

Az irodalom elméletei V.

Pécsi Egyetemi Könyvtár

71203/5.

Bahtyin Barthes Cohen

Cohn de Man Derrida

Fish Frye Genette

Iser Jauß Kibédi Varga

Nietzsche Ricoeur

Veszelovszkij Žmegač

Jelenkor

Pécs

A több évtizedes, félmúltbeli időszak Magyarországot a közép- és kelet-európai országoknál sokkal jobban eltávolította a korszerű elméleti gondolkodástól. A humán tudományok, közöttük az irodalomtudomány, irodalom- és művészetelmélet mindmáig érzi ennek a lépéshátránynak a következményeit, ahogyan annak a frissebb szellemnek a jelenlétét is, mely a kilencvenes évek óta a kultúrában, oktatásban, folyóiratokban, könyvkiadásban megmutatkozik.

Az irodalom elméletei című könyvsorozat ötlete és terve az említett hiányérzet alapján született meg.

Ez a könyv
a Felsőoktatási Pályázatok Irodája
és az OTKA támogatásával készült.

Az irodalom elméletei V.

JPTE Egyetemi Könyvtár



P000205786

82.0
J 71

E: 057126

Az irodalom elméletei

V.

Jelenkor Kiadó

Pécs, 1997

A fordítás az alábbi kiadások alapján készült:
Jacques Derrida, „La mythologie blanche.
La métaphore dans le texte philosophique”,
in *Marges de la philosophie*,
Paris, Minuit, 1972. 247-324. o.
Northrop Frye, „The Return from the Sea”,
in *A Natural Perspective. The Development of
Shakespearean Comedy and Romance*, Columbia,
Columbia University Press, 1965. 118-159. o.
Hans Robert Jauss, „Das Religionsgespräch oder: The
Last Things Before The Last”,
in *Wege des Verstehens*, München, Wilhelm Fink Verlag,
1994. 251-285. o.

Fordította:

BOROS JÁNOS, CSORDÁS GÁBOR, JÓZSA EDINA, MÁTHÉ
ANDREA, ORBÁN JOLÁN

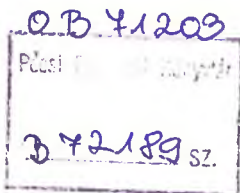
Sorozatszerkesztő:

THOMKA BEÁTA

© Éditions Minuit, 1972

© Columbia University Press, 1965

© Wilhelm Fink Verlag, 1994



Kiadja a Jelenkor Kiadó Kft.

Pécsen

Felelős kiadó Csordás Gábor

A szedés a Jelenkor Kiadónál készült

Xerox Hungarian Ventura kiadványszerkesztővel

Szerkesztette Gaál Tekla

Megjelent 11,5 (A/5) ív terjedelemben, Palatino betűtípusból szedve

Nyomtatta Molnár Csaba nyomdája Pécsen

ISBN 963 676 117 5

Jacques Derrida

A fehér mitológia

A metafora a filozófiai szövegben

Exergum

A filozófiából – a retorika. Majdnem egy, többé-kevésbé egy kötetet – virággá változtatni itt, kivonatolni, összeállítani, mi több, felléptetni, kifejezésre juttatni – ahogy mintegy magától fordul, fodrosodik egy ilyen súlyos virág – egy lapidárium számtana szerint tanulva türelmet...

A metafora a filozófiai szövegben. Bízva abban, hogy e kijelentés minden szavát értjük, és igyekezve megérteni – beírni – egy alakzatot a filozófia alkalmas tömegéből, felkészülhetünk egy különös kérdés tárgyalására: van-e metafora a filozófiai szövegben? milyen formában? milyen mértékben van? lényegi-e? járulékos-e? stb. A bizonyosság hamar tovatűnik: a metafora a maga egészében áthatni látszik a filozófiai nyelvhasználatot, semmivel sem kevésbé, mint amennyire az úgymond természetes nyelv használata, illetve a természetes nyelv *mint* filozófiai nyelv használata elterjedt a filozófiai beszélyben.

Ez, mindent összevéve, egy könyvet igényel: a filozófiáról, a filozófia *használatáról* avagy helyes *használatáról*. Inkább az érdekes, amit ez az áthatás ígér, mint az, amit ad. Megelégszünk tehát egy fejezettel, és a használatot – ezen a címen – a *nyűttséggel* [*usure*] fogjuk behelyettesíteni. Mindezekelőtt a metaforikus erő bizonyos nyűttsége fog érdekelni bennünket a filozófiai eszmecserében. A nyűttség nem

egy máskülönben érintetlenül maradandó tropikus energiát ér utol; éppen ellenkezőleg, egyenesen a filozófiai metafora történetét és struktúráját alkotja.

Miképpen tegyük *érzékelhetővé*, ha nem metaforával? itt a *nyűttség* szót. Valójában nem juthatunk el egy nyelvi jelenség nyűttségéhez anélkül, hogy alakzatszerűen meg ne jelenítenénk. Mi lehet egy szó, egy kijelentés, egy jelentés, egy szöveg *tulajdonképpeni nyűttsége*?

Vállalva minden kockázatot, a (metafora) nyűttség(é)nek erre a metaforájára, ennek az alakzatnak a felörlöttségére *Epikurosz kertjében* ásunk elő egy példát (példát csupán, hogy egy elterjedt típusra ismerjünk benne). E fejezet exergumában, vegyük észre, az Anatole France-tól kölcsönzött metafora – az alakzat filozófiai nyűttsége – egyúttal véletlenül egy exergum aktív erózióját is leírja.

Mindjárt az *Epikurosz kertje* elején¹ rövid párbeszéd zajlik Ariste és Polyphile között „avagy a metafizikai nyelv” alcímmel. A beszélgetőtársak éppen az érzékelhető alakzatról társalognak, melyet minden metafizikai fogalom befogad és felhasznál, olyannyira, hogy észrevétlennek látszik. Az elvont fogalmak mindig érzékelhető alakzatot rejtenek. A metafizikai nyelv története pedig összetéveszthető hatékonysága eltörlésével és képmása elnyűvődésével. A szót nem mondják ki, de kiolvashatjuk belőle kettős értelmét: eltörlődés dörzsölés, kimerítés, felmorzsolódás által, másfelől egy tőke járulékos hozama, a csere, az *usura*, mely távolról sem veszítve el, amit befektetett, gyümölcsötveti őseredeti gazdagságát, növeli az ellenértéket bevételek, kamattöbblet, nyelvi értéktöbblet formájában, miközben e két értelem története elválaszthatatlan egymástól. „POLYPHILE: Csak álmodozás volt. Azt álmod-

1 Paris, Calmann-Lévy, 1900. Ugyanez a mű tartalmaz egy ábránd-félét az ábécé alakzatairól, egyes betűi eredeti formájáról. („A társalgásról, amelyet éjszaka folytattam egy kísértettel az ábécé eredetéről.”)

tam, hogy amikor a metafizikusok egy nyelvet teremtenek maguknak, olyan vándorköszörűsre hasonlítanak [kép, hasonlat, alakzat az ábrázolás jelölésére], aki kések és ollók helyett érméket és pénzdarabokat szorít a köszörűhöz, hogy eltörölje róla az exergumot, az évszámot és a képmást. Amikor ezt megtették, és nem látni többé a száz sous érméiken sem Victoriát, sem Vilmost, sem a Köztársaságot, akkor azt mondják: »ezeken az érmeiken nincs semmi angol, semmi német, semmi francia; téren és idők kívül helyeztük őket; már nem öt frankot érnek: felbecsülhetetlen értékük van, és árfolyamuk végtelenül megnőtt.« Okkal beszélnek így. A szavak vándorköszörűsének e mestersége révén váltak fizikusból metafizikussá. Nyomban látható, mit veszítettek ezzel; nem látni azonnal, mit nyertek.”

Nem arról van szó, hogy erre az ábrándra alapozzunk, hanem hogy a benne foglalt logika révén körvonalazódni lássuk problémánk megjelenését, felmerülésének elméleti és történeti feltételeit. Két korlátot legalább: 1. Polyphile szemlátomást szeretné megőrizni a tőke érintetlenségét, vagy inkább, még a tőke felhalmozódása előtt, a fogalom története által megbecstelenített és megrontott érzékelhető kép természetes gazdagságát, eredeti erényét. Feltételezi így – a 18. század klasszikus motívuma, közhelye ez –, hogy az érzéki nyelv tisztasága fennállhatott a nyelv eredetekor, és hogy egy őseredeti értelem *etiimonja*, még ha fedett is, mindig megjelenhető; 2. ez az etimologizmus a leépülést a fizikaiból a metafizikaiba való átmenetként értelmezi. Egy olyan teljesen filozófiai szembeállításhoz folyamodik tehát, amelynek magának is megvan a maga története és metaforikus története, legalábbis abból ítélve, amit a filozófus, tudtán kívül, a metaforákból csinált.

A párbeszéd folytatása megerősíti ezt: éppen annak lehetőségére kérdez rá, hogy a metafora alatt, mely egyszerre rejt és rejtőzik, helyreállítsuk vagy ismét működésbe hoz-

zuk a pénzdarab elnyűtt, eltörölt, a filozófiai fogalom körforgásában lecsiszolódott „eredeti alakzatát”. Nem egy eredeti alakzat eltörléséről* kellene-e mindig is beszélnünk – hacsak az nem magától törlődött el?

„Mindezeknek a használattól eltorzult, valamely szellemi konstrukció érdekében lecsiszolt vagy koholt szavaknak elképzelhetjük eredeti alakját. A vegyészek előállítanak olyan reagenseket, amelyek láthatóvá teszik a papiruszon vagy a pergamenen az eltörölt tintát. Az ilyen reagensek segítségével olvassák el a palimpszesztusokat. Hogyha hasonló módszert alkalmaznánk a metafizikusok írásaira, ha napfényre hoznánk az őseredeti és konkrét értelmet, amely láthatatlanul jelen van az elvont és új értelem alatt, akkor nagyon különös és némelykor igen tanulságos eszmékre bukkanánk.”

Az őseredeti értelem, az eredeti alakzat, mely mindig érzéki és anyagi („az emberi nyelv minden szavát eredetileg egy anyagi alakzatból verték, és ... újkorában mindegyik valami érzéki képet jelenített meg... a szótár fatális materializmusa ez...”), nem pontosan metafora. Egyfajta áttetsző alakzat, mely egy tulajdonképpeni értelemmel egyenértékű. Akkor válik metaforává, amikor a filozófiai beszély forgalomba hozza. Ekkor egyidejűleg felejtjük el első értelmét és első elmozdulását. Nem vesszük többé észre a metaforát, hanem azt vesszük tulajdonképpeni értelemnek. Kettős eltörlődés. A filozófia nem más, mint ez a metaforizációs folyamat, mely magát ragadja el. Alkatánál fogva a filozófiai kultúra mindig is elmosódott.

Ez ökonómiai szabály: a dörzsöléssel járó munkát csökkentendő, a filozófusok előszeretettel választják ki a természetes nyelv legelnyűttebb szavait: „csiszolás céljából szívesen választják azokat a szavakat, amelyek kissé elmosódottan érkeznek hozzájuk. Ezen a módon megkímélik magukat

* Derrida itt az eredeti kifejezést 'ef-facement' alakban írja, kiemelve a benne elrejtett 'face' (arc) szót. – *A ford.*

a gond java részétől. Némelykor, és ettől még boldogabbak, olyan szavakra tehetik rá a kezüket, amelyek a hosszú és egyetemes használat következtében időtlen idők óta elveszítették a kép utolsó nyomát is." Megfordítva, tudtunkon kívül szavaink nyűttségének mértékében vagyunk metafizikusok. Anélkül, hogy témává vagy problémává tenné, Polyphile nem tudja elkerülni a korlát megközelítését: egy jel *abszolút* nyűttségét. Mi az? Nem ezt a veszteséget – azaz korlátlan többletértéket – részesítik-e előnyben rendszeresen a metafizikusok, amikor például olyan tagadó formájú fogalmakat választanak, mint *ab-szolút*, *vég-telen*, *megfoghat-atlan*, *nem-lét*? „A Hegel *Fenomenológiájából* (nagyon ritkán idézett könyv a francia egyetemeken 1900-ban) találomra kiválasztott három oldalon huszonhat szóból, melyek tekintélyes mondatok alanyaiként szolgálnak, tizenkilenc tagadó alakot találtam hét állító alakkal szemben... Az *ab*, a *-talan*, a *nem*-még hatásosabban működnek, mint a köszörűkő. Egy pillantás alatt eltörlik önnek a legdomborúbb szavakat is. Némelykor, az igazat megvallva, épp csak megfordítják őket, visszajára fordítják értelmüket." Túl a szellemességen, megvizsgálandó az önmagát felszámoló metaforizáció és a tagadó alakú fogalmak kapcsolata. Ez utóbbiaknak az a funkciójuk, hogy felszámolva a véges meghatározottságot, megszakítanak egy valamely különös létező értelmével, illetve a létező totalitásával fennálló összefüggést. Eképpen felfüggesztik nyilvánvaló metaforikusságukat. (Jobban is meg fogjuk határozni a tagadó formának ezt a problémáját, amikor később felismerjük a cinkosságot a hegeli *megszüntetve-megőrzés* – *Aufhebung*, ugyancsak egy veszteség és egy haszon egysége – és a metafora filozófiai fogalma között.) „Amennyire láthattam, ilyen a metafizikusok, helyesebben mondva a »metafizikusok« haszna, hiszen az is a többi közé sorolandó csoda, hogy az önök tudománya maga is tagadó formájú névvel rendelkezik, ama sorrend szerint, ahogyan Arisztotelész könyveit el-

helyezték, önöket tehát így hívják: azok, akik a fizikusok után következnek. Értem én, hogy önök szerint az utóbbiak oszlopszerűen egymáson állnak, és utánuk következni annyi, mint felkapaszkodni. Ám ezzel egyúttal bevallják azt is, hogy önök kívül vannak a természetén.”

Habár a metafizikai metafora minden értelmet visszájára fordított, és eltörölte a fizikai beszély oszlopait, mindig képesnek kellene lennie arra, hogy újra működésbe hozza az őseredeti feliratot, és restaurálja a palimpszesztust. Polyphile belebocsátkozik ebbe a játékba. Egy műből, mely „áttekinti a rendszereket a régi eleatáktól az utolsó eklektikusokig... Lachelier úrral bezárólag”, egy nagyon elvont és nagyon spekulatív frázist emel ki: „*A lélek abban a mértékben bírja Istent, amennyire az abszolútból részesül.*” Ezután etimológiai vagy filológiai munkába fog, hogy felébressze a benne szunnyadó alakzatokat. Ennek érdekében nem ahhoz kapcsolódik, ami a mondat „igazságtartalma” lehet, hanem „kizárólag verbális formájához”. És miután kimutatta, hogy az „Isten”, „lélek”, „abszolút” stb. szavak *szimbólumok*, és nem *jelek*, és hogy a szimbolizált természetes rokoni kapcsolatban áll a szimbólummal, eképpen hitelesítve az etimológiai újraműködtetést (az önkényes ily módon, ahogy Nietzsche is feltételezi, csak a szimbolikus nyűttségének egy foka), Polyphile bemutatja vegytani műveleteinek eredményét:

„Ugyancsak igazam volt, amikor a *lélek, Isten, abszolút* szavakban – melyek szimbólumok, nem pedig jelek – rejlő értelmet kutattam.

»A lélek abban a mértékben bírja Istent, amennyire az abszolútból részesül.«

Mi ez, ha nem kis szimbólumok együttese, amelyek, beismerem, meglehetősen eltörlődtek, elvesztették ragyogásukat és festőiségüket, természetüknél fogva mégis szimbólumok maradtak? A kép sémává redukálódott bennük. De a

séma is kép még. És hűtlenség nélkül helyettesíthetem az egyiket a másikkal. Így pedig ezt kapom:

»A lélegzet azon ül, ami egy véka adományon ragyog, amit abban fog fel, ami teljesen eloldozódott (vagy finom)«, amiből könnyedén kapjuk ezt: »Akinék életjele a lélegzet, az ember, az isteni tűzben találja meg helyét (nyilván miután kilehelte a lelkét), mely az élet forrása és gyűjtőpontja, és ez a hely amaz erény szerint méretik ki a számára, mely megadatott neki (a démonok által, gondolom), hogy kiterjessze ezt a meleg lélegzetet, ezt a láthatatlan kis lelket a szabad térben (valószínűleg a kék égen).«

Vegye észre, hogy ez olybá tűnik önnek, mintha egy védikus himnusz töredéke volna, hogy a régi keleti mitológiára emlékeztet. Nem kezeskedem azért, hogy ezt az ősi mítoszt a nyelvet uraló törvényeket szigorúan betartva állítottam helyre. De ez nem is fontos. Elég, ha látjuk, hogy szimbólumokat és mítoszt találtunk egy mondatban, mely lényegileg szimbolikus és mitikus volt, minthogy metafizikai volt.

Azt hiszem, megfelelően érzékeltettem, Ariste, hogy egy elvont eszme minden kifejeződése csak allegória lehet. Ezek a metafizikusok, akik azt hiszik, hogy megszabadultak a látszatok világától, bizarr módon arra kényszerülnek, hogy mindörökre az allegóriában éljenek. Szomorú költőként megfosztják színeiktől az antik meséket, miközben maguk is meséket tákolnak össze csupán. Fehér mitológiát hoznak létre.”

Egy rövid, tömör, gazdaságos, csaknem néma formulát végeérhetetlenül magyarázó beszéllyé bontottak ki, pedagógusként tolakodva előre, és nevetséges hatást keltve, ami mindig bekövetkezik egy keleti ideogramma fecsegő és hadonászó fordításakor. A fordító paródiája, a metafizikus, a gyatra peripatetikus naivitása, aki nem ismeri fel az általa használt alakzatot, és nem tudja, hogy az hova vezeti őt.

A metafizika – fehér mitológia, mely összeszedi és visszautkrözi a Nyugat kultúráját: a fehér ember saját, indoeurópai

mitológiáját, *logoszát*, azaz idiómája *mítoszát* annak a valaminek az egyetemes formájaként kezeli, amit még mindig észnek kell neveznie. Ami nem megy háború nélkül. Ariste, a metafizika védelmezője (a címben sajtóhibával nyomtatták: Artiste) végül *távozik*, úgy dönt, hogy nem folytat párbeszédet egy hamisjátékossal: „Anélkül távozom, hogy meggyőzött volna. Ha szabályosan érvel, könnyűszerrel megcáfoltam volna érveit.”

Fehér mitológiaként a metafizika eltörölte önmagában azt a mesés színteret, amely létrehozta, és amely, palimpszesztusba fehér tintával beírt láthatatlan és elfedett rajzként, mindazonáltal tevékeny és mozgékony marad.

Ez a disszimmetrikus – hamis – dialógus nem csak azért érdemli meg, hogy helyet kapjon az exergumban, mert hatásos; és mert az észre nem kevésbé hatván, mint a képzeletre, színpadias képbe vési problémánkat. Vannak más okai is. Nagyon vázlatosan:

1. Polyphile mondandója egy olyan alakegyütteshez látszik tartozni, amelynek történeti és elméleti eloszlása, határai, belső felosztása, eltolódásai értelmezésre várnak. A retorika kérdését szem előtt tartva egy ilyen értelmezésnek ugyanúgy meg kellene vizsgálnia Renan² és Nietzsche³ (akik mind a ketten filológusként emlékeztettek arra, amit a fogalmak – és különösképpen a tulajdonképpeni értelmet, a tulajdon tulajdonképpeniségét, a létet fenntartani látszó valami – metaforikus eredetének tekintettek), mint Freud,⁴

2 Vö. például Jules Renan, *De l'origine du langage*, (1848) V. fejt. in *Oeuvres complètes*, VIII. k.

3 Vö. például Friedrich Nietzsche, „A filozófia a görögök tragikus korszakában”, in *Iffjúkori görög tárgyú írások*, Bp. Európa, 1988. 143-144. o.

4 Lásd például a hisztéria-tanulmányokban (*Studien über Hysterie*, [1895] Frankfurt am M. Fischer, 1970.) Breuer (168. o.) és Freud (215-216. o.) szövegeit; vagy a következőket: „A vicc és viszonya a tudattalanhoz”, in *Esszék*, Bp. Gondolat, 1982. 224-226. o. *Bevezetés a pszichoanalízisbe*, Bp. Gondolat, 1986. (242. o., az előcsarnok metaforájáról szólva); *A halálöszön és az életöszönök*, a IV. fejezet vége; *Die Frage der Laienanalyse*, 111. o.

Bergson⁵ és Lenin⁶ szövegeit, akik felfigyeltek a metaforikus aktivitásra az elméleti vagy filozófiai beszélyben, és az összebékíthetetlen metaforák megsokasítását alkalmazták vagy javasolták semlegesítésük vagy hatásuk ellenőrzése érdekében. A történeti nyelvtudomány fellendülése a 19. században messze nem elegendő magyarázat a fogalmak metaforikus üledéke iránti érdeklődésre. És magától értetődik, hogy e motívumok alakegyüttesének nincsenek lineáris kronológiai vagy történeti határvonalai. Jól mutatják ezt az imént társított nevek, ráadásul a meghatározandó vagy fenntartandó válaszvonalak egyetlen névvel jegyzett beszélyeken belül húzódnak. A korpusz egységének új meghatározását e kérdések kidolgozásának kell megelőznie vagy kísérnie.

2. Egy fogalomból egy metafora rejtett történetét kiolvasni annyi, mint előnyben részesíteni a *diakroniát* a rendszer rová-

Másfelől, ami a retorikai sémák szerepét illeti a pszichoanalitikus beszélyben, természetesen Lacanra (vö. J. A. Miller, „Index raisonnée des concepts majeurs”, in *Écrits*), Benveniste-re („Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne” [1956] in *Problèmes de la linguistique générale*) és Jakobsonra („Deux aspects du langage et deux types d'aphasie” [1956] in *Essais de linguistique générale*) [az ugyanerről a témáról angolul tartott előadás magyar fordítása: „Az afázia nyelvi tipológiája”, in *Hang – Jel – Vers*, Bp. Gondolat, 1969. 186-208. o. - *A ford.*] hivatkozom.

5 Vö. például: Henri Bergson, „Introduction à la métaphysique”, in *La pensée et le mouvant*, 185. o.

6 A Hegel dialektikájáról szóló *Füzetek*ben Lenin többnyire (a fejről a talpára) „fordításként” határozza meg Marx viszonyát Hegelhez, de „lefejezésként” is (a hegeli rendszer mínusz mindaz, ami irányítja: az abszolút, az Eszme, Isten stb.) és egy „csíra”, egy „mag” kifejlődéseként, sőt a kéregtől a mag felé haladó „hántásként” is stb.

Ami a metafora kérdését illeti a Marx-olvasatban és általában egy marxista problémakörben, arról lásd különösen Althusser („Contradiction et surdétermination”, in *Pour Marx. Lire le Capital*, I. k. 38-40., 58-60., 65-68. o. II. k. 75. skk., 170. skk. „Les appareils idéologiques d'Etat”, *La Pensée*, 151. 1970 június, 7-9. o.) és Goux írásait („Numismatiques” I, II. *Tel Quel*, 35-36. o.).

sára, és arra a *szimbolista* nyelvfelfogásra fogadni, amelyet futólag már kiemeltünk: a jelölő és a jelölt kapcsolatának, bármennyire betemetődött, természeti szükségszerűségnek, analógiás részesülésnek, hasonlóságnak kell lennie és maradnia. A metaforát mindig a hasonlóság trópusaként határozták meg; nem egyszerűen egy jelölő és egy jelölt között, hanem már két jel között, melyek egymást jelölik. Ez a legáltalánosabb vonása, és ez jogosított fel benünket arra, hogy a Polyphile által említett összes *szimbolikusnak* vagy *analógiásnak* mondott alakzatot (alakzat, mítosz, mese, allegória) e név alatt szedjük össze. A filozófiai nyelv e kritikája közben a metafora – e különös alakzat – iránt érdeklődni tehát szimbolista állásfoglalás. Annyi, mint sokkal inkább a nem szintaktikai, nem rendszerszerű pólus, a szemantikai „mélység”, a hasonló mágnessége iránt, mint az elhelyezési kombinációk, mondjuk így, a „metonimikus” iránt érdeklődni, a Jakobson által meghatározott értelemben, aki egyébként éppen a rokonságot hangsúlyozta⁷ a metaforikus túlsúlya, a szimbolizmus (tegyük hozzá, mint irodalmi irányzat és mint nyelvtudományi felfogás egyaránt) és a (történetibb, azaz historicista és hermeneutább) romantika között. Magától értetődik, hogy a metafora kérdésének, úgy, ahogyan itt ismételtetjük, távol attól, hogy e problémakör része lenne, és osztozna előfeltevéseiben, éppen ellenkezőleg, korlátoznia kell azokat. Nem arról van szó ugyanakkor, hogy szimmetria révén megerősítsük azt, amit Polyphile céltáblaként választott; inkább arról, hogy dekonstruáljuk azokat a metafizikai és retorikai sémákat, amelyek kritikájában működnek, nem azért, hogy elveszük és kiselejtezzük, hanem hogy másként írjuk be újra őket, és főként hogy azonosítani kezdjük azt a történeti-problematikai terepet, amelyen belül szisztematikusan számon kérhetjük a filozófián fogalmi metaforikus jogcímeit.

3. Az értelmezéshez javasolni kell a *nyúltság*nek ezt a je-

7 Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, 62. o.

lentésárnyalatát is. Úgy tűnik, mintha rendszerszerű összeköttetésben állna a metaforikus nézőponttal. Mindenütt megtaláljuk, ahol a metafora témája kerül előtérbe. Ez is egy metafora, mely egy *folytonosságpárti előfeltevést* hoz magával: egy metafora története lényegileg nem a kimozdítás sajátoságaival rendelkezik, szakadásokkal, újrabecírásokkal egy heterogén rendszerbe, mutációkkal, eredet nélküli eltérésekkel, hanem inkább olyan, mint az őseredeti értelem előrehaladó kopása, szabályszerű szemantikai vesztesége, szakadatlan kimerülése. Empirikus elvonatkoztatás, a termőtalajból való kiszakítás nélkül. Nem mintha az idézett szerzők vállalkozása teljességgel ezzel foglalkozott volna, mégis mindahányszor ehhez folyamodtak, hogy a metaforikus nézőpontot uralomra juttathassák. Ez a vonás – a nyűttség fogalma – kétségtelenül nem egy szűk történeti-elméleti alakegyütteshez tartozik, hanem sokkal inkább magának a metaforának a fogalmához, és ahhoz a hosszú metafizikai szekvenciához, amelyet meghatároz, vagy amely meghatározza. Ez az, ami kezdetben érdekelni fog bennünket.

4. A metaforikus folyamat jelölésére figyelemreméltó megrögzöttséggel alkalmazzák a pénz, a fém, az ezüst vagy az arany paradigmáit. Mielőtt a metafora – mint nyelvi effektus – megtalálta volna saját metaforáját egy gazdasági effektusban, egy általánosabb analógiának kellett megszerveznie e két „régio” közötti cserét. A nyelven belüli analógia a nyelv és egy tőle különböző dolog közötti analógiában jelenítődik meg. Ám ami itt „megjelenítődni”, ábrázolódni látszik, az ugyanaz, mint ami az alakzatról szóló beszély sokkal tágabb terét is megnyitja, és immár nem helyezhető el egy olyan ágazati vagy meghatározott tudományban, mint amilyen a nyelvészet vagy a filológia.

Többnyire a fémpénz felirata a nyelvészet és az ökonómia találkozásának és cseréjének színtere. A jelölők két típusa pótolja egymást a fetiszizmus problematikájában Nietzsche-nél

éppúgy, mint Marxnál.⁸ A politikai gazdaságtan bírálatahoz rendszerre szervezi a nyűtség, a „különböző országok nyelvét beszélő” fémpénz, a „névkülönbőség” és az „alakzat különbsége”, a fémpénz átváltozása „sans phrase arannyá”, és megfordítva, az arany idealizációja, mely „önmaga jelképévé válik, de nem szolgálhat önmaga jelképéül” („egyetlen dolog sem lehet önmagának jelképe” stb.⁹) motívumait. A hivatko-

8 Vö. például Karl Marx, *A tőke*, I. k. Bp. Kossuth, 1978. 84. o. „Honnan származnak például a merkantilrendszer illúziói? Nyilvánvalóan a fé-tisjellegből, amelyet a pénzforma nyom rá a nemesfémekre ... Ha az áruk beszélni tudnának, azt mondanák: ... Alig hihető, hogy a közgazdász egyenesen az áru lelkéből szól, amikor azt mondja: ...” (A két fordítás annyira eltér egymástól, hogy itt jobbnak láttuk a Derrida által idézett francia szöveg fordítását adni. – *A fordítók.*)

9 Karl Marx, *A politikai gazdaságtan bírálatahoz*, MEM 13. Bp. Kossuth, 1965. 75. és 82. o. Itt csak emlékeztetünk ezekre a szövegekre. Ahhoz, hogy a minket érdeklő szempontból (az etimologizmus kritikája, a saját – *idion, proprium, eigen* – történetének és fogalmának kérdései) elemezhessük őket, szigorúan számot kellene vetnünk különösen a következő tényvel: Marx, másokkal (Platón, Leibniz, Rousseau stb.) együtt nem csupán tudománytalan visszaélésként és tévelygésként bírálta az etimologizmust, mint a hamis etimológia gyakorlatát. Etimologizmust illető bírálatahoz a *tulajdon* választotta példának. Nem idézhetjük itt Destutt de Tracy egész bírálatait, aki a *tulajdon* és *tulajdonság* szavakra játszott rá, amiképpen „Stirner” tette a *Mein* és *Meinung* [enyém, az én véleményem; Hegel is megtette], *Eigentum* és *Eigenheit* [tulajdon és egyediség] szavakkal. Csupán azt a részletet idézzük, mely a gazdaságtudománynak a nyelvjátékra való visszavezetését és egy *etiimon* képzeletbeli egységét illető elgondolások rétegzett sajátosságát veszi célba: „»Stirner« fentebb a magántulajdon kommunista megszüntetését azzal cáfolta, hogy a magántulajdon a »bírassá« változtatta és azután a »bírní« igét nélkülözhetetlen szónak, örök igazságnak nyilvánította, mert a kommunista társadalomban is megtörténhetik, hogy ő hasfájással »bír«. Éppígy a magántulajdon eltörölhetetlenségét itt arra alapozza, hogy átváltoztatja a tulajdon fogalmává, kiaknázza a »tulajdon« és a »tulajdonság« közötti etimológiai kapcsolatot és a »tulajdon« melléknevet örök igazságnak nyilvánítja, mert hisz a kommunista rendszerben is megtörténhetik, hogy »tulajdon« hasfájásai vannak. Ez az egész elméleti értelmetlenség, mely az etimológiában keres menedéket, lehetetlen lenne, ha a valóságos magántulajdon, amelyet a kommunisták meg akarnak szüntetni, nem változtatná át »a tulajdon« elvont fogalmává.

zás inkább gazdaságinak, a metafora pedig nyelvészetinek tűnik. Az, hogy Nietzsche is, legalábbis látszólag, megfordítja az analógia irányát, biztosan nem minden jelentőség nélkül való, nem szabad azonban ellepleznie a csere és a benne résztvevők közös lehetőségét: „Mi is tehát az igazság? Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át- meg átrendező 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 tűntek föl egy-egy nép előtt: az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, amelyek megkopván elveszítették érzéki erejüket (*die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind*), képüket (*Bild*) veszített pénzermék, amelyek immár egyszerű fémek csupán, s nem csengő pénzdarabok.”¹⁰

Ezzel egyrészt megtakarítja a fáradságot, hogy a valóságos magántulajdonról valamit mondjon vagy csak tudjon is, és másrészt könnyűszerrel fedezhet fel a kommunizmusban ellentmondást, minthogy benne persze a (*valóságos*) tulajdon megszüntetése után is könnyen fel lehet még mindenfélét fedezni, ami besorolható »a tulajdon« alá. (Kar Marx, Friedrich Engels, *A német idelógia*, MEM 3. Bp. Kossuth, 1960. 213. o.) Ez a bíráló – mely megnyitja vagy nyitva hagyja a tulajdonképpeni „valóságának”, a tulajdonképpeni „elvontságának” és fogalmának (nem általában vett valóságának) kérdéseit – a továbbiakban figyelemreméltó példákkal folytatódik: „Pl. *propriété* *Eigentum* és *Eigenschaft*, *property* *Eigentum* és *Eigentümlichkeit*, »eigen« merkantil értelemben és egyéni értelemben, *valeur*, *value*, *Wert* – *commerce*, *Verkehr* – *échange*, *exchange*, *Austausch* stb., mely szavakat egyaránt használják kommerciális viszonyokra és az egyéneknek mint olyanoknak tulajdonságaira és vonatkozásaira. A többi modern nyelvben teljesen ugyanez a helyzet. Ha Szent Max komolyan nekifekszik, hogy ezt a kétértelműséget kiaknázza, könnyen odáig viheti, hogy új ökonómiai felfedezések egész raggó sorát tegye anélkül, hogy egy szót is tudna az ökonómiáról; mint ahogy később felsorolandó új gazdasági tényei is egészen a szinonimika e körén belül maradnak.” (215. o.).

¹⁰ Friedrich Nietzsche, „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról”, *Athenacum*, I. 3. (1992) 7. o. (Tatár Sándor fordítása.) A képmás eltörlésének, elhalványulásának ez a motívuma megtalálható az *Álom-*

Ha elfogadjuk a saussure-i megkülönböztetést, akkor azt mondhatjuk, hogy a metafora kérdése itt nem pusztán egy *jelentésmélettől*, hanem egy *értékélmélettől* is függ. Ez az a pont, ahol igazolódik az a megkülönböztetés, amelyet Saussure állít fel azt illetően, hogy a szinkron és diakron tengelyeknek minden értéktudományban, de csakis azokban, keresztezniük kell egymást (*Bevezetés*, 105. sk.).* Ezáltal analógiát állapít meg a gazdaságtan és a nyelvészet között: „Az itt tárgyalt kettősség [szinkronia/diakronia] viszont a gazdasági tudományokban már kényszerítő módon jelentkezik. Itt, az előző esetekkel szemben, a politikai gazdaságtan és a gazdaságtörténet két teljesen különböző stúdiumot jelent ugyanazon tudományon belül... Amikor így járnak el, belső szükségyszerűségnek engedelmessé válnak, anélkül hogy számolnának vele: ez a szükségyszerűség pedig igen hasonló ahhoz, amely bennünket arra kényszerít, hogy a nyelvtudományt két önelvű részre osszuk. Ez azért van így, mert itt éppúgy, mint a politikai gazdaságtanban, az *érték* fogalmával állunk szemben; mindkét tudományban *olyan rendszerről van szó, amely különböző fajtájú dolgok közötti azonosságokból tevődik össze*: ezek az egyikben a munka és a bér, a másikban a jelölt és a jelölő.”

Az érték fogalmának meghatározásához, még azelőtt, hogy közgazdasági vagy nyelvészeti értéként rögzítené, Saussure azokat az általános vonásokat írja le, amelyek tehát biztosítani fogják a hasonlóságon vagy arányosságon alapuló metaforikus vagy allegorikus átmenetet az egyik rendből a másiba. Márpedig az analógián alapuló metaforikus ismét ugyanúgy e két rend mindegyikének alkotóeleme, mint kettejük viszonyáé.

fejtésben is (Bp. Helikon, 1985. 249. o.), de Freudnál kevésbé gyértelmű vagy egyoldalú módon határozza meg a metafora elméletét, mint Nietzsche-nél. Inkább egy általánosabb agonisztika része.

* *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, Bp. Gondolat, 1967. B. Lőrinczy Éva fordítása.

Megint a száz sou-s pénzdarab szolgál szemléltető eszközül:

„...Pedig ezt a kérdést [a jelentés viszonyát az értékhez] feltétlenül tisztázni kell, ha nem akarjuk a nyelvet egyszerű nomenklatúrává süllyeszteni. ... Ahhoz, hogy erre a kérdésre válaszoljunk, először is meg kell állapítanunk: úgy látszik, minden értéket – a nyelven kívül is – ez a paradox elv kormányoz. Ezeket az értékeket mindig a következők alkotják:

1. valamely *eltérő* dolog, amely *kicserélhető* azzal, amelynek értékét meg kell határozni;

2. *hasonló* dolgok, amelyek *összehasonlíthatók* azzal, amelynek az értékéről van szó.

Ez a két tényező szükséges egy érték létezéséhez. Egy ötfrankos értékének meghatározásához tehát tudni kell, hogy 1. kicserélhető valamely más dolognak, például kenyérnek egy bizonyos mennyiségére; 2. összehasonlítható ugyanannak a rendszernek valamely hasonló értékével, például egy darab egyfrankossal, vagy egy másik rendszer pénzdarabjával (egy dollárral stb.). *Ugyanígy* (kiemelés J. D.) egy szó kicserélhető valamilyen eltérő dologra: egy fogalomra; ezenkívül összehasonlítható valamilyen azonos természetű dologgal: egy másik szóval. Értéke tehát mindaddig nincs meghatározva, amíg megelégszünk annak a megállapításával, hogy ilyen és ilyen fogalomra »kicserélhető«, vagyis hogy ilyen vagy olyan jelentése van; össze kell még hasonlítani hasonló értékekkel, vagyis más, vele szembeállítható szavakkal is. Tartalmát igazában csak a rajta kívül eső dolgok határozzák meg. Minthogy egy rendszer része, nemcsak jelentése van, hanem – úgyszintén és főként – értéke is, ami egészen más dolog.” (Uo., 147-148. o.)

Az érték, az arany, a szem, a nap stb., mint régóta tudjuk, ugyanabba a tropikus mozgásba vonódnak bele. Cseréjük uralja a retorika és a filozófia terepét. Saussure megjegyzését tehát, ugyanazon az oldalon, összevethetjük

Polyphile változatával (az „ülő lélegzet”, az „isten tüze”, az „élet forrása és gyújtópontja” stb.). Eszünkbe juttatja, hogy a legtermészetesebb, legegyszerűsebb, legvalóságosabb, legvilágosabb dolog, a látszólag legkülső utalt, a nap korántsem bújik ki a metaforikus érték általános törvényének hatálya alól, mihelyt közrejátszik (és *mindig* ezt teszi) az axiológiai és szemantikai cserefolyamatban: „Bármely kifejezés értékét ily módon az határozza meg, ami körülveszi; nincs olyan jelölő, a »nap«-ot is beleértve, amelynek közvetlenül rögzíthetnénk az értékét, míg tekintetbe nem vesszük azt, ami körülötte van; vannak nyelvek, amelyeken nem mondhatjuk, hogy »a napra ül«.”

Még ugyanebben az összefüggésben, de a maga felcserélhetetlen helyén, újra kellene olvasnunk¹¹ Mallarmé minden szövegét nyelvészetről, esztétikáról és politikai gazdaságtanról, mindent, amit az *arany* jeléről írt, és ami olyan szöveghatásokat mérlegel, amelyek megghiúsítják a tulajdonképpeni és az ábrázolt, a metaforikus és a metonimikus, az alak és a háttér, a szintaktikai és a szemantikai, a beszéd és a klasszikus írás, a több és a kevesebb szembeállításait. Különösképpen azon a lapon, ahol az *Arany* címet „fantazmagorikus napnyugtákban” disszeminálja.

Több(é) metaforát...

Miután az exergum eltöröltetett, miképpen fejtjük meg az alakzatot, különösképpen a metaforát a filozófiai szövegben? Soha nem feleltek erre a kérdésre rendszeres okfejtéssel, és ez bizonyára nem jelentéktelen tény. Ahelyett, hogy itt megkockáztatnánk valamiféle bevezetést egy eljövendő metaforiká-

11 Kísérletet tettem erre az olvasatra „La double séance” című írásom II. részében (in *La dissémination*, Paris, Le Seuil, 1978. Magyarul: *A disszemináció*, Pécs, Jelenkor, 1998.)

ba, inkább próbáljuk meg elveiben felismerni egy ilyen elképzelés *lehetetlenségi feltételét*. Legszegényesebb, legelvontabb formájában a korlát a következő: a metafora minden lényegi vonása révén klasszikus filozoféma, metafizikai fogalom marad. Tehát abba a mezőbe van zárva, amelyet a filozófia általános metaforológiája szeretne uralni. Olyan filozofémák hálójából ered, amelyek maguk is trópusoknak vagy alakzatoknak felelnek meg, és amelyek egyidejűek, vagy rendszerszerűen összefüggenek vele. Az „alapító” trópusok e rétege, az „első” filozofémák e telérje (feltéve, hogy az idézőjelek elégséges óvintézkedésül szolgálnak itt) nem uralható. Önmaga által sem uralható, mivel maga nemzette, növesztette magát saját talaján, a saját talapzatán állva. Megbokrosodik tehát, valahányszor valamelyik terméke – itt a metafora fogalma – hasztalanul próbálja törvénye alapján megérteni annak a mezőnek az egészét, amelyhez tartozik. Ha a filozófia összes metaforikus lehetőségét akarnánk fel fogni és osztályozni, legalább egy metafora mindig kizáródna a rendszerből: legalább az, amelyik nélkül a metafora fogalma, avagy, hogy egy egész láncolatot vonjunk össze, a metafora metaforája nem jött volna létre. Ez a többlet-metafora, kívül maradva azon a mezőn, amelynek körülhatárolását lehetővé teszi, még ebből a mezőből vonódik ki vagy el, azaz metafora-hiányként vonódik ki belőle. Amiatt, amit gazdaságossági okokból tropikai pótlékszerűségnek nevezhetnénk, nevezetesen hogy az eggyel több fordulatból eggyel kevesebb fordulat lesz, a filozófiai metaforák taxonómiája vagy története sohasem találná meg benne számítását. A pótlék [*supplément*] végeérhetetlen *kiféslése* (ha szabad egy kissé el-kertészkednünk még ezzel a botanikai metaforával) soha nem nyerheti el a pótlás [*complément*] állapotát vagy státuszát. A mező soha nem telített.

Ennek megmutatására képzeljük el, milyen lehetne a filozófiai metaforák ilyen, egyszerű történeti és rendszeres lajst-

roma. Mindenekelőtt a metafora szigorú fogalmához igazod-
nék, amelyet egy általános tropológián belül gondosan meg-
különböztettek mindazoktól a fordulatoktól, amelyekkel túl-
ságosan is gyakran összetévesztik. Tegyük fel ideiglenesen,
hogy ez a meghatározás rendelkezésünkre áll. Ekkor fel kell
ismernünk az allogén metaforák, avagy inkább az olyan je-
lentések bevitelét az úgynevezett filozófiai beszélybe, ame-
lyek azért válnak metaforikussá, hogy saját lelőhelyükről el-
szállíthatók legyenek. Ily módon a származási helyeket osztá-
lyoznánk: volnának biológiai, szerves, mechanikai, techni-
kai, gazdaságtani, történelmi, matematikai – geometriai, to-
pológiai, aritmetikai – metaforák (feltéve, hogy lehetnek szí-
gorú értelemben vett matematikai metaforák, de ezt a problé-
mát későbbre kell halasztanunk). Ezt az osztályozást, mely
őslakosságot és bevándorlást feltételez, jelenleg azok alkal-
mazzák, és ilyenek nincsenek sokan, akik egy filozófus vagy
egy egyedi korpusz metaforikáját tanulmányozzák.

Eredetük helye szerint osztályozva a metaforákat, az
összes „kölcsonadó”, eredeti beszélyt, szemben a kölcson-
zótt beszélyekkel, két nagy típusba kellene sorolnunk (ami
be is következik mindahányszor): azokra, amelyek éppen-
séggel ömagukban eredetibbeknek látszanak,¹² és azokra,
amelyeknek tárgya immár nem eredeti, természetes, ősi.
Az előbbieket szolgáltatják a fizikai, állati, biológiai, az utób-
biak a technikai, mesterséges, gazdaságtani, kulturális, tár-
sadalmi stb. metaforákat. Ez a származtatott szembeállítás
(a *phüsziszé a tekhnével* vagy a *phüsziszé a nomosszal*) min-
denütt működik. A vezérfonal némelykor rejtve marad.
Előfordul, hogy úgy tesznek, mintha szakítanának a ha-

12 Ami mindenekelőtt a természetben *található*, azt csak össze kell gyűj-
teni, mint a virágot. A virág mindig a fiatalságé, a legközelebb van a ter-
mészethez és az élet hajnalához. A virág retorikájának, például Platón-
nál, mindig ez az értelme. Vö. *A lakoma*, 183e, 196a-b, 203e, 210c, *Az ál-
lam*, 474e, 601b, *Politika*, 273d, 310d stb.

gyománnyal. Az eredmény ugyanaz. Ezek a taxonómiai alapelvek nem a módszer partikuláris problémájából származnak. A metafora fogalma és rendszere (például az eredet helye, az *etümon*, a tulajdonképpeni és másai szembeállítás) szabályozza őket, és amennyiben ezt a fogalmat nem indítjuk meg, minden módszertani reform hatástalan marad. Például Pierre Louis *Les métaphores de Platon* című dolgozatában (Rennes, 1945) bejelenti, hogy nem fogja a „genealógiai” vagy vándorlástanai osztályozási modellt alkalmazni. A származási terület külső ismérével szemben tehát, mint mondja, a metaforák belső szerveződésének elvét fogja előnyben részesíteni. Arról volna szó tehát, hogy a szerző intencióihoz, mondandójához igazodjunk, ahhoz, amit az alakzatok játéka jelent. Ez a szándék látszatra annál is jogosultabb, mivel itt egy filozófiai beszélyel vagy értekezéssel mint olyannal van dolgunk: ami tehát számít, mint valamennyien tudjuk, az a jelölt tartalom, az értelem, az igazság-intenció stb. A platóni gondolkodással, annak értelmével és belső tagolódásával való számvetés alig vitatható követelmény akkor, ha valaki Platón metaforáinak rendszerét akarja helyreállítani. Csakhogy nagyon hamar észrevesszük, hogy ez a belső tagolódás nem maguknak a metaforáknak a tagolódása, hanem a „filozófiai” eszméké, ahol a metafora, bármit akart a szerző, kizárólag a pedagógikus díszítmény szerepét játssza. Ami a platóni gondolkodás tulajdonképpeni filozófiai alakegyüttesét illeti, az nem egyéb, mint anakronikus kivetítés. Tekintsük először is a módszer szándékát: „Az ilyen jellegű tanulmányokban a hagyományos módszer abból áll, hogy a képeket azon területek szerint csoportosítják, ahonnan a szerző kölcsönözte őket. Ez a módszer rendszerint megfelelhet olyankor, amikor olyan költőről van szó, akinél a képek pusztán díszítmények, melyeknek szépsége a képzelőerő kivételes gazdagságáról tanúskodik. Ekkor igen kevésbé törődünk a

metafora vagy a hasonlat mélyebb értelmével, hanem inkább eredeti ragyogása érdekel minket. Márpedig a platóni képeket nem csupán csillogó tulajdonságaik ajánlják figyelmünkbe. Bárki, aki tanulmányozza őket, hamarosan ráébred, hogy nem egyszerű díszítmények, hanem mind arra szolgálnak, hogy az eszméket a hosszadalmas fejtegetéseknél jobban kifejezzék." (13-14. o.)

Egyszerre paradox és tradicionális kijelentések. A költői metaforát ritkán tekintik külsődleges díszítménynek, különösen nem a filozófiai metaforával szembeállítva. Ritkán jutnak olyan következtetésre, mely szerint ezen a jogcímen érdemli meg, hogy önmagáért tanulmányozzák, és hogy tulajdon identitással csak jelölőkénti külsődlegessége okán rendelkezik. Másfelől, semmi sem klasszikusabb, mint ez a „gazdaságossági” elmélet a metaforáról, mely arra szolgál, hogy megtakarítsunk egy „hosszalmas fejtegetést”¹³ és mindenekelőtt egy hasonlatot. Louis mégis úgy tesz, mint-

13 A metafora és más alakzatok, nevezetesen a hasonlat, így homogének volnának; csak kifejtettségük fokában különböznének egymástól. A legtömörebb szóalakzat, a metafora volna egyúttal a legáltalánosabb, és megtakarítaná az összes többi. Ez a gazdaságossági elmélet Arisztotelészre is hivatkozhat: „A hasonlat (vagy kép: *eikón*) is metafora, mert csak egy kicsit különbözik tőle (*diapherei gar mikron*): hiszen amikor a költő azt mondja Akhilleuszról, »mint (*hósz*) egy oroszlán, előretört«, – ez hasonlat (*eikón*), amikor pedig azt: »az oroszlán előretört« – metafora” (*Retorika*, III. 4. 1406b (Bp. Gondolat, 1982. 183. o. Adamik Tamás fordítása). Ugyanez a motívum megjelenik újra Cicerónál (*De oratore*, III. 38. 156; 39. 157; *Orator*, XXVII. 92-92), Quintilianusnál (*De institutione oratoria*, VIII. 6. 4. §), Condillacnál (*De l'art d'écrire*, II. 4.), Hegelnél („Egyfelől a metafora, másfelől a hasonlat (*Gleichnis*) közé a képet állíthatjuk. Mert ez olyan közeli rokonságban áll a metaforával, hogy tulajdonképpen csak *kifejtett (ausführliche)* metafora, amely ezáltal nagyon hasonlít az összehasonlításhoz (*Vergleichung*) is.” *Estétikai előadások*, Bp. Akadémiai, 1980. I. k. II. rész III. fej. B 3, *A kép* [415. o.] Zoltai Dénes fordítása). Továbbá gyors is („A metafora lerövidített hasonlat”, Vendryes, *Le langage*, 1921. 209. o.). Amit itt, úgy tűnik, érdemes megvizsgálni, az nem annyira a gazdaságossági megfontolás önmagában, mint a magyarázatok mechanikus jellege, amelyekre alkalmat ad (rövidítés,

ha szemben állna ezzel a hagyománnyal: „Ha olyan ismérvre van szükség, mely lehetővé teszi a metafora és a hasonlat megkülönböztetését, akkor inkább azt mondanám, hogy a hasonlat mindig valami könnyedén leválasztható mellékletnek tűnik, míg a metafora abszolút nélkülözhetetlen a mondat értelméhez.”¹⁴ A rövidítés gazdaságossági eljárását tehát nem egy másik alakzaton hajtják végre, hanem közvetlenül az „eszme”, az értelem kifejeződésén, amellyel a metafora ezúttal belső és lényegi kapcsolatban van. Ezért szünnék meg díszítmény, legalábbis „felesleges díszít-

homogén mennyiségi megtakarítás, az idő és a tér lerövidítése stb.). Másfelől, itt az egyik megalkotott alakzattól, legalábbis ki nem mondotan, a másik megalkotott alakzatig ismerik fel a gazdaság törvényét, nem magának az alakzatnak a megtermelésében. E termelés gazdaságtana nem lehetne ennyire mechanikus és külsődleges. Mondjuk, eggyel több díszítmény soha nem haszontalan, vagy a haszontalan is mindig jól jöhet. Sem helyünk, sem időnk nincs itt a *Közlekedőedények* (1932) egyik lapjának kommentálására, ahol Breton, a tömörítés és eltolás retorikai megfelelőire és ezek gazdaságtanára egyaránt érzékenyen, egy díszítményt elemez: „Nem kétséges, hogy nyakkendő»komplexusom« van. Utálom a férfiöltözetnek ezt a felfoghatatlan díszítményét. Szemrehányásokat teszek magamnak, amiért időről-időre ilyen silány szokásnak áldozok, minden reggel egy tükör előtt (próbálok megmagyarázni a pszichoanalitikusoknak) csomózva ezt a szövetcsücsköt, melynek egy figyelemreméltó semmivel kell tovább fokoznia a zakó eleve idiotikus hatását. Ez egyszerűen lehangoló. Másfelől nem hallgatom el, és egyenesen képtelen vagyok elleplezni magam előtt, hogy amiképpen a pénzbedobó automaták, annak a dinamométernek a nővérei, amelyen oly dicsőségesen gyakorlatozik Jarry Szuperhímje („Jöjjön, asszonyom”), szexuális értelemben – az érme eltűnése a résben – és metonimikusan – egész helyett a rész – a nőt szibolizálják, ugyanúgy a nyakkendő, mégpedig Freud óta, a péniszt ábrázolja, »nemcsak azért, mert hosszan lelóg és a férfira jellemző, hanem azért is, mert az ember tetszés szerint választhatja, míg a szimbólum tulajdonképpen tárgyánál a természet a férfitől megtagadta ezt a lehetőséget.« ” (Freud, *Álomfejtés*, Bp. Helikon, 1985. 251. o. Hollós István fordítása; „a tömörítés munkájáról” és „a végletes rövidítés e törvényéről, amely a modern költészetre rányomta egyik legfigyelemreméltóbb bélyegét” vö. 264. skk.)

14 4. o. Louis itt a következő művekre támaszkodik: W. B. Stanford, *Greek Metaphor*, Oxford, 1936. és H. Konrad, *Étude sur la métaphore*, Paris, 1939.

mény" lenni (a dolgozat exerguma Fénelon következő mondata: „Minden díszítmény, ami csak díszítmény, felesleges”). Semmi felesleges nincs abban az értékes díszítményben, ami a metafora; semmi nem terheli túl az eszme szükségés kibontakozását, az értelem természetes kifejlését. Ebből az következik, egy megingathatatlan logika szerint, hogy a metafora „feleslegesebb” lesz, mint valaha: gyámjával, a jelölt eszme iránymutatásával azonosulván csak azzal a feltétellel lesz megkülönböztethető tőle, ha többlet-jelként lehullik és nyomban el is hervad. A gondolkodáson kívül, a „képzelőerő” effektusaként: „... mind arra szolgálnak, hogy az eszméket a hosszadalmas fejtegetéseknél jobban kifejezzék. Ilyen körülmények között érdekesnek tűnt megvizsgálni, melyek ezek az eszmék. És ez vitt arra, hogy a hagyományos osztályozással szemben egy másik módszert részesítsek előnyben, amelyet F. Dornseiff alkalmazott már Pindarosz stílusáról írott tanulmányában (*Pindars Stil*, Berlin, 1921.). Ennek a módszernek, mely a metaforáknak az általuk kifejezett eszmék szerinti csoportosításából áll, megvan az a nagy előnye, hogy az író gondolkodásmódját ragadja meg, ahelyett, hogy pusztán képzelőereje iránt érdeklődne. Lehetővé teszi továbbá, minden egyes kép értelmének pontos megállapítása révén, hogy bizonyos dialógusokban egy uralkodó metaforát észleljünk, amelyet a szerző műve egyik végétől a másikig »kifeszít«. Végezetül, e módszer érdeme, hogy észlelhetővé tesz minden fejlődést a metaforák alkalmazásában, megmutatva azokat az új képeket, amelyek az egyik dialógustól a másikig ugyanazon eszme kifejezésében megjelenhetnek. Röviden, nem csupán az osztályozás szükségletét elégíti ki, hanem ahhoz is hozzásegít, hogy jobban elmélyedjünk a képek szerepében és értékében.” (14. o.)

Annak érdekében tehát, hogy a metaforát ne kezeljük imaginatív vagy retorikus díszítményként, és visszatérhes-

sünk a filozófiai beszély belső tagolódásához, az alakzatokat az „eszme” kifejezésmódjaivá sorvasztjuk. Ez a legjobb esetben olyan immanens strukturális elemzéshez vezethet, mely a retorikára alkalmazza (bár elvileg lehetséges-e ez?) M. Guérout módszerét, avagy pontosabban V. Goldschmidt programját (*Le paradigme dans la dialectique platonicienne*;¹⁵ a *paradigma* meghatározását idézve a *Politikából*, 278c, Louis a következő felkiáltásra ragadtatja magát: „Elegendő volna a *paradigmát* a *metaforával* helyettesíteni, hogy a metafora platóni meghatározását kapjuk!” [5. o.]). Ebben az esetben azonban a módszertani igazolást egy egész ki nem fejtett filozófia támasztja alá, amelynek jogcímeit soha nem kérdőjelezték meg: a metaforának eszerint *egy eszmét kellene kifejeznie*, egy olyan gondolat tartalmát kellene külsővé tennie vagy megjelenítenie, amelyet természetes módon „eszmének” nevezhetünk, mintha nem volna minden egyes szónak vagy fogalomnak egy egész történelme (ami Platónról nem idegen), és mintha egy egész metaforika, avagy általánosabban tropika nem nyomta volna rá a bélyegét. Egy ilyen első osztályozás szerint a platóni tagolódás állítólagos tiszteletbentartása a következő címeket eredményezi: két főrész, „A vizsgálódás és a tan”, és kilenc fejezet: „A szellemi tevékenység (reflexió és alkotás)”; „A dialektika”; „A beszély”; „Az ember”; „A lélek”; „A megismerés elmélete”; „Az erkölcs”; „A társadalmi élet”; „Isten és a Világegyetem”; megannyi anakronikus kategória, a hűség ürügyén egy olyan gondolkodóra ráerőszakolt architektonika, aki az élő szervezet, tehát a beszély tagolódásának tiszteletben tartását javasolta. Ahhoz, hogy ezek a megkülönböztetések ne veszítsék el értelmüket a platonizmus egészén kívül, nem szabad közvetlenül és visszamenőleg a platóni rendszerre alkalmazni őket. Végül, nem mentették meg a szerzőt attól, hogy a függelékben az általunk imént

15 Paris, PUF, 1947. Vö. különösen a „Paradigma et métaphore” c. III. fejezettel, 104-110. o.

azonosított szembeállítás (*phüszisz/nomosz; phüszisz/tekhné*) szerint rendezett repertóriumot helyezzen el. E „Függelék” címei: „A metaforák és hasonlatok repertóriumuma azon területek szerint osztályozva, ahonnan Platón kölcsönözte őket. I. A Természet; II. Az Ember; III. A Társadalom; IV. Mitológiai, történeti és irodalmi emlékezet.”

Egy származékos filozófiai beszélynek tehát a filozófiai metaforák osztályozási kritériumait tulajdonítanánk. Ez jogosult volna, ha ezeket az alakzatokat egy rendszer azonosítható szerzőjének tudatos számítása irányítaná, vagy ha egy autonóm, nyelve előtt és nyelvén kívül megalkotott, trópusait eszközökként kezelő elmélet rangjával rendelkező filozófiai retorikát kellene leírnunk. Ez kétségtelenül filozófiai eszme, bizonytalán „platóni” is, és abban az eltérésben (és rendben) jön létre, amelyet Platón nehezményez egyfelől a filozófia vagy dialektika, másfelől a retorika (szofisztika) között. Ezt az eltérést és ezt a hierarchiát kell itt, közvetlenül vagy közvetve, megkérdőjeleznünk.

A fentebb jelzett nehézségek fokozódnak, amikor azokról az „archaikus” trópusokról van szó, amelyek a „megalapozó” fogalmakat (*theoria, eidosz, logosz* stb.) egy „természetes” nyelv meghatározásaival látták el. Azok a jelek (szavak/fogalmak) pedig, amelyek ezt a kijelentést alkotják, a trópusal és az *arkhé*val kezdve, már eleve metaforikusan terheltek. Metaforikusak, ellenállnak minden meta-metaforikának a fogalom, a megalapozás, az elmélet értékei. Hagyjuk most az optikai metaforát, amely a nap fényében nyit meg minden elméleti nézőpontot. A megalapozó a szilárd és végső talaj, az építési terep, a föld mint valamely mesterséges építmény alapja iránti vágynak felel meg. Értékének története van, és története értelmezésére Heidegger tett javaslatot.¹⁶ Végül, a fogalom fogalma óhatatlanul tartalmazza, még ha nem is

16 Hüpotüpozis-elméletét bemutatva Kant a „megalapozás” példájára hivatkozott. A hüpotüpozis lehet *sematikus* (a gyakorlati ész egy fogalmá-

korlátozódik arra, a dolgot mint tárgyat megragadó és kéz-bentartó, megértő és felfogó uralás gesztusának sémáját. A latin nyelvben éppúgy, mint a németben. Hegel ezt észrevéve problémánkat egy olyan válasszal értelmezi [*définít*] vagy inkább állapítja meg [*détermine*], mely összetéveszthető saját spekulatív logikája és dialektikája kijelentésével:

„A metaforát főképp a nyelvi kifejezésben alkalmazzák, amelyet ebben a tekintetben a következő mozzanatok szerint vizsgálhatunk meg. a) Először minden nyelv már önmagánvalósága szerint számos metaforával rendelkezik. E nyelvi metaforák által keletkeznek, hogy egy szót, amely először csak valami egészen érzékit jelent (*nur etwas ganz sinnliches bedeutet*), szellemire (*auf Geistiges*) visznek át (*übertragen wird*). A „megfogni” (*Fassen*), „megragadni” (*Begreifen*), általában sok olyan szó, amely a tudásra vonatkozik, tulajdonképpeni jelentése (*eigentliche Bedeutung*) szempontjából egészen érzéki tartalommal rendelkezik, amely azonban azután elmarad és szellemi jelentéssel cserélődik fel; az első értelem érzéki (*der erste Sinn ist sinnlich*), a második szellemi. b) Lassankint azonban az ilyen szó használatában (*im Gebrauche*) el-

nak közvetlen megjelenítése egy intuícióban) vagy *szimbolikus* (a tiszta és egy fogalmának közvetett megjelenítése egy intuícióban). „Ezt a dolgot eddig még kevésbé elemezték, bármennyire megérdemli is a mélyebb vizsgálódást; de itt nincs helye annak, hogy ennél a kérdésnél időzzünk. Nyelvünk tele van ilyen közvetett ábrázolásokkal (*Darstellungen*) egy olyan analógia alapján, amely által a tulajdonképpeni (*eigentliche*) séma nincs meg a fogalom számára a kifejezésben, hanem pusztán egy szimbólumot tartalmaz a reflexió számára. Ilyenek ezek a szavak: *alap* (*Grund*) (támasz-*Stütze*, bázis-*Basis*), *függés* (felülről való megtartás), valamiből *folyni* („következtetni” helyett), a *szubsztancia* (ahogy Locke kifejezi magát: az akcideneciák hordozója) és számtalan más nem sematikus, hanem szimbolikus hypotypózis és kifejezés a fogalmak számára nem közvetlen szemlélet segítségével, hanem csak annak analógiája révén, azaz a szemlélet tárgyáról alkotott reflexió átvitelé (*mit ... der Übertragung der Reflexion*) egy egészen más fogalomra, amelynek talán sohasem felel meg egyetlen szemlélet.” Az *ítélőerő kritikája*, Bp. Akadémiai, 1979. 59. § 320-321. o. Hermann István fordítása.

tűnik a metaforikus, amely a megszokás révén (*durch Gebrauch*) nem-tulajdonképpen (*uneigentliche*) kifejezésből tulajdonképpenivé (*eigentlichen Ausdruck*) változik, mivel ekkor kép és jelentés ama könnyedség révén, amelyben ezeket fel fogjuk, nem különböztethető meg többé egymástól, és a kép konkrét szemlélet helyett csak közvetlenül magát az absztrakt jelentést adja. Ha például a 'megragadni' (*begreifen*) szót szellemi értelemben vesszük, semmilyen vonatkozásban nem jut eszünkbe, hogy emellett még a kézzel való valamilyen megfogásra (*das sinnliche Anfassen*) gondoljunk. Élő nyelveknél könnyebben megállapítható a különbség a valóságos (*wirkliche Metaphern*) és az elhasználdás következtében (*durch die Abnutzung*) tulajdonképpen kifejezésekké (*eigentliche Ausdrücke*) lefokozott metaforák között; holt nyelveknél viszont ez nehéz, mivel a pusztá etimológia itt nem adhat végső döntést, amennyiben a dolog nem az első előforduláson és általában a nyelvi fejlődésen fordul meg, hanem elsősorban azon, hogy egy szó, amely egészen festőien színesnek és szemléltetőnek látszik, nem vesztette-e el ezt az első érzéki jelentését és az erre való emlékezést a szellemi vonatkozás számára történő felhasználásával, s nem EMELKEDT-E (AUFGEHOBEN HATTE) szellemi jelentéssé már a nyelvek életében?"¹⁷

A nyűttség (*Abnutzung*) jelentésárnyalatának, amelynek velejáróival megismerkedtünk már, itt a tényleges és az eltörölt metaforák szembeállítására felel meg. Ez a filozófiai metaforáról szóló beszély többé-kevésbé állandó vonása: eszerint volnának inaktív metaforák, amelyeket teljesen figyelmen kívül hagyhatunk, hiszen a szerző *nem úgy gondolta*, és a metaforikus hatást a tudat szintjén tanulmá-

17 Hegel, *Estztetikai előadások*, Bp. Akadémiai, 1980. 410-411. o. Zoltai Dénes fordítása (kiemelés J. D.). Hasonló megfontolásokat találunk a megfogás alakzatairól Valéry *Discours aux Chirurugiens* című művében, *Oeuvres*, Pléiade kiadás, I. k. 919. o. Lásd továbbá lentebb, „Qual Quelle”.

nyozhatjuk. A tényleges és a kihunytt metaforák különbsége megfelel az élő és a holt metaforák hagyományos szembeállításának.¹⁸ És főképpen, a metaforizációs mozgás (a metafora eredete, majd eltörlése, az átmenet az érzéki tulajdonképpeni értelemből a szellemi tulajdonképpeni értelembe az alakzatok kerülőútján) nem egyéb, mint idealizációs mozgás. És a dialektikus idealizmus vezérkategóriája, nevezetesen a *megszüntette-megőrzés* (*Aufhebung*) szerint érteendő, azaz a jeleket létrehozó emlékezet úgy teszi belsővé e jeleket (*Erinnerung*), hogy megszünteti, elnyomja és megőrzi érzéki külsőségüket. Ez a séma, elgondolása és megoldása érdekében, a természet/szellem, természet/történelem vagy természet/szabadság szembeállításokat működteti, amelyek genealógiai kapcsolatban vannak a *phüszisz* és másai szembeállításával, és egyúttal az érzéki/szellemi, érzéki/felfogható, érzéki/értelem (*sinnlich /Sinn*) szembeállítással. Ez a rendszer sehol nem olyan kifejezett, mint Hegelnél. Márpedig ő írja le a metafizika lehetőségi mezejét, és neki tulajdonítható a metafora így értelmezett fogalma.¹⁹

Tegyük fel egyelőre, hogy hitelt adhatunk ezeknek a

18 Ez áll Th. Spoerri tanulmánya középpontjában: „La puissance métaphorique de Descartes” (Colloque de Royaumont 1957. Paris, Minuit). Lásd még Perelman, Olbrechts, Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Paris, PUF, 1958.

19 Ez magyarázza azt a bizalmatlanságot, amelyet a metafora fogalma Heideggernek sugall. *Der Satz vom Grund* című művében különösen az érzéki/nem érzéki szembeállítást hangsúlyozza, a metafora értékének fontos, de nem egyetlen, kétségkívül nem akármilyen és nem is leginkább meghatározó vonását. „Ám itt elég a következő megfontolás. Minthogy hallásunk és látásunk soha nem pusztán érzéki felvétel, nem helyes azt állítani, hogy a gondolkodást meg-hallásként (*als Er-hören*) és meg-pillantásként (*Er-blicken*), tehát átvitelként (*Übertragung*) fogjuk föl, mint az állítólagosan érzékinek a nem érzékibe való átvitelét. Az »átvitel« és a metafora (*Metapher*) fogalma az érzéki és a nemérezéki mint két önmagában fönnálló tartomány megkülönböztetésén alapul. Az érzéki és a nemérezéki, a fizikai és a nemfizikai szétválasztása a nyugati gondolkodást döntően meghatározó metafizika alapvonása. Ha belát-

szembeállításoknak, és rájuk bízhatjuk a filozófia általános metaforikájának programját. Az eredeti (természetes) metaforák osztályozásakor elég hamar a négy elem mitológiájához kell folyamodnunk. Ezúttal nem egy meglehetősen meghatározatlan korpuszra vonatkozó materiális képzet valamilyen pszichoanalíziséről lenne szó, hanem a filozófiai szöveg retorikai elemzéséről, feltéve, hogy biztos ismervekkel rendelkezünk annak azonosításához. A továbbiakban nem kerülhetjük el, hogy a származási területek ez utóbbi osztályozását egy általános ráccsal keresztezzük, amelyet nem a jelenségek (a megjelenők) elemi régióiból, hanem a fogékonyság régióiból, az érzékelhetőség régióiból kiindulva alkotunk meg. A matematikai szövegtől eltekintve, amelyről nehezen látható be, miképpen szolgálhatna szigorú értelemben vett metaforákkal (nem kapcsolatos egyetlen meghatározott ontikus régióval sem, nincs empirikusan érzékelhető tartalma), minden ágazati beszély, amennyiben nem tisztán formális, érzéki típusú metaforikus tartalmakat biztosít a filozófiai beszély számára. Kísértést érezhetünk tehát, hogy ezeket a tartalmakat az érzékiség klasszikus fogalmai szerint elemezzük. Így beszélünk szokás szerint látási, hallási, tapintási (itt a megismerés problémájának mozzanata is jelen van), sőt, ritkábban, és ennek ugyancsak megvan a maga jeletősége, szaglási²⁰ vagy ízlelési metaforákról.

Az érzéki tartalmak ilyen empirikus esztétikájának

juk, hogy az érzéki és a nemérezéki említett megkülönböztetése mindig elégtelen, akkor a metafizika elveszti a meghatározó gondolkodásmód rangját. A metafizika korlátaiba való betekintéssel együtt a metafora meghatározó képze (massgebende Vorstellung) is érvénytelenné válik. Ez ugyanis a nyelv lényegéről alkotott fogalmunk mértékét adja. Ezért szolgál gyakran a metafora segédeszközként a költészet és a képzőművészeti alkotások értelmezésében. Metaforikusság csak a metafizikában létezik." (Pfullingen, Neske, 1957. 88. sk.)

- 20 „Úgy véltük, a szaglással kell kezdenünk, minthogy valamennyi érzék közül a legkevésbé látszik hozzájárulni az emberi szellem megismeréséhez." Condillac, *Traité des sensations*, Bevezetés.

azonban a metaforák transzcendentális és formális esztétikájával kellene megfelelnie, annak lehetőségű feltételeként. Ez visszavezetne minket a tér és az idő a priori formáihoz. Nem szoktunk-e valóban temporalizáló metaforákról beszélni, amelyek – Platóntól Husserlig – nem csupán a zenei paradigma értelmében idézik meg a hallást, hanem a hallgatásra, a megértésre stb. hivatkozva is? Nietzsche olyan mértékben fellazítja a metaforika határait, hogy minden fönikus kijelentésnek metaforikus erőt tulajdonít: hiszen nem helyezi-e át a beszéd idejébe azt, ami önmagában heterogén tőle?²¹ És megfordítva, nem mondjuk-e gyakran, hogy minden metaforikus kijelentés téresít, amennyiben elképzelhetővé, láthatóvá vagy tapinthatóvá tesz? Bergson messze nem az egyetlen, aki a térbeli metaforákra gyanakszik.

Miképpen működtessük az utóbbi regressziót? Miképpen folyamodjunk a tér és az idő utóbbi szembeállításához, anélkül, hogy alapjában véve ennél a hagyományos filozófiai problémánál kötnénk ki (és az ilyen transzcendentális esztétika, a tiszta és a priori érzékiség formái kapcsán volna helye a matematikai metaforák problémájának is)? Hogyan tudhatnánk, mit jelent egy értelem, egy ideális tárgy, egy

21 Ez elég különös módon annyi, mint minden jelölőt a jelölt metaforájává változtatni, miközben a metafora klasszikus fogalma csak egyik jelöltnek egy másikkal való helyettesítését írja elő, miáltal az egyik a másik jelölőjévé válik. Nietzsche eljárása nem abból áll-e, hogy a beszély minden elemére, metafora néven, azt terjeszti ki, amit a klasszikus retorika, nem kevésbé furcsa módon, teljességgel partikuláris alakzatnak tekintett – a *jel metonímiáját*? Ez utóbbi annyiból állna, mondja Du Marsais, hogy „a jelet a jelölt dolognak” vesszük. Az utolsó helyen áll a metonímia Du Marsais által kiemelt öt fajtájának listáján, Fontanier pedig kevesebb mint egy oldalt szentel neki. Ez azzal a ténnyel magyarázható, hogy az elvont jel itt a jelölt dolog egyik része, és nem a beszély alakzatainak anyaga alkotja. Példái mindenekelőtt a nem *önkéntes szimbolikus jelek* (*jogar* a királyi, *bot* a marsalli, *föveg* a bíborosi méltóság helyett, *kard* a katona helyett, *talár* a bíróság helyett, „*lándzsa* egy férfi jelölésére és *guzsaly* egy nő jelzésére: *lándzsáról guzsalyra szálló birtok*, azaz férfiről nőre hagyományozódó birtok”. Du Marsais, *Traité des tropes* (II. fej. II.).

felfogható tartalom időbelivé és térbelivé tétele, ha nem világitottuk meg, mit jelent a „tér” és az „idő”? De hogyan tehetnénk ezt meg, míg nem tudjuk, mi az a logosz vagy mondandó, mely önmagától tesz térbelivé-időbelivé mindent, amit kimond? hogy mi a logosz mint metafora?

Már az értelem (nem időbeli és nem térbeli jelölt mint értelem, mint tartalom) szembeállítására metaforikus jelölőjével (mely szembeállítás maga is annak az értelemnek a közegeiben játszik, melyhez a metafora egésze tartozik²²) is a filozófia egész története folyamán – megint egy metafora – rakódott le. Nem szólva arról, hogy ez az értelem (jelölt) és értelem (érzéki jelölő) közötti eltérés ugyanazzal a gyökkel mondódik (*sensus, Sinn*). Csodálhatjuk, mint Hegel teszi, e tő bőkezűségét, és értelmezhetjük spekulatíván, dialektikusan a titkos átváltozást; mielőtt azonban alkalmaznánk a metafora dialektikus fogalmát, rá kell kérdeznünk arra a kettős fordulatra, mely a metaforát és a dialektikát megnyitotta, és lehetővé tette, hogy *értelemnek* [*sens*] nevezzük azt, aminek az érzékektől [*aux sens*] idegennek kellene lennie.

A metaforák – különösen az úgynevezett filozófiai metaforák – általános taxonómiája tehát fontos problémák, mindenekelőtt az egész filozófiát a maga történetében megalkotó problémák megoldottságát feltételeznél. Egy metaforológia ily módon abból a beszélyből származtatható, amelyet uralni szándékozik, akár a filozófus kinyilvánított tudatát, akár szövegének rendszerszerű és objektív struktúráját szabályozva, akár egy mondanivalót rekonstruálva, akár egy tünetet megfejtve, akár egy (valamely filozófusnak, rendszernek vagy egyedi korpusznak tulajdonítható) idio-

22 Ez a komplex struktúra jócskán okoz zavart. Némelyiket a metaforikus *tartalom* és *hordozó* I. A. Richards által javasolt megkülönböztetésével fogjuk elkerülni. Az értelem, a jelentés (*meaning*) „világosan megkülönböztetendő a tartalomtól”. (*The Philosophy of Rhetorics*, New York, Oxford University Press, 1965. 100. o.)

matikus metaforikát egy általánosabb, kényszerítőbb, tartósabb metaforikán belül tagolva, akár nem. A metafora fogalma, mindazokkal az állítmányokkal együtt, amelyekkel kiterjedés és belátás rendelhető hozzá, filozoféma.

Ez kettős és ellentmondásos következménnyel jár. Egyrészt lehetetlen a filozófiai metaforikát mint olyant *kívülről* uralni egy olyan metafora-fogalom segítségével, mely változatlanul filozófiai termék. Egyedül a filozófia látszik megőrizni bizonyos tekintélyt metaforikus termékeivel szemben. Másrészt viszont, ugyanebből az okból, a filozófia megfosztja magát attól, amit magának ad. Minthogy eszközei saját mezejéhez tartoznak, képtelen uralni saját általános tropológiáját és metaforikáját. Ezeket csak egy vakfolt vagy hangnyelősáv körül észleli. A metafora fogalma leír egy körvonalat, ám még az sem biztos, hogy ily módon egy szervező központot ír körül; és ugyanez a formális törvény érvényes minden filozófémára. Ennek két egymást erősítő oka van: 1. A filozófus soha nem fog benne mást találni, mint amit ő tett oda, vagy amit filozófusként oda tenni vélt. 2. A metaforológia megalapozó szembeállításainak (*phüszisz/tekhné*, *phüszisz/nomosz*, *érzéki/felfogható*; *tér/idő*, *jelölő/jelölt*) szerkezete a történelem folyamán egy metaforikus nyelvezetből, vagy méginkább olyan „tropikus” mozgások révén jött létre, amelyek ugyan nem nevezhetők, filozófiai névvel, metaforáknak, mégsem alkotnak, mégpedig ugyanezen okból, „tulajdonképpeni” nyelvet. A tulajdonképpeni és a nem tulajdonképpeni különbségén túl kellene számot vetni a tulajdon és a nem-tulajdon hatásaival. Értelemszerűen nincs tehát olyan tulajdonképpeni értelemben filozófiai kategória, amellyel az úgynevezett „alapvető”, „strukturáló”, „eredeti” filozófiai szembeállítások strukturálódásának feltételül szolgáló bizonyos számú trópust minősíthetnénk: megannyi „metaforát”, amelyek egy ilyen tropológia címeiül szolgálhatnának, és a „fordulat”, „trópus” vagy „metafora” szavak sem kivételek e sza-

bály alól. Ahhoz, hogy megengedhessük magunknak a filozófia efféle *előbestjének* mellőzését, azt kellene tételeznünk, hogy az ezen alakzatok segítségével célba vett értelem olyan lényeg, mely szigorúan független hordozójától, ami máris egy filozófiai *tétel*, egyenesen azt mondhatnánk, a filozófia *egyedüli tétele*, az, amelyik a metafora fogalmát, a tulajdon és nem-tulajdon, a lényegi és a járulékos, az intuíció és a beszély, a gondolkodás és a nyelvezet, a felfogható és az érzéki stb. szembeállítását alkotja.

Ez volna a tét. Feltéve, hogy elérhető (megérintható, látható, megérthető?), ez a tropikus és filozófia-előtti forrás nem rendelkezhet egy tulajdonképpeni eredet archeológiai egyszerűségével, a kezdetek történetének szűziességével. És tudjuk már, hogy nem származhat sem a filozófia *retorikájából*, sem egy ahhoz hasonló *metafilozófiából*, mint amit Bachelard az anyagi képzet pszichoanalíziséről szólva *meta-poétikának* nevezett. Tudjuk ezt, a pótlékszerűség (a fogalom és a mező pótlékszerűsége) törvénye alapján, amelyet a maga teljességgel formális szükségszerűségében veszünk tekintetbe. Tekintsük ideiglenesen feltevésnek ezt a törvényt. Ha megpróbáljuk „példákkal” igazolni, talán egyúttal *kitölthetjük* a metafora fogalmát, végigkövethetünk benne egy egész, egyszerre filozófiai és retorikai hagyományt, és átalakulásai szabályával egyidejűleg megismerhetjük plasztikussága korlátait.

A nap ellipszise: a talány, a felfoghatatlan, az elvehetetlen

„Végbemehet úgy is, hogy megteszik ugyan, de tudtukon kívül követik el a szörnyűséget, s csak később ismerik fel a rokoni kapcsolatot, mint Szophoklész *Oidipusza*; ebben az esetben maga a tett általában kívül esik a cselekményen (*ex tou dramatosz*)” Arisztotelész, *Poétika*, Bp. Magyar Helikon, 1963. 37. o. [1453b] Sarkady János fordítása.

„Semmiféle ésszerűtlenségnek (*alogon*) nem szabad lennie a cselekményben (*en toisz pragmaszin*), de ha mégis előfordul, akkor csak a tragédián kívül, mint Szophoklész *Oidipuszában*” *Uo.*, 40. o. [1454b].

„Inkább kell választani a lehetetlen, de valószínűsíthető, mint a lehetséges, de hihetetlen dolgokat. A történeteket nem szabad ésszerűtlen elemekből összeállítani, sőt lehetőleg ne is tartalmazzanak semmi ésszerűtlent, de ha mégis, az maradjon a történeten kívül – mint például az, hogy Oidipusz nem tudja, miként halt meg Laiosz...” *Uo.*, 68. o. [1460a].

Sem a filozófia *retorikája*, sem egy *metafilozófia* nem tűnik itt elégségesnek, ez tehát a feltevésünk. Először is, a retorika mint olyan miért nem?

Valahányszor egy retorika meghatározza a metaforát, az nem pusztán *egy* filozófiát von maga után, hanem egy fogalmi hálót is, amelyben *a* filozófia kialakult. E háló minden szála ráadásul egy-egy *fordulatot* alkot, mondhatnánk, metaforát, ha ez a fogalom nem volna itt túlságosan származtatott. A meghatározott tehát benne foglaltatik a meghatározás meghatározójában.

Amint az magától értetődő, nem folyamodhatunk itt valamiféle homogén kontinuumhoz, amely szüntelenül önmagához viszonyítaná a hagyományt, a metafizikáét épp-

úgy, mint a retorikáét. Mindamellet, ha nem azzal kezd-
nénk, hogy figyelembe vesszük ezeket a legtartósabb, rend-
szerek hosszú láncolatán át érvényben lévő kényszereket,
ha nem vennénk a fáradságot általános működésük és tény-
leges korlátaik körvonalazására, ez azzal a kockázattal jár-
na, hogy a leginkább származékos hatásokat egy történeti
alegység, egy elszigetelt azonosított megjelenési forma, egy
képzeletbeli vagy marginális változat eredeti vonásainak
tekintenénk. Empirista és impresszionista módjára az állí-
tólagos különbségeket, valójában elvileg egyenesvonalú és
kronologikus kimetszéseket hajszolva, felfedezésről felfe-
dezésre haladnánk. Minden lépés alatt szakadék! Például a
„XVIII. század” retorikájának jellemző arculataként mutat-
nánk be az, igaz, nem egyenes vonalban, mindenféle elté-
réssel és átalakítási egyenlőtlenséggel, de mégiscsak Arisz-
totelészétől és a középkortól öröklött vonások (például a név
kitüntetettsége) együttesét. Itt ismét visszakerültünk a kor-
pusz új elhatárolásának és a kézjegyek új problematikájá-
nak teljes egészében még kidolgozandó programjához.

A metaforáról szóló minden beszélynek van kódja vagy
programja – retorikája, ha tetszik –: a szokást követve *első
helyen* az arisztotelészi meghatározást kell említenünk, leg-
alábbis a *Poétikában* olvashatót (1457b). Nem fogjuk elmu-
lasztani. Bizonyára nem Arisztotelész találta fel a metafora
szót és fogalmat. Mégis úgy tűnik, ő javasolta elsőként
rendszeres elhelyezését, ami mint olyan mindenestre
fennmaradt, és a lehető leghatalmasabb történeti hatások-
kal járt. Nem mellőzhető annak a terepnek a tanulmányo-
zása, amelyre az arisztotelészi meghatározás épülhetett.
Azonban minden érvényességét elveszítené, ha nem előzné
meg, vagy legalábbis nem ellenőrizné az újra beírandó szö-
veg rendszeres és belső rekonstruálása. Bármennyire rész-
leges és előzetes, e feladat nem korlátozódik egy szövegfel-
szín kommentálására. Semmiféle transzparencia nem ada-

tott meg neki. Eleve aktív értelmezésről van szó, mely szabályok és várákozások egész rendszerét működteti.

„Metafora (*metaphora*) a szó (*onomatosz*) más jelentésre (*allogriou*) való átvitele (*epiphora*), mégpedig vagy a nemről a fajra (*apo tou genousz epi eidosz*), vagy a fajról a nemre (*apo tou eidousz epi to genosz*), vagy a fajról a fajra (*apo tou eidousz epi eidosz*), vagy pedig analógia alapján (*hé kata to analogon*).” (55. o. [1457b]).

Ezt a meghatározást, mely kétségtelenül a legkifejtettebb, a legpontosabb és mindenesetre a legáltalánosabb,²³ két motívum szerint elemezhetjük. Egyfelől filozófiai tétel a metaforáról. Másfelől filozófiai beszély, amelynek egész felszínét egy metaforika munkálja meg.

23 Ez az általánosság olyan problémákat vet fel, amelyek, mint tudjuk, mostanában újra felmerültek. A következtetések levonásakor ismét találkozni fogunk velük. Arisztotelész mindenesetre elsőként tekintette a metaforát minden szóalakzat általános formájának, akár úgy, hogy *tartalmazza* őket (mint a metonímia vagy szünekdokhé általi átvitel e példáit), vagy úgy, hogy *ökonómiájukat* alkotja (rövidített hasonlat), vagy úgy, hogy *legjobb alakját* az arányosság allegóriájában találja meg (*Retorika* III.). Ez az általánosság kétségkívül meghatározottsága szegényességével arányos. Emiatt már nagyon korán vádolták vagy mentegették Arisztotelészt. Dacier: „némely régiek azért kárhoztatták Arisztotelészt, mert a metafora név alá fölvette e két előbbi, melyek tulajdonképpen csak szünekdokhé; Arisztotelész azonban általánosságban beszélt, és olyan korban írt, amikor az emberek nem voltak még annyira kifinomulva az alakzatok kérdésében, hogy megkülönböztethessék őket, és mindegyiket a természetét legjobban megmagyarázó névvel lássák el. Cicero elégséges igazolása Arisztotelésznek, midőn *De oratore* című művében ezt írja: *Itaque genus hoc Graeci appellant allegoricum, nomine recte, genere melius ille (Aristoteles) qui ista omnia translationes vocat*” (*Introduction à la poétique d' Aristote*, 1733.) H. Blair: „Arisztotelész ebben a tág értelemben veszi a metafora szót, minden átvitt értelem számára, amelyet egy szónak adhatunk, mintha az egészet a rész, avagy a rész az egész helyett, a nemet a faj és a fajt a nem helyett használnánk. Mindenesetre igaztalan volna pontatlanságáért megróni ezt a pontos és kifinomult szerzőt. Az ő korában még nem ismerték a Trópusok számos alosztályát és különféle neveit: ezek némely újabb szerzők leleményei” (*Rhétorique*, 1783. XV. lecke, II. k. 42. o.).

A filozófiai tétel a *metaforát*, a *mimesziszt*, a *logoszt*, a *phiisziszt*, a *phonét*, a *szemaineint*, az *onomát* összekapcsoló értelmezési rendszerhez tartozik. Ahhoz, hogy e láncolat mozgását helyreállíthassuk, figyelemmel kell lennünk a metaforáról szóló fejtegetések *helyére* a *Poétikában* éppúgy, mint a *Retorika* III. könyvében.²⁴ A metaforának fenntartott hely már önmagában jelentéssé válik. Mindkét műben a *lexisz* elméletéhez tartozik. „A többi alkotóelemről már szó volt; hátra van még, hogy a nyelvi kifejezésmódról és a gondolkodásmódról (*peri lexeósz kai dianoiász*) beszéljünk.” (50. o. [1456a] A *Retorika* III. könyvének kezdetéhez hasonló mozgás). Noha ki fogják mondani, a „gondolkodás” (itt: *dianoia*) annak területét fedi, ami a nyelvnek adatik vagy ami a nyelv által elgondolandó, ami a nyelv oka, hatása vagy tartalma, de nem a nyelv aktusa maga (kijelentés, mondás, ékesszólás, *lexisz*). Az így meghatározott *dianoia*t taglalja tehát a *Retorika*, legalábbis annak első két könyve. „A gondolkodásmódra vonatkozó tudnivalókat a *Rhétorikában* már rögzítettem” (50. o. [1456a]). A *dianoia* és a *lexisz* közötti különbség abból ered, hogy az előbbi nem önmagában megnyilvánuló. Márpedig ez a megnyilvánulás, a beszédaktus alkotta a tragédia lényegét és működését magát. Ha nem volna különbség *dianoia* és *lexisz* között, akkor nem volna tér a tragédia számára: „Mi lenne ugyanis a szónok (*tu legontosz*) szerepe (*ergon*), ha az elgondolás önmagától válnék világgossá, és nem a beszéd által (*ei phanoito hé dianoiá kai mé dia ton logon*)?” (uo.). Ez a különbség nem pusztán abból ered, hogy a szereplőnek tudnia kell mást

24 A *Retorika* és a *Politika* viszonyáról e kérdésben, és különösen ami a *metafora* és az *eikón* fogalmát illeti, lásd Marsh H. McCall, *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, Harvard University Press, 1969. „Nem bizonyíthatjuk egyik mű elsőbbségét a másikhoz képest; csaknem bizonyos, hogy mindkettőt időről időre felülvizsgálták és kiegészítették. Az *eikón* különös hiányára a *Poétikában* nem lehet magyarázatot találni” (51. o.). Ez a hiány nem teljes (lásd legalábbis 1048b 10. és 15.).

mondani, mint amit gondol. Csak azzal a feltétellel létezhet és cselekedhet a tragédiában, hogy beszél.

Mármost a metaforáról szóló beszély egy *peri lexeosz* kifejtés részét alkotja. Lexisz, és azon belül metafora annyiban létezik, amennyiben a gondolat nem önmagában megnyilvánuló, amennyiben annak értelme, amit mondunk vagy gondolunk, nem jelenség önmagában. A *dianoióának* mint olyanak még nincs kapcsolata a metaforával. Metafora csak annyiban van, amennyiben feltesszük, hogy valaki egy kijelentésben olyan gondolatot nyilvánít meg, mely önmagában meg nem jelenő, rejtett vagy lappangó. A gondolkodás akkor bukkan a metaforára, vagy a metafora akkor tesz szert gondolatra, amikor az értelem megpróbál kilépni önmagából, hogy mondódjék, kijelentődjék, a nyelv napvilágára kerüljön. És mégis – ez a problémánk –, a metafora elmélete az *értelem* elmélete marad, és ennek az alakzatnak bizonyos eredeti *természetességét* állítja. Hogyan lehetséges ez?

Arisztotelész éppen kiiktatta a *dianoióát*, és visszautalta a retorikába. Ezután a *lexisz* részeit határozza meg. Köztük a nevet. E címszó alatt tárgyalja a metaforát (*epiphora onomatosz*). Az *onoma* biztosan kétértékű ebben az összefüggésben. Hol az igével (*réma*) áll szemben, ami az idő eszméjét vonja maga után, hol az igék mezőjét fedi, miután a metafora, a nevek kimozdítása a *Poétika* példáiban ugyancsak az igéket érinti. Ez a zavar a név és az ige mély azonossága okából lehetséges: közös bennük az, hogy önmagukban felfoghatóak, közvetlen kapcsolatban állnak valamely tárggyal, vagy inkább valamely értelmi egységgel. A *phoné szemantiké* rendjét alkotják, amelyből, mint látni fogjuk, ki vannak zárva a névelők, a kötőszavak, az elöljárószók, általában minden olyan nyelvi elem, amelynek Arisztotelész szerint önmagában nincs értelme; más szóval, amelyek önmagukban nem jelölnek semmit. A melléknév főnevesíthető és nevesíthető. Ebben az értelemben tartozhat a *szemantikái*

rendbe. Úgy tűnik tehát, hogy az *onoma* mezeje – és következőképp a metaforáé mint névátvitelé – nem annyira (a retorikában nagyon későn megszerzett) szigorú értelmében vett névé, mint inkább a *nevesíthetőé*. Minden szó, amely ellenáll ennek a nevesítésnek, idegen a metaforától. Márpedig csak az nevesíthető, ami – most vagy ezután – teljes és független jelentésre tart igényt, ami önmagában, minden szintaxison kívül felfogható. Hogy egy hagyományos szembeállítást alkalmazzunk újra, amit még Husserl is használni fog, a metafora kategorémák és nem szünkategorémák *mint olyanok* átvitele. Hangsúlyozni kell, hogy *mint olyanok*, mert a szünkategoréma a maga részéről ugyancsak lehetőséget adhat a nevesítés eljárására.²⁵

25 Leibniz figyelemreméltó példával szolgál a *kiterjesztés és kivonás* ilyen műveletére. Arról van szó, hogy kiszabadítsuk a rejtett fogalmat és nevet, a minden viszonyjelző szintaktikai jelben elleplezett főnévi eszmét. Egy partikulumot ily módon teljes jelentéssé alakítunk át. Mindez egy filozófiai beszélyben zajlik, és a taglalt tárgy nincs túl messze az *Epikurosz kertje* tárgyától: „THÉOPHILE: Nem látom be, miért ne mondhatnánk, hogy vannak *fosztóeszmék*, amiképpen tagadó igazságok is vannak, mint-hogy a tagadás aktusa állító... PHILATETE: Ahelyett, hogy erről vitatkoznánk, ahhoz, hogy kissé jobban megközelíthessük minden fogalmunk és ismeretünk eredetét, hasznosabb volna megfigyelni, hogy az érzékitől teljességgel távol álló cselekedetek és fogalmak megformálásához használt szavak miképpen veszik *eredetüket* az érzéki ideákból, ahonnan homályosabb jelentésekre *vivódnak át*... Ebből kikövetkeztethetjük, miféle fogalmakkal rendelkezettek, akik elsőként beszélték ezeket a nyelveket, és miképpen sugallja a természet váratlanul az embereknek minden ismeretük eredetét és alapelvét maguk a szavak által. THÉOPHILE: ...Amit nem mindig ismerünk fel, minthogy az igazi etimológia többnyire elvész... Jó volna ugyanakkor tekintetbe venni az *érzéki és nem érzéki dolgok eme analógiáját*, ami a *trópusok* alapjául szolgál: amit jobban meg fogunk érteni, ha egy igen elterjedt példát tekintünk, amellyel az előljárószók használata szolgál; ezeket mind a helyből, a távolságból, a mozgásból nyerték, majd a változások, rendek, következmények, különbségek, megfelelések legkülöfölebb fajtáira vitték át. Az *à* közeledést jelöl, mint amikor azt mondjuk: Rómába megyek [*je vais à Rome*]. De minthogy egy dolgot, hogy összekapcsoljuk valami mással, onnan közelítünk meg, ahová kapcsolni akarjuk, azt mondjuk, hogy egy dolog kapcsolódik a másikhoz [*attaché à une autre*]. Mi több, minthogy lé-

Du Marsais, túlságosan is szó szerint véve Arisztotelészt, a metaforát olyan alakzatként határozta meg, „melynek révén egy név tulajdonképpeni jelentését visszük át”. Az, hogy egyik kiadásról a másikra a *nevet* szóval helyettesítette, hogy előbbi eljárását Laharpe és Fontanier kifogásolta, s hogy az utóbbi szisztematikusan kiterjeszti a metafora mezejét a szavak halmazára, mindez, legalábbis ezen ponton, úgy tűnik nem szakít a mélyben az arisztotelészi hagyománnyal. Egyrészt, Fontanier szerint valóban egyedül az „egyetlen szóból álló” trópusok a „tulajdonképpeni értelemben vett” trópusok. Másrészt – és következésképpen – miután kijelentette, hogy a szavak minden típusa alkalmas metaforákra, Fontanier-nak mégiscsak ki kell zárnia az ezt követő felsorolásból a szünkategorémákat, az úgymond hiányos jelentéseket és a beszély töltelékszavait. „*A hasonlóságon alapuló trópusok, azaz metaforák. A hasonlóságon alapuló trópusok egy eszmét egy másik, meggyőzőbb vagy ismertebb eszme jegyében jelenítenek meg, amelyet egyébként az előbbihez semmiféle kötelék nem köt bizonyos egyformaságon vagy analógián kívül. Nemüket tekintve egyetlenre vezethetők vissza, a Metaforára, amelynek oly jól ismert, talán még magánál a dolognál is jobban ismert neve, mint Laharpe megjegy-*

tezik, hogy úgy mondjam, anyagtalan kapcsolat is...” A levezetés megismétlődik minden előjárószóval, és a következőképpen zárul: „És minthogy ezek az analógiák rendkívül változatosak, és nem függenek immár valamely meghatározott fogalmaktól, a nyelvek maguk is változatosságot mutatnak ama *partikulumok* és *esetek* használatát tekintetében, amelyeket az előjárószók maguk után vonnak, avagy amelyekbe éppen beleértendőek és esetleg bennefoglaltatnak.” *Nouveaux essais sur l'entendement*, III. k. „*Des mots*”, I. fejt. 5. §. Du Marsais: „Minden nyelv rendelkezik saját... egyedi metaforákkal...” (I-X. fejt.). „Bizonyos alakzatok, mint Fontanier mondaná, nyelvről-nyelvre változhatnak, sőt olyanok is vannak, amelyek nem találhatók meg minden nyelvben” (*Préface au Traité général des figures du discours autres que les tropes*, 275. o.).

Condillac, akiben Fontanier éppen annyi „erőt” látott, mint Du Marsais-ban (*uo.*, 276. o.), azt is gondolta, hogy „nem találjuk meg ugyanazokat az alakzatokat minden nyelvben” (*De l'art d'écrire*, II. IV.).

zi, elvesztette minden skolasztikus nehézkességét. A *Metaforát* rendszeresen nem osztják fajtákra, mint a *Metonímiát* vagy a *Szüinekdochét*; mégsem kell azt hinnünk, hogy csak egyetlen formája, egyetlen aspektusa van, és hogy minden esetben ugyanaz volna. Ellenkezőleg, nagyon változatos, és kétségkívül kiterjedtebb, mint a *Metonímia* vagy a *Szüinekdoché*, hiszen nem csupán a név, hanem a melléknév, az igenév, az ige és végül a szavak minden fajtája területéhez tartozik. A szavak minden fajtája felhasználható tehát, vagy ténylegesen használatos *metaforikusan*, ha nem *alakzatként*, legalábbis *katakhresziszként*. Az *alakzatként metaforikusan* használható fajták a nevek, a melléknevek, az igenevek, az ige, és talán, habár elég ritkán, a határozók.²⁶

Mármost egyrészt mindaz, ami nem szerepel a szavak e listáján, a metafora katakhreszisz, e „nem igazi alakzat”

26 Fontanier, *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 1968. 99. o. A hasonlóság vagy analógia a metafora megkülönböztetett forrása Arisztoteléstől Fontanier-ig. Du Marsais a metafora meghatározásakor „szellemi összehasonlítás”-ról is beszélt. Változatlanul érvényes, hogy Arisztotelész, mint láttuk, a metaforából meglehetősen kiterjedt nemet alkotott, mely a név összes más alakzatát fedi, a metonímiát is beleértve; hogy Fontanier beszűkítette a metafora mezejét (tehát az analógiát és a hasonlóságot), hogy szembeállítsa a metonímiával; hogy Du Marsais, az első időkben, az etimológia révén, fellazította a metonímia korlátait: „A *metonímia* szó a név megváltoztatását vagy áthelyezését jelenti, egyik név helyettesítését a másikkal. Ebben az értelemben ez az alakzat magában foglalja az összes Trópust; hiszen az összes Trópusnál úgy van, hogy a nevet nem a tulajdonképpeni értelmében vesszük, hanem egy olyan eszmét ébreszt fel, mely egy másik szóval volna kifejezhető. Észre fogjuk venni a továbbiakban, mi különbözteti tulajdonképpen a metonímiát a többi Trópusból. A művészet mesterei a metonímiát a következő használatokra korlátozzák: ...” (*Traité des Tropes*, II. rész, 2. o.). Condillac (akinek filozófiáját, inkább mint mást, vagy legalább mint minden mást, az analógiáról szóló értekezésnek tekinthetjük) ellentétes, de szimmetrikus javaslatlall áll elő: „Amit a hasonlatokról mondtunk, alkalmazandó a metaforákra is. Csupán arra hívnám fel a figyelmét, hogy az etimológia útmutatása szerint minden trópus metafora: hiszen a metafora tulajdonképpen az egyik jelentésről a másikra áthelyezett szót jelent” (*De l'art d'écrire*, II. VI.).

számára van fenntartva, mely „egészen az indulatszavakig terjed” („alig van olyan szó, az összes fajtából, mely ne tartoznék birodalmába”, 215. o. Később újra találkozunk ezzel a problémával.) Az igazi metafora tehát az arisztotelészi „név” határai között marad. Ez másfelől igazolódni látszik a Fontanier által a szavak általános meghatározásához javasolt megkülönböztetési rendszer egészében. A „tárgyak eszméinek” megfelelő szavak – melyek természetes módon nevesíthetők – közé sorolódnak a *nevek*, minden „főnévként használatos” szó (*a szép, az igaz, az igazságos; az evés, az ivás, az alvás; a mellette, az ellene; az elöl lévő, a hátul lévő; a miért, a hogyan; a bent, a kint; a de, a ha, a mert, a mikor*) és az aktív vagy passzív igenevek. Az előbbieket a tárgy *főnévi* eszméinek, az utóbbiak a tárgy *konkrét* eszméinek felelnek meg. A „viszonyeszméknek” megfelelő szavak közé sorolódnak az igék („Azonban *igén* itt csak a tulajdonképpeni értelemben vett igét értem, az *elvont* vagy *főnévi* igének nevezett *lenni* igét; és nem a nem tulajdonképpeni értelemben vett igéket, a *konkrét* igéket, amelyek a *lenni* ige és egy igenév kombinációjából származnak: *szeretek, olvasok, érkezem a szerető vagyok, olvasó vagyok, érkező vagyok helyett*”), az előljárószó, a határozó és a kötőszó. E szembeállítások disszimmetriája elég feltűnő: a tárgyak eszméinek felsőbbrendűsége a viszonyok eszméihez képest („melyek kényes eszmék, nem kívántuk különválasztani őket jeleiktől, nehogy elillanjanak előlünk”), a főnévi ennek megfelelő felsőbbrendűsége. Ez utóbbi nem csupán a *lenni* ige esetében mutatkozik meg. Az összes szófajta közül azok, amelyek („formájukban és ragozásukban”) változtatásoknak vannak kitéve, a főnévi eszméhez igazodnak („Könnyű azonban *belátnunk*, hogy annak a főnévi eszmének a többé-kevésbé közvetlen kifejezésére törekednek, amelynek alá vannak vetve...”). Más fajták (előljárószók, kötőszavak, határozók, indulatszavak) „nem változnak tovább, minthogy nem közvetlenül a fő-

névi eszmétől függenek, mi több, teljességgel különállóak és függetlenek attól; mert alapjában véve csak a szellem nézőpontjától látszanak függeni, nem egyebek a maguk részéről, mint a látás módozatai" (46. o.).

Minden, ami a metafora elméletében a megkülönböztetések e rendszeréhez, vagy legalábbis annak alapelveihez rendelődik, mintha az arisztotelészi ontológia nagy, mozdatlan láncolatának része volna, beleértve a lét analógiájáról szóló elméletét, logikáját, episztemológiáját, pontosabban poétikájának és retorikájának alapvető szerveződését. Valóban, vegyük szemügyre közelebbről a név, vagyis a metafora közege arisztotelészi meghatározását. A név az első szemantikai egység. A legkisebb jelentéses rész. Összetett *phoné szemantiké*, amelynek minden eleme önmagában jelentéstelen (*aszemosz*). A név e jellegzetességben az igével osztozik, amelytől csak időtlensége különbözteti meg.

Mielőtt rátérne a névre, Arisztotelész felsorolja a *lexisz* mindazon hangból alkotott elemeit, amelyek jelentéstelenek (*phoné aszemosz*). Például a betű, *sztoikheion*, e legvégső elem része a *lexisz*nek, de önmagában semmi értelme nincs. A betű itt nem a grafikai forma, hanem a fonikus elem, a hang atomja (*phoné adiaireton*). Jelentéstelensége nem meghatározatlan. A betű nem bármilyen értelmetlen hang kiadása. Olyan hangadás, amelynek, habár nincs értelme, képesnek kell lennie arra, hogy „természetesen” vegyen részt egy *phoné szemantiké* kialakításában vagy összeállításában (*ex hész pephüké szüntheté güineszthai phoné*), egy név vagy egy ige lehetőségét nyitva meg, és hozzájárulva annak *mondásához, ami van*. Ez a különbség az állat és az ember között: Arisztotelész szerint mindkettő képes láthatatlan hangok kiadására, de egyedül az ember képezhet ebből betűt: „A betű részekre nem bontható hang, de nem mindenféle, hanem csak olyan, amelyből összetett hang jöhet létre.” (51. o. [1456b]). Arisztotelész nem elemzi ezt a

különbséget, hanem teleologikus visszatekintésben értelmezi. Semmiféle belső vonás nem különbözteti meg az állati hang atomját a betűtől. Csak a jelentéses fonikus kompozícióból, az értelemből és a vonatkozásból kiindulva különböztetendő meg tehát az emberi hang az állati üvöltéstől. Az értelemből és a vonatkozásból, azaz a névvel való jelölés lehetőségéből kiindulva. A nevek tulajdonsága, hogy jelölnek valamit (*Ta de onomata szemainei ti. Retorika*, III. 10. 1410b, *id. kiadás*, 197. o.), egy független, önmagával azonos létezőt mint olyant vesznek célba. Ez az a pont, ahol a név elmélete, úgy, ahogyan a metafora fogalmából következik, az ontológiához ízesül. A *logosztól* megfosztott állat és az ember mint *zoón logon ekon* közötti klasszikus és dogmatikusan megállapított határon kívül megjelenik itt egy rendszerszerű szétválaszthatatlanság a metafora értéke és a metafizikai láncolat között, mely utóbbi a beszély, a hang, a név, a jelentés, az értelem, az utánczó megjelenítés, a hasonlóság fogalmait – avagy, hogy kiiktassuk, amit ezek a fordítások behoznak vagy elvesznek, a *logosz*, a *phoné szemantiké*, a *szemainein*, az *onoma*, a *mimészisz*, a *homoioszisz* fogalmait – kapcsolja össze. A metafora helye a *Poétikában* az, amelyik a *mimészisz* taglalásaként kezdődik. A *mimészisz* nem lehetséges a hasonlítás vagy hasonlóság *elméleti* észlelése nélkül, azaz anélkül, amit mindig is a metafora feltételeként fognak tételezni. A *homoioszisz* nem csupán az igazság (*alétheia*) fogalmának alkotóeleme, mely az egész láncolatot uralja, hanem nélküle a metaforikus eljárás is lehetetlen volna: „A jó metaforák használata a hasonló vonások felismerésén alapul” (*to gar eu metapherein to to homoion theorein esztin*, 62. o. [1459a]). A metafora (a jó és igaz metafora) feltétele az igazság feltétele. Természetes tehát, hogy a *logosszal*, *phoné szemantikével*, *szoikheionnal* stb. nem rendelkező állat a *mimésziszre* is képtelen. Az ily módon meghatározott *mimészisz* a *logoszhoz* tartozik, és nem állati majmolás, gesztus-mimika;

az értelem és az igazság lehetőségéhez kötött a beszélyben. A *Poétika* elején a *mimészis* mintegy a *phüiszisz* tulajdonképeni lehetőségeként tételeződik. Ez utóbbi a *mimészis*ben tárul fel, vagy a költészetben, mely annak válfaja, abból a kevésbé látható struktúrából következően, mely oda hat, hogy a *mimészis* nem kívülről hozza megkettőződése redőjét. A *phüiszisz*hez tartozik, vagy ha tetszik, ez utóbbi tartalmazza magát külsőségét és megkettőződését. A *mimészis* tehát ebben az értelemben „természetes” mozgás. Ezt a természetességet Arisztotelész az emberi beszédre vezeti vissza és korlátozza. Ez a metafizikát és a humanizmust megalapító gesztus nem anyira visszavezetés, mint inkább teleologikus megállapítás [*détermination*]: az általában vett természetesség *kiváltképpen* és *igazán* az emberi természetben mondódik, szedődik össze, ismerszik meg, jelenik meg, csodálja és „utánozza” önmagát. A *mimészis* az ember sajátja. Csak az ember utánoz tulajdonképpen. Csak ő leli örömét az utánzásban, csak ő tanul meg utánozni, csak ő tanul utánzás révén. Az igazság képessége mint a természet (*phüiszisz*) leleplezése *mimészis* által, veleszületetten az ember fizikumához, az antropofizikához tartozik. Ez a költészet természetes eredete, és ez a metafora természetes eredete: „Úgy látszik, a költészetet egészében két ok hozta létre, mégpedig természeti (*phüiszikai*) okok. Az utánzás (*mimészthai*) veleszületett (*szüimphiiton*) tulajdonsága az embernek gyermekkorától fogva. Abban különbözik a többi élőlénytől, hogy a legutánzóbb természetű (*mimetikótaton*), sőt eleinte (*matheszisz protasz* – első ismereteit) éppen az utánzás útján tanul is; mindegyikünk örömét leli az utánzásban.” (11. o. [1448b]).

A költészet e két forrása megerősíti: a *logosz*, a *mimészis*, az *alétheia* itt egy és ugyanaz a lehetőség. És a *logosz* csak a *phonéban* van otthon. Inkább van ott, mint másutt. Mindig egy teleologikus meghatározás értelmében: éppúgy, ahogy

a természet, elrendeltetés folytán, jobban utánzódik az emberi természetben, éppúgy, ahogy az ember minden állatnál inkább alkalmas [*est propre*] az utánzásra (*mimetikótaton*), éppúgy, ahogy a hang az utánzásra leginkább képes szerv. Ezt a hajlamot ugyanaz a szó (*mimetikótaton*) jelöli a *Retorika* III. könyvében: „valamennyi részünk közül a hang a legalkalmasabb az utánzásra” (*hé phoné pantón mimetikótaton tón morión*, III. 1. 1404a, id. kiadás, 174. o.).

A metafora, a *mimészis* és a *homoioszisz* eredménye, az analógia megnyilvánulása tehát a megismerés eszköze. Alárendelt szerepben, de biztosan. Elmondhatni róla, amit a költészetről mondanak: filozófiaibb és komolyabb (*philoszophóteron kai szpoudaioteron*) a történelemnél (*Poétika*, 1451b), minthogy nem pusztán az egyedit meséli el, hanem az általánost, a valószínűt és a szükségszerűt mondja.²⁷ Mégsem annyira komoly, mint a filozófia maga, és mintha ezt a köztes állapotát a filozófia egész későbbi története folyamán megőrizné. A szolgálólány státuszát: a metaforának a maga helyén az igazság szolgálatában kell működnie, a mester azonban nem elégedhet meg vele, és előnyben kell részesítenie vele szemben a teljes igazság beszélyét. Arisztotelész például Platón szemére veti, hogy megelégszik a „költői metaforákkal” (*metaphorasz legein poiitikasz*), és az „üres szólások”-kal (*kenologein*), amikor azt mondja az Ideákról, hogy olyan paradigmák, amelyekből a többi dolog részesül (*Metafizika*, A 9. 991a, M 5. 1079b).*

Ugyanezen okból az élvezet, a *mimészis* és a metafora másik „oka” a tudás, a hasonlóságon alapuló tanulás, az ugyanaz megismerésének élvezete. A filozófus erre inkább

27 „A metaforát, mint korábban mondtam, rokon, de nem nyilvánvaló dolgokból kell venni, ahogy például a filozófiában ahhoz kell élesesűség, hogy igen eltérő dolgok között is észrevegyük a hasonlóságot.” (*Retorika*, III. 11. 1412a, id. kiadás, 202. o.).

* Bp. MTA Filozófiai Bizottsága, 1936. Reprint kiadás: Bp. Hatágú Síp Alapítvány, 1992. 61. 327. o. Halasy-Nagy József fordítása.

alkalmas, mint más. Például az ember: „Ennek az az oka, hogy a felismerés nemcsak a bölcsek számára gyönyörűség, hanem a többiek számára is – csak éppen kisebb mértékben. Azért örvendenek a képek (*eikonasz*) nézői, mert szemlélet közben megtörténik a felismerés (*szüllogizesthai*), és megálapítják, hogy mi micsoda” (*Poétika*, 11. o. [1448b]). A *Retorika* III. könyve ezt a szalma és egy virág segítségével pontosítja: „A könnyű tanulás természettől fogva (*phüszzei*) mindenki számára kellemes, ugyanakkor a szavaknak (*onomata*) meghatározott jelentésük (*szemainei ti*) van, következésképpen mindazok a szavak, amelyek által valamit tanulunk, igen kellemesek. ... Az említett hatást a metafora éri el leginkább, mert amikor a költő az öregséget szalmának (*kalamen*) nevezi, tanít benünket és ismereteket közöl azáltal, hogy mindkét dolog azonos nemhez tartozik: mert mindkettő elvirágzott már. Ugyanezt a hatást keltik a költői hasonlatok (*eikonesz*) ... Ugyanis – ahogy már korábban is említettük – a hasonlat is metafora, és csak a megjelenítés módjában [az előtte álló szó – *protheszei* – révén] különbözik attól; éppen emiatt kevésbé kellemes, hiszen hosszabb. És nem jelenti ki azt, hogy ez azonos azzal...” (III. 10. 1410b, *id. kiadás*, 197. o.). A metafora tehát azt tárja elevenen szemünk elé, amit a vontatottabb hasonlat közvetetten rekonstruál. Szemünk elé tár, képet fest, eleven hatást kelt – megannyi erény, amit Arisztotelész a jó metaforának tulajdonít, és rendszerint az *energeia* értékével hoz kapcsolatba, amelyről tudjuk, hogy metafizikájával döntő szerepet játszik a metafizikában. „Most arról kell szólnunk, mi a szemléletesség, és mit kell tenni, hogy ezt a hatást elérjük. Azt állítom, hogy szemléletes hatást az kelt, ami a dolgokat mozgalmasságukban ábrázolja (*energounta szemainei*). Például, ha egy derék férfiről azt mondjuk, hogy a derék férfi »négyszög«, metafora jön létre, mert mindkettő tökéletes, de nem jelöl mozgalmasságot, ám ez: »virágzó ifjúságában (*anthouszan*)



és ereje teljében« már mozgalmas...”.²⁸ Ez a metaforikus aktiválás vagy aktualizálás a leggyakrabban abból áll, hogy átlelkesíti a lelketlent, a „pszichikai” rendjébe helyezi át (uo.). (A lelkes/lelketlen szembeállítás uralja Fontanier-nál is a metaforák egész osztályozását.)

Az élvezet jutalma jár tehát a metaforában elrejtett szillogizmus gazdaságos kifejtéséért, a hasonlóság elméleti észleléséért. E művelet energiája mindazonáltal feltételezi, hogy a hasonlóság nem lehet azonosság. A *mimészis* csak azzal a feltétellel szerez élvezetet, ha cselekvésben láttatja azt, ami mindamelllett nem adódik cselekvésben, csupán nagyon hasonló mása, *mimémája* által. Hagyjuk nyitva ennek az energikus távollétnek, ennek a talányos eltérésnek, vagyis ennek a történeteket és színhelyeket létrehozó intervallumnak a kérdését.²⁹

A szemantikai rendszert (a *phoné szemantiké* rendje min-

28 *Retorika*, III. 11. 1411b, *id. kiadás*, 201. o. Nagyon is úgy látszik, összhangban Arisztotelész megannyi egymást erősítő kijelentésével, hogy az első esetben („mint a négyzet”) metaforáról van ugyan szó, csak hogy kifejtett metaforáról, vagyis hasonlatról, képről (*eikón*), „az előtte álló szó”-val.

29 Az élvezet itt egy – kiegészítendő – szillogizmusból ered. A retorikának ezt számításba kell vennie. „Mínthogy a tanulás és a rácsodálkozás kellemes, az olyasminek is kellemesnek kell lennie, mint az utánzás, például a festészettel, a szobrászattal és a költészettel történő, és mindaz, amit jól utánóztak, még akkor is, ha az utánzás tárgya (*auto to memimenon*) nem kellemes. Mert nem ez az, ami gyönyörűséget okoz, hanem az a felismerés (*szüllogizmosz*), hogy utánzat és utánzott tárgy azonos, s ilyenformán tanulunk is valamit. Ugyanezt el lehet mondani a hirtelen változásokról, s veszélyekből való kockázatos megmenekülésekről ... többnyire kellemes a rokon (*szüngenész*) és a hasonló (*homoion*) ... Mínthogy tehát minden ember önző (*phílautoi*), szükségképpen minden ember a sajátjában leli örömét, saját tetteiben és szavaiban (*erga kai logousz*). Ezért szeretjük hízelgőinket, szeretőinket, tisztelőinket és gyermekeinket, hiszen gyermekeinket saját alkotásunknak tekintjük (*autón gar ergon ta tekhná*). De hiányt (*ta ellipé*) pótolni is kellemes, mert ezt is saját alkotásunknak tekintjük ... Hasonlóképpen, mivel a játék és minden lazítás, nevetés kellemes, szük-

den kapcsolt fogalmával együtt) másától nem egyszerű és folytonos vonal választja el. A határ nem emberi és állati között húzódik. Egy másik osztóvonal szeli át az egész „emberi” nyelvezetet. Ez utóbbi nem homogén, nem minden ízében és ugyanabban a mértékben emberi. A név kritériuma meghatározó marad: a betű szerinti elemek, az aszémikus hang-

ségképpen kellemes a nevetséges is: emberekben, szavakban és eseményekben egyaránt. A nevetséges meg van határozva külön a *Poétikában*” (*Retorika*, I. 11. 1371b-1372a, id. kiadás, 62-64. o.).

A *mimészis* elliptikus szillogizmusa szerint a tudás élvezete mindig tárgyának jellegzetes hiányával társul. Egyenesen ebből az összetételből születik. A *miméma* sem maga a dolog, sem valami egészen más. Ennek az élvezetnek a maga és a különbség ökonómiaja szerinti törvényét semmi sem zavarja meg, még az utánzott dolog elviselhetetlen iszonyata, csúfsága, obszcenitása sem – vagy az a legkevésbé –, mivelhogy a látómezőn, a hordtávon, a színhelyen kívül marad. Végig kellene követnünk a példák láncolatát, amelyek Arisztotelésztől Lessingig ezt a *toposzt* övezték. Mint mindig, amikor a mimetikus ellipszis van játékban, Oidipusz, a kígyó és az apagyilkosság sincs messze. „Vannak dolgok, amelyeket önmagukban nem szívesen nézünk, de lehető legpontosabb képük szemlélése gyönyört vált ki belőlünk, mint például a legcsúnyább állatok vagy a holtak ábrázolásai ... Azért örvendenek a képek nézői, mert szemlélet közben megtörténik a felismerés (*manthanein kai szüllogizeszthai*), és megállapítják, hogy mi micsoda.” (*Poétika*, Bp. Magyar Helikon, 1963. 11. o. – 1448b. [A magyar kiadásban jelöletlen]). „Il n'est point serpent ni de monstre odieux / Qui par l'art imité, ne puisse plair aux yeux: / D'un pinceau délicat l'artifice agréable / Du plus affreux objet fait un objet aimable. / Ainsi por nous charmer, la Tragédie en pleurs / D'Oedipe tout sanglant fit parler les douleurs / D'Oreste parricide exprima les alarmes, / Et, pour nous divertir, nous arracha des larmes.” Euripidész *Oresztésze* nem akarta álmában látni többé a kígyóüstökű fejet. Longin idézte és kommentálta e jelenet sorait, Boileau lefordította őket. Ugyanebben a térben, rendszerben meg is tagadhatjuk magunktól egy ilyen megjelenítés elviselhetetlen élvezetét. Ez Jules de la Mesnardière *Poétikája* (1639): A szép leírások bizonyosan kellemesek... Ám bármily hatalmas vonzerővel rendelkezzenek e csodálatos festmények, csakis olyan dolgokat kell ábrázolniok, amelyek kellemesek avagy legalább elviselhetőek. Egy szép koloritot olyan tárgyaknál kell alkalmazni, amelyek cseppet sem gyűlöletesek, és nem dolgozhatunk úgy, mit ama különc festők, akik minden tudományukat latba vetve egy siklót vagy egy nemtelen hullót festenek le.”

kibocsátások között nem csak maguk a betűk vannak ott. A szótag a *lexisz*hez tartozik, de természetesen önmagában semmiféle értelme nincs. Főképpen pedig, vannak olyan egész „szavak”, amelyek, miközben nélkülözhetetlen szerepet játszanak a beszély szervezésében, Arisztotelész szerint ettől még teljességgel híjával vannak az értelemnek. A kötőszó (*szündeszmosz*³⁰) egy *phoné aszemosz*. Ugyanez érvényes a névelőre [*article*] és a felsorolásra [*articulation*] általában, mindenre, ami a jelentéses tagok, a nevek, főnevek vagy igék között működik (*Poétika*, 1457a). A felsorolásnak azért nincs értelme, mert nem utal egy független egységre, egy szubsztancia vagy egy létező egységére egy kategoréma egységén keresztül. Ezen a címen zárják ki a metaforikus és az onomasztikus mezőből egyaránt. Ennélfogva, minthogy a nevek részei, a feldarabolt nevek segítségével működik, az anagrammatizmus is idegen a metaforikus mezőtől általában, akár csak a felsorolások szintaktikai játéka.

Lévén, hogy ez az egész szemantikai elmélet maga után vonja a *lexisz* és a név elméletét, természetes, hogy a metafora meghatározása következik a bevezető után. Ez a *Poétika* rendje. Az, hogy e meghatározás közvetlenül a *phoné szemantiké* és a *phoné aszemosz* meghatározása után iktatódik be, nem csupán szükségszerűséget, hanem egy nehézséget is jelez. A metafora nem csupán az ily módon leírt általános lehetőségeket szemlélteti. Azzal fenyeget, hogy megtöri azt a szemantikai teljességet, amelyez tartoznia kellene. Annak a fordulatnak vagy kitérőnek a pillanatát jelölve, amely alatt az értelem teljesen egyedül látszhat kalandozni, eloldódva a dologtól magától, amelyet mindazonáltal célba vesz, az igazságtól, mely összhangba hozza hivatkozottjával, a metafora egyúttal a szemantikai tévelygést is megnyitja. Egy név értelme, ahelyett hogy azt a dolgot jelöl-

30 A *Retorika* a kötőszó helyes használatát (III. 5.), és az aszündeton, a kötőszó elhagyása hatását is tárgyalja (III. 12.).

né, amit a névnek szokás szerint jelölnie kell, másfelé irányul. Ha azt mondom, hogy az este a nap öregsége vagy hogy az öregség az élet estéje, „az este”, miközben ugyanaz az értelme, nem ugyanazokat a dolgokat jelöli. A metaforikus elmozdulásból származó hatalmánál fogva a jelentés mintegy rendelkezési állományba kerül a nyelvezetet (melynek értelme van) megelőző értelemnélküliség és a nyelvezet igazsága között, mely utóbbi a dolgot úgy mondaná, ahogy önmagában, tetteleg, tulajdonképpen van. Ez az igazság nem bizonyos. Lehetnek rossz metaforák is. Vajon ezek is metaforák-e? Erre a kérdésre csak az igazság elméletén nyugvó axiológia válaszolhatna; és egy ilyen axiológia a retorikán belülre tartozik. Nem lehet semleges.

Az értelmetlenségben a nyelv még nem született meg. Az igazságban a nyelvnek be kellene teljesednie, aktualizálnia kellene egészen az eltörlődésig, minden játék lehetősége nélkül, a dolog (gondolat) előtt, amely benne tulajdonképpen megnyilvánul. A *lexisz*, ha lehet így mondani, csak abban a pillanatban önmaga, amikor az értelem megjelent, az igazság azonban hiányozhat még, amikor a dolog még nem nyilvánul meg benne tetteleg. A lehetséges értelem pillanata mint a nem-igazság lehetősége. A kitérő pillanataként, ahol az igazság mindig elveszhet, a metafora nagyon is a *mimészis*hez tartozik, a *phüszisz* e redőjéhez, ehhez a pillanathoz, amikor a természet, önmagától elleplezve, még nem lelt magára tulajdon meztelenségében, tulajdonsága tettében.

Ha a metafora, a *mimészis* esélye és kockázata mindig híján lehet az igaznak, akkor egy meghatározott távolléttel kell számolnia. Az általános meghatározás után Arisztotelész a metafora négy típusát különbözteti meg. A példák látszólag összefüggéstelen sorozata talán egy egész történet téves szálát követheti. 1. A nem átvitele a fajra (*genosz* → *eidosz*): „Bárkám meg kint állt” / „És a hajóm kint áll” [*Odüsszeia*, I. 185, XXIV. 308. Devecseri Gábor fordítása).

Az általánosabb „kint állt” helyett annak faja, a „horgonyzott” lett volna a tulajdonképpeni szó. (Hagyományos hivatkozás a hajóra, annak mozgására, árbocaira és vitorláira, annak a szállítóeszköznek az ábrázolásakor, ami a metaforikus alakzat.) 2. A faj átvitele a nemre: „Odüsszeusz valóban tízezer kiváló tettet hajtott végre” (*Iliász*, II. 272. Devecseri Gábor fordításában – „sok jót mívelt eddig Odüsszeusz” – az átvitel elvész, ezért Sarkady János fordítását adjuk a *Poétikából*. – *A fordítók*.). A „tízezer” az általában vett sok alá tartozó faj. 3. Átvitel fajról fajra: „Ércsel elrabolva lelkét” és „levágva hosszúélű ércsel” (kétségkívül Empedoklész *Katharmoi*-jából). Az „elrabol” és a „levág” annak az általános műveletnek a két faja, ami az „elvételel”-nek (*aphelein*) felel meg. 4. Az analógia: ez abból áll, hogy amikor két kéttagú kifejezésünk van, akkor a negyediket mondjuk a második helyett, és a másodikat a negyedik helyett. Dionüszosz számára a boroscésze az, ami Árész számára a pajzs. „Dionüszosz pajzsa” és „Árész boroscészéje” analógiás metaforák. Az öregség és az élet, az este és a nappal adják például Empedoklésznál „az élet estéjé”-t (vö. még *Retorika*, III. 4.).

Az analógia a par excellence metafora. Arisztotelész erre többször visszatér a *Retorikában*. A jó ízlésre valló kifejezés „analógiás metaforákból és szemléletes kifejezésekből adódik” (III. 11. 1411b).* „A metafora négy faja közül azok a legközkedveltebbek, amelyek analógián alapulnak. Így Periklész azt mondta, hogy a háborúban elpusztult ifjúság úgy tűnt el a városból, mintha az évből elvették volna a tavaszt. Leptinész így szólt a spártaiakról: nem hagyná, hogy Hellasz elveszítse félszemét...” stb. (III. 10. 1410b-1411a).** Ez a kitüntetettség illeszti Arisztotelész egész metaforatanát a lét analógiájának általános elméletéhez.

* Id. kiadás, 200. o.

** Id. kiadás, 198. o.

Mindazonáltal az összes példában, melyek oly gyakran szólnak (az élet, a szem stb.) megszüntetéséről, kivágásáról, levágásáról, mind a négy elem jelen van vagy megjeleníthető. Mindig odaidézhetjük a négy tagot, kettesével, mint egy családot, amelyben a kapcsolatok nyilvánvalóak, a nevek ismertek. A rejtőző kifejezés nem névtelen, nem még feltalálható, és a behelyettesítésben semmi hermetikus vagy elliptikus nincs. Majdnem hasonlat vagy kettős hasonlat. Márpedig vannak olyan esetek, jegyzi meg Arisztotelész, amikor az egyik tag hiányzik. Fel kell tehát fedezni. Minél meglepőbb, a benyomás annál erősebb, és némelykor még igazabb, költőibb is: a fordulat nemesebb, termékenyebb, zseniálisabb. Arisztotelész egy példával világítja meg ezt: a leginkább megvilágító, a par excellence megvilágító a lehető legtermészetesebb fény [*lustre*]. Nemző hatalmát tárgyalva merül fel a hiányzó név kérdése, és annak kapcsán, hogy az analógiás négyzetben pótolni kell az egyik tagot.

(Az *Államban* [VI-VII], az ontológiát az arányosság analógiájára bevezető Vonal előtt és után feltűnik, a nap. Hogy el is tűnjék. Ott van, de mint a világosság láthatatlan forrása, afféle makacs, több mint lényegi, a levő lényegét – létét és tűnését – létrehozó napfogyatkozásként. A megvakulás és a halál veszélye nélkül nem nézhetünk szembe vele. Azon kívül maradvány, ami van, ábrázolja a Jót, amelynek az érzékelhető nap a fia: az élet és a láthatóság, a mag és a világosság forrása.)

Íme a Nap esete a *Poétikában* (1457b): „Egyes analógiáknak nincs megfelelő névszójuk, de azért ugyancsak kifejezhetők; például »magot elvetni« ugyanazt jelenti, mint »ültetni« (*szpeirein*), nincs azonban olyan névszó, amely a Nap melegének sugárzását fejezi ki (*to dé ten phloga apo tou heliou anónümon*)...” Miképpen fogjuk pótolni ezt a névtelent? „... ez azonban úgy (*homoiósz* – ugyanúgy) viszonylik a Naphoz, mint a vetés a maghoz, és ezért mondjuk, hogy »istenalkotta lángot vetni« (*szpeirón theoktisztan phloga*)”.

Hol láttuk valaha is, hogy ugyanaz a kapcsolat van a nap és sugarai között, mint a magvetés és a magok között? Ha ez az analógia kínálkozik – és azt teszi –, azért van, mert a nyelvezetben egy hosszú és kevésbé látható láncon fut végig, amelynek – nem csak Arisztotelész számára – nagyon is nehéz felmutatni az elejét. Metafora helyett nem egy „talányról”, egy titkos történetről van itt szó, mely több metaforából áll össze, egy hatalmas aszündetonról vagy álcázott összekapcsolásról, amelynek lényege, hogy „lehetetlen dolgokat kapcsol össze” (*Ainigmatosz gar idea aute eszti, to legonta hüparkhonta adunata szünapszai*, 59. o. [1458a])?

Ha minden metafora elliptikus hasonlat vagy analógia, akkor ez esetben par excellence metaforával van dolgunk, metaforikus megkettőzéssel, az ellipszis ellipszisével. A hiányzó tag azonban egy névre hivatkozik, mely valami tulajdonképpenit nevez meg. A jelenlevő tagok (a nap, a sugarak, a magvetés, a szem) Arisztotelész szerint önmagukban nem trópusok. A metafora itt nem egyéb, mint értelemmel és rögzített hivatkozással rendelkező tulajdonnevek helyettesítése – különösen a nap esetében: hivatkozottjának az az eredetisége, hogy mindig eredeti, egyszeri, behelyettesíthetetlen, legalábbis abban a megjelenítésben, amelyet adunk róla. Csak egy nap van ebben a rendszerben. A tulajdonnév itt a metafora nem metaforikus első mozgatója, az összes alakzat atyja. Minden körülötte forog, minden feléje fordul.

És mégis egy mondatban, egy nyomban be is zárt zárójelben Arisztotelész mellékesen egy olyan *lexisz* esetét idézi fel, mely minden ízében metaforikus volna. Legalábbis egyetlen tulajdonnév mint olyan sem volna jelenlévő, előtűnő benne. Nyomban a nap magvetése után, íme „a boroscésze bor nélkül”: „Ezt a fajta metaforát máshogy is lehet alkalmazni, úgy tudniillik, hogy a névszó sajátágaiból, mikor valami idegent hozzáteszünk, valamit el is veszünk – mint például, ha valaki

a pajzsot nem Arész boroscsészéjének, hanem bortalan boroscsészének nevezné.” (56-57. o. [1457b])

Ezt az eljárást azonban, és ezt Arisztotelész nem mondja, a végtelenségig folytathatnánk és bonyolíthatnánk. Miután egy ilyen metaforában többé egyetlen hivatkozást sem nevezünk meg tulajdonképpen, az alakzat egy hosszú ki nem mondott mondat, egy titkos történet kalandjába sodródik bele, amellyel kapcsolatban semmi biztosítékunk nincs arra nézve, hogy vissza fog vezetni a tulajdonnévhez. A metafora metaforizálása, az alap nélküli felülhatározhatóság, úgy tűnik, bele van írva a metafora struktúrájába, csakhogy negativitásaként. Mihelyt elfogadjuk, hogy egy analógiás viszony minden tagja egyenként már egy metaforikus viszonyba foglalódik, mindegyik nem annyira napként, mint inkább csillagként kezd működni, az igazság avagy a láthatatlanságban maradó, éjszakai tulajdonság pontszerű forrásaként. Ami Arisztotelész szövegében mindenestre a tulajdonnév és a *lét* analógiájának problémájára utal vissza.³¹

A nap azért tud „magot vetni”, mert neve bele van írva az azt létesítő viszonyrendszerbe. Ez a név immár nem egy egy-szeri dolog tulajdonneve, amelybe a metafora *belebotlana*; az már elkezdte mondani minden mag, a szem, a láthatatlanság, a halál, az atya, a „tulajdonnév” stb. többes, megosztott eredetét. Arisztotelész kétségkívül azért nem jut erre a következtetésre, mert az ellentmond az *alétheia* filozófiai értékének, a létező tulajdona tulajdonképpeni előtűnésének, a „metafora” filozofémát felruházó, azt megterhelő és korlátozó fogalmak egész rendszerének. Ezek gátolják mozgásában: mint ahogyan megakadályozunk egy törlést, vagy ahogyan egy hajó végtelenül határozatlan mozgását irányítjuk, hogy horgonyt vethessünk ott, ahol akarunk. A metafora elméletét

31 Erre itt nem térhetünk ki. Lásd különösen P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris, PUF, 1962-1966) és J. Vuillemin, *De la logique à la théologie* (Paris, Flammarion, 1967).

uraló egész onomatizmus, az egyszerű nevek egész arisztotelészi tana (*Poétika*, 1457a) abból a célból jött létre, hogy biztossítsa az igazságot és a tulajdon kikötőit.

Akárcsak a *mimészis*, a metafora is *visszatér* a *phüszisz*hez, annak igazságához és jelenlétéhez. A természet mindig megtalálja benne tulajdon analógiáját, tulajdon önmagához való hasonlóságát, és csak önmagából növekszik. Ott adódik. Ez az oka annak, másfelől, hogy a metaforikus képesség természetes adottság. Ebben az értelemben mindenkinek megadott³² (*Retorika*, III. 2. 1404b). De egy séma szerint, amelyet rendszeresen tapasztalunk, a természet inkább ad(ódik) egyeseknek, mint másoknak. Inkább az embereknek, mint az állatoknak, inkább a filozófusoknak, mint más embereknek. Miután a metaforák feltalálása veleszületett, természetes, kongenitális adomány, egyúttal a zseni vonása is. A természet fogalma teszi elviselhetővé ezt az ellentmondást. A természetben mindenkinek megvan a maga természete. Némelyeknek több természetük van, mint másoknak, több zsenijük, több bőkezűségük, több magjuk. Ha „az számít, hogy a metaforákban kitűnjünk”, akkor némelyeké a metafora géniusza, másoknál jobban képesek észlelni a hasonlóságokat és felfedni a természet igazságát. Elvehetetlen erőforrás. „A metaforákban kitűnni”, ez az, amit „nem lehet másoktól megtanulni, ez a tehetség jele” (*euphüiasz te szemeion esztin*, *Poétika*, 62. o. [1459a], vö. továbbá *Retorika*, III. 2. 1405a). Tudjuk vagy nem tudjuk, képesek vagyunk rá vagy nem. Ami elvehetet-

32 „Boileau és Du Marsais azt mondták, és ezerszer elismélték utánuk a Trópusokról szólván, hogy több születik belőlük a vásárcsarnokokban egy piacnapon, mint amennyi az egész Aeneasban van, vagy amennyi az Akadémia több egymást követő ülésén elhangzik ... Mármost nem nyilvánvaló bizonyítéka-e ez annak, hogy a Trópusok a beszédnyelv lényegi részét alkotják; hogy akárcsak a beszédnyelvet, ezeket is a természet adta nekünk, hogy gondolataink és érzelmeink kifejezésére szolgáljanak; és hogy, következésképpen, ugyanaz az eredetük, mint ezé a nyelv és a nyelvek általában?” (Fontanier, *id. mű*, 157. o.).

len, az persze a rejtett hasonlóság észlelésének génusza, de következésképpen az a képesség is, hogy egy kifejezést egy másikkal helyettesítsünk. A *mimészis* génusza tehát egy nyelvet eredményezhet, a szabályozott helyettesítések kódját, tehetséget és a retorika eljárásait, a génusz utánzását, az elvehetetlen uralását. Biztos lehetek-e ennél fogva abban, hogy mindent elvehetnek tőlem, a behelyettesítés képességét kivéve? Hogy például azt, amit elvesznek tőlem, mással helyettesítem? Milyen feltételekkel lehet az embernek mindig még egy fordulat – a zsákjában? még egy magja? és a nap mindig magot vethet-e? és elvetődhet-e a *phüszisz*?

A retorika virágai: a heliotróp

„Visszatérek a filozófiai beszédmódhoz, amelyhez érvek, nem pedig hasonlatok szükségeltetnek.” Diderot, *Lettre sur les sourds et les muets*

„Espinasse kisasszony: Ez pedig, azt hiszem, a fejem. *Bordeu*: Az egész feje? *Espinasse*: Nem egészen, de engedjen meg egy hasonlatot. Ez lesz a magyarázatom, mert a nők és a költők logikája jóformán csak a hasonlat. Képzelve el, amint a pók... *D'Alembert*: Ki van itt?... Ön az, *Espinasse* kisasszony?” Diderot, *D'Alembert álma**

„Ennek majdan épp csak annyi értéke lesz, mint manapság annak, hogy a nap hím- vagy nőnemű voltában hiszünk-e.” Nietzsche, *Hajnalpír*, I. 3.**

„A »vagy-vagy« alternatívát az álom képtelen kifejezni. ... Ellentéteket szívesen ábrázol egy darabban vagy egységbe olvasztva... Ugyanaz a virágzó ág (»a lányka virágai« Goethe »Molnárné«-dalaiban) a szexuális ártatlanságot és annak ellenkezőjét is ábrázolja. ... Egyetlen logikai reláció létezik, amelyiknek nagymértékben kedvez az álomképzés mechanizmusa. Ez a hasonlóság (*Ähnlichkeit*), az egyezés (*Übereinstimmung*), az érintkezés (*Berührung*) relációja, az »akárcsak« (*»Gleichwie«*), amely az álomban oly változatos eszközökkel ábrázolható, mint semmi más.” (S. Freud, *Álomfejtés*, 225-227. o.)***

„Arisztotelész szerint (*De divinatione per somnum II.* – „Az álomi jóslásról”) az a legjobb álomfejtő, aki leginkább észreveszi a hasonlóságokat...” (Uo., 79. o. 2. sz. jegyzet)

„Az »expensive flowers, one has to pay for them« mondatnak szintén van – alighanem igazi, pénzügyi – értelme is. – Az

* in *Válogatott filozófiai művei*, Bp. Akadémiai, 1951. 238. o. Csatlós János fordítása (kissé módosítva).

** in *Válogatott írásai*, Bp. Gondolat, 1984. 50. o. Szabó Ede fordítása.

*** Bp. Helikon, 1985. Hollós István fordítása.

álmom virágszimbolikája magában foglalja tehát a szűz nő (*jungfräulichweibliche*) és a férfi szimbólumát, valamint az erőszakos deflorálásra való utalást ... annál inkább domborodik ki a *centre* (amelyet más alkalommal a *centre piece of flowers*nek nevez), vagyis a szüzességének magas ára. ... Később kiegészíti (*Nachtrag*) az álmot: »... *there is a gap, a little space in the flowers...*« (Uo., 265-266 o.)

A metafora az ember tulajdona. És tulajdonképpen minden emberé, a benne *uralkodó* génius – természet – mértéke szerint. Miben áll ez az uralkodás? És mit jelent „az ember tulajdona” egy ilyen képességről szólván?

Felmerült számunkra annak szükségessége, hogy megvizsgáljuk a „tulajdonság” e fogalmának történetét és rendszerét. Hatalmas feladat, mely a dekonstrukció valóságos stratégiájának, olvasmányok lajstromának kidolgozását feltételezi. Előre látható, hogy egy ilyen munkának, bármennyire kiterjedt legyen is, így vagy úgy tárgyalnia kell azt, amit az arisztotelészi szövegben „tulajdon”-nak fordítanak. Vagyis legalább ennek három jelentését.

A metafora arisztotelészi problematikája nem folyamodik ahhoz a nagyon egyszerű, nagyon világos, azaz központi szembeállításhoz, amelyet tulajdonképpeni értelem/átvitt értelem szembeállításnak fogunk nevezni. Semmi nem zárja ki azt, hogy egy metaforikus lexisz tulajdonképpeni, vagyis alkalmas (*prepon*), megfelelő, helyes, arányos, odaillő legyen a tárgyhoz, a helyzethez, a dolgokhoz viszonyítva.³³ Igaz, hogy a tulajdonképpennek ez a jelentése meglehetősen külsődleges marad a beszély metaforikus vagy egyéb formájához képest. Nem ugyanez már a helyzet a *kirion* és *idion* jelenségek esetében, amelyeket általában ugyanezzel a *tulajdon*

33 Vö. például *Retorika*, III. 7. A *prepon* fordításával kapcsolatban lásd J. Brunshwig jegyzetét a *Topika* általa szerkesztett kiadásában (1. IV. 122. o., 3. lábjegyzet a 6. oldalon).

szóval fordítanak. Noha a *kürion* és *idion* közötti különbséget soha nem vetették fel tematikusan, úgy tűnik, hogy az előbbi, a *Poétikában* és a *Retorikában* gyakoribb fogalom egy uralkodó értelmében, gazda értelmében, kapitális értelmében használt név tulajdonságát jelöli. Ne feledjük, hogy a szuverenitásnak ez az értelme gyámkodik a *kürion* értelme felett is. Kiterjesztés révén a *küriont* eredeti értelemként értelmezik (a származtatottal szemben), és némelykor a bevett, szó szerinti, megszokott értelemmel egyenértékűnek számít (*to de küri-on kai to oikeion. Retorika, III. 2. 1404b*): „Közönségesnek (*küri-on*) nevezem azt a szót, amelyet mindenki használ” (*Poétika, 55. o. [1457b]*). Ily módon megkülönböztetik egyfelől a „nevezetes” (*glotta*), ritka, idiomatikus névtől, másfelől a metaforától. Az *idion* sokkal ritkább ebben a kontextusban, és két másik jelentésben látszik szerepet játszani. Pontosabban, a *Retorikában* (*III. 5. 1407a [185. o.]*) a tulajdonnevekhez folyamodni annyi, mint elkerülni a körülírás kerülőútját (*toisz idio-isz onomaszi legein, kai mé toisz periekouszin*), amit helyes is megtenni. E három jelentés kontaminációja készen áll már a *verba propria* cicerói fogalmában, amelyet a *verba translata*-val állít szembe (*De oratore, 2.4*).

Mégis mintha az *idion* jelentés támasztaná alá, anélkül, hogy az előtérben állna, ezt a egész metaforológiát. Tudjuk, hogy például a *Topikában* a tulajdon, a lényegi és a járulékos elméletének középpontjában áll. Márpedig ha a metafora (vagy a *mimészis* általában) egy megismerési hatást vesz célba, nem tárgyalhatjuk anélkül, hogy kapcsolatba ne hoznánk a meghatározásra vonatkozó tudással: az arra vonatkozó tudással, micsoda tulajdonképpen, lényegileg vagy véletlenszerűen az a dolog, amiről beszélünk. Igaz, hogy beszélhetünk tulajdonképpeni vagy nem tulajdonképpeni módon*

* A francia 'propre', 'impropre' kifejezések kézenfekvő fordítása itt a 'helyes', 'helytelen' volna. Az egész tanulmányban középponti jelentőségű etimológiai összefüggés miatt mégis a 'tulajdonképpeni', 'nem tulaj-

arról, ami nem tulajdona a dolognak, például véletlenszerű vonásáról. A tulajdonképpeni/nem tulajdonképpeni e két jelentésárnyalata itt nem ugyanazon a helyen helytálló. Mégis, lévén hogy az egész nyelv, és különösen a metafora eszméje az, hogy magát a dolgot engedi megismerni, a fordulat jobb lesz, ha inkább lényegi vagy tulajdonképpeni igazsága felől közelít hozzánk. A nyelv terét, eltéréseinek mezőjét pontosan a lényeg, a tulajdonképpeni és a véletlenszerű közötti különbség nyitja meg. Három előzetesen felderítendő pont:

1. Egy név akkor tulajdonnév, ha csak egyetlen értelme van. Még pontosabban, csak akkor az, ha tulajdonképpeni értelemben név. Az egyértelműség a nyelv lényege, helyesebben *telosza*. Erről az arisztotelészi eszményről soha nem mondott le egyetlen filozófia sem mint olyan. Ez a filozófia. Arisztotelész elismerte, hogy egy szónak több jelentése is lehet. Ez tény. De ennek a ténynek csak akkor van joga a nyelvre, ha a polisziémia véges, vagyis a különböző jelentések korlátozott számúak és főként eléggé *megkülönböztetettek*, s így mindegyik egy és azonosítható marad. A nyelv csak azért az, ami, vagyis nyelv, hogy annál inkább uralhassa és elemezhesse a polisziémiát. Maradéktaianul. Egy uralhatatlan disszemináció nem ugyanaz, mint a polisziémia, a nyelven kívülihez tartozik. „Ebben nem tesz különbséget, ha valaki azt mondaná, hogy a szónak több jelentése van, feltéve, hogy azok határozott jelentések. Akkor ugyanis mindegyik jelentésre egy másik kifejezést lehetne alkalmazni. Ha például valaki azt mondaná, hogy az »ember« szónak nem egy, hanem több a jelen-

donképpeni' kifejezésekkel adjuk vissza. Ezt indokolja az a körülmény is, hogy a magyar 'helyes' melléknév számos más jelentéssel rendelkezik; a 'csinos' (*joli*) jelentésárnyalaton kívül valamennyi – 'illő, helyénvaló' (*décent*), 'az igazságnak megfelelő' (*juste*) – az adott összefüggésben téves értelmezést sugallna. Egy dologról helyesen beszélni itt anynyi, mint tulajdonképpeni értelmében venni, ami nem azonos minden további nélkül a dolog illő, vagy az igazságnak megfelelő értelmezésével. – *A fordítók.*

tése, s ezek közül csupán az egyik a »kétlábú állat« jelentése, de azonkívül van még sok másik, szám szerint meghatározott jelentése, akkor mindegyik jelentésre egy-egy sajátos elnevezést lehetne alkalmazni [amit itt »sajátos elnevezés«-nek fordítanak, az pontosan a »tulajdonnév«, *idion onoma*; a »jelentés« pedig a *logosz*]. De ha nem így lenne a dolog, hanem az a valaki inkább azt állítaná, hogy az illető szónak végtelen sok a jelentése (*ei dé me [tetheie], all'apeira szemainein phaié*), akkor nyilvánvaló, hogy megszűnnék a beszéd [érvelés, meghatározás, *logosz*]; mert ha egy szó nem egy meghatározott dolgot jelent, akkor nem jelent semmit (*to gar me hen szemaiein outhen szemaiein esztin*). Ha pedig a szavak nem jelentenek semmit, akkor megsemmisülne az emberek egymással való beszélgetése (*dialegeszthai*), s igazság szerint az önmagunkkal való beszélgetés is: lehetetlen ugyanis gondolkozni, ha nem gondolunk valami határozott egyet (*outhen gar endekhetai noi-ein me noounta hen*) – ha pedig egyet gondolunk, akkor ennek az egy dolognak nevet is adunk. Úgy kell tehát lennie, mint az előbb mondtuk, hogy jelent valamit a szó, és pedig egyet jelent (*szemaion ti to onoma kai szemaion hen*).” (*Metafizika*, G 4. 1006a-b).³⁴

Valahányszor a poliszémia megszüntethetetlen, és az értelem semmiféle egysége nem ígérkezik, kívül vagyunk a nyelven. Következésképpen az emberiségen. Az ember tulajdonsága kétségkívül az, hogy metaforákat tud létrehozni, de azért, hogy mondhasson valamit, ami egyetlen egy. Ebben az értelemben a filozófus, akinek mindig csak egy mondandója van, az emberek embere. Az, aki a többértelműséget nem veti alá ennek a törvénynek, egy kicsit már

34 Id. mű, 103. o. Vö. továbbá *Topika*, 1. 18. Du Marsais: „Egy érvelés folyamán egy szót mindig ugyanabban az értelmében kell vennünk, mint korábban, máskülönben nem érvelünk helyesen.” Fontanier: „A szavak elvileg egyenként csak egyetlen dolgot jelenthetnek” (idézi T. Todorov, *Littérature et signification*, 109-110. o.)

kevesebb az embernél: szofista, aki végül is semmit sem mond, semmit, ami egy értelemben összefoglalható volna.³⁵ A „semmit nem akar mondani” szélső esetében már állatnak is alig mondható, inkább növény, nádszál, és nem gondolkodik: „Mert ha nem állít semmit, akkor nevetséges volna ellenérvet keresni azzal szemben, akinek magának sincs semmi érve, hiszen nem állít semmit sem. Az az ember, aki így tenne, amennyiben így tenne, olyan volna, mint valami növény (*homioisz gar phiütó*).” (G. 4. 1006a).* És egy ilyen metaforikus növény (*phiütosz*) már egyáltalán nem tartozik a *phiüszisz*hez sem, ahogyan az az igazságban, a *mimészisz*, a *logosz* és az emberi hang révén megjelenik.

2. Habár elválaszthatatlan tőle, a tulajdonképpeni nem tévesztendő össze a lényeggel. Kétségtelenül ez az eltérés teszi lehetővé a metafora játékát. Ez utóbbi megnyilváníthatja a tulajdonságokat, kapcsolatban hozhatja egymással a különböző dolgok lényegéből elvont tulajdonságokat, megismerhetővé teheti őket hasonlóságukból kiindulva, anélkül azonban, hogy közvetlenül, teljesen, tulajdonképpeni módon kimondaná a lényegét, anélkül, hogy ő maga láthatóvá tenné magának a dolognak az igazságát.

Az átvitt jelentések a tulajdonított tulajdonságokhoz [*propriétés attribués*], nem magához a dologhoz, tárgyhoz

35 A költő a kettő között van. Ő a metafora embere. Míg a filozófust csak az értelem igazsága érdekli, túl magukon a jeleken és neveken, míg a szofista üres jeleket manipulál és a jelölők esetlegességének hatásait használja ki (innen rajongása a kétértelműségért és főként a homonimiáért, a jelölők csalóka azonosságáért), a költő a jelöltek sokakaságával játszik, de csak azért, hogy újraegyesítse az értelem azonosságát: „A névszók közül a homonimák a szofista számára hasznosak (mert ezekkel ravaszkodhat), a szinonimák pedig a költők számára. Közhasználatúnak és szinonimának (*küria te kai szünonüma*) mondom az olyan szavakat, mint például 'menní' (*poreueszthai*) és 'ballagni' (*badizein*); e két szó ugyanis egyrészt közhasználatú (*küria*), másrészt egymás szinonimái.” (*Retorika*, III. 2. 1404b, id. kiadás, 177. o.).

* Id. kiadás, 102. o.

vagy szubsztanciához tartoznak. Ennyiben a metafora közvetített és elvont marad. Ahhoz, hogy lehetséges legyen, az kell, hogy az egyik tulajdonságot a másikkal helyettesíthessük, anélkül hogy magát a dolgot belevonnánk a helyettesítések játékába; az kell, hogy ezek a tulajdonságok ugyanannak a dolognak ugyanahhoz a lényegéhez tartozzanak, vagy különböző lényegekből vonjuk el őket. Ezeknek az elvételeknek és cseréknek a szükséges feltétele, hogy egy konkrét tárgy lényege képes legyen több tulajdonságra, továbbá hogy a lényeg és a (tőle elválaszthatatlan) tulajdonságok között sajátos felcserélésre legyen lehetőség egy kvázi-szinonímia közegében. Ez az, amit Arisztotelész *antikategoreiszthai*-nak nevez: a lényeg állítmánya és a tulajdon állítmánya felcserélhető anélkül, hogy a kijelentés hamissá válna: „Van egy tulajdonság, mely anélkül, hogy tárgya lényegének lényegiségét kifejezné, mégis csakis hozzá tartozik, és felcserélhető vele (*antikategoreiszthai*) egy konkrét tárgy predikátumában”.³⁶ Azt mondhattuk például, hogy a metafora, a metaforikus képesség az ember tulajdona. Legyen valóban egy konkrét személy, Szókratész, akinek lényege az emberiség; egy tulajdont fogunk kijelenteni, valahányszor azt mondhatjuk: „Ha Szókratész ember, akkor

36 *Topika*, 1. 5. 102a. A francia kiadást J. Brunshwig fordította és rendezte sajtó alá, akinek egyik magyarázó lábjegyzete igen fontos számunkra: „A hagyományos értelmezéssel ellentétben (de etimológiai értelmének megfelelően) az *antikategoreiszthai* szó nem az *alany* és az *állítmány felcserélésének*, hanem két *állítmány kölcsönös behelyettesítésének* jogosultságát jelöli, amelyek ugyanarra a (*tou pragmatosz* szavakkal jelölt) konkrét alanyra vonatkoznak. Más szavakkal azt mondhatjuk, hogy egy P állítmány egy S alany tulajdona, nem azért, mert »S est P és P est S«, hanem mert »minden konkrét X alanyra igaz, hogy ha X est S, akkor X est P, és ha X est P, akkor X est S«.“ Lásd továbbá e jegyzet folytatását. Vö. továbbá a „tulajdon” különféle fajtáiról (tulajdonképpen önmagában – „Amikor például azt mondják az emberről, hogy halandó, a tudomány befogadására képes lény” – avagy viszonylagos tulajdonképpen; örökös vagy időleges tulajdonképpen): *Topika*, V. 1. 128b 30-35. o.).

van logosza" és megfordítva: „Ha Szókratésznek van logosza, akkor ember”; vagy: „Ha Szókratész tud metaforákat létrehozni, akkor ember, és megfordítva, stb. Az első példa az *antikategoreiszthai*-ra a *Topikában* a grammatika: az ember tulajdona a grammatika, vagyis az, hogy képes megtanulni olvasni és írni. Ez a tulajdon az ember tulajdonainak láncolatához tartozik (*logosz, phoné szemantiké, mimészisz, metaphora* stb.). „Például az ember tulajdonsága, hogy olvasni és írni képes (*Oion idion anthropou to grammatikész einai dektikon*); valóban, ha egy adott lény ember, akkor képes olvasni és írni, és ha képes olvasni és írni, akkor ember.”³⁷

3. Mi a nap tulajdona? A kérdés, egy példa kapcsán, a *Topikában* merül fel. Véletlenül-e? Már a *Poétikában* sem volt jelentősége? Anélkül, hogy akartunk volna, szüntelenül belevonódtunk ebbe a mozgásba, mely a napot forgatja a metaforában; vagy az vonzott bele, ami a filozófiai metaforát a nap felé fordítja. Nem (olyan mint) egy napraforgó a retorikának ez a virága? illetve – de ez nem pontosan szinoníma – nem analóg a heliotróppal?

Az arisztotelészi példában kétségtelenül az merül fel először, hogy a heliotropikus metaforák rossz metaforák lehetnek. Tényleg bajos tudni, mi a tulajdonképpeni értelemben vett nap: az *érzékelhető* nap tulajdona. Ebből következik, hogy a napot (tartalomként vagy hordozóként) magával vonó egyetlen metafora sem szolgál világos és biztos ismerettel: „Minden érzékelhető tulajdonság, mihelyt az érzékelésen kívül került, egyúttal bizonytalanná is válik, hiszen ekkor nem látjuk jól, hogy még a tárgyhoz tartozik-e, mivel-hogy egyedül érzékelés útján ismerhetjük. Ez igaz az olyan tulajdonságok esetében, amelyek nem követik mindig és szükségképpen tárgyukat. Például, amikor a Nap tulajdon-

37 1. 5. 102a. Lásd még J. Brunschwig lábjegyzetét.

ságaként feltételezték, hogy a legfényesebb csillag, mely a Föld fölött mozog, akkor ebben a tulajdonságban olyan fogalmat használtak, mint a *Föld fölött mozogni*, amit érzékelés útján ismerünk, következésképp a Nap tulajdonságát nem adhatjuk meg helyesen: hiszen nem látjuk jól, hogy a Nap tovább mozog-e a Föld fölött, miután lenyugodott, mert az érzékelés akkor cserbenhagy minket.³⁸

Ez, úgy tűnik, két következményt von maga után, amelyek mintha ellentmondának egymásnak, azonban szembenállásuk valamiképpen a metafora filozófiai fogalmát építi fel, egy olyan kétértelműség törvénye szerint osztva meg, mely minduntalan igazolódik.

Első következmény. A heliotropikus metaforák mindig tökéletlen metaforák. Túl kevés ismerettel szolgálnak, mint-hogy a helyettesítésbe közvetlenül vagy közvetetten befont egyik kifejezés (az érzékelhető nap) nem ismerhető tulajdonképpen mivoltában. Ami azt is jelenti, hogy az érzékelhető napot mindig nem tulajdonképpen módon ismerjük, tehát nem tulajdonképpen módon nevezzük meg. Az általában vett érzékelhető nem az érzékelhető dolog *jelenlétének formájában* belsőleg adott okokból korlátozza a megismerést; hanem mindenekelőtt azért, mert az *aisztheton* mindig megteheti, hogy *nem* jelenik meg, elrejtőzhet, távol lehet. Nem adja magát parancsszóra, és jelenléte nem uralható. Márpedig a nap ebből a szempontból a par excellence érzékelhető tárgy. Az érzékelhető és a metafora paradigmája: rendszerint forog (forogat) és elrejt(őzik). Minthogy a metaforikus trópus mindig egy érzékelhető magot vagy még inkább valami olyasmit feltételez, ami az érzékelhetőhöz ha-

38 *Topika*, V. 3. 131b 20-30. Vö. továbbá G. Verbeke, „La notion de propriété dans les Topiques”, in *Aristotle on Dialectics. The Topics*, szerk. G. E. L. Owen, Oxford, 1968. A szerző itt részletesen elemzi annak okait, miért nem lehet „a tulajdon” olyan, hogy „az alanyhoz való tartozása egyedül csak érzékelés útján legyen ismerhető” (273. o.).

sonlóan mindig megteheti, hogy tetteleg és személyesen ne legyen jelen, és miután a nap e tekintetben par excellence az érzékelhető érzékelhető jelölője, az érzékelhető érzékelhető mintája (az érzékelhető Eszméje, paradigmája vagy parabolája), a nap forgása mindig is a metafora pályája volt. Igaz, a rossz metaforáé, mely csupán nem tulajdonképpeni ismerettel szolgál. De minthogy a legjobb metafora sohasem abszolút jó, mert különben nem lenne metafora, nem a rossz metafora szolgál-e mindig a legjobb példaként? A metafora tehát heliotrópot, egyszerre a nap felé forduló és a napot forgató mozgást jelent.

Azonban ne siessünk ezt a metafora igazságának kikiáltani. Bizonyosak benne, hogy tudják, mi a heliotróp?

A nap – bármennyire feltűnő a többi között – nemcsak az érzékelhető lényre ad példát, mint olyanra, mely mindig képes eltűnni, álcázni magát a tekintet előtt, jelen nem lenni. Maga a feltűnni/eltűnni szembeállítás, a *phainesztai*, az *alétheia* stb., a nappal és az éjszaka, a látható és a láthatatlan, a jelenlévő és a távollévő egész lexikája csak a nap alatt lehetséges. Ez utóbbi, amennyiben a filozófia metaforikus terét strukturálja, a filozófiai nyelv természetijét képviseli. Ez az, amit a természetes nyelv minden filozófiai nyelvből visszatarthat. Abban a metafizikai alternatívában, mely a formális vagy mesterséges nyelvet állítja szembe a természetes nyelvvel, a „természetes”-nek mindig a *phüszisz*hez mint naprendszerhez kell visszavezetnie bennünket, pontosabban az észlelés rendszerében adott föld/nap viszony valamiféle történetéhez.

Második következmény. Valami megfordult beszélyünkben. Fentebb azt mondtuk: a nap az az egyszeri, behelyettesíthetetlen, természetes hivatkozás, amely körül mindennek forognia kell, amely felé mindennek fordulnia kell. Most azonban, ugyanazt a pályát követve, meg kell fordítanunk az állítást: a tulajdonképpeni értelemben vett nap,

az érzékelhető nap csak rossz ismereteket közöl, mert rossz metaforákkal és csak metaforikusan közli. Miután, mint Arisztotelész mondja, nem bizonyosodhatunk meg érzékelhető jellegzetességeiről mint „tulajdonairól”, a nap soha nincs jelen tulajdonképpen a beszélyben. Valahányszor metafora van benne, kétségtelenül ott van benne valahol egy nap is; de valahányszor nap van, a metafora már elkezdődött. Ha a nap eleve mindig metaforikus, akkor a legkevésbé sem természetes. Már eleve mindig ott van egy ragyogás, mondhatnánk egy *mesterséges* konstrukció, ha ennek a jelentésnek hitelt adhatnánk még, miután a természet eltűnt. Hiszen ha a nap egyáltalán nem természetes, akkor mi természetes marad még a természetben? A legtermészetesebb a természetben önmagában hordja azt, amitől ki kell lépnie önmagából; a „mesterséges” világossággal tevődik össze egy napfogyatkozásban, ellipszisben, ő maga mindig is más volt: az atya, a mag, a tűz, a szem, a tojás stb., vagyis megannyi más dolog még, amelyek többletként a jó és a rossz, a világos és a homályos metaforák mértékét adják; továbbá, szélső esetben, annak mértékét, ami rosszabb vagy jobb a metaforánál:

„A meghatározás homályosságával kapcsolatban tehát az első helyen (*toposz*) azt kell látnunk, hogy az alkalmazott kifejezés homonímája-e valamely másiknak. ... A második helyen azt kell látnunk, hogy beszélgetőtársunk metaforával fejezte-e ki magát, amikor például a tudományt *megin-gathatatlan*ként (*ametaptóton*), vagy a földet *dajkaként* (*titthenen*), vagy a kedélyt *harmóniaként* (*szümphonian*) határozta meg: mert minden, amit metaforával mondanak, homályos (*aszaphesz*; metafora a metafora minősítésében). Beleköthetünk abba is, aki egy metaforikus kifejezést úgy használ, mintha szó szerinti (*hósz küriósz*) értelemben tette volna: mert a jelzett meghatározás nem meghatározott fogalomra fog vonatkozni, például a kedély esetében, miután a har-

mónia mindig hangok között valósul meg. ... Továbbá, látnunk kell, hogy beszélgetőtársunk szokatlan kifejezéseket használ-e: ahogyan például Platón a szemet a *szemöldökkel árnyékoltnak* nevezi ... Valójában egy szokatlan kifejezés mindig homályos. Vannak bizonyos kifejezések, amelyeket nem homonímiaként, nem metaforaként, még csak nem is szó szerint (*outé küriósz*) fogunk fel, mint amikor a törvényt a természettől fogva igazságos dolgok *mértékének* vagy *képének* (*metron hé eikón*) mondjuk. Az ilyen kifejezések még alacsonyabbrendűek, mint a metafora. Metafora valójában nem lehetséges anélkül, hogy valamelyes ismeretet ne szereznénk a jelölt dologról (*to szemainomenon*) az általa megállapított hasonlóság okán (*dia tén homoioteta*), mert valahányszor metaforával élünk, valamilyen hasonlóságra tekintettel tesszük. Ezzel szemben e másik kifejezési mód semmit nem ismert meg velünk, minthogy semmiféle hasonlóság nincs abban az okban, amiért a törvény mérték vagy kép volna, és a törvényt rendszerint egyáltalán nem is hívják így. Következésképpen, amikor azt mondják, hogy a törvény tulajdonképpeni értelemben mérték vagy kép, hibát követnek el: mert a kép olyan dolog, ami utánzás révén (*dia mimészeósz*) jön létre, és a törvénynek nincs ilyen tulajdonsága. Másfelől pedig, ha a kifejezést nem tulajdonképpeni értelmében vesszük, akkor nyilvánvaló, hogy olyan kifejezést alkalmaztunk, amely homályos és sokkal alacsonyabb rendű, mint bármely metaforikus kifejezés. Azután látnunk kell, hogy az adott meghatározással ellentétes meghatározásból nem hiányzik-e a világosság: mert a helyes meghatározások ellentétüket is megmagyarázzák. Továbbá, látnunk kell, hogy az önmagában vett meghatározás nyilvánvalóan megmutatja-e, minek a meghatározása, avagy olyan e téren, mint a régi festők művei, amelyeknél felirat híján (*ei me tisz epigrapszai*) nem ismerhető fel, milyen alakot ábrázolnak." (*Topika*, VI. 2. 139b-140a; lásd még IV. 3. 123a, 30).

A hivatkozás a világosság és homályosság kritériumaira elegendő annak alátámasztására, amit fentebb kijelentettünk: a metafora egész filozófiai körülhatárolását már „metaforák” építik fel és munkálják meg. Miképpen lehetne egy ismeret vagy nyelv tulajdonképpen világos vagy homályos? Márpedig a metafora meghatározásában működő valamennyi fogalomnak mindig már magának is „metaforikus” eredete és hatásmódja volt, hogy egyúttal egy olyan szót használjunk, amely szigorúan véve nem lehet alkalmas az inkább meghatározó mint meghatározott trópusok jelölésére.³⁹ Ha újra előveszünk minden kifejezést a *Poétikában* javasolt meghatározásból, felismerjük rajta egy alakzat jegyét (*metaphora* vagy *epiphora*, egyúttal a térbeli áthelyezés mozgása; *eidosz*, egyúttal látható alakzat, körvonal vagy forma, egy nézőpont vagy egy fajta tere; *genosz*, egyúttal leszármazás, egy születés, egy eredet, egy család stb. törzsöke). Látható mindaz, amit ezek a trópusok fenntartanak és leüleptenek gyökereik kuszaságában. Mégsem arról van szó, hogy egy vonal mentén visszavezessük a fogalom funkcióját egy név etimológiájára. Éppen ennek az etimologizmusnak az elkerülése érdekében fordítottunk figyelmet az arisztotelészi fogalmak belső, rendszerszerű és szinkron tagolására. Mindazonáltal, egyetlen nevük sem lévén konvencionális vagy önkényes X, a történeti vagy geneológiai kapcsolat (az etimológiáiról nem is szólva), mely a jelölt fogalmat jelölőjéhez (a nyelvhez) fűzi, nem redukálható esetlegesség.

A meghatározottnak ez a belevonódása a meghatározóba, a metaforának ez a mélysége szüntelenül rétegződni fog,

39 E belezáródás általános formáját a *Topika* a következő példával ismeri el és szemlélteti: „E hiba másik formája az, amikor a meghatározásban magát a meghatározott fogalmat használják. Ez egyébként észrevétlen marad, amikor magát a meghatározott nevét nem használják: ez a helyzet például akkor, amikor a Napot *nappal* mutatkozó *csillagnak* nevezik; mert a *nappal* kifejezéssel élve egyúttal a *Nap* kifejezést is használjuk.” (VI. 4. 142a-142b).

egyszerre kivájódik és stabilizálódik: a klasszikus retorika (mesterséges) fényeként és (elmozdított) lakóhelyeként.

Du Marsais így szemlélteti metafora-meghatározását: „Amikor azt mondjuk, *a szellem világossága*, akkor a *világosság* szót metaforikusan értjük; mert amiképpen a tulajdonképpeni értelemben vett világosság látni engedi a testtel rendelkező tárgyakat, azonképpen világítja meg a megismerés és észlelés képességét a szellem, s teszi alkalmassá arra, hogy helyes ítéleteket hozzon. A metafora tehát a Trópusok egy faja; a szót, amelyet egy metaforában használunk, a tulajdonképpeni értelmétől eltérő értelemben vesszük: ahogy egy régi szerző mondta, *kölcsön lakóhelyen* tartózkodik; ami közös és lényegi minden Trópusban” (II. fej. X.).

E két példának – a világosságnak és a háznak – nem ugyanaz a funkciója. Du Marsais azt hitte, az első metaforát egy példaként mutathatja be a sok közül, mint egy metaforát a többi között. Nekünk azonban van már némi okunk azt hinni, hogy nélkülözhetetlen annak az általános rendszernek a számára, amelybe a metafora fogalma beleíródik. A másik alakzatot – a kölcsönzött lakóhelyét – Du Marsais nem egy metaforaként adja meg a sok közül; azért van ott, hogy *a* metaforát jelölje; ez a metafora metaforája; kisajátítás, otthonon kívüli lét, mégis még lakóhely, az otthonon kívül, mégis olyan otthon, amelyben magunkra lelünk, magunkra ismerünk, összeszedődünk [*se rassemble*] vagy hasonlítunk magunkra [*se ressemble*] önmagunkon kívül önmagunkban. Ez a filozófiai metafora mint kerülőút az újralsajátításban (vagy annak érdekében), a parouszia, az eszme jelenléte önmaga számára a világosságban. A platoni *eidosz* metaforikus útvonala a hegeli Eszméig.

A metaforához való folyamodás a metafora „eszméjének” megadásakor – ez az, ami lehetetlenné teszi a meghatározást, mindazonáltal metaforikusan megtorpanást, korlátot, rögzített helyet idéz meg: a metaforát/lakóhelyet. Az,

hogy Du Marsais-nak, szerencsésen vagy sem, ez a két metafora kínálkozott, nem jelenti azt, hogy ne lehetne minden metaforát mindig egyszerre egyedi alakzatként és egyenesen a metaforizációs folyamat: az *idealizáció* és *újralsajátítás* paradigmájaként megfejteni. Minden, amit a metaforáról szóló beszélyben az *eidosz* jel közvetít egész rendszerével együtt, a *nousz* tekintete és az érzéki tekintet, a felfogható nap és a látható nap közötti analógia szerint tagolódik. A jelenlevő lét igazságának meghatározása e tropika kerülőútján halad. Az *ouszia* mint *eidosz* (a metaforikus szem elé helyezett lét) vagy mint *hüpokeimenon* (látható jelenségeknek vagy véletlen vonásoknak alávetett lét) jelenléte a teoretikus érzéssel szembesül; ez, Hegel *Esztétikája* szerint, képes arra, hogy ne fogyassza el, amit észlel, hanem meghagyja a vágy tárgyaként. A filozófia mint a metafora elmélete először az elmélet metaforája volt. Ez a körforgás nem zárta ki, ellenkezőleg megengedte és előhívta a jelenlét átalakulását önmaga számára való jelenlétté, a szubjektivitás önmaga számára való közelségévé vagy tulajdonképpeniségévé. Ez a „tulajdonképpeneni” értelemnek az a története, amelynek, mint fentebb mondtuk, kitérőit és visszatéréseit végig kellene követnünk.

Az „idealizáló”, általában vett filozofémát létesítő metafora nyitja meg Fontanier *Les figures du discours* című művét, és egyúttal biztosítja elméleti tere legnagyobb általánosságát. Valójában az egész értekezés a jelölt és a jelölő, az értelem és az érzékelhető, a gondolkodás és a nyelvezet, mindenekelőtt pedig az *eszme* és a *szó* közötti eltérésbe ékelődik bele. Mármost Fontanier, mintha mi sem történt volna, felidézi az „eszme” szó etimológiáját és eltemetett eredetét, mégpedig pontosan abban a pillanatban, amikor belekezd könyvébe, és bevezeti a szavak és eszmék nagy megkülönböztetését: „A gondolat eszmékből áll, a gondolatnak beszéd általi kifejezése pedig szavakból. Lássuk te-

hát előbb, mik az eszmék önmagukban: a továbbiakban látni fogjuk, mik a szavak az eszmékhez viszonyítva, avagy ha tetszik, mik az eszmék a szavak által megjelenítve. A. – AZ ESZMÉK. Az *Eszme* szó (a görög *eidó*, látni igéből) a szellem által látott tárgyak viszonylatában ugyanazt jelenti, mint a *kép*; és a látó szellem viszonylatában ugyanazt, mint a *látott* vagy az *érzékelés*. Azok a tárgyak azonban, amelyeket szellemünk lát, vagy fizikai és anyagi tárgyak, amelyek hatnak érzékeinkre, vagy metafizikai és tisztán intellektuális tárgyak, amelyek teljességgel fölötte vannak érzékeinknek." Fontanier ezután a összes eszmét fizikai vagy metafizikai (és erkölcsi), egyszerű vagy összetett stb. eszmeként osztályozza. A metaforák és filozófiai értelmezések egész rétegződése támasztja tehát alá annak fogalmát, ami föltehetően megelőzi a nyelvet vagy a szavakat, ami feltehetően előzetes, külsődleges és felsőbbrendű azokhoz képest, akárcsak az értelem a kifejeződéshez, a megjelenített a megjelenítéshez, a *dianoia* a *lexisz*hez képest. Ha tetszik, egy metaforikus *lexisz* iktatódott bele a *dianoia* meghatározásába. Ez adta az *eszmét*.

Az „eszme” jelölő történetét felidézve nem engedjük át magunkat az etimologizmusnak, amelyet fentebb elutasítottunk. Miközben elismerjük egy kifejezés sajátos funkcióját rendszerén belül, nem kell a jelölőt tökéletesen konvencionálisnak tartanunk. Hegel Eszméje kétségtelenül nem Platón Eszméje; a rendszer hatásai itt kétségtelenül redukálhatatlanok, és mint ilyenek olvasandók. De az *Eszme* szó nem egy tetszőleges X, hanem egy olyan hagyományos rakományt hoz magával, mely Platón rendszerét Hegel rendszerében folytatja, és egy rétegzett olvasat szerint mint ilyen is megvizsgálandó: egy rendszernek önmagában se tiszta etimológiája és eredete, se homogén folytonossága, se abszolút szinkronitása, se egyszerű belsőisége nincs. Ez azt vonja maga után, hogy *egyszerre* bíráljuk

a filozófia transzcendens történetének a modelljét és a tökéletesen saját technikai és szinkron elrendeződésükre (amelyet mostanig csakis egy kézjegy „tulajdonneve” alapján azonosított korpuszban ismertek fel) záródott rendszerszerű struktúrákét.

De nevezhetjük-e még, kérdeztük fentebb, metaforáknak ezeket a meghatározó trópusokat, amelyek előzetesek minden filozófiai retorikához képest, és létrehozzák a filozófémákat? Ez a kérdés vezérelheti azoknak az elemzéseknek egész olvasatát, amelyeket Fontanier a *katakhrézisz*nek tart fenn *Supplément à la théorie des tropes* című művében.⁴⁰ Elégedjünk meg itt egy jelzéssel. A *Supplément* először is egy jel – erőszakos, kikényszerített, visszaélészerű – beírodásával foglalkozik, azzal, ahogyan egy jel egy olyan értelem számára kínálkozik, amelynek nem volt még tulajdon jele a nyelvben. Olyannyira, hogy ez nem is behelyettesítés, tulajdonképpeni jelek áthelyezése, hanem egy tulajdonképpeni jel lerohanászerű kiterjesztése egy eszmére, egy jelölő nélküli értelemre. Egy „második eredet”:

„Míndeközben, minthogy a *Katakhrézisz*re vonatkozó elveink egész trópológiánk rendszerének megalapozására szolgáltak, szívügyünknek tartjuk, hogy ha lehetséges, még erősebb megvilágításba helyezzük őket. Ezért fűzünk itt néhány további megfigyelést azokhoz, amelyek már oly nagy számban megtalálhatók a *Kommentárban*.

40 „Figures du discours”, harmadik rész, 207. skk. „Ebben a függelékben új és kétségkívül igen megvilágító nézetek találhatók egy fontos és jelentős dologra, a *kiterjesztett értelemre* avagy *Katakhréziszre* nézvést, mely oly sok ellenérzést támasztott Du Marsais-val szemben *Értekezése Kommentárjában*. Látni fogjuk azt is, mennyiben különböznek a Trópusok a beszély más, *alakzatoknak* nevezett formáitól, következésképpen megtanuljuk jobban megkülönböztetni egymástól e különböző formákat. Ám a legkülönösebb mind között, amit nyújtani fog, aminek sem Du Marsais *Értekezése*, sem annak *Komentárja* még csak első eszméjével sem szolgál, az a Trópusok felismerésének és méltatásának elvekre és gyakorlatra visszavezetett művészete.” (211. o.)

A *Katachrézisz* általában véve abban áll, hogy egy előbbi eszméhez már beosztott jelet egy olyan új eszméhez is beosztunk, melynek magának egyáltalán nem volt vagy nincs már tulajdonképpeni jele a nyelvben. Következésképpen ilyen minden kényszerből és szükségszerűen használt Trópus, minden Trópus, mely tisztán *kiterjesztett értelem* eredményez; ez a másodlagos eredetű tulajdonképpeni értelem köztes helyen áll az *eredeti tulajdonképpeni értelem* és az *átvitt értelem* között, de természeténél fogva közelebb áll az előbbihez, mint az utóbbihoz, még ha ő maga elvileg *átvitt* lehet is. Mármost az olyan Trópusok, amelyekből tisztán *kiterjesztett értelem* származik, nemcsak hogy hárman vannak, akárcsak azok, amelyek *átvitt értelem* eredményeznek, hanem ugyanazok a viszonyok határozzák meg őket, mint emezeket: az eszmék közötti *megfelelés, kapcsolat* vagy *hasonlóság*; és ugyanazon a módon jönnek létre: *metonümia, szünekdokhé* vagy *metaphora* által.⁴¹

Fontanier tehát elméleti osztályozást javasol mindezen kiáradó trópusok, „nem igazi alakzatok” számára, amelye-

41 213-214. o. Ezeket a meghatározásokat a három (tárgyi, szó szerinti, szellemi vagy intellektuális) értelemnek az első részben javasolt meghatározása világítja meg és egészíti ki. A szó szerinti mintha egész jól megfelelné az arisztotelészi *kürionnak*, amely vagy tulajdonképpeni vagy tropológiai lehet, és amelyet néha hibásan fordítanak tulajdonképpeninek. Íme Fontanier meghatározása: „A szó szerinti értelem a betű szerint vett, a szokásos használatban elfogadott módon értett szavakhoz tartozik; következésképpen ez az, amelyik közvetlenül megjelenődik azok elméjében, akik értik a nyelvet. Az a szó szerinti értelem, mely csak egyetlen szótól függ, vagy *eredeti, természetes* és *tulajdonképpeni*, vagy, mondani sem kell, *származtatott* és *tropológiai*. Ez utóbbi a Trópusoknak tulajdonítható, melyeknek több nemét és fajtáját különböztetjük meg. A Trópusok azonban azért jönnek létre, akár szükségből és *kiterjesztés* által, hogy pótoljunk olyan szavakat, amelyek bizonyos eszmékre nincsenek meg a nyelvben, akár választás révén és *alakzat* által, hogy az eszméket elevenebb és megragadóbb képekben mutassák meg, mint tulajdonképpeni jeleik tennék. Innen a *tropológiai értelem* két különböző fajtája: a *kiterjesztett tropológiai értelem*, és az *átvitt tropológiai értelem*. Az előbbi, mint látjuk, középen van az *eredeti értelem* és az *átvitt értelem* kö-

ket semmiféle szemantikai behelyettesítési kód nem előzött meg. Ez a klasszifikáció azonban a nagy, ismert formáktól kölcsönzi típusait. Ebből kettős gesztus származik: a katakhrézisz teljes elkülönítése, elismerve redukálhatatlanul eredeti helyét, és beléptetése a közös taxonómiába, inkább a használat (a visszaélés) jelenségét, mint kódot látva benne. Ami természetes, mivel a kód kényszerített, mégis furcsa, mivel a visszaélés nem inkább a használat formája, semmint egy kód alkalmazása: „Van egy Trópus, amelyet elfogadtunk, akárcsak Du Marsais, amelynek azonban nem adtuk meg a rangját, és cikkelyt sem szenteltünk neki *Elméletünkben*: ez a *Katakhrézisz*. Valóban nem véltük szükségesnek, hogy külön tárgyaljuk ezt a Trópus – miután távol állt tőlünk, hogy mint Du Marsais, külön fajnak tekintsük, mégpedig nem csak a Trópus, hanem egyenesen az alakzat fájának –, hanem csupán az általunk elismert három nagy faj egyike vagy másika – jöllehet mindig kezdetleges, vagy legalábbis esetenként kierőltetett – alkalmazásaként” (213. o.).

A függelékben a leghosszabb fejtegetések a metafora katakhréziszéről szólnak. Különösen azért, mert ezúttal jócskán túlmegy a név rendjén: „Számptalan példánk lesz itt, melyeket nem csupán nevek szolgáltathatnak, hanem minden eszméket megjeleníteni képes szófaj. A *metafora-alakzat* alig terjed ki a határozókra; a *metafora-katakhrézisz* kiterjedése egészen az indulatszavakig elér. Alig is van szó bármely fajban, mely ne tartoznék birodalmába” (215. o.).

zött, és pusztán a *tulajdonképpeni értelem* új fajtájának tekinthető.” (57-58. o.) Minket az érdekel itt, ahogyan egy tulajdonképpeni értelem, a tulajdonképpeni értelem egy új fajtája létrejön egy katakhrézisz erőszakja révén, mely utóbbi köztes státuszával hajlamos kicsúszni az eredeti és az átvitt szembeállításából, a kettő között „középen” helyezkedvén el. Amikor egy szembeállítás közepe nem egy közvetítés átmenete, akkor nagy az esélye annak, hogy a szembeállítás nem helytálló. Ennek következményei felmérhetetlenek.

Az előjárósó (például az *à*) metafora-katakréziszeinek értelmezése változatlanul abból áll, hogy kategorémák (elrendezés, hely vagy tér, idő, testtartás, gesztus, mód, mozgató ok, rendeltetés stb.) neveivel határozzuk meg értelmüket, vagy egyenesen egyetlen nominális jelentéssel, az „irányulás”-sal, „amint azt Condillac oly jól megmutatta Nyelvtanában”.

Ami a neveket és az igéket illeti, a Fontanier által megadott példák főként – valójában kizárólag – a filozófiailag leginkább terhelt metafora-katakréziszek (világosság, vakság; bírni, lenni, csinálni, megfogni, felfogni). Az élő testek szolgálnak „hordozóként” minden nominális példa esetében a fizikai osztályban. A *világosság* az első – és egyetlen – kiválasztott példa, amikor az erkölcsi osztályba lépünk át: „... és ugyanez az erkölcsi osztályban: a *Világosság* a szellem világossága, az intelligencia vagy a felvilágosítás helyett; a *Vakság* az ész zavarai és elhomályosulása helyett. Az első *világosság*, amelyet ismertünk, kétségtelenül a nappalé, és a szót erre alkották meg. De az ész nem olyan fáklya-e, amelyet a természet Alkotója helyezett belénk, hogy megvilágítsa lelkünket, és ez a fáklya erkölcsi értelemben nem pontosan ugyanaz-e, mint a nappal fáklyája fizikai értelemben? Szükségképpen tulajdonítottak hát *világosságot* neki, és beszéltek az ész *világosságáról*, mint ahogyan *nappali világosságról* beszélünk.” (216. o.)

És miután ezt az elemzést a *vakság* szóra is alkalmazta, Fontanier megkérdezi: „És ilyen *erőltetett metaforák*, katakréziszek nélkül miképpen juthatnánk el odáig, hogy felvázoljuk ezeket az eszméket?” (217. o.) Fontanier, úgy tűnik, azt gondolja, hogy ezek az „eszmék” léteztek már, szó nélküli nyomként benne voltak a szellemben; de nem tudtuk volna felvázolni, becserkészni, napfényre hozni őket a használatlalt ellentétes csavarás erőszakos fordulata nélkül, egy katakrézisz betörése nélkül. Ez utóbbi nem

lép ki a nyelvből, nem alkot új jeleket, nem gazdagítja a kódot; és mégis átalakítja működését, ugyanabból az anyagból új csereszabályokat, új értékeket hoz létre. A filozófiai nyelv, a katakhréziszek rendszere, az „erőltetett metaforák” tőkéje így viszonyulna a természetes nyelv szószerintiségéhez, ha hihetnénk Fontanier-nak, és léteznék ilyesmi. És amikor Fontanier mindemellett a katakhrézisz értelmének vagy eszméjének előzetességét tételezi és feltételezi (mely csak egy már jelenlévő fogalomhoz kapcsolódna), ezt a helyzetet filozófiai kifejezésekkel értelmezi; nagyon is úgy, ahogyan a filozófia hagyományosan a maga hatalmas katakhréziszét értelmezte: egy értelem már-ott-voltához visszatérítő csavarás, *létrehozás* (jeleké, vagy méginkább értékeké), de mint *kinyilatkoztatás*, felfedés, napfényre hozás, igazság. Az „erőltetett metaforáknak” ezért lehet, ezért kell „igazaknak és természeteseknek” (216. o.) lenniük.

A metafizika – a metafora megszüntetve-megőrzése

„És bár előszeretettel alkalmazom a rokonszenves metaforát (ez az alakzat sokkal több szolgálatot tesz az emberek végtelenre-áthítozásának, mint ahogy általában bizonygatják maguknak az olyanok, akik teli vannak előítélettel vagy téveszmével, ami egy és ugyanaz), úgy is meg lehetne fogalmazni a dolgot, hogy ezek a parasztok akkorára mindenestre kinyitották nevetséges szájukat, hogy belefért volna három ámbráscet. Fogjuk még rövidebbre mondani-valónkat, legyünk komolyak, és elégedjünk meg három megszületett elefánttal.” (*Maldoror énekei*, IV. 7.)*

„Általánosságban szólva, figyelemre méltó a vonzódásunk az iránt, hogy keressük (majd kifejezzük) az egymástól homlokegyenest eltérő természetű jelenségekben rejlő hasonlatosságokat és különbözőségeket, holott választott tárgyaink néha a legkevésbé sem alkalmasak, látszólag, az effajta rokonszenvesen furcsa kombinációkra, és ha az író mégis örömet leli bennük, jutalmul elnyeri, hogy a stílusa a komoly bagoly képtelen és feddhetetlen tollazatával ékeskedhet az örökkévalóságig.” (*Maldoror énekei*, V. 6.)**

Mint hogy tehát benne van, a klasszikus retorika nem uralhatja azt a tömeget, amelyből a filozófiai szöveg kimetsződik. A metafora kevésbé van a filozófiai szövegben (és az azt elrendező retorikai szövegben), mint az utóbbi a metaforában. Az utóbbi pedig ha tetszik, csak katakhrézisz által kaphatja nevét a filozófiától, ami visszafelé kirajzolja a metafora filozófiai fantomját: mint „nem igazi metaforát”.

De azért nem álmodunk-e valamiféle meta-filozófiáról, egy általánosabb, de még filozófiai jellegű, „elsőfokú” me-

* Bp. Európa, 1988. 186. o. Bognár Róbert fordítása.

** Id. kiadás, 224. o.

taforákról, a filozófiát egykor megnyitó nem igazi metaforákról szóló beszélyről? Nem volna érdektelen egy ilyen meta-metaforika címe alatt jelentkező munka. Végső soron oda jutna, hogy a filozófia rendjébe helyezné át egy „meta-poétika” (*Lautréamont*, 55. o.) bachelard-i programját. Melyek volnának a korlátai egy ilyen áthelyezésnek?

Bachelard e ponton hű a hagyományhoz: a metafora nem egyszerűen vagy szükségképpen akadálynak látszik számára a tudományos vagy filozófiai megismerés útjában. Hozzájárulhat egy fogalom kritikai helyesbitéséhez, leleplezheti mint rossz metaforát, és „illusztrálhat” végül egy új fogalmat. Nem vitás, hogy a tudományos megismerés folyamatában a „verbális akadály” gyakran a metafora alakját öltötte („metaforikus cicoma”, „általánosított kép”, „kifejtetlen metaforikus jelleg”⁴² stb.). A metafora királysága kétségkívül kiterjed a szűk értelemben verbális „kifejezés-ként” értett nyelvezeten túlra: „a metaforák elcsábítják az észet”.⁴³ Azonban egyrészt az objektív megismerés pszichoanalízisének mindenekelőtt a „közvetlen metaforákat” kell lelepleznie („A közvetlen metaforák azért veszélyesek a tudományos szellem kialakulására nézve, mert nem mindig múló képek; autonóm gondolattá sarjadnak; hajlamosak ki-

42 *La Formation de l'esprit scientifique*, 74-75. o. Lásd még 15., 194., 195. o.

43 *Uo.*, 78. o. Bachelard Van Swindent idézi: „A kifejezés, mely szerint a vas a magnetikus fluidum szivacsa, metafora tehát, mely eltér az igazságtól: ugyanakkor minden magyarázat ezen a tulajdonképpeni értelemben alkalmazott kifejezésen alapul. Én azonban úgy gondolom, hogy nem egzakt eljárás ... azt gondolni, hogy az ész ezeket a kifejezéseket hamisaknak mutatja, és mindamellet a Tapasztalatok magyarázatára használni őket.” (1785) Kissé meghökkentő formába öntve Van Swinden gondolata nagyon tiszta: nem utalhatjuk a metaforákat olyan könnyen csupán csak a kifejezés birodalmába, mint ahogy azt állítják. „Akarjuk vagy sem, a metaforák elcsábítják az észet.” Bachelard nyomában ezután rámutat, hogy „nagyon nagy szellemek, hogy úgy mondjuk, megragadtak az elsődleges képzeteknél”. Ily módon „a tér metafizikája Descartes-nál” nem egyéb, mint a szivacs metaforikája, „a szivacs metafizikája” (79. o.).

egészülni, kiteljesedni a kép királyságában”,⁴⁴ Bachelard-t, mint látni fogjuk, mindenekelőtt a metaforák *rendszere* érdeklő); másrészt a közvetett, megszerkesztett metafora akkor hasznos, amikor a rossz metaforáról megszerzett tudást kezdi „illusztrálni”. Lényegében pedagógiai értéke van így: „Az objektív megismerés pszichoanalízise tehát arra alkalmazandó, hogy elszíntelenítsük, ha nem eltöröljük ezeket a naiv képeket. Amikor az elvonatkoztatás eljut idáig, akkor jön el az ideje, hogy *illusztráljuk* [Bachelard kiemelése] a racionális sémákat. Összefoglalva, az elsődleges intuíció akadály a tudományos gondolkodás útjában; csak a fogalmon túl működő illusztráció segítheti a tudományos gondolkodást, némi szint hordva fel a lényegi vonásokra.”⁴⁵ A mű végén (*La formation de l'esprit scientifique*) újraolvassuk a legmegvilágítóbb példákat, amelyekkel az *illusztráció* e fogalma illusztrálódik: nem csak a kör, a tojás és az ovális,⁴⁶ ha-

44 Uo., 81. o. Ezzel szemben a mű *Előbeszélya* köztes helyzetet tulajdonít azoknak a megszerkesztett és építő metaforáknak, amelyek szakítanak az érzéki közvetlenséggel és a naiv realizmussal. Ezek az „*ábrázolt mennyiség*” osztályába tartoznak, „félúton a fogalom és az elvont között, egy köztes sávban...”. „A tudományos gondolkodás így inkább metaforikus mint reális »konstrukciók« felé sodródik, »a megjelenés terei« felé, melyeknek az érzékelhető tér végül is szegényes példája csupán”. (80. o.).

45 Uo., 78. o. „... a modern tudomány a pumpa analógiájához folyamodik az elektromos generátorok bizonyos vonásainak *illusztrálására* [Bachelard kiemelése]; de csak azért, hogy megpróbálja megvilágítani az *elvont* eszméket... A két mentalitás éles kontrasztját láthatjuk ebben: a tudományos mentalításban a hidraulikus analógia az elmélet *után* lép működésbe. A tudomány-előtti mentalításban pedig *előtte*.” (80. o.).

46 Uo., 233. skk. Kétségtől helyénvaló itt arra emlékeztetni, hogy Bachelard szemében a metaforikus akadály nem pusztán episztemológiai akadály, mely annak tulajdonítható, hogy a tudomány területén makacsul fennmaradnak a mindannapi képzelőerő vagy a filozófiai képzelőerő körébe tartozó nem tudományos sémák. Némelykor filozófiai akadály is, amikor a tudományos sémákat hibásan és átbotában egy filozófiai területre viszik át. Ilyenkor *episztemologista* akadályról beszélhetünk. A filozófus némi naiv szcientizmusa a tudományos beszélyt a metaforák vagy „minták” óriási tárházává változtathatja a sietős elméletal-

nem a nap és a kör, az ellipszis gyújtópontja, középpontja példáit is. Íme csak a következtetések:

„Gyakran még a képek egyszerű birodalmában is hasznos volt megpróbálkoznunk az értékek átfordításával. Így fejlesztettük ki az oktatásban a következő ellentételt: Az arisztotelészi tudomány számára az ellipszis rosszul sikerült, összenyomott kör. A newtoni tudomány számára a kör elszegényített ellipszis, amelynek gyújtópontjai egymásra nyomódtak. Így tehát az ellipszis ügyvédjeül szegődtem: az ellipszis középpontja haszontalan, miután megvan a két különálló gyújtópontja; a kör esetében Kepler második törvénye banalitás; az ellipszis esetében viszont felfedezés. Megpróbáltam lépésről lépésre lágyan elszakítani a szellemet a kitüntetett képektől, amelyekhez hozzátapadt ... Ugyanígy aligha haboznék a szigort az intuíció pszichoanalíziseként, az algebrai gondolkodást pedig a geometriai gondolkodás pszichoanalíziseként bemutatni. Egészen az egzakt tudományok birodalmáig képzelőerőnk nem egyéb, mint szublimáció. Hasznos, de megtéveszthet minket, amennyiben nem tudjuk, mit és hogyan szublimálunk. Csak akkor érvényes, ha alapelvét pszichoanalizáltuk. Az intuíció soha nem lehet adat. Mindig illusztrációnak kell lennie.” (237. o.)

A fogalom mozgását mindig előidéző, késleltető, *követő* metafora ilyen episztemológiai ambivalenciájának kitüntetett terepét talán az élettel kapcsolatos tudományok alkotó

kotók számára. „A tudomány úgy kínálkozik [a filozófus] számára, mint jól megszerkesztett, jól összekapcsolt ismeretek különösen gazdag gyűjteménye. Más szóval, a filozófus a tudománytól csak *példákat* igényel.” Amelyek „mindig felidézettek, sohasem kifejtettek. Némelykor egyenesen olyan elveket követve kommentálják a tudományos példákat, amelyek nem tudományos elvek; metaforákat, analógiákat, általánosításokat keltenek életre.” (*La philosophie du non*, 3. o. Lásd még ebben az értelemben az „egy tudományos fogalom különféle metafizikai magyarázatairól” szóló fejezet végét, és azt, amit Bachelard az analógiás álmódoszárról mint matematizáló álmódoszárról mond, mihelyt a matematika és az aritmetika a metafora helyzetében játszik közre (38-40. o.).

hatják, amelyeket a teleologikus ítélet szakadatlan kritikájával kell illetni. Az animista vagy antropomorf (technikai, társadalmi, kulturális) analógia itt *mintegy* otthon van. Hol érezhetnénk nagyobb kísértést, hogy a metaforát fogalomnak vegyük? És van-e sürgetőbb feladata a kritikai tudománytörténetnek és tudományepisztemológiának, mint különbséget tenni a szó, a metaforikus hordozó, a dolog és a fogalom között? Vegyünk két példát a Georges Canguilhem által elemzettek közül. Az első „a sejtelmélet kialakulását” érinti, amely fölött „közelebb-távolabb az együttműködés és társulás társadalmi és érzelmi értékei lebegnek”.⁴⁷

„A sejt esetében általában túl nagy dicsőséget tulajdonítanak Hooke-nak. Igaz, hogy valóban ő fedezte fel, egy kicsit véletlenül és játszi kíváncsiságból, a mikroszkóp első csodáitól elbűvölve. Vékony metszetet készítve egy darab parafából, Hooke rekeszes struktúrát észlelt. Igaz, hogy ő találta fel a szót is, egy képtől lenyűgözve, a növényi tárgyat egy méhsejttel, állati termékkel azonosítva, mely maga is egy emberi művel való azonosítás, hiszen a *cellula* kis kamrárt jelent. De Hooke felfedezése nem indít el semmit, egyáltalán nem kiindulópont. Maga a szó is elvész, és csak egy évszázad múltán találják meg újra.

A dolog felfedezése és a lelemény nyomban tűnődésre késztet. A sejttel egy olyan biológiai tárgy van jelen, melynek érzelmi felülhatározottsága vitathatatlan és figyelemreméltó. A megismerés pszichoanalízise elég sok szép sikert tud előszámlálni ahhoz, hogy egy olyan műfaj rangjára tartson igényt, amelyhez rendszeres igyekezet nélkül is hozzájárulhatunk. A biológiaórák emlékeiből mindenki előbányászhatja az élőlények sejtes felépítésének képét. Ez a kép szinte

47 *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2. kiadás, 49. o. A metafora e problémájáról lásd még: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, nevezetesen a „Minták és analógiák a biológiai felfedezésekben” és „Az élet fogalma” című fejezeteket (különösen 358-360. o.).

kanonizált állandósággal rendelkezik. A hám sematikus képe a méhlép képét adja. A *cellula* szó nem a szerzetest vagy a rabot juttatja eszünkbe, hanem a méhecskét. Haeckel jegyezte meg, hogy a mézzel töltött viaszsejtek tökéletesen megfelelnek a sejtnedvvel töltött növényi sejteknek. Mindazonáltal a sejt fogalmának uralma szellemünk fölött mintha nem e megfelelés tökéletességén múlna. Ki tudja, az élő szervezet alkotóelemének megjelölésére tudatosan a méhkaptárból kölcsönözve a kifejezést, az emberi szellem nem kölcsönözte-e ugyanonnan, szinte öntudatlanul, az együttműködő munkálkodás fogalmát is, amelynek a méhkaptár a terméke? Ahogyan a lépsejt egy építmény alkotóeleme, ugyanúgy a méhek, Maeterlinck szavaival, olyan egyedek, amelyek teljesen beleolvadnak a köztársaságba. A sejt ténylegesen egyszerre anatómiai és funkcionális fogalom, az elemi alkotóanyag fogalma és az egyéni, részleges és alárendelt munka fogalma is." (48-49. o.)

A méhkaptár állati metaforáját, amelynek itt meghatározott hatásait elemeztük egy elmélet kialakulásában, Nietzsche, mint tudjuk, úgyszólván mélybe vitte: a fogalom metaforikusságát, a metafora metaforáját, magának a metaforikus termékenységnek a metaforáját ábrázolandó:

„A fogalmak építményén eredetileg, amint láttuk, a *nyelv* munkálkodik, utóbb pedig a *tudomány*. Ahogyan a méh egyszerre épít sejteket, s tölti meg a már elkészülteket mézzel, éppúgy dolgozik a tudomány szüntelenül a fogalmak kolumbáriumán, a szemlélet nyughelyein, egyre újabb és magasabb emeleteket épít, megerősíti, tisztogatja és megújítja a régi sejteket, s legfőképpen eme szörnyen magasra tornyozott építmény rekeszeinek megtöltésén fáradozik, azon tehát, hogy az egész empirikus világot, más szóval az antropomorfi világot, szétossza e rekeszekbe. Ha már a cselekvés embere is az értelemhez és annak fogalmaihoz köti életét, akkor a kutató egyenesen a tudomány épülő tornyának tőszomszédságá-

ba építi kunyhóját, hogy maga is hozzájárulhasson magasztósához, s hogy védelmet találjon a gyarapodó bástya árnyékában. S oltalomra bizony szüksége van, mert félelmetes hatalmak támadnak rá szünös-szüntelen, amelyek a tudományos »igazsággal« egészen másmilyen »igazságokat« szegeznek szembe a legkülönfélébb cégek alatt.”⁴⁸

Nietzsche eljárása (a metafora általánosítása egy meghatározott metafora mélybevitelére révén) csak akkor lehetséges, ha vállaljuk a metafora és a fogalom – akár csak az állat és az ember, az ösztön és a tudás – közötti folytonosság kockázatát.⁴⁹ Ahhoz, hogy ezen a módon ne a tudás empirista redukciójánál és az igazság fantasztikus ideológiájánál lyukadjunk ki, a metafora és a fogalom klasszikus (fenntartott

48 Friedrich Nietzsche, „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról”, *Athenaeum*, I. 3. (1992) 12. o. Tatár Sándor fordítása.

49 E folytonosságot jelző írja le Nietzsche az ember alkotta metaforikus szövedéket („egyes-egyedül az idő- és térképzetek ... megingathatatlanágának következménye”-ként) *mint pókhálót* (Uo., 11. o.). Újrajelzés ismét, és egy olyan egyedi metafora általánosítása, melynek hatásai, például a tudománytörténetben, meghatározhatóak. G. Canguilhem írja Bichat *Traité des membranes* (1880) című műve kapcsán: „A szövet kifejezésnél érdemes megállnunk. A szövet [*tissu*] a tistre-ből, a szőni [*tisser*] ige archaikus formájából származik. Ha a sejt szó ki nem mondott érzelmi és társadalmi jelentésekkel túlterheltek tűnt számunkra, a szövet szó sem tűnik kevésbé elméleten kívüli implikációkkal terheltnek. A sejt szó a méhecskét, és nem az embert juttatja eszünkbe. A szövet szó hallatán az emberre, és nem a pókra gondolunk. A szövet par excellence emberi mű.” (*La connaissance de la vie*, 64-65. o.). Vö. továbbá Marxnál: „Mi a munkát olyan formájában tetelezzük fel, amelyben kizárólag az ember sajátja. A pók a takácséhoz hasonló műveleteket végez, a méh pedig viaszsejtjeinek felépítésével nem egy emberi építőmestert megszégyenít. De a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy a sejtet a fejében már felépítette, mielőtt viaszból megépítené. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt. A munkás nem csak egyszerűen létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban megvalósítja célját, amelynek tudatában van, amely törvényként meghatározza cselekvésének útját-módját s amelynek alá kell rendelnie akaratát.” *A tőke*, Bp. Kossuth, 1978. 1. k. 3. szakasz V. feje. 168-169. o.

vagy eltörölt) szembeállítását kétségtelenül valami más tagolással kell helyettesítenünk. Ez utóbbinak, anélkül, hogy a klasszikus szembeállítás egész metafizikáját magával hozná, számot kell adnia azokról a sajátos eltérésekről is a metaforikus hatásnak nevezett és a tudományos hatásnak nevezett valami között, amelyeket az episztemológia nem hagyhat figyelmen kívül. Semmi kétség, Nietzsche beszélye idézte elő ennek az új tagolásnak a szükségességét. Ennek az új tagolásnak egy elmozdulást, a tudomány és az igazság fogalma, vagyis egyúttal néhány más fogalom egész újrabeíródását kell majd kiváltania.

Egy ilyen újrafelosztásnak lehetővé kell tennie az „alakzat” meghatározását, mely szükségképpen továbbra is „jelként” szolgál egy „fogalomhoz” a helyesbítés után, annak a modellnek az elhagyása után, „mely talán, mindent összevéve, csak egy metafora volt”.⁵⁰

Ugyanígy – második példa –, amikor a *vérkeringés* biológiai fogalmát az *öntözés*⁵¹ technikai fogalma helyettesíti, akora helyesbítés nem szünteti meg az egész alakzatot. Mint-hogy nem egy kert öntözése, ahogyan azt a *Timaios*⁵² vagy

50 „E ponton tehát az embriológia és a kísérletes szövettan helyesbítették az organikus struktúra fogalmát, amelyet Claude Bernard túlságosan szorosan társított egy társadalmi mintával, holott az mindent összevéve csak metafora lehet.” „Az egész és a rész a biológiai gondolkodásban”, in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 332. o.

51 Vö. *La connaissance de la vie*, 22-23. o.

52 Condillac, tisztán retorikai nézőpontból, szigorúnak látszik azokkal az alakzatokkal kapcsolatban, amelyeket Platón („a legnagyobb filozófus és a legnagyobb szónok”) használ az emberi test leírására, „minden képzeletet meghaladó szörnyeteggé” változtatva azt; nevezetesen amikor „azt mondja, hogy a vér a hús tápláléka: és annak érdekében, teszi hozzá, hogy minden része táplálékhoz jusson, számos csatorna van belevájva, akárcsak egy kertben, amelyeknek szűk vezetékain a vénák patakjai, a szívből mint forrásukból fakadván, végighajtják a vért.” Condillac ezzel Rousseau hat sorát állítja szembe, és a következőképpen kommentálja: „A tiszta sugár öntözte törzsön sokasodó virágok szép képe annak, amit a dicsőség vágya terem az emelkedett lélekben.” (*De l'art d'écrire*, 2. k. IV. fejj.)

a *Des parties d'animaux* leírja, a vér „keringése” tulajdonképpen nem ír le kört. Mihelyt a körből csak egy állítmányt tartunk meg (például visszatérés a kiindulási pontra, a kör bezárulása), jelentése egy trópus, a metonímia, ha nem éppen a metafora helyzetébe kerül.

A helyesbítés ennél fogva egy metafora fogalom általi helyesbítése-e? Szigorúan véve nem fogalom-e minden metafora, és van-e *értelme* azzal szembeállítani? A tudományos kritika helyesbítése nem inkább egy hatástalan, rosszul szerkesztett fogalom-tropikától halad egy olyan fogalom-tropikáig, mely működőképesebb, finomabb és hathatósabb a tudományos eljárás adott területén és meghatározott szakaszában? Igaz, ennek az előrelépésnek vagy mutációnak („metszésnek”, „újraöntésnek” és megannyi más megkülönböztetendő formának) a kritériuma nincs meghatározva, de egy kettős biztosíték most problematikusnak látszik: 1. mert a kritériumnak szükségképpen retorikai értékelést kellene működésbe hoznia (például „a fogalom metaforájáé”); 2. mert a trópusoknak szükségképpen a tudás tudomány-előtti szakaszához kell tartozniuk.

Más szóval, van *metafora-fogalom* is: annak is van története, tudást eredményez, az episztemológiától felépítést, helyesbítéseket, kritikus kiviteli és behozatali szabályokat igényel.

Visszatérünk kérdésünkhöz: áthelyezhetjük-e a filozófia területére egy metapoétika bachelard-i programját? Bachelard azt javasolja, hogy *csoportokban* és *diagrammokban* haladjunk előre, és először is ennél kell megállnunk. *Csoportokban*:

„Amikor a metaforák szabadságán és korlátain tündönlünk, azt vettük észre, hogy bizonyos költői képek egymásra *vetülnek*, olyan biztonsággal és pontossággal, hogy azt mondhatjuk, a *projektív költészetben* egy és ugyanazon képet alkotják. Észrevettük például, a tűz pszichoanalízisét tanulmányozva, hogy a belső tűz, a rejtett tűz, a hamu alatt lap-

pangó tűz, röviden, a nem látható, következésképp metaforák után kiáltó tűz minden »képe« az élet »képe«. A kivetési kapcsolat tehát olyannyira elsődleges, hogy az élet képeit könnyűszerrel a tűz képeire fordítjuk le és megfordítva, biztosra véve, hogy mindenki meg fog érteni bennünket. A képek torzításának tehát, szigorúan matematikai módon, a metaforák *csoportját* kell kijelölnie. Ha meghatározhatnánk egy egyedi költészet különféle metafora-*csoportjait*, észrevehetnénk, hogy bizonyos metaforák hiányoznak, mert a csoport kohéziója ellenére rendelődtek oda. Természetesen az érzékeny költői lelkek maguk is reagálnak ezekre a téves hozzárendelésekre, anélkül hogy szükségük volna arra a pedáns apparátusra, amelyre célzunk. Ettől azonban nem kevésbé érvényes, hogy egy metapoétikának a metaforák osztályozására kell majd vállalkoznia, és előbb-utóbb alkalmaznia kell az osztályozás egyetlen lényegi eljárását, a csoportok meghatározását.”⁵³

53 *Lautréamont*, Corti, 1939, új kiadás: 1956. 54-55. o. A kivetülési modell itt nemcsak a metaforák szintaktikai koherenciájának felismerését teszi lehetővé, hanem mindenekelőtt témájuk eredeti és végső egységét, szemantikus tűzük középpontját is. Ennek levezetése egyébként elég figyelemreméltó: a képek sokasága (a tűz képeié, amelyekkel ez a metafora-tan elsősorban foglalkozik) ugyanarra a gyújtóponti képre („egy és ugyanazon képre”) utal vissza, visszatükrözve azt: ám ez a rejtett tűz, „mely nem látható, következésképp metaforák után kiált”. Ez a „következésképp” azt jelenti, hogy ami nem látható, az metafora után kiált. Ez mintha önként adódnék. Ám ha az analogikus egyenértékűséghez tartjuk magunkat (fedett tűz = ami rejtett = élet), akkor minden metafora az élet metaforája is, mint minden metafora leplezett gyújtópontjé, a *phüszisz* metaforája, a metaforák forrása és metaforája. Az értelem körforgása, mely mintha nem nagyon haladna előre, ám az ugyanaz-nak ahhoz a metaforájához tér vissza, melynek árnyéka ismerős már számunkra. Ezért hangsúlyoztuk fentebb azt a szükségszerűséget, mely láncba fűzi az élet, a metafora és a metafora metaforája fogalmait. „A szellem tehát szabad a *metafora metaforája* számára. Ez az a fogalom, amellyel legutóbbi, *La psychanalyse du feu* című könyvünket végeztük. Csakis *Az élet pszichoanalízise* céljából töprengtünk el hosszasan Lautréamont művén.” (155. o.) Nem kell

Továbbá *diagrammokban* (még egy matematikai, pontosabban geometriai metafora, ezúttal virággal díszítve, egy meta-metaforika mezőjének jelölésére): „Ha a jelen munka fenntartható az álmódosítás fizikája és kémiája alapvetéseként, elő kell készítenie az eszközöket egy objektív irodalmi kritika számára, e kifejezés legszigorúbb értelmében. Meg kell mutatnia, hogy a metaforák nem egyszerű idealizációk, melyek rakétaként robbannak az égbe, szétterítve jelentéktelenségüket, hanem ellenkezőleg, jobban előhívják egymást, és összerendeződnek, mint az érzések, olyannyira, hogy egy költői lélek tisztán és egyszerűen metaforák szintaxisa. Minden költőnek egy *diagrammot* kell tehát eredményeznie, mely megmutatja metaforikus összerendeződéseinek értelmét és szimmetriáját, pontosan úgy, ahogyan egy virág diagrammja rögzíti virágszerű hatásának értelmét és szimmetriáját. Nincs *reális virág* ilyen geometriai megfelelés nélkül. Ugyanígy, nincs költői kivirágzás a költői képek bizonyos szintézise nélkül. Ugyanakkor e tételben nem kell a költői szabadság korlátozásának szándékát látnunk, annak szándékát, hogy a költő alkotására egy logikát, vagy ami ugyanaz, egy realitást erőltessünk rá. Utólag, objektíve, a virág kibomlása után véljük felfedezni egy költői mű realizmusát és logikáját. Némelykor olyannyira különböző képek olvadnak össze egy csodálatra méltó képpé, hogy ellenségesnek, rendellenesnek, bomlasztónak véltük volna őket. A szürrealizmus legbizarrabb mozaikjai gyakran folytonos hatást keltenek...”⁵⁴

Ez a *sintaxisnak*, a metaforikus termékek rendszerszerű logikájának, a „metaforák metaforáinak” (215. o.) szentelt,

ebben egy program szigorú korlátozásait felfedeznünk. Az „érzékeny költői lelkek” iránti tisztelet, akik „maguktól is reagálnak” a metaforák következtetésére, ugyanúgy régesrég elírás (Arisztotelésztől Condillacig és Hegelig), mint egyébként a szándék, hogy ne „korlátozzuk a költői szabadságot” vagy „a költői alkotást”.

54 *La psychanalyse du feu*, 213-214. o.

olyannyira szükséges figyelem szélső esetben összeegyeztethető-e a metafora fogalmával? Helyeselhetjük-e, anélkül hogy kérdésessé tennénk a metafora szemantikai, vagyis monoszemikus nézőpontját? Maga Bachelard a szintaktikai összerendeződést szemantikai vagy tematikus nyalábként értelmezi. A metaforák sokasága „egy és ugyanazon kép” céljából rendeződik el, melynek törése csak kivételések rendszere. A szintaxis játékát itt az egység, a folytonosság uralja. Fentebb megpróbáltuk megmutatni, hogy a szintaktikai ilyen alárendelődése a metafora-fogalom legállandóbb vonásaiba íródott bele; másutt pedig,⁵⁵ hogy melyek a lényegi korlátai egy ilyen tematizmusnak.

A filozófia területére áthelyezve egy ilyen metaforológia nem mindig ugyanarra bukkanna-e végzetszerűen? ugyanarra a *phüsziszre*, ugyanarra az értelemre (a lét mint jelenlét, vagy *ami ugyanaz*, mint jelenlét/távollét értelmére), ugyanarra a körre, ugyanannak a mutatkozó/rejtőző világosságának ugyanarra a tüzére, ugyanarra a napforgásra? Mi mást találunk, mint az ugyanaz visszatérését, ha a metaforát keressük? vagyis a hasonlóságot? és amikor egy olyan csoport *uralkodó* metaforáját próbáljuk meghatározni, mely összeszedő képessége miatt érdekkel minket? Mi mást találhatunk ott, mint az *uralkodás* metaforáját, a rejtőzködés képességével gyarapodva, mely lehetővé teszi, hogy uralhatatlan legyen: Istent vagy a Napot?

Ha például megpróbálnánk Descartes tulajdonképpeni (vagy annak vélt) metaforikájának diagrammját rögzíteni, még azt is feltételezve, *concesso non dato*, hogy erre az egyetlen kézjegyre visszautalva szigorúan körülhatárolható a metaforikus korpusz, kétségkívül fel kellene tüntetnünk a látzólag didaktikus metaforák telérje alatt (mint amelyeneket Spoerri pszichológiai és empirikus elemzése lajstromoz: a bo-

55 „La double séance”, II. in *La dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972. 279-347. Magyarul: *A disszemináció*, Pécs, Jelenkor, 1998.

rostyán és a fa, az út, a ház, a város, a gép, az alapzat vagy a lánc) egy másik rétegződést, mely kevésbé nyilvánvaló, de ugyancsak rendszerszerűen szervezett, és nem csupán az előző *alatt* helyezkedik el, hanem össze is szövődik vele. Itt találkozoznánk a viasszal és a tollal, a ruhával és a meztelenséggel, a hajóval, az órával, a maggal és a szerelmessel, a könyvvel, a bottal stb. E metaforák nyelvtanának rekonstruálása annyi volna, mint logikáját egy olyan beszély alapján tagolni, mely nem metaforikusnak mutatkozik, és amelyet itt filozófiai rendszernek, a fogalmak értelmének és az értelem rendjének nevezünk, és egyúttal a folytonosság és maradandóság sémái, a leghosszabb sorozatok rendszerei alapján, miközben „ugyanaz” a metafora itt és ott különbözőképpen működhetne. Azonban mindenekelőtt e szintaxis filozófiai saját-szerűségét tiszteletben tartani annyi, mint elismerni alávetettséget a filozófia fogalom értelmének, mondandójának, igazságának, a filozófia jelöltjének. Az onto-teológiának ehhez a fő jelöltjéhez tér vissza mindig az uralkodó metafora: a heliotrópikus kör tartalma. Igaz, hogy a világosság és a kör Descartes-nál oly fontos metaforái nem úgy szerveződnek meg, ahogy Platónnál, Arisztotelésznél, Hegelnél és Husserlnél. Azonban ha a kritikai eljárás legkritikusabb és legtulajdonképpenibb értelemben karteziánus álláspontjára helyezkedünk, a hiperbolikus kétely és a gonosz szellem hipotézisének álláspontjára, ahol a kétely nem csupán az érzéki eredetű eszméket, hanem a „világos és elkülönített” eszméket és a matematikai bizonyítékokat is érinti, akkor tudjuk, hogy ami a beszély újrakezdését és folytatódását, annak végső forrása-ként, lehetővé teszi, *lumen naturale* névvel jelölhető. A természetes világosság, és mindazok az axiómák, amelyeket látni enged, soha nem esnek a legradikálisabb kétely alá sem. A kétely a világosságban bontakozik ki. „Mindaz ugyanis, amit a természetes világosság mutat meg – mint például: ha kételkedem, ebből következik, hogy létezem, s hasonlók...” („Har-

madik elmélkedés"*). Az axiómák között, amelyeket a természetes világosság igaznak láttat, minden alkalommal, minden szakaszban van olyan, amelyik lehetővé teszi, hogy kilábaljak a kételyből, és az ész rendje szerint haladjak tovább, és különösen hogy egy nem csaló Isten létezését bizonyítsam („A természetes világosság révén azonban nyilvánvaló, hogy a teljes ható okban legalább annyi realitásnak kell benne rejtenie, mint ugyanezen ok okozatában.” ... „Olyannyira, hogy az a tétel, mely szerint a fenntartás pusztán a felfogás tekintetében különbözik a teremtéstől, a természetes világosság által nyilvánvalóvá váló igazságok közé sorolható.” ... „Ebből azonban már az is eléggé nyilvánvaló, hogy ez az Isten nem lehet csaló, hiszen a természetes világosság által belátható, hogy minden csalárdság és megtévesztés valamilyen hiányosságot feltételez.” stb.**) Minden meghatározott jelenléthez, minden kitüntetett eszméhez képest előzetes lévén, a természetes világosság alkotja magát a gondolkodás éterét és tulajdonképpeni beszélyét. Amennyiben természetes, forrása annyiban Istennél, Istenben van, akinek létezése kétségbe vonatott, majd *neki köszönhetően* bebizonyított. „... semmi okom, hogy panaszkodjam, miért nem bocsátotta Isten rendelkezésemre a megértés nagyobb erejét, vagy hogy miért nem adott több természetes világosságot, mint amennyit adott...” („Negyedik elmélkedés”****) Teljesen megkerülve a logikai kört, mely oly sokáig foglalkoztatta, Descartes az érvek láncolatát a természetes világosság körébe írja bele, mely Istentől ered és Istenhez tér vissza.

Ez a metaforika kétségtelenül egy sajátos szintaxisban jelentkezik; de mint metaforika, egy általánosabb szintaxis-hoz, egy kiterjedtebb rendszerhez tartozik, mely a platoniz-

* In *Elmélkedések az első filozófiáról*, Bp. Atlantisz, 1994. 49. o. Boros Gábor fordítása.

** Uo., 51., 61., 65. o.

*** Uo., 75. o.

must ugyanígy korlátozza; és mindent annak napja, a távollét és a jelenlét vakító és tündöklő, kápráztató napja világít meg. A „Harmadik elmélkedés” vége, miután Isten létezése először bizonyítottat a természetes világosságnak köszönhetően, amelyet ő maga bocsátott rendelkezésünkre, úgy téve, mintha eltűnnék benne, ránk hagyva, hogy a világosság vakító forrását megkeressük: „... úgy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére, attribútumainak további kutatására, vagyis arra, hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém egyáltalán képes erre, megtekintsem, csodáljam, imádjam.”*

Természetesen ez az imádat egy filozófusé, és miután a természetes világosság természetes, Descartes nem tekinti beszélyét egy teológus beszélyének: aki megelégednék metaforákkal. És akire rá is kell hagyni a metaforákat: „A szerző kielégítő módon megmagyarázhatná filozófiája alapján a világ teremtését, úgy, ahogyan az a Teremtés Könyvében meg van írva ...; meglehet, a teremtés ott található története metaforikus; tehát a teológusokra kell hagyni; ... Miért mondatott valójában, hogy a sötétség megelőzte a világosságot? ... És ami a mélység zuhatagait illeti, ez metafora, csakhogy ez a metafora kicsúszik a kezünk közül.” (*Entretien avec Burman*, szerk. A. Bridoux, Paris, Pléiade, 1387-88. o.**).

Tulajdon ragyogásában eltűnő jelenlét, a világosság, az igazság és az értelem rejtett forrása, a lét arcának eltörlése – ez volna annak makacs *visszatérése*, aki a metafizikát metaforára kényszeríti.

Metaforákra. Ez a szó csak többes számban írható. Ha csak egy lehetséges metafora volna, ami a filozófia alapvető álma, ha vissza lehetne vezetni játékukat a metaforák egy

* Uo., 65. o.

** A hivatkozott magyar kiadás lábjegyzetben közöl részleteket a Burmannal folytatott beszélgetésből, de ez a hely nem szerepel közöttük, így saját fordításunkban adjuk. – *A fordítók.*

családjának vagy csoportjának körére, vagyis egy „középponti”, „alapvető”, „vezérlő” metaforára, akkor nem volna többé igazi metafora: hanem csak a tulajdonképpeninek egy igazi metafora révén biztosított olvasata. Mármost ez azért van így, mert a metaforika eleve többes játék, amely nem kerülheti el a szintaxist; és amely a filozófiában is olyan *szöveget* eredményez, mely nem merül ki értelme történetében (jelölt fogalom avagy metaforikus tartalom: *tétel*), témájának (a lét értelme és igazsága) látható vagy láthatatlan jelenlétében. És azért is, mert a metaforika nem redukálja a szintaxist, ellenkezőleg, abban rendezi be eltéréseit, mert elsodorja saját magát, csak eltörlődve lehet az, ami, végeérhetetlenül építi leépülését [*construit ... sa destruction*].

Ez az önleépítés mindig is két pályán haladhat, amelyek csaknem érintőlegesen, mégis különbözőek, és bizonyos törvények szerint ismétlik, utánozzák és kerülik el egymást. Az egyik pálya a metaforika disszeminációjával szembeni ellenállás vonalát követi egy olyan szintaxisban, mely valahol és mindenekelőtt az értelem visszafordíthatatlan elveszését hozza magával: ez a metafora metafizikai megszüntetve-megőrzése a lét tulajdonképpeni értelmében. A metafora általánosítása jelölheti ezt a parousziát. A metafizika eszerint úgy fogja fel a metaforát, mint olyasmit, aminek fel kell számolódnia a horizontban vagy a tulajdonképpeni alapon, és végül meg kell ott találnia igazsága eredetét. A nap forgása tehát spekulatív körként értelmeződik, visszatérésként önmagához az értelem elvesztése nélkül, visszafordíthatatlan veszteség nélkül. A napnak ez a *visszatérése önmagához* – ez a belsővé tétele – nem csupán a platóni, arisztotelészi, karteziánus stb. beszélyeket, nem csupán a logika tudományát mint a körök körét jellemezte, hanem egyúttal és ugyanakkor a metafizika emberét is. Az érzékelhető nap, mely Keleten kel fel, pályája estéjén, a Nyugati Ember szemében és szívében belsővé tehető. Ez utóbbi foglalja össze, veszi magára, teljesíti

be az „igazi világossággal megvilágított” (*phótizomenosz phóti alethino*) ember lényegét.⁵⁶

A filozófiai beszély – mint ilyen – olyan metaforát ír le, mely két nap között mozdul el és szívódik fel. A metafora ilyen vége nem halálként vagy helyváltoztatásként értelmeződik, hanem belsővé tevő visszaemlékezésésként (*Erinnerung*), az értelem elmélyüléseként az eleven metaforikusság eleven tulajdonképpeniséggé váltásában. Elfojthatatlan filozófiai vágyként, hogy az eredet és önmaga közötti metaforikus eltérést, a keleti különbséget összefoglaljuk – megszüntetve – megőrizzük – belsővé tegyük – dialektizáljuk – uraljuk. E vágy világában a metafora Keleten születik, miután az

56 „A földrajzról szóló fejezetben már láthattuk azt a vonulatot, amelyet a világtörténelem átvesz. A nap Keleten kel föl. A nap fény; és a fény az önmagával való általános és egyszerű kapcsolat, és ezzel az önmagában vett Általános. Ez az önmagában vett általános fény individuum, szubjektum a Napban. Gyakran elmondták, miként látja egy ember a reggel kinyílását, a fény előlépését és a nap fenséges felemelkedését. Ezek a leírások a világosság általi elragadtatást, csodálkozást, az önmagáról való teljes megfélemedkezést emelik ki. Mégis, miután a nap egy ideig fönt van, mérséklődik a csodálkozás, a tekintet inkább a természetre, a figyelem pedig önmagunkra irányul. Az ember saját fényében lát, öntudatra ébred és az első csodálkozó tétlenségre a tettek következnek, az önmagától való képességfejlesztés. Estére pedig fölépül egy épület, egy belső nap, a tudat napja, amelyet saját munkája hozott felszínre; és ezt többre tartja, mint a külső napot, melyet saját épületében maga hozott létre, és ez a szellemhez úgy fog viszonyulni, ahogy ő először a külső naphoz viszonyult, ám szabadon: hiszen ez a második tárgy saját szelleme. Ebben rejlik az egész világtörténelem menete, a szellem nagy napja, napi műve, amelyet a világtörténetben beteljesít.

A világtörténet Keletről Nyugatra halad; Európa ugyanis a világtörténet vége, Ázsia pedig a kezdete. A világtörténet számára a Kelet létezik, míg a Kelet önmaga számára egészen viszonylagos, mert annak ellenére, hogy a Föld gömb alakú, a történelem mégsem egyszerű kört ír le, hanem számára létezik egy meghatározott kelet, Ázsia. Itt kel a külső, fizikai nap, és nyugaton nyugszik: viszont Nyugaton kel az öntudat belső napja, amely nagyobb fényt sugároz. A világtörténelem nevelés, mely a természetes akarat féktelenségétől az általánosra és a szubjektív szabadsáig vezet. (Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1966, 242-3. o.)

utóbbi, mikor beszélni, dolgozni, írni kezd, felfüggeszti élvezetét, elválík önmagától, és megnevezi a távollétet: legyen az, ami van. Legalábbis ez geotropikus és történeti-retorikai kijelentéseinek filozófiai állítása. „Amiképpen az embert beszédre készítető első indítékok a szenvedélyek voltak, úgy voltak első kifejezései trópusok. Elsőként a képes beszéd [*langage figuré*] született meg, a tulajdonképpeni értelmet utolsóként találták meg.” És „a keleti nyelvek génusza” az, hogy „eleve nek és képszerűek”.⁵⁷

„Nemcsak a görög filozófusok, mint Platón és Aristotelés, vagy a nagy történészek és szónokok, mint Thukydides és Demosthenés, hanem a nagy költők, Homéros, Sophoklés is egészében véve csaknem mindig megállnak a tulajdonképpeni kifejezéseknél (*eigentlichen Ausdrücken*), bár hasonlatok (*Gleichnisse*) is fordulnak elő náluk. Plasztikus szigorúságuk és hajthatatlanságuk nem tűr el olyan keveredést, amelyet a metaforikus tartalmaz, s nem engedi meg nekik, hogy az azonos elemből és az egyszerűen lezárt töké-

57 Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, 45. és 41. o. Vö. továbbá pl. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II. 1. X. fejt. 103. §, és különösen *La logique*: „A lélek eszméi és képességei keletkezésének érzékelhetőnek kellett lennie ezekben a nyelvekben [az első vulgáris nyelvekben], ahol a szavak első jelentését ismerték, és ahol analógia közvetítette az összes többit. A nevekben – még az érzéki eszmék neveiben is – meg lehetett találni azokat az eszméket, amelyek elrejtöztek az érzékek elől, ahonnan származtak; és nem ezen eszmék tulajdonneveinek, hanem olyan átvitt értelmű kifejezéseknek tartották őket, amelyek az eszmék eredetére utalnak. Tehát például nem kérdezték, vajon a *szubsztancia* szó mászt jelent-e, mint ami alul van; vajon a *gondolat* szó mászt jelent-e, mint *mérni*, *mérlegelni*, *összehasonlítani*. Egy szóval, el sem tudták képzelni azokat a kérdéseket, amelyeket ma tesznek föl a metafizikusok: a nyelvek, melyek eleve mindenre válaszoltak, nem engedték meg a rossz kérdéseket, és még nem volt rossz metafizika. A jó metafizika a nyelvek előtt kezdődött; és a nyelvek mindazt, ami jó bennük, neki köszönhetik. De ez a metafizika inkább ösztön, mint tudomány volt. Az embereket a természet tudtukon kívül irányította, és a metafizika akkor vált tudománnyá, amikor megszűnt jó metafizika lenni.” (Második rész, IV. fejt.). Vö. továbbá Fontanier, *id. mű*, 157. o.

letes egységből ide-oda botorkáljanak, hogy itt-ott felszedegessék a kifejezés úgynevezett virágait (*sogenannte Blumen des Ausdrucks aufzulesen*). A metafora azonban mindig megszakadása az elképzelés folyamatának (*Vorstellungsganges*) ... Viszont egyfelől Kelet, kiváltképp a kései mohamedán költészet, másfelől a modern költészet használja fel a nem-tulajdonképpeni kifejezést, sőt arra szüksége is van.”⁵⁸

A metaforát tehát a filozófia az értelem időleges elvesztéseként, a tulajdon helyrehozhatatlan kár nélküli ökonómiajaként, a tulajdonképpeni értelemnek, igaz hogy elkerülhetetlen, de a történelmet szem előtt tartó és a körkörös elsajátítás horizontjában zajló kitérőjeként határozza meg. Ez az oka annak, hogy filozófiai értékelése mindig is kétértelmű volt: a metafora fenyegető és idegen az *intuíció* (látás vagy érintés), a *fogalom* (a megragadott vagy a jelölt tulajdonképpeni jelenléte), a *tudat* (az önmaga számára való jelenlét közelsége) tekintetében; de cinkosa is annak, amit fenyeget, szükséges a számára, amennyiben a ki-térő a hasonlóság funkciója (*mimészis* és *homioiszis*) által vezérelt vissza-térés, az ugyanaz törvénye szerint. Az intuíció, a fogalom és a tudat szembeállítás e ponton már semmiféle érvénnyel nem bír. E három érték az értelem rendjéhez és mozgásához tartozik. Akárcsak a metafora.

Ennélfogva az értelem egész teleológiája, mely a metafora filozófiai fogalmát felépíti, az igazság megnyilvánulásához rendeli azt hozzá, létrejöttéhez mint leplezetlen jelenléthez, egy teljes és szintaxis nélküli nyelvezet újraelsajátításához, egy tiszta megnevezés küldetéséhez: szintaktikai kiegyenlítés nélkül, vagy mindenesetre tulajdonképpeni értelemben *megnevezhetetlen*, szemantikai lajstromra vagy dialektikus belsővé tételre vissza nem vezethető tagolás nélkül.

A metafora *másik* önleépítése a megtévesztésig *hasonlít* a

58 Hegel, *Esztétikai előadások*, Bp. Akadémiai, 1980, I. 414. o. Tordai Zádor fordítása.

filozófiaira. Ezúttal, az előbbit átszelve és megkettőzve, a szintaktikai ellenállás pótlékán haladna át, mindazon, ami (például a modern nyelvészetben) kijátssza a szemantikai és a szintaktikai szembeállítását, és főképpen a filozófiai hierarchiát, mely az utóbbit az előbbinek rendeli alá. Ez az önleépítés is általánosítás formáját ölti, ezúttal azonban nem egy filozóféma kiterjesztéséről és megerősítéséről van szó; inkább arról, hogy korlátozatlanul kibontva kiharcoljuk tulajdona körvonalait. És következőképpen, átgraszuk a metaforikus és a tulajdonképpeni megnyugtató szembeállításán, melyben egyik is, másik is csak egymás ragyogását tükrözi és veri vissza.

A metafora tehát mindig magában hordja halálát. És ez a halál kétségkívül a filozófia halála is. De ez a genitívusz kettős. Egyrészt a filozófia halála, egy a filozófiához tartozó műfaj halála, melyben a filozófia elgondolja és összefoglalja, felismeri és beteljesíti magát; másrészt egy olyan filozófia halála, mely nem látja, hogy meghal, és nem találja meg többé magát.

Homonímia, amelyben – tehát a szofista vonásaiban – Arisztotelész egyenesen annak alakzatát ismerhette fel, ami a filozófiát megkettőzi és fenyegeti: ez a két halál ismétli és utánozza egymást a heliotrópban. Egyfelől Platón vagy Hegel heliotrópjában, másfelől Nietzsche és Bataille⁵⁹ heliotrópjában, hogy ezúttal metonimikus rövidítésekkel éljünk. Ez a virág mindig magában hordja másodlatát, legyen ez a mag vagy a minta, programjának véletlene vagy diagrammjának szükségszerűsége. A heliotróp mindig képes megszűnve-megőrződni. És mindig képes egy könyv lapjai

59 Lásd különösen Bataille közismert szövegein kívül az *Oeuvres complètes* I. kötetében (Paris, Gallimard, 1970) D. Hollier által összegyűjtött „Korai frások” némelyikét: „L’Anus solaire”, „Le langage des fleurs”, „La mutilation sacrificielle de l’oreille coupée de Van Gogh”, „Le bas matérialisme et la gnose”, „Soleil pourri”, „Corps célestes” stb.

közé préselt virággá válni. Mindig van olyan könyvben szárított virág, mely minden kertből hiányzik; és az ismétlődés okán, amelyben végeérhetetlenül felőrlődik, egyetlen nyelv sem képes redukálni magában egy antológia* struktúráját. A kódnak ezt a többletét, mely egész mezőjét áthatja, szüntelenül elmozdítja a bezáródást, összekuszálja a vonalat, megnyitja a kört, egyetlen ontológia sem redukálhatja.

Legalábbis ha az antológia nem litográfia egyben. A heliotróp egy kő neve is: zöldes, vörös erekkel hálózott drágakőé, a keleti jáspis változatáé.

BOROS JÁNOS, CSORDÁS GÁBOR, ORBÁN JOLÁN fordítása

* Szójáték: az antológia görögül eredetileg virággyűjteményt is jelent. – A fordítók.

Northrop Frye

Visszatérés a tengerről

A komédia, mint a művészet minden időbeli formája, elsősorban lendületet ad egy bizonyos mozgás beteljesítéséhez. A komikum forrásának természetét megkíséreltük már jellemezni, az identitás felé törő hajtóerőnek neveztük. Ez lényegében véve egy olyan társadalmi identitás, amely akkor bukkan fel, amikor a darab kezdetén még uralkodó társadalom – irracionális törvényeivel, érzéki vágyaival, zsarnoki hóbortjaival együtt – felbomlik, és a főszereplők házassága körül új társadalom kristályosodik ki. Van azonban individuális formája is, ez az öntudatra ébredés, ami tipikusan humorból vagy az ismétlődő magatartások mechanikus formáiból fakad.

A shakespeare-i romantikus komédia ennek a mozgásnak teljes vagy befejezett formája; az ironikus komédia pedig ennek hiányos vagy széttartó formája. Az irónia általában csak úgy érthető, mint azon mozgás befejezésének a meghiúsulása, amit a románc állít elénk: ezért szükségünk van, legalábbis öntudattalanul, a normális vagy románcos modellre, hogy megérthessük ennek paródiáját, amivel az irónia szolgál. Gyakran talán úgy gondolunk a heppiendre, mint felületes megoldásra, és néha úgy tűnhet, még a legkajánabb komédiák esetében sem tételezzük fel, hogy Shakespeare másfajta befejezésre gondolhatott, mint amit végül is a műveltebb közönség elé tárt. Ez a műveltebb közönség talán ironikusabb lelkületű lehetett, talán untatta a konvencionális románcos befejezés, és jobban hízelgett neki, ha ar-

ra szólították fel, hogy valamely új variánsának meghonosítása felől döntsön. De Shakespeare, akárcsak Shylock, ragaszkodik ahhoz, hogy a szerződés az utolsó betűig betartassék. A többszörös házassággal végződő ünnepi befejezések nem engedmények: olyan konvenciók, amelyek a darab struktúrájába kezdetől fogva beleépültek.

A komédia mitikus vagy primitív alapja a természet erőinek újjászületése és megújulása felé irányuló mozgás, és az irodalmi komédiának ezt az aspektusát a képszerűség közvetlenebbül fejezi ki, mint a szerkezet. Minden irodalom mitikus gerince a természet ciklusa, mely születéstől halálig, majd ismét az újjászületésig tart. Ennek a ciklusnak az első fele, a születéstől a halálig, a tavasztól a télig, a hajnaltól sötétedésig tartó mozgás a természet és az értelem nagyszerű szövetségének alapja, a természetnek mint olyan ésszerű rendnek a tudása, amelyben minden mozgás az egyre inkább megjósolható felé vezet. A természetnek ez a felfogása természetesen mélyen az Erzsébet-kori gondolkodásban gyökerezik: egészen odáig, hogy hajlamosak bármit természetesnek nevezni, ami az író számára megszokott. Például amikor Sidney iszonyát fejezi ki ama szokás miatt, hogy az orrban karikákat hordanak, ahelyett, hogy „a megfelelő és természetes helyre, a fülbe tennék”.¹ A drámában, a tragédiában, a történelmi színműben (amely mindig nagyon közel van a tragédiához) és a tiszta iróniában (pl. *Troilus és Cressida*) ennek a ciklusnak az első fele áll a középpontban. A shakespeare-i tragédia utolsó felvonásában sok meglepetés lehet, de az uralkodó érzésünk mégis az, hogy valami elkerülhetetlen bontakozik ki. A történelmi drámák szintén egyfajta „karmával” vagy a gonosz tett folytonos erejével foglalkoznak, amelynek megvannak a maga elkerülhetetlen következményei. A VI. Henrikben a Lancaster-ház eredendő bűne játszik közre abban, hogy Richárd lemond a trónról, Edmund Morti-

1 Saját fordításom (M. A.).

mert elteszik az útból, s egy olyan „karmikus” özönvizet szabadít el, mely izolálja és legyőzi Talbotot az első részben, Humphrey herceget a második részben, és magát a nemes és erőtlén VI. Henriket a harmadik részben. A történelmi drámák szervező eleme a szerencse kereke, amely – Chaucer szerzetese szerint – Lucifer bukásával kezdte meg forgását, és minden nagy ember bukásában megismétlődik, aki csak Wolsey-val együtt rájön, hogy

*Ki itt elhull, úgy hull mint Lucifer:
Ne reméljen többé.²*

A szerencse kereke tragikus koncepció: valójában soha nem komikus, bár a történelmi dráma elvezethet a technikailag komikus végkifejlethez, ha megállítja félúton a kerek forgását. Így az *V. Henrik* győzedelmes hódítással és királyi házassággal ér véget, bár, amint az epilógus emlékeztet bennünket, Henrik király majdnem közvetlenül ezután meghal, és hatvan évnyi folyamatos katasztrófa következik. A *VIII. Henrik*ben három nagy bukás van, Buckinghamé, Wolsey-é és Katalin királynőé, és három ennek megfelelő felemelkedés, Cromwellé, Cramneré és Boleyn Annáé. A darab az utóbbi három alak diadalával fejeződik be, meghagyva a közönségnek emlékeztetőül, hogy a kerek továbbforgott, és bekövetkezett az ő bukásuk is. Mint-hogy VIII. Henrik erős király, maga forgatja a kereket, és nem az forgatja őt, mint II. Richárdot, de a történelemnek soha sincs úgy vége, ahogy a komédiának, kivéve abban az udvarias koholmányban, amelyet Cramner jóslatában találunk a darab végén, miszerint az uralmon lévő király messiási uralkodó.

² „VIII. Henrik”, I. k. III. felv. 4. szín, 847. o. Weöres Sándor ford. (Az idézetek fordítását a következő kiadás alapján adom meg: *Shakespeare Összes Drámái*, I-IV. k. Budapest, Magyar Helikon, 1972. – M. A.)

A komédia viszont a nagy ciklus második felén alapul, amely a haláltól az újjászületés, a hanyatlástól a megújulás, a téltől a tavasz, a sötétségből az új hajnal felé tart. Megfigyelhetjük, hogy három vígjáték: a *Téli rege*, a *Vízkereszt* és a *Szentivánéji álom* címei a napfordulóhoz kapcsolódnak, s talán a *Téli rege* fejezi ki legtisztábban a komédia ciklikus képszerűségét. A „téli rege” voltaképpen azzal kezdődik, hogy Leontes kísérői éppen abban a pillanatban jönnek elfogni Hermionét, amikor Maximillius azon van, hogy anyja fülébe suttogja meséjét, a vége pedig egy félelmetes vihar, amelyben Antigonus elvész, a gyermek Perdítát pedig kiteszik. Tizenhat év telik el, és új drámai cselekmény kezdődik, új nemzedékkel, egy ellenállhatatlanul előrenyomuló élet tetterejével, amelyet Autolycus nárciszokról szóló dala hirdet meg, majd egy nagyszabású pásztorünnepben (a bárányok elválasztásakor) éri el tetőpontját, ahol a természeti élet egész éven át tartó hatalmát a tizenkét szatír tánca szimbolizálja. A feléledő erő előretör, a legdühödtebb szülői ellenállás ellenére összehozza Florizelt és Perdítát, feltárja Perdita születésének titkát, életre kelti a szobor Hermionét, és végül Leontesben megújítja az életet.

Ugyanezt a szimbolikát negatív oldalról mutatja be *A felsült szerelmesek*, ahol a közönséget becsapja a komikus lezárás. Az udvarlók először mint oroszok mutatkoznak be hölgyeiknek (Oroszország az Erzsébet-kori közönségnek elsősorban a hideg telet jelentette), majd felfedik kilétüket. De a négy Juliskájára ácsingózó Jancsi csalódik; a hölgyek eltávoznak, és a komikus hangulat szétfoslását a tavaszról és a télről szóló két kedves dal szimbolizálja, amelyekben a tél az utolsó szó. Hasonló képek bukkannak fel alkalmanként számos komédiában, mint Helenának ebben a rejtélyes beszédében (*Minden jó, ha a vége jó*):

*Kérlek, csak várj, s meg hozza az idő
Nyarunkat, és tövisbokrom virágot
Hajt akkor, s nemcsak csípős lesz, de édes.
De mennünk kell, kocsink már készen áll,
Az idő int, s végül majd koronáz.
Mert minden jó, ha vége jó, s ha bármi
Történik is, a végét kell kívánni.³*

Ez a mozgás a meddőségtől a megújult életig épp annyira természetes, mint amennyire tragikus mozgás, épp azért, mert megtörténik. De ha természetes is, mégis valahogyan irracionális: nincs már jelen a természet és az ész, valamint a megjósolható rend szövetségének érzete. Azt láthatjuk, hogy a halál a születés elkerülhetetlen következménye, de az új élet nem elkerülhetetlen következménye a halálnak. Ezt reméljük, sőt, el is várjuk, de a mélyben megjósolhatatlan és titokzatos, a hit, a remény és a szeretet képzeletbeli megfelelőjéhez, és nem a racionális erényekhez tartozó valami ez. Az az elgondolás, hogy az élet *ugyanabban* a formájában tart a haláltól az újjászületésig, persze teljesen kívül van a természet rendjén. Mégis ez a koncepció, ahogyan Thaisa életre kel egy „rönkből” vagy Hermione egy szoborból, annyira központi a shakespeare-i románcokban, hogy felismerési jeleneteikből ugyanaz a primitív érzés bontakozik ki, amit a kereszténység is magában foglal, miszerint a *halál* az, ami valahogyan természetellenes, még ha mindig megtörténik is.

Ironikus korban élünk, és hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy a freudi értelemben vett „vágyteljesítés” csak az álmokra, a „valóságelv” gyámoltalan és árnyképszerű ellenpontjára korlátozódik. A tragédiákat figyelve azonban az illúzió realitása van ránk nagy hatással; Gloster megvakítása nem történik meg valóságosan, mégis olyasmi, ami megtörténhet, és meg is történik. A románcos komédiát kö-

³ „Minden jó, ha vége jó”, IV. k. IV. felv. 4. szín, 243. o. Vas István ford.

vetve pedig a realitás illúziója hat ránk: azt érezzük, hogy például Oliver és Frederik herceg átalakulása az *Ahogy tet-szik* végén olyan dolog, ami nem történhet meg, mégis látjuk, hogy lejátszódik előttünk. A shakespeare-i komédiák cselekményében viszont a „vágyteljesítéshez” társuló erő nem gyámoltalan vagy pusztán az álmok műve. Elsősorban olyan erő, amely mélyen a természetben és ellentétében, a valóságban gyökerezik; másodsorban olyan hatalom, amely a komédia cselekményének előrehaladása során meghódítani és áthatni látszik a megjósolható világot.

Mégis marad irracionális elem az ilyen komédiákban, amely valószínűtlen események rendkívüli változatosságában fejeződik ki: váratlan fordulatok a cselekményben, véletlen egybeesések, előreláthatatlan változások bizonyos szereplők szívében, tündérek, istenek, vagy a színen meg sem jelenő szereplők önkényes beavatkozásai a cselekménybe. Láttuk már, hogyan választ Shakespeare szándékosan hihetetlen cselekményt, és hogyan hangsúlyozza a zárlat valószínűtlenségét. A komikus zárás felé haladó hajtóerő olyan hatalmas, hogy áttöri a cselekmény valószínűségének és a szereplők alkatának, sőt még a közönség elvárásainak a láncait is; és ami végül kialakul, az nem a megelőző cselekmény logikus következménye, mint a tragédiában, hanem inkább valami olyasmi, mint egy metamorfózis.

Szóltam már arról, hogy a drámai előfeltevések milyen könnyedén lefordíthatók a hit állításaira vagy axiómáira. A tragikus előfeltevésekről általában kiderül, hogy a metafizikai végzetről vagy jellegzetes cselekedetek morális sorsszerűségéről szóló állítások. A végzet tudása ritkán áll távol a tragédiától, és általában ki is fejeződik benne, mint amikor Rómeó „baljóslatú csillagokról”, vagy Gloster az istenek közönyéről és nemtörődömségéről beszél. A tizenkilencedik században divatos volt ilyen részleteket idézni, bizonyítandó, hogy Shakespeare tizenkilencedik századi

pesszimista volt. Akik viszont szerették volna megmenteni őt a szabad akarat és a morális felelősség számára, rámutathattak arra a tényre, hogy a sorsszerűség általában együttműködik a szereplők jellemével: a boszorkányok a *Macbeth*ben, ahogy Holinshed mondja, lehetnek a végzet istennői, de az is világos, hogy Macbeth tudat alatt paktumot kötött velük, még mielőtt a darab elkezdődne. A komédiában, ahol a cselekmény vagy az új szerepbe kerülő jellemek erőszakos manipulációját érzékeljük, vagy azt, hogy az események minden valószínűség ellenére egy megújító átalakulás felé vezetnek, könnyű az isteni gondviselés morális axiómáihoz elérkezni.

Így Gascoigne *Supposes* című darabjában, amelynek cselekménye mintha a *Makrancos hölgy* néhány vonását sugalmazta volna, az egyik szereplőről kiderül – az Új Komédia gyakorta alkalmazott eszköze ez –, hogy egy másik szereplő fia, akitől gyermekkorában ellopták. Ez az apából a következő reflexiót váltja ki: „És te, Philegano, azt gondolhatod, a mennybéli Isten rendelte azt, hogy idejőjj ebben a pillanatban, hogy felismerhessem elveszett fiamat, akit másképpen talán soha nem találtam volna meg.” Ez a megjegyzés hasonlóképpen szentenciózus viszontválaszt vált ki: „Bizony, jóúram, magam sem gondolok mást, mert úgy vélem, hogy még egy falevél sem hullhat le a fáról Isten akarata nélkül”.⁴ Machiavelli *Mandragórájában* morálisan különböző, de szerkezetükben egyaránt istenfélő elmékedéseket találunk. E darab fő témája: egy fiatalember megkísérel egy hívő és erényes férjes asszony ágyába férközni. Rászedi a férjet, meggyőzi az anyát, megvesztegeti a haszonleső papot, mire a hősnő ráeszmél, hogy ő is beletörődhet az eseményekbe, és annyi élvezetet meríthet belőlük, amennyit csak lehet, miután a bolond férj, a gátlástalan anya és a csibész udvarló együttese meggyőzte arról, hogy ez a viszony Isten akarata.

⁴ Saját fordításom (M. A.).

Shakespeare nem arra használja Istent, hogy a komikus cselekményt ilyen módon jóváhagyja, de a befejezés gyakran azoknak a szereplőknek és hatalmaknak tulajdonítható, akik a gondviselés képviselőiként cselekszenek. Az istenség három románcban – Diana a *Pericles*-ben, Jupiter a *Cymbeline*-ben, a rejtett és színpadon kívüli Apolló a *Téli regében* – a befejezés előidézője vagy részese. Ahol ezt emberi lény viszi végbe, mint *A vihar* vagy a *Szeget szeggel* esetében, ott ebben a szereplőben van valami az istenség titokzatos aurájából, amit varázslat vagy szentség szimbolizál. Nem lepődünk meg azon, hogy Prospero varázsló, vagy hogy a *Szeget szeggel* Herceget egy szent barát álruhájában látjuk viszont, és végül olyan lányt vesz feleségül, aki apáca akart lenni. A varázslat és szentség témája nyomokban megjelenik az *Ahogy tetszik*-ben, ahol egy szent remete megtéríti Frederik herceget és Rozalindát, elhitetve velük, hogy Rozalindának van egy varázsló bácsikája, aki végül gondoskodni fog a szükséges metamorfózisról. Portia is úgy tesz, mintha kolostorba vonulna, és úgy tűnik, van valami mágikus vagy szibillikus tudása egy „levélről”, amely Antonio kereskedelmi vállalkozásaira vonatkozik, bár nem szándékozik elárulni Antoniónak (sem nekünk), hogyan jutott ehhez a tudáshoz. A *Sok hűhó...*-ban a modern detektívtörténet paródiája található, amikor Galagonya és csapata, baklövéseikben példás következetességgel, Claudio és Hero történetét hozzásegítik ahhoz, hogy az a megújulás komédiájává váljon. Ahogy Borachio mondja: „amit Felségetek esszéssége nem tudott felfedezni, napvilágra hozták ezek az ízetlen tuskók”,⁵ emlékeztetve bennünket a Szentírásnak ama kijelentésére, miszerint isten a világ bolondjait használja arra, hogy zavarba hozza a bölcseket.

Megfigyelhettük, milyen gyakran kezdődik a komikus cselekmény egy szigorú és irracionális törvény meghirdeté-

5 „Sok hűhó semmiért”, II. k. V. felv. 1. szín, 399. o. Fodor József ford.

sével, amelynek két tipikus példája a *Tévedések vígjátéka* és a *Szentivánéji álom*. Mindkét esetben a herceg hirdeti ki a törvényt, kijelentvén, hogy teljességgel megszeghetetlen, és hogy saját uralkodói sérthetlensége annak érvényre juttatásától függ. Erősen jelölt ennek a motívumnak a rokonsága azal a szokásos folklór témával, miszerint az uralkodó elhamarkodott ígérete kötelező esküvé válik. A törvény mindkét példában azon nyomban, ahogy azt a cselekmény kijátssza, eltűnik. A *Tévedések vígjátéka* elején a Herceg megismétli, a törvény megakadályozza abban, hogy megbocsásson Ae-gonnak egy zacskó arany váltságdíj nélkül, de amikor végül felajánlják az aranyat, csupán ennyit mond: „Nincs arra már szükség; apád szabad.”⁶ Hasonló a helyzet Theseusszal: miután elmondja Hermiának, hogy törvényt hoz, „melyet nem áll jogomban meglágyítani”,⁷ a negyedik felvonásban eltörli azt, és ezt mondja apjának: „én megmásítom szavad”.⁸ Velence hercege is felismeri a belátás mindent meghaladó hatalmát, amint erre a vérről szóló szójáték pontosan rámutat.

Így az irracionális törvény annak a társadalmi szerződésnek a komikus megfelelőjét képviseli, amelyet meg kell kötnünk ahhoz, hogy a darab végének társadalma formát ölthessen. Az irracionális törvény ugyancsak a természetnek ahhoz az aspektusához tartozik, amely más kontextusokban racionálisnak, a születéstől a halálig tartó mozgásban összpontosulónak tűnik. A komikus cselekmény végeként általában kibékíti és magába olvasztja előzményét, ami megfelel az irracionális törvény belsővé válásának, a koherencia belső forrásává való átalakulásának. A tény, hogy Solinus és Theseus saját akaratukból megvétőzzák a törvényt, az életben visszaesést jelentene a szabályos törvényességtől az egyéni hóbortba, a komédia cselekmé-

6 „Tévedések vígjátéka”, II. k. V. felv. 1. szín, 56. o. Szász Imre ford.

7 „Szentivánéji álom”, II. k. I. felv. 1. szín, 282. o. Arany János ford.

8 Id. mű, II. k. IV. felv. 1. szín, Arany János ford.

nyében azonban pontosan az ellenkezőjét jelenti. Ephezus és Velence hercegei csupán megerősítik azt a tényt, hogy Aegont és Antoniót a pénznél magasabb hatalom váltotta ki. Athén rossz módszert választott, amikor kényszeríteni akarta az igaz szerelmet, de az igaz marad, hogy a románcban a hősnő számára az egyetlen elviselhető lehetőség az igaz szerelem, a tisztaság és a halál. És még az athéni törvényről is így beszél Hermia, Thália minden bölcsességével a háta mögött:

*Ha már ez oly szokott szerelmi baj,
Mint álom, ábránd, vágy, könnyek, sohaj.*⁹

A törvény bensővé tételének mozzanata a *Szeget szeggel*-ben a legvilágosabb, ahol a Herceg elhagyja Bécset, hogy visszatérhessen, és láthatatlanul jelen legyen saját társadalmában. Amikor végül visszatér, hogy a *cognitio* felett elnököljön, az azt mutatja, hogy ez a mozgás befejeződött. Galagonya és Bunkós is, bármilyen nevetségesek önmagukban, valahogy olyan állandó társadalmi rendet sugallnak, amely kevésbé nevetséges náluk.

A tipikusan ünnepélyes befejezésben minden előző konfliktus megbocsáttatik és elfelejtődik. A mindennapi életben ez a fordulat ritkán jelent erkölcsi realitást, mert általában ellentmondásos: ha megbocsátjuk a sértést, az arra utal, hogy valódi volt; ha elfelejtjük, az meg arra, hogy valami nem volt benne valódi, és a felejtés nem annyira szándékos cselekedet, mint a megbocsátás. A felejtés az emlékezet folyamatosságának megszakadását jelzi, egyfajta amnéziát, amelyben az előző cselekedet már nem elérhető. Rendes körülmények között csak akkor tudunk így felejtetni, ha álomból ébredünk fel, amikor az egyik világból a másikba jutunk át, és gyakran arra kell gondolnunk, hogy

9 Id. mű, II. k. I. felv. 1. szín, 283. o. Arany János ford.

a komédia fő cselekménye nem egyéb, mint az „éjszaka tévedései”, amiképpen egy álombeli vagy lidércnyomásos világban megtörténnek, ahonnan a befejező szín hirtelen kiragad bennünket, és ezáltal illuzórikussá teszi azt.

Jób könyve utolsó fejezete révén technikailag komédia, hiszen azt mondja el nekünk, hogy Isten visszaadott Jóbnak kamatostul mindent, amit elveszített, beleértve a három gyönyörű leánygyermeket is, név szerint Jemimát, Keciát és Keren-Happukot. Hirtelen elgondolkodunk ezen: Jób három leánygyermekét veszítette el, és valóban igaz az, hogy aki három lányát elveszíti, teljesen megvigasztalódhat három vadonatúj lánnyal, bármennyire szépek vagy tetszetős nevűek is? Nem érezné mégis úgy, hogy helyrehozhatatlan veszteséget szenvedett? Hiszen az állítás úgy szól, hogy ez a megújulás megsemmisíti magát a veszteség érzetét, márpedig a közönséges élet megújulásai, például a második házasság, nem ezt célozzák. Ahogy Pericles mondja az isteneknek: „Ég, mai kegyed / Multam sok kínját játékká teszi.”¹⁰ A Jób szerzője művének morális problémáját szokásos komikus módszerrel oldotta meg, elvágta a gordiuszi csomót. De ezt a megoldást csak akkor fogadhatjuk el, ha úgy gondolunk Jób jutalmának világára, mint egy a nyomorúság, fekélyek, értetlen vigasztalók lidércnyomásos világtól különböző világra.

Az álomból való felébredés érzete gyakori Shakespeare-nél is, a legexplicitebb formában persze abban a műben, amelynek címe kifejezetten az álomra utal. Ha hajlandóak vagyunk elfogadni Claudio és Hero, Angelo és Mariana, Imogen és Posthumus kibékülését, úgy kell gondolnunk rájuk is, mint ébredésre, amikor elfelejtethető és megbocsátható mindaz, ami történt. De a darab még így is érdektelen lenne, ha nem tartalmazna némi realitást a korábbi tragikus bonyodalom, amellyel a befejező szín még folytonosságot mutat. A

¹⁰ „Pericles”, IV. k. V. felv. 3. szín, 409. o. Áprily Lajos ford.

megújulás, a komédia *télosza* vagy végső oka valamilyen módon visszatérés is, és a visszatérés ellentéte is. A közönséges életben csak az álom és az ébrenlét közti diszkontinuitásnak vagyunk tudatában. A drámában ennél többről van szó. A tragédia a végső katasztrófa előjeleit, jóslatait, szellemeit és más előrejelzőit alkalmazza, hogy hangsúlyozza a két világ közti összeköttetést. A komédiában az ébredés tanulsága magában foglalja az álombeli cselekedeteket, ahogyan Ádám az *Elveszett Paradicsomban* ébredésekor rájön, hogy álma igaz volt; Keats ezt a képzelőerő központi szimbólumának tartotta. Olyan világban ébredünk fel, amelyet valami álombeli birtokol és hat át, vagy ahogyan Hippolyta mondja:

*De amint elbeszéli e kalandot,
S mily változáson ment érzelmök át,
Több az, mint puszta játszi képzelet,
S biztos valóvá nő ki az egész,
Mindenesetre különös, csodás.*¹¹

A komédia ünnepélyes befejezése azt mutatja be, amit a közönség általában a cselekmény örömteli megoldásának tekint. Ez azt jelenti, hogy maga a cselekmény tartalmaz olyan vonásokat is, amelyek nem örömteliek: egy kegyetlen zsarnok vagy egy bolond vetélytárs fölénye, a szerelmesek elválása vagy elidegenedése és hasonlók. Az ilyen dolgok nem kívánatosak azon mérce szerint, amellyel legalábbis potenciálisan már a darab kezdete előtt rendelkezünk. A befejezés helyreállítja a kívánatosnak ezt a korábbi érzetét, de nem csak egyszerűen reprodukálja, mert nem tudjuk, milyen volt, mielőtt még elkezdtük volna hozzáigazítani a cselekményhez. A cselekmény célja az, hogy meghatározzon és tisztázzon valami újat, ami a régi megreformálása és metamorfózisa egyben.

¹¹ „Szentivánéji álom”, II. k. I. felv. 1. szíjn, 326. o. Arany János ford.

Lehetséges persze, hogy magunkkal vigyünk a színházba egy többé-kevésbé határozott véleményt arról, hogy mi kívánatos, és azt követeljük, hogy a cselekmény egyszerűen ennek reprodukálásához vezessen. Ez a követelmény a magva annak a művészeti koncepciónak, amelyet szentimentálisnak hívunk, annak a mozgásnak, amely nem a darab cselekményének elejére, hanem a játék kezdete előtti, a cselekménytől érintetlen tudatállapotunkhoz vezet vissza. Synge darabja, *A Nyugat selyemfüúja (Playboy of the Western World)* a bemutató előadáson lázadást váltott ki; részben azért, mert a közönség nem tudta a befejezést beépíteni abba, amiről már korábban elhatározta, hogy az ír falusi élet kívánatos képe volna, valamiféle Árkádia, tele munkában elnyűtt Machrees Mamákkal és kacsintgatós O'Flynn Papákkal. A szentimentális közeli kapcsolatban van a vággyal, hogy lemondjunk felnőtt tapasztalatainkról, és vissztérjünk a védett és biztonságos gyermekkorhoz. Ennek tipikus irodalmi kifejeződése az a levél, amelyet valaki a *New York Times Book Review*-hoz intézett, s egy vers iránt érdeklődött, mely így kezdődik: „Most álomra hajtom fejem.”¹² Ha van olyan pillanata a brit drámának, amelyet legtöbbünk szentimentálisnak tartana, akkor ez az a pillanat Barrie *Pán Péterében*, amikor az egyik szereplő a közönséghez fordul, és elkezd könyörögni neki, hogy higgyen a tündérekben, vagy legalább mondja azt, hogy hisz, ami a szentimentalizmus szempontjából egy és ugyanaz. Van egy híres történet egy Viktória-korabeli hölgy reakciójáról az *Antonius és Kleopátrával* kapcsolatban: „Mennyire mások a mi királyi családunk belső viszonyai!” Ennek a megjegyzésnek alapja a közönség azon lelki beállítottsága, amely a tizenharmadik és tizenkilencedik századi szentimentális családi komédia hatása alatt áll.

A szentimentalist általában a kulturális mérce alattinak tartják, mert tagadja az előre irányuló mozgást a művé-

¹² Saját fordításom (M. A.).

szetben, a friss felfedezés tudatát a megszokott családi értékek minden megújulásával kapcsolatban. Kész válaszokra, az asszociációk olyan készletére hagyatkozik, amely már a birtokunk, vagy legalábbis tudunk róla. A lojalitást követelő dolgok, mint az állami és egyházi szimbólumok, az ismerőség egyszerű folyamatosságával és ismétlésével működnek: ugyanazt a hiszekegyet ismétlik minden vasárnap, ugyanannak a zászlónak tisztelegnek minden reggel az iskolában. Ezért van az, hogy a vallásos és a hazafias művészet megnyilvánulásai általában szentimentálisak. A szentimentális ösztönösen könnyfakasztó, még az esküvőkön is, részben azért, mert – mint egy gyerek – ellenáll minden időbeli tapasztalat kérlelhetetlen haladásának, és megpróbálja nosztalgiával feltartóztatni. Amikor megpróbáltam megkülönböztetni a struktúrát és a kedélyállapotot, azt mondtam, hogy míg a struktúra a közösség középpontja, addig a kedélyállapot egyöntetűsége, amely megköveteli a válaszok egyöntetűségét, a közösséget tömeggé zülleszt: olyan közönséggé, amelyet a farce, a grand-guignol melodráma és a szélsőséges didaktika vonz. A szentimentális szubjektíve a tömegnek a kedélyállapokra adott kész válaszával egyenértékű. A szentimentális visszahúzódik, de nem különül el; egocentrikus, de nem individualizált; társasági, de nem társadalmi érzés.

Azért szenteltem a szentimentális koncepciójának némi teret, mert egy ehhez nagyon hasonló és egyben nagyon különböző minőségnek központi szerepe van Shakespeare komédiáiban. A szentimentális ragaszkodás az ismerthez, és így visszavezet bennünket szubjektív gyermekkorunkhoz. De van másfajta vízió is a művészetben, amelyet Blake műve, *Az ártatlanság dalai* és Vergilius *Negyedik eclogája* képvisel, ahol nem a gyermekkorhoz térünk vissza, hanem ahhoz az ártatlan állapothoz, amelyet a gyermekkor szimbolizál, ahhoz az állapothoz, melyet az Édenkert és az Aranykor történetei idéznek meg, és megszámlálhatatlan olyan törté-

net, mely belőlük ered, a pasztorál konvencióiban és másutt. Ez a vízió, bár gyakran a múlt történelmi eseményeként és mélyen hagyományosként mutatkozik meg, elkerüli a szentimentális szubjektív vonzását, mert olyasminek a víziója, ami soha nem volt látható vagy tapasztalható, s ezért amikor úgy mutatkozik meg, mint valami, amihez visszatérünk, akkor eredendően új. Közelebb áll ahhoz a fajta vízióhoz, amelyen a Shakespeare-komédiák és -románccok alapulnak; ezek soha nem szentimentálisak, jóllehet állandóan annak látszó anyagot alkalmaznak.

A Shakespeare-komédiák cselekménye így sohasem egyszerűen ciklikus, hanem dialektikus is: a záró cselekmény megújító hatalma magasabb világba emel bennünket, és ezt a világot elkülöníti magának a komikus cselekménynek a világától. A shakespeare-i komikus struktúrának ezt a dialektikus elemét vizsgáljuk most. Első tulajdonsága az a párhuzam, amely a románcos komédiák struktúrája és a kereszténység központi mítosza között áll fenn; ez az a párhuzam, amely Dantét arra készítette, hogy költeményét *commediának* nevezze. A keresztény mítosz kerete a Biblia komikus kerete, ahol az ember elveszít egy békés királyságot, keresztülküzd magát egy hosszú, lidércnyomásos zsarnokságon és jogtalanságon, amely maga az emberiség története, s végül visszanyeri eredeti vízióját. Ezen a mítoszon belül játszódik le a keresztény élet ennek megfeleltethető komédiája. Először úgy találkozunk a törvénnyel, mint ami a cselekvés külső korlátainak szigorúan zsarnoki formája, negatív parancsok sora, végül azonban felszabadulunk e törvények alól, nem úgy, hogy megszegjük, hanem hogy belsővé tesszük őket: a viselkedés belső feltételei lesznek, nem pedig külső ellenlábasai, mint a bűnözők esetében.

Shakespeare két komédiájában van olyan cselekmény, amely ismert keresztény környezetben játszódik. A *Velencei*

kalmárban az irracionális törvény támogatója egy zsidó, vagy legalábbis olyan valaki, akit Shakespeare közönsége zsidónak tartott. Shylockot gyakran nevezik ördögnek, mert szerepe a tárgyaláson a halált követelő vádló diabolikus szerepe. Amikor azt mondja: „Fejemre száll! A törvényt akarom”,¹³ és Barabbás leszármazottjait a keresztények fölé helyezi, a Krisztus felett ítélező zsidókat visszhangozza. A megváltó hatalom, amely megzavarja, az a vér, amely nem lehet az övé. Ragaszkodását az adóslevélhez és az igazsághoz Portia hárítja el azzal, hogy kifejezetten keresztényi módon a könyörülethez fellebbez, és Shylock jogcímét nem is vonják kétségbe mindaddig, amíg meg nem tagadja a könyörületet. E kép háttérében a tékozló fiúra való utalás rejlik, az ember száműzetésének és hazatérésének egész keresztény történetét összefoglaló példabeszéd.

A *Szeget szeggel*, ahogyan már a címe is jelzi, ugyancsak a törvény morális összeomlásának témáján alapul. A darab a Claudio és Angelo helyzete közti hajszálnyi ellentétből indul ki, miközben az utóbbi meg sem jelenik előttünk mindaddig, amíg az előbbi el nem éri tetőpontját Claudio börtöncellájában. Claudio jegyes, és előre érvényesíti házastársi jogait; Angelo jegyes, és elhagyja Marianát, mert pénzügyi tervei kudarcba fulladnak. Törvény szerint ez Claudiót elítélt bűnözővé teszi, Angelót viszont az erény példájává. A méltányosság vagy az igazság személyes megfontolása terén viszont ez a heves Claudiót rokonszenvesse, az óvatos Angelót a legtaszítóbb halvérűvé teszi. A jó és a rossz tudása nyilvánvalóan nem vezet sem a jó, sem a rossz valóságos tudásához. Nyíltan kimondódik, hogy Angelo joga a törvény betartatására azon múlik, ő maga immunis marad-e a kísértésekkel szemben. A szokásos társadalmi viszonyok között, amelyekkel egy probléma-komédia vélhetően foglalkozhat, ez az állítás felháborítóan nevetséges: a törvény,

13 „A velencei kalmár” IV. k. IV. felv. 1. szín, 64. o. Vas István ford.

bármit lehet is mondani ellene vagy mellette, érvényét tekintve bizonyára nem az ítélkező bíró személyes erkölcsétől függ. Ám a *Szeget szeggel* vonatkoztatási rendszerében ez az állítás döntő fontosságú és eléggé következetes. Ha lehetséges volna, hogy valaki a tökéletes ártatlanság állapotában felügyelje a törvényt, akkor igazolódna az egész boldond kísérlet, hogy a társadalmat Angelo gondjára bízzák, és nem lenne remény arra, hogy a Herceg valaha is más alakban térjen vissza, mint az áldozatok tehetetlen gyóntatójaként.

Ez a hatalmas aránytalanság kegy és érdem között, amellyel már többször találkoztunk, vissza-visszatér a shakespeare-i komédiákban, ahol a „kegy” központi fontosságú tematikus szó. A *Felsült szerelmesek*ben ez a téma az udvari szerelem nyelvén szól hozzánk, amely saját kontextusában a vallás nyelvét használja. Biron a tudós visszavonultság ellen tiltakozva mondja:

*Hajlamainkkal együtt születünk,
Le hát csak égi kegyvel győzhetjük.*¹⁴

Több jel utal arra, hogy a Navarrai Herceg „furcsán kusza kertje” csalfa Éden, ahol „a dolog, melyet tudni tiltva van”, a keresett valóságos tudás. A saját érdem általi megváltás témáját a Hercegnő veti fel, amikor úgy beszél róla, mint „eretnekségről”, amely „a korhoz illik”, majd amikor megjegyzi: „Minden büszkeség az akarát büszkesége”. Biron végül megvallja, hogy amikor az udvarlók meghódolnak a szerelem követelményei előtt, ez olyan hamisság, amely „önmagát tisztítja meg és kegyelembe fordul”, de Rosaline elmondja neki, hogy először „reformációnak” kell alávetnie magát, amelyben el kell nyomnia kíméletlen gúnyolódását:

¹⁴ „Felsült szerelmesek”, II. k. V. felv. 1. szín, 206. o. Gáspár Endre és Mészöly Dezső ford.

*Így kell a gúnyos szellemet letörni,
Ha elkapatta sok silány kacaj,
Mi bambáktól bolondoknak kijár.*¹⁵

Shakespeare-nél, mint minden kortársánál, a természet szokásos ciklusa, amely tavasztól télig, majd ismét tavaszig tart, a valóság három módja közül a középső. Ez az a hétköznapi fizikai világ, amelybe az ember a teológusok szerint bukásával lépett be. Efölött van az a természet, amelyben az ember Isten szándéka szerint él, az otthon, amelyet a bibliai Édenkert és az Aranykor klasszikus legendája szimbolizál, az örökös termékenység világa, ahol egyszerre van tavasz és ősz. Ehhez a világhoz, vagy e világ belső megfelelőjéhez törekszik visszajutni az ember a törvény, a vallás, az erkölcs, és (ez Shakespeare képalkotásában messzemenően fontos) az oktatás és művészet eszközeinek segítségével. Ezért mondják Posthumusról, olyan készségesen fogadta az oktatást, hogy „már tavasza termést hozott”.¹⁶ A románcokban minden művészet regeneráló szimbólum, de a legfontosabb a hagyományos, a zene. A zene hagyományos, mert az egyedüli, ami a természet felső világából mostanra megmaradt, a csillagok szférájának elrendelt körforgása, néma zenéjével együtt, amely a lélek harmóniáját jelképezi. A léleknek ezt a harmóniáját viszont a női tisztaság szimbolizálja, amely minden pásztorrománban, egészen Milton *Comus*áig, a természet felsőbb rendjének tulajdonsága, és a spirituális energia hordozója. Ennek a felsőbb világnak a központi szimbóluma a hold, a természet két rendjének határolója, és Cynthiának vagy Dianának, a szüzesség istennőjének lakhelye.

A természet vagy a hétköznapi fizikai világ ciklusa alatt a zűrzavar mélységes szakadéka van, amelyet Shakespeare

15 Id. mű, II. k. V. felv. 2. szín, 274. o. Gáspár Endre és Mészöly Dezső ford.

16 „Cymbeline”, IV. k. I. felv. 1. szín, 416. o. Lator László ford.

gyakran a „semmi” szóval összegez, és leggyakrabban a viharral szimbolizál. Ez a mindeneket elnyelő idő világa is, amely mindent a megsemmisülésbe söpör. A szélvihar és a vihar szubjektív megfelelője az örület, az illúzió vagy maga a halál. A komikus cselekmény előrehaladtával a hétköznapi tapasztalat középső világa eltűnik a fölötté lévő világban, és elkülönül az alatta lévő világtól. A *Téli rege* nemesura, amikor hírt ad Perdita megtalálásának felismerési jelenetéről, azt mondja, hogy a Király és Camillo „Olyanformán tekintettek, mintha egy hamvábaholt világ megéledéséről hallottak volna”,¹⁷ és ez az az elkülönítés megváltás és rombolás között, ami a romantikus komédia dialektikáját adja.

A káosz, a vihar, az illúzió, az örület, a sötétség, a halál képzete a komédia középső cselekményéhez tartozik, az összezavarodott identitás fázisához. Rendszerint éppen e ponton, a hős vagy a hősnő szerencséjének mélypontján formálódik ki a komikus dialektika. Minden vihar-komédia, a *Tévedések vígjátéka*, a *Vízkereszt* s *A vihar* maga is, szembeszökően mutatja be az örület képét: a *Vízkereszt*ben egyszer-egyszer majdnem mindenkit örültnek mondanak, és ez a téma Malvolio megráfálásával ér a tetőpontjához, ahol Malvolio nemes gondolatai a lélekről csak ürügyül szolgálnak ahhoz, hogy elhallgattassák. Ugyanez a téma tűnik fel *A makrancos hölgy* hasonlóan kínos jelenetében, ahol Petruchio arra kényszeríti Katharinát, hogy érzékei bizonyosságát megtagadja. Olivia ezt mondja Malvolióról: „Hát, ez nagyon is szentivánéji örület”,¹⁸ és talán e nagyon közismert mondat miatt kapta a darab, amelynek cselekménye május elsejének közelében helyezhető el, a *Szent-*

17 „Téli rege”, IV. k. V. felv. 2. szín, 598. o. Kosztolányi Dezső ford.

18 „Vízkereszt, vagy amit akartok”, II. k. II. felv. 4. szín, 606. o. Radnóti Miklós és Rónay György ford. „Ennek valóban eszét vette a kánikula”. Érdemesebb megtartani az eredetihez közelebb álló fordítást, mert a Frye szöveg szubtextusa erre utal – ti. a szentivánéjre („...this is very midsummer madness”) – M. A.

ivánéji álom címet. Feltűnő az őrület témájának hasonló megisméltése a *Tévedések vígjátékában*, melyben egy primitív pszichiáter is színre lép ördögűzőként.

A *Tévedések vígjátékában* és *A velencei kalmárban* a cselekmény során a főszereplőt halálos fenyegetés éri. A *Szeget szeggel* szereplőinek szembesülése a halállal szimmetrikus és teljes, megtetézve az álruhás Herceg különösen hátborzongató, látványosan tébolyult szerepével. A darabban minden jelentősebb férfi szereplőt halál fenyeget, bár senki nem sérül meg súlyosabban, kivéve a kalóz Ragozint, aki egyáltalán nem jelenik meg a darabban, és természetes halállal hal meg. Más darabokban, ahogyan korábban már megfigyeltük, a hősnő az, akit halál fenyeget, vagy aki ténylegesen meg is hal, legalábbis a darab képzeletvilágában. A hősnő megsebesülésének vagy megsérülésének konvenciója, amit Beaumont és Fletcher különösen kedvelt, feltűnik a *Cymbelyne*-ben, amikor Posthumus megüti az álruhás Imogent, és a *Pericles*-ben, amikor Marinát hátrataszítják, bármi legyen is a helyes színiutasítás, és csökevényesen a *Téli regében*, amikor Polixenes azzal fenyegetőzik, hogy Perdita szépségét megcsonkítja. A románcokban a szembesülés a halállal központi jelentőségű a cselekményben: a *Pericles*-ben ennek középpontja Marina meggyilkolásának kísérlete, a *Cymbeline*-ben pedig a börtönjelenet, amelyben Posthumus a halálra vár, miközben átéli végső megváltásának vízióját. Itt is, a *Téli regében* is, akárcsak a *Szeget szeggel* esetében, mintha szándékosan arra törekedne a szerző, hogy lehetőleg minél több szereplő kerüljön veszélybe, de lehetőleg minél kevesebb szenvedjen sérülést, A viharban pedig az udvar emberei, amellet, hogy Prospero és Alonso meggyilkolásának tervét kifőzik, az őrület és illúzió megpróbáltatásainak vettetnek alá, ami az öngyilkosság háttárára sodorja őket. Megfigyelhetjük a detektívtörténet konvenciójával való hasonlóságot, ahol is minden főszereplő gyanúba keveredik a főbenjáró bűntény miatt, majd pedig

egyikükre rá is bizonyul. Úgy tetszik, a „minden jó, ha a vége jó” formula magában foglalja azt a struktúrát, amelyben a haláltól való megváltás, sőt a halálból való újjászületés is központi elem.

Mínthogy a komédia eredeti posztulátumainak megfordítása irányában működik, a komikus cselekmény a legegyszerűbben forgásként írható le. Innen ered Feste utalása az idő örvényére a *Vízkereszt*ben, innen a „Ki szédül, azt hiszi a föld forog”¹⁹ közmondásra való rájátszás *A makrancos hölgy* végén; innen Benedek záró megjegyzése a *Sok húhó...-ban*: „mert az ember változékony teremtmény és punctum.”²⁰ De Benedek „változékony” (szédületes/giddy) szava a darab egy korábbi részletét visszhangozza, a részeg Borachio borgőzös beszédét, amelynek, úgy tűnik, nincs jelentése, és nem vonatkozik semmire, és amelyet épp ezért szükséges tüzetesebben is megnéznünk:

*Nem látod, mondom, milyen huncut tolvaj ez a divat? Tizen-négy és harmincöt év között minden divatfit megkopaszt. Néha olyanokká készíti ki őket, mint a Fáraó katonái amott azon a kor-mos olajfestményen; néha meg mint Bál isten papjai, öreg templomablakokra pingálva, aztán pedig mint az a csupaszállú Herkules a koszos molyette szőnyegen, melyen a gatyamadzagja olyan nagynak látszik, mint a buzogánya?*²¹

Félretéve a primitív művészetre való utalásokat, megfigyelhetjük, hogy a „divat” (fashion) szó két értelemben szerepel itt. Az egyik értelemben a divat állandó változás, a könnyelműség (szédület) alapelve az életben, amely képessé teszi az embereket arra, hogy felvegyék vagy elhagyják kedélyállapotukat, magatartásukat, előítéleteiket és vonzalma-

19 „A makrancos hölgy”, II. k. V. felv. 2. szín, 128. o. Jékely Zoltán ford.

20 „Sok húhó semmiért”, II. k. V. felv. 4. szín, 408. o. Fodor József ford.

21 Id. mű, II. k. II. felv. 3. szín, 377. o. Fodor József ford.

ikat, és áthatja az életet azzal a folyamatos amnéziával, amelyből a komédia oly kivételes hasznot húz. Ennek a divatnak van démonikus oldala is, és éppen ezért írható le úgy is, mint huncut tolvaj (deformed thief) (a deformált szó úgy kerül elénk, mint többszörös szójáték). A divat szó másik jelentése formálás, alakítás vagy teremtés értelmű. Amit Borachio beszédében megformál, azt ma *personae*-nak neveznék – olyan drámai attitűdök, amelyeket az emberek a társadalomban magukévé tesznek, és amelyek az életet teátrálissá, a színházat pedig életszerűvé teszik. De a divat mint formaadó hatalom fogalmának további felhangjai is vannak. A valódi megfordítás a komikus cselekményben a költői megjelenítés átfordítása a néző észlelésébe, és ez akkor teljes, amikor a komikus cselekmény meghatározza végkifejletének világát, és elkülönül a zűrzavar és káosz alatta álló világtól.

Van a komédiáknak egy csoportja, beleértve *A két veronai nemes*t, az *Ahogy tetszik-et*, a *Szentivánéji álmot*, amelyben a cselekmény a szülői zsarnokság és az irracionális törvény világtól az erdő felé halad. Ott jut el a komikus megoldáshoz, és a szereplők ezzel térnek vissza korábbi világukba. Az erdei világ olyan társadalmat mutat be, amely ellentétben áll a külső világgal, ahogy Senior herceg udvara ellentéte Frederick herceg udvarának. Az erdei társadalom hajlékonyabb és toleránsabb ellenpárjánál: a rablók a *Két veronai nemes*ben nemesemberek, akiket gyilkosságért és „hasonló kis finom bűnökért” száműztek (ez saját megfogalmazásuk: olykor furdalhat bennünket a kíváncsiság, vajon nem azt várták-e el a közönségtől – akárcsak a *Felsült szerelmesekben* –, hogy a darab némely részét szándékos halandzsának tekintse). Ez az *Ahogy tetszik* „arany világához” kapcsolódik, és Robin Hoodhoz mind az *Ahogy tetszik*-ben, mind a *Két veronai nemes*ben. Kifejezetten álomvilágról van szó a *Szentivánéji álomban*, és legálábbis elvarázsolt világról az *Ahogy tetszik*-ben, amint azt

Olivérra és Frederick hercegre gyakorolt hatása tanúsítja. Ezt az erdei világot másutt (Keats *Endymion*ja alapján, 1.16) zöld világnak neveztem, s ez a strukturális alapelv különböző formákban minden komédiában megtalálható. Ez az a hely, ahol a felső vagy tisztán emberi világ, amely felé a komikus cselekmény irányul, formát kezd öltetni, s amely körül ez a világ kikristályosodik.

A *Szentivánéji álomban* az erdőt tündérek lakják. Ezek a tündérek az elemek szellemei, s mint ilyenek, a természet ciklikus folyamatainak részei: amikor Oberon és Titánia vitatkozik, véleménykülönbségüket a rossz idő tükrözi vissza. Ebben a darabban e folyamatok autonómnak tűnnek, mégis világos, hogy lényegileg függenek össze az emberi étellel, és erről az összefüggésről kiderül, hogy egyfajta szolgálat, a ház megáldástól kezdve egészen addig, hogy Babvirág megvakarja Zuboly fejét. Ha megfelelő módon állítják szolgálatba őket, az energia szellemei ők, akik megcsípik a lusta lánykákat, és az erény szellemei, mely a shakespeare-i románcban, akárcsak a *Comusban*, a nemléttől elkülönülő magasabb emberi világ attribútuma. (Miltonnál az erdő baljóslatú, de a kép megfordítása nem változtat azon a tényen, hogy ez a téma Shakespeare témája is.) A tündérek újra feltűnnek *A windsori víg nőkben*, amely a záró szín révén az erdei komédiákhoz kapcsolódik, és itt ismét ők az erény képviselői. Érdekes, hogy mint ilyenek, Falstaff buja vágyainak ellenségei, ám Falstaff felismerése, hogy kínzóik nem tündérek, mégis a hiteles kiábrándultság hangján szólal meg:

*S hát ezek nem tündérek? hisz gondoltam én arra négyszer is, hogy nem tündérek: de lelkem büntudata, ítélőképességem váratlan meglepetése okozta, hogy a durva bolondságot – minden józan ész ellenére – valóságnak vettem, és elhittem, hogy tündérek. Látjátok, így tanul a fajankó a maga kárán.*²²

22 „A windsori víg nők”, II. k. V. felv. 5. szfn, 482. o. Devecseri Gábor ford.

Az erdő vagy a zöld világ tehát a természetes társadalom szimbóluma, a természet szó pedig itt az eredeti emberi társadalomra utal, mely az ember igazi otthona, nem az a fizikai világ, ahol most él, hanem az az „arany világ”, amelyet megpróbál visszanyerni. Ez a természetes társadalom azokkal a dolgokkal áll kapcsolatban, amelyek a köznapi világ kontextusában természetellenesnek tűnnek, de amelyek valójában a természet mint varázslatos és ellenállhatatlan újjáteremtő hatalom attribútumai. Ezek a képzet-társítások álmot, varázslatot és erkölcsi tisztaságot vagy spirituális energiát ugyanúgy magukban foglalnak, mint termékenységét és megújult természeti energiát. A varázslás Shakespeare idejében „művészet” volt, és láttuk, hogy a művészet, különösképpen a zene, szintén annak a világnak az attribútumai, amelyben, az ember számára természetes lévén, a művészet egy a természettel.

A velencei kalmárban nincsen erdő, mivel az erdőt nehéz beleilleszteni a velencei környezetbe, de Portia háza Belmontban a varázslat, az erkölcsösség és a rejtélyes zene otthona. Ebben a darabban a két társadalom dialektikája az érdekek és értékek elképesztően kidolgozott ábrázolásán keresztül bontakozik ki. Az egyik póluson ott van Shylock uzsorával szerzett aranya és gazdagsága, beleértve egy gyűrűt is, melyet egy őserdőnyi majomért sem adna, s e gazdagságban lánya csupán egy vagyontárgy a többi között. Bassanio megpróbáltatásai az argonautáknak az aranygyapjúért tett utazásához hasonlíthatnak, és a háttérben bonyolult verbális szövet szövődik a valóság és a látszat, valamint a nyereség és a kockázat viszonyáról. A gyűrűk értékéről szóló mellékesemény jó része a záró felvonásra marad, és amint a komikus cselekmény befejeződik, Antonio kereskedelmi vállalkozása a katasztrófától a nyereség felé mozdul el.

A románcokban konfliktus van a modern értelemben mesterkélt társadalom, az udvari arisztokrácia túlon túl em-

beri büszkesége, szenvedélye és önzése, valamint egy másik társadalom között, amelyet „természetes társadalomnak” nevezhetünk, abban a paradox értelemben, amelyet épp az imént írtunk körül. Ez a természetes társadalom az erdei komédiák zöld világából fejlődik ki, és egy olyan szereplővel kapcsolatos, aki vagy gyógyító, vagy valamilyen módon az élet megőrzője. A *Pericles*ben ilyen Cerimon, a javasember, akinek varázslói és zenei jártassága nemcsak Thaisát éleszti fel, hanem az egész társadalmat életre kelti. Ahogyan egy csodálója mondja:

*sokszázan hirdetik,
Hogy életük neked köszönhetik*²³

A *Cymbelyne*-ben a természetes világ középpontja Belarius, a mostohaapa, aki Cymbeline fiát egyszerű és primitív körülmények között neveli fel. A Shakespeare forrásául szolgáló darabokban Belariusnak egy varázsló felel meg, a *Cymbelyne*-ben pedig Belarius barlangjából misztikus zene árad. Imogen életét Pisanio óvja meg, elhozván őt Belarius világába, így teljesül be Cymbeline gyermekeinek menekülése a rágalomtól. Pisanio közvetett módon az orvosmesterséggel is kapcsolatban áll a gyógyszer révén, amelyet Imogennek ad.

A *Téli regében* a természetes társadalom Bohémia vidéki társadalma, amelynek középpontjában egy pásztor, Perdita mostohaapja áll, aki születése óta vigyáz rá. Ebben a világban nem hallható rejtélyes zene, kivéve Autolycus balladáit, bár Autolycus önelégülten szól dalainak orpheusi hatásáról, melyre „tódult hozzám az egész csorda. Minden figyelésük a fülükbe szaladt”.²⁴ De a zene ébreszti fel Hermionét a természetes társadalom egy másik területén, Paulina kápolnijában is, ahol nyilvánvalóan éveken keresztül őrizték őt, míg az ud-

23 „Pericles”, IV. k. II. felv. 2. szín, 376. o. Áprily Lajos ford.

24 „Téli rege”, IV. k. IV. felv. 4. szín, 584. o. Kosztolányi Dezső ford.

var számára halott volt. Megfigyelhetjük, hogy a természetes társadalom kiváltképpen olyan világ, amelyben a hősnő – Thasia, Fidele, Hermione – meghal, és újra életre kel. Ugyan- ebben a darabban, amikor a bohóc és a pásztor tiltakoznak Atolycusnál, hogy ők egyszerű fickók, és Autolycus így vála- szol: „Hazudtok. Meg vagytok ti kenve mindenféle hájjal”,²⁵ a háttérben különös képzettársítás jön létre a darab termé- szetes társadalma és a bibliai Ézsau között, akit a pusztába küldtek vándorolni, habár ő a jogos örökös. Hasonló Ézsau/Jákob visszhang bukkan fel Lancelot Gobbo és vak apja beszélgetésében, amikor Gobbo arra készül, hogy cser- behagyja Jákob egy utódját.

A viharban az egész cselekmény a sziget természetes társa- dalmában zajlik, Prospero varázslatának és zenéjének hatása alatt. Az összekötő szál az udvar embereivel Gonzalo, aki- nek, mielőtt még a cselekmény elkezdődött volna, az volt a szerepe, hogy megóvja a gyermek Mirandát, és akinek a szigetről alkotott képe a primitív egyenlőség és jólét egyszerű aranykorának álma. A korábbi *Minden jó...*-ban a természetes társadalmat a beteg királyt meggyógyító Helena mágikus ha- talma foglalta magába, de Lavache bohócnak az előző tanul- mányban idézett kijelentése – „Én azt a házat szeretem, mely- nek szűk a kapuja”²⁶ – jelzi, hogy ő is ehhez a társadalomhoz tartozik. A *Szeget szeggel*-ben mintha nem lenne hely a termé- szetes társadalom számára azon a körülárlkolt udvarházon kívül, ahol az elúzótt Mariana egész nap üldögél, és arról éne- kel, hogy

*„Hajnalcsillag szép szemed,
De a hajnalt rászedi.”²⁷*

25 Id. mű, IV. k. IV. felv. 4. szín, 587. o. („you are rough and hairy”, szó szerint: „durvák és szőrösek vagytok” – M. A.).

26 „Minden jó, ha vége jó”, IV. k. IV. felv. 5. szín, 245. o. Vas István ford.

27 „Szeget szeggel”, IV. k. IV. felv. 4. szín, 309. o. Mészöly Dezső ford.

A természetes társadalom gyakran egyszerű és primitív, és így társadalmilag az udvar alatt áll. A *Minden jó...* szituációját Helena Bertramhoz képest alárendelt helyzete teremti meg, és hasonló Imogen viszonya is Posthumushoz, legalábbis Cymbeline szerint. Ritka a társadalmi felemelkedés, a románcokban furcsa, néha majdnem perverznek tetsző sznobériát figyelhetünk meg. A *viharban* a hidegvérű Antonióval sokkal nagyobb tisztelettel bánnak, mint a mulattató csibészekkel, Stephanóval és Trinulóval; Perdita, akinek nyilvánvalóan Florizelhez kellene hozzámennie, csak annak köszönhetően tud túljárni Polixenes eszén, hogy valódi hercegnő; Guideriusnak a *Cymbeline*-ben, annak ellenére, hogy nagy szolgálatot tett hazájának, meg kell halnia Cloten meggyilkolásáért, és csak az menti meg, hogy valódi herceg. „Shakespeare komédiái – írta Walt Whitman – teljességgel elfogadhatatlanok Amerika és a demokrácia számára.”²⁸ Nekem viszont úgy tűnik, hogy a demokrácia Shakespeare társadalmánál sokkal jobb helyzetben van ahhoz, hogy megértse, a hercegek és hercegnők ugyanúgy lehetnek vágyteljesítő álmok, mint társadalmi tények. Aligha lenne lehetséges leírni, miképpen olvasztja magába és formálja át az udvari társadalmat az, amit természetes társadalomnak nevezünk, anélkül hogy az utóbbi társadalmi szimbólumait az előbbi társadalmi szimbólumaival azonosítanánk.

Beszéltem arról, hogy a dráma hogyan kezdődik a varázslat visszavonásával, amikor a rituális aktusokat, amelyeknek a természet rendjét kellene befolyásolniuk, egy mítosz zárja magába. Azt mondtam, hogy amikor a dráma ily módon visszavonja a varázslatot, újra vissza is nyeri a költői képzelet természete révén, amely a természetit analógia és azonosság, hasonlóság és metafora segítségével az emberi rendbe asszimilálja. Ennek az elveszített és visszanyert varázslatnak ha-

28 Saját fordításom (M. A.).

gyománys szimbóluma az emberi művészetben Orpheusz. Gyakran említik név szerint olyan fontos helyeken, ahová valóban oda is tartozik, mint ahogyan Lorenzo teszi a harmóniáról szóló beszédében *A velencei kalmárban*, de szélesebb és általánosabb értelemben mind a négy románcnak hőse, ő az a zenei, mágikus és pásztori hatalom, amely feléleszti Thaisát és Hermionét, Ferdinándot Miranda felé vonzza, Imogen rituális halálát jelzi, és furcsa álmokat küld Calibanra. Láttuk, hogy a shakespeare-i komédiákban a természet kerekének hatóköre sokkal nagyobb, mint a szerencse kerekéé, amely a történeteket szervezi. A szerencse kerekének tetőpontját a *II. Richárd* gyomlált kertje szimbolizálja, a műalkotás, amely szüntelen ítélkezést és éberséget követel. Ez a kép visszatér Prosperónak Mirandához intézett monológjában, amikor arról beszél, hogy képtelen megtalálni, „kit kell emelni kit / pórázra fogni”.²⁹ A mélypontot az elbitorlás, a zsarnokság, a háború, az ártatlan kivégzése és hasonlók képviselik. De a szerencse kereke hirtelen mindent megfordít: a történelmi darabokban nincs dialektika, nincs bepillantás egy megváltott vagy újrateremtett világba. Megfigyelhetjük, hogy a történetekben a koronázási jeleneteket gyakran egy bűnbak kegyvesztetté válása vagy száműzése kíséri: IV. Henrik koronázásán ott van Fastolfe, elődjén Falstaff. Boleyn Anna koronázását hasonlóképpen Katalin királynő kegyvesztettsége kíséri, és nem meglepő, hogy megaláztatásának órájában éppen egy Orpheuszról szóló dalt énekelnek neki, emlékeztetőül a nagyobb ciklusra, amelybe látomása szerint halálakor belép.

Az olvasóhoz írt levél szerzője a *Troilus és Cressida* quarto-kiadásában megjegyzi, hogy Shakespeare komédiái Vénuusz tengeréből sarjadtak ki. Ez így is van, de a habból született Aphrodité, aki a komédiák végén uralkodik, egy sokkal mélyebb óceán sekély partjához tartozik. Ez magának a káosznak a tengere, a semmi végtelen mélysége, amelyet a

29 „A vihar”, IV. k. I. felv. 2. szín, 615. o. Babits Mihály ford.

Bibliában Leviathán, a szörny szimbolizál, a mélység sárkánya, akit csak Isten, a saját isteni idejében képes horgára tűzni és szárazföldre vinni. Harfleur falai előtt tartott beszédében V. Henrik, azzal fenyegetőzve, hogy szabadjára engedi a fosztogató és erőszakoskodó katonaság káoszát a városban, ezt mondja:

*Oly céltalan költjük hiú parancsunk,
Ha zsákmányt lát, a bőszült katonára,
Mint ki Leviathanra ráüzen,
Hogy partra jöjjön.*³⁰

A két veronai nemesben Proteus így beszél:

*Orpheus lantján vers volt az ideg,
Arany szavára meglágyult vas és kő,
Békélt a tigris és a nagy Leviathan
Elhagyta tengerét, hogy táncra keljen.*³¹

A két veronai nemes Shakespeare egyik legfelületesebb komédiája, és Proteus, aki itt beszél, meglehetősen szerencsétlen teremtés. Ennek ellenére nagyon világos az ellentét a történelem hatóköre és a komédia hatóköre között.

A Bibliában a Leviathán nem egyszerűen csak bálna vagy tengeri szörny: hanem egyszerre a zsarnokság Nabukodonozorral és Egyiptom fáraójával azonosítható hatalma, és az elvesztett identitás végtelen mélysége. Hiszen a metafora alapelvei szerint a tengeri szörny lehet a tenger, és a tenger lehet a megsemmisülés özönvize, mely Noé idejében elöntötte a világot, az a szörny, amely elnyelte Jónást, az a mediterrán vihar, amelyben Szent Pál hajótörést szenvedett, és az Apokalipszis sárkánya. A Biblia *commediájában* tehát az antikomi-

30 „V. Henrik”, I. k. III. felv. 3. szín, 375. o. Németh László ford.

31 „A két veronai nemes”, II. k. II. felv. 2. szín, 177. o. Szabó Magda ford.

kus szörnyű hatalom uralkodik a világ legnagyobb részén az Utolsó Ítéletig, vagy addig a valamíg, ami a Bibliában a komikus felismerési jelenetnek megfelel.

Shakespeare vihar-komédiáiban e bibliai asszociációk legtöbbje fel is idéződik. Szent Pál utazásai a *Tévedések vígjátékában*, s még *A viharban* is visszhangzanak. A *Periclesben* a tengerészbabona, miszerint a hajó elsüllyed, ha Thaisa testét nem dobják a tengerbe, Jónás egyik kalandját idézi, s az „eltömtött és szurkozott”³² koporsó, amely Thasiát biztonságosan partra tette, bárkára emlékeztet. Antiochus, amint azt a haláláról szóló történet jelzi, kapcsolatban látszik lenni a szíriai Antiochusszal, aki az Antikrisztus egyik megtestesülése a Bibliában. A *Tévedések vígjátékában* az identitás elvesztésének féelme, amire már utaltunk, a vízbe süllyedés két vagy három képében fejeződik ki:

*A világban úgy bolygok, mint a vízcsepp,
Mely más cseppet kutat a tengeren,
Beleesik, hogy társát megtalálja,
S keres, amíg maga is elvegyül.*³³

Az az érzés, hogy a képzeletvilág egyik dimenziójában soha nem lábalhatunk ki egészen a tengerből, *A viharban* tér vissza. A *windsori víg nőkben* Mrs. Ford elkeseredésében megjegyzi Falstaffról: „Istenem, miféle vihar vetette Windsor partjaira ezt a cethalat, melynek hasában hordószámra áll a zsír?”³⁴ Az ephesusi Dromio felesége jut az eszünkbe erről, aki a syracusai Dromiót hiszi férjének. Elszörnyedt sógora úgy jellemzi őt, mint szörnyet, akinek teste elborítja Európát,

32 „Pericles”, IV. k. II. felv. 1. szín, 375. o. Áprily Lajos ford. A teljes idézet: „Van, Uram a hajókamrában egy láda, jól eltömték s beszurkozták víz ellen.”

33 „Tévedések vígjátéka”, II. k. I. felv. 2. szín, 14. o. Szász Imre ford.

34 „A windsori víg nők”, II. k. II. felv. 2. szín, 429. o. Devecseri Gábor ford.

és aki ugyancsak zsírral van tele: „ha ez megél az ítélet napjáig, egy héttel tovább fog égni, mint az egész világ.”³⁵

A viharban Prospero varázslatáról hangzik el, hogy csak a négy elem világra hat, minthogy szolgálai, beleértve Arielt is, elemi szellemek, akárcsak a *Szentivánéji álom* tündérei. Ez a fehér mágia ellentétben áll Sycorax fekete mágiájával, aki a holdat uraló boszorkányság hagyományos hatalmát birtokolja, és akárcsak Spenser Mutabilityja, az egész kozmikus rendet fenyegeti. Prospero támaszthat vihart, mint a boszorkányok a *Machbethben*, de mivel az ő indítékai jók, mágiája összhangban áll a természet magasabb rendjével, utolsó varázslatával pedig, közvetlenül azelőtt, hogy lemond a hatalmáról, égi zenét „igéz”.

Habár Prospero jószándékú és emberi, tevékenységét a természet ciklusára korlátozza, az a félciklus, amelyben tevékenykedik, a haláltól a megújult életig vezető út, a természetnek mégis olyan aspektusa, amely csodaszerűnek tűnik a számunkra. A „furcsa” („strange”) szó állandóan visszhangzik a darabban, és Alonso szembeállítja a „furcsát” a „természettel”, hogy azután Prospero megmondja neki: amit furcsának gondol, az valójában természetes. Megfigyelhetjük, hogy Prospero lemondó beszédében kifejezetten azt állítja, hogy feltámasztotta a holtakat, és a látszat, miszerint néhány szereplő meghalt és életre kelt, éppoly erős, mint a *Téli regében*. Prospero azt színleli, hogy elveszítette Mirandát „Most a viharban”, a tengerészek pedig mintha a színmű egész cselekményét pokoli zenében töltenék:

több furcsa nesz,

Sikoly, nyögések, bőgés, lánczörej,

*Riasztva, s más ezernyi szörnyű mind.*³⁶

35 „Tévedések vígjátéka”, II. k. III. felv. 2. szín, 31. o. Szász Imre ford.

36 „A vihar”, IV. k. V. felv. 1. szín, 670. o. Babits Mihály ford.

A sziget tehát a megzavart identitás helye, ahol a semmi világa, amelyet a vihar és a tenger szimbolizál, elkülönül a visszanyert identitás azon világától, amelyben Ferdinánd „második életet” nyer Prosperótól, és az udvari emberek, ahogyan Gonzalo mondja, újra megtalálják igazi én-jüket. Stephano és Trinculo egy „mocsoktól habzó medencébe” esnek, és Caliban szüntelenül a hallal társítódik: ők azok, akik alig emelkednek ki a tenger alatti világból. Az udvar emberei a hallucináció „útvesztőjén” kelnek át, s számukra valóság és illúzió fogalmai helyet cserélnek. A *cognitio*ban Antonio és Sebastian megértik, valóságos igyekezetük, hogy orgyilkossággal hatalmat szerezzenek, természetellenes, tehát irreális, a varázsos sziget csodái és varázslatai pedig eszük és érzékeik purgatóriumi megtisztulásának elősegítői:

*És mint a hajnal lopózik az éjre
Olvasztva a homályt, úgy ébredő
Eszük már űzni kezdi a ködöt,
Mely fátyolozta.*³⁷

A magasabb rendű vagy emberi természet, amelyet Prospero művészete tár fel számukra, az a művészet, amely varázslatot, zenét, drámát is magába foglal – ahogyan Polixenes mondja a *Téli regében* – olyan művészet, amely maga a természet. Polixenes azonban erről a magasabb rendű természetről a reneszánsz kifinomultság jegyében gondolkodik: számára konzervatív rend, az, hogy hisz benne, összeegyeztethető azzal, ha dühbe gurul a puszta gondolatra, hogy egy pásztorlányka lehetne törzsének jobbitó oltványa. Mikor Perdita elutasítja a „fattyú” virágokat, ez nem a fattyúval szembeni öröklött aggály: Perdita erényessége, ahogyan Shakespeare-nél mindig, visszafo-

37 Id. mű, IV. k. V. felv. 1. szín, 665. o. Babits Mihály ford.

gott energia, és nem a természet tisztaságát képviseli, hanem a természetet mint lüktető hatalmat, amely a művészet segítségével nélkül végbemenő csodálatos tavaszi megújulásban fejeződik ki.

A természet energiájának tudata *A viharban* is jelen van: itt is, akár csak a *Szentivánéji álomban*, a tündérek az energia és az erény eszközei, akik megcsípi a lustákat és a kicsapongókat. Prospero varázslata a természettel mint hatalommal, s nem mint renddel vagy összhanggal való azonosulás, és inkább az idő, semmint a tér képeiben fejeződik ki, inkább zene, semmint építészet. Mint minden varázsló, gondosan figyeli az időt: „Itt az óra, / S a perc azt mondja: »Nyisd ki füled!«”,³⁸ és bűbája csak akkor hatásos, ha követi az idő ritmusát. Greene *Pandostója*, amely a *Téli rege első részének forrása*, *Az idő diadala* alcímet viseli, és a komédiákban gyakran jut kifejezésre, hogy a komikus zár-lathoz elvezető erő magában az időben rejlik. A *Vízkereszt*-től kezdve, ahol Viola azt mondja: „Idő! te bontod ezt ki majd, nem én”,³⁹ a *Téli regé*-ig, ahol a Kórusként megszemélyesített Idő saját komikus erejéről így beszél:

*Mivel hatalmam e törvényt lecsapja
S egy perc alatt – minek én lettem apja! –
Szokást köt – old*⁴⁰

tudjuk, hogy a mágia és a rituálé szelleme, a megfelelő időben végrehajtott jelentős tett tudata milyen mély öröksége a komikus és a románcos drámának.

A megfelelő idő iránti érzék *A vihar* minden képzetét át-hatja. A hold és az apály, amelyeket többször említ a *Téli rege*

38 Id. mű, IV. k. I. felv. 2. szín, 614. o. Babits Mihály ford.

39 „Vízkereszt, vagy amit akartok”, II. k. II. felv. 2. szín, 583. o. Radnóti Miklós és Rónay György ford.

40 „Téli rege”, IV. k. IV. felv. 1. szín, 561. o. Kosztolányi Dezső ford.

is, annak ellenére, hogy mindkét darab helyszíne a Mediterráneum, része ritmusuknak, s ugyanígy része a türelem morális erénye vagy a vágyakat betöltő időre való várakozás. A Türelem a dialógusban megszemélyesített két erény egyike, a másik a Mértékletesség (*Temperance*), ez a „zsenge szolgálólány”, minden komédia központi erénye, amelynek etimológiája – mint maga a vihar (*tempest*) szó is – az idővel (*tempestas*) és az idő megosztásával kapcsolatos. Miranda erénye féken tartott energia, amelynek a szüzességtől a házasságig kell kifejenlie azáltal, hogy betartja az idő és a rítus pontos ritmusát, másként a természet egész rendje kizökken kerékvágásából. Prospero nyugtalansága ezen a ponton inkább mágikus, mint morális aggodalom: az ellenpont Antiochus vérfertőző lánya a *Pericles*ben, aki a legkedvezőbb időben született, amikor „a bolygók felsőháza mind ülésezett”, s ennek következtében lett nagyon szép, de *Pericles* azt mondja:

*túl korán zengtél, s csak a pokol
Táncol, ha húrod rekedt hangja szól.*⁴¹

Az utalás a zenére, arra a művészetre, amely az időn és a ritmuson múlik, jelzi, mennyire lényegi része ennek a képzeletvilágnak a zene és a tánc. Azt is megfigyelhetjük, hogy a színpadi utasítások milyen gondosan helyezik el az álarcosok és a némajátékosok mozgását.

A varázslat és a zene ezen felső világa alatt, amely az eredeti vagy helyreállított természet világa is, ott a közönséges természet középső világa. Ez a világ az élet és halál pólusai közötti ciklikus mozgás, amely pólusokat a komikus Erósz és a tragikus Thanatosz vagy Adonisz, Puck és Pyramus képviselik. A *Szentivánéji álomban* Cupido egy „szép Veszta-szüzre” lövi ki nyilát, akit, akárcsak Mirandát, erénye tesz a hold és a szférák zenéje magasabb világának részévé. A nyíl para-

41 „*Pericles*”, IV. k. I. felv. 1. szín, 344. o. Áprily Lajos ford.

bolát ír le, amely úgyszólván körvonalazza annak a világnak az alakját, amelyben van; fehér virágra hull, és bíborra festi. A virágot a „tétlenség szerelmé”-nek nevezik, és a szerelem ébresztésére használják, de a vörös a haldokló isten színe is, a parabola mozgása pedig Shakespeare-nél valószínűleg abból a különös képből eredt, amelyet Ovidius használt Pyramusról szóló leírásában. Ennek a ciklikus világnak, ahol élet követi a halált, másik képe a vadászat; hiszen a vadászó Diana a holdistennő földi alakja. Azoknak a soroknak a kivételes bája, amelyeket Theseus és Hippolyta mond a vadászat muzsikájáról, az égi szférák alatti világ harmóniáját sugalmazza, amely teológiailag „elbukott”, de megvan a maga szépsége és energiája. A *Vízkereszt* is a zene, az ibolyák és a vadászat szerelem ihlette képeivel kezdődik. A *Felsült szerelmesek*ben azt, amikor a hercegnő megöli a szarvast, Holofernész a mennyből a földre lehulló almához hasonlítja: a kép szándékosan abszurd, és ezért tartalmaz valamit, ami nem egészen abszurd. A *viharban* valami más esik a fa alá, Stephano és Trinculo rángatja le a „pruszlikot” a „madzagról” (felteszük, hogy a „madzag” itt „hársfát” jelent),⁴² és a szellemek nyomban ezután vadászatot indítanak ellenük kutyák alakjában. A *Vízkereszt* egy szakasza az Akteon-mítoszra utal, amely természetesen központi helyet foglal el a halált űző szerelem, a fehér istennő ciklusában, a szarvasagancs motívumának pedig az *Ahogy tetszik*ben és máshol talán több köze van ehhez a mítoszhoz, mint a felszarvazott férjéről szóló elcsépeelt viccekhez. Erósz és Adonisz azonosítása visszatér a *Téli regében*, ahol Perdita szeretné virággal behinteni Florizelt, nem úgy, „mint a halottat”, hanem „mint az ágyat játszi szeretőknek”.⁴³

Shakespeare gyakran két dallal jelöli meg a természeti cik-

42 A „line” és a „linden tree” egybeesése magyarul visszaadhatatlan. – *A ford.*

43 „Téli rege”, IV. k. IV. felv. 4. szíjn, 570. o. Kosztolányi Dezső ford.

lus két pólusát, azok különféle kontextusaiban. A *Felsült szerelmesekben*, ahogy korábban már említettem, van két dal a tavaszról és a télről, amelyek elrendezése azt jelzi, hogy a komikus zárlat elhalasztódik. A *Cymbeline*-ben, amelyről szintén volt már szó, Imogen egy köszöntő és egy gyászdalt énekel. A *Téli regében* lehetne egy téli dal az első felvonásban, Autolycus nárciszokról szóló dalának ellenpontjaként, amellyel a második rész kezdődik, de a darabnak abba a részébe a dal nem illene. Helyét a temetőkert mellett lakó öregember kísértethistóriája foglalja el, amelyet Mamillius kezd mesélni. A *viharban* Ariel első két dala a vízből való megmenekülésről és a vízbe való alámerülésről, majd egy dal kakasokról és házőrző kutyákról, egy másik pedig a temetési hangokról hasonló ellentétet alkot. A szellemeket, akikhez az első dal szól, Prospero „nyomtalan léptűek”-nek nevezi, úgy járnak a tengerparton, hogy nem érintik a tengert.

Prospero egy olyan drámai cselekmény elűzött *idiotésze* volt, amely tizenöt évvel a darab kezdete előtt fejeződött be. Helyzete kezdetben nem különbözik Timonétól, ám neki vannak „könyvei”, és az a fajta hatalma, amelyet a mágia szimbolizál, s amely nagyon nagy részben a zenében és a drámában fejeződik ki. Timon, bár barlangban él, nem varázsló: aranyát véletlenül találja, és semmiféle utalás a természetfölöttire nem játszhat szerepet ebben a különös darabban. Végül, miután megpróbál azonosulni a viharos világgal, mindazzal, ami kaotikus és romboló a természetben, meghal „a sós partszegélyen, / Melyet púpos tajtékjával naponta / Végigsöpör a tenger”.⁴⁴ Prospero viszont arra használja varázserejét, hogy a többi szereplőből létrehozza azt, amit természetes társadalomnak nevezünk. Mivel ez a természetes társadalom a természet magasabb rendjét képviseli, mint amit ők ismerhetnek, Prosperótól egyfajta beavatásban lesz részük, mint Aeneasnak Vergiliusnál, akinek utazását az

44 „Athéni Timon”, III. k. V. felv. 1. szín, 906. o. Szabó Lőrinc ford.

udvar emberei megismétlik, ahogyan ezt az „özvegy Didóról” („widow Dido”) folytatott párbeszéd is, Tunisz és Kartágó azonosítása is jelzi. A nyitó vihar és a hárfás lakoma ismét vergiliusi áthallás; ritka, hogy Shakespeare elemeli tekintetét Ovidiusról, ha csak néhány jelenet erejéig is. Gonzalo tesz néhány zavaros megjegyzést arról, hogy valamifajta spirituális zarándoklat zajlik: földi paradicsomnak látja a szigetet, melynek friss és újjáfestett öltözetéről beszél. Antonio és Sebastian esetében viszont tovább tart, amíg eljutnak eddig.

Prospero, Ariel segítségével, három csoportra osztja a szereplőket, nagyjából a morális szinteknek megfelelően, amelyekre a korábbiakban már utaltunk. Az első szinten van a hős és a hősnő, Ferdinand és Miranda; a következőn az udvar emberei, beleértve mind az erényes Gonzalót, mind pedig a „három bűnös férfit”,⁴⁵ míg az utolsó csoportot Caliban, Stephano és Trinculo alkotja. Mindegyik csoport tipikus megpróbáltatásokon megy keresztül. Ferdinánd fahordóként követi Calibant; az udvar emberei „egyeneseken és kanyargókon” át vándorolnak; a bohócok elmerülnek a lóitatóban. Ráadásul mindegyiküknek emblematisz látomásban van része. Ferdinand és Miranda az istennők *masque*-ját⁴⁶ figyelik meg; az udvar emberei egy eltűnő lakoma tanúi lesznek. Úgy nőttek fel, hogy azt gondolják: a valóság mindaz, amit kapzsiságuk megragadhat, az elenyésző lakoma pedig ennek a valóságnak a hamis és illuzórikus voltát jelképezi. Stephano és Trinculo az előttük lógó pruszlik ellopására csábul. A három látomás szorosan kapcsolódik a *Téli rege* tavasz-köszöntő ünnepének három szintjéhez. Az istennők *masque*-ja Florizel mondatának felel meg: „Találkozója a kisisteneknek”,⁴⁷ Perditával Flora szerepében. Polixenes és Camillo, a tél szellemei az udvartól érkeznek, hogy az ünnepet nyom-

45 Saját fordításom (M. A.).

46 Masque: allegorikus udvari színjáték a 17. századi Angliában.

47 „Téli rege”, IV. k. IV. felv. 4. szín, 567. o. Kosztolányi Dezső ford.

ban szét is foszlatott illúzióvá változtassák. Autolycus alkalmat talál arra, hogy erszényeket lopjon, és eladja csillogó köntösének darabjait. Készletét „vacaknak” („trumpery”) nevezi, ugyanazzal a névvel illeti, amellyel Prospero leírja, mivel fogja Stephanót és Trinculót megkísérteni.

A shakespeare-i románcok dialektikája az esküvői *masque*-ban áll elő a legteljesebben és a legtökéletesebben. Amit megjelenít, az a föld és menny találkozása a szivárvány alatt, Noé víztől megtisztult világának szimbóluma, miután a vihar és az özönvíz elvonult, és megígértetett, hogy a tavasz és az aratás nem marad el. Sőt, a bibliai jelenet egyértelműen fel is idéződik:

*S ha vége az aratásnak,
Jöjjön a friss tavasz másnap.*⁴⁸

De ezek a sorok többet mondanak: azt mondják, hogy a közönséges természeti idő ciklusán kívül elértük a paradicsomot (Ferdinand szava), ahol *ver perpetuum* uralkodik, egyszerre van tavasz és ősz. Ez nem időtlen világ, de olyan, amelyben az idő egészen más viszonyban áll a tapasztalattal, mint a közönséges idő. Milton azt mondja Édenjéről, hogy „tavasz és ősz / kéz a kézben táncol,”⁴⁹ és talán Shakespeare *masque*-jára gondol, amely a tavaszi nimfák és az őszi aratók táncával zárul. És mert az új ég és új föld az erény és az ártatlanság visszaszerzésének világa, Vénusz kifejezetten ki van zárva a *masque*-ből. Mert Vénusz az élet és halál e világ alatti ciklusához tartozik, és bárhol van is, a „homályos Dis”⁵⁰ is vele van.

48 „A vihar”, IV. k. IV. felv. 1. szín, 658. o. Babits Mihály ford.

49 Saját fordításom (M. A.). Lásd még: Milton: *Elveszett Paradicsom*, XI. könyv, Európa, 1987. 305. o. Jánosy István fordításában: „Éj és nap, vetés és aratás, nyár és deres fagy váltakozik.”

50 Itt Dis istennő állandó jelzőjéről van szó

A világ ilyen látomásával a világ szokásos tapasztalata eltűnik, hiszen végül elkülönül egymástól valóság és illúzió, teremtett és tényszerű. Azt a világot, amelyet Pericles így emleget: „vihar/születés és halál”,⁵¹ végül száműzik, a nemlét világává válik: nekünk, a *Téli rege* szavaival, csak egy megváltott és egy lerombolt világ jutott. A *masque* világában az idő a lét ritmusává vált, a természeti energia ember általi helyreállításává. Az alsó, nemlétező világban az idő egyetemes pusztító erő, mely végül már csak saját magát nyelheti el. Prospero nagy beszédében a *masque* végén azt mondja, hogy minden, amit észlelünk, ebben az időben tűnik el. Tehát a néző világa végső soron eltörlődik. Ami megmutatkozik számunkra, azt birtokolnunk kell, ahogy Prospero mondja az Epilógusban. Megtudjuk, hogy a szereplők szokás szerint nem sietnek többet megtudni önmagukról, ám ebben nem szükséges követnünk őket, hiszen minket most már a saját identitásunk érdekel. Ha van valami, ami értelmet ad ennek a játéknak éppúgy, mint Vackor játékának, akkor az, mint Hyppolita mondja, a mi képzeletünk, s nem az övék. Amikor Prospero bevégzi munkáját, és semmi látnivaló nem marad, a szép, új világ látomása válik magává a világgá, az eltűnő szellemek tánca pedig vég nélküli mulatsággá.

MÁTHÉ ANDREA fordítása

Az eredetivel egybevetette: KÁLMÁN C. GYÖRGY

51 Saját fordításom (M. A.).

Hans Robert Jauss

A hitvita

avagy: The Last Things Before The Last

Bevezetés

„Nem azért problematikus kategória-e a Vég, mert semmi, ami bevégeződik, nem merülhet ki abban, hogy bevégeződött?” E retorikus kérdés – noha az implicit válasz majd-hogynem túl szép ahhoz, hogy igaz legyen – alkalmas arra, hogy elindítsa vizsgálódásomat, melyben a hitvitát a Vég egyik alakzataként tárgyalom. Mindenekelőtt azért, mert a mediterrán kultúrák történelmi terepén elszórta mindig újrakezdődött, de sosem érhetett véget. Ez a felvilágosodásnak sem sikerült, bár úgy tűnt, mintha az ott kivívott vallás- és gondolatszabadság egyenesen az emberek vallástól való megszabadításához vezetne. Ez a marxi formula (Karl Marx: *A zsidókérdéshez*, 1843.) a 19. század fel szabadító elvárásaként lényegi csalódást okozott a 20. században. A marxista impérium összeomlásával – mint *post festum* kiderült – egyúttal mintha az ember, a társadalmi forma és a szolidáris felelősségvállalás egyetemes koncepciójának történelme is véget ért volna. Ez a Vég mégis olyan vákuumot hagyott hátra, amelyben mindenütt vallás- és polgárháborúk robbantak ki egy archaikus nemzeti és vallási fundamentalizmus visszatérésétől ösztönözve, noha e fanatizmust a felvilágosodás már minden időkre legyőzöttnek vélte. Emlékeznünk kell arra, hogyan szándékozták néha a múltban olyan pártok halálos viszályait egy

hitvita álta megbékíteni, amelyek az igazság egyedüli birtokosainak vélték magukat!

Mivel a 2. évezred vég horizontján nincs a láthatáron egy modern Bölcs Náthán, egy olyan szerzőre támaszkodom, aki a vélhetően legrégebbi, a történelemben alámerült vita hagyományát elevenítette fel ismét: a három világvallás (a mózesi, a keresztény és a muzulmán) közötti vitát, a kazár polémiát (8. vagy 9. század). Ez Milorad Pavić *Kazár szótára*, a posztmodern irodalom egyik csúcsteljesítménye, amely, noha az 1989-es fordulat előtt született, mégis megelőlegezi következményeit. Mindenekelőtt Jehuda Halevi *Liber Cosri-jából* merített. A közbeeső évezred egyéb hitvitáiról (Abaelardusról és Nikolaus Cusanusról, Lessingről és Jan Potockiról, hogy csak a legjelentősebb teológiai és irodalmi reprezentánsokat említsem) nem esik szó. Kétségtelen, hogy az ókorban is, az újkorban is, Pál apostol areopagoszi fellépésétől Luthernak a wormszi Reichstag elé idézéséig ilyen vitákat mindig újra meg újra folytattak. Mégis úgy tűnik, hogy idáig sem a teológusok, sem a történészek érdeklődését nem keltette fel, hogy a történelem sötétjébe vesző nyomokon elinduljanak. Ebből következően hiányzik egy olyan összkép, amely először tisztázná, mikor, hogyan és milyen kimenetellel került sor a világvallások közötti vitákra, és vajon képeztek-e egyáltalán saját hagyományt, amely indokolná, hogy a hitviták történetéről beszéljünk.

Anyagot utólag J. Friednél és F. Niewöhnernél találtam.¹

1 J. Fried, „Auf der Suche nach der Wirklichkeit – Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert“, *Historische Zeitschrift*, 243. (1986) 287-332. o. F. Niewöhner: *Veritas sive Varietas – Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügnern*, Heidelberg, 1988. A reformáció felekezeti hitvitájához, amelyet itt nem vehettünk figyelembe, lásd G. Müller (szerk.) *Das Religionsgespräch der Reformationzeit*, Gütersloh, 1980. és M. Hollerbach, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt-Bern, 1982.

Az előbbi a római egyház találkozását vizsgálja a mongolokkal a 13. században. Már régóta rendszeres viták folytak a latin és az ortodox keresztények között, és bíztak abban, hogy „az eretnekeket, zsidókat, muszlimokat és pogányokat, sőt az utóbbi kettőt egyedül a természetes észre támaszkodva, erőszak nélkül megnyerhetik az igaz kereszténységnek” (308. o.). A delegációk és katolikus misszionáriusok olyan helyzetben találhatták magukat a mongol fennhatóságú területeken (sőt 1326-tól Kínában is), amelyben kitűnt, hogy Keleten a hitviták még teljesen szokatlannak. Ehhez hozzáteszi még pl. a ferences rendi Rubruk, hogy a buddhisták azért haragudtak, mert titkaikat fel kellett fedniük (uo.). F. Niewöhner Lessing gyűrű-parabolájának előtörténetét kutatja a *De tribus Impostoribus* hírhedt könyvének általa feltételezett titokzatos hagyományában, és eközben olyan bizonyítékokat hoz felszínre, amelyek például a mongol uralkodóra, Kublaj Kánra vonatkoznak, aki megtiltotta, hogy Mózes, Jézust, Mohammedet és Buddhát egyszerre tiszteljék. Ebben az időben írt Ibn Kom-muna Bagdadban a három monoteista vallás egyenjogúságát bizonyító tanulmányt: amit Peter Abaelardus tolerancia-párbeszédében már csak álmovízióként mer kidolgozni, „az Bagdadban valóság és a történelmi események által feltételezett szükségszerűség volt” (222. o.). Az én adalékom a hitvita történetéhez arra korlátozódik, hogy ennek történelmi változását írjam le a megnevezett irodalmi szövegben.

Próbálkozásomhoz egy másik kiindulópontot a *Poetik und Hermeneutik* hagyományában találhattam. Azokhoz a felejt-hetetlen kijelentésekhez, amelyeket Siegfried Kracauer hagyott hátra, hozzátartozik észrevétele, miszerint őt a múlt különösképp az „elpuskázott eszmék” történeteként érdekli. Hogy mire céloz ezzel, arra hátrahagyott filozófiatörténetéből derül fény: „Minden eszme otrombává, lapossá és torzzá válik a világban megtett útja során. A világ csak értelméhez

és igényéhez képest fogadja be őket. Ha egy vízióból csak egy intézmény lesz, akkor olyan porfelhők keletkeznek, amelyek elmoszák kontúrajait és tartalmát. Az eszmék története a félreértések története.”² Kracauer koronatanúja ebben a felfogásban, amely szokatlan megvilágításba helyezi az intézmények elveit, Erasmus volt: „Lényegében az a meggyőződés motíválta, hogy az igazság megszűnik igaznak lenni, mihelyst dogmává lesz, és így az ambiguitás méltatlanná válik arra, hogy igazságként jelölhessék.” Erasmussal együtt szkeptikus magatartást képvisel az utolsó vallási probléma állítólagos megoldásában, „amelyet az ember, ha alkalomadtán felismerte, szívesebben halasztana arra a napra, amelyen az Úr elé állunk”. (21. o.) Történeti megismerést, azok előzetes belelátását az utolsó előtti dolgokba” az egyéni igények területén álló döntés követel. (26.o.)

A történetnek ebből a szempontjából a hitvita a nagy ideológiai mozgalmak keletkezésének ellenpólusán áll. A kezdetnek az a nyitott játéktér, amelyben egy új eszme nem jelentheti ki egyszerűen igazságigényét, hanem azt beláthatóvá és más eszmék uralmával szemben érvényesíthetővé kell tennie, már nem létezik. A hitvita véghorizontot feltételez: lezárt igazságot és a vallási tan szilárd alakját. Itt már nem keresik sokáig az igazságot, hanem kijelentik a bizonyosságot. Itt a vallási tartalmak dogmákká lesznek, amelyek elvitatásától olyan okok tartanak vissza, mint az eretnesség gyanújának elkerülése. Amint minden párt már csak a saját vallási uralmának kiterjesztésére vagy védelmére gondol, az egyedül üdvözítő hitnek süketté kell lennie a mások vallása iránt. Aztán a végső dolgok szembeállításának olyan szűk határokat szabnak, hogy egy vita azzal a szándékkal, hogy a másként hívők érveit komolyan vegye, vagy egy idegen hitet akarjon megérteni, eleinte egyáltalán nem valósulhat meg.

2 Német fordításban: „Geschichte – Von den letzten Dingen”, in *Schriften*, Frankfurt/M., 1971. 4. k. 18. o.

Erre példaként említünk meg egy J. Fried által ismertetett vitát a latin és nesztoriánus keresztények, a muszlimok és a buddhisták között, amelyet a mongol uralkodó, Möngke Kán Karakorumban tűzött ki. (308. o.) Az Ince pápa által küldött ferences Wilhelm Rubruk, aki *Itinerarium*ában tudósít erről, skolasztikus iskolázottságánál fogva uralta a vitát (magával viszi úticsomagjában Petrus Lombardus szentenciaművét). Kezdetől fogva a „természetes ész” által irányított kérdés skolasztikus módszerét alkalmazta (a „via inquisitionis”-t), a kérdésnek egy olyan módját, amely minden más civilizáció számára idegen. Amikor a nesztoriánusok eleinte a muszlimokkal akartak vitatkozni, be kellett hódolniuk rendszeres alárendelési eljárásának: először a monoteizmus a politeizmusmal szemben, aztán a keresztény monoteizmus a muszlimmal szemben, azután az igaz kereszténység a tévessel szemben. Elvetette a nesztoriánusoknak azt a szándékát, hogy a teremtéstől az utolsó ítéletig ívelő világtörténelem elbeszélésével kezdjék. Mivel a pogányok semmilyen kinyilatkoztatott írást nem ismernek el, semmit sem bizonyítana, ha történetet történettel állítanának szembe, hanem észérvekkel, az ontológiai istenérv bizonyosságával kellene boldogulni. Amikor a buddhista azt javasolta, kezdjék azzal a kérdéssel, hogy milyenre teremtették a világot, vagy hogy mi történik a lélekkel a halál után, Rubruk azt felelte: „Barátom, ezzel nem kezdhetjük beszélgetésünket. Minden Istentől származik, Ő minden dolgok forrása és feje. Először az Istenről kell beszélnünk.” Amikor a továbbiakban (itt nem követhetően) a gonoszról esett szó, Rubruk Augustinus tételével – „Minden ami létezik, jó” – a buddhisták leghevesebb ellenállását váltotta ki. Ám kérdésük – „Honnan származik akkor a gonosz?” – nem hozta zavarba. Nyersen vágott vissza: „Rosszul kérdezel! Először azt kell kérdezned: Mi a gonosz? Aztán kérdezheted: Honnan jön?” A vitaszakasz a muszlimok örömjongásával zárult a buddhisták veresége felett, és a lámaisták

azon beismerésével végződött, hogy nem tudnak hinni a mindenható Isten létezésében. De aztán a nesztoriánusok megtörték a természetes ész diadalmenetét: „Mindent elbeszéltek Krisztus visszajöveteléig és az utolsó ítéletig (...) és analógiákon keresztül utaltak a Szentháromságra”, így fájlalja Rubruk módszertani alkalmatlanságukat, és szárazon foglalja össze az eleve várható sikertelenséget: „Mindenki végighallgatta őket, senki sem mondott ellent, és senki sem vallotta be: én hiszek, és keresztény akarok lenni.” A vallások vetélkedését nem keresztelők, hanem tivornya rekesztette be.

Az általam szemügyre vett szövegek ezzel szemben azt mutatják, s ez irodalmi formájuknak is köszönhető, hogy egy hitvita kevésbé dogmatikusan is lefolyhat. Bár az ellenfelek pozícióját nem szabad elismerni, már idegenségükben is észlelni lehet őket. Naivnak vélt kérdések zavarba hozzák a dogmatikust. A végső igazságokba vetett vak hit nem képes igazán meggyőzni; a meggyőzés az ideiglenes belátás retorikáját, a hitelesség megkerülését és csak a valószínűt igényli. Aminek időtlenként kell érvényesülnie, azt nem fogalmak, hanem csakis „abszolút metaforák” által lehet hitelessé tenni; a szavahihetőség, amelyet minden konkrét szituációban újra kell keresni, ennél fogva csak a végsők utáni kérdésre a végsők előttiben adott válasz lehet. Ezért lehetnek Blumenberg „abszolút metaforái”, amelyek paradox módon a történelmi igazságok státuszával bírnak, és csak mint „vérité à faire” érvényesülhetnek,³ azok a tulajdonképpeni gondolkodási formák, amelyekkel a hitvitában találkozunk. Az alábbi vizsgálódás egyik legújabb képviselőjünkkel indul, hogy általa világítsa meg az előtörténetet.⁴

3 Ehhez lásd *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960. 9. és 20-21. o. „Strukturát adnak egy világnak, a valóság soha meg nem tapasztalható, soha át nem tekinthető egészét reprezentálják. (...) A metafora valósága egy vérité à faire.”

4 Szövegek: *Das Buch Kuzari des Jehuda Halevi*, szerk. és ford. David Cas- sel, Berlin, 1922. Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum*

I. A vég formái Pavić Kazár szótárában

a) A Vég utáni vágy

A kezdet, közép és vég arisztotelészi formastruktúrája magában foglalja annak három alapelehetőségét, hogy a történeti tapasztalatot az elbeszélés formáiban értsük meg. A történet elbeszélve különböző értelmet nyerhet aszerint, hogy vajon a kezdetnek (eredet), a végnek (*telosz*) vagy a kezdet és vég közötti differenciának (*commutatio rerum*) kell-e meghatároznia a történet értelmét.⁵

Antropológiailag a kezdetre és végre vonatkozó elbeszélőformák (bibliai vonatkozásban: a Paradicsom a bűnbeeséssel, illetve az Apokalipszis az utolsó ítélettel) egy kettős, s egyúttal hatalmas igénynek felelnek meg: annak a váagnak, hogy a kezdetet, melyből minden származik, megalapozzuk, vagy egyenesen létrehozuk, ám egyben azt az ellentétes vágyat is, hogy megismerjük egy idő végét, vagy éppen magunk idézzük elő azt. A vég utáni vágy aligha van beleírva még egy szövegbe olyan pregnánsan, mint Pavić *Kazár szótárába*. Ezt mutatja már első mondata is: „E könyv jelenlegi írója kezeskedik olvasója előtt, hogy nem hoz rá halált a könyv elolvasása, miként elődjére, a *Kazár szótár* 1691. évi kiadásának olvasójára hozott.” Erről a kiadványról nyomtatott Daubmannus egy példányt mérgezett nyomdafestékkal, ami megmentette attól, hogy az inkvizíció megsemmisítse a

et Christianum, szerk. R. Thomas, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1970. Nikolaus Cusanus, „De pace fidei”, in *Opera omnia*, VII. kötet, szerk. R. Klibansky, H. Bascour, Hamburg, 1969. G. E. Lessing, „Nathan der Weise”, in *Gesammelte Werke*, 2. k. Berlin–Weimar, 1968. Jan Potocki, *Die Handschrift von Saragossa*, szerk. R. Caillois, német kiadás: Frankfurt/M. 1961. Milorad Pavić, *Das Chazarische Wörterbuch* (Lexikonregény 100 000 címszóban, férfi példány), München–Bécs, 1988. (Eredeti kiadás: *Hazariski rečnik*, Belgrád, 1983. Magyar kiadás: *Kazár szótár*, Brasnyó I. ford. Újvidék, 1985.)

5 Ehhez lásd H. R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung*, 349. o.

könyvet. Az aligha vigasztalhatta az olvasót, akinek a kilencedik oldalon meg kellett halnia, hogy ez éppen a *Verbum caro factum est* szavaknál történt. (14. o.) Azt, hogy a betű megölheti a szellemet, szó szerint nem itt hajtották végre először. Már a 9. században Ateh hercegnő azzal tudta megvédeni magát az ellenségtől, hogy éjszakánként mindkét szemhéján egy-egy betűt viselt, betűket a betiltott kazár ábécéből, „amelyben minden írásjegy gyilkol, amint elolvassák” (31. o.). Mint ahogy várható volt, végül még a mérgezett arany és ezüst ellenőrzőpéldányt is megsemmisítették, „mindegyiket a világ végén”. (17. o.) A „clôture du texte” elméletét itt szó szerint vették, és felülmúlták. Ebben a könyvben a szöveg nem egyszerűen önmagába zárul, és ezzel a világ elől zárkózik el: vele egy világ érkezik a végéhez. Miközben egyébként a könyv egy világot szokott megnyitni az olvasó előtt, ez kíváncsiságát fenyegetve elzárja előle a világ horizontját, amely ezt elvárhatóvá teszi.

b) A szótár a világtudat egy végső alakja?

A végnek és a halálnak ezzel a figurációjával ellentmondásban áll az, hogy a szerző állítása szerint az ő modern változata egy nyitott könyv lenne, ugyanis megszámlálhatatlanul sokféleképpen lehet olvasni, „ha letettük, hozzá is lehet írni: ahogy megvan az egykori és a mostani szerzője, a jövőben is újabb írói, folytatói és kiegészítői akadhatnak”. (20. o.) Az, hogy az eredeti szöveg önmagában zárt volt, de a rekonstruált változat már nyitott könyv lett, azzal magyarázható, hogy nem kezdettel, középpel és véggel bíró elbeszélésként, hanem lexikográfiailag három szótár formájában készült. Ezek különböző elrendezésűek, a héber, az arab és a görög ábécét követik úgy, hogy a nevek és a címszavak nem ugyanabban a sorrendben állnak. Ezzel megadatik a modern olvasónak az, amit Daubmannus olvasójától még irigyelni lehe-

tett: „a címszavak sorrendjéből kihámozni a könyv rejtett értelmét”. De az ilyen olvasók – véli a szerző – egyébként is rég eltűntek a föld színéről (20. o.). A modern olvasóra van bízva, hogy a könyvet a számára legkellemesebb módon használja: balról jobbra vagy jobbról balra lapozva egyhuzamban olvasva, hogy összképet alkosson, utalásról utalásra ugrálva, hogy jobban megértse az eseményt, átlósan, hogy egybevesse, milyen különböző módokon tudósít a három szótár személyekről és eseményekről. De mint mindig, meg is torpan, értelemkeresésének puzzle-ja sohasem áll össze teljesen.

A három fő forrás címszavai három perspektívát kínálnak, amelyek azonnal kiegészülnek, azonnal ellentmondanak egymásnak, azt azonban nem teszik lehetővé, hogy a történelmi-kritikai módszer szerint feltáruljon a szerző általuk felismerhető állásfoglalása, „hogy is volt ez valójában”. Ellenállnak a kísérletnek, hogy a hitvita lefolyását, amelynek pozitív kimenetelét minden párt magának könyvelte el, tárgyyszerűen rekonstruáljuk. Ezért hiszünk nehezen a szerzőnek, aki Daubmannusnak egy ideális olvasót posztulált: „Mert csak az teremtheti újra a világot, aki ért hozzá, hogy egy könyv részeit a helyes sorrendben olvassa”. (20. o.) Mivel már Daubmannus is ábécérendbe volt rendezve, ő sem tudta a „helyes” sorrendet megmutatni, a szavak rendje tehát a dolgok rendjének felelne meg.

Azt a hitet, hogy az ábécé már maga is a dolgok rendjét tárja fel, tehát nem csak a világ rendtelenségére ráerőszakolt elvont rend, a *Kazár szótár* nem erősíti meg. Összeállíthatatlan puzzle-ként az enciklopédista világmodellek híres sorához csatlakozik,⁶ hogy a „folie dans l'ordre alphabétique”-kal⁷ egyúttal ironikusan feloldja a világtudat végső

6 Ehhez lásd R. Lachmann, „Gedächtnis und Weltverlust – Borgés' *memorioso* – mit Anspielungen auf Lurijas *Mnemonisten*”, *PH*, XV. 502. o.

7 Ehhez újabban H. Meschonnic, *Des mots et des mondes. Dictionnaires, encyclopédies, grammairies, nomenclature*, Paris, 1991. 40. o.

alakjának ideálját. Ha már az egyes történelmi-legendás eseményekre sem emlékezhetünk, és nincs róluk kimerítő képünk, mennyivel kevésbé várható el, hogy a világ mint természet, mint történet az emlékezet Thesaurusában, egy nyelvtan kombinatorikájában, vagy a tudat legfinomabb taxonómiájában egészében rendelkezésre állhasson. Csak a pedáns elme bánkódhat amiatt, ha az enciklopédista alfabétizmus azon fut zátonyra, hogy a világot megismerhetőnek állítja. Félreértelmezi ama sajátos poétikát, amelynek leírására nemrégiben H. Meschonnic vállalkozott. Ez abból a paradoxonból következik, hogy éppen a betűrendbe szedés legegyszerűbb és legszigorúbb rendezőelve implikálja az olvasó számára, hogy ne ahhoz tartsa magát, hanem élvezze, hogy egyéni értelemkeresésre szólítják fel.⁸

c) Kazária egy gnosztikus mítosz?

A kazárok történelmileg kiveszett népe már önmagában is a vég egyik figurációját reprezentálja, mivel nem csupán a történelemben tűntek el nyomtalanul, hanem nyíltan a pusztulás örömebe esve a saját végüket szorgalmazták. Nem a „népek könyvében” (157. o.) már leírt világpusztulás apokaliptikus hitében. Mivel eltűntek a történelem színpadáról, éppen azután, hogy a három hitvallás egyikéhez megtértek, mintha egy szándékos önfeloldás által akarták volna elkerülni a végítéletet. A kazár állam érdekességei közé tartoznak az olyan intézkedések, mint az idegen ajkú kisebbségek előnyben részesítése, a nevek, az eredet és a vallási szokások, valamint a saját nyelv titkolása és fokozatos önfeladása is. Ezeket szántszándékkal eltorzítják, mi-

8 Saját összefoglalásom; ehhez lásd 9. o.: „Le monologue des dictionnaires et encyclopédies est une conversation qu'on a avec soi-même, en feuilletant les présents du passé, les passés du présent. Les systèmes du monde y deviennent l'autoportrait du lecteur.”

alatt tanult zsidók, görögök vagy arabok éppenséggel értéklik, sőt közülük néhányan kazár verseket írnak: „Csak a kazároknak maguknak nem engedélyezett ez, nekik nem szabad múltjukról sem beszélni, sem könyveket összeállítani.” (233-235. o. vö. 73., 159. o.)

Az apokalipszisra való várakozással ellentétes viszony a kazár mítoszban Adam Kadmontól származik, „Krisztus bátyjától és a Sátán öccsétől (...), akit hét rész alkotott” (348. o.). Hogy ezt Pavić a kabbalából kölcsönzi (ahol Adam Kadmon tíz emanációból, Sephirot pedig az ember archetípusaként teremtett) vagy gnosztikus forrásból, azt aligha lehet eldönteni. A kazár változatban ennek a népnek az önfeladása a végén az újraegyesülés alakzatában bontakozik ki: nemcsak Adam lelke költözik minden ivadékába, hanem azok halála is Adam halálába, részenként, amelyekből Adam teste és élete újra felépül. (349. o.) Az arab forrásban ez minden ember álma, akik az angyalhoz hasonló ősök testét újra összeilleszthetik. (185. o.)

d) A kazárok szokatlan időtapasztalata

Egy ilyen nép sajátos viszonyban áll az idővel. A keresztény forrás szerint a kronológiát a nagy kazár év szerint számították, amely csak a háborús időszakokat veszi figyelembe, és egy dolog növekedését vagy csökkenését különböző rendeknek tekinti (74. o.). Az iszlám forrás szerint a kazároknak az volt a véleményük, „hogy a négy évszak leforgása alatt mindig két esztendő váltja egymást, és nem csupán egy múlik el: ellentétes irányba haladnak” (az egyik a jövőből a múlt felé, a másik meg „a múltból a jövő felé”, ahol a napok és az évszakok mint a kártyalapok keveredhetnek, 156. o.). A szövegnek és meglepő fantasztikumának legendáris horizontján (amelynek a nyugati középkor irodalmában egy oldal töredéke jutott!) úgy tűnik, a visszafordíthatatlan idő tör-

vénye uralkodik: kereke előre és vissza is forgatható (254. o.) egy olyan világban, amelyben a fecskék visszafelé is tudnak röpködni (66. o.); túlzottan lassan is múlhat, úgyhogy egy év alatt az ember annyit is öregedhet, mint máskor hét év alatt (171. o.); elébe is lehet vágni, mint Ateh gyors tükre (34. o.) vagy Branković azon képessége, amely egy következő nap helyett egy másikat képes előhívni a jövőből (46. o.); az álomban olvasható visszafelé is, a végtől a kezdet felé (54., 213. o.); titkos kompenzációkat láttat be, mint Dr. Suk esetében: „A nadrágzsebében van a kulcs, amely elűzi a halált, és a tojás, amely megmentheti őt a halált hozó naptól”. (132. o.) Mindamellet az az elképzelés dominál, miszerint a kazár idő az élet végétől annak kezdete felé folya (214. o.), miszerint a jövő irgalmatlanul és már elnyűtten jön a kazárookra (160. o.), legyen szó arról, hogy Ateh hercegnőnek az anyja életét kell ismételnie (aki tőle „előre ellopta a szerelem minden érintését” 33. o.), vagy arról, hogy a gyerekek halálát a szülők előre alakítják: „szemben az idő áramával, a fiatalról az időse, a fiúról az apára száll, a halált az ősök az utódoktól, mint egy nemesi címet öröklük.”. (201. o.)

e) A kazár hitvita

Azt a problémát, hogy Pavić a fikciót és a történelmi bizonyítékokat vegyíti, amikor a 8. vagy 9. század kazár polémiáját olyan sokszólamúan, a résztvevők négyszeres bemutatásával, majd a krónikásokkal (köztük Jehuda Halevi munkája, mint leghíresebb forrás, az 1141-es *Liber Cosri*), végül a 17. és a 20. század kutatóival támasztja fel újra, csak a szaktudomány bogozzhatja ki. Mint Ecónál *A rózsza nevében* vagy Hildesheimernél a *Marbot*-ban, úgy Pavić művében is olyan csalókan el van törölve a szokásos határvonal a fikció és a realitás között, hogy a kitalálás, a legenda vagy maga a csoda a hitelesség látszatára tesz szert, és így a történelmi va-

lóság sem áll távolabb, mint a tényszerű bizonyíték, amelynek jelentését legelőször napfényre hozza.

Ez az eljárás azért is modern, mert nem színleli azt, hogy az események egyik végső igazságát ismerte fel: az, hogy a kazár vitának a három vallás egyikére való áttérés lett volna a következménye, a végén igazolhatatlan marad. A történelmi valóság a fikció horizontjában is csak perspektivikusan ismerhető fel. Ennek következtében ironikus ellentétben áll az egymással vetélkedő vallások azon igényével, hogy az abszolút igazságot birtokolják: hogy annak oszthatatlannak kell lennie, azt a három párt vitája során az érintett előtt éppen megcáfolják. Ez a kazár uralkodó, aki a legjobb szándék szerint az igaz vallásra akar megtérni. Valóban eldönthetetlen lenne a végső igazság kérdése, amelyről a vallások vitatkoznak? Nem volna történelmi véletlen, hogy a kazár vita megoldása nem hagyományozódik át? Illetve, noha ez a vita elméletileg eldönthetetlen, mégis lehetséges gyakorlatilag megoldani úgy, hogy az egyik hit mellett döntünk?

Az utóbbi mellett szólhatna az a mondat, amelyet a kágnán álmában egy angyaltól hall: „Szándékaid kedvesek Isten előtt, de cselekedeteid nem.” (172. o.) A három vallás szóvivőinek elsőként ezt kell értelmezniük. Azt jelentené, hogy a jelentés kérdése fölötte áll minden dogmatikus differenciának, és a választ az a kritérium képviseli, amelyen egy vallás igazsága végül lemérhető? Ha itt a modern olvasó a jóakarát vagy a jócselekedet iránti elhivatottságra gondolna, erről a teológiai disputákban sehol sincsen szó. Ezek helyett Ateh hercegnő egyszer egy lány hangot hall, amely így szól hozzá: „Az emberi élet cselekedetei az ételekhez hasonlítanak, de a gondolatok és az érzelmek a fűszerekhez. Abból, amely a cseresznyét megszózza, a süteményt pedig ecettel önti fel, nem fog jó származni.” (149. o.) De ez a poétikus kommentár is következmények nélkül marad a vi-

ta során, ugyanis ez az Ateh az, aki sötét beszédével mégis, ironikus módon, mindhárom forrásban egy másik vallásra mér döntő csapást. (22., 148., 228. o.)

A mondat legegyszerűbb, a *Kazár szótárban* elhallgatott értelmezése a *Liber Cosriban* található. Így hangzik: „A gondolataid kedvesek Isten előtt, de a cselekedeted módja nem. És olyan buzgó volt Kusar vallásában, hogy személyesen részt vett a templomszolgálatban és az áldozat bemutatásában.” (21. o.) A megtérés motívuma lenne így tehát az, hogy a kazár hit gondolatai kedvesek az Isten számára, ám vallási kultuszuk nem. Vajon a *Kazár szótár* szerzője az igaz vallási kultusz kérdését a szándék és tett, az akarat és cselekedet problémájára is kiterjesztette volna? Erről a kazár vita három változatában, amelyekre most kitérünk, mégsem esik szó.

Itt első pillantásra az a meglepő, hogy tulajdonképpen nem dogmatikus szinten merül föl. Csupán a *keresztény* forrásban jut Konstantinnak, „a filozófusnak” az a nehéz feladat, hogy a Szentháromságot és a szeplőtlen fogantatást igazolja. Csak a rabbi érve hozza őt zavarba, miszerint egyedül a zsidó vallás békés, míg a keresztények és a muzulmánok egymást gyilkolják, és vallási győzelmük érdekében háborúval árasztják el a világot (83. o.). Ez az érv elég volt ahhoz, hogy a kazár királyt meggyőzze. Ha végül aztán mégis a keresztény vallás mellett döntött, azért a hercegnő beavatkozása a felelős, aki a zsidó vallást egyetlen érveléssel földbe tiporta. A kagán a következő szavakkal foglalja ezt össze: „a zsidók maguk is beismerik: istenük eltaszította őket magától, és széjjelszórta őket a világban.” (84. o.)

Az *iszlám* források szerint Farabi Ibn Kora győzelme a görög teológusok felett az álom jelentésének megfejtéséből következett. A kagánnak nem a tudás és nem a leleplezés angyala jelent meg, hanem maga Adam Ruhani (166. o.). A hozzá való felemelkedés lenne a kazár hit számára a legjobb szándék; az azonban, hogy ebből könyvet akarjanak

csinálni, már rossz mű lenne. Isten könyve hiányzik, „az Isten és az ember közötti szeretet követe”, mint amilyen a Korán: „Vegyétek ezt tőlünk, és osszátok meg velünk, és dobjátok el a tiéteket”. (243/167. o.)

A héber források szerint azonban az agyafúrt Ateh kérdése éppen az iszlám hitre való áttérést megghiúsító érvet tartalmazza, amelyet a mullah nem tudott megválaszolni: „Minden könyvnek van egy apja és egy anyja. Egy apja, aki meghal azalatt, míg az anyát megtermékenyíti és a gyerekek nevet ad. És egy anyja, aki megszüli a gyermeket, csillapítja és a világba bocsátja. Ki az anyja a ti *Isteni könyveteknek?*” (243. o.) Isaak Sangari úgy tudta értelmezni a Kagán álmát, hogy összehasonlította Ádámot, akit Jehova alkotott, és fiát, Séthet, akit Ádám alkotott. „Eszerint Séth és minden ember ő utána Isten szándéka, ám az ember cselekedete” (302. o.). A Kagán zsidó hitre való áttérése azzal teljesedett ki, hogy megértette a nyelvet, amelyen Isten Ádámmal a Paradicsomban beszélt. (245. o.)

f) A poézis mint a „végső dolgok” ellentmondása

Szövegünket az inkább didaktikus áthagyományozódás háttéréből mindenekelőtt az emeli ki, hogy itt a három vallás végső igazságáról folyó teológiai vita komolyságát az Ateh hercegnő által megtestesített ironikus szellem hozza állandó esztétikai lebegésbe. Genius malignusként, aki azáltal, hogy mindegyik számára megoldhatatlan feladatot talál ki, mintegy kiüti a dogmatikus fegyvert az uralkodó vallások képzett teológusai kezéből, Ateh a költészetnek azt a jogát képviseli, hogy vitába szálljon a teológia abszolútum-igényével, azt a jogát, hogy a vitában felismerhetetlen végső igazság kérdését felfüggeszse, és megelégedjen egy ideiglenes erkölccsel. Ateh egymást keresztező hasonlataiból, sötét szentenciáiból és megoldhatatlan rejtvényei-

ből nemcsak a tagadás öröme hallható ki, hanem saját eszé-
nek retorikus ravaszsága is, amely mintha a teológia és a
poézis közötti vitává alakítaná át a felekezetek vitáját.

Így például az arab követhetett intézett (már idézett) kér-
désével: „Ki az anyja a ti Isteni könyveteknek?” Itt ámulat-
ba ejtő, hogy a mullah nem egyszerűen a Korán 12. fejezetét
hívja segítségül, amelyre Borges utal a szent könyv keletről
származó fogalmát fejtegetve:

*(A muszlimok) azt hiszik, hogy a Korán megelőzi az arab
nyelv teremtését; ez az Isten egyik attribútuma, nem az Isten mű-
ve; olyan, mint az ő irgalmassága vagy jogossága. A Koránban a
legrejtélyesebb módon beszélnek a könyv anyjáról. A könyv anyja
a Korán egyik égben írott példánya. Ez a Korán égben írott és az
égben őrzött platonikus archetípusa lenne, Isten attribútuma,
mely idősebb, mint a teremtés. Így hirdetik ezt a mullahok, a
muszlim tudósok.⁹*

Ha feltételezzük is, hogy Ateh (illetve Pavić) ismerte ezt
a szöveget, kérdésének formája mégis zavarba hozza a mul-
lahot: „a könyv anyja” formulával él, szó szerint, ami a Ko-
rán szövegében önmagában abszolút metafora, azért, hogy
jelentésére rákérdezzen. Mert ezután azt a többszörös para-
doxont kellene feloldani, hogy a *Korán* egyszerre férfi és
női, az apa attribútuma és az anya archetípusa egyben, nem
teremtett, mégis az égben írott mű. A poétikai fikció, amit a
teológia hazugként elutasít, az abszolút könyv metafiziká-
jának bevallatlan fikcionalitását leplezi le.¹⁰

9 *Gesammelte Werke*, 5. II. München, 1981. 120-130. o.

10 Ehhez vö. R. Warning Derrida-kritikáját: „Minden dekonstrukció rá-
szorul, ha nem akar saját transzcendentális jelöltjének bedőlni, az iro-
dalmi fikcióra, amelynek a metafizikai fennhatóságtól való mentessége
rögtön a nyugati metafizika kezdetén, a platóni *Politeia* agresszivitásá-
ban, példászerűen látható volt.” „Imitatio und Intertextualität”, *Kollok-
vium Kunst und Philosophie* 2, szerk. W. Ölmüller, 1982. 171. o.

Mindezek után a keresztény, arab és zsidó tekintélyek ellentmondása, miszerint mindegyik magának akarja elkönyvelni az áttérés kimenetelét, nem a részrehajló források ellentmondása, hanem azt maga Ateh idézi elő. Az ő zseniális eljárása, hogy a teológiai értelemmel szemben a ravaszság bölcsességét kínálja fel: minden vallással azon nyomban jó lesz élni, amint egyszer megszűnik az egyedül üdvözítő hit uralma. Ezt első ízben a felvilágosodás toleranciaeszméje váltja valóra.

g) Az apokalipszis helyett – a Kazár szótár kimenetele

Azzal az elvárással szemben, hogy a „100 000 szavas lexikonregény” a három ábécé utolsó betűivel végződjön, Pavić a vég ironikus alakzatát szerkeszti meg művében. Mint ha azt a célt, hogy a végső igazságot a vallások vitájában keressék, amint a kazárok a modern kutatás tárgyává lettek, érvényteleníteni kellene, a kazár vita harmadik és utolsó felelevenítésekor már egyáltalán nem jön létre teológiai disputa. Ehelyett végül is, mint „Appendix II.”, szerepel egy „Jegyzőkönyvi kivonat a tanúkihallgatásról Dr. Abu-Kabír Muávija meggyilkolása ügyében”, amely a hitvitát egy végső, hogy ne mondjuk: utolsó ítéletté futtatja ki. Szimbolikus helyszíne Isztambul, ahol egy 1982-re datált orientalista konferencia ismét az ősi vallások három művelt képviselőjét hívja egybe, hogy tapasztalatot cseréljenek kutatásaik eredményeiről. Ez a végzetes kimenetelű esemény arra a vitathatatlanul elragadtatott, legendás motívumokkal vegyített modern jelenetre mutat, mely az ősi konstelláció, „a jelen időbe falazott múlt” visszatérésének félreismerhetetlen vonásait hordozza (214. o.).

Ha nem is a kagán, ám az egykori Ateh hercegnő a Hotel Kingston pincérnőjeként tér vissza; tanúvallomásaiban ismét a nem lankadó, a bíróságot megdöböntő poétikus el-

lentmondás szelleme szólal meg. A vendégek egyike esténként nagyon szépen játszott egy fehér teknős páncéljából kialakított hangszeren, nyilvánvalóan Askáni, a 17. század híres lautajátékosának újbóli megtestesülése, akinek nevét egy ideig az ördög (Sátán) viselte; az ő kifizia fogja méltóképpen, „mint egy profi”, elsütni a revolvert Dr. Muáviájára. (357. o., 141. o.) Ugyanúgy, mint a helyszín és a *dramatis personae*, az időpont is a vég alakzatához tartozik. Mert 1982. október 18-ának dátuma a három tudós számára végzetes, mégis élettörténetük többszörösen bejelentett végét és egyzersmind a *Kazár szótár* utolsó példánya utáni évezredes keresés lezárását hozza, amelynek titkát utolsó kutatója magával viszi a sírba. Mivel Dr. Isajlo Sukot is meggyilkolják, gyilkosának, Dr. Dorota Schulznak a levelei az isztambuli ítélet után e mondattal végződnek: „A mi hamis áldozatunk megment minket a haláltól”. (362. o.)

Ahelyett, hogy ezen az érthetetlen mondaton vagy a *Kazár szótár* női és férfi kiadása közötti különbség értelmén gondolkodnánk, inkább ott kellene elidőznünk, ahol a *Kazár szótár* a szöveg világából egyetlen egy alkalommal a jelen történelmi realitásához utasít bennünket. A szövegimmanens apokalipszis derűs travesztiájának itt nyílik rálátása a második évezred lezárulásának állítólagos apokaliptikus horizontjára. Arról van szó, amit Ateh annak a négyéves gyereknek a szájába ad, aki kesztyűt visel, mert a demokrácia eredményei undort váltanak ki belőle:

Idáig a nagy népek elnyomták a kisebbeket. Most fordítva van. Most a demokrácia nevében a kis népek terrorizálják a nagyokat. Nézz körül magunk körül a világban: a fehér Amerika fél a feketétől, a feketék a Puerto Ricóiaiktól, a zsidók a palesztinoktól, a zsidóktól az arabok, az albánoktól a szerbek, a kínaiak a vietnámiaktól, az angolok az írektől félnek. A kis halak a nagy halak fülébe harapnak. (359. o.)

Bámulatos jóslat, ha meggondoljuk, hogy a könyv a szovjet birodalom összeomlása előtt íródott, ami a nemzeti identitás vak partikularizmusához való visszatéréssel nemcsak a felvilágosodás egyetemes céljait szüntette meg, hanem egyúttal a vallási fanatizmust is hagyta újra feléledni! Ha a könyvet a vallási fundamentalizmus rejtett kritikájaként olvassuk, úgy a szerző, tekintettel a hazájában nemrég tomboló (mindenki mindenki ellen) háborúra, pótlólag felvilágosít arról a gonoszságról, amely szerint nyilvános hitvallást kell tenni Nagy-Szerbia ideológiája mellett.¹¹

II. Észrevételek a hitvita horizontváltásához

A hitvitát valószínűleg misszionárius célokra alkották a későőkorban. Egyik prototípusa, a *Doctrina Jacobi* (kb. Kr. e. 634) kitalált konverzió-párbeszéd egy keresztény hitre tért zsidó és hittársa között. A *Liber Cosriban* (1146?) a harmadik világvallás a kazár király megtérésének történetébe egy „tudós edomi” alakjában kerül be. A keresztény hagyományban Abaelardus előtt csak egy eset tanúskodik arról, hogy keresztény ember pogánnyal bonyolódott vitába: Gilbert Crispins *Disputatio Christiani cum Gentili de fide Christi* című műve, amelynek írója a *Disputatio Judaei cum Christiano* szerzője is. Abaelardus, aki a három vallást összebékíti, már *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*-ában (1136 körül) eltávolodik a puszta térítőbuzgalomtól. Filozófusának becsületére szolgál, hogy egyedül az igazságkeresés nyílt horizontján akar vitatkozni: azzal a szándékkal vizsgálja alaposan a létező vallási iskolákat, hogy ahhoz csatlakozzék, amelyik leginkább összhangban áll az értelemmel. (22. o.)

Nikolaus Cusanus *De Pace fidei* című műve (1453) szerint Konstantinápoly török bevételének vész híre után a vallá-

¹¹ A *Die Zeit* cikke, 1991. 7. 26. 31. szám

sok közötti konfliktust nem szabad fegyveres erővel tovább szítani, hanem argumentáció által kell általános világbékévé alakítani. Abaelardus is és Nikolaus Cusanus is irodalmi formába öltözteti teológiai traktátusát, az előbbi egy vízióba (Dániel álmának mintája alapján?), az utóbbi pedig az összes ismert vallás (beleszámítva az indiait) szóvivőit egybehívó legmagasabb égi tanácsba. A felvilágosodás óta a fikció saját rendjét alkalmazza a hitvitában, Lessing a tolerancia-eszme jegyében, Potocki az etnológus érdeklődésével fedi fel a természet- és kinyilatkoztatás-vallások mélyen a múltba nyúló konkordanciáját. A megnevezett szövegek a következőkben nem különösen méltathatók, hanem pillanatnyilag csak aszerint interpretálhatók, hogyan jelentkeznek a dogmatika zárt keretében, mivel egy hit bizonyosságában sincs semmi végérvényesnek tűnő elem, ami abban teljesedne ki, hogy a véget jelenti.

a) Jehuda Halevi: Liber Cosri

A könyv alcíme – „A kevésbé becsült hit védelmében elvégzett bizonyítás és argumentáció könyve” – a mű apologetikus szándékát jelzi. A görög filozófia, az arab nacionalizmus valamint a karaita zsidó szekta ellen irányuló¹² munka, és egyúttal konverzió-párbeszéd, amelyben a kazár király kérdéseket tesz fel. A két vetélkedő teológust, egy keresztényt és egy muszlimot, hamar el lehet intézni, miután be kell vallaniuk, hogy sok hittételük a Tóra tanításaira megy vissza. Ezért nagyobb a kompetenciája egy rabbinak, aki Halevi szócsöveként a zsidóság gondolkodásáról és hitéről oktatja mindenre kiterjedően a királyt. Egyetlen valódi ellenfele egy arab filozófus, akinek átengedi az elsőbbséget a párbeszédben. Fő érve, melyre minduntalan visszatérni

¹² Jakob S. Minkin nyomán: „Jehuda Halevi”, in *Große Gestalten des Judentums*, S. Noveck (szerk.) Zürich, 1972. 93. o.

kényszeríti a rabbit, a kozmosz alakítatlansága, Istennek minden emberi tudást és akaratot meghaladó fenségessége, az embernek az a képessége, hogy a cselekvő értelem által elérje a tökéletességet, ami célként minden vallást egyesíthetne (I. 1.). A második érv kifejezetten arra szolgál, hogy az álom útmutatását érvénytelenné tegye: „A teremtőnél nem létezik sem tetsző, sem visszatetsző dolog, mert Ő fölötte áll minden akaratnak és minden szándéknak (...), nem tud semmit sem rólad, minthogy a gondolkodásmódodat és cselekvésmódodat nem ismeri, és nem kell neki az imádat hallania és a mozgásodat látnia”. (I. 1)

Halevi békeszerető gondolkodását jellemzi, hogy – epigrammájának megfelelően, mely szerint: „Ne hagyj, hogy csábítson a görög bölcsesség, amely nem gyümölcsözik, legfeljebb virágzik”¹³ – a filozófus érveit nem nyersen utasítja vissza, és többször hivatkozik arra, „hogy az isteninek mégis van még egy másik titka, azon kívül, amit te, filozófus, nekem előadtál”. (I. 4.) Azt szegezi szembe a filozófusok spekulációjával, hogy nélkülözik a prófécia adományát, és ezzel az Istenről való közvetlen tudást, hiszen nem érthetik meg, hogy Isten kinyilatkoztatta tanítását a földön, és az Izrael történelmében láthatóan megnyilvánul. (I. 8.) Elismeri az akaratszabadság tanát, megengedi, hogy Isten emberi tulajdonságokkal rendelkezik, sőt még azt is elismeri, hogy a hit a semmiből való teremtésben nem lényeges az Isten-fogalom számára: „A kezdetnélküliség vagy a teremtés kérdése homályos, és mindkettőnek vannak bizonyítékai, melyek kiegyenlítik egymást. (...) Igen, sőt ha egy Tóra-hívő arra kényszerülne, hogy a hülében, a teremtetlen anyagban és e mostani világ előtt még számos világban higgyen, az sem befolyásolná vallását”. (I. 67.) Sokkal inkább függene az attól, hogy Isten szövetségre lépett Izrael ősapáival, vezette őket és csodát mutatott be ne-

13 Uo. 94. o.

kik. Ezért Isten a következő szavakkal fordult kiválasztott népéhez: „Én vagyok a te Örök Istened, aki kivezetett Egyiptom földjéről”, és nem ezekkel: „Én vagyok a Teremtő és a ti Teremtőtök”. (I. 25.) Mégis úgy tűnik, a filozófusok vallása egy ponton a kinyilatkoztatáson alapuló hit fölébe kerekedett. Amikor arról volt szó, hogy Edom és Izmael, azaz a keresztények és a muzulmánok felosztották a világot, és gyilkolták egymást „abban a hitben, hogy ez az öldöklés Istennek tetsző dolog”, a filozófus érvényesülhetett: „A filozófusok vallása sosem követeli egy ember meggyilkolását, mivel ők csak az értelemre irányítják figyelmüket”. (I. 2-3.) Erre eleinte nincs válasz. Csak egészen a legvégén, amikor a rabbi elárulja hő kívánságát, hogy Jeruzsálembé vándoroljon, a legszebb remények városába. A veszélyeket, amelyekre a király utalt, szívesen vállalná. Ha közben odaveszne, Isten megemlékezne róla, „mivel így bűnei nagy részét levezekelné. Én ezt mégis jobb elhatározásnak tartom, mint ha az ember háborúban sodorja veszélybe az életét, hogy aztán hősként emlékezzenek meg róla, vagy nagy jutalmat fogadjon el érte.” (V. 23.)

b) Petrus Abaelardus: *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*

Ugyanúgy, mint a *Liber Cosriban*, a párbeszédnek Abaelardusnál is megtéréshez kellett vezetnie. Az ellenfél itt nem egy nemes, elfogulatlan pogány, hanem egy jól képzett arab filozófus, akire Abaelardus az *objectiones*-t bízta. Ezáltal a vallások vitája azt a magas követelményt tűzi maga elé, hogy a szöveg *quaestio*-ját: „*quo summum bonum sit et qua illuc via nobis sit perveniendum*” (128. o.), ennél fogva egy „végső kérdést” minden fölényesség és szofisztika nélkül vitasson meg, nem a véleményeket, hanem csakis a *ratio*-t szem előtt tartva (15. o.). A filozófus azzal kezdi, hogy meg-

vizsgálta az uralkodó vallásokat, azzal a szándékkal, hogy az értelemmel leginkább összhangban állóhoz csatlakozzon. A zsidók tanítását balgának, a keresztényekét képtelennek tartja („*comperi Iudaeos stultos, Christianos insanos*”, 29. o.), és úgy akar véget vetni vitájuknak, hogy egy döntőbíró ítéletének veti alá magát. (37. o.) Ennek döntése, amelyet Abaelardus iudex-ként elfogadna, nyitva maradt, mivel a szöveget befejezetlenül hagyta az utókorra.

Abaelardus hitvitájának sajátja, hogy a szerződő felek bizonyos alapelveket osztanak: az egy Isten kultikus tiszteletét (5. o.), az *ethica moralis* elsődlegességét úgy a gondolkodásban, mint a hitben (18. o.) és a lélek üdvözülését illető gondot (165. o.). Ezek után a három vallás *fundamentum inconcussum* által válik el: a filozófusoknál ez a *lex naturalis*, a zsidóknál a *lex Mosis*, a keresztényeknél a *lex Christi*. Mivel a filozófusra a beszélgetésben a kérdező szerepe hárul, sem a zsidó, sem a keresztény nem tud a kinyilatkoztatás autoritására hivatkozni, hanem filozofikus eljárást kell követniük, s ennél fogva a ráció próbájának kell alávetniük úgy az *argumentum fidei*t mint a hagyomány kötelező erejét. Eközben kiderül, hogy a filozófusnak könnyű dolga van a zsidóval szemben, de a kereszténnyel szemben, aki „két karddal” – az Ó és Új Testamentummal – rendelkezik (59. o.), egyre többször esik ki a kérdező szerepéből, s kerül a kioktatott helyzetébe.

Hogy az érvelés színvonalából ízelítőt adjak, a beszéd első részéről számolok be. Ott található a filozófus legerősebb érve, miszerint a *lex naturalis* felülmúlja a mózesi törvényeket, mivel már a pogányoknál is, az izraeli patriarcháknál is megalapozta úgy az istenszeretetet, mint a felebaráti szeretet. Emellett tudja felhozni az Ábeltől Abrahámon át Melchisedechig tartó sor mellett még a „pogány” Jóbót (485. o.), de Jeremiást is, akit már születése előtt megszenteltek, úgyhogy körülmetélésre nem is volt szüksége. Ezt a rituálét (vö. 297. o. „*Que tam tenera humani corporis portio quam illa, cui hanc*

plagam in ipsis quoque infantulis lex infligit", és 569./843. o.), amelyet a filozófus teljesen homályosnak tart, érthető módon a legnehezebb a zsidónak igazolnia. Arra az eldöntendő kérdésre: „Ne értékeljük-e magasabbra a természeti törvények szabad követését, mint azt, hogy a mózesi parancsolatok és rituálék igájába hajlunk?” (362./843. o.), kényszeredetten megvallja, hogy valójában a kettős parancs, hogy szeresd felebarátodat és Istenedet, elegendő az erkölcsös cselekedet-höz, és hogy ahol a rendkívüli cselekedet hiányzik, már magában a jóakarát is hasznos (ezzel Abaelardus teológiájának kulcsmondatát adta a szájába!). A végén nem hiányzik a már toposzszerű szemrehányás: hogyan maradt volna vallása hitelt érdemlő, ha a kiválasztott nép ok nélkül viselte a legnagyobb terhet – ha megtagadták tőle, hogy törvényét betöltse, amely bizonyára nem a száműzetésben, hanem csakis az Igét Földjén volna betartható? (548. o.) A lehetséges ellenérv: Izrael sohasem kényszerített más népeket vallása törvényeire, mint azt a muzulmánok és a keresztények tették „szent háborúikban” vagy keresztes hadjárataikban – nem jutott eszébe. Így még Abaelardus hitvitájában is fennmaradni látszik a *stultus* szerepe, a középkorban toposzszerű előítélethez híven, mely szerint a zsidók, akik a Szentírásnak csak szószerinti értelméhez tartják magukat, átvitt értelme iránt vakok maradnak, és ezért elvesztették a Megváltás esélyét. Ehhez az előítélethez fűzi hozzá M. Saim, hogy de facto már a 12. századi egzegéta rabbik, különösen Rachi (Solomon bar Isaac) és tanítványai (az ún. Tosaphisták) bevezették a glosszázás eljárását, amely kivezet a szószerinti jelentésből, és egészen közel állnak Abaelardus hermeneutikájához, miként a hagyományhoz való kritikus viszonyához is.¹⁴

A vita második részében a filozófusnak, bár az Ó- és az Újszövetséggel egyaránt bizalmas viszonyban van, ismét visszautasításban van része: a keresztény éppen akkor igény-

14 „Raison et dialogue chez Abaelard”, *Société*, 1988. tél, 2. 77-107. (itt 96.) o.

li a maŕa számára az átvitt értelemben értés előjogát, amikor egy filozófiai érv veszélyes lesz számára. Így mindenekelőtt a filozófus legerősebb érvénél: „Miért nem találnak Üdvözülést a keresztények már ezen a világon, és szorúlnak rá az Égre, ennél fogva egy elhalasztott Végre a Túlvilágon, holott Istenük mindenütt ott van, és a *divina visio* áldásában a hívők mindenhol és mindenkor részesülhetnek?” (276. o.) Ez ellen azt hozza fel a keresztény, hogy előle éppen úgy el van zárva az írás többes értelme, mint a zsidó elől:

Si prophetizare magis quam iudizare in litera nosses et, que de Deo sub specie corporali dicuntur, non corporaliter, sed mystice per allegoriam intelligi scires, non ita, ut vulgus, que dicuntur.
(279. o.)

Ezután egy kitérő következik arról a badarságról, hogy Istent mint testi vonásokkal rendelkező lényt mutatják be – ami nyilvánvalóan kibúvó, mert a filozófus tulajdonképpen ellenvetése megválaszolatlan marad.

A filozófus ilyenén elintézése a mai olvasó számára annál inkább kiábrándító, mivel Abaelardus az arab filozófus szerepét mint igazságkeresőét először felmagasztalja, ráhagyja a zsidó megcáfolatását, és eközben ráadásul az Ószövetségről való sajátos felfogását és a *lex naturalis*hoz való viszonyát adja a szájába,¹⁵ mielőtt ismét a nem-keresztények vakságába taszítaná vissza. Az arab filozófus méltatása annál inkább figyelemre méltó, ha meggondoljuk, hogy még azok a középkori teológusok is, akik Abaelardus idejében feladták a hit ellenségeinek apokaliptikus vízióját, és komolyan foglalkoztak a Koránnal és az iszlám filozófiával, egy keresztény fundamentalizmus foglyai vol-

15 P. J. Payer nyomán, saját angol nyelvű Abaelardus-fordításának bevezetőjéből: *A dialogue of a Philosopher with a Jew and a Christian*, Toronto, 1979. 11. o.

tak: Abaelardus *Dialogus*ában olyan messze felülemelkedik rajtuk, hogy cum grano salis „a 12. század Nathanjaként” ünnepelhetnénk. Mint nemrég G. C. Anawati rámutatott, azok a keresztény teológusok is, akik a halálosan ellenséges viszonyt békés disputává akarták alakítani, az iszlám gondolkodást a hitbuzgók értetlenségével szemlélték.¹⁶ Így Petrus Venerabilis, aki 1141-ben, Abaelardus *Dialogus*ával egyidőben, a Korán első latin fordítását kezdeményezte, *Summa totius haeresis Saracenorum* című művében az iszlámot „minden eretnekség kloákájának” nevezte. (248. o.) A kereszties hadjáratok és a spanyolországi *Reconquista* ismét elmélyítették a vallások közötti szakadékot, amelynek áthidalását a békéért fáradozó teológia megkezdte. Anawati összegzése szerint az iszlám és a kereszténység találkozása a középkorban a kultúra területén éppenséggel gyümölcsöző volt, a vallás területén azonban teljes csőddel végződött. (284. o.)

Gondoljuk meg, hogy Abaelardus *Dialogusa* a három monoteista vallást egy egyetemesen érvényes, az értelmén alapuló etika elismerésében egyezteteti (Saim 100. o.), így a vita menetének ellentétes értelmezése egyúttal azokat a dogmatikus határokat is megmutatja, amelyek korábban ezzel a merész kezdeményezéssel jártak. Nála az írás többes értelmének a keresztények előjogaként igényelt tana jelzi a legélesebb határvonalat. Ha eredetileg befelé megszabadított a keresztény teológia számára egy őshermeneutikát a dogmatika tekintélyétől, úgy kifelé az intolerancia fegyverévé válhatott, amennyiben más vallásokkal szemben, mint az emancipálódó világi költészettel szemben is, egyedül a teológiai bibliaértelmezés számára tartotta fenn az átvitt ér-

16 „Islam et christianisme: La rencontre de deux cultures en Occident au moyen âge”, in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes orientales du Caire*, 20. (1991) 233-299. o. A szerző Abaelardus *Dialogus*át sajnos nem számítja ide.

telem megismerését.¹⁷ A hermeneutika teológiai kezdeteiben alkalmas volt arra, hogy a szöveg és a tárgy, a kinyilvánított szó és applikációja között mindig megújuló közvetítés eszközeként a dogma véghorizontja előtt lehetőségeket nyisson, igazságait másképpen is megértse. Mert nem volt felkészülve arra, hogy ellentmondjon önmagának, ha újra dogmatikussá merevedne, és azt követelné, hogy egy vallás igazságát csak így és ne másképpen értsék. Úgy tűnik tehát, hogy Abaelardus hitvitája is, amely elkezdte felismerni a közöst a vallások különbözőségében, ismét a vég egyik alakzatába, a keresztény vallás abszolútum-igényének állításába torkollott. Ha nézőpontunkból a *Dialogus* egyik gyengéje, hogy az arab filozófust a nem-keresztények vakságának állapotába taszította vissza, akkor eltűnődhetünk, vajon nem volt-e ennek tudatában maga Abaelardus is. Azt, hogy e szövegét befejezetlenül hagyta hátra, nem csupán halálának külső oka magyarázhatja, hanem az a megoldatlan probléma is, hogy a három világvallás vitájára az értelmet és a hitet egyaránt kielégítő megoldást találjon.

(...)

e) Lessing: A bölcs Náthán és legújabb felújítása

A klasszikussá lett művet és hatását nem kell itt külön méltatnom, mert e régi vitatárgy az általam vizsgált művek sorát napjaink hitvitájaként megfelelő módon zárhatja. A gyűrű-parabola eredetére már egyáltalán nem kérdeznek rá, ami leegyszerűsíthette volna a vitát. Erre röviden kitérni még kötelezőnek tűnik számomra, mivel csak a gyűrű-parabola előtörténete teszi teljes egészében láthatóvá *A bölcs Náthán* rejtett problematikáját, amelynek révén Lessing szakított az „egy gyűrű zsarnokságával”, toleranciára szólított

17 Ehhez lásd „Chanson de geste und höfischer Roman”, in *Studia romanica*, 4. Heidelberg, 1963. 78. o.

fel, és ezzel a felvilágosodott ész humánus ethosát hirdette meg. Ebben az előtörténetben mégis a legszorosabb kapcsolatban áll egymással két hagyomány, a három gyűrű parabola és *A három csalóról* (a vallásalapító Mózesre, Jézusra és Mohamedre céloz!) szóló traktátus, mint ahogy ezt F. Niewöhner nemrégiben egy szokatlanul izgalmas és tanulmányos könyvben felfedte.¹⁸

A parabola legrégebbi megjelenésének kutatása egyrészt Lessing megnevezetlen forrásához,¹⁹ Boccacciohoz (*Decameron* I, 3.), másrészt egy zsidó változathoz vezetett vissza Ibn Verga *Sevet-Jehudájában*, egy 15. században író marránushoz, aki nem ismerte Boccacciót. Mindkét változatban, mint minden továbbiban is, egy zsidó adja elő a parabolát: a tolerancia tanítása éppen egy mindenhol gyakran lenézett és kigúnyolt alak szájából hangzik el.²⁰ A legrégebbi ismert zsidó változat²¹ abban különbözik az összes továbbiától, hogy az apa, egy aranyműves (három helyett) két fiára egy-egy drágakövet hagy (gyűrű helyett), sőt mindkettejükre valódit, úgyhogy csupán pedagógiai cselről, de még nem kegyes csalásról van szó. Isten mint apa toleránsabb gyerekeinél, akik azon vitatkoznak, melyik lehet a legjobb kő. Az égi apa, a kövek közti különbség egyedüli ismerője, elhallgatja ezt, a tisztelet minden módja kedves számára, tehát minden vallás egyaránt valódi. Ez a következtetés a kontextust ahhoz a parabolához közelíti, amelyben egy zsidó, Ephraim ben Sancho bölcsessége Nicolas, egy keresztény „bölcs” taníthatatlanságával szem-

18 *Veritas sive Varietas* (lásd 1. lj.)

19 Boccaccio szövegét is a gyűrű-parabola különböző variánsai előzik meg a keresztény-középkori hagyományból (Niewöhner nem idézi), amelyeket itt figyelmen kívül hagyhatunk (lásd ehhez M. Penna, *La parabola dei tre anelli e la tolleranza nel medio aevo*, Torino, 1953.)

20 Amire a rabbinikus interpretáció külön súlyt helyez, lásd J. S. Bloch: *Quellen und Parallelen zu Lessings Nathan der Weise*, Bécs, 1880. Hogy Bloch Ephraimot, a bölcsét miért tekinti a parabola szerzőjének, és miért beszél kettő helyett három kőről, az rejtély (hacsak nem kegyes csalás).

21 A Niewöhner szerinti szöveg (*Veritas*, 48-50. o.) újra előadva.

besül. Akinek a spanyol királyhoz intézett kérdésére – „A szent királyoknak mindig szokásuk volt, hogy minden más vallást a saját uralmuk alá hajtsanak; miért nem igázod le ezt is?” – Don Pedro ezt válaszolja: „Sose láttam eredményét az olyan dolgoknak, amelyek kényszerből történnek”, és Nicolas tetszésére bízta, hogy megpróbálkozzon egy „szelíd térítéssel”. Ennek kimenetele nyitva marad, mivel Nicolas a zsidókat továbbra is taníthatatlannak tartja.

Ily módon a legrégebbi zsidó változat, amelyben nyilvánvaló a keresztény intolerancia kritikája, megkerüli a gyűrűparabola ambivalenciáját. Eszerint ugyanis Boccaciótól Lessingig a tolerancia igazsága egy kegyes, ad usum Delphini apai csalás árán szerzhető meg: mindhárom vallás eltérése, ha nem is adja fel általában az igaz vagy hamis közti megkülönböztetést, legalább az azt illető döntést, hogy melyik hit a valódi, felfüggeszti. Mindazonáltal a *Sevet Jehudában* is csalásról van szó, öt emberről, akik hamis Messiásnak adták ki magukat (Niewöhner, 261. o.). Ibn Verga hivatkozik ezeknél a kis csalóknál Maimonidész *Körlevél a jemeniekhez* című művére, anélkül azonban, hogy javaslatának három nagy csalóját – Jézust, Pált és Mohamedet – említené. Ha ehelyett a gyűrűparabolát beszéli el, akkor, mint Niewöhner feltételezi, „ezzel az elbeszéléssel Maimonidész csaláselemét akarja korrigálni, hiszen nem »Mózes, a mi egyiptomi tanítómesterünk« mondta-e, »hogy a nem zsidók közül is részesednek az örök életből a legkitűnőbbek«? A Maimonidészt tisztelő Ibn Verga Maimonidészt Maimonidésszel helyesbíti. (...) A zsidó azért beszéli el a gyűrűparabolát, mert csak a Messiás döntheti el, melyik fiú (...) viseli az értékes gyűrűt.” (266. o.)

Így fut össze a gyűrűparabola és a három csalóról szóló történet két szála Niewöhner kalandos nyomkeresésének heterogén bizonyítékai révén „Maimonidész” hatáshorizontjában. Ezzel igazolta azt a feltevést, amelyre Hans Blumenberg jutott tőle függetlenül *Matthäuspasion* című művében (1988):

„Jóllehet Maimonidész a parabolának nem utolsó forrása, a korábban pusztán »hamisnak« tartott messiások iránti új toleranciájával annak mégis értelmi szerzője.” (272. o.) A 18. századi hitvita okait és hátterét, amelyekre Niewöhner azon feltételezését alapítja, mely szerint Maimonidész szolgált Lessing Náthánjának példájaként („aki az volt, de mégsem lehetett az”, 21. o.), és a három gyűrű újra felelevenített parabolájával a *De tribus impostoribus* című könyvre adott választ (21. o.), nem szükséges itt ismertetnünk. Eszerint Lessing toleranciára való felhívása („Törekedjen mindenki az előítéletektől zavartalan, szabad szeretetre!”) annak a belátásnak az eredménye, „hogy mindhárom fiút – ha szeretetből is – megcsalták. Míg a *De tribus impostoribus* irodalmában a három vallásalapítót mindig *vádolják*, Lessing parabolájában – Isten rovására – *felmentik őket*.” (53. o.)

A felvilágosodás hitvitájában a tolerancia parancsát többé nem az az elvárás biztosítja, hogy a vallások vitája az utolsó igazsággal kapcsolatban egykor a valódi Messiás eljövételével dől el. A tolerancia-eszme győzelmével a felvilágosodásban nemcsak minden vallás abszolútum-igényétől vettek búcsút, hanem egyúttal a vallásos hit valódiságának kérdését is közvetlenné tették. A valódi hitről ezentúl csak a jócselekedet dönt, nem a felekezet dogmája, hanem *praxis pietatis*. Hogy ezért Lessingnél éppen a pénzügyletek által meggazdagodott Náthán kezeskedik, az a „zsidók” ellen mélyen beidegződött előítéletebe ütközik, és drámájának továbbra is ható botránya marad. Már a fent említett rabbi, J. S. Bloch indíttatást érez arra, hogy e jelentésével Kuno Fischer egy kijelentését állítsa szembe: „Az ember mégis egy igazhitű zsinagóga elé vinné ezt a Náthánt, és megkérdezné tőlük, vajon a zsidóság reprezentánsa-e.”²² Amikor aztán a hitleri uralom alatt Lessing drámáját betiltották, és

22 Lásd 23. lj.

a zsidó kultúrszövetség 1933-ban tüntetőleg elsőként a *Bölcs Náthán*t mutatta be, a választást a cionista „Jüdische Rundschau” kritikával fogadta, azzal érvelve, hogy a zsidóknak a polgári műveltség egyetemes eszméjéhez, amelyet emancipációjuk során követtek, ragaszkodniuk kell – „de mint zsidóknak”.²³

Ezzel szemben Lessing drámájának toleranciarendeletere a vallások abszolútum-igényével együtt a 19. században felvirágzó nacionalizmus hübriszével is ütközött. Az átütő érv, amely a Náthán és a templomos lovag közötti párbeszédben a keresztény gondolkodásának megváltozását eredményezi, a zsidó felelete volt arra a kérdésre, hogy melyik nép nevezte magát először kiválasztottnak, és örökítette tovább büszkeségét, hogy csak az ő istene a valódi Isten, a keresztényre és a muzulmánra. Náthán válasza itt már megelőlegezi a gyűrű-parabola értelmét:

„Vesse meg

A népemet, ahogy csak jólesik.

Nem választotta népét egyikiünk se.

Népünk vagyunk mi? Mi a nép? Zsidó

S keresztény tán inkább zsidó s keresztény,

Mint ember? Bár találtam volna ismét

*Egy embert, akinek elég, hogy ember!”*²⁴

Ha ezzel nem csupán az egyedül üdvözítő hitre fenntartott igényt áldoztuk fel, hanem egy néphez való „vérszerinti tartozást” is – ennél fogva *avant la lettre* a faj és a népi létmód ideológiáját –, akkor újból felvetődik a minden emberre kötelező igazság kérdése. Ha minden vallás egyformán

23 Ehhez lásd G. L. Mosse, *Jüdische Intellektuellen in Deutschland – Zwischen Religion und Nationalismus*, Frankfurt–New York, 1992. 117. o.

24 Gotthold Ephraim Lessing, *Bölcs Náthán*, Budapest, Európa, 1958. 60. o. Lator László ford.

közel vagy egyformán távol áll az igazságtól, és elkezdik kölcsönösen megtúrni egymást, maga az igazság kérdése – az igaz életnek, a világ értelmének és a történelem céljának kérdése – mégsem eshet a közöny áldozatául. Nem kell-e akkor a felvilágosodás győztes eszméje mellett egyúttal egy új hitnek a vallások bebizonyíthatatlan igazsága helyébe lépnie: az ész által megkívánt, a nagykorúvá lett emberbe és elidegeníthetetlen jogaiba vetett hitnek? Lehet, hogy ezt a hitet csak a Náthán bölcsességében megtestesülő legtisztább emberiség legitimálja? Elegendő-e még a tolerancia-eszme emancipatív ereje, ha nem talál jóakaratra a beszélgetéshez, az erőszakról való lemondáshoz és egy idegen kultúra sajátosságainak elismeréséhez, hanem ehelyett intoleranciába, taníthatatlanságba, uralomvágyba – fundamentalizmusba ütközik, amely *a limine* tagadja az emberi jogok egyetemes érvényességét? Nem az következik-e ebből, hogy ismét határokat kell vonni a toleranciarendeletnek? A politikai alapelv, mely szerint „aki megtagadja a toleranciát, az nem is tarthat rá igényt”, nem vezet-e elkerülhetetlenül a felvilágosodás dialektikájának ördögi köréhez?

Ilyen kérdések jellemzik azt a helyzetet, amelyben 1992-ben a három monoteista vallás közötti legújabb hitvita során, ahol az iszlámot Muhammed Salim Abdullah, a zsidót Stéphane Mosès, a keresztényt a katolikus Hans Küng és a protestáns Walter Jens (mint moderátor) képviselte, a gyűrű-paraboláról folytattak párbeszédet.²⁵ Az itt tárgyalt hagyomány felől nézve a legújabb hitvita a korábban vitatott dogmatikus pozíciók minden merevségét messze maga mögött hagyta. A felvilágosodás utáni vallások képviselőjeként mindegyik vitapartner gondolkodás nélkül magáévá tette Lessing nézőpontját, és kezdettől azon fáradozott, hogy bebizonyítsa, a gyűrű-parabola értelme teljesen összhangban áll hitvallásuk nem dogmatikus értelmezésével.

25 *Sprache im technischen Zeitalter*, 122. 1992. március, 12-29. o.

Mosès a Talmudból idéz egy párhuzamos szöveget ahhoz a kérdéshez, miért nem több ember, hanem csak egyedül az ember (Ádám) teremtett a Teremtéstörténet kezdetén. A válasz így hangzik:

„(...) hogy megtanítsa arra, hogy ha valaki elpusztít egy emberi lelket, az Írás úgy rója fel neki, mintha egy egész világot semmisített volna meg (...) A királyok királya, a Szent, legyen dicső a neve, az ősi ember pecsétjével jelöli meg ugyan az embert, mégsem hasonlít az egyik a másikhoz. Ezért is kell minden egyes embernek azt mondania, miattam teremtett a világ.”

A tolerancia problémájának centrális pontja az egy igazság eszméjének aláásása. Ha Náthán bizonyítja a császárnak, hogy sokféle igazság van, ebből a pluralitásból termékeny párbeszéd bontakozhat ki. És ez a forradalmi eszme még ma is új. (13/17.)

Abdullah felrója Lessingnek, hogy Náthánja átvette (vagy átvehette volna) a Korán egyik fontos részét (az 5. könyv 49. versét). Így hangzik:

„Mindenkinek közületek (zsidóknak, keresztényeknek és muzulmánoknak) világos rendelkezést és érthető utat írtunk elő. És ha Isten akarta volna, összebékíthetett volna benneteket egyetlen közösségben, Ő mégis próba elé kívánt titeket állítani azáltal, amit nektek adott. Versengjetez ezért a jócselekedetben. Mindig Istenhez tértek haza; aztán majd felvilágosít arról titeket, amin nem tudtatok egyességre jutni.”

A Koránban van egy hely, amely megtiltja, hogy zsidókat és keresztényeket térítsenek. A Rushdie elleni halálos ítélet nem talál megerősítésre. Ami pedig a „szent háborút” illeti, az csak a számos ellenség által ostromolt medinai kis iszlám közösségnek szóló, korlátozott helyi rendelkezés (13/16/23).

Küng, aki katolikus keresztényként harmadiknak jutott szóhoz, mindenekelőtt beismerte, hogy a kereszténység, mint minden prófétikus vallás, eleve nem túl türelmes. Mert „csak kevés keresztény tudja, hogy az Újszövetségben nemcsak az áll: Aki nincs velem, ellenem van, hanem az is: Aki nincs ellenünk, velünk van.” (14. o.) Azután hangsúlyozza, „nem arról van szó, hogy minden nézőpont felett álljunk”, és Lessing álláspontja sem ez volt. Ezt hangsúlyozni kívánja, tekintettel a zsidóknak és muzulmánoknak a „hiú, hellenisztikus krisztológia” elleni közös oppozíciójára, amelynek kritikáját „nagyon komolyan kell venni.” (17/22. o.) Ebben a kérdésben azonban nem mélyednek el, lévén hogy sokkal inkább az aktuális nézeteltérések – a nő helyzete, a természet kiaknázásához való viszony – foglalkoztatja őket.

A protestáns keresztény a gyűrű-parabolának a Talmudban és a Koránban található párhuzamai mellé azt állíthatta volna oda, hogy Luthernál, aki a kiközösítéssel fenyegető bulla kapcsán a következő kijelentést tette: „*Haereticos comburi est contra voluntatem spiritus*”, megtalálható a *Tolerantia Dei* fogalma. Itt G. Ebelinget követem („Isten toleranciája és az ész toleranciája”), aki a fogalomtörténetből indul ki, és rámutat arra, hogy a *tolerantia* a korábbi, a sztoikus etikából származó *patientia* helyébe lép a *türelem-tűrés* jelentésváltozással, ami már a középkorban kimutatható.²⁶ Tehát Isten toleranciája megelőzi az ész toleranciáját: „A régi toleranciafogalom szerkezetét, azt, hogy egy rosszat (az eretnekséget, a *religio falsát*, az ellentétes hitigények pluralitását) egy még nagyobb rossz (a *pax publica* veszélyeztetése) megakadályozásának érdekében eltérnek, a felvilágosodás megfordította: azért követelnek toleranciát, hogy a legnemesebb jónak, az ember szabadságának teret adjanak a fő rossz, az igazságigény és a kényszerítő erőszak intoleráns összekeverése ellen.” (68. o.)

26 *Glaube und Toleranz – Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh, T. Rendtorff, 1982. 68. o.

A tolerancia eszméje azonban a keresztény teológiának nem csak az isteni toleranciától való elszakadása óta gyanús. Már Luthernél megtalálható ez a mondat: „*Fides nihil pati potest, dilectio omnia suffert. Quod in Christo videmus qui nos tulit.*” (66. o.) A paradox fogalmazás keresztetzi a *tolerantia Deit*, amelytől olyan modern teológusok, mint Karl Barth vagy Emil Brunner, nyíltan elhatárolódnak. Az utóbbitól idézem: „Maga az igazság intoleráns (...) és a Jó intoleráns (...) Ezért nem véletlen, hogy a legmagasabb rendű szellemi vallások intoleránsak – mégpedig mindazok, amelyek Istent Úrként ismerik el.” (59. o.) Ebeling kevésbé szigorú; neki sokkal inkább az a gondja, hogy az igazságkérdés politikailag szükségessé vált felfüggesztése nem közömbössé válását eredményezi-e, ami újabb türelmetlenség táptalaja lehet. (69. o.) Ezért is elengedhetetlen a tolerancia határainak megvonása: „aki a toleranciát megtagadja, nem tarthat rá igényt.” (72. o.) De hogyan kell ezután egy kereszténynek az intoleranciával szemben viselkednie? Ez az igen aktuális kérdés nyitva maradt, és legújabb hitvitánk résztvevői sem érintették.

Annak során a zsidóság és az iszlám képviselőinek nyilvánvalóan kevesebb nehézséget okozott felvilágosodás öröksége, mint a keresztény teológiának. Mosès számára a gyűrű-parabola jelentése a következő: „Senkinek sincs igaza, sem én, sem Önök, senki sem birtokolja az igazságot úgy, mintha egy tárgy lenne”, és az igazságigény pluralitásáról azt véli, hogy „mindenki a saját igazságában hisz. Az igazságnak ezt a pluralitását azonban a zsidóság a lét normális szerkezetének tekinti. Ez olyan gondolkodási forma, amely a katolicizmusban és különösen azokban a tendenciákban, amelyeket a görög filozófia befolyásolt, nehezen elfogadható.” (18., 21. o.) Abdullah számára „a vallások párbeszéde Isten parancsa, amelynek ugyanúgy engedelmisséggel tartozunk, mint a tízparancsolatnak”. Az iszlám

nem fél a felvilágosodástól, hiszen jelenleg a diaszpórában éppen arról van szó, hogy az eredeti iszlám felvilágosodást – a „mutalizát” – újra felfedezzék. Az iszlám a 7-8. században esett át nagy felvilágosodási korszakán, amelyben megpróbálták „az észet és a hitet kibékíteni egymással”. Az iszlám uralkodó ellenségképe nem tudna a Koránra és a – nem szervezett – iszlám vallásra támaszkodni, hanem ezeket a hatalom megszállta iszlám állammal helyettesíti. Az igazi iszlám (egy név, amely szószerint „békét” jelent) „tehát nemcsak tehetetlen, hanem önjogúságától is megfosztott. Az iszlámot tulajdonképpen csak a diaszpórában lehet kiélni.” (24., 16., 15.)

Tanácsos volna itt a kereszténységnek a hit intézményesítéséhez való viszonyát (amelyről Kracauer azt gondolja, hogy feltétlenül korrumpálja tiszta igazságát) az egyház és az állam viszonyának problémájával együtt megvitatni. Ehelyett jó reménnyel hagyjuk el a vitát. A három ábrahामी vallás felvilágosult híveinek azt javasolta a keresztény moderátor, ne adják fel a felvilágosodásnak a békés világba vetett reménységét: „Ha már nem lehetséges a valóságot a lehetőséggel szembesíteni, akkor valóban végérvényesen kárba veszni a felvilágosodás örökségét.” (29. o.) Ettől a végszótól nehezen tagadhatnánk meg egyetértésünket.

Saját zárszómnak csak egyetlen dolgot kell ehhez hozzáfűznie. Az egyelőre utolsó hitvita, úgy tűnik, egészében alátámasztja bevezető idézetemet: „hogy semmi, ami bevégeződik, nem teljesezhet ki abban, hogy vége van”. Szeretném azonban ezt még egy másik jelentéssel is ellátni. Ha úgy tűnt is, hogy ez a vita a különböző vallások igazságigényének kölcsönös elismerésében oldódott föl, és azt követelte, hogy a rossz valóságot egy jobb világ lehetőségével szembesítsük, nem gondolhatjuk azt, hogy e vita kimenetelével egy további, eddig még elmulasztott feladat is elintéződött. Az egyéni

hit igazságára vonatkozó különböző igények elismerése bizonyosan lehetővé teszi, hogy egy közös ügyben egyet-értsünk. Ez azonban csak kezdet a következő lépéshez, hogy a másik vallását annak idegenségében elismerjük, tehát a másikat másságában hagyjuk érvényesülni. A régebbi hitviták mindegyike azt tanúsítja, hogy egy közös álláspont megtalálásán fáradozva nem lépik át ezt a küszöböt. Az idegenség hermeneutikáját kezdetben szintén nem ismerték el. Ugyanakkor a felvilágosodás tolerancia-eszméje, mint a legújabb történelem mutatja, nem bizonyult kielégítőnek. Ha az emberiség együttélését illetően hatékonyabb akar lenni, úgy az nem csupán a másik elviselését feltételezi, hanem az eltérések feldolgozásának és megértésének erőfeszítését is. Ebben áll az eddigi hitviták végén – ahogy nekem tűnik – egy új kezdet: a békés jövő általános céljával együtt meg kell valósítani a különbözőség emberi jogának elismerését is – annak jogáét, hogy „félelem nélkül lehessünk másmilyenek” (Adorno).

JÓZSA EDINA fordítása

Tartalomjegyzék

Jacques Derrida: A fehér mitológia	5
Northrop Frye: Visszatérés a tengerről	103
Hans Robert Jaus: A hitvita	143

