mint ami kiolvasható belőle”, már a prozopopoeia esetében is világossá vált. Az arc vagy a hang önkényes tétélezése létrehozza a megszólítás fikcióját, amely azonban nem leplezheti az arc kísértetszerűségét vagy a hang hallucinatórikus voltát. Megeshet, hogy az élők is csupán a nyelv azon erejétől fogva beszélhetnek, mely a halottakat hanggal ruházza fel a sírfeliratban. Culler tanulmánya¹¹⁶ egy szöveg líraként olvasásának kérdését gondolja tovább ebben az összefüggésben. Ha a líraértést a szöveg hanggal és arccal való felruházásának rendeljük alá, akkor lennie kell egy olyan „infratextusnak”, mely mentes a figurációnak ezen fenomenalitásától – ez Culler hipotézise.

A prozopopoeia hallucinatórikus volta és kísérteties jellege egy önmagában megragadhatatlan, a jelentés előtti pillanat beíródásaként értelmezhető. De Man paradox megfogalmazása így hangzik: „Semmilyen lírát nem lehet líraian olvasni, mint ahogy egy lírai olvasat tárgya sem lehet maga líra.”¹¹⁷ A „líra” szónak és alakváltozatainak („líraian”, „lírai”) többszörös a jelentése: az a líra, amit nem lehet líraian olvasni egy olyan infratextus lírává olvasása, mely maga ugyan nem líra, de „tartalmazza és magában foglalja a líra minden lehetőségét”. Ennek a szükségszerű előfeltételezéséről beszél Culler, ez a feltételezés viszont maga után vonja azt a további hipotézist,

¹¹⁵ De Man allegória-fogalmának értelmezéseit lásd: Jacques Derrida: *Mémoires Paul de Man számára*. Ford. Simon Vanda. Jó szöveg könyvek, 1998. 28–29. és 97. o.

¹¹⁶ Jonathan Culler: *Reading Lyric*. *Yale French Studies* 69 (1985) 98–106. o. Magyarul: *Líraolvasás*. Ford. Füzi Izabella. In *Retorikai füzetek I. Figurák*.

¹¹⁷ Antropomorfizmus és trópus a lírában. Ford. Nemes Péter. In Paul de Man: *Olvasás és történelem*, 386. o.

hogy a „liraiság” tulajdonságai ebben az infratextusban előre adottak, még mielőtt azt bárki is „liraian” olvasná. Ez a „liraiság” azoknak az antropomorfizáló vagy naturalizáló eljárásoknak a demisztifikációja, amelyek a líra olvasását irányítják, olyan eszközök, melyek a szöveget egy tudat megnyilvánulásaként, kifejeződéseként mutatják be. A „líra” itt egyszerre a lírává tevés, lírává fordítás művelete és eredménye, az olvasás attribútuma és szövegtulajdonság, és a demisztifikatív olvasat alapján az is, ami ez „alatt”, „előtt” van. A líraként való észlelhetőség kritériuma kizárja tehát magával a „lírával” való szembesülés lehetőségét („a líra a fenomenalitás tagadásától függ, mert így nyeri vissza azt, amit tagad”¹¹⁸).

Figuráció és defiguráció e mozgásának nemcsak a lírai, költői nyelv van kitéve, amint arra Barbara Johnson¹¹⁹ rámutat: a jogi nyelvhasználatban alkalmazott definíciók is „behelyettesítések végtelen sorozatává” változhatnak át vagy megfordítva: egy puszta viszonystruktúra, mint amilyen a jogi személy meghatározása, tartós azonossággá alakulhat. A de Man-i materialitás gondolat, amit a quintilianusi rendszerben egy meghaladhatatlan különbségként észleltünk, itt úgy tér vissza, mint a jelölés-jelentésnek egy megmagyarázhatatlan, de szükségszerű vonása: 1. mint a trópusok tételező ereje, hogy bármit is figuráljanak, 2. ugyanakkor: mint a nyelv ellenállása a különböző figurációkkal szemben, ezek leleplezése. Úgy tűnik, de Man itt amellet érvel, hogy létezik a nyelvnek vagy a retorikának

¹¹⁸ Uo. 390. o.

¹¹⁹ Barbara Johnson: *Anthropomorphism in Lyric and Law*. In *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*. Szerk. Tom Cohen, Barbara Cohen, J. Hillis Miller és Andrzej Warminski. Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2000. 205–228. o. Magyarul: *Antropomorfizmus és trópus a lírában és a jogban*. Ford. Füzi Izabella. In *Retorikai füzetek I. Figurák*.

egy olyan maradéka, mely nem a „jelentésfenoménen” belül, de nem is azon kívül található. Erről a hozzáférhetetlen maradékról de Man a megfosztás [*deprivation*] terminusaiban beszél: „egy olyan világ alakjától és értelmétől [való megfosztás], mely kizárólag a megfosztás útján [*in the privative way*] történő megértés révén hozzáférhető.”¹²⁰

E megfosztás veszteség és nyereség ki nem egyenlíthető „ökonómiáját” példázza, és de Man hosszasan sorolja az ellensúlyozás kísérletének e logikája szerint működő wordsworthi példákat, melyekben egy érzékszerv elvesztése vagy károsodása a kompenzáció egy tágabb összefüggésében visszaszerzett nyereségként jelenik meg: „Az említett rész [Wordsworth *Kirándulásának* egyik szakasza] a lehető legkimértebb nyelven meséli el egy süket férfi történetét, aki azzal ellensúlyozza fogyatékoságát, hogy a természet hangjait könyvek olvasásával helyettesíti.”¹²¹ Az érzékelésnek és az olvasásnak e helyettesítődésben kijelölődő szimmetriája a „közvetítések rendszere” által lehetséges, melyek alapja egy olyan hiányosság, amely nem fedhető fel pozitív módon, mint *valamitől* való tényleges megfosztás. Ez az „eredendő” hiány megelőzi és lehetővé teszi a trópusok működését. Az olvasás itt egy olyan érzékelés megnyilvánulása, melyről nem lehet eldönteni, hogy hallás-e vagy hallucináció, látás-e vagy vízió, de ez nem jelent mindaddig problémát, míg biztosítéku szolgál a nyelv jelentéseket generáló erejének.

¹²⁰ *Az önéletrajz mint arcrongálás.* Ford. Fogarasi György. *Pompeji*, 1997/2-3. 105. o.

¹²¹ Uo. 98. o.

6. Fenomenális és materiális jel

A *Lét és idő* egyik passzusában, a fenomén heideggeri analízisében tetten érhető egy hasonló megfosztó mozzanat, melyet azonban Heidegger elkülönít a jelölési viszony struktúrájától. A fogalom explikációjának kezdetén a fenomén két jelentése különböztethető meg: 1. a fenomén mint önmagán megmutatkozó és 2. a fenomén mint látszat, „olyannak látszó, mint” ami önmagában *ő nem*. Az első a *phenomenon* pozitív és eredeti jelentése, a második annak privatív módosulása. A két jelentés azonban „strukturálisan” függ össze, amennyiben a látszás és a megnyilvánulás a *phenomenon* egymást megalapozó jelentései. Mindkét esetben a „megmutatkozás igénye” a döntő jelentőségű. Nem így áll a helyzet a „puszta jelenségek” esetében:

Beszélnek például a „betegség tüneteiről”. Olyan testi tünetekre gondolnak, amelyek megmutatkoznak, s a megmutatkozásban mint e megmutatkozók olyasvalamit „indikálnak”, ami maga *nem* mutatkozik meg. Az efféle tünetek fellépése, megmutatkozása olyan zavarok kéznélletével jár együtt, melyek maguk nem mutatkoznak meg. A jelenség mint „valaminek” a jelensége ennél fogva éppen hogy *nem* megmutatkozást jelent, hanem azt, hogy valami meg-nem-mutatkozó jelentkezik, olyasvalami révén, ami megmutatkozik. A megjelenés *meg-nem-mutatkozás*. Ezt a „nem”-et azonban semmiképpen sem szabad összetéveszteni azzal a privatív nem-mel, amely a látszat struktúráját határozza meg. Ami *nem* mutatkozik meg *azon* a módon, mint a megjelenő, az nem is látszhat soha.

Minden indikáció, ábrázolás, szimptóma és szimbólum a megjelenés említett formális alapstruktúrájával rendelkezik, még ha egymástól különböznek is.¹²²

A „puszta jelenségek” csak egy korlátozott értelemben tartanak igényt a megmutatkozásra, ennél fontosabb, hogy rajtuk keresztül olyasvalami jelentkezik, ami természete szerint nem mutatkozik meg. Ez utóbbi hozzáférhetősége kimerül a valami más megmutatkozása révén történő megjelenésben. A kiválasztott részlet azonban egy szigorú elhatárolásról szól: Heidegger szerint el kell különíteni ezt a minden jelölés alapjául szolgáló megjelenést (mely egyúttal valaminek az első jelentés szerinti megmutatkozása és másvalaminek a meg-nem-mutatkozása) a látszat hasonlóság általi megtévesztő struktúrájától („olyannak látszik, mint”, ám a „valóságban” nem az, aminek mutatkozik). A tünetek¹²³ csak önmaguknak lehetnek fenoménjei (az első jelentésben), a betegségeknek

¹²² Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Második, javított kiadás. Budapest, Osiris, 2001. 46. o.

¹²³ A „tünet” hasonló értelmezésére bukkanunk Derrida Platón-értelmezésében (pontosabban abban, ahogyan Thamusz, az istenek királya értékeli a Theuth által feltalált szert, a *pharmakont*), ahol az írás jelenti a felületi kezelést, mint kétértékű pótlék az emlékezet számára: „Butító mérreg az emlékezet számára, gyógyszer vagy helyreállító szer külső jelei, *szümpatómái* számára, mindazzal, amire e szó jelentése a görögben kiterjed: empirikus, esetleges, felületi esemény, általában hanyatlásé vagy lesüllyedése, mely mutatóként különböztethető meg attól, amire utal. Írásod csak a tüneteket gyógyítja, mondta már a király is, akiről azt tartjuk, hogy tudja, milyen leküzdhetetlen különbség van a tünet lényege és a jelölt lényege között; és hogy az írás a tünet rendjéhez és külsődlegességéhez tartozik.” (Derrida: *Platón patikája*, 108. o.) Egészen eltérő értelmezéssel találkozunk a freudi tünettannban: „a kóros szimptómaként megnyilvánuló alakulatoknak feloldása és a [betegség] megoldás[a] egybeesik.” (Freud: *Álomfejtés*, 80. o.)

csupán „puszta jelenségei”, melyek révén valami meg-nem-mutatkozó jelentkezik: „A fenomének ennél fogva *sohasem* jelenségek, viszont minden jelenség fenoménekre van utalva.”¹²⁴

A látszatstruktúra, bár félrevezető vagy megtévesztő lehet a megmutatkozót illetően, mégis megtartja a fenomén alapvető jellemvonását: a látszást mint megnyilvánulást. Nem tudjuk pontosan, mi az, ami így megmutatkozik (ettől vagyunk megfosztva), de a megmutatkozás ténye adottnak vehető. A jelölő viszony ennél bonyolultabb struktúra: nem megfosztást jelent, hiszen épp a megmutatkozás igénye van elvitatva a megjelenőtől. A jelölés kettős aspektusa – „jelentkezés valaminek a révén, ami megmutatkozik” – a fenomenálisan megmutatkozó és a „lényegszerűen sohasem megnyilvánuló” összekapcsolhatóságát, de nem összetévesztését jelenti,¹²⁵ vagyis egy fenomenális elv és a jelölési elv összekapcsolódását. Erről az artikulációról Heidegger azt mondja, hogy nem magától adódik, hanem „annyi, mint létrehozás, illetve létrehozott, ami azonban nem a létrehozó tulajdonképpeni létét alkotja: jelenség a »puszta jelenség« értelmében”.¹²⁶ Ez a jelkoncepció, amit akár „fenomenális jelnek” is nevezhetnénk, a jelölő viszony előfeltételezettségét jelenti tudat és világ viszonyában. A fenomenológiai nézőpont nem kérdőjelezi meg a világ olvashatóságát, sőt megerősíti azt azáltal, hogy létrehozza a tudat grammatikáját, s bár Husserlt nem kimondottan nyelvi szempontok vezérlik, ez a grammatika jelnek és tárgynak azon a sémáján alapul, amelyben a jel mindvégig megőrzi fenomenális vagyis észlelhető aspektusait.

¹²⁴ Uo. 47. o.

¹²⁵ „Jóllehet a »megjelenés« sohasem megmutatkozás a fenomén értelmében, mégis csak valaminek a *megmutatkozása* alapján lehetséges.” uo. 46. o.

¹²⁶ Uo. 47. o.

A *Hypogramma és inskripció* című tanulmányában de Man felhívja a figyelmet a Michael Riffaterre olvasáspoétikájában megnyilvánuló olvasásnak két egymással összeegyeztethetetlen mozzanatára. Riffaterre tagadja az irodalmi szöveg referenciális jellegét, mégis a valósággal való összevetés teszi lehetővé a szövegnek és az olvasónak azt a viszonyát, mely az irodalmi *jelenséget* [*le phénomène littéraire*] konstituálja.¹²⁷ Riffaterre-t nem is azért a szükségszerűen ellentmondó gesztusért éri kritika, hogy miközben felfüggeszti a szöveg referenciális funkcióját, az olvasást a „valóság” észlelésének mintájára, azaz egy tételezett referencia felderítéseként írja le, hanem mert a jelölhetőségnek, a szignifikanciának a határait a fenomenális körén belül állítja fel. A két kritikus álláspontjában rejlő különbséget jól illusztrálja egy-egy értelmezői gesztust megvilágító példa az említett tanulmányokból:

Elég a ritkábban előforduló tapasztalatokra gondolni, hogy felmérjük: a valóság ismerete pusztán csalóka feltétele a szavak megértésének. Az sem kevésbé érzékeny a *hörgés* [*râle*] szó felidéző erejére, aki sohasem virrasztott egy haldokló ágyánál.¹²⁸

A harangok zúgása [...] materiális jele egy olyan eseménynek (az idő múlásának), amelynek

¹²⁷ *Le poème comme représentation: une lecture de Hugo*. In Michael Riffaterre: *La production du texte*. Paris, Seuil, 1979. 176. o.

¹²⁸ „Il suffit de réfléchir à des expériences plus limitées pour constater combien la connaissance de la réalité est une condition illusoire de notre compréhension des mots. Qui n'a jamais veillé au chevet d'un mourant n'en est pas moins sensible à la force évocatrice du mot *râle*.” Riffaterre: i. m. 183. o.

fenomenalitásából hiányzik a bizonyosság; mint ahogy egyesek szerint, ha nem volnának regények, akkor az emberek nem tudnák, hogy szerelmesek – harangok és órák hiányában senki sem lehetne bizonyos abban, hogy létezik olyasmi, mint az idő, a szó teljes ontológiai értelmében.¹²⁹

Bár könnyűnek látszhat a példákat parafrázálni, mégsem egyszerű elkülöníteni a bennük rejlő hasonlóságokat és különbségeket. Látszólag mindkét példa egy hallható jelenséget (egy hangélményt) kapcsol össze egy másik dimenzióban elhelyezkedő tapasztalattal: a „hörgés” szót az agonizáló haldoklással és a harangok hangját az idő múlásával. Csakhogy míg Riffaterre-nél a valóság ismerete nem előfeltételezi a „hörgés” szó megértését, vagy inkább mindazt, amit ez a szó felidézni képes, addig de Mannál az idő valóságossága csakis a harangok és az órák érzékelhető jelenlétéből fakadhat. A riffaterre-i példa esetében a „nyelvi” érzékelés megismétel egy, a valóságban is átélhető tapasztalatot, és az így megjelenő bizonyosságnak ugyanaz az „érzékeny”-ség [*sensible*], fogékonyság a biztosítéka. A valósághoz való folyamodás az ismétlés folytán feleslegessé válik, ehelyett egy olyan belső, „nyelvi” referencia teremtődik, mely a szó megértését előzetes – az irodalmi hagyományban

¹²⁹ „The ringing of the bells (or the conventional tune that serves as the prelude to the actual chimes) is the material sign of an event (the passage of time) of which the phenomenality lacks certainty; just as it has been said that, if it were not for novels, no one would know for certain that he is in love, in the absence of chimes and clocks no one could be certain that such a thing as time exists, in the full ontological sense of that term.” In *The Resistance to Theory*. London, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. 48. o. Magyarul: Hypogramma és inskripció. In Paul de Man: *Olvasás és történelem*, 427. o.

klisék, sztereotípiák formájában készletként fellelhető, az olvasó kompetenciájában bármikor aktualizálható – kontextusokhoz rendeli. A szó, a nyelv Riffaterre-nél mindig már értelmezett alakban, egy értelmes hang közvetítésében adódik számunkra. Így a *hörgés* [râle] szó megértése „a következő sztereotipizált kontextusoknak a függvénye: olyan melléknevek, mint *baljós*, *ijesztő*, vagy *gyászos*, olyan drámai megnyilatkozások, mint *hirtelen egy kiáltás, nyögés, panasz, hörgés támadt (hallatta magát)* stb., melyek többek között arra a következtetésre juttatják az olvasót, hogy a hosszú magánhangzót a lélegzés lassú és elhaló képeként értelmezze.”¹³⁰

Figyelemre méltó az a mód, ahogyan nyelvi és „valós” tapasztalat erőszakos különválasztása („a valóság ismerete *pusztán* csalóka feltétele a szavak megértésének”) végül a kettő kontaminációjába torkollik: a hosszú magánhangzó (â) a haldokló hosszú és elhaló lélegzetének képeként jelenik meg az olvasó számára. Riffaterre olvasója megtévesztés áldozatává válik: mikor a leginkább meg van győződve arról, hogy „pusztán” nyelvi kódokat működtetve sikerült kiküszöbölnie a referenciális eltévelyedéseket, épp akkor lopózik vissza az értelmezésbe a „valós” tapasztalatra való hivatkozás. Mindez rámutat arra is, hogy a nyelv motiválttá tételének mindenfajta kísérlete a nyelv természetéhez képest csak külső lehet, s így menthetetlenül metafizikai. A riffaterre-i poétikai olvasás működtetése legalább kétszeresen feltételezi a felfüggesztett referencia újra bevezetését: már a textuális anomáliáknak az észlelése is szükségessé teszi a

¹³⁰ „Laquelle tient à ses contextes stéréotypés: adjectifs comme *sinistre*, *effrayant*, ou même *funèbre*, énoncés dramatiques comme *soudain un(e) (cri, gémissement, plainte, râle) s'éleva (se fit entendre)*, etc., qui, entre autres conséquences, portent le lecteur à interpréter la voyelle longue comme une image de respiration lente et mourante.” Uo. 2. lábjegyzet.

referenciális kód szerinti olvasást (hiszen az ettől való eltérés lesz szignifikatív), másrészt az agrammatikalitások feloldása úgy szünteti meg az így létrejött önkényességet, hogy olyan kontextusokat hoz létre, melyekre vonatkoztatva az motiválttá válik.

Riffaterre megfogalmazása: „a valóság ismerete pusztán *csalóka feltétele* [*condition illusoire*] a szavak megértésének”, legalább két egymásnak ellentmondó értelmezést tesz lehetővé: 1. az illúzió, hogy megértjük a valóságot (itt: a halált, az elmúlást), szükségszerű feltétele a szavak megértésének és 2. a valóság ismeretének az illúziója képes előidézni azt az újabb illúziót, hogy a szavakat is értjük. Az első esetben a megtévesztődés csak a valóság ismeretére korlátozódik, és a szavak leleplezhetik ezt az illúziót, míg a másodiknál a megértés teljes egészében illuzórikus. Hiszen mitől lenne értelmesebb a haldokló utolsó *á*-ja a *râle á* hangjánál? Ha a *râle* hosszú magánhangzójának kibocsátásához szükséges lélegzet és a haldokló elhaló lélegzete is „ugyanúgy” fenomenalizálódik/materializálódik, akkor semmilyen eszköz nem áll többé a rendelkezésünkre, hogy szétválasszuk a nyelv *á* fonémáját a halálkiáltás értelmetlen *á*-jától.

Az órák vagy a harangok (vagy más erre szolgáló jelek) elengedhetetlenek az idő ontológiai létezésének feltételezéséhez. Heidegger Kantra hivatkozik, mikor azt állítja: „a térnek és az időnek nyilvánvalóan így kell megmutatkoznia, képessé kell lennie arra, hogy fenoméné váljon...”¹³¹ Ha viszont a jel pusztán a tudat számára válik fenoméné, akkor épp azt a vonatkozását veszíti el, amiért jelként létrejött. Jelszerűsége csupán a tudati szférára korlátozódik. Mint minden figura, a jelentést

¹³¹ *Lét és idő*, 49. o.

referenciaként tárja elő, holott mindvégig a tudat önreprezentációjáról volt szó. A de Man-i példa első látásra heideggeri parafrázisnak tűnhet: „a harangok zúgása [...] jele egy olyan eseménynek (az idő múlásának), amelynek fenomenalitásából hiányzik a bizonyosság...” Csakhogy ezt a jelet de Man *materiális* jelnek nevezi. Mire utal itt a „materiális” jelző, és hogyan viszonyul Heidegger fenomenális jeléhez? A tanulmány végén de Man visszavonja ezt a materialitást (a harangjáték materialitását), mint ami csak a prozopopoeia alakzatában létezik, helyébe az inskripció materialitását állítja, mely (az inskripció) „nem alakzat, sem jel, sem észlelés...”¹³² A fenomenális jel esetében a jelbeliséget az biztosítja, hogy a jel nemcsak egy természeténél fogva meg-nem-mutatkozó megjelenítője, hanem egyben önmaga fenoménje, vagyis jel-volta önmagán megmutatkozó. A jelölési struktúra azért nem jelent megfosztást Heideggernél, mert annak léte, ami a jelben megjelenik, eleve a meg-nem-mutatkozás.

A materiális jel megvonja ezt a bizonyosságot, amennyiben magát a fenomenalitást rendeli alá a jelölő viszonyoknak: „mivel a tapasztalat fenomenalitását nem lehet *a priori* létrehozni, ezért az csak a jelölés folyamán keresztül jöhet létre.”¹³³ A jelölési folyamat létrehozhat egy ilyen fenomenalizációt (a tudat, a tapasztalat, a szubjektum, a diskurzus fenomenalizációját), azonban a jel jel-volta ezekhez képest mindvégig materiális marad. „Ezért tehát nem azt állítom, hogy a dolog *természetét* ismeri mindenki azonos módon, hanem a dolog és neve közötti *viszonyt*. Vagyis az *idő* kifejezést hallván mindenki ugyanarra a

¹³² *Olvasás és történelem*, 432. o.

¹³³ *Hypogramma és inskripció*, 428. o.

tárgyra gondol [*tout porte la pensée vers le même objet*]...”¹³⁴ Így aztán a következő passzust is olvashatjuk ironikusan, mint ami az óra és az idő összekapcsolásának menthetetlenül önkényes voltára utal: „Akik szabály nélkül ítélnék valamely műről, úgy viszonyulnak a többi emberhez, mint az óra nélküliek az óratulajdonosokhoz. Az egyik szerint: »két órája történt«; a másik szerint: »még csak háromnegyed órája«. Rápillantok az órámra, és így szólok az egyikhez: »maga még unatkozik«; a másikhoz pedig: »magának valósággal repül az idő«; mert másfél óra telt el, és én mulatok azokon, akik azt mondják, hogy az idő nekem telik lassan, meg hogy ötletszerűen [*par fantaisie*] mérem: fogalmuk sincsen róla, hogy az órámhoz igazodom.”¹³⁵

¹³⁴ Pascal: A geometriai gondolkodásról és a meggyőzés művészetéről. Ford. Pavlovits Tamás. In *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Szerk. Boros Gábor. Budapest, Osiris, 1999. 35–75. 44. o.

¹³⁵ Pascal: *Gondolatok*, 8. o.

A „figurális kitérőktől” a materialitásig

Az inskripció nem alakzat, sem jel, sem észlelés, sem vágy, sem hypogramma, sem mátrix, mégis az olvasásnak vagy a költészetnek nincs olyan elmélete, amely következetes lehetne, ha [...] csak figurális kitérőkkel [figural evasions] reagál az inskripció hatalmára, amely itt például a figuralitás elkerülésének finom és hatásos formáját vette fel.
(Paul de Man)

1973-as, *Szemiológia és retorika* című tanulmányában¹³⁶ Paul de Man – az irodalmi szövegek tanulmányozását meghatározó előfeltevéseket számba véve – egy olyan visszatérő mintázatra hívja fel a figyelmet, amely által talán az egész huszadik századi irodalomtudomány alakulása leírható. A szöveg „belső” és „külső” megközelítése, a „belügyek” és a „külügyek” közt lezajló csata de Man szerint az irodalomtudományban újra és újra lejátszódik. A formalista, immanens vizsgálat nem sokat törődik a referenciával, az egyéni, társadalmi, történeti kontextussal, mert minden figyelmét az irodalmi kód bonyolultságára irányítja. A referenciális, kontextualista megközelítés viszont szabadulni próbál a forma zsarnoksága alól, amelyet „a bebörtönözöttség és a

¹³⁶ A tanulmány első megjelenési helye: *Diacritics* 3:3, Ősz 1973. 27–33. o. Változatlanul újra kiadva az *Allegories of Reading* első fejezeteként (New Haven, Yale University Press, 1979. 3–19. o.). Magyarul: Paul de Man: *Szemiológia és retorika*. In *Az olvasás allegóriái*. Ford. Fogarasi György. Szeged, Ictus–JATE Irodalomtudományi Csoport, 1999. 13–34. o.

klausztofóbia metaforáival jellemez”.¹³⁷ A hangsúly áthelyeződése a formáról a jelentésre (vagy fordítva) még nem kérdőjelezi meg a kétosztatúságnak ezt a sematikáját: „A belső és a külső polaritásait megfordították ugyan, de attól még változatlanul ugyanazok a polarítások vannak játéokban: a belső jelentés külső referenciává lett, a külső forma pedig belső, immanens struktúrává alakult.”¹³⁸ A tartalomra és a formára való felosztás ősrégi dichotómiája helyett a figyelem arra irányul, ami ezt a felosztást lehetővé teszi és játéokban tartja.

„A kiazmikus megfordítások e könnyed játékát”¹³⁹ de Man a címben is kiemelt szemiológia és retorika viszonyában vizsgálja felül. A szemiológiai belátások térhódításának – a jelentés zárójelezése, a referencia autoritásának felfüggesztése – a retorikát illetően is vannak kihatásai.¹⁴⁰ A trópusok és figurák a grammatikai struktúrák mintájára generatív és transzformációs műveletekké válnak, melyeknek terepe nemcsak a helyettesítés paradigmatisz tengelye, hanem a kombináció és disztribúció különböző formái. (Ez a taxonomikus megközelítés korántsem idegen a retorika definíciójától, elég csak a retorikai kézikönyvekben évszázadokon át szótárszerűen hagyományozódó trópusokra és figurákra gondolni.) De Man Barthes, Genette, Todorov és Greimas irodalmi elemzéseit említi példaképpen.

¹³⁷ Uo. 15. o.

¹³⁸ Uo.

¹³⁹ Uo.

¹⁴⁰ Ezek a hatások eredményezték az irodalmi szövegek vizsgálatában a főleg az Új Kritika által elindított technicizálódást, a tanulmány írásának idején azonban már érzékelhető volt egy újfajta történetiség, referencialitás előtérbe kerülése, mely vizsgálati *corpus*át is máshonnan merítette – például populáris vagy önéletrajzi szövegekből –, ennek épp napjainkban keltik halálhírét.

Másrészt, amennyiben a retorika azon felfogását hangsúlyozzuk, amely meggyőzésnek, a másokra hatás elérését célzó cselekvésnek tekinti azt, itt is megfigyelhető a beszédaktusok, illokúciós aktusok formalizálására irányuló törekvés. A tettek taxonómiájához grammatikai struktúrák rendelődnek, és a kettő közti átjárás nem problematizálódik. Mint ahogyan a *techné* értelmében vett retorika sem más, mint a rábeszélés mesterségét jelentő technika: olyan szabályok és előírások gyűjteménye, melyek alapján a beszéd meggyőzi a hallgatóját. De alárendelhető-e a retorika a szemiológiai sematizáltságnak? De Man szerint a retorika az, ami egyaránt lehetővé teszi a nyelvnek a trópusok és figurák rendszereként, valamint meggyőzésként, performanciaként való felfogását.¹⁴¹ Vagyis egyszerre mutat a grammatika szigorára jellemző szabályszerűségeket („a grammatikai sémákra épülő szemiológia személytelen pontosságát”¹⁴²), ugyanakkor pedig tartalmazza a jelentés előre meghatározhatatlanságának, szabályozhatatlanságának mozzanatát is. A kérdés e két elv együttes jelenlétére, egymást kölcsönösen alakító viszonyára vonatkozik.

¹⁴¹ Vö. „Ha meggyőzésként fogjuk fel, a retorika performatív, ha viszont trópusok rendszerének tekintjük, dekonstruálja saját performanciáját.” A meggyőzés retorikája. In *Az olvasás allegóriái*, 169. o.

¹⁴² Szemiológia és retorika, 30. o.

1. Két példa a retorika kisajátítására

Úgy tűnik, hogy ez a kettősség az újabb retorikai tanulmányokban sem konfrontálódott, hanem itt is megismétlődik az irodalmi szövegek értelmezésében megállapított fenti mintázat, miszerint az egyik aspektust leválasztják, kisajátítják, és mint a retorikát mutatják be. Példaként szolgálhat két olyan „retorikai” irányzat, amelyek a retorikát érintő előfeltevéseikben és választott perspektívájukban eltérőek, de konklúziójukat tekintve nagyrészt megegyeznek. Bár mibenlétét másként határozzák meg – a nyelvi figurativitást vagy a nyelv mindig is már ideologikus használatát tartva szem előtt –, a retorika mindkét elméletben konstitutív szerepet tölt be. Nem egy olyan marginális jelenség, amely elválasztható lenne a „normális” használattól, mint ahogyan nyelvi hibaként, devianciaként a köztudatban rögzült – vagy még inkább a beszéd díszítéseként, ékítményeként.¹⁴³ Vizsgáljuk meg közelebbről, hogy eltérő premisszák hogyan vezetnek ugyanehhez a végkövetkeztetéshez.

Az egyik megközelítés a kognitív tudományok területéhez kapcsolódik, és részben annak a nyelvfilozófiai hagyománynak a folytatója, mely a nyelv és a gondolkodás viszonyát vizsgálja. Azzal a jelentős különbséggel, hogy a kognitív pszichológia elméleti belátásait kísérleti vizsgálati eredményekből meríti. Egyik lényeges kutatási terepe a figuratív nyelv elemzése, például

¹⁴³ Például: „Az alakzat a klasszikus retorika egyik alapfogalma, mely a beszédet *megszépítő*, vagyis a szó hangalakját és jelentését, a mondatot és a mondatnál nagyobb gondolati egységeket az expresszivitás érdekében *átalakító* eljárás eredménye. Másképpen olyan barbarizmus, a szóhasználat szabályai elleni *vétség*, melyet a *költői szándék* formál át vétségből nyelvi erénnyé.” Gáspári László: *Retorika* (Jegyzet). 83–84. o. (saját kiem. F. I.)

olyan kérdések tárgyalása, mint a fogalmi rendszerünk szerkezete és az elvont tartalmak megértése. Bár a beszédalkotás és beszédértés tágabb mentális tevékenységeknek rendelődik alá, a nyelv azért vált kitüntetett kutatási területté, mert olyan vizsgálati anyagot szolgáltat, amely más módon nem hozzáférhető. A kognitív elmélet rá is mutat egy alapvető eltérésre nyelv és gondolkodás között, mely a nyelvnek a külsővé tevés aktusában megmutatkozó interszubjektív természetében nyilvánul meg. „A nyelv egy olyan interpszichikus mozzanattal rendelkezik, amely hiányzik a gondolkodásról alkotott felfogásokból. A létrejött gondolatnak mindaddig nincsen semmiféle társadalmi hatása, míg nem helyeződik bele a viselkedés valamely közegébe; a beszélt nyelv akkor hat társadalmilag, ha másvalaki is jelen van.”¹⁴⁴

A nyelv és a gondolkodás tehát egy bináris oppozíció tagjaivá válnak, melyeket a gondolat megoszthatósága, közvetíthetősége jelöl ki. Hogy pontosan mit jelent a külsővé tevés és a nyelv társadalmi (ki)hatása, ezt az elmélet – mivel eltekint tőle – nem határozza meg. Elég, ha a nyelvnek ezt az aspektusát leválasztjuk, máris a gondolkodás működésére nézve érvényes szabályszerűségekhez jutunk. Vajon a közvetítés, a gondolatnak másokkal való megosztása, lehatárolható-e olyan hozzáadásként, mely a gondolathoz additíve társulva kiadja a beszélt nyelvet? Mi marad, ha a nyelvből kivonjuk a társadalmi jelleget? És nem éppen ez a társadalmi dimenzió képezi-e a nyelv

¹⁴⁴ Vö. Albert N. Katz, Christina Cacciari, Raymond W. Gibbs, Jr., Mark Turner: *Figurative Language and Thought*. New York–Oxford, Oxford University Press, 1998. 5. o. [„language has an interpsychic component missing in our conceptions of thought. A generated thought has no social impact unless put into some medium of behavior; spoken language has social impact whenever someone else is present.”]

specifikusan „retorikai” használatát? Nos, a kognitív elmélet szerint nem, mivel ettől a különbségtől eltekintve nyelv és gondolkodás között strukturális hasonlóság, izomorfia feltételezhető.

Nyilvánvaló, hogy minderre a figuratív nyelv szolgáltat példaanyagot és bizonyítékot: a kognitív pszichológusok szerint a figurák nem csupán a nyelvnek mint olyannak, hanem a fogalmi rendszerünknek is fontos összetevői; sőt, általuk válik modellálhatóvá a mentális tevékenység egyik területe: a beszéd értése és létrehozása. A szó szerinti és a figuratív nyelv közti különbség nem alapvetően különböző kognitív műveletek eredménye, hanem a fogalmi kapcsolatok különböző szintjein valósul meg. Annak a függvénye, hogy milyen mértékben szilárdult meg egy fogalmi és nyelvi összekapcsolódás. Bár magyarázó elvként megtartja a szó szerinti és figuratív különbségét, a kognitív megközelítés nem hajlandó elismerni, hogy a figuratív másodlagos, származtatott kategória lenne. Azok az állítások például, hogy „A nap egy csillag” és „A nap ékszer” más-más működésmódokat feltételeznek,¹⁴⁵ de mindkettő alapvető mentális tevékenység és elengedhetetlen a beszédértésben. A kognitív nyelvelmélet a következő kérdéseket vizsgálja: 1. mi alapján döntünk afelől, hogy egy jelentés szó szerinti-e vagy figuratív; 2. hogyan jön létre a szó szerinti és a

¹⁴⁵ „Két mentális terület közti fogalmi kapcsolatok különbözőképpen hatnak ránk attól függően, hogy ezek a területek előzetesen mennyire kapcsolódtak össze kategória(ális) struktúráinkban. Egy kapcsolat nem függetlenül, hanem a megértéséhez felhasznált kategória struktúrákkal való viszonyában tűnik szó szerintinek vagy figuratívnak (vagy a kettő között valahol).” [„Conceptual connections between two mental arrays strike us differently depending on how those arrays are already related in our category structures. A connection seems literal or figurative (or somewhere in between) not absolutely but in relation to the category structures used to understand it.”] Uo. 62. o.

figuratív jelentés: azonos működési elvek vagy különböző mechanizmusok alapján.

A kognitív megközelítés csak közvetve szól a retorikáról – elsődleges célja a beszédtevékenység vizsgálata –, álláspontja szerint a figurativitás a gondolkodás és a nyelv működési együttthatója, a mentális folyamatok szempontjából nincs minőségi különbség szó szerinti és figuratív között. A figurativitás tehát már a gondolkodásunkat is teljesen áthatja, nem olyasvalami, ami utólag és kívülről a beszédben járulna a gondolathoz, vagy pusztán a beszéd illuzórikus mellékterméke lenne. Az egyik legtöbbször hivatkozott példa a figurativitásnak helyettesítésként való meghatározása, amelyet Sam Glucksberg¹⁴⁶ így kritizál: „A metaforák kényes kérdés elé állítják a helyettesítés elméletét. Melyik szót helyettesíti a farkas az olyan kifejezésekben, mint *az ember farkas* [man is a wolf]? A helyettesítéses felfogás szerint a metafora a szó szerinti kifejezésnek a metaforikus farkassal történő kicserélésében áll. De nem úgy tűnik, mintha lenne mód a metaforának szó szerinti kijelentéssé való átalakítására azáltal, hogy a farkast kicseréljük egy szó szerinti megfelelőjére. Ennek az a kézzelfogható oka, hogy ebben a kontextusban a farkasnak nincs szó szerinti megfelelője, mindenesetre egyszavas megfelelője biztosan nincs. Ha lenne ilyen, akkor nem lenne értelme metaforát használni a szó szerinti kifejezés helyett.”¹⁴⁷ A helyettesítés valóban leegyszerűsítőnek tűnhet a megértés oldalán, bár nem zárható ki a produkció, a termelés és létrehozás aktusából: ez a trópus definíciója.

¹⁴⁶ Sam Glucksberg: *Understanding Figurative Language. From Metaphors to Idioms*. Oxford University Press, 2001.

¹⁴⁷ I. m. 7. o.

A retorikai mozzanatnak nyelv és gondolkodás viszonyában történő lokalizálása, a kognitív tudósok által használt egész metaforikát beleértve (mentális terület, fogalmi mező, kategoriális struktúrák, rögzült és kevésbé rögzült összekapcsolódások), arra utal, hogy a nyelvi figurativitás mentális szinten rögzült törvényszerűségek megnyilvánulása. Ezt a klasszikus retorika az ugyancsak készletszerűen rendelkezésre álló helyek, toposzok, locusok¹⁴⁸ közti viszonyokként írja le, mint az átvitelek különböző fajtáit. Egyik korai írásában¹⁴⁹ Nietzsche – aki de Man szerint a modern szemiológia filozófiai alapjainak egyik megteremtője – magát a nyelvet tekinti úgy, mint egy hatalmas építményt, melynek jól megtervezett rácsai és rekeszei vannak. Az „értelem embere” a „fogalmak kolumbáriumán” szorgoskodik, „s legfőképpen eme szörnyen magasra tornyozott építmény rekeszeinek megtöltésén fáradozik”. De ez a börtönerődéként épülő merev fogalmi rendszer nem képes lefedni a gondolkodás teljes területét: az intuíció felszabadítja az intellektust azáltal, hogy az új átvitelekkel „összezavarja a fogalmak rubrikáit és celláit”. A művész, az „intuíció embere”, nincs tekintettel e szilárd építményre, hallatlan és merész fogalomtársításokkal él, „csupa tiltott metaforával”, „hogyan legalább az öröklött fogalomsorompók szétzúzása és kigúnyolása által alkotó módon megfeleljen az őt hatalmába kerítő mindenkori intuíció keltette benyomásnak.” Ez az építő-romboló tevékenység – mely akár a különböző fakultások harcának allegóriája is lehetne – valamivel drámaibb képet mutat

¹⁴⁸ A „helyek” hasonló logikájával találkozunk Cornificius retorikájában (*Rhetorica ad Herennium*), ahol a szövegek emlékezetbe tartása, memorizálása egy térbeli modell sematikája alapján történik.

¹⁴⁹ A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor. *Athenaeum*, 1992/3. 3–15. o. különösen: 12–15. o.

Nietzschénél, mint a kognitív nyelvészek fogalmat és metaforát kibékítő rendszere. A retorikai kategóriája mégsem redukálható a gondolkodási műveleteknek a nyelvben is megnyilvánuló figuratív mechanizmusaira, a retorikát előtérbe állító másik kortárs megközelítés éppen arra fókuszál, amitől a kognitív nyelvelmélet eltekintett.

A kommunikációtudományok területén a magát „retorikai elméletként” (rhetorical theory) megnevező irányzat kapcsán egy, a retorika újraélesztésével kapcsolatos „retorikai fordulatról” beszélnek. Amint két újabb tanulmánykötetből¹⁵⁰ is kiderül, az elméletet leginkább a diszciplináris meghatározottság hiánya foglalkoztatja, az elhatárolódása és kapcsolódása olyan területekhez, mint az irodalom, filozófia, közgazdaságtan, jog, politikatudomány vagy szociálpszichológia, vagy szűkebben poétika, stilisztika, logika, kommunikációelmélet, *composition studies*. Legfőbb elméleti belátása, hogy nincs retorikailag semleges beszéd, hiszen minden megnyilatkozás vizsgálható egy olyan retorikai szituációban, melynek alapvető jellemzője a kontingencia. Egy olyan, többé-kevésbé nyilvánvaló döntéshelyzet, melyben csupán lehetőségekkel lehet számolni, nem pedig bizonyosságokkal (például bűnös vagy ártatlan, egy jövőbeli cselekvés felőli döntés). Ezt a szituációt három vonás jellemzi: a publikus volta, a meggyőzésre irányuló törekvése és a kontextuális jellege. A legáltalánosabb az a kritikai gyakorlat, mely az ideológiaelméletekkel karöltve fejti ki hatását, ami már az elemzett szövegek megválasztásában is tetten érhető: a

¹⁵⁰ *Contemporary Rhetorical Theory*. Szerk. John Louis Lucaites – Celeste Michelle Condit – Sally Caudill. New York – London, The Guilford Press, 1999. És *Landmark Essays on Contemporary Rhetoric*. Szerk. Thomas B. Farrell. New Jersey, Hermagoras Press. 1998.

retoricitás nem csak olyan speciális nyelvhasználatok esetében érvényesül, mint például az irodalmi, hanem a köznyelvi, a politikai, a tudományos beszédben is (ilyen gyakran elemzett szöveg Churchill *War Situation I.* című rádiós beszéde). Nem mellékes persze, hogy az ideológiai elemeket aztán mégis leginkább a figuratív nyelvhasználatban vélik feltalálni. (Churchill említett háborús beszédében például a Mississippi folyó megjelenése egy hasonlatban rejtett utalás arra nézve, hogy az Egyesült Államok hamarosan belép a háborúba a szövetségesek oldalán.)

A „retorikai fordulat” tovább szeretne lépni azon a belátáson, hogy a retoricitás alapja a nyelvi figurativitás, mert így a retorika egyfajta metanyelvként beolvadna a nyelvelméletbe. Az a legfőbb ideológéma, hogy a retorika csupán a tudás szupplementuma, egyfajta fölösleg, ami hozzáadódik a természetes (nyílt, őszinte, egyszerű) beszédhez, egy minden lényegiséget nélkülöző, formális ürességgel jellemezhető „parazita”. A retorikát túl sokáig tartották a „formális és megfontolt, körültekintő eszközök – topika, trópusok és figurák, kikövetkeztetett sémák, lehetőségek, okos szabályok – rugalmas rendszerének.”¹⁵¹ A „retorikai” itt nem a nyelvi megalkotottságból adódik, nem is a gondolkodás velejárója elsősorban, hanem a mindenkori kontextualizáltság függvénye, inkább az ideológiai és a politikai szinonimájává válik. Amennyiben viszont jel és jelentés viszonyát vizsgálja, úgy ennek a retorikai elméletnek is létre kell hoznia egy olyan belsőnek tekintett strukturáltságot,

¹⁵¹ Dilip Parameshwar Gaonkar: Rhetoric and Its Double. Reflections on the Rhetorical Turn in the Human Sciences. In *Contemporary Rhetorical Theory*, 197. o.

amely a grammatikai rendszerekhez hasonló szervezettséget mutat.

A retorikai mozzanat lokalizálása a két megközelítés esetében eltérő. Az egyik szempontból a megértés előzetes struktúrái kerülnek előtérbe, és ebben a tekintetben nincs nagy különbség – legalábbis modellszerűségükben – aközött, hogy ezek az elemek az emberi elmében, a kollektív emlékezetben vagy magában a nyelvben összpontosulnak-e. A másik szempontból a jelentéstulajdonítás mozzanata az, ami teljes mértékben „retorikai”, amennyiben egy olyan szituációban történik meg, mely mindig többértelmű, „külső”, többé-kevésbé kényszerítő körülmények függvénye. A beszédet a hatásából, a megértést pedig a megértési szituációból vezeti le. A fent idézett tanulmányban de Man olyan szövegpéldákat mutat be, melyek elemzése során kiderül, hogy a szöveg nem merül ki grammatikai strukturáltságában, de azon a ponton, amikor a retorika és az értelmezés mindenhatóságát ünnepeleánk, az is kiderül, hogy a retorikai alakzatok „fél-önműködő grammatikai sémák megtévesztő használatán”¹⁵² alapulnak. Az irodalmi nyelvhasználathoz köthető „retorikai misztifikáció” és a kritikai nyelvet jellemző „grammatikai szigor” egymást feltételező működésmódok, és de Man a későbbiekben több kísérletet tesz viszonyuk artikulálására. A továbbiakban azt vizsgálom, hogy honnan is eredeztethető a trópusoknak mint a megértés előre adott struktúráinak és a meggyőzésnek mint e struktúrák különböző értelmek számára való kisajátításának – már a szemiológia és a retorika viszonyában is tetten ért – szembeállítására illetve összekapcsolódására.

¹⁵² I. m. 30. o.

2. Eredet és működés (Nietzsche)

A „trópusok retorikája” és a „meggyőzés retorikája” egymásra vonatkoztatását de Man szerint Nietzsche hajtotta végre, újfajta megvilágításba helyezve a nyelviség és retorika viszonyát azáltal, hogy a meggyőzést alárendelte a tropológiának: „Nietzsche eltávolítja a retorika tanulmányozását az ékesszólás és a meggyőzés (*Beredsamkeit*) technikáitól, *e technikákat ugyanis a trópusok vagy retorikai alakzatok előzetes elméletétől teszi függővé*” (saját kiem. F. I.).¹⁵³ Állítása alátámasztásaképpen de Man a következő Nietzsche-passzust idézi: „Nincs különbség a szabályszerű ékesszólás [*Rede*] és az úgynevezett *retorikai alakzatok* között. Tulajdonképpen minden figuráció, amit szokás szerint ékesszólásnak nevezünk.”¹⁵⁴ Az idézetben előforduló „Rede” egyszerre jelent ’beszéd’-et és ’szónoklat’-ot. Amint a magyar fordító megjegyzi,¹⁵⁵ de Man Nietzsche-fordítása ezen a ponton kifogásolható, amennyiben Nietzsche nem az ékesszólást

¹⁵³ A trópusok retorikája. In *Az olvasás allegóriái*, 144. o. Lásd még *A meggyőzés retorikájában*: „A [retorika]kurzus egy pragmatikus megkülönböztetésből indul ki, mely a retorikát mint trópusok rendszerét elkülöníti a retorikától mint olyasmitől, ami a meggyőzés képességével (*Beredsamkeit*) kapcsolatos. [...] Nietzsche tulajdonképpen nem indokolja meg a különbségtételt, csupán empirikusan átveszi a retorika történetéből. Az alakzat előnyben részesítése a meggyőzéssel szemben tipikusan posztromantikus gesztus...” (*Az olvasás allegóriái*, 178. o.)

¹⁵⁴ Friedrich Nietzsche: *Gesammelte Werke*. München, Musarion Verlag, 1922. 5:300.

¹⁵⁵ *Az olvasás allegóriái*, 145–146. o., csillaggal jelölt lábjegyzet: „A német *regelrechte Rede* szintagmát némileg vitatható módon [de Man] a „szabályszerű ékesszólás [*the correct rules of eloquence*]” kifejezéssel adja vissza, s ezzel az idézetet az alakzatok elméletének és az ékesszólás gyakorlatának dichotómiájába illeszti.”

(meggyőzést) és az alakzatokat azonosítja egymással, hanem a tulajdonképpeni szavak és a trópusok azonosításának mintájára¹⁵⁶ a közönséges beszédet [*regelrechte Rede*] és a retorikai alakzatokat. A „regelrechte Rede” kifejezés „the correct rules of eloquence”-ként történő fordítása olyan termékeny félreértés de Mannál, amely ahhoz a Nietzsche által említett esethez hasonlítható, amikor valaki azért rejt el valamit a bokorban, hogy később rátalálhasson.

Nietzsche tehát ezen a ponton alig mondana többet annál, mint amit előtte oly sokan megállapítottak: a trópusok, alakzatok használata nem egy elkülöníthető diskurzus privilégiuma, hiszen a mindennapi nyelv is teljesen át van itatva ezekkel. Dumarsais sokszor idézett mondása szerint: „több alakzatot használnak a vásárcsarnokokban egy piacnapon [...], mint amennyit az Akadémia sok, egymást követő ülésén.”¹⁵⁷ A mindennapi nyelvhasználat tropológiai átítatottsága valójában közhellyé vált a retorikai értekezésekben. Ennek a megállapításnak azonban Nietzsche episztemológiai jelentőséget tulajdonított, melynek legfrappánsabb megfogalmazását *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című írásának alábbi, sokat idézett passzusában találjuk:

¹⁵⁶ Vö. Nietzsche: *Retorika*. Ford. Farkas Zsolt. In *Az irodalom elméletei IV*. Szerk. Thomka Beáta. Pécs, Jelenkor, 1997. 21., 23. o.: „Egyáltalán nem létezik a nyelv nem-retorikus »természetessége«, amelyre apellálhatnánk: a nyelv maga szintisztán retorikai fogások eredménye. [...] A trópusok nem hébe-hóba járulnak a szavakhoz, hanem azok alkotják legsajátabb természetüket. Egyáltalán nem lehet szó valamiféle »tulajdonképpeni jelentésről«, amely csak speciális esetekben válnék átvitté.” A továbbiakban: R. Hivatkozások a főszövegben.

¹⁵⁷ César Chesneau Dumarsais: *Les tropes de Dumarsais, avec un commentaire raisonné par M. Fontanier*. Szerk. Gérard Genette. 2 kötetben. Genf, Slatkine Reprints, 1967. I. kötet, 5. o.

Mi is tehát az igazság? Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át- meg átrendeződő serege, azaz röviden: emberi viszonylatok összessége, melyeket valaha poetikusan és retorikusan felfokoztak, felékesítettek és átvitt értelemmel ruháztak föl, s amelyek utóbb a hosszú használat folytán szilárdnak, kanonikusnak és kötelezőnek tüntek föl egy-egy nép előtt: az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, melyek megkopván elveszítették érzéki erejüket, képüket veszített pénzermék, amelyek immár egyszerű fémek csupán, s nem csengő pénzdarabok.¹⁵⁸

Az, hogy a mindennapi nyelvet áthatják az élő vagy halott trópusok, figurák, valóban ellene hat annak az esztéticizmusnak, amelyre ezen alakzatok működési területe hagyományosan korlátozódott, és amely az esztétikai dimenzióját autonóm és zárt rendszerként tételezi. Ez az önmagában is felforgató gondolat akkor válik igazán hatásossá, amikor rámutat a tudásformáknak az esztétikai kategóriája által meghatározott voltára. A nyelv alapvető figurativitásának gondolata Nietzsche-nél a trópusok episztemológiai kritikájával társul, mely az esztétikai autonómiáját felfüggesztve egy olyan „hamis” kontinuitásra mutat rá, mely az esztétikát megbízható episztemológiai modellként tárja elő. Ezzel magyarázható, hogy a nyelviség mibenlétének a vizsgálata *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című, 1873-as írásban az igazságprobléma, tehát

¹⁵⁸ A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, 7. o. A továbbiakban: IH. Hivatkozások a főszövegben.

egy episztemológiai kérdésfeltevés kibontásának a származéka. Azokban a jegyzetekben viszont, melyeket Nietzsche az 1872-73-ban tartott retorikakurzusához készített, a kérdés elsősorban a retorikára, a nyelviségre irányul (a szempontunkból figyelemre méltó alfejezet címe: *A retorikusság viszonya a nyelvhez*), és ugyancsak egy hasonló alapokon szerveződő megismerés-kritikai álláspontot eredményez; mindazonáltal nyelv (retorika) és igazság egymásra vonatkoztathatóságát másképpen prezentálja.

Az igazságról szóló írás célkitűzése megvizsgálni, „honnan a csudából” ered, és mivel magyarázható „az igazságra törekvő ösztön” az embernél, tétje tehát az igazság mibenlétének (azaz – Nietzsche-nél –: értékének) a vizsgálata, és tetőpontja a fent idézett definíció. Az igazság tanulmányozása szükségszerűen a nyelv kérdéséhez vezet: az igazság trópusok serege. A retorikáról szóló tanulmány viszont hasonló megfontolások – az igazság nyelvi aláasottsága – mentén ennek a nem-szimmetrikus fordítottját állítja: a retorika vizsgálatát le kell kapcsolni az igazság kategóriájáról: „Az az erő, amelyet Arisztotelész retorikának nevez, amely minden dologban megleli és érvényesíti azt, ami hat és benyomást kelt, és egyúttal, ami a nyelv lényege is: ez éppoly kevésbé vonatkozik az igazra, a dolgok *lényegére*, mint a retorika, nem tanítani akar, hanem szubjektív izgalmat és felfogást átvinni másokra.” (R, 21.) Az igazság kérdése tehát elengedhetetlenül és visszavonhatatlanul a nyelvhez, a (tropológiaként felfogott) retorikához vezet, ezzel ellentétben a nyelv, a (meggyőzésként felfogott) retorika sohasem vezethet el semmilyen igazsághoz. Ez nagyjából de Man *Antropomorfizmus és trópus a lírában* című tanulmányának a Nietzsche írását érintő következtetése is. A nem szimmetrikus megfordításnak és az egyirányúságnak ez a nietzschei példája annál is inkább

figyelmet érdemel, mert erre a logikára épül fel de Mannál *Az olvasás allegóriáiban* található, Nietzsche-ről szóló tanulmánypáros (*A trópusok retorikája* és *A meggyőzés retorikája*) és a későbbiekben oly meghatározóvá váló irreverzibilitás¹⁵⁹ fogalma. De Man két különböző nyelvi működést állít viszonyba: a meggyőzést és – Nietzsche-t „követve” – egy *előzetes* tropológiát.

A fenti mintázat azért igényel magyarázatot, mert a nietzschei igazság- és nyelvkritika alapját egy olyan fikcionált, elképzelt eredettörténet, fabula képezi, melynek mozzanatai épp az említett nyelvi funkciók kibontásai. A fentebb idézett igazság-definíció ötvözi a minden meghatározás által megkövetelt, az egyetlen grammatikai kijelentésbe foglalt alany és állítmány egyidejűségét, egyetlen síkban való összevonását egy olyan temporális sémával, melynek időbeli indexei a szöveg által előadott eredettörténetre utalnak vissza.¹⁶⁰ Amennyiben viszont ez a történet csupán egy kitalált „mese”, „fabula”, melynek célja az emberi intellektus száncmasságát és tűnékenységét „illusztrálni” (IH, 3.), úgy meggyőző erejét teljes egészében a mondanivalónak való alárendeltségéből, a „szemléltető” aktusból nyeri. Mi tehát az igazság? Egyrészt: „metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok [...] serege”, másrészt viszont (azaz): „emberi viszonylatok összessége, melyeket *valaha* poetikusan és retorikusan felfokoztak, felékesítettek és átvitt értelemmel

¹⁵⁹ Lásd például: Kant és Schiller. In *Esztétikai ideológia*, 131–174. o.

¹⁶⁰ A későbbiekben Nietzsche azt mondja a definícióról: „egyetlen fogalmat sem lehet meghatározni, amelyben szemiotikailag egy egész folyamat sűrűsödik össze; csak az határozható meg, aminek nincs története.” (Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap Kiadó, 1996. 90. o.) Ezek szerint minden meghatározási kísérlet automatikusan maga után vonja a történeti szempontok kizárását.

ruháztak föl, s amelyek *utóbb* a hosszú használat folytán szilárdnak, kanonikusnak és kötelezőnek tünnek föl egy-egy nép előtt: az igazságok illúziók, amelyekről [*aztán*] elfelejtettük, hogy illúziók...” (saját kiem. F. I.). Úgy tűnik, hogy a trópusoknak ez a serege maga is egy történettel rendelkezik, mely egyben a nyelv eredetének a története is. Az eredettörténet – mely az igazságtanulmány és a retorikatanulmány párhuzamos helyeinek összevetéséből olvasható ki –, a nyelv kialakulását három elkülöníthető és egyformán fontos mozzanatra tagolja, melyeket röviden és egyszerűsítve így nevezhetnénk el: megnevezés, megegyezés (konvenció), felejtés. E kevésbé összehangolható mozzanatok összjátéka adná ki az igazság nyelvét, mely elsősorban a nyelv igazsága.

Először is – és ez a dekonstruktív gondolat a nietzschei életmű egészén végigvonul – a dolgok megnevezésében nem a megfelelés érvényesül, mivel a névadás egy, az emberi érzékelés, észlelés folyamán fellépő törvényszerűségnek engedelmeskedik. Észlelési és megismerő képességünk – adottságaiból és korlátaiból adódóan – úgy működik, hogy az érzetet az egyik érzékterületről a másikra teszi át. Amit érzékelésnek nevezünk, az nem más, mint egy sokszoros áttételből álló folyamat: „Egy idegi inger, először képpé átalakítva! [...] Majd hangokkal adjuk vissza a képet! [...] S mindmegannyiszor teljes átugrása ama szféra határának, amelyben az imént tartózkodtunk, egy teljesen új s más szféra kellős közepébe” (IH, 5–6.). Ezeknek az áthelyezéseknek a problematikusságát a *Retorika* így fogalmazza meg: „Az ideg ingerlése által keltett érzet nem magát a dolgot fogja fel: ezt az érzetet kifelé egy kép ábrázolja; felmerül azonban a kérdés, egyáltalán hogyan ábrázolható egy lelki aktus hangképpel? Nem kellene-e mindenekelőtt – ha tökéletesen

pontos ábrázolásról van szó – az ábrázolás anyagának ugyanannak lennie, mint az az anyag, amelyben a lélek működik? Minthogy azonban ez immár idegen – hang –, hogyan jöhet létre pontosabb dolog, mint egy *kép?*” (R, 21.)

Ebből a „megismerői” álláspontból két fontos következtetés adódik: 1. a kép, a szó, a nyelv sohasem érheti el a dolgot magát, képtelen arra, hogy kifejezze a dolgok lényegét – ennek a megállapításnak a (negatív) kritikai éle nyilvánvaló; ugyanakkor 2. a megismerésnek ez az észlelési folyamatra való korlátozódása – mely a különböző érzetek közti cserén alapul – nem söpörhető félre, mint egy tévedés vagy hiba eredménye, mivel ez az ember biológiai meghatározottságához tartozik.¹⁶¹ Ez utóbbinak az episztemológiai következményei a nietzschei kritikát illetően messzire vezetnek, főleg azért, mert ezt a folyamatos dimenzióváltást: ingerről képre, képről hangra, Nietzsche egy tropológiai modell működéseként azonosítja: „Egy idegi inger, először képpé átalakítva! Első metafora. Majd hangokkal adjuk vissza a képet! Második metafora.” Az észlelés metaforikussága, mely egyaránt jelentheti az észlelésnek a tropológiai modell vagy a tropológiának az észlelés sémái által történő meghatározottságát, teljesen kívül esik mindenféle tudatosságon vagy szándékosságon. Az a „primitív metaforavilág”, amely „az emberi fantázia őszereje” (IH, 9.) által létrejön, Nietzsche korai

¹⁶¹ Egy 1866-os, Gersdorffhoz intézett levélben Nietzsche így fogalmaz: „Az érzékek világa saját felépítésünk eredménye ... A dolgok igazi lényege, az önmagában vett dolog, ismeretlen számunkra, ez a fogalom nem más, mint pusztán következménye egy olyan oppozíciónak, melyet saját felépítésünk előfeltétel, amelyről még azt sem tudjuk, hogy egyáltalán van-e valami támpontja tapasztalásunkon kívül.” *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Szerk. Giorgio Colli és Mazzino Montinari. Berlin - München, 1986, 2:160. Idézi: Claudia Crawford: *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1988. 206. o.

olvasmányaival egybehangozóan (Hartmann, Lange, Gerber)¹⁶² „a metaforaalkotás iránti ösztön” (IH, 12.) megnyilvánulása. Ahogyan a sasok megeszik az ártatlan bárányokat, mert ez a természetük, és ennek kívül kell esnie minden morális megítélésen,¹⁶³ úgy a megismerési „ösztön” is átvisz, sematizál, helyettesít, és semmi köze az igaz-hamis értékítélethez, mely egy külső referenciának való megfelelést feltételez. A megismerésnek ez az ösztönössége, mint a legalapvetőbb biologikum, a késői töredékek¹⁶⁴ felől is visszaigazolódik: a megismerés egyetlen célja a faj fennmaradása alapján megítélhető hasznossága. Ennek az elsődleges tropológiának az eredményeképpen olyan nevek keletkeznek, melyek inkább véletlenszerű képződmények, egy folyamatos körforgásban lévő működés állomásai.

Ha a megismerés egészében véve tropologikus működésekből áll, akkor az ember nem más, mint az a hely, ahol ezek a helyettesítések végbemennek; ez az ember használja a nyelvet annak egyik funkciójában: a kód értelmében, de ez nem jelenti azt, hogy ezzel bármit is mondana, hogy a neveknek önmagukon kívül bármi vonatkozásuk is lenne. Egy nyelvi kényszer hatására gondolkodunk,¹⁶⁵ és ez a kényszer az

¹⁶² Ezeket a hatásokat a korai Nietzsche Crawford idézett, a foucault-i „archeológiát” módszerként alkalmazó munkája részletesen dokumentálja. Gustav Gerber *Die Sprache als Kunst* (1872) című munkáját de Man is említi *A trópusok retorikájában*.

¹⁶³ *Adalék a morál genealógiájához*, 43–44. o.

¹⁶⁴ Lásd *A megismerés ösztönének biológiája. Perspektivizmus* cím alatt összegyűjtött töredékeket *A hatalom akarásából*. (Nietzsche: *A hatalom akarása*. Minden érték átértékelésének kísérlete. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Cartaphilus Kiadó, 2002. 222–225. o.)

¹⁶⁵ „Már nem gondolkodunk, ha ezt nem a nyelvi kényszer hatására akarjuk tenni [...] Az értelmes gondolkodás egy séma szerinti interpretáció, amely sémát nem tudjuk eldobni.” Uo. 231. o. 522-es töredék.

ösztönösség és az élet fenntartásának szolgálatában áll, tehát nagyon is „emberi”. A kritika viszont, ami a „túlságosan is emberi” megismerésre irányul *Az igazságról és hazugságról* elején, az ironikus kiszólások a két külön irányba mutató – de egymást támogató – önkényes totalizálások leleplezései: 1. annak, amikor a névről azt gondolják, hogy az magának a dolognak a lényegét ragadja meg és 2. annak, ahogyan az emberi intellektus a világegyetem középpontjába helyezi magát, mint egyetlen lehetséges nézőpont a világ dolgaira, miközben egyetlen célja vagy vonatkozása sem mutat túl az emberin. Ezek az önkényes tételezések a nyelv eredettörténetének egy másik mozzanatához köthetők, amelyet Nietzsche konvenciónak nevez.

Minthogy a dolog és neve közti viszony tropikus, vagyis folyamatos helyettesítéseken keresztül jön létre, meg kell állapodni az érvényes jelölésekben. A szavak jelentésének rögzítése a társadalmi együttélés szükségleteiből adódik: „Most szögeztetik le ugyanis, hogy ettől kezdve miben áll »az igazság«, vagyis a dolgokat általánosan és kötelezően érvényes jelölésekkel [nevekkel] látják el” (IH, 5.). Erről a „megegyezésről” két dolog nem mondható el: hogy az igazságot vagy az igazságosságot szolgálná (épp ellenkezőleg: az igazság „ösztöne”¹⁶⁶ erről a kezdeti megállapodásról való megfeledkezésnek a folyamánya), és hogy olyan békés megegyezés lett volna, mint amilyennek

¹⁶⁶ Az „ösztön” kifejezés megjelenése ebben az összefüggésben azt sugallja, hogy Nietzsche nem abban az értelemben használja a szót, amelyben majd Freud fogja: amennyiben az igazság igénye egy származtatott igény, mely a felejtés „alap nélküli alapjára” támaszkodik, úgy az „ösztön” fogalma korántsem rendelkezik semmiféle természetességgel vagy elsődlegességgel. Akárcsak a „megismerés ösztöne” vagy a „metaforaalkotás iránti ösztön” esetében valamifajta tudattalan működést jelöl, amely ugyanakkor az embernek nem primér meghatározottsága.

Rousseau képzelte. Egy ilyen „békekötés” a nyelv kialakulásának a kezdetén már egy előzetesen kialakult nyelvet feltételezne; *A morál genealógiája* ennek a „kezdeti »szerződésnek« naiv elképzelésétől”¹⁶⁷ akar megszabadítani. Az önkényességnek eme institucionalizálása esetében már *Az igazságról és a hazugságról* is a haszon és az érdek szerinti kisajátítást helyezte előtérbe,¹⁶⁸ a későbbi írásokban a nyelvnek ezek az institucionális működései még fontosabb szerepet kapnak.

Nietzschénél a rögzítés aktusa mindig a hatalom, az erő és az erőszak képzetével társul, célja egy olyan emlékezet létrehozása, melynek elsődlegesen jövő-vonatkozása van. „Hogyan lehet létrehozni az ember-állat emlékezetét? Hogyan lehet *belepréselni, belenyomatni* ebbe a tompa, buta, pillanatnyi tudatba valamit, hogy az meg is maradjon benne? [...] Tűzzel-vassal *rögzítenek* valamit, hogy *az emlékezetben megmaradjon*: az ember csak arra emlékezik, ami tartós fájdalmat okoz neki.”¹⁶⁹ Az „ígérni képes állat kitenyésztése”, az emlékezetbe vésésnek ez a példája valóban hathatós megvalósítása a Platón által kitűzött lélekre írásnak! Egy nyelvi működés allegóriájaként tekintve arra utal, hogy minden ilyen rögzítés egyben a jövő jelenné tételének kísérlete, mely az összes jövőbeli felhasználást a jelen ezen pillanatában összpontosítaná. A jövő ilyen

¹⁶⁷ I. m. 98. o.

¹⁶⁸ E „törvényhozás” implikációit nem minden célzás nélkül a szegény és a gazdag ellentétén méri le: „A hazug úgy használja az érvényes jelöléseket, a szavakat, hogy általuk a valótlan valóságnak tüntesse fel; például azt mondja: »Gazdag vagyok«, noha állapotát éppenséggel a »szegény« szó írná le híven. A nevek önhatalmú fölcserélése, sőt jelentésük visszajára fordítása által kijátssza a szilárd konvenciókat. [...] a társadalom nem fog benne bízni többé s ki fogja zárni magából.” (IH, 5.)

¹⁶⁹ *Adalék a morál genealógiájához*, 63–64. o. [A kiemeléseket megváltoztattam.]

előrehozása egy olyan egységes szubjektumot előfeltételez, aki képes felelősséget vállalni, „képes ígérni”.

Ez az egységesítés azonban mint lehetőség már az elsődleges, tudattalan tropológia kapcsán felmerülhet: „összecserélünk egymáshoz két közeli érzetet, ezen érzetek konstatálásában – ám ki konstatál?”¹⁷⁰ A helyettesítéseket és cseréket lehetővé tevő rendszer helyére egy további – igaz, nagyobb fajsúlyú, a külső és a belső közti – csere folytán a szubjektum kerül. Ugyanígy a dolgok érvényesnek hitt megjelölései származhatnak egy, a dolog és a neve közti helyettesítő (metaforikus) viszonyból, nem pusztán egy külső, erőszakos beavatkozásból.¹⁷¹ Hogyan magyarázzuk tehát az önkényesség vagy a konvencionalitás elvét:¹⁷² mint a helyettesítő

¹⁷⁰ *A hatalom akarása*, 225. o. 506-os töredék.

¹⁷¹ De Man a nietzschei gesztust úgy értelmezi, mint ami „a megismerés metaforájának az érzékelés metonímiájává történő dekonstrukciója”, vagyis a metonimikus rész-egész viszonyok a totalizáló metaforák leleplezései. (A meggyőzés retorikája, 170. o.)

¹⁷² A *Retorika* ennek a viszonynak egy már-már dialektikus modelljét nyújtja: „A nyelvet az egyes nyelvészek hozzák létre, viszont a sokak izlése szilárdítja meg. A magányos kevesek *szkhématá*-t mondanak, esetleg ezzel bizonyították *virtus*-ukat a sokak előtt. Ha nem érvényesülnek, akkor velük szemben mindenki az *usus*-ra hivatkozik, és barbarizmusokról, illetve szolöcizmusokról beszél. Az az alakzat, amelyet senki nem fogad el, hibává válik. Valamely *usus* által elfogadott hiba alakzattá válik.” (R, 24.) A *virtus* ebben az összefüggésben épp azt az önkényességet példázza, amit Saussure a nyelvi jel önkényességéből kizár: „Nem szabad azt gondolni, hogy a jelölő a beszélő szabad választásától függ (mint alább látni fogjuk az egyénnek nincs módja arra, hogy egy jelen, amely egy nyelvi csoporton belül egyszer kialakult, bármit is változtasson”. (Ferdinand de Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Ford. B. Lőrinczy Éva. Budapest, Corvina Kiadó, 1997. 93. o.) Mindebből arra következtethetnénk, hogy a nyelvbéli újítás és megszilárdulása olyan nyelvi funkciók, melyek megképezhetik mind az egyéni leleményesség illúzióját az alakzatok létrehozásában, mind pedig a közösségi használatnak való megfelelés szükségét.



folyamatok egyik véletlenszerű elemének megszilárdulását vagy mint egy kitörölhetetlen eredet inskripcióját? A nyelv cselekvőképességének összetévesztése a szubjektuméval, bármikor visszafordítható, kiigazítható tévedésnek tűnik, de annak a feltevésnek a következménye, hogy az emberekbe örökre bele van nyomtatva a felelősségnek a mintázata, a szubjektumstruktúra, visszafordíthatatlan, egy olyan esemény, amely leginkább a freudi traumának felel meg – a végtelenségig ismételtető, de nem feloldható. Honnan számítsuk tehát a nyelv eredetét? Az intuitív érzetekben és az érzéki képekben tobzódó dionüszoszi elv megnyilvánulása-e a nyelv vagy pedig a törvény és a szabály kijelölte *principium individuationis* eredménye? E kettős eredet kölcsönhatásai és ellentmondásai végigkísérik Nietzsche írását, hogy az esszé végén a művész és a tudós, „az intuíció embere” és „az értelem embere” allegorikus alakjában szembesítődjenek.

A nyelvhasználó szubjektum képzetét potenciálisan mind a trópusok, mind a törvényhozás általi konvenció megteremtheti, az első egy olyan helyként, ahol a különböző érzetek közti cserék, helyettesítések végbemennek, a konvenció pedig olyan szubjektumként, aki képes garanciát vállalni az összes jövőbeli előfordulásért. Az igazságra való vonatkoztatás igénye azonban, egyáltalán az „igazság” kategória és bármely referencia lehetősége, csakis abból a felejtésből eredeztethető, mely a Nietzsche által előadott, a nyelv eredetéről szóló történet harmadik konstitutív mozzanata. „Csakis a feledékenység folytán képzelhetik az emberek, hogy az imént említett mértékben birtokolhatnak valamely »igazságot«” (IH, 5.). Mire vonatkozik a felejtésnek ez a strukturális mozzanata, mely egyben az „igazság ösztönének” az alapja? Hogyan kapcsolható össze a felejtés és a

felelősség elve? A felelősséggel ellentétben a felejtés – úgy tűnik – éppen, hogy nem olyasvalami, ami hatalmunkban áll, ami rajtunk múlik, amit tetszőlegesen megtehetünk vagy nem. Inkább kijátssza és gúnyt űz mindabból, amit tudati ellenőrzésnek, a komoly és felelősségteljes szubjektum ideáljának szoktunk elgondolni. Ezért van az, hogy feledékenységünket tesszük felelőssé mindannyiszor, amikor ez a kontroll megbomlani látszik, mintha a felejtés egy külső, akaratunktól független dolog lenne; mintha ködfátylat bocsátanának szemünk elé, hogy ne lássuk azt, ami van. Ugyanakkor a felelősségnek is van egy akaratunk feletti dimenziója, olyan kényszerítő ereje, ami elől nem lehet meghátrálni.

Első látásra meglepőnek tűnhet, hogy a magyarban a *felejtés* és a *felelősség* szó feltehetőleg ugyanabból a szóból ered. A *felelősség* a „felel” ige származéka, amelynek töve a „fél” főnév, akárcsak a *feled* igének.¹⁷³ A *fél* legrégebbi jelentése: valaminek a (fele) része, oldala; feleink azok, akik az oldalunkon állnak, ahogyan a *Halotti Beszéd*ben is elhangzik: „Latiatuc feleym”. Aki *felel*, az a beszédben félként viselkedik, beszédpartnerként, felel, vagyis válaszol, peres ügyekben akár a törvény előtt is vállalja, hogy valamiért vagy valakiért számot ad. A *feled/felejt* két alapjelentése: 'valamit valahol otthagyt' és 'emlékezetéből eltűnni enged'. Olyan értelemben vezethető vissza a „fél” főnévre, hogy az, amit ottfeledünk, vagy amiről elfelejtkezünk, az emlékezetben félre esik, félén, félben vagy oldalt marad. A *felel* és a *felejt* összeolvasása azonos tövük alapján felébreszti azt a gyanút, hogy a fél, aki félként *felel*, akinek mindig minden felszólításra

¹⁷³ *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Szerk. Benkő Loránd. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1967. Lásd a *fél*, *felel*, *feled* címszavakat.

„jelen”-t kell mondania, saját szubjektivitásának feladásával automatává válik, egy örökre „félbemaradt” szubjektummá. Félként az egészért kell felelnie, ezt csak félre eső voltának elfelejtésével teheti meg.

Mi a felejtés értéke a nietzschei szöveg összefüggéseiben: vajon a megismeréshez hasonlóan olyan kitaláció-e, amely az embert önmaga megcsalására készíti „a létezés értékét illetően” (IH, 4.), tehát *szándékos* megfeleledkezés *valamiről*, vagy egyfajta „*öntudatlanság*” (IH, 7.), amiről maga sem tehet, s mely ezáltal a morális érzések, az igazságösztön forrásává válik? A felejtésnek ez a kétértékűsége, a tudatos és a nem-tudatos viszonyok szétszalazhatatlansága példaszerű esete a nietzschei dekonstrukció működésének.

Az írás tárgyát képező igazságfogalom ugyancsak egyszerre céltáblája és eszköze ennek a dekonstrukciónak. *Az igazságról és hazugságról* elején úgy jelenik meg, mint annak a megismerésnek az ellentéte, amelynek célja a megtévesztés és az önálcazás, a felületek és a formák kialakítása, és semmi gondja nincs a dolgok lényegére, az igazságra. Az ember igazságösztone éppen ezért érthetetlen csökevényes képződménynek tűnik ebben a konstrukcióban. Mihelyt a megismeréstől a nyelv természetének vizsgálata felé haladunk, kiderül, hogy az igazság és a hazugság közti különbség csakis a nyelvben lelhető fel, amennyiben ez nem más, mint a konvencionális és az ettől eltérő használatok különbsége. Az igazság az a „kötelezettség, hogy mindenki egy szilárd konvenció szerint hazudjon” (IH, 7.). Az igazság és a hazugság nem a dolgok tulajdonsága tehát, hanem egy, a nyelvben manifesztálódó viszony önkényes kisajátítása. Ezen a ponton már az sem világos, hogy mely igazságfogalom a leleplezett és melyik a leleplező: hiszen fenntarthatjuk-e egy, a

dolgok lényegeként meg-nem-ismerhető igazság létét, ha az igazság/hazugság teljes egészében nyelvi természetű? De mi alapján ítéljük igaznak vagy hamisnak ezeket a tisztán nyelvi viszonyokat? (Nietzsche a konvenció szerinti *hazugságról* beszél.) Láthattuk: kezdetben az igazság a dolgok felülete és lényege közti opozícióban definiálódott, itt viszont nem jelent többet a pusztán konvencionál, tehát az első értelemben vett igazságnak a „hazugság” pólusán lokalizálódik. (Ez a lépés viszont nem jár együtt azzal, hogy a nevek nem-konvencionális használata megegyezne az igazsággal.) A dekonstrukció első lépése kimutatni az igazságról, hogy hazugság. Ez a bizonyítás azonban meggyőző erejét abból nyeri, hogy úgy számolja fel az igazság kategóriáját, hogy közben „újrahasznosítja” azt (amennyiben továbbra is használja az igaz/hamis megjelöléseket). A konvencionális igazság(hazugság) fogalma nem (szimmetrikusan) tagadja az igazságigényt, hanem még mindig egy rejtélyes és megalapozatlan igazságfogalommal operál.

Mielőtt az igazság és a hazugság – azonosításuk után – végtelen körforgásba kezdenének, Nietzsche az ember feledékenységről biztosít. Három nem kommenzurábilis igazságfogalom színre léptetéséről van szó tehát: az első a megismerés számára hozzáférhetetlen, a másodiknak a konvenció adja a létjogosultságát (az előző értelemben se nem igazság, se nem hazugság), a harmadik pedig – amely többször is igazságösztönként aposztrofálódik – egy olyan származtatott igazság, melynek alapja (az előbbieknél az) elfelejtés(e). Ez utóbbinak a kimutatása felhasználja mindkét előbbi igazságfogalmat: megfélekedés arról az igazságról, ami az igazság nem-igazsága. Nietzsche hol a nevek eredeti metaforikusságáról (az érzetek közti tropológiai cseréről) való

megfeledkezést nevezi felejtésnek, hol pedig az igazság és a hazugság konvencionalitásáról való megfeleledkezést.¹⁷⁴

Az igazság nietzschei definíciója tehát, mely egy egész történetet sűrít magában, csak akkor működik, ha „elfeledkezünk” arról az igazságról, mely a megismerést megtévesztő és öncsaló kitalációként leplezte le (hiszen a definíció tárgyát képező igazság – „Mi is az igazság?” – önmagában nem képes erre). A felejtés, amely a két igazság közé ékelődik, egyszerre önáltató és szükségszerű mozzanata a nietzschei dekonstrukciónak. Ha azok az előfeltevések, amelyek egy ilyen dekonstruktív műveletet megalapoznak (ez esetben egy, a megismerés „felett” álló, annak megtévesztő voltát leleplező igazság), maguk is a tárgyává válhatnak, hogyan is hihetnénk e dekonstrukció eredményének (az igazság nyelvi viszony, az igazság: hazugság)? Csakis a felejtés számlájára írható, hogy ezt a műveletet aktusként, performanciaként, történészként fogjuk fel. A szándékos vagy „aktív” felejtésnek a beépített lehetetlensége minden dekonstrukciónak mint cselekvésnek a velejárója.

A felejtés említett kétértékűsége, mint ami egyszerre jelenti a „teljességgel emberi” megismeréshez hasonlóan a szemhunyaszt azon dolgok felett, amelyekről nem akarunk tudomást venni, bezárkózást az „öntudat-cellába” (IH, 4.), és minden cselekvés

¹⁷⁴ Vö. „Csak ama primitív metaforavilágról való megfeleledkezés révén...” (IH, 9.), és „Csakhogy az ember persze elfelejti, hogy így áll vele a dolog; öntudatlanul és évszázados szokásoktól vezérelve hazudik” (IH, 7.).

szükségszerű feltételét,¹⁷⁵ *Az igazságról és hazugságról* második részében a művészet és az értelem harcában is újra megjelenik. Az „értelem emberének” tevékenysége a metaforák fogalommá alakításában áll, az előzetes, tudattalan tropológia kitörlésében, melynek célja a metaforikus nyelvet hozzáigazítani az emberi megismeréshez. Nietzsche az asztrológiát hozza fel példának mint azt a tudományt, amely a csillagok állását az emberi sors összefüggéseiben tanulmányozza; a tudomány általában „az egész világot az ember függvényeként fogja fel” (IH, 9.). Ez az antropomorfizáló tevékenység azonban csak azért lehetséges, mert „a metaforaalkotás iránti ösztön az embernek lényegi ösztöne” (IH, 12.), „amely mindenféle érzékelésünk kezdete, máris *előfeltételezi* a mondott formákat, más szóval azok keretei közt megy végbe – csakis ezen ősfarmák szilárd megrögzülésével magyarázható, hogy miképpen volt lehetséges azután a metaforákból *ismét* a fogalmak építményét megkonstruálni” (saját kiem. IH, 11–12.). Érzékelésünk már kezdettől fogva a tér, az idő és a számviszonyok keretei között működhet (Nietzsche még a természeti törvények állandóságát és szabályszerűségét is

¹⁷⁵ Ez utóbbi értelemben egyenesen imperatívusként hangzik el: „Mert a feledékenység nem csupán *vis inertiae* (tehetetlenségi nyomaték – *a ford.*), ahogy a felületes emberek gondolják, hanem sokkal inkább oly aktív és a legszigorúbb értelemben pozitív gátlóképeség, amelynek az a feladata, hogy mindaz, amit csak megélünk, tapasztalunk, mintegy magunkba fogadunk, az az emésztés állapotában (»bekebelezésről« is beszélhetnénk [*Einverseelung* – *a ford.*]) éppen olyan *kevésbé tudatosuljon*, mint a test asszimilációjának sokrétű folyamatában a fizikai táplálék megemésztése (*Einverleibung* – *a ford.*). Időnként *be kell zárni a tudat ajtóit és ablakait*; [...] a tudatnak egy kis csöndre, *tabula rasára* van szüksége, hogy *ismét* helye legyen benne az újnak, mindenekelőtt az elsődleges, előkelőbb funkcióknak, az irányításnak, előrelátásnak, döntésnek...” *Adalék a morál genealógiájához*, 59. o. (saját kiem. F. I.) Ugyanilyen értelemben beszél a felejtésről *A történelem hasznáról és káráról* című második *Korszerűtlen elmélkedés* is.

ezen „magunkból és magunkban” (IH, 11.) előállított ősformákkal magyarázza). A metafora *előttje* és *utánja* is egyaránt fogalom, így a nyelv kettős eredete mint metaforikus helyettesítések játéka és mint a referenciális rögzítés aktusa most már végképp összebogozódik. A fogalmat a metaforától elválasztó felejtés, kitörlés mindig csak részleges és nem tudja leállítani a metafora-fogalom-metafora-... végeérhetetlen láncolatát.

Ezzel szemben az „intuáció embere” nem akar semmit kitörölni, de emlékezetben tartani sem képes semmit. Nem formákban, sémákban, absztrakciókban látja a világot; a világ számára látszat és álom, ahol „minden pillanatban minden lehetséges” (IH, 13.). E fékezhetetlen illúziógyártó – öntudatlansága folytán, mivel „saját kárán nem képes tanulni, és számtalanszor esik ugyanabba a verembe, amelybe egyszer már beleesett” (IH, 14.) – végtelen ismétlésre van kárhozthatva. A tudós metaforákkal szembesül, ezeket fogalmi valósággá alakítja, a művész „a látszattá változtatott, széppé stilizált életet” véli valóságnak, ebből következően míg az első a „legfőbb bajokat [is] előrelátással” fogadja, az utóbbi „a bajokat meg se látja” (IH, 14.). A művésztől, akinek minden esélye és lehetősége megvolna rá, hogy nem-emberi módon lásson és megismerjen, kiderül, hogy szó szerint nem is lát. Ezért lehet az, hogy a szöveg végén mégis az értelem embere kerül ki az összevetésből úgy, mint aki a legnagyobb szerencsétlenség közepette is képes az „önelváltoztatás bravúrára”. Ez a nietzschei gesztus ahhoz hasonlítható, amit Sloterdijk „az apollóni rész titkos

megkettőződésének”¹⁷⁶ nevez *A tragédia születésében*: a hatalom akarásának előrejelzése, amit a későbbi Nietzsche „igazságának” nevezhetnénk, mely „elfojtja a korábbi Nietzsche igazságát, az ősfájdalom felismerését”.¹⁷⁷ (Íme egy jó példa arra, hogy egy aporetikus struktúrát hogyan oldunk fel egy narratív szekvencia segítségével.)

De Mannel egybehangzóan kijelenthetjük, Nietzsche a meggyőzés lehetőségeit valóban a tropológiai működés határain belül jelölte ki. A referenciális illúzió, mely e működés „fogalom” fázisára jellemző, olyasvalami, ami mindig a trópusok ingoványos területén mozog, ami nem rendelkezik tudással arról, ami őt körülveszi, ami fölött felfüggesztve lebeg, és nem tud kipillantani önmagából. Azt is láttuk viszont, hogy egyetlen metafora sem úszhatja meg a fogalommá válást, sőt: a metafora alapja az észlelés metaforikusságában fogalmi természetű. Ha viszont a fogalmat és a metaforát egymást kitörlő mozgásokként definiáljuk, akkor még mindig feltehető a kérdés, hogy mi az a közös nevező, amely alapján ezeket egymásra vonatkoztatjuk. A nietzschei kritika úgy mutatja be ezt a párost, mint amelyek egyrészt komplementerek, egymás szupplementumai, másrészt pedig egymás által kitörlődnek abban a meg-nem-felelésben, amely őket a dologhoz kapcsolja. Nietzschenél mindez egy nyelvi összefüggésekben magyarázott episztemológiai bizonytalanság

¹⁷⁶ A két isten közötti konfliktus „az egyensúly eszméjét” *tételezi*: „Az apollóni Egyik az egyensúly hallgatólagosan fölállított axiómája révén biztosítja, hogy a dionüszoszi Másik sohasem léphet föl egyedül mint saját maga, hanem mindig csak úgy, mint az Egyik dialektikus vagy szimmetrikus Másik fele. Egy apollóni elv igazgatja az apollóni és a dionüszoszi közötti ellentétet.” Peter Sloterdijk: *A gondolkodó a színpadon. A Jó Hír megjavításáról*. Nietzsche-tanulmányok. Ford. Bendl Júlia és Kurdi Imre. Budapest, Helikon Kiadó, 2001. 57–58. o.

¹⁷⁷ I. m. 31. o.

eredménye. A konstatív és a performatív használat egy és ugyanazon rendszer, a retorikaként felfogott nyelvnek részei, mindkettőnek a lehetősége és az eltörlődése is a retorikán belül artikulálódik. Ami a fogalom és a metafora egymást feltételező és romboló működésekként jelent meg Nietzsche-nél, az de Man-nál e két nyelvi modell, két retorikai kód közti összeférhetetlenségként értelmeződik.¹⁷⁸

A referenciális kapcsolatra való hivatkozás (a tagadás formájában való) felhasználása, ugyanakkor a szó szerinti jelentés feláldozása olyan ellentétes mozzanatok, mely ellentétről a szövegnek csupán egyetlen „állítás” látszik tudni: „Mert az egyed és a nem közötti ellentét, amelyet emlegetni szoktunk, szintén antropomorf, s nem a dolgok lényegéből származik, *ha nem is mernénk azt állítani, hogy nem felel meg neki: ez ugyanis dogmatikus állítás lenne, s mint ilyen, éppúgy bizonyíthatatlan, mint az ellenkezője*” (saját kiem. – IH, 7.). A kritika tehát tételezések végtelen sorára támaszkodik, így nem tud semmilyen tudást létrehozni. De Man ezt „ironikus allegóriának” nevezi: maga a kritikai diskurzust a történetmondással ötvöző elbeszélés sem kerülhet ki annak az alakzatnak a fennhatósága alól, amely a nyelv megbízhatatlanságát előtárja. Mit jelent a dolog „helye” ebben az önromboló, saját tudását is ellehetetlenítő retorikai modellben? Létezik-e vagy tételezhető-e egy olyan dimenzió, mely mentes lenne a figuratív átvitelektől? Ha feltételezzük, hogy nemcsak az igazság van kiszolgáltatva a nyelv tropológiai működésének, hanem maga a nyelv is rendelkezik igazságigénnyel, állandóan az igazság kérdésébe bonyolódik,

¹⁷⁸ Vö. de Man meghatározásával: „Ha meggyőzősként fogjuk fel, a retorika performatív, ha viszont trópusok rendszereként tekintjük, dekonstruálja saját performanciáját. (*Az olvasás allegóriái*, 179.)

akkor hogyan szabadulhatunk e rendszer fogságából? Nietzsche szerint ez csak akkor lehetséges, ha a megismerés tárgya, a dolog épp annyira antropomorf, mint a rá irányuló megismerés módja.

De Man – véleményem szerint – a Nietzsche-tanulmányokban kifejtettől némiképp eltérő modellt állít fel, amikor e retorikai működések alapjául, de mindenképpen rajtuk kívül egy olyan materialitást feltételez, mely egyaránt immúnis lenne a tropikus helyettesítések és a referenciális tulajdonításokkal szemben. A retorika felől közelítve úgy tűnik, a materialitás az ellenállás helye, ahol a két nyelvi modell közti eldönthetlenség állapota fenntartható és kitartható. A retorika Másikja, amelyhez képest minden figuráció csupán kerülőút vagy kitérő. A materialitás bár retorikai kérdések következménye de Mannál, mégsem magyarázható pusztán retorikai összefüggések alapján, amelyekről kiderült, hogy mindig is megvannak fertőzve egy nyelven kívüli szempont, az igazságvonatkozás által. (Ezek a dekonstrukció határai is egyben, mivel „szükségszerűen referenciális módban mondja ki a referálás téves voltát”.¹⁷⁹) A materialitás-gondolat kifejtésében ezért a továbbiakban csak arra szorítkozom, hogy néhány, a recepcióban megjelenő értelmezési javaslatot összegezzek.

¹⁷⁹ *Az olvasás allegóriái*, 171. o.



3. Függelék a materialitás kérdéséhez

Milyen értelemben beszél de Man a jel vagy a jelölés materialitásáról? Hogyan kapcsolható össze a jel és egy bizonyos materialitás fogalma?

Ismeretes, hogy Saussure a nyelvről mint negatív különbségek rendszeréről adott meghatározásában kizárta, hogy a nyelvben a szubsztancia értelmében vett anyagiság valamelyes szerepet kaphatna. A nyelv sem nem az önmagukban kaotikus és amorf gondolatok összessége (ezt az elhatárolatlanságot a ködfolthoz hasonlítja), sem az ugyancsak önmagukban meghatározatlan hangok halmaza. E két körvonalazatlan terület közti „rejtélyes” összekapcsolódást nevezi Saussure nyelvnek: „Nem a gondolatok materializálódnak tehát, s nem is a hangok spiritualizálódnak, hanem arról a némiképpen rejtélyes jelenségről van szó, hogy a »gondolathang« osztatokat hordoz magában, és hogy a nyelv – miközben a két alakatlan tömeg között létrejön – kimunkálja a maga egységeit.”¹⁸⁰

A nyelv szolgálatába állított lehetséges materiális eszközként Saussure a hangot jelöli meg, hogy ezt az anyagszerűséget azonnal el is utasítsa. Minden konvencionális jel- és értékrendszernek sajátja, hogy felhasználja ugyan a materiális hordozót, de sohasem azonosul vele. Például egy pénzdarab értékét sohasem annak az anyagnak az értéke határozza meg, amiből készült, értékét csakis önkényességéből, egy különbségek által artikulált rendszerből nyeri. Saussure hangsúlyozza, hogy „Az önkényes és a különbségeken nyugvó két korrelatív minőség”.¹⁸¹

¹⁸⁰ *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, 134. o.

¹⁸¹ I. m. 138. o.

Ebből a megállapításból az is következik, hogy az önkényességet¹⁸² tévesen tekintették úgy, mint amiben a nyelv nomenklatúra jellege mutatkozik meg. Erre a félreértésre maga Saussure ad okot, amikor a nyelvi jel önkényességét a jelölő és a jelölt *meg-nem-feleléseként* határozza meg és példaképpen a nyelvek közti különbségre utal. Abból, hogy „az »ökör« jelöltnek a határ egyik oldalán b-ö-f a jelölője, a másikon pedig o-k-s”,¹⁸³ arra következtethetünk, hogy a jelölt – ezt a kifejezést ebben az előadásban még a „fogalommal” szabad variációban használja Saussure – egy előre adott, nyelvek fölötti entitás, melynek – összevetésük és különbözőségük folytán – egyetlen jelölő sem tud megfelelni. Ezzel a résszel viszont világosan szembeállítható az a nyelvi értékről szóló passzus, amelyben jelölt és jelölő (szinte szükségszerű) viszonya a papírlap előlap- és hátlapjához vagy a légköri nyomás és a víz felszíne közti kölcsönhatás eredményeképpen létrejövő hullámmozgáshoz hasonlítódik.

A különbségeken nyugvó önkényesség itt a jelentés és az érték közti különbségben nyilvánul meg: „A francia *mouton*-nak (’birka’) lehet ugyanaz a jelentése, mint az angol *sheep*-nek, de nem lehet – mégpedig több okból – ugyanaz az értéke; különösen azért, mert az angol – ha elkészített és az asztalra feltálalt húsdarabról beszél – *mutton*-t mond és nem *sheep*-et. A *sheep* és a *mouton* értéke közötti különbségnek az az oka, hogy az első mellett van egy második kifejezés, ami a francia szó esetében

¹⁸² Az önkényesség kérdésének történetét Tullio de Mauro a *Bevezetéshez* írt jegyzeteiben dokumentálja. Lásd *Bevezetés*, 300–304. o. 136–138. jegyzetek.

¹⁸³ I. m. 93. o. Ezt az érvet Nietzsche is említi: „Ha összevetjük a különböző nyelveket, világosan kitetszik, hogy a szavaknál soha nem az igazság a mérvadó, nem az adekvát kifejezés a cél; ha úgy lenne, nem volna ennyi nyelv a világon.” (6.)

nem áll fönn”.¹⁸⁴ Az érték kategória bevezetése az önkényességnek egy másik értelmét emeli ki, amely már nem az adekváció és nem is a motivált/motiválatlan nyelvfelfogás oppozíciójában érti azt; egy olyan „belső” önkényességről van szó, mely nem egy nyelven kívüli referens vonatkozásában, hanem rendszerbeli sajátosságokból adódik. A nyelvi jelölő (értéke) Saussure szerint „testetlen”¹⁸⁵, akár a pénz Marxnál, kísérteties és fantazmatikus, éppen azért, mert nem jelölhető ki egy előzetesen adott és rajta kívül lévő referens, aminek az értéke lehetne. Ehelyett mindennek, ami nyelvként megjelenik, az érték nyelvét kell beszélnie, az egyenértékűségek és a különbségek által létrehozott nyelvet.

A *figurák jelelmélete* című fejezet végén egy olyan materialitás-fogalomra történt hivatkozás, amely de Man szerint minden jelölés alapját képezi, vagyis a jelnek inskripció-voltára „utal” (bár az „utal” itt nem pontos kifejezés, hiszen az inskripció „nem alakzat, sem jel, sem észlelés...”¹⁸⁶). Ezért oximoron a „materiális jel” megjelölés, amely az Hugo-vers értelmezésében a harangjátékra vonatkozik, mint amely az idő múlását, egy általa fenomenalizált eseményt jelöl. Egy „fenomenális” jelkoncepcióval ellentétben ez a jel annyiban mégis „materiálisnak” mondható, amennyiben – egy alakzat, a prozopopoeia keretében – rámutat arra, hogy a fenomenalizáció (ebben az esetben az idő fenomenalizációja) nem a jelölést megelőzően létezik, hanem a jelölésnek a korrelátuma. Hogyan rendelhető hozzá egy konkrét érzéki tartalom az elvont időfogalomhoz? De Man szerint a

¹⁸⁴ *Bevezetés*, 136. o.

¹⁸⁵ Uo. 138. o.

¹⁸⁶ *Hypogramma és inskripció*, 432. o.

megszólítás (prozopopoeia) alakzata az, ami keretbe foglalja, és lehetővé teszi a behelyettesítéseket. A harangjáték azért jelenhet meg az idő jeleként, mert az időt felfogó elmét az érzékek (a látás és a hallás) helyettesítik. Az idő hol „váratlan és bolond óraként” (*l'heure inattendue et folle*), hol „spanyol táncosnőként” (*danseuse espagnole*), hol „vidám madárként” (*oiseau joyeux*) jelenik meg, és a megjelenítések e bősége az idő jelentéseit az érzéki felfoghatóság alapján tárja fel.

E képek de Man értelmezésében valójában „figurális kitérők”, amelyek egy másfajta materialitás megkerülésére, elleplezésre szolgálnak: „Az így föltárt materialitás [...] nem az elme, az idő vagy a harangjáték materialitása – amelyek közül egyik sem létezik, csak a prozopopoeia alakzatában – hanem egy inskripció materialitása.”¹⁸⁷ A vers szövegében két helyen lokalizálja ezt a materialitást. A vers vége felé a megszemélyesített idő (*l'heure*) úgy jelenítődik meg, mint ami „egy törekeny, láthatatlan kristálylétrán / [...] száll alá az égből” („Par un frêle escalier de cristal invisible, / [...] elle [l'heure] descend de cieux”). De Man kommentárja: „A megmászott lépcső közvetítésén keresztül az időt nevezhetjük láthatatlan *cristal*nak; a kristály materialitása (ami legalább az egyik érzékszerv számára érzékelhető) segítheti a vers következetes stratégiáját azáltal, hogy az idő illékony múlását elérhetővé teszi látvány és hang számára. Ugyanakkor van egy másik »cristal« is a versben, amely már nem láthatatlan többé, és ami szintén materialításra tesz szert, bár egészen más módon: ez az ablak, amire a cím szerint az egész vers íródott”¹⁸⁸ (*Écrit sur la vitre d'une fenêtre flamande*). Szemben az idő és az elme prozopopoeiájában

¹⁸⁷ Uo. Saját kiem.

¹⁸⁸ I. m. 431. o.

megjelenő összes érzéki megjelenítéssel, ez az egyetlen olyan elem a versben, amely „nem hallucinációra épül” és kétségbevonhatatlan.

Riffaterre a *Hypogramma és inskripció*hoz írt választanulmányában „a realitás ontológiai prioritásához való ragaszkodásként”¹⁸⁹ határozza meg ezt a mozzanatot, amely az időbeliség tudatát, melynek érvényessége a versben a prozopopoeia grammatikájára korlátozódik, egy személy aktuális tapasztalataként írja le. Mindezt a líra azon meghatározásával kapcsolja össze, miszerint az egy *érnek* a szövegbeli inskripciója. Riffaterre nézete, miszerint az inskripció, szemben a hypogrammával, a prozopopoeiával, valamiféle valóságelvhez való fordulást jelez, talán azzal is indokolható, ahogyan a prozopopoeia alakzata átértelmeződik de Mannál a materialitás fogalmának a bevezetésével. Az önéletrajz és az olvasás alakzataként egy kettős mozgás eredője volt – az olvasás aktusaként mint egy önkényes értelem tételezése, a tekintet perspektiváló erejének a kifejeződése és ugyanakkor az arra való képtelenség, hogy ezt az erőt a tárgy részévé tegye, mivel nem tudja a maga által létrehozott gesztust egyidejűleg olvasni; itt azonban a választóvonal nem a prozopopoeián belül, hanem az alakzat és az „inskripció materialitása” között húzódik. Mire utal ez az áthelyeződés, a prozopopoeia helyi értékének a megváltozása? A kérdés megválaszolásához a materialitás további előfordulásait, illetve különböző értelmezéseit kell számba vennünk.

¹⁸⁹ „his insistence on an ontological priority of reality” (Prosopopeia. *The Lesson of Paul de Man*. *Yale French Studies*, 69 (tematikus szám) 1985. 107–123. 114. o.)

Egy másik összefüggés, amelyben a materialitás-gondolat felmerül, a kanti fenséges elemzése az esztétikai kategóriájának tárgyalása során. De Man itt a kanti fenségesnek egy olyan modalitására bukkan, amelyet „jobb szó híján” *materiális látásnak* nevez. Ezt a látásmódot Kant a költők sajátjaként mutatja be, mint amely a látványt nem teleológiai és nem is előzetes ismeretek alapján szemléli: „miként a költők teszik, pusztán aszerint kell tudnunk fenségesnek találni, ahogyan szemünk elé tárul”.¹⁹⁰ Ezt a szöveghelyet de Man a *Logikából* vett részlettel véli megvilágíthatónak: „A *Logika* egy kevésbé ismert részében Kant egy vademberről beszél, »aki távolról lát egy házat, és nem ismeri a ház funkcióját. Kétségtelenül ugyanazt a tárgyat látja, mint egy másik ember, aki azonban tudja, hogy a ház rendeltetésében és elrendezésében az ember lakhelyéül szolgál. Formális terminusokban mégis különbözik egymástól ugyanazon tárgynak ismerete e két különböző esetben. A vadember esetében pusztán szemléletről beszélünk, míg az utóbbinál szemléletről és fogalomról is egyben.« A költő [...] hasonlatos a vademberhez...”.¹⁹¹

A materiális látás tehát valami olyasmit jelöl, ami a kanti rendszerben elképzelhetetlen, lehetetlen, legalábbis *A tiszta ész kritikájának* híres tétele alapján: „tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet”.¹⁹² A jelentésesség-elv,¹⁹³ amelynek alapja Kantnál az ember kognitív felépítettsége, a fogalmak jelentését összekapcsolja az érzéki világgal, melyek a

¹⁹⁰ *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus, 1997. 192. o.

¹⁹¹ *Esztétikai ideológia*, 68. o.

¹⁹² *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Szeged, Ictus, 1995. 106. o.

¹⁹³ Peter F. Strawson kifejezése. *Az érzékelés és a jelentés határai. Értekezés Kant A tiszta ész kritikája című művéről*. Ford. Orosz István. Budapest, Osiris Kiadó, 2000. 15. o.

tapasztalat tárgyaiként jelennek meg, és fordítva: a tapasztalat teljes birodalmát az elme törvényei által szabályozottnak mutatja be. Ez az elme különböző részlegeinek vagy képességeinek összefüggéseiben szabályozott rendszer jelenti a szó szerintiség és a figuratívvá tétel lehetőségeit (Kantnál ez a matematikai fenséges – de Man szerint eredményét tekintve kétes kimenetelű – működési terepe).

Ezzel szemben a materiális látás se nem szó szerinti, se nem figuratív, a megfelelések rendszerét „megnyitja” azáltal, hogy egy olyan tételezésként jelenik meg, melynek eredménye nem tárgyiasítható, nem rögzíthető. Egy vektor, vagyis egy irányultság, amely sohasem szembesülhet a jelentésesség rendszerével.

Jonathan Loesberg¹⁹⁴ olvasatában a materiális látás annak a kiüresítésnek az eredménye, amit ő formális materializmusnak nevez: egy olyan forma megszerkesztése, amelyből kivonódik az emberi és az organikus. „Ha a természet valóban nem rendelkezik teleológiával, e teleológia hiányát is csak úgy láthatjuk, ha tekintetünk természetes megelevenítő erejének semlegesítésére egy újabb trópust használunk, nem úgy, hogy megpróbálunk emberi transzformálás nélkül látni, hanem önmaga ellen fordítjuk azt.”¹⁹⁵ A formának ez a kiüresítése egy cél és teleológia nélküli formát eredményez, mely nem egy igazabb valóság felmutatása, inkább egy viszonyítási pont, melynek függvényében a totalizáló, ideologikus műveletek leleplezhetőek. E materiális formának Loesberg szerint épp ez a funkciója: rámutatni azokra a kisajátításokra, melyek ezt a

¹⁹⁴ Jonathan Loesberg: *Materialism and Aesthetics*. Paul de Man's *Aesthetic Ideology*. *Diacritics* (1997 Winter), 87–108. o.

¹⁹⁵ Uo. 102. o.

jelentés nélküli formát célokkal ruházzák fel, hogy aztán ezeket a célokat lényegieknek tüntessék fel a forma rovására. A materialitás tehát egyszerre része az esztétikának, amennyiben egy szerkesztési módról van szó,¹⁹⁶ és ugyanakkor ellene is fordítható.

E kettős szerep alapján hasonlítja Michael Sprinker a de Man-i materialitást a művészet és az ideológia althusseri viszonyba állításához. A művészet egyidejűleg kritikai és ideológiai funkciójáról van szó: „Minden műalkotás egy egyszerre esztétikai és ideológiai vállalkozás szülöttje. Mikor műalkotásként létezik, műalkotásként ideológiai hatást hoz létre.”¹⁹⁷ Ugyanaz a szekvencia („műalkotás”) értelmezhető úgy, mint az ideológiának a kifejeződése, de úgy is, mint a kritika semmilyen tudásból sem levezethető tételező aktusa. Ez Sprinker szerint azért lehetséges, mert a művészet nem lehet meg „matéria nélkül”, egy olyan matéria nélkül, mely nem azonosítható a fenomenális formákkal, amelyekben megjelenítik, s amely Althusserrel szólva a „valós viszonyok” absztrakt „megjelenítése”.

Ezen a ponton kapcsolható be Frances Ferguson elemzése,¹⁹⁸ aki a materialitás-fogalom általam ismert, leginkább figyelemreméltó kritikáját nyújtja. Ferguson kritikáját (amelyet a rousseau-i *Vallomások* Marion-epizódjának de Man-i elemzéséből bont ki) a vademberes példán¹⁹⁹ szemléltetem, hogy Loesberg

¹⁹⁶ „Nem is a természetnek és nem is a nyelvnek az igazsága. Inkább a megszerkesztésnek egy választott módozata.” Uo.

¹⁹⁷ Idézi Sprinker: *Art and Ideology: Althusser and de Man*. In *Material Events*, 32–48. o. Magyarul: *Művészet és ideológia*. Ford. Vincze Hanna Orsolya. (kézirat)

¹⁹⁸ Ferguson, Frances: *Historizmus, dekonstrukció, Wordsworth*. Ford. Fogarasi György. *Helikon*, 2000/1–2. 146–165. Lásd különösen: 156–157. o.

¹⁹⁹ A „vademberrel” Hegel is és Rousseau is szívesen példálózott. Utóbbi annak bizonyítására idézte meg alakját, hogy „az első nyelvnek figuratívnak

értelmezésével összevethető legyen. A de Man-i álláspont szerint – mondja Ferguson – „alapvető aszimmetria van a nyelv és a dolgok között”. Ferguson szerint de Man ennek kimutatását úgy éri el, hogy egy dolog „egymással versengő értelmezéseit” állítja szembe: egy és ugyanazon ház egy rendes szemlélőnek „házként”, a vadember számára viszont nem-házként jelenik meg, utóbbi úgy látja a házat, hogy közben nem látja azt. A konstatáló látással (ház = „ház”) azért állíthatjuk szembe a performatív látást (ház = „semmi”), mert először mindkettőt ugyanarra a látványra vonatkoztattuk. A dolog vagyis a látvány „a puszta pozicionalitás szerint funkcionál”: megteremt egy olyan alapot, amely segítségével e két nyelvi funkció egymás ellen kijátszható. A kétféle működés ellentmondásossága mindkettőt önkényes katarétkus létesítésként leplezi le, s így az egybevetésük alapja „olyan anyagként jelenik meg, amely egészen a jelentés szintje alá számolt vissza”.

De Man viszont (ahogy a kritikára adott válaszában Warminski is) hangsúlyozza, hogy e működések „soha nem találkozhatnak egymással egyazon területen”.²⁰⁰ Viszonyuk az

kellett lennie”. A vadember, amikor más emberekkel találkozik, félelmében először óriásoknak nevezi őket. Később a tapasztalatszerzés során rájön, hogy benyomásai megtévesztették, a név által keltett képzetek nem felelnek meg a tárgynak, ezentúl használja az „ember” nevet. (*Essai sur l'origine des langues*). Ezt a példát Derrida a *Grammatológiában* részletesen elemezte, mint a jelenlét visszanyerésének a kísérletét a tudat bensőségességében: eszerint az „óriás” szó szerinti jelentése nem az „ember”, hanem a vadember által érzett félelem, egy belső tudatállapot, a metafora erre utal. De Man Derrida-kritikája (akárcsak a Marion-epizódban) a nyelv figurativitásának szükségszerű, szó szerinti félreértelmezésének leleplezésén alapul. Lásd bővebben: Paul de Man: A vakság retorikája: Jacques Derrida Rousseau-olvasata. Ford. Török Attila. *Helikon*, 1994/1–2. 133–135. o.

²⁰⁰ Andrzej Warminski: Válasz. Ford. Fogarasi György. *Helikon*, 2000/1–2. 167. o.

eldönthetetlenség viszonya, vagyis nem-viszony. A jelentés előtti pillanat a nyelvet a nyelv előttre vezeti vissza, de ezt csak úgy teheti meg, hogy végrehajtja azt a gesztust, amiről feltételezte, hogy lehetetlen. Úgy ahogy Saussure is csak a jelentés állandósága mellett tudta kimutatni az értékkülönbséget (l. ang. *sheep* és fr. *mouton*), de Man is a konstatív („ház”) és a performatív („semmi”) használat egymásra vonatkoztatása és kitörlődése által helyezheti a nyelven kívülre a materialitást, egy olyan helyre, amely a helyettesítések és a tételezések játéka alól kivonódik. A materialitás tehát visszahátrálás, épp annak az aktusnak az eredménye (a kognitív és a performatív ütköztetésének), amelyről azt állítja, hogy lehetetlen.

A materiális látás, amennyiben a látásnak egy választott és megszerkesztett módja, egy szándékos és kiszámított gesztus által affirmálja az esetlegességet és a véletlent. S bár ez a modell, mely a performativitást megfosztotta konvencionálisától, hogy az önkény és a véletlen számlájára írja, látszólag az emberi cselekvőképesség felfüggesztését viszi véghez, paradox módon ezáltal meg is nyitja a terepet egy olyan radikális kritika számára, amilyen a retorika is mindig volt a filozófia számára.

Bibliográfia

- A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény.* Összeállította és az utószót írta Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1993.
- Adamik Tamás: *Antik stíluselméletek Gorgiastól Augustinusig.* Budapest, Seneca Kiadó, 1998.
- Althusser, Louis: Ideológia és ideologikus államapparátusok. Ford. László Kinga. In *Testes Könyv I.* Szerk. Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor s.k. – Odorics Ferenc. Szeged, Ictus – JATE Irodalomelmélet Csoport, 1996. 373–412.
- Altieri, Charles: Ecce Homo: Narcissism, Power, Pathos, and the Status of Autobiographical Representations. In *Why Nietzsche Now?* 389–413.
- Arisztotelész: *Rétorika.* Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Adamik Tamás. Budapest, Telosz Kiadó, 1999.
- Atwill, Janet M.: *Rhetoric Reclaimed. Aristotle and the Liberal Arts Tradition.* Ithaca – London, Cornell University Press, 1998.
- Barthes, Roland: A régi retorika. Ford. Szigeti Csaba. In *Az irodalom elméletei III.* Szerk. Thomka Beáta. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1997. 69–178.
- Bednancs Gábor: Az alap helye. Vázlat a filozófia, irodalom és retorika viszonyáról Paul de Man kapcsán. In *Vándor szövevény.* Az Alföld Stúdió antológiája. Szerk. Szirák Péter. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2001. 7–24.
- Belsey, Catherine: A szubjektum megszólítása. Ford. Pete Klára. *Helikon*, 1995/1–2. 14–22.
- Bender, John – Wellbery, David E.: Rhetoricity: On the Modernist Return of Rhetoric. In *The Ends of Rhetoric.*
- Berman, Art: Paul de Man: Contradiction and Meaning. In *From the New Criticism to Deconstruction. The Reception of Structuralism and Post-Structuralism.* Urbana – Chicago, University of Illinois Press. 1988. 239–253.
- Blumenberg, Hans: Antropológiai közelítés a retorika aktualitásához. Ford. Molnár Mariann. *Literatura*, 1999/2. 107–126.
- Brisson, L.: L'unité du *Phèdre* de Platon. Rhétorique et philosophie dans le *Phèdre*. In *Understanding the Phaedrus*, 61–76.
- Carey, Christopher: Rhetorical Means of Persuasion. In *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, 26–45.

Calvo, T.: Socrates' First Speech in the *Phaedrus* and Plato's Criticism of Rhetoric. In *Understanding the Phaedrus*, 47–60.

Caraher, Brian G.: Recovering the Figure of J. L. Austin in Paul de Man's *Allegories of Reading*. In *Textual Sublime*, 139–146.

Chase, Cynthia: Monument and Inscription: Wordsworth's „Lines”. *Diacritics* (Winter 1987): 66–77.

Chase, Cynthia: Translating Romanticism: Literary Theory as the Criticism of Aesthetics in the Work of Paul de Man. *Textual Practice*, 4, no. 3 (Winter 1990): 349–375.

Chase, Cynthia: Arcot adni a névnek. De Man figurái. Ford. Vástyán Rita – Z. Kovács Zoltán. *Pompeji*, 1997/2–3, 108–147.

Cohen, David: Classical Rhetoric and Modern Theories of Discourse. In *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, 69–82.

Cole, Thomas: *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1991.

Contemporary Rhetorical Theory. Szerk. John Louis Lucaites - Celeste Michelle Condit - Sally Caudill. New York - London, The Guilford Press, 1999.

Corngold, Stanley: Error in Paul de Man. *Critical Inquiry* 8 (1982): 489–513.

Corngold, Stanley: Potential Violence in Paul de Man. *Critical Review* 3 (1989): 117–137.

Crawford, Claudia: *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1988.

Culler, Jonathan: De Man's Rhetoric. In uó: *Framing the Sign*. Oxford, Basil Blackwell, 1988. 107–135.

Culler, Jonathan: Aposztrophé. Ford. Széles Csongor. *Helikon*, 2000/3.

Culler, Jonathan: Reading Lyric. *Yale French Studies* 69 (1985) 98–106. o. Magyarul: Líraolvasás. Ford. Fűzi Izabella. In *Retorikai füzetek I.* (megjelenés alatt)

Culler, Jonathan: 'Paul de Man's War' and the Aesthetic Ideology. *Critical Inquiry* 15 (1989): 777–783.

Deleuze, Gilles: *Nietzsche és a filozófia*. Ford. Moldvay Tamás. Budapest, Gond Alapítvány – Holnap Kiadó, 1999.

de Man, Paul: *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press; London: Methuen, 1983.

de Man, Paul: *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven, London, Yale University Press, 1979. Magyarul: *Az olvasás allegóriái*.

Ford. Fogarasi György. Ictus Kiadó – JATE Irodalomelmélet Csoport, 1999.

de Man, Paul: *The Rhetoric of Romanticism*. New York, Columbia University Press, 1984.

de Man, Paul: *Aesthetic Ideology*. Szerk. Andrzej Warminski. Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996. Magyarul: *Esztétikai ideológia*. Ford. Katona Gábor. Budapest, Osiris Kiadó, 2000.

de Man, Paul: *Olvasás és történelem. Válogatott írások*. Ford. Nemes Péter. Budapest, Osiris, 2002.

de Man, Paul: Antropomorfizmus és trópus a lírában. Ford. Nemes Péter. In Paul de Man: *Olvasás és történelem*, 369–394.

de Man, Paul: *Form and Intent in the American New Criticism*. In *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, 20–35. Magyarul: Forma és intenció az amerikai új kritikában. In *Olvasás és történelem*, 57–72.

de Man, Paul: *Intentional Structure of the Romantic Image*. In *The Rhetoric of Romanticism*, 1–17. Magyarul: A romantikus kép intencionális szerkezete. Ford. Nemes Péter. In Paul de Man: *Olvasás és történelem*, 118–137.

de Man, Paul: Az önéletrajz mint arcrongálás. Fogarasi György fordítása. *Pompeji*, 1997/2–3. 93–107.

de Man, Paul: A temporalitás retorikája. Ford. Beck András. In *Az irodalom elméletei I*. Szerk. Thomka Beáta. Pécs, Jelenkor, 1996. 5–60.

de Man, Paul: Bevezetés. Ford. Molnár Gábor Tamás. In H. R. Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Budapest, Osiris Kiadó, 1997.

de Man, Paul: Ellenszegülés az elméletnek. Ford. Huba Miklós. In *Szöveg és interpretáció*. Szerk. Bacsó Béla. Budapest, Cserépfalvi Kiadó, é. n. 97–113.

de Man, Paul: A vakság retorikája: Jacques Derrida Rousseau-olvasata. Ford. Török Attila. *Helikon*, 1994/1–2. 109–139.

de Man, Paul: Jel és szimbólum Hegel *Esztétikájában*. In *Esztétikai ideológia*, 80–98.

Derrida, Jacques: *Grammatológia*. Ford. Molnár Miklós *Életünk*, Magyar Műhely, 1991.

Derrida, Jacques: A fehér mitológia. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. In *Az irodalom elméletei V*. Szerk. Thomka Beáta. Pécs, Jelenkor, 1997.

Derrida, Jacques: *Mémoires Paul de Man számára*. Simon Vanda fordítása. Jó szöveg könyvek, 1998.

- Derrida, Jacques: Platón patikája. In uó: *A disszemináció*. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor, 1998. 61–169.
- Derrida, Jacques: *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*. New York, Schocken Books, 1985.
- Dumarsais-Fontanier: *Les tropes*. Szerk. Gérard Genette. Genève, Slatkine Reprints, 1967.
- Edmundson, Mark: *Literature Against Philosophy, Plato to Derrida. A Defence of Poetry*. Cambridge University Press, 1995.
- Enterline, Lynn: *The Rhetoric of the Body from Ovid to Shakespeare*. Cambridge, 2000.
- Esch, Deborah: The Defence of Rhetoric / The Triumph of Reading. In Reading de Man Reading. *Essays on Classical Rhetoric and Modern Discourse*. Szerk. Robert J. Connors – Lisa S. Ede – Andrea A. Lunsford. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1984.
- Felman Shoshana: Postal Survival, or The Question of the Navel. *The Lesson of Paul de Man. Yale French Studies*, 69 (tematikus szám) 1985. 49–72.
- Felman, Shoshana: Paul de Man's Silence. *Critical Inquiry* 15 (1989): 704–744.
- Ferguson, Frances: Historizmus, dekonstrukció, Wordsworth. Ford. Fogarasi György. *Helikon*, 2000/1–2. 146–165.
- Fogarasi György: A romantika tétjei. *Helikon*, 2000/1–2. 5–21.
- Fogarasi György: „Egyirányú utcák” – Paul de Man: *Eszttétikai ideológia* –. *Literatura*, 2003/1. 26–58.
- Foucault, Michel: Nietzsche, Freud, Marx. Ford. Angyalosi Gergely. *Athenaeum*, 1992/3. 157–171.
- Freud, Sigmund: Feljegyzés a „varázsnóteszről”. Ford. V. Horváth Károly. In *Irodalomtudomány és pszichoanalízis*. Szerk. Bókay Antal. Budapest, Osiris Kiadó, 1998. 285–287.
- Frey, Hans-Jost: Undecidability. *Yale French Studies* 69 (1985) 124–133.
- Gadamer, H. G.: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat, 1984.
- Gasché, Rodolphe „Setzung” and „Übersetzung”: *Notes on Paul de Man. Diacritics*. 1981. Tél. 36–57.
- Gashé, Rodolphe: *The Wild Card of Reading. On Paul de Man*. Cambridge, London, Harvard University Press, 1998.
- Gasché, Rodolphe: On Mere Sight: A Response to Paul de Man. In *Textual Sublime*, 109–115.

Gasché, Rodolphe: In-difference to Philosophy: de Man on Kant, Hegel, and Nietzsche. In *Reading de Man Reading*. 259–294.

Gearhart, Suzanne: *Philosophy before Literature: Deconstruction, Historicity, and the Work of Paul de Man*. *Diacritics*. 1983. Tél. 63–81. o.

Genette, Gérard: Métonymie chez Proust. In *Figures III*. Paris, Editions de Seuil, 1972. 41–63. Magyarul: Metonímia Proustnál. Ford. Incze Éva. In *Retorikai füzetek I. Figurák*. (megjelenés alatt)

Glucksberg, Sam: *Understanding Figurative Language. From metaphors to Idioms*. Oxford University Press, 2001.

Golden, James L.: Plato Revisited: A Theory of Discourse for All Seasons. In *Essays on Classical Rhetoric*. 16–36. o.

Hartman, Geoffrey: Looking Back on Paul de Man. In *Reading de Man Reading*, 5–27.

Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Szemere Samu fordítása. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973.

Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Második, javított kiadás. Budapest, Osiris, 2001.

Husserl, Edmund: A fenomenológia ideája. In *Válogatott tanulmányai*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1972.

Jay, Gregory S.: Paul de Man and the Subject of Literary History. In *Textual Sublime*, 123–137. Magyarul: Paul de Man és az irodalomtörténet szubjektuma. Ford. Füzi Izabella. *LKKT*, 2002. 8. szám.

Johnson, Barbara: Kritikai különbözőség: Barthes/Balzac. Ford. Hegyi Pál. *Helikon*, 1994/1–2. 140–148.

Johnson, Barbara: Rigorous Unreliability. *The Lesson of Paul de Man*. *Yale French Studies*, 69 (tematikus szám) 1985. 73–80.

Johnson, Barbara: Anthropomorphism in Lyric and Law. In *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*, 205–228. o. Magyarul: Antropomorfizmus és trópus a lírában és a jogban. Ford. Füzi Izabella. In *Retorikai füzetek I. Figurák*. (megjelenés alatt)

Kamuf, Peggy: *Signature Pieces: on the Institution of Authorship*. Ithaca, Cornell University Press, 1988.

Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus, 1997.

Katz, Albert N., Cacciari, Christina, Gibbs, Raymond W., Jr., Turner, Mark: *Figurative Language and Thought*. New York–Oxford, Oxford University Press, 1998.

Kierkegaard, Sören: Az irónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra. Ford. Valaczkay László. In Sören Kierkegaard *Írásaiból*. Budapest, Gondolat, 1982.

Kulcsár-Szabó Zoltán: Cselekvés és textualitás. A szegény retorikája és az olvasás „eticitása”. *Alföld*, 2003/6. 29–52.

Landmark Essays on Contemporary Rhetoric. Szerk. Thomas B. Farrell. New Jersey, Hermagoras Press. 1998.

Lacou-Labarthe, Philippe: Történelem és mimézis. Ford. Betegh Gábor. *Athenaeum*, 1992/3. 242–264.

Loesberg, Jonathan: *Aestheticism and Deconstruction. Pater, Derrida, and de Man*. Princeton, Princeton University Press, 1991.

Loesberg, Jonathan: Materialism and Aesthetics. Paul de Man's *Aesthetic Ideology*. *Diacritics* (1997 Winter), 87–108.

Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory. Szerk. Tom Cohen, Barbara Cohen, J. Hillis Miller, and Andrzej Warminski. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.

McGann, Jerome J.: *The Romantic Ideology. A Critical Investigation*. Chicago, University of Chicago Press, 1981.

Mizumura, Minae: Renunciation. *Yale French Studies* 69 (1985) 81–97.

Menke, Bettine: Wer spricht? Die Figur der sprechenden Gesicht in der geschichte der Rhetorik. In *Prosopopöia. Stimme und Text bei Brentano, Hoffmann, Kleist und Kafka*. München, Wilhelm Fink Verlag, 1995. 137–163. o. Magyarul: Ki beszél? A beszélő arc alakzata a retorika történetében. Ford. Török Ervin. In *Retorikai füzetek I. Figurák*. (megjelenés alatt)

Mérő László: *Új észjárások. A racionális gondolkodás ereje és korlátai*. Budapest, Tericum Kiadó, 2001.

Narcy, M.: Platon, l'écriture et les transformations de la rhétorique. In *Understanding the Phaedrus*, 275–279.

Neel, Jasper: *Plato, Derrida, and Writing*. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1988.

Nietzsche, Friedrich: A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor. *Athenaeum*, 1992/3. 3–15. o.

Nietzsche, Friedrich: *Retorika*. Ford. Farkas Zsolt. In *Az irodalom elméletei IV*. Szerk. Thomka Beáta. Pécs, Jelenkor, 1997.

Nietzsche, Friedrich: *Adalék a morál genealógiájához*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap Kiadó, 1996.

Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása*. Minden érték átértékelésének kísérlete. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Cartaphilus Kiadó, 2002.

- Parker, Patricia: Metaphor and Catachresis. In *The Ends of Rhetoric. History, Theory, Practice*. 60–73. o. Magyarul: Metafora és katakrézis. Ford. Nagy Sándor Attila. In *Retorikai füzetek I. Figurák*. (megjelenés alatt)
- Pascal, Blaise: *Gondolatok*. Ford. Pödör László. Szeged, Lazi Kiadó, 2000.
- Pascal, Blaise: A geometriai gondolkodásról és a meggyőzés művészetéről. Ford. Pavlovits Tamás. In uő: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Szerk. Boros Gábor. Budapest, Osiris, 1999. 35–75. o.
- Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. Szerk. Ian Worthington. London and New York, Routledge, 1994.
- Platón: *Gorgiasz*. Ford. Horváth Judit. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1998.
- Platón: Phaidrosz. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón válogatott művei II*.
- Platón: A szofista. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón összes művei II*.
- Platón: Phaidón. Ford. Kerényi Grácia. In *Platón válogatott művei*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1983.
- Platón: Euthüdeemosz. Ford. Steiger Kornél. In *Platón összes művei I*.
- Platón összes művei I*. A szöveget gondozta Falus Róbert. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984.
- Platón összes művei II*. A szöveget gondozta Falus Róbert. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984.
- Pyle, Forest: *The Ideology of Imagination: Subject and Society in the Discourse of Romanticism*. Stanford, CA, Stanford University Press, 1995. Magyarul: Képzelőerő és ideológia (részletek). Ford. Bagi Ádám és Bagi Zsolt. Helikon 2000/1–2. 31–58.
- Quintilianus, M. Fabius: *Szónoklattan*. Ford. Prácser Albert. Budapest, Franklin Társulat, 1913.
- Ray, William: The Irony of Deconstruction/The Deconstruction of Irony. In *Literary Meaning: From Phenomenology to Deconstruction*. Oxford, Blackwell, 1984. 186–205.
- Reading de Man Reading*. Szerk. Lindsay Waters – Wlad Godzich. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
- Responses: on Paul de Man's wartime journalism*. Szerk. Werner Hamacher, Neil Hertz, Thomas Keenan. Lincoln, University of Nebraska Press, 1988.
- Retorikai füzetek I. Figurák*. Szerk. Füzi Izabella – Odorics Ferenc. Budapest, Pompeji – Gondolat Kiadó. (megjelenés alatt)

- Riffaterre, Michael: *Le poème comme représentation: une lecture de Hugo*. In Michael Riffaterre: *La production du texte*. Paris, Seuil. 1979. 175–197.
- Riffaterre, Michael: La vision hallucinatoire chez Victor Hugo. In uő: *Essais de stylistique structurale*. Paris, Flammarion, 1971. 222–241.
- Riffaterre, Michael: Prosopopeia. *The Lesson of Paul de Man*. *Yale French Studies*, 69 (tematikus szám) 1985. 107–123.
- Robinson, Thomas M.: The Relative Dating of the Timaeus and Phaedrus. In *Understanding the Phaedrus*, 23–30.
- Rosenstock, Bruce: From Counter-rhetoric to *Askesis*: How the *Phaedo* Rewrites the *Gorgias*. In *The Rhetoric Canon*, 83–105. o.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* (1781). Szerk. Jean Starobinski. Paris, Gallimard, 1990.
- Rousseau, Jean-Jacques: Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól. In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Budapest, Magyar Helikon, 1978.
- Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. Szellemi életrajz*. Ford. Györffy Miklós. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2002.
- Saussure, Ferdinand de: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Ford. B. Lőrinczy Éva. Budapest, Corvina Kiadó, 1997.
- Sloterdijk, Peter: *A gondolkodó a színpadon. A Jó Hír megjavításáról. Nietzsche-tanulmányok*. Ford. Bendl Júlia és Kurdi Imre. Budapest, Helikon Kiadó, 2001.
- Sloterdijk, Peter: A szókratészi maieutika és a filozófia születésfelejtése. In Peter Sloterdijk: *Világba jönni – szót kapni. Frankfurti előadások*. Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1999. 47–76.
- Smith, P. Christopher: Platón mint ösztönzés és gát Gadamer hermeneutikai elméletének kifejtésében. Ford. Szekeres Szilvia. *Vulgo*, 2000/3–4–5. 37–50.
- Smith, Robert: *Derrida and Autobiography*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Sprinker, Michael: Politics and Language: Paul de Man and the Permanence of Ideology. In uő: *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*. London, Verso, 1987. 237–266.
- Sprinker, Michael: Art and Ideology: Althusser and de Man. In *Material Events*, 32–48. Magyarul: Művészet és ideológia. Ford. Vincze Hanna Orsolya. (kézirat)

- Starobinski, Jean: *Les mots sous les mots: Les Anagrammes de Ferdinand de Saussure*. Paris, Gallimard, 1971.
- Stewart, Donald C.: The Continuing Relevance of Plato's *Phaedrus*. In *Essays on Classical Rhetoric*. 115–216.
- Stoekl, Allan: De Man and the Dialectic of Being. *Diacritics* (Fall 1985): 36–45.
- Strawson, Peter F.: *Az érzékelés és a jelentés határai. Értekezés Kant A tiszta ész kritikája című művéről*. Ford. Orosz István. Budapest, Osiris Kiadó, 2000.
- Taylor, A. E.: *Platón*. Ford. Bárány István – Betegh Gábor. Budapest, Osiris Kiadó, 1999.
- The Ends of Rhetoric. History, Theory, Practice*. Szerk. J. Bender – D. Wellbery. Stanford, Stanford University Press, 1990.
- The Lesson of Paul de Man. Yale French Studies*, 69 (tematikus szám) 1985.
- The Rhetoric Canon*. Szerk. Brenda Deen Schildgen. Detroit, Wayne State University Press, 1997.
- The Textual Sublime*. Szerk. Hugh J. Silverman – Gary E Aylesworth. Albany, State University of New York Press, 1990.
- The Yale Critics: Deconstruction in America*. Szerk. Jonathan Arac, Wlad Godzich, Wallace Martin. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.
- Tordesillas, A.: *Kairos* dialectique, *kairos* rhétorique. Le projet platonicien de rhétorique philosophique perpétuelle. In *Understanding the Phaedrus*, 77–91.
- Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II. Symposium Platonicum*. (International Plato Studies.) Szerk. Livio Rosetti. Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992.
- Varner Gunn, Janet: *Autobiography. Toward a Poetics of Experience*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.
- Warminski, Andrzej: Szemközt a nyelvvel: Wordsworth első költői szellemei. Ford. Fogarasi György. *Helikon* 2000/1–2. 125–145.
- Warminski, Andrzej: Dreadful reading: Blanchot on Hegel. *The Lesson of Paul de Man. Yale French Studies*, 69 (tematikus szám) 1985. 267–275.
- White, Hayden: The Suppression of Rhetoric in the Nineteenth Century. In *The Rhetoric Canon*, 21–32.
- Why Nietzsche Now?* Szerk. Daniel O'Hara. Bloomington, Indiana University Press, 1985.
- Wordsworth, William: Esszék sírfeliratokról I–III. Ford. Fogarasi György. *Pompeji*, 1997/2–3. 68–92.