

tanulmány

LŐRINCZ CSONGOR

A „belső szó” adomány és tanúsága között

GADAMER NYELVELMÉLETÉNEK NYOMAIN

Úgy tűnhet, hogy Gadamer nyelvfelfogásának belső összefüggéseit a legújabb szakirodalom sem tárta fel maradéktalanul. Az is elképzelhető, részben ez a tényállás a felelős azért, hogy a gadameri nyelvproblematika lehetséges extern kapcsolódásai más kortársakhoz (pl. éppen Derridához, akivel vitát is folytatott) sem szoktak túl gyakran felmerülni a szakirodalom horizontján. Persze, nincs előírás arra nézve, honnan is kellene belépni abba a hermeneutikai körbe, melyben Gadamer nyelvet illető gondolkodásának bizonyos kihívásai észlelhetővé válnak: hogy tehát belülről, szigorúan a gadameri korpuszban maradván (nem elfelejtve persze fontos elődeit, Platóntól Heideggerig) vagy pedig kívülről, vele akár vitában álló pozíciók felől. A megértés – fő teoretikusa szerint – egyben mindig máskéntértés (vagy ami ugyanazt jelenti: egyúttal applikáció is), és az alapját vagy mozgatórugóját jelentő kérdés vagy kérdésség sem feltétlenül lokalizálható egy bizonyos kontextusban vagy diszkurzív pozícióban. Egyetlen beszélgetés vagy dialógus sem légtüres térben zajlik, persze, de a benne végbemenő történet – legyen az értelemvonatkozásokkal bíró vagy performatív jellegű – nem köthető oda maradéktalanul valamely dialóguspartner diszkurzív magatartásához és ennek meghatározott – pl. történeti – indexeihez, hanem túl is megy ezeken.

Jelen elemzésben alapvetően, de nem kizárólag a „belső szó” gadameri hermeneutikája áll a középpontban, továbbá annak kötődése nyelvfelfogásának más elemeihez, mely kapcsolat a friss Gadamer-szakirodalom tükrében sem feltétlenül mondható tisztázottnak, de legalábbis megosztottnak nevezhető a szakirodalom véleménye e kérdéstről. A belső szóról kifejtett gondolatalakzatot az *Igazság és módszer* meglehetősen emphatikus módon hangsúlyozza, hiszen ez azon eleme a nyelvről való napnyugati gondolkodásnak, melyben sikerült túlhaladni a görögök nyelvfilozófiáján. A gadameri főmű történeti és teoretikus összefüggésrendszerét tekintve tehát kardinális a jelentősége. Ehhez képest Gadamer egyes elkötelezett és hozzáértő monográfusai, értelmezői, mintha némileg értetlenül, mondhatni rosszállással szemlélnék a „belső szó” ezen kiemelt státuszát. Példaként idézhető Donatella Di Cesare 2008-as monográfiája, ahol a szerzőnő a vonatkozó fejezetben a következő tézist hozza forgalomba: „Augustinus eme problematikus újrafelvétele Gadamer nyelvreflexiójának inkább határát jelzi.”¹ Továbbá „nehézséget” lát abban, hogy „a *verbum interior* tanát összhangba hozzuk a filozófiai hermeneutika más részeivel, főleg a dialógus központi pozíciójával” (uo.). A fő kihívás ezek sze-

rint a „belső szó”-ról mondottak közvetítése a gadameri nyelvproblematika más elemeihez vagy összefüggéseihez. Günter Figal még korábban kétféle modellt vélt megpillantani a nyelvfelfogást illetően az *Igazság és módszer* utolsó fejezeteiben: szerinte az inkarnációs modell nem feltétlenül egyeztethető össze a nyelv spekulatív struktúrájának vagy horizontjának képletével, a dolognak magának a tette feszültségben áll az értelem horizontjellel, melyben a kimondatlan prezenciája feltételezhető Gadamer szerint.² Ezek a hangok olyannyira uralkodóak az aktuális Gadamer-recepcióban, hogy a verbum interius jelentőségét elsőként hangsúlyozó Jean Grondin is utóbb visszakozni látszott e – Gadamer által nagyon is emfaticusan üdvözölt – felvetés hatótávolságát illetően.³ Létezik ugyanakkor olyan disszertáció, mely a belső szó szerepét maradéktalanul affirmálja Gadamer nyelvhermeneutikájára nézve és számos kapcsolódást kimutat közöttük.⁴

Ezen kapcsolódások felderítése továbbra is meglehetősen aktuálisnak tűnik, amennyiben „a nyelv rettentő (unheimlich) közelségé”-re⁵ aligha található pregnánsabb példa az *Igazság és módszer* nyelvelméleti részében, mint éppen a belső szó komplexuma.⁶ Elképzelhető, hogy némi dramatikus éllel úgy is lehetne fogalmazni, miszerint a belső szó problémája előli meghátrálás ezen „unheimlich” közelség – vagy legalábbis valamifajta megértése kihívásának – kikerülésébe torkollik. Az is lehet, hogy tulajdonképpen csak e közelség előli meghátrálás különböző módjait hajthatja végre a hermeneuta, szubjektumként szükségszerűen alulmaradva e közelség megtörténéseivel szemben. Mivel azonban közelségről van szó, ennek történése aligha független teljes mértékben a szubjektumok megértési érdekelttségétől és e megértés végrehajtásától – különben nem lehetne amellet érvelni, hogy továbbra is sürgető kérdés a belső szó implikációinak feltárása a nyelvkérdés egészét tekintve. Talán sikerül a továbbiakban ezen implikációkat részben olyan megvilágításba helyezni, ahol nem egyszerűen a gadameri érveztetés feltételezett kettősségeinek, netán ellentmondásainak a keresése a cél, hanem magának a szóban forgó dolognak az összefüggésrendszeréből adódó következmények körütekintő bemutatása. Másképpen, hermeneutikailag fogalmazva: nem az a cél, hogy Gadamert odaszegezzük a szavához, hanem hogy, valóban, inkább megértsük az általa mondottak valódi horderejét. Ez a horderő viszont nem feltétlenül jelenik meg az érvelés manifeszt tartományaiban, inkább egyfajta kimondatlanként van jelen vagy hat a szövegben. Nincs különbség tehát a gadameri nyelvelmélet tartalmi megértése és e megértés végbemenetele között.

Ha a megértés tulajdonképpen nem lehet más, mint másként-értés, akkor a cél nem merülhet ki valamely rekonstrukcióban, még ha ez elengedhetetlen is. A későbbiekben ezért a belső szóval összefüggő nyelvi komplexumot a *tanúságtétel* távlatából kell szemügyre venni, a tanúság problémakörére applikálni, ha úgy tesszük, de fordítva is: felvetni a kérdést, mennyiben képes megvilágítani a gadameri nyelvreflexió a tanúság és tanúskodás ugyancsak bonyolult összefüggéseit.

Ez a megközelítés nem teljesen kívülről irányul a gadameri korpuszra, most közelebről az *Igazság és módszere*, melynek utolsó lapjain kétszer is felbukkan a tanúság igei, illetve névszói formája. Először Hölderlin példája kapcsán írja Gadamer, korrigálva a költői „látnok” hagyományos szerepkörét: „a költő azért látnok, mert ő maga mutatja meg (darstell) azt, ami van, ami volt és ami lesz, s így

azt, amit hirdet (kündet), ő maga tanúsítja (bezeugt).⁷ Némivel később, az értelemnek a kijelentésben történő megtestesüléséről (eingekörpert) szólva olvasható: „a költeményben a megszólalás (Zur-Sprache-kommen: vagyis 'nyelvhez-jutás') olyan, mint valami belépés azokba a rendvonatkozásokba, amelyek a mondottak 'igazságát' hordozzák, és kezeskednek érte (verbürgt). Nemcsak a költői kijelentésekben, hanem minden megszólalásban (Zur-Sprache-kommen) van valami az ilyen tanúskodásból (Bezeugung). 'Kein Ding sei, wo das Wort gebricht'.⁸ A nyelvhez-jutás tehát tanúsítás is egyúttal, nemcsak kimondás, hanem a kimondott tanúsítása, azaz szavatolása vagy hitelesítése, egy másik Gadamer-írás kifejezésével élve: a szó a mondottak „zálogává” („Bürge”) lesz.⁹ A könyv végére kis túlzással szólva a tanúságtétel válik a nyelviség, benne a költőiség paradigmájává.¹⁰ Hölderlin kapcsán Heideggert lehet sejteni a háttérben, az ő George-olvasatai pedig egy évvel az *Igazság és módszer* előtt jelentek meg az *Unterwegs zur Sprache* kötetben, így itt felmerülhet a kérdés, hogy Gadamer vajon ezek indítatására fűzte-e be a George-citátumot műve zárlatába.¹¹ – Érdekes feszültség jelentkezik viszont ezeken a lapokon, amennyiben Hölderlin kapcsán emfatikusan a tanúságtévő személyéről esik szó (kétszer is „ő maga” szerepel egy mondatban), míg a következő oldalon az egyik bekezdés végén, elvi jelentőségű összefoglalás kontextusában hangzik el: „ámde ez a meghatározottsága, mely a szituációból és az összefüggésből ered, s amely egy beszédet értelemtotalitássá egészít ki, és a mondottakat (Gesagtes) mondottá teszi (gesagt sein läßt), nem a beszélőt, hanem a mondottakat (Ausgesprochenes) jellemzi.”¹² Hogyan hozható mármost összhangba a tanúságtévő emfatikus hangsúlya a kimondott felértékelésével a beszélő rovására? A második állítás nyilván megérvelt összefüggésben kerül elő: a nyelvhez-jutás „spekulatív történése”-ben a mondottak igazsága a mérvadó és nem „ valamiféle, a szubjektív partikularitás tehetetlenségébe zárt” vélemény, ahol a megértés a „beleértés teljesítményé”-re korlátozódna.¹³ Mégis, miként kapcsolható össze a tanúság alanyának vagy énjének hangsúlyozása a mondottak értelemösszefüggésének módszertani primátusával? Talán éppen a tanúságtétel nyelvisége kínálhatja erre a megoldást: a tanúságtévő par excellence szinguláris, nem felcserélhető alany (ő és nem más), ugyanakkor ezen státusza csakis a tanúság(tétel) felől jut osztályrészéül, ezen kívül nem posztulálható. Vagyis a tanúságtévő nem léphet önnön tanúsága helyébe szubjektivitásával, hiszen ez a tanúság végbemenését, sikerülését veszélyezteti, vagy: hamis tanúsággá változtatja. Ugyanakkor nem is cserélhető fel tetszés szerint, a tanúság az ő szingularitásán alapszik, ezt igényli.¹⁴ Könnyen lehet azonban, hogy ez sem oldja fel a gadameri passzusokban tapasztalható látens feszültséget, amiben irodalmi önprezentáció és filozófiai fogalomhasználat nyelvi dimenzióinak bizonyos differenciája is közrejátszhat. Továbbá a dologban való megértés és a másokban való önmegértés paradigmáinak különbsége, melyet Hans Robert Jauss egyenesen filozófiai és irodalmi hermeneutika különbségének, megértési érdekeltségük eltérési pontjának kiáltott ki. Felmerülhet a kérdés: lehet, hogy a másokban való önmegértés inkább a tanúságtétel szingularitást megkövetelő vagy implikáló létmódjához áll közelebb és ezzel ama régi vita új nyomatókat nyerhetne el?

Visszatérve a szorosabb nyelvproblematikához Gadamer-nél: a szó tehát alapvetően a kimondottat tanúsítja. E kimondott nincs enélkül a performatív mozzanat, a tanúsítás ígérete nélkül, ami azt is jelenti, hogy kimondott és kimondás nem szakíthatók el egymástól. Nem valamely kognitív folyamat megy végbe a tudatban, ami aztán átkerül a kimondott szó formájába, nem is már meglévő szavak ruházódnak fel új értelemmel, hanem gondolkodás és nyelvhez-jutás izomorfiában, egyidejűleg léteznek, azaz megtörténnek, processzualitásban, pontosabban: a hirtelen átmenet módusában mennek végbe.¹⁵ Belső szó és külső szó között éppen ezen manifesztációnak mint megtörténő, „intenzív” létnek köszönhetően nincs különbség. A kimondás nem pusztán valamely instrumentális fenomenalizálása a belső szónak, hanem ennek érvényre jutása gondolkodás és beszélés közös, egy töről fakadó artikulációjában. Azt is lehet mondani, hogy a belső szó nem az önmagát hallva beszélés esete (nem megkettőzés),¹⁶ továbbá nincs rá metanyelv.¹⁷ Ezért a belső szó nem reflexió tárgya,¹⁸ nem mint olyan kerül az intellektus elé, hanem csak megtalálásában, a gondolkodás folyamata felől nyilvánul meg, vagyis válik mondóvá (de már mint külső szó). Ebben a folyamatban – mint gondolkodás és szóhoz-jutás közös processzusában – nem a szukcesszív, valamiből valami másba vezető transzformáció a mérvadó, hanem az olyan keletkezés, melyben a belső szó nem megváltozik, mássá lesz a külsőlegességben és elhasználódik, hanem egyáltalán létezni kezd. A keletkezésnek ezt az egyidejűségét Gadamer az egyházatyák nyomán „csodá”-nak nevezi és a következő nagy horderejű, döntő megállapítást teszi: „a szó nagyobb csodája nem az, hogy testté válik és kilép a külső létbe, hanem hogy az, ami így kilép s a megnyilatkozásban megnyilvánul, mindig már eleve szó.”¹⁹ A belső szó problematikájának lényege kerül kimondásra ebben a mondatban. A szó maga lép elő, azaz válik mondóvá, nem pusztán jelöl valamilyen előtte végbement folyamatot vagy elgondolt tényállást. Nincs szó itt semmilyen fázisszerűségről vagy tárgyi megkettőződésről, hanem maga a történés az, ahol a megnyilatkozásban előlép a kimondott vagy másképpen: értelmet generál. Hogy itt nem megváltozási folyamatról van szó, leginkább az illusztrálhatja Gadamer szerint, hogy „nem a potenciából az aktusba történő átmenet, hanem előjövétel, ut actus ex actu”.²⁰ Vagyis nem fogható fel lehetőség és realizáció, dinamis és ergon, potencialitás és valóság kettősségének mentén. És a további fontos implikáció: mivel a belső szó már mindig is szó, nem valamely spirituális tartalom, előzetes sematizáció, antropológiai képesség stb.,²¹ hanem a gondolkodás folyamatában áll elő, éppen ezért nem reflektálható, nem reflexió tárgya.

Látható, hogy ezek a meghatározások a tanúsítás praxisát is jellemezhetik: a tanú szavainak emfázisa hasonló egyidejűségen és végbeviten alapul, ahol performatív értékük nem a szavak sajátja a tanúságtétel előtt, de nem is már meglévő szavakat választ a tanúságtévő testimoniális tevékenysége tárgyául, hanem sokkal inkább tanúságtételként nyilvánul meg a szavak bármilyen értelemben vett közlő karaktere, hipotetikusan sem elválasztva magától a tanúságtól. Ha valahol, akkor a tanúságtételben belső és külső szó tehát egyek, pontosabban formalizálva az összefüggést: a külső szó a belső szó adományának tanúsítása. Ez az adomány nem spirituális ajándék, mely aztán kilépne a külsőlegességbe a szó révén, nem is létezik emez előtt, hogy aztán mintegy elhasználódjon a tanúsításban, hanem: a

belső szó adása vagy adományozása (adódása) egybeesik tanúsításával. Azt lehetne mondani, a nyelv tanúságtevő erejének igazi „csodája” nem a belső szó adománya, hanem ez az egyidejűség: adomány és tanúságtétel egybeesése a nyelvi történésben. A mondóvá lett szó ezt a „csodát” tanúsítja, létében és létével, nem pedig valamely partikuláris intenció függvényeként. A szó manifesztációja, elhangzása mint mondóvá válása a csoda, melyet *ugyanazon* szó tanúsít (ezért nincs platonikus különbség belső és külső szó között, ezért nem megváltozás megy végbe közöttük). Másképpen fogalmazva: a szó adományozási karaktere (das Gebende) ebben a tanúsításban rejlik, nem pedig a szót adják a célból, hogy azt utóbb tanúsítsák is, hanem a szó adományozása, adományozó mivolta a tanúsításban nyeri el létét. A szó adományozott jellege, adományozó léte nem egy „lehetőség”, amelyet a tanúsítás „realizál”, „megvalósít”, hanem az adomány *adományozó* létének (nem pusztán „mi”-jellegének, Was-sein)²² tanúsításával esik egybe. Avagy másképpen: a tanúsítás adja is a belső szót, nem pedig pusztán kapja és továbbítja azt. Ugyanakkor mivel egy és ugyanazon szó a „csoda” (mint előjövétel) és annak tanúsítása, egyfajta virtuális megkettőződés is végbemegy (a szó eseménye felől, nem pedig ontológiai előfeltevésként), így lesz a szó *külső* szóvá. Ám nem egyszerűen elhangzása révén, hanem mert mondóját önnön tanújává változtatja (az „önnön” mind a szó, mind a tanú értelmében, kettős birtokviszonyként értve).²³ Vagyis a tanú nem tudja magát elválasztani tanúságtétele eseményétől. Mindez azonban implikálja a tanúságtétel nyilvánossági struktúráját, vagyis azt, hogy a tanúság szava mint adott szó maga is hitelre, ennek adományozására van ráutalva. Ez újólá megvilágíthatja a szó létmódját: egyrészt azt, hogy az mindig már eleve szó, másrészt, hogy ezen jellege csak a külső szó formátumában, mondhatni utólagosan nyilvánul meg vagy ismerhető fel. A másik által adott hitel révén lesz a szó külső szóvá, nem egyszerűen elhangzása mint empirikus mozzanat (a külső létbe történő átlépés) révén. E tényállás viszont komoly komplikációkhoz vezethet a belső/külső szó performatív státuszának értelmezésében.

Egyelőre azonban talán belátható valamelyest, hogy Di Cesare és Figal aggodalmi jórészt szertefoszlathatók. A belső szó nyelvhez jutásának eseménye vagy manifesztációja strukturálisan egyáltalán nem tér el a dialógus elvétől, a megértés történésének alapvető vonásától, sőt lényegében ugyanazt jelenti (pl. szorosabban a szó nem-reflexív jellegének hangsúlyozásával).²⁴ Figal dilemmáival kapcsolatban pedig mindenekelőtt az jelenti a nehézséget, hogy ő hermeneutikai felfogásának javarésztét alapvetően lehetőség (vagy lehető-lét, „Möglichsein”) és megvalósítás párosára telepíti. Mármost éppen *ezt* a „lehetőséget” zárta ki Gadamer a belső szó tárgyalásánál, ami felveti azt az eshetőséget, hogy a nyelvi inkarnáció megértését Figal jelentős mértékben elvétí és ezért kritikájának operacionalizálhatósága legalábbis viszonylagos lesz. Másik felvetése, mint említésre került, arra irányul, hogy az inkarnációs modell vagy „a dolognak magának a tette” nem egyeztethető össze a nyelv spekulatív struktúrájával, ami a véges megnyilatkozást a végtelen vagy a kimondatlan horizontjaként engedi megtapasztalni.²⁵ A kettő azonban mégiscsak talán szorosabban összetartozik: ha a szó csak a belső szó manifesztációjában válhat mondóvá, úgy a belső szó inkarnációs történése már eleve túl is megy a nyelv által foganatosított rögzítéseken (ezt Gadamer többek között Hegel

spekulatív tételének értelmezésével mutatja meg). Vagyis megnyílik a kimondatlanra, melyet éppen a belső szó megtörténe helyez spekulatív horizontba. Éppen az „ut actus ex actu” viszonya, virtuális egyidejűsége miatt lehet spekulatív (nem reflexív) viszonyról beszélni. A szavak ennyiben a kimondatlan felől válnak mondóvá, a kimondatlan „jelen” van, ott beszél bennük, nem pusztán a kimondott szó utal a kimondatlanra mint afféle maradékra. A nyelv „rettentő közelsége” talán ebben áll, nem pusztán gondolkodás és mondás („Sichsagen”) szétválaszthatatlan együttesében, hanem abban, hogy a mondás már mindig csak a kimondatlan felől tud megtörténni, ugyanakkor aktiválva is azt. Ez a látszólag kettős – történésszerű és spekulatív – közelség a felelős egyfelől a szó nem-reflexív létmódjáért, ami a nyelv „önelrejtését”, önmaga számára történő megvonását jelenti.²⁶ A közelség tehát éppen megvonás is, a nyelv (ön)reflexív tárgyiasíthatóságának megvonása vagy felfüggesztése. Ahogy nincs különbség történe és spekulatív dimenzió között, úgy közelség és megvonás között sincs ellentét. Másfelől ezért beszélhet Gadamer több ponton a szó „virtualitásáról”,²⁷ amely vonást jelen összefüggésben belső szó és kimondatlan kapcsolata iniciálhatja.²⁸ A nyelv rettentő közelsége tehát az eddigiek szerint a kimondatlan jelenlétében, a belső szó nem-reflexív voltában, valamint az „Umschlag”-jellegű temporális intenzitásban áll.

Noha felmerülhet a feltételezés, hogy a belső szó ezen kimondatlan lenne,²⁹ ez mégsem áll, hiszen akkor nem kellene szónak nevezni, főleg nem „mindig már eleve” (Gadamer) szónak tartani. A belső szó sokkal inkább a kimondatlan igénye (Anspruch) a megszólaltatásra, hívása a nyelv felé, mely hívást a külső szó tanúsítja, megszólaltatva azt. A kimondatlan nincs enélkül az igény – mint egyfajta nyelv előtti nyelv – nélkül, ezen igény tanúsítása engedi feltámadni a kimondatlant, aktiválva annak jelenlétét vagy inzisztálását.³⁰ A külső szó tehát a kimondatlan hívására válaszol, ahogy Gadamer megfogalmazza. Vagyis a belső szó nem *maga* a kimondatlan, hanem annak igénye a nyelvhez jutásra, pl. egy szöveg kimondatlanjaként a nyelvbe való visszatérésre. A belső szó kapcsán azért lehet adományról beszélni, kettős genitívusz módjában, mert a belső szó nem maga a kimondatlan, hanem annak adományozása, azaz a belső szó adományozó jellege (das Gebende) abban áll, hogy e kimondatlan hívását (mint egyfajta közölhetőséget, akár a benjámini értelemben) jelenti vagy közvetíti – a már mindig is külső szóhoz (*ennek* közölhetőségéhez) folyamodó tanúsítás módjában vagy médiumában. A kimondatlan filozófiai nyelvhasználatban lehet a meggondolandó is, mely Heidegger emlékezetes kifejtése szerint megvonja magát a gondolkodástól, de éppen ezért magával vonja vagy vonással látja el és eseményt, sőt adományt jelent.³¹ Azt is lehetne mondani, hogy ebben a nézetben a filozófiai kérdés nem annyira autonóm, szuverén kritikai képességet nyilvánít meg, hanem a kérdésséget (Fraglichkeit) tanúsítja.³²

Ebben az összefüggésben értelmezhetővé válnak a gadameri nyelvfelfogás alapvető pillérei is, amire itt csak utalások tehetők, alapvetően a tanú nyelvi szerepkörét tartva szem előtt. A „dolognak magának a tette” a beszélgetés megtörténeésében azt jelentheti, hogy ha ezt nem a résztvevői „vezetik”, akkor inkább maguk is tanúi annak, ami ugyanakkor nem megy végbe az ő közreműködésük nélkül. A tanúnak ezért valóban egyfajta „Gelassenheit” vagy „Zulassen”, megengedés módusában kell hozzáállnia a beszélgetéshez, és itt nem képződik ellentét „a

dolognak magának a tette” és az (interpretatív) „ábrázolás” (Darstellung) között.³³ Mint ahogy arra is fontos utalni, hogy éppen mert a dolognak magának a tetteről van szó, nem pedig „Möglichkeit”-ről, lehet beszélni tanúról is. A „Möglichkeit” ugyanis mindig realizációra apellál és ez nyilvánvalóan ellentétbe kerül a „Zulassen” tanúsító magatartásával.³⁴

Végül a problematika interpretációelméleti összefüggéseit is érdemes jelezni: a belső szó az előzetes megértésnek, míg a külső szó az ezen megértést artikuláló értelmezésnek felel meg.³⁵ Továbbá nyilvánvalóan szoros összefüggés állhat fenn a kimondatlan tanúsítása (a belső szóban) és az interpretáció visszalépése között, amihez a Hegel-féle spekulatív tétel nyelviségének gadameri hangsúlyozása is köztődik, a szó nem-reflexív jellegét kiemelve (amennyiben a spekulatív tétel úgy válik valódi nyelvi történésé, hogy hatályon kívül helyezi pl. a grammatikai kategóriákat, feloldva a nyelv tárgyiasítását).

Talán nem véletlen, akár a történeti párhuzamosságokon túl, hogy az „ein Gespräch wir sind” tapasztalatát költői problémává emelő Hölderlin nyelvszemlélete és poétikája éppen Hegel szomszédságában vonul fel az *Igazság és módszer* lapjain. Itt most az lesz fontos, ahogy Hölderlin a tanúságtétel problémáját is reflektálta, ami ismeretesen Heidegger számára is idevonatkozó olvasatainak egyik kardinális kérdését jelentette. Az *Im Walde* című prózavers szerint azért „adatott” a nyelv, „a javak legveszélyesebbike” az embernek, hogy „tanúsítsa, ami / ő, amit örökölt...”³⁶ Az „ember” eszerint a nyelv médiumában képes csak tanúsítani létének lényegét, ami örökségben, az örökös-létben állna.³⁷ Az „ember” kettős távlatba kerül: „ő az, akinek tanúsítania kell, hogy mi ő”, ugyanakkor e tanúsítás az ember örökosségi mivoltára irányul. Vagyis egyik sincs adva, sem az, hogy „mi” is az ember, sem az, hogy megadható-e azon örökség, hiszen ezt tanúsítani kell a nyelv révén, azaz nem tételezhető mint olyan. Az „ember” csak ezen örökség nyelvi tanúsítása révén lesz emberré, vagyis sem az örökség, sem a tanúsítás nyelvisége nem olyan adottságok, melyek felett rendelkezhetne, nem „lehetőségek”, melyeket meg kellene „valósítani”. Vagyis az „ember” nem direkt módon, hanem a nyelv révén képes csak tanúsítani ezt az örökséget, ez nem választható el a nyelvi tanúsítástól, ami ugyanakkor mégsem az ember sajátja, hiszen a nyelv „adatott” az embernek. Ám nem afféle birtokként vagy képességként, hanem a róla mint örökösről történő tanúsítás médiumaként. A tanúsítás nem példája az emberlétnek mint képességek birtokosának, nem is pusztán kifejezése annak (mint valamely előre adott entitásnak),³⁸ hanem csak a tanúsításban mutatkozik meg az emberlét, a tanúsítás tehát nem példája az „ember” univerzalizálásának, hanem létében – ami azt jelenti, örökös-ként – tanúsítja az embert. Vagyis a tanúságtétel exemplaritása nem egy univerzális jellemzőre irányul, hanem az ember történeti létére, lehetne hozzáfűzni Heidegger máshol használt kifejezésével.

Miben áll az ember örökös-léte a nyelv felől, kölcsönösségük, sőt bizonyosfajta egybeesésük a jelen összefüggésben? A nyelv a belső szó médiuma, mely szó a kimondatlant nyitja meg avagy hívja azt (ugyanakkor a kimondatlan hívása is e belső szó maga), vagyis az ember ebben a nézetben nem valamely szubsztancia, megnevezhető állomány mint tradíció, hanem alapvetően a kimondatlan (de ugyanakkor: önnön előzetes megértésének is), egyfajta latencia örököse.³⁹ Csak a

nyelv révén nyílik valamifajta hozzáférés a kimondatlanhoz, ugyanakkor éppen a nyelv (bizonyos használataival) a felelős azért, hogy ezt a kimondatlant elfedik (ezáltal olvashatatlanná téve az „ember” vagy „emberi” jelentését).

A nyelv maga performatív jellemzőket ölt magára Hölderlin leírásában („schaffend, zerstörend”), és a kérdés éppen az lesz Heidegger számára, miben is áll ez a karakter mint a nyelv veszélyességi vonása. Ez a veszélyesség nem kívülről jövő fenyegetésként, hanem a nyelv által létrehozott veszélyként jelenik meg, ekként „a lét fenyegetése, eltévelyedés és így a lét elvesztésének lehetősége” merül fel. Ezen túl azonban a nyelv „önmagában saját maga számára rejt szükségszerű módon továbbható veszélyt” (37.), vagyis a nyelv „rettentő közelsége” éppen az *önmaga számára* jelentkező, potenciálisan mindig ott lévő fenyegetésben jelentkezik. A nyelvben „a legtisztább és legelrejtettebb éppúgy, mint a zavaros és közönséges is szóhoz juthatnak”, vagy tanúsítatnak, lehetne mondani. Mindkettő hasonlóképpen mondottként jut kifejezésre, „a szó mint szó” közvetlenül nem szavatolhatja vagy nem vállalhat felelősséget önnön performatív minőségéért, hogy tehát „lényegi szó vagy szemfényvesztés”-e (uo.). Az egyszerűnek, szokványosnak tűnő szó lényegi szót rejt magában, de éppen ezen külső aspektusa miatt lényegtelenként is elkönnyvelhető, míg a lényegiség látszatával, retorikájával felszerelkező szó éppen pusztán „fel- vagy utánamondás” is lehet. „Ezért a nyelvnek állandóan önmaga által gerjesztett látszatba (Schein) kell helyeznie önmagát és ezáltal veszélyeztetnie legsajátabbját, az igazi mondást” – zárja Heidegger ezeket az észrevételeket (uo.). Visszavetítve ezt a hölderlini gondolatokra azt lehetne mondani, hogy éppen a nyelvi tanúsítás, az emberlét megnyilvánítója veszélyeztetni leginkább az ember sajátjának, azaz örökös-létének megtapasztalását. Maga a tanú vétheti el tanúsításával önmagát és ezáltal a tanúságtétel igazi tétjét.

Ez a „látszat” gadameri fogalommal élve a nyelv önelrejtésének effektusa: a nyelv képes elrejtteni mintegy kettős, kiasztikus módon a szó mind lényegi dimenzióját, mind triviális ürességét, viszonylagosítva a megbizonyosodást a megnyilatkozás performatív értékére nézve, azaz egyaránt affirmálva a lényegi és a hamis tanúságot. Vagyis a nyelv nemcsak referenciális tényállásokkal kapcsolatban téveszthet meg (mint mondjuk a kép), hanem önmaga, szorosabban a tanúságtétel alapjául szolgáló „Zusagé”-t (azaz a belső szót) rejtheti el, teheti ambivalenssé.⁴⁰ A nyelv önelrejtésének a(z ön)reflexivitással szemközt tehát ára van: a nyelvi tanúságtétel igazságának problematikusan vonásával esik egybe. A szó önelrejtése formálisan a belső szóhoz lenne kapcsolható, míg önfeltárása, az „Entbergung” mintegy a külső szóhoz rendelhető – elrejtés és feltárás összjátéka az őszinteség kérdése mentén ugyancsak visszavezethető belső és külső szó problematikájára.

Gadamer a nyelv spekulatív létmódját tárgyalva adja – egy olyan bekezdés után, ahol ismét felbukkan a tanú figurája (a kihallgatás összefüggésében) – a sokat idézett meghatározást: „amikor mondjuk, amire gondolunk, amikor megértjük magunkat” a jegyzőkönyv „eltorzított értelmével” ellentétben „a mondottakat egy értelem egységében fogjuk össze a nem mondottak végtelenségével, s így értjük meg”. Ezután egy olyan passzus folytatódik, ami kiváló példája lehet Gadamer integratív erőfeszítéseinek. „Aki ilyen módon beszél” – folytatja Gadamer –, „az talán csak a leghétköznapibb és legszokványosabb szavakat használja, de épp

ezáltal képes megszólaltani azt, ami nincs kimondva, s mondani kell. Aki beszél, az annyiban spekulatíván viselkedik, hogy szavai nem valami létezőt képeznek le, hanem a lét egészéhez való viszonyt mondanak ki és szólaltatnak meg (zur Sprache kommen lassen). Ezzel függ össze, hogy aki a mondottakat továbbmondja, annak – csakúgy, mint a kijelentések jegyzőkönyvvezetőjének – egyáltalán nem kell tudatosan torzítania, s mégis megváltoztatja a mondottak értelmét.⁴¹ Úgy hangzanak ezek a mondatok, mintha Gadamer Heidegger aggodalmaira adna választ az önmaga számára veszélyt jelentő nyelvvel kapcsolatban („leghétköznapibb és legszokványosabb szavak”, vö. az önmagát „közönségessé tevő” szóról Heideggernél, Hölderlint parafrazálva). Az ezúttal igaz és hamis között oscilláló tanú azonban mintha beárnyékolná vagy elhomályosítaná a nyelv spekulatív dimenzióját (noha enélkül nem juthatna nyelvi jelenléthez), méghozzá úgy, hogy ezt nem is „tudatosan” teszi. Vagyis éppen nem-reflexív kapcsolat fűzi a nyelvhez, azaz autentikus nyelvhasználóként beszél, összhangban a nyelv önelrejtésével, mégis hamis tanúvá válhat, sőt már azzá is vált, amiről csakis utólagos tudással rendelkezhet, ha egyáltalán. Éppen mert a beszélés performatív mondásként működik, nem (elsősorban) referenciális érdekeltséget működtet (vö. „leképezés”), kerülhet előtérbe a nyelvi történet törékenysége. Vagyis éppen a spekulatív viszonylat, a kimondatlan végtelensége a felelős a hamis tanúzásért, amiben ugyanakkor a kimondatlan meg is vonja önmagát, kiüresítve vagy elhomályosítva a spekulatív viszony tükrét.⁴² A hamis tanú tehát törést jelent a spekulatív tükröződésben, noha enélkül nem merülhetne fel, megszakadást a lét egészéhez fűződő viszonyban, hiátust a belső szó tanúsításában, megkettőzve a nyelv rettentő közelségét. Ez lenne azon „megszakítás” egyik válfaja, melyet Derrida hoz fel a hermeneutikai dialógus végtelenségével, megszakíthatatlanságával szemközt?⁴³

Gadamer későbbi pályáján a közlés performatív bonyodalmaival szemben, szándéka szerint ezeken túl hozza fel a költői szöveg példáját, melynek önmagában állása, eminens jellege, sőt önmagát hitelesítő létmódja a hamis közlésszándékokon túlhatva érvényteleníti ezeket és vele a hamis tanúság problémáját.⁴⁴ Ez a tézis a költői szövegek önmagában állásáról azonban nem könnyen feloldható feszültségbe kerülhet a másik fontos premisszával, miszerint a költői szövegek csak a hozzájuk való visszatérésben vannak jelen.⁴⁵ Vagyis a költői szövegek kitettsége az olvasásnak éppenséggel újra bevonja őket a tanúságtétel dilemmáiba szöveg és olvasás(a) között. Erre szolgáltathatnak példát egyes, a költészettörténet fontos fordulatait artikuláló költemények (ezek némelyikének tárgyalására alább kerül sor).

A szöveghez való visszatérés hermeneutikai szükségszerűsége a textuális létmódon alapszik, még akkor is, ha szóbeli „szöveg” esete áll fenn, hiszen ennek továbbmondása iterábilis módon kezdettől fogva szöveggé avatja azt.⁴⁶ A mondottak továbbmondása Gadamer fentebb idézett példájában tehát már mint potenciális szöveget idézi a mondottakat, ugyanakkor meg is változtatva azok értelmét.⁴⁷ Ez éppen a belső szó tanúsításának komplexumát jelenti: a belső szó mintegy textuálizálódik a külső szó általi továbbmondásban. Ekképp azonban a belső szó tételezése felszámolhatatlan utólagosságot hordoz magán, ami a külső szótól való elszakíthatatlanságát jelenti, ám ezt most radikálisabban értve: a belső szó kimondat-

lanjának (vagy virtualitásának) ereje, inszisztálása a külső szó utólagossága felől gondolható el vagy tapasztalható meg. Ennyiben a textualitás médiuma mondhatni serkenti, pontosabban: intenzifikálja a belső szó potencialitását.⁴⁸ Ugyanakkor azonban éppen ugyanezen külső szó hordozza magában a külsőlegességből következő felejtés veszélyét, továbbá a belső szó elvételének sosem kizárható lehetőségét, vagyis a hamis tanúságot, még akkor is, ha ez „nem tudatosan”, sőt éppen a szöveg (belső szavának) érdekében történik. A szöveg mint az utólagosság médiuma a tanúságtétel eredendő iterabilitásával érintkezik.

Ezen kölcsönösség felől talán jobban meg lehet érteni a kései Gadamer odafordulását az írásosság problémájához. A nyelviesülés motivációját többször a „Drang zum Wort” – kb. „a szóhoz vonó ösztönzés” – kifejezéssel nevezi meg,⁴⁹ ez lenne az a hívás vagy igény, amit fentebb a belső szóként azonosítottunk. Tüллépve az egyes szón a beszéd artikulációjához (pontosabban: visszatérve ehhez),⁵⁰ a frázisok és formulák („ima, áldás, átok”) azonosságára hivatkozva Gadamer „a szavak használatában”, „a nyelvi ismétlés történéseiben” a „rögzítésre való törekvést” (Drang zur Fixierung) tételezi,⁵¹ ahol maga ez az ösztönzés – mint a (kvázi-utólagos) ismételhetőség (előzetes) effektusa – a tulajdonképpeni történéis, lehetne mondani.

A költői tanúságtétel és a hamis eskü (Hölderlin)

Hölderlin testimoniopoétikájában a tanúsítás beszédhelyzete egyik fontos, sokak szerint költészetének fordulópontját jelentő költeményében játszik meghatározó szerepet. A *Wie wenn am Feiertage...* című „hymnus” harmadik versszaka a beszéd eseményszerűségét az esemény mondhatóságával kapcsolja össze kiasztikus módon: „Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen, / Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort”.⁵² Annak, „was ich sah”, „szó”-vá kell válnia, az én szavává. Ezzel a beszédnek a tanúsítás lesz a funkciója, ennek sikere azonban korántsem mondható garantáltnak, hiszen Paul de Man megjegyzése szerint itt nem adott a „szent” jelenléte és ennyiben ezek a sorok inkább egyfajta imaként olvasandók,⁵³ mely az el-jövendőt csak anticipálni, nem előállítani képes. Ez jelentkezik a mondat grammatikájában is, mely legalább kétszer utal a „szent”-re, két névmási formában, előbb határozatlan („es”), majd vonatkozó („was”) módon, míg megnevezi, pontosabban diktálja („sei”) a „szent” nevét a saját „szó”-ban. Ez az anaforikus, elhalasztó grammatika működik a „természet” prezentációjában is a következő sorokban, melyet a szöveg előbb csak a névmás deiktikus formájában, majd hogyan nem dadogva („sie, sie selbst”), anticipálva-sejtetve említ meg és két sorra rá nevének nevezi.⁵⁴ Ebben az artikulációban a szöveg mintegy a belső szó beszédbe vezető átfordítását inszcenirozza: a megnevezés, az „actus signatus” imába vagy ígérethez torkollik, és a „szó”-val azonosítódik, ahol a „szent” mintegy adott szóként vagy a szó adományaként jelenül meg.⁵⁵ Olyan adomány azonban, mely a „sei” többszörös olvashatóságában proleptikus távlatban marad. A „(saját) szó” maga elhalasztásra kerül grammatikailag és performatív módon a „sei” többértelműségével, vagyis rendelkezhetetlenségi aspektust mutat: a tanúsítás „szava” el-jövetelben létezik. Ígélet és megnevezés kontaminációja a tanúsítás törékeny performatív lét-

módjára utal, melynek igazsága – éppen tárgyának a beszéd általi konstitúcióját tekintve – el-jövetelben marad, azaz ellenjegyzésre utalja rá magát. Hiszen a „das Heilige sei mein Wort” a diszkurzus önfelhatalmazásának vagy -hitelesítésének mozzanataként olvasható (mint egyfajta eskü: „a szentre esküszöm”), mint a saját szó adása („*mein* Wort”), ami azonban inkább felhívásként vagy ígéretként értelmezhető (az ima módján), ahol egyrészt a „szent”-nek a saját szóért kellene jótállnia, másrészt egy közelebbiről nem meghatározható te-nek, aki előtt az én esküt tesz le. Ez a beszélés – mint tanúságtétel – nem képes önmagát megalapozni, csak különböző instanciák általi hitelesítésére apellálhat, ahol ezek a saját beszéd tanúivá is válnak. A szót a tanú tehát legalább ugyanannyira kapja is, nemcsak adja, ez a kölcsönviszony a tanúságtétel létét jelenti (nem véletlenül okozza mindezen bonnyodalmakat éppen a létige ragozott formája, a „sei”). Hiszen a szent maga az, aki a „szót” adja, ez csak azáltal lesz adománnyá, hogy „szent” és nem fordítva (nem az elnyert adományt nevezik aztán szentnek).⁵⁶ Adomány és az adomány átvevőjének (aki nem magának adja az adományt) ezen aszimmetriáját az jelzi, hogy a „das Heilige sei mein Wort” szintaxisa nem fordítható meg. Ugyanakkor a szent nem tapasztalható meg az adomány fogadásában végbemenő tanúsítása nélkül, csak ezen adományra tett vonatkozásában lehet róla beszélni, ami viszont potenciálisan el is fordít a szenttől. Az adomány így eljövetelben marad, azaz nem megnevezhető végső soron. Hölderlin sorai mintegy a spekulatív tétel poétikai változatát jelentik: a „szent” mint alany nem önmagában létezik, hogy aztán ellássák állítmánnyal, hanem csak a „szó” közegeiben tudja magát manifesztni. Nyilván ez nem jelenti szent és szó azonosságát, hiszen kapcsolatuk maga is ígéret függvénye volt, a szóban tett ígéreté.

A tanúság eljövetele – nyelvi terminológiával szólva: a referenciális megnevezés (mint a tanúság alapjának) lehetetlensége – azt jelenti, hogy a szent által adott szóra magára a tanúságtevő csak olyan eskü formájában hivatkozhat, melyet a szentnek kell autorizálni, ugyanakkor ez az adott szó egy meghatározatlan te-hez fordul vagy előtte hangzik el, őt implikálja, akit viszont nem lehet belefoglalni a beszéd terébe. Ekképp az el-jövetel nem pusztán a jövőben beteljesíthető ígéretet jelent, hanem ezen ígéret nyitottságát a tanúságra, de a hamis tanúságra is a másik fölötti rendelkezhetetlenség értelmében. Konkrétabban a szentre utaló hivatkozás, az autorizáció szükséglete az, ami a hamis tanúsággal fenyeget a másik előtt tett esküt illetően, amennyiben ennek ellenjegyzését azon másoknak kellene átengednie. Persze nem is igazán tehet másként az a beszéd, amely a „szent” adománnyaként érti önnön szavát, nem pedig saját tulajdonaként, mely adományt ő csak tanúsíthatja. Ugyanakkor éppen ezen tanúsítás bizonyos mögékerülhetetlensége, referenciális-jogi megalapozhatatlansága teszi akuttá a tanúságtétel közelebbiről nem meghatározható címzettjei általi ellenjegyzés szükségét, úgy azonban, hogy ezek feszültségben is állnak egymással. Ez a kettősség sűrűsödik össze a vers egyik legfontosabb metafiguratív sorában („...dem Volk’ ins Lied / Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen.”, „a népnek a dalba / rejtve nyújtani az égi adományt”). Talán nem véletlen, hogy a költemény töredékes zárlatában (vagy újrakezdődésében?) az én „hamis pap”-nak titulálja önmagát és a szöveg befejezetlenül marad a nyelv veszélyességének ezen tapasztalatai közepette.

Az én önmagát „hamis pap”-ként aposztrofálva aligha vonhatja vissza az „égi adomány” közvetítési kihívását és funkcióját, inkább az ebben megnyilvánuló igazság „veszélyességi” vonását helyezheti előtérbe (a nyelv veszélyességének analógiájára, amely itt pozitív jelentést nyer el).⁵⁷ Ebben az értelemben az igazság létmódja nem pusztán veritas lucens-ként, megvilágosító, meggyőző („einleuchtend”) igazságként, de veritas redarguens-ként értelmezhető, mely a beszélőt önnön létében, a tanúsító szó igazságához való viszonyában jellemzi és ítéli meg.⁵⁸ Ezen igazság nyelve által az ezt beszélő alany önmagát megkérdőjelezi, „meghazudtolja”, „elítéli”. Ez az összefüggés – mondhatni a tanúságtétel autoimmunitása – nem egyébből ered, mint az adomány és átvevője (tanúsítója) aszimmetriájából, vagyis az adomány elsajátíthatatlanságából, nem-uralhatóságából. Mindez összekapcsolódik a tanúsítottal asszociált nem-tudással (ha tudja a tanúsíttevő, akár a „látás” értelmében, hogy mit is tanúsít, az már nem tanúság valójában), vagyis azon hittel, amely a valóban nyitott tanúságtételben (ami nem rendelkezik általános fogalmakkal, bizonyítékokkal stb. a tanúsítottra, annak igazságára nézve) működik.⁵⁹ Éppen ezen hit mint adomány (a „Glauben *schchenken*”, „hinni valaki szavainak” értelmében) hazudtolhatja meg viszont azon tudást (vagy intenciót), melyet e hit referenciális vagy kognitív megalapozására használnának fel. Ez a veritas redarguens szerkezete a tanúságtétel adományfüggő létmódját tekintve. És ez további következménnyel jár: a meghazudtoló (nem pusztán belátható) igazság visszahelyezi jogaiba a hermeneutikából nemegyszer kiutasított gyanú mozzanatát, ám nem egy előzetesen tételezett ideológiai kritikai attitűd felől, hanem éppen az igazság mint adomány elsajátíthatatlanságának következtében. Persze, a dekonstrukció autentikus olvasásmódjaiban sohasem redukálható ideológiai kritikára vagy a gyanú programszerű hermeneutikájára, pl. a differenciához való gesztusszerű ragaszkodásra, ugyanis a veritas redarguens diszkontinuus eseménye kapcsolatba hozható a „megszakítás” derridai hangsúlyozásával,⁶⁰ persze úgy, hogy inkább hermeneutizálja, az önmegértésre vonatkoztatja azt. Ez a megszakítás tehát (elvben) igazságindexszel rendelkezik, messze túl a „törések” formális igenlésén. A veritas redarguens nem pusztán megítélő belátást, hanem döntést is igényel: felvállalni az igazság meghazudtoló hatását a megértési érdekelttség bizonyos intencionalitására, egyes fogalmaira stb. nézve. Ez a döntés nem előállítja az igazságot, hanem maga is egyfajta adományként történik, a(z akár potenciális) másik (pl. akivé a megértő az igazság általi megszólítottóságában válik, de akit sosem birtokolhat, csak tanúsíthat) döntéseként, mondhatni lenni-hagyásként, ennyiben utólagos jellegű (egyfajta lehetetlen applikációként). Ugyanis erről a másiktól nincs bizonyosság, ezért a veritas redarguens tapasztalata szükségszerűen egyfajta vallomásba⁶¹ mint mentegőtőzbe torkollik (ami önfelmentés és az ezen másik igényének való nem-megfelelés artikulációja között ingadozhat, ennyiben referenciális eszközökkel ellenőrizhetetlen, így ezen a szinten is felbukkan a beszédaktusok intencionális eldönthetlenségének problémája).

Az „égi adomány” elrejtése a „dal”-ban (tovább)adományozásához elengedhetetlen, amennyiben a tudás az adományról magáról a tanúságtételt korlátozhatja, hiszen így bizonyításra vagy bizonyítékra redukálja, alávetve azt a szubjektum kognitív potenciájának. Ugyanakkor az adomány nem önmagában, nem is a köl-

tők exkluzív tulajdonaként van jelen, hanem a továbbadás vagy -mondás (mint tanúskodás) függvényében létezik, ezért adódhat csak szigorúan véve a „dal” médiumában („im Liede wehet ihr Geist” a 37. sorban). Összekapcsolva e két jellemzőt: éppen az adományról való nem-tudás, az adomány nem-megőrzése kondicionálja továbbadásának szükségét és viszont. Ebben az értelemben a textuális közeg nem járulékos az adományhoz képest, hanem annak adományozási effektusa, vagyis az ajándék bizonyos értelemben szövegnek tartható.⁶²

A költői tanúságtétel és a gyászmunka (George)

George Heidegger által is elemzett híres verse, a *Das Wort* ugyancsak értelmezhető a tanúságtétel színreviteleként, Gadamer fentebb idézett, a főmű végén található megjegyzésének értelmében. A vers felütésében „távoli vagy az álom csodái/csodája”-ról esik szó („Wunder von ferne oder traum”), vagyis a tanúsággal hagyományosan összekapcsolódó „csoda” mozzanatával indít a vers, a második versszak normája pedig azon figura lehet, aki az eskü figurációiban játszik fontos szerepet.⁶³ Vagyis a norma által megtalált „név” autorizálja vagy hitelesíti mintegy a költői alany tanúságtételét („Drauf konnte ichs greifen dicht und stark”). E hitelesítés veszendőbe menése az ötödik versszak után a „lemondás” tapasztalatához vezet a zárlatban: „So lernt ich traurig den verzicht: / Kein ding sei wo das wort gebracht.” A szavak keresése a tanúságtételben – vagy a fordításban⁶⁴ – olyan szinonimákat termel ki, melyek differenciája a beszéd szintjén ismétli meg materiális módon gondolkodás és beszélés, előzetes megértés és kognitív aktus különbségét, míg a „ding(s)”-ben feloldja a jelölés mint megnevezés mozzanatát vagy intencionalitását. Nincs egyértelmű név a tanúság tapasztalatára, a belső szóra, hogy tehát ez egy (lényegi) szóval vagy sok szóval ragadható-e meg.⁶⁵ A tanúsító szó hiánya azonban maga sem egyszerű megállapítás: a „sei” kétértelműsége, performatív mozzanata megőrzi a tanúsítás érvényét.⁶⁶ Kérdés marad, hogy mit tanúsít: a „ding”-et vagy a tanúsítás lehetetlenségét (lezárhatatlanságát)? A törés a „sei” két jelentése, valamint a „ding” megnevező funkciója és a „dings” szupplementáris zaja között a végérvényes tanúságtétel (mint kimondhatóság) alól húzza ki a talajt (azaz újfent a nyelv veszélyességének önmagát az értékeléstől megvonó kettősséget juttatja érvényre). Még csak negatív tudás sem lehetséges itt, hiszen a „verzicht” és a „gebracht” kölcsönös szinonimái között ugyancsak „törékeny, de világos differencia” húzódik: a „verzicht” intencionalitása mindig a „gebracht” tapasztalatára válaszol, ennyiben utólagos. Kettejük között a „traurig”-ban jelzett gyászmunka, egyfajta hallgatás közvetít (a szó megvonódásának hívásában), anélkül, hogy egyesíthetné őket, helyreállítva ezáltal a tanúság hitelét.

Belső szó és külső szó nem válnak szét élesen, mégis kölcsönösen rombolhatják egymást, nem kerülnek kongruenciába: a szó hiánya (a „gebracht”) alapvetően a belső szóra értendő, hiszen hívásának megvonódása (nem eltűnt) vezet „ding” és „dings” megkülönböztethetlenségéhez (ami a szó formálható, nem-állandó jellegének az effektusa, a verbus interius hagyományának szellemében fogalmazva). Ugyanakkor a „sei” imperatívuszának felhívása felülírja ezt a hiányt, vagyis a *külső* szó hiányává transzformálja. (Ha pedig a „sei” megnevező jellege – actus signatus

– kerül előtérbe, ezt a szó hiánya – „gebricht” – rombolja a sor végére.) Ez a hiány sem egyszerű nemlét, hanem a „ding(s)” szubverziója (a heideggeri „zerbricht”), ahol éppen a valaminek mint valaminek, „mint olyannak” a megnevezése (amit a „dingsda” deiktikus gesztusa fejez ki) problematizálódik.⁶⁷ Ebben az értelemben itt – visszakapcsolva a belső szó körüli teológiai terminológiához – a szó mint a szellem akcidenziájaként (nem lényegi összetartozásban, tiszta aktualitásban vele)⁶⁸ jelenik meg. Ebben a kontingenciában „igen gyakran csak akcidenziák azok a tulajdonságok, amelyekből egy szó általános jelentése származik”, ugyanakkor „a fogalmi általánosságra, illetve a pragmatikus jelentésre való törekvés kiegyenlítése soha, egyetlen élő nyelvben sem válhat teljessé”.⁶⁹ A „dings” viszont egyszerre a legáltalánosabb, ugyanakkor a leginkább pragmatikafüggő nyelvi elem, afféle átmenet főnév és kötőszó között, nem téve lehetővé a nyelv szintagmatikus és paradigmikus síkjainak elkülöníthetőségét (a tanúsítás egyfajta programozását). Ha a tanúságtétel a lehetetlen tapasztalata vagy tanúságtétel a lehetetlenről mint apóriáról (itt arról, hogy a nyelv egyszerre tanúskodik és nem tanúskodik, vö. a „sei” kettősségével),⁷⁰ akkor a határba ütközés a versben inszcenizált különböző átviteleket mint határátlépéseket rombolja, pl. a szó általi hívás (mint megvonódás) norna vagy más instancia általi autorizációját – mint a megnevezés (vagyis elhatárolás) alapját.

A nyelv veszélyességének George-féle verziója abban állhat, hogy a nyelv mint az emberlét tanúsítója éppen a belső szót vonhatja meg és töltheti ki ugyanakkor szupplementáris pótlékokkal annak hiányát (az „emberiét” is), anélkül azonban, hogy ez – a nyelv önrombolása – egyértelműen negatív vagy pozitív képletre lenne hozható (akárcsak a „sei” intonációja). Éppen az értékelés mozzanata csempészné vissza a szuverén szubjektum képzetét, így a gyászmunka nem ezen vagy azon dologra („ding”-re) irányul, inkább a lemondást jeleníti meg az „ember(i)nek” a nyelv általi visszaigazolhatóságáról.

A kimondatlan, a másik és a nyelvi zaj (Kleist)

Az újabb kori irodalomból Kleist esszéje *A gondolatok fokozatos kialakulásáról beszéd közben* az egyik leghíresebb szöveg, mely gondolkodás és nyelv kapcsolatával foglalkozik és jelentékeny szakirodalmat tudhat magáénak (Gadamer is gyakran hivatkozott rá, még ha inkább csak illusztratív céllal is). Itt csak pár vonás kiemelésére nyílik mód.⁷¹ A szöveg ismeretesen azt ajánlja a megszólított „barát”-nak, hogy valamely még nem tudott vagy megértett, csak „homályos elképzelés”-ként jelenlévő dologról ne „meditáljon”, hanem az első útjába kerülő ismerőseivel egyszerűen csak beszéljen róla.⁷² E beszélgetésnek nem kell platóni dialógusnak lennie (melyben „ügyes kérdésekkel vezet[nének] rá a kérdéses pontra”), a másik tulajdonképpen nem is beszél, csak hallgatja, majd nézi a beszélőt (közben hiába valóan próbálva maga is szóhoz jutni) és ekképp „ajándékozta” meg őt a gondolat „másik felének” kifejezésével. Az egész folyamat eredete önkényes kezdet, egy „meggyőződés [vagyis egyfajta hit], hogy a gondolatok szükséges bőségét már a pusztá körülmények és lelkének ebből fakadó izgalma is meghozzák majd”. Vagyis nem tartalmi hiedelemről van szó, csak egy hitről, hogy az arbitrális, „szükség

diktálta kezdet"-hez („in der Not hingesetzter Anfang”)⁷³ majd folytatás, netán berekesztés is társul. A nyelvi történés ekképp mintegy önmagát folytatja, szuverén né válik a beszélővel szemközt, megfosztja őt beszélői szuverenitásától.⁷⁴ Következétes az inszcenizált tényállás, hogy a beszélő alany a másik közreműködésével mintegy a nyelvtől kapja a szót, és ezzel magát a gondolt dolgot is. Az egész folyamat mintegy hármass fokozatban a „meggyőződéstől” (ami itt még nem válik el a „képzet”-től) az „Erregung”-on át a megfogalmazásig mint a szó adományáig terjed. Az ilyen beszéd „valóban hangos gondolkodás”, ahol „a képzetek és leírásaik egymás mellett haladnak előre, és az egyikre és a másikra vonatkozó lelki aktusok (Gemütsakten) egybevágnak (konvergieren)”. A gondolat és a szó ezen egyidejű artikulációjában „a nyelv ekkor nem holmi béklyó, a szellem kerekének fékezője, hanem olyan, mint egy azzal párhuzamosan, közös tengelyen futó második kerék”.⁷⁵ Gondolkodás és beszélés szétválaszthatatlansága ugyanakkor tett és tettes elkülöníthetlenségét feltételezi, ahol a beszélő csak utólag ébred rá kvázi cselekvő voltára.

Miért van szükség a másikra, ha a gondolatok fokozatos kialakulása a beszélőben zajlik le és a másik jelenléte vagy közlése lényegében csak alkalomként szolgál számára? Vélhetőleg azért, mert a beszélő maga is nem pusztán végrehajtója a nyelvi eseménynek, hanem annak mintegy tanúja is (egyfajta nem-időbeli utólagosságban, vagyis nem-reflexív módon)⁷⁶ és ebben az anakoluthikus szerepében a másik ellen-tanúsága megkerülhetetlen. Ezzel függ össze, hogy a külső szóban történő exteriorizáció szükségszerűen a másik távlatát feltételezi,⁷⁷ sőt maga a beszélő is másikká válik önmagához képest az esemény után. Ehhez az utólagos tanúszerphez azt kell hozzáfűzni, hogy a „fokozatos” („allmählich”) kifejezés nyilvánvalóan katakurézis, ugyanis nem diszkurzív szukcesszivitásról van szó, hanem hirтелен átmenetről (az „Umschlag” értelmében).

A „példák” több esetben is politikai allegóriákként működnek (Mirabeau, majd az állatmese), vagyis a nyelvi tevékenység szubjektumainak szerepjellegét állítják középpontba. Itt a sikerült – intenció és jelölés kapcsolódását megvalósító – közlés politikai cselekvésként értelmeződik (ellenállás, ill. hamis vád). Mindkét esetben rendkívüli állapot (performatívuma) előzi meg vagy váltja ki a bonyodalmakat (a király elrendeli a rendek felosztatását, az állatoknál kitör a pestis), addig fennálló (társadalmi) szerződés bomlanak fel, és ezáltal a nyelv radikális fikcionalitásának betudhatóan újfajta nyelvi események állnak elő, olyan beszédszerepek révén, melyeket nem kizárólag intencionális módon vesznek fel, hanem amelyek a nyelv korábbi szerepminták és pragmatikai szabályok által már nem kontrollált történésében jönnek létre kvázi véletlenszerűen és válnak ugyanakkor performatív, sőt erőszakos jellegűvé⁷⁸ (vagyis egyszerre, szétszalazhatatlanul működnek defenzív módon a rendkívüli állapot ellenében és hatványozzák ugyanakkor annak szubverzív vonását, mintegy a performatívba vezető átmenet módján).⁷⁹ Vagyis a „meggyőződés”, mely a gondolat és a szó keresésének alapja, nem szubjektív jellegű, hanem szó szerint szükségállapot hívására válaszol vagy ennek véletlenszerű efektusa, eredete legalábbis nem megismerhető. A tanúságtétel indexikális jellege (túlélési létmódja) mindig ilyen nyelvi szorongatottságból (veszélyből), kevésbé valamely nagyvonalúságból származik. És itt feltárul a Kleist-féle radikalitás: mind

a „gondolatra”, mind a másikkra mint tanúra való ráutaltság ezen szükségállapot követelménye.⁸⁰

A nyelv és moraja szétválaszthatatlanságának következtében a beszélő a másik (akár néma) tanúságából meríti az (önkényes) döntést a nyelvi artikulációra nézve, vagyis a döntése bizonyos értelemben a másiktól jön. Éppen emiatt sosem lehet ő maga sem biztos abban, hogy nem hamis tanúságot hajt-e végre beszéde révén (mint legeklatánsabb módon az oroszlánt védő, de a szamarat hamisan vádoló róka), mivel „homályos képzete”, vagyis intenciója (az erről való megbizonyosodása) és kifejeződése nem szétválaszthatók a másikkal szemközt – ez pedig az intenciót magát a nem-uralt beszéd révén a beszélő és a másik közötti (nyelvi) térben engedi mintegy keletkezni (ami annyit jelent, hogy – mihelyt beszélni kezdtek – eredete nem lokalizálható).

A probléma nyelvi síkján maradvá: ez a szükségállapot ugyanis a nyelv is, és nem utolsósorban abban mutatkozik meg, hogy szemiológiai és materiális dimenzió, jel és moraj nem elválaszthatók egymástól. Vagyis a nyelv használója maga is nem annyira antropológiai alanyként, hanem mondhatni animális lényként kerül nem egyszerűen „a nyelv”, hanem: a nyelvi történés hatalma alá, szolgáltatódik ki ennek: „Artikulálatlan hangokat keverek bele, hosszan elnyújtom a kötőszavakat, értelmező jelzővel élek ott, ahol nem lenne rá szükség, és még egyéb műfogásokkal is, hogy elegendő időt nyerjek az ész műhelyében eszmém elkészítéséhez”.⁸¹ Az esszé másik paradigmatisorát a politikai allegóriák mellett a „fizikai világ”-ból vett példák(zato)k vagy metaforák képezik, egészen a gépszerűség, a mechanikus előállítottság képzetéig (már a címben: „Verfertigung”, ami jóval közelebb áll a „fabrikáció”-hoz, mint a „kialakulás”-hoz). A kétféle példázat itt ér össze magának a „dolog”-nak és a „példa”-nak az elkülöníthetetlenlenségében,⁸² a nyelvi síkon artikuláció és zaj megkülönböztethetetlenlenségében. Ez az oszcilláció lényegi szó és nyelvi pluralitás, megnevezés és zaj, hipotézis és experimentum között szemiológiai értelemben ugyanis a nyelv paradigmatisor és szintagmatikus síkjainak (a pragmatikai és performatív síkon pedig a másik és a harmadik(ok) elkülöníthetőségét függeszti fel. Ezért nincs megnevezhető különbség példa és dolog, a „példa” tropológiai („illusztráló”) és performatív („meggyőző”) funkciója, végső soron: esemény és gépezet között. – Felmerül a kérdés, visszatérve Gadamerhez: noha radikálisabb példa aligha adódhat a „dolognak magának a tevékenységére”, mégis kérdéses, hogy ezt csak a „dolog maga” teszi-e vagy pedig éppen „dolog” és (nyelvi) „körülmények” aporetikus szétválaszthatatlansága mint egyfajta „unvordenklich” (és megszakító) *történet* a felelős azért a dimenzióért, ahol valóban „nem *mi* tudunk, hanem elsősorban egy bizonyos *állapotunk* az, ami tud”? Nem egyszerűen a „körülmények” hordozzák magukon az „Unvordenkliches” minőségét,⁸³ hanem uralhatatlan összefüggésük a „dolog”-gal magával (akárcsak rendkívüli állapot és „meggyőződés” kapcsolata).

A „dolognak magának a tette” kapcsán Gadamernél az „elszenvedés” (Erleiden) jelenti ama esemény móduszát,⁸⁴ ami ugyanakkor kapcsolatba hozható a nyelv nem-reflexív használatával. Talán már nem meglepő, hogy ez az összefüggés újfent a tanúság dimenziójában mutatkozhat meg radikális módon: ott, ahol a tanú maga is mintegy elszenvedti saját tanúságtételét (annak „unheimlich” közelségét),

egyszerre alanya és tárgya annak.⁸⁵ A nem-reflektálhatóság itt mintegy indexikalitást jelent, ami mind a tanú szerepkörét, mind ennek nyelvét rombolja, ahol tehát szélsőséges esetben maga a történet, pontosabban: annak nyoma tanúskodik. Ezzel a tanúságtétel a tanú testamentumává válik és melyik valódi tanúságtételre mint túlélés vagy utóélet indexére nem igaz ez?⁸⁶

A tanúságtétel nyelvi szerep és testamentum között: ezen kettősség bizonyos olvashatatlanságára ismét Kleist esszéjéből hozható példa. Itt a kimondhatóság problematizálása igazi rejtélyt hagy hátra, ahol tehát maga a „példa” státusza marad problematikus. Kleist szerint a kifejezés homályossága nem minden esetben jelenti az elgondolt képzet zavaros voltát is (különösen szemináriumvezetők figyelmébe ajánlható példa): „...egyesek, akik úgy érzik, nem urai a nyelvnek, és ezért többnyire visszahúzódnak, hirtelen összerázkódva föllángolnak, magukhoz ragadják a szót, és valami érthetlenséget hoznak világra. Sőt, amikor végül mindenki figyelmét magukra vonták, gesztusaik zavart játéka is sejtetni engedi, hogy igazából már maguk sem tudják, mit is kívántak mondani. Ezek az emberek nagy valószínűséggel valami igazán találót gondoltak el, ráadásul nagyon érthetően (sehr deutlich). De a feladat hirtelen megváltozása, szellemük áttérése a gondolkodásról a kifejezésre (Ausdrücken), ismét lehűtötte azt az izgalmat (Erregung), mely nem csak a gondolatok rögzítéséhez szükséges, de kimondásukhoz (Hervorbringen) is.”⁸⁷ Az artikuláció érthetlensége homályban hagyja a beszélő intencionalitását, a szégyen móduszában. Maga a nyelv vágja el a beszélő (belső) szavát, a hirtelen „átmenet” történetében,⁸⁸ ott tehát, ahol a szavak egyrészt nem az emlékezetből kerülnek elő, hanem mintegy első ízben mondják őket és ennyiben ismerősek és idegenek egyszerre. Másrészt nyelv és zaj érintkezése elvágja intenció és jelölés kapcsolatát, ezáltal előbbi ismeretlen marad és a megnyilatkozás anakoluthonná válik. Ugyanis az előzetesen birtokba vett szavak a gondolat birtoklását, a fölötte való hatalom pedig újfent fordítva, a kommunikáció uralását feltételezi.⁸⁹ Kleist itt Nietzsche előtt megfogalmazza, hogy „amire szavunk van, azon már túl is vagyunk”,⁹⁰ hogy tehát éppen a nyelv uralhatóságának feladása az aporetikus előfeltétele (vagy kísérője, effektusa) a belső szó tanúsításának. Nietzsche szerint „a tudat felszín”, a nyelvet pedig csak – „úgy tűnik” – az „átlagos, közepes, közlékeny [dolgok] számára találták ki”,⁹¹ ami jelen kontextusban a szingularitás általánossággá tételét, „példává” való kinevezését jelenti.

A szégyen maga is nyelvi effektus, pl. annak implicit belátása, hogy a beszéd-szerep (és a nyelvi hatalom) kikerülhetetlensége, továbbá a másik (vagy harmadik) tanúsága óhatatlanul átírja a mondottakat. Vagy pedig artikuláció és zaj egybemosódása a beszédaktusban, a közölhetetlenség és az így akuttá váló hamis tanúság veszélye veti vissza a kimondást a hallgatásra, ahol ennek indexe, a szégyen uralhatatlan gépiessége mintegy a nyelvi gépezet effektusát ismétli.⁹² A nyelvi szerep általánossága és a „példa” szingularitása (a tanú testamentuma) feszülnek itt egymásnak, kölcsönösen olvashatatlanná téve egymást, ami abban is észrevehető, hogy e társasági példa hatalomelméleti jelentése, amit az esszéíró ad neki, azt nyilvánvalóan allegorikus szintre helyezi át. Hiszen éppen a beszélés gyorsasága mint képesség és diszkurzív előny ölti magára leginkább a gépiesség, a programozottság vonásait (így már eleve túl lévén azon az „izgalmon, mely nem csak a

gondolatok rögzítéséhez szükséges, de kimondásukhoz is kívánatos”). Ennyiben kérdéses, hogy ez a példázat példa-e még egyáltalán „a gondolatok fokozatos kialakulására beszéd közben”, erről tanúskodik-e, hitelesíthető-e ilyen módon (az elbeszélő vagy az olvasó által) és nem inkább az elbeszélő olvasata gyárt-e példát egyfajta hozzáférhetetlen szingularitásból, amennyiben a közlésintenció azonosításának apóriáját formális szinten, a képesség révén (mondhatni pragmatikus érvel) igyekszik kiküszöbölni. Ez a művelet viszont szintén csak erőszak útján lehetséges (a pragmatizmus minden látszat ellenére erőszakon, de legalábbis felejtésen alapul).

Nem véletlenül szól az utolsó példa a vizsgáztatás helyzetéről és a kívülről tudott mechanikus felmondásáról, ahol a vizsga nyilvánossága éppen nem szolgál sem a vizsgázó, sem a vizsgáztató előnyére. Mindez az utóbbit teszi igazából próbára, az „egész eljárás tisztességtelensége” miatt neki kellene szégyent éreznie és örülhet, hogy (a jelölténél is nagyobb) szégyen nélkül lehet túl a vizsgán. Az igazságosság és az etika kérdésébe torkollik tehát a szöveg (az „examen” a görögben a mérleg mutatóját jelentette). Ha minden előzetesen rögzített beszédhelyzet a nyelvi történés megfoghatóságát (uralhatóságát) ígéri, akkor ezzel szemben a „nem *mi* tudunk, hanem elsősorban egy bizonyos *állapotunk az, ami tud*” diktumának valóban talán csak belső szó és külső szó elhelyezhetetlen köztessége, a tanú szégyene tud megfelelni.

JEGYZETEK

1. *Gadamer. Ein philosophisches Porträt.* Tübingen, 2008. 186.
2. *Das Tun der Sache selbst. Gadamer hermeneutische Ontologie der Sprache.* Újranyomva in: uő: *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie.* Tübingen, 2009. 80–85. Az idézetek a német eredeti alapján, a tanulmány magyarul: *A dolognak magának a tette. Gadamer hermeneutikai nyelvontológiája.* Kellék 18-19-20. (2001). 45–67.
3. *Unterwegs zur Rhetorik. Gadamer Schritt von Platon zu Augustin in 'Wahrheit und Methode'.* In: G. Figal – J. Grondin – D. J. Schmidt (szerk.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten.* Tübingen, 2000. 212. Grondin korábbi tanulmánya: *Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs.* Uő: *Der Sinn für Hermeneutik.* Darmstadt, 1994. 24–39. Vö. még Gadamer: *Europa und die Oikoumene.* GW 10. 271–274.
4. Mirela Oliva: *Das innere verbum in Gadamer Hermeneutik.* Tübingen, 2009.
5. Vö. Figal: *Das Tun der Sache selbst.* 85.
6. A belső szó teológiájához l. a következő klasszikusokat: Augustinus: *De Trinitate* (németül: www.unifr.ch/bkv/rtf/bkv205.rtf, főleg a XV., 15.), Aquinói Szent Tamás: *Der Prolog des Johannes-Evangeliums. Super evangelium s. Joannis lectura* (caput I, lectio I-XI). Stuttgart, 1986. Továbbá Aurelius Augustinus: *Vallomások.* (ford. Városi I.) Bp., 1982.
7. *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat.* Bp., 2003. 537. (A továbbiakban: IM) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* GW 1. Tübingen, 1985. 492. (A továbbiakban: WM)
8. IM 539. WM 492–493.
9. *Sprache und Verstehen.* GW 2. 198.
10. Nyilván a játék játssza itt is a főszerepet, ezzel zárul a könyv, viszont éppen ott is a „hit” kvázi-lehetőségfeltétele esik latba, amely elengedhetetlen a játék végbemenéséhez („Mint megértők, egy igazságtörténetbe vagyunk bevonva, s úgyszólván késve érkezünk, ha azt akarjuk tudni, hogy mit kell hinnünk”, IM 540. WM 494.). És a tanúságéhoz, lehetne hozzátenni, amely mindig hit(elésítés)re, bizalomra, ellenjegyzésre apellál.

11. Grondin a korai Heidegger Ágostontól erősen érintett előadásaira is hivatkozik a fakticitás hermeneutikája kapcsán (itt közelebbről az actus signatus és az actus exercitus viszonyáról), mint amelyek a fiatal Gadamer is befolyásolhatták. Vö. Grondin: *Gadamer und Augustin*. 25–30. Luigi Alici könyvét (*Il linguaggio come segno e come testimonianza: una rilettura di Agostino*. Roma, 1976.) nem volt módomban megszerezni, a címe alapján ő is tárgyalhatja a tanúság kérdését Ágoston kapcsán.

12. IM 539. WM 493.

13. Uo.

14. „A beszélés, mint hangsúlyoztuk, sohasem csak abban áll, hogy az egyest általános fogalmak alá foglaljuk. A szavak konkrét használatában a szemléletes adottságot nem valami általánosnak a konkrét eseteként tesszük kezelhetővé, hanem a mondottakban maga válik jelenlővé – úgy, ahogy a szép ideálja is jelen van abban, ami szép.” IM 539. WM 493.

15. Humboldtnek a nyelv létesítő aktusáról alkotott nézetei jöhetnek segítségünkre itt: ezt az aktust ő alapvetően „szintézis”-ként érti, mely az „erő” függvénye („Kraft”), de Humboldt a „Stärke” szót is használja, ami inkább „erősséget” jelent, az „intenzitás” értelmében. Vö. a következő centrális jelentőségű idézettel: „Mivel a szintézis, amiről itt szó van, nem jellegzetesség (Beschaffenheit), mégcsak nem is igazán cselekedet (Handlung), hanem valódi, mindig pillanatnyilag tovatűnő cselekvés (Handeln) maga, úgy nem adódhat semmilyen különös jele a szavakon, és a fáradozás, hogy ilyen jelet találjunk, már önmagában is az aktus igazi erejének (Stärke) hiányát jelentené természetének félreismerése révén. A szintézis valódi jelenlétének mintegy immateriális (immateriell) módon kell megnyilvánulnia a nyelvben, tudatára kell ébredni (innewerden), hogy ez a szintézis, akár egy villám, a nyelvet átvilágította és az összekapcsolandó anyagokat egymásba olvasztotta, mint ismeretlen régiókból származó parázs.” Humboldt erre példaként egyebek mellett alany és állítmány összekapcsolását hozza fel, erősen emlékeztetve a spekulatív tétel hegeli leírására (melyet Gadamer ismeretesen a nyelv spekulatív struktúrájának kiemelkedő tanúságaként tárgyalt számos ízben): a verbum „egy és ugyanazon szintetikus aktus révén a léten keresztül összekapcsolja az állítmányt az alannyal, csakhogy úgy, hogy a lét (Sein), amely egy energikus állítmánnyal cselekvésbe megy át, magához az alanyhoz rendelődik hozzá, vagyis a pusztán összekapcsolhatónak gondolt a valóságban állapottá vagy folyamattá lesz. Nem csak a becsapódó villámot gondoljuk, hanem a villám maga az, amely lecsap; nem csak a szellemet és a múlhatatlant hozzuk össze egybeköthetőként, hanem a szellem múlhatatlan.” Wilhelm von Humboldt: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Uö. Schriften zur Sprache*. Stuttgart, 1995. 167–169. A „villám” többszöri előfordulása Nietzsche felől olvasva több mint sokatmondó lehet, mint az „intenzitás” emblémája (vö. még az „energikus” kifejezéssel), mely intenzitás mint „immateriális” (!) történés a nyelv artikulációs-létesítő erejének a létmódját jelenti. Hegel még „nehézkedés”-ről („Schwere”) beszélt a spekulatív tétel mozgatórugója kapcsán: „A szubjektumból kiindulva, mintha az maradna meg alapul, azt találja, hogy, mivel az állítmány inkább a szubsztancia, a szubjektum átment az állítmányba, és ezzel megszűnt; s mivel így az, ami látszólag állítmány, egész és önálló tömeggé lett, azért a gondolkodás nem kalandozhat szabadon, hanem feltartóztatja azt e tömeg súlya.” *A szellem fenomenológiája*. Bp., 1961. 40. Vö. IM 515. (Gadamer egy másik helyen „a szavak gravitációs erejét” említi, vö. GW 9. 371.) Humboldt ezt már a „Stärke”, az intenzitás irányába viszi tovább, ennyiben Nietzsche felé utalva. Az egész problematika nyilván külön tanulmányt igényelne.

16. Vö. GW 8. 418.

17. A metanyelv elleni polémiajuk egyébként összekötheti Gadamer és Derridát (vö. pl. *A másik egynyelvűsége*), ez a lehetséges kapcsolat külön tanulmányt igényelne. Továbbá amennyiben Gadamer egyik Derridával foglalkozó írásában a „verbum interius”-t, a nyelvi inkarnációt – teljességgel Derrida modorában – mint „egyfajta kvázi-transzcendentális lehetőségfeltételt, amely inkább lehetetlenségfeltétel” (Hermeneutik auf der Spur. GW 10. 155.), határozza meg, úgy felmerülhet az a feltételezés is, miszerint a belső szó bizonyos értelemben mindenfajta nyelvi „invenció” előfeltétele lenne. Derrida szerint az egyedül lehetséges invenció mindig a lehetetlen invenciója, amit ő szintén elhatárol többek között a potencia-realizáció fogalom-párjától (vö. *Psyche: Erfindung des Anderen*. Wien, 2011). Ebben az irányban (is) külön vizsgálódásokat kellene folytatni.

18. IM 471–472. WM 430.

19. IM 465. WM 424.

20. IM 469. WM 428.

21. Ezeket a meghatározásokat Gadamer elutasítja, vö. pl. GW 2. 206.

22. Németül lehetne ezt a szerkezetet a legtömörebben kifejezni: „das Gebende der Gabe”. Az adomány „mint adomány” „megőrzéséhez” (Verwahrnis) vö. Martin Heidegger: *Was heisst denken?* Tübingen, 1997 (5.). 97. Ebben is Ágoston az előd, „adomány” (Gabe) és „gyümölcs” (Gebendes) megkülönböztetésével: „Tőled tanultam Istenem, hogy különböztessek a gyümölcs és az adomány között. Az adomány maga a dolog. Ezt adja a szükségéről gondoskodó. Ilyen a pénz, az étel, az ital, a ruházat, a hajlék, a segítség. A gyümölcs pedig a helyes és jó szándék az adományozóban. A jóságos Mester ugyanis nem csupán azt mondja: 'Aki egy prófétát befogad', hanem hozzáfűzi: 'mint prófétát'. S nem csupán így szól: 'Aki egy igazat befogad', hanem megtoldja ezzel: 'mint igazat'.” *Vallomások*. 464.

23. „[A] gondolat a dikcióban lobban lánggra, amennyiben ebben jut a szabadba. *Önmagunknak* mondunk valamit (sich sagen), amennyiben önmagunk számára a másik vagyunk képesek lenni.” Hans Lipps: *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*. Frankfurt a.M., 1938. 117. Vö. itt a Hebbel-idézetel: „sehol sincs számunkra eredeti, vagyis a gondolatot ugyanazon pillanatban, amikor tudatára ébredtünk, már valamivé formáltuk.”

24. Heideggernél az „ein Gespräch wir sind” tapasztalatát „az istenek megnevezése és a világ szavá-válása” kondicionálja, vö. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Uő: *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a.M., 1994. 40. A belső beszéd Augustinus *Vallomások*ájában is alapvetően mint beszélgetés jelenül meg, vö. Reinhart Herzog: „*Non in sua voce*”: *Augustins Gespräch mit Gott in den Confessiones*. In: K. Stierle – R. Warning (szerk.): *Das Gespräch*. (Poetik und Hermeneutik 11) München, 1984. 238. Vö. még Oliva: *Das innere verbum in Gadamer's Hermeneutik*. 86.

25. „[M]inden egyes szó mint pillanatnyi történés [das Geschehen seines Augenblicks: a szó pillanatának történése] felidézi a ki nem mondottat is, melyre mint válasz és utalás vonatkozik.” IM 505. WM 462.

26. „Így a bennelét a szóban, hogy tehát nem mint tárgyhoz fordulnak hozzá: ez nyilván minden nyelvi magatartás alapmódusza. A nyelv rejtő és önmagát elrejtő (bergende und sich selbst verbergende) erővel bír, így azt, ami benne történik, védi a saját reflexió hozzáféréstől, és az megmarad (geborgen) mintegy a tudattalanban.” *Sprache und Verstehen*. GW 2. 198.

27. Vö. pl. GW 2. 206. 370. GW 10. 105.

28. A teológiai és vallási hagyományban az emberi szó – az isteni szó befejezettségével és tökéletességével ellentétben – formálható szó, tehát „a szó virtualitása” beilleszthető ebbe a kontextusba. Vö. IM 470. WM 428. Itt az alapvető teológiai klasszikus: Aquinói Szent Tamás kommentárja a *János-evangélium* prologusához, vö. *Der Prolog des Johannes-Evangeliums*.

29. Grondin egy ponton azonosítja a belső szót a kimondatlannal, vö. *Gadamer und Augustin*. 37-38. Di Cesare ezt tagadja, anélkül, hogy hivatkozna Grondin-re, ráadásul ezen túl nem is foglalkozik tovább a kérdéssel (*Gadamer. Ein philosophisches Porträt*. 186.). A belső szó és kimondatlan viszonyával kapcsolatos két álláspont tehát diametrálisan ellentmond egymásnak. – Ez a kettősség megfigyelhető Ágoston tárgyalásában is a szakirodalomban: Tilman Borsche a belső szót a „gondolat”-tal azonosítja (*Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*. München, 1992.² 164.), itt felmerülhet a kérdés, mennyiben meggyőző ez az álláspont, ha egyszer gondolkodás és beszélés egyidejűsége a kiindulópont. Későbbi magyarázatok ezen a ponton differenciálnak, pl. Robert Markus szerint: „The inner word is the condition of conceptualization or symbolisation, rather than a non- or pre-linguistic entity subsequently embodied in the audible or written word.” *Communication and Transcendence in Augustins De Trinitate*. In: J. Brachtendorf (szerk.): *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*. Paderborn, 2000. 179. Johann Kreuzer pedig egyfajta kanti, illetve benjamini közölhetőség struktúramozzanatát, továbbá nyelv és hallgatás „megfelelési viszonyát” látja a belső szóban: *Die Sprachlichkeit der Erinnerung. Überlegungen zum verbum intimum in Buch XV von De Trinitate*. In: J. Brachtendorf (szerk.): *Gott und sein Bild*. 193. 199.

30. Figal ezt pontosan jellemzi: Gadamernél „nem annyira arra megy ki a dolog, hogy a kimondott a kimondatlan kontextusába tartozik, hanem inkább a kimondatlan jelenlétére (Gegenwärtigkeit) a kimondottnak” (Figal: *Das Tun der Sache selbst*. 80.). Persze, Figal számára az első opció lenne üdvös, ami jellemzően térbeli metaforikára épül, míg a „Gegenwärtigkeit” őrzi az eseményszerűség emlékezetét, ami viszont Gadamer számára az elsődleges. A kimondottnak a kimondatlan kontextusába tartozása, majd később az „Unvordenkliches” általi megvonása (Figal: uo. 80–85.) amennyire kez-

deményező erejű gondolatok lehetnek, ugyanakkor olyannyira absztraktak is maradnak Figal érvelésében, akinek, ha jól látom, nincsenek meg a fogalmi-módszertani eszközei azok implikációinak kibontásához.

31. Vö. *Was heisst denken?* 1–6.

32. Vö. ehhez a heideggeri (Derrida által is elsődrendű filozófiai tétté emelt) témához utóbb Kulcsár-Szabó Zoltán: *Tetten érhetetlen szavak. Nyelv és történelem Paul de Mannál.* Bp., 2007. 349.

33. Ellentétben Figal szuggesztíóival, vö. *Das Tun der Sache selbst.* 69.

34. Ez ismét olyan ellentmondás, ami nem tűnik fel annak a Figalnak, aki amúgy rendre a „Klärung” és az „Einleuchtendes” pátoszával közelít Heideggerhez és Gadamerhez. Nietzsche figyelmeztetése nem maradt meg az amúgy kitűnő Nietzsche-kismonográfia szerzőjénél: „...egy dolog, mely meggyőz, ettől még nem igaz: pusztán meggyőző.” *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* 12. köt. Berlin/New York: de Gruyter, 1980, 540.

35. Vö. megértés és értelmezés kapcsolatához IM 441–44. WM 401–404. (Itt olvasható, hogy „az értelmező szónak annyiban mindig akcidentális jellege van, hogy a hermeneutikai kérdés motiválja [...] azért, mert a megértés mindig valódi történés”. Az „akcidentális” jelleg összekapcsolható a szóról mint a szellem akcidentáciájáról mondottakkal a verbum-fejezetben.) Vö. ehhez az értelmezés kérdését sokrétűen gondolkodása középpontjába állító Szent Ágoston kapcsán Tilman Borsche megállapítását: a belső szó síkján „a külső beszélés és belső gondolkodás közötti differencia mint az aktuális gondolkodás és potenciális tudás közötti különbség ismétlődik.” *Was etwas ist.* 165.

36. Vö. Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe I.* München, 1992. 265.

37. Vö. Heidegger: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung.* 36. (A további lapszámok zárójelben a főszövegben.) Lipps is a nyelvről mint örökségről beszél, mely ugyanakkor antropológiai tartalmat kondicionál: „Hiszen az örökség egy ember leszármazott szubsztanciáját jelenti. A nyelvem – ez én magam vagyok. Az anyanyelvet egyszerre tanuljuk meg azzal, hogy egyáltalán megtanulunk beszélni.” *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik.* 79. Az örökség-problematika felerősödése nyelv és emberlét összefüggésében a két világháború között (magyar példaként nyilván Kosztolányi említhető), de már a filozófiai antropológiák elszaporodása is ekkortájt a történelem által olvashatatlaná vált antropológiai kondíció, netán lényeg megragadásának, elhatárolásának problémája körül forog.

38. Heidegger kifejezése itt a „beihlaufend”, ami a „beiherspielend”-re is asszociálni enged, arra az igei kifejezésre, ami a németben a „Beispiel”, a „példa” gyökere.

39. Ezt a kimondatlant az „emlékezet mérhetetlenebb mélye” („abstrusior profunditas memoriae”, *De Trinitate*, XV, 21, 40.), a „potenciális tudás” (vö. fentebb Borsche) vagy az „implicit tudás” (egyfajta „je ne sais quoi”, vö. *De Trinitate*. Cap. XV, 25.) nevével szokták megnevezni az Augustinus-szakirodalomban. Vö. Kreuzer: *Die Sprachlichkeit der Erinnerung.* 186. Grondin: *Gadamer und Augustin.* 31. A *De Trinitate* idevonatkozó mondatait érdemes egészében idézni: „Ám ott van emlékezetünk mérhetetlenebb mélye, ahol azokat a tartalmakat találjuk, amelyeket első ízben gondolunk el és ahol a legbelsőbb szó jön létre, mely nem tartozik egyetlen nyelvhez sem, mint a tudás tudása, a szemlélés szemlélése és a belátás belátása. A gondolkodásban jelenik meg ugyanis azon belátás, mely attól a belátástól származik, amely már az emlékezetben volt, de rejtett módon. Persze, ha a gondolkodás maga nem bírna egyfajta emlékezettel, akkor nem térne vissza ahhoz, amit az emlékezetben hátrahagyott, amikor mást gondolt.” *De Trinitate.* 321.

40. A hazugság problémája Augustinust is foglalkoztatta, aki ezt legáltalánosabban „gondolkodás és beszélés differenciájára” vezette vissza, itt a minden nyelv előtt létező belső szó és az aktuális megnyilatkozás között is (vö. Borsche: *Was etwas ist.* 164.). Lipps is az *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* végén (141–142.) jut el a belátás közelébe: „a szó nem takarhatna el semmit (Verdeckung), ha mint szó nem felfedő megmutatás (ent-bergende Herausstellung) lenne. Ahogy a jelenség (Erscheinung) is mint valamit tanúsító jelenség és éppen ezáltal pusztá látszat is lehet.” A következő, egyben utolsó passzusban viszont ezen inkább fenomenalizáló felfogáson, a tárgyi utaláson túl a szó ígéretjellegét emeli ki, melynek teljesülése elengedhetetlen a szó igazságához. A hamis tanúság problémája ezen a síkon viszont már nem kerül elő (mint még fentebb a „látszat” kapcsán). – Gadamer a *Von der Wahrheit des Wortes* című tanulmányában foglalkozik a szó performativitásával (hivatkozva Austinra), bevezetve a „Zusage” fogalmát az adott szó kérdésével kapcsolatban, többek között az „Entbergung” kifejezést vonatkoztatva a tanúságtételre (bár nem beszél „tanúság”-ról). Az „Entbergung”, a „felfedés” itt „ontológiai jelentést kap, vagyis nem valaki vagy valami magatartását vagy megnyilvánulását jellemzi,

hanem létét (mint ahogy az 'aletheia' is jelentheti az igazlelkűség jellemvonását" (*A szó igazságáról*. Uő: *A szép aktualitása*. 113. GW 8. 38.). Itt Gadamer kifejezetten a tanúságtétel alanyát állítja a középpontba. Egy másik tanulmány is tematizálja a „Zusage” problémáját, az ígéret kapcsán, mely csak akkor sikerült ígéret, ha annak veszik, ha hitelt kölcsönöznek neki (*Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez?* Uő: *A szép aktualitása*. 148. GW 8. 74.). Érdemes megjegyezni, hogy Humboldt nál is a nyelv minden elégtelensége ellenére „a mindig szükségesnek maradó szavak a legbelsőbb érzések kifejezése ösztönzésének (Drange) meg-felelnek (zusagen).” *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*. 137. A verbum szintetikus „ereje” pedig a szanszkritban a „számára egyedül megfelelő (zusagenden) kifejezést, tisztán szimbolikus jellegűt teremtett, erejének (Stärke) és elevenségének bizonyítékát.” Uo. 176.

41. IM 517–518. WM 473.

42. Vö. Figal dilemmájával az egy és a sok viszonyáról, bár lehet, hogy ez térbeli szemlélet terméke és ennyiben nem képes számot adni a nyelvi esemény történésjellegéről és ennek bonyodalmairól (éppen mert a kimondott mindig a kimondatlanra utal valamilyen módon, vonhatja is meg magát). Ugyanakkor jogosan kérdez rá – épp a továbbmondásról szóló fenti idézet kapcsán – azon „összefüggés megfoghatatlanságá”-ra, „melyben egy nyelvi megnyilatkozás áll és amelyről nem képes megbizonyosodni?” Figal: *Das Tun der Sache selbst*. 81.

43. Vö. *Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht*. In: Jacques Derrida – Hans-Georg Gadamer: *Der ununterbrochene Dialog*. Frankfurt a.M., 2004.

44. A költői szó abban az értelemben ki-jelentés (Aussage) tehát, hogy önmagát hitelesíti, és nem ad teret semminek, ami verifikálná.” *Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez?* 149. Vö. még *A szó igazságáról*. 138., továbbá GW 10. 77. *A Sprache und Verstehen* végén a szó mint „zálog” (Bürge) jelenik meg, mely „különösen a költői nyelvhasználatban” avatja otthonossá önmagát (GW 2. 198.).

45. *Text und Interpretation*. GW 2. 351. Éppen ezen szövegek elszabadulása minden előzetes pragmatikai kontextustól (ennyiben állnak önmagukban) nyitja meg őket lényegszerűen a hozzájuk való visszatérés számára, mondja Gadamer. Ám pontosan ez az eredendő nyitottságuk, ellenjegyzésre utaltságuk nem képes megóvni őket a félreolvasástól, lehetne hozzáfűzni.

46. Humboldt ezt a sikerült kifejezés feletti csodálkozás, a benne való gyönyörködés (a belső szó tanúsításának fontos effektusa) kapcsán fogalmazta meg: „A csodálat és a tetszés (...) az egyesre, szerencsésen kifejezetre fordulnak. Dalok, imaformulák, mondások, elbeszélések ösztönzik a kíváncsalmat, hogy a tovasiető beszélgetéstől elragadják őket, [ezeket a kifejezéseket] megőrzik, megváltoztatják és újramintázzák őket (nachgebildet).” *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*. 136.

47. A Lipps által idézett Hebbel-mondat is erre a hermeneutikai és artikulációs egyidejűsége vonatkozott: „...a gondolatot ugyanazon pillanatban, amikor tudatára ébredtünk, már valamivé formáltuk.”

48. Nem véletlen, hogy Szent Ágostonnál (*Vallomások*) az olvasás lesz a belső szó megtapasztalásának mediális és hermeneutikai paradigmája. Itt szöveg és személyes felhívás kapcsolatához vö. Herzog: „*Non in sua voce*”. 222–223. 226–231., szövegértelmezés és önéletrajzi szövegeződések bonyolult interrelációjához uo. 246–247. Vö. még Simon Attila: *Olvasás és vallomás. Balogh József Szent Ágoston-értelmezése*. In: Oláh Sz. – Simon A. – Szirák P. (szerk.): *Szerep és közeg. Medialitás a magyar kultúratudományok 20. századi történetében*. Bp., 2006. 236. Kreuzer szerint a belső szó nem kimondható, hanem csak emlékezni lehet rá a külső szó médiumában, valamint lefordítani (*Die Sprachlichkeit der Erinnerung*. 197–199.). Úgyszólván nyelv előtti nyelv, mely nem adódik mint olyan, hanem csak a fordításban, a külső szóban mint célnyelvben. Ez olyan gondolatalakzat, mely Benjaminon (a nyelv-, ill. a műfordítótanulmányban és a Proust-esszéiben: „képek, melyeket nem láttunk, mielőtt nem emlékezünk rájuk”) át Derridáig követhető (vö. *A másik egy nyelvűsége*).

49. Pl. GW 8. 143. Továbbá: *Europa und die Oikoumene*. GW 10. 273. Itt a „logosz” elhatároltatik a megnevező szótól („onoma”), amennyiben „legsajátabb jelentése” „összefüggést” feltételez, ezzel pedig „már úton vagyunk az írás, olyasvalami, mint a grammatika felé. Hiszen a 'grammatika' szó szerint 'írás-művészetet' jelent...”

50. Ismét Humboldtot idézve: „A valóságban a beszéd (Rede) nem előzetes szavakból tevődik össze, hanem fordítva, a szavak származnak (gehen hervor) a beszéd egészéből”. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*. 68.

51. *Unterwegs zur Schrift?* GW 7. 258–261. A tanulmány címének Heidegger-allúziója további implikációkhoz vezethető.

52. Az idézetek a Knaupp-féle kiadás alapján, *Sämtliche Werke und Briefe I.* 262–264.

53. de Man ezt a lehetőséget Heidegger Hölderlin-olvasatainak kritikájában mérlegelte, vö. *Heidegger's Exegesis of Hölderlin*. Uő: Blindness and Insight. Minneapolis, 1983. 258. Vö. továbbá Hans-Jost Frey: *Das Heilige und das Wort*. In: Thomas Schestag (szerk.): „geteilte Aufmerksamkeit”. *Zur Frage des Lesens*. Frankfurt a.M., 1997. (Debrecener Studien zur Literatur. 3.)

54. A „poétikai folyamat ezen sajátosságához Hölderlinnél” I. Rainer Nägele pontos leírását: *'Unesbarer Schrift gleich'. Text, Geschichte und Subjektivität in Hölderlins Dichtung*. Stuttgart, 1985. 175.

55. Vö. a hetedik strófa híres megfogalmazásával a „költők” feladatáról: „...dem Volk' ins Lied / Gehüllt die himmlische Gaabe zu reichen.”

56. Gadamer egy ponton a nyelv értelmezését elvitatva a „formális erő és képesség” képleteitől („a nyelv sokkal inkább minden létező átfogottsága lehetséges nyelvhez-jutásuk révén”) felteszi a kérdést: „Vajon a nyelv kevésbé az ember, mint inkább a dolgok nyelve?” *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge*. GW 2. 72–73.

57. A nyelv veszélyessége éppen azért kardinális jelentőségű, mert e veszélynek nem lehet egyértelműen negatív vagy pozitív jelentést tulajdonítani (ez a következménye annak, hogy a nyelv „közönységessé teszi” önmagát, visszahúzódik a jelölő formájában való stabilizáció vagy identifikáció elől).

58. E kétféle igazság viszonyáról (mely az önéletrajziség beszédhelyzetét is meghatározza) Ágoston gondolkodik a *Vallomásokban*: „Tehát az igazságot éppen ama valami miatt gyűlölik, amit szeretnek az igazság helyett. Szeretik a fénylő igazságot, de már gyűlölik, ha az megcáfolja őket. Futnak a csalódástól, de szeretik a csalást. Vonzódnak tehát az igazsághoz, ha az igazság föltárja nekik önmagát, és gyűlölik az igazságot, ha az igazság leálcázza őket. Ezért az igazság büntetést szab rájuk. A húzódozókat ugyanis, hogy az igazság le ne álcázza őket, akaratuk ellenére pörére leleplezi, de magát nem tárja föl nekik.” Augustinus: *Vallomások*. 310. Vö. Bernhard Casper: *Der Sprache Tun. Beobachtungen zu den letzten Büchern der Confessiones Augustins*. In: G. Buhr – F.A. Kittler – H. Turk (szerk.): *Das Subjekt der Dichtung*. Würzburg, 1990. 32. (Nietzsche különbségtétele „meggyőző” és „igaz” között feltehetően erre a hagyományra vezethető vissza.)

59. Vö. Derrida: 'A Self-Unsealing Poetic Text'. *Zur Poetik und Politik des Zeugnisses*. In: P. Buhrmann: (szerk.): *Zur Lyrik Paul Celans*. München, 2000. 158–159. Ágoston példájával: „Ha Mózes maga jelennék meg nekünk és így szólana hozzánk: 'Ezt gondoltam én', akkor sem látnánk meg az igazságot, hanem csupán hinnénk.” *Vallomások*. 412.

60. Vö. Derrida: *Der ununterbrochene Dialog*. 13–25.

61. Vö. ehhez Ágoston nyomán Marionnál és Lévinasnál Joeri Schrijvers: *In (the) Place of the Self: a Critical Study of Jean-Luc Marion's 'Au lieu de soi. L'approche de Saint-Augustin*. *Modern Theology* 25:4 October 2009. 661–686.

62. Ezen szövegnek nem feltétlenül kell megírt, olvasható textusnak lennie, hanem egyfajta hallgatás vagy – ami nem egészen ugyanaz – „nem-kimondás” is lehet. A külső szó mint a belső szó tanúja vagy tanúsítása nem képes kongruenciába kerülni azzal, még a mégoly evidenciavezérelt intencionalitás esetében sem, sőt talán itt a legkevésbé. Főleg akkor, ha valakinek az elhallgatott, kimondatlan belső szavát a másik tanúsítaná, de ez a tanúság is kimondatlan marad vagy nem tárgyiasul a külső szóban: „Nem válaszoltam, fogaim egymásnak feszültek: szó se ki, se be”, Esterházy gyerek elbeszélőjével szólva. „Csak Fancsikó szólt valamit, kedvesen és nehézkesen, mert ő tudta, miképpen kell egyszerre szeretni és látni”. Kulcsár-Szabó Zoltán értelmezésében: „A szeretet nyelve valóban nehézkes: nehézkesen ábrázolható vagy idézhető (...), hiszen többek közt éppen azon megfelelés potenciális hiányát kell helyreállítania, amit a beszédben implikált intencionális ígélet és a végrehajtott aktus illokúciós értékei között adott esetben (...) nem találhat meg.” *Tetten érhetetlen szavak*. 338. Ez a néma tanúskodás szó szerint középúton van belső és külső szó között, vagyis az előbbi kimondhatóságának problematizálása nem intencionális elhallgatás eredménye, hanem a másik külső szava általi visszaigazolhatóságának kérdése.

63. Vö. pl. Kleist *Hermannsschlacht* című drámájában Dagobert szájából: „Nun, bei den Nomen!” (239. sor). George Der Eid című versében az eskü performatív ereje kerül jelenetezésre (egy idézetben), olyan lexikai környezetben, mely a *Das Wort*-ra emlékeztet: „Mächtig ich durch euren schwur’ / Wir die durch dein atmen glühn und blühn. / 'Ich von eurem marke kühn’.”

64. Kulcsár-Szabó Zoltán javaslata a vers értelmezésére a fordításban összpontosul, melyet a szcenikus jellemzőin (az „átvitel” alakzatain) túl a feltűnően gyakori szinonimikus szerkezetek tesznek funkcionális kérdéssé. Vö. a továbbiakhoz is *Szinonímiák. Heidegger és George*. In: Nyíró M. (szerk.): *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*. H.n., 2012. 85–108.

65. Ez a dilemma mindig is a verbum interius körüli kérdések gyújtópontja volt. A „Wunder” a vers elején egyes és többes szám között ingadozik, a harmadik versszaktól egyes számban esik szó róla („es”), a negyediktől a „kleinod” jelöli, ám mindeközben a vers folyamatosan kettős megnevezéseket alkalmaz.

66. A „sei” mint konjunktívusz megfelel az actus signatus-nak, míg imperatívusként az actus exercitus-nak, vagyis éppen a kimondás kvázi-inkarnációs mozzanatának. A szó ez utóbbi módon kimondásra kerül, ám szupplementáris marad, láthatatlan törés húzódik meg benne.

67. Vö. Derrida: *Aporien. Sterben – Auf die 'Grenzen der Wahrheit' gefaßt sein*. München, 1998. 121–122.

68. Vö. IM 471. WM 428.

69. IM 482. WM 440. Máshol Gadamer az „okkazonalitás problémájára” tér ki a nyelv, itt leginkább a deiktikus kifejezések kapcsán, Lippsre és Austinra utalva, vö. *Sprache und Verstehen*. 195–196.

70. Az „apória” a görögben az akadályba ütközés, az út eltorlaszolása jelentéseit hordozza magában, vö. Derrida: *Aporien*.

71. Mint alaposabb és az alábbiakkal is több ponton érintkező elemzést magyarul I. Török Ervin: *A másik adománya. Heinrich von Kleist: A gondolatok fokozatos kialakulásáról beszéd közben*. Filológiai Közlöny 2007/3–4. 227–252.

72. Vö. *A gondolatok fokozatos kialakulásáról beszéd közben*. In: Heinrich von Kleist: *Esszék, anekdoták, költemények*. Pécs, 2001. 167. (A továbbiakban: *Gondolatok*) *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*. Uő: *Sämtliche Werke und Briefe I-II*. (szerk. H. Sembdner) München, 2001. 319. (A továbbiakban: *Verfertigung*)

73. Érdekes és nagyon is Kleist szövegének szellemében értelmezhető az interlingvális eltolódás a fordításban „setzen” és „diktált” között.

74. Az esszé egyik példája Mirabeau közvetett (!) szembefordulása a monarchával, akivel a „nemzetet” helyezi szembe, ez pedig tudvalevőleg „parancsol, de parancsot el nem fogad” (*Gondolatok* 168. *Verfertigung* 321.), ez a „szuverén” meghatározása. Ahogy a monarchának át kell adnia a szuverenitást a nemzetnek, úgy a beszélő a sajátját a nyelvnek, ám nem deklarált-intencionális (egy bizonyos „performatív”) módon, hanem – éppen beszéd közben.

75. *Gondolatok*. 170. *Verfertigung*. 322.

76. „[A] felismerés, a legnagyobb megdöbbenésemre (zu meinem Erstaunen), a mondat végére késsen áll.” *Gondolatok*. 168. *Verfertigung*. 320.

77. Vö. Humboldt: „az ember csak akkor érti (meg) magát, ha szavai érthetőségét másokon vetette alá próbának (versuchend geprüft hat)”. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*. 48.

78. A két politikai példázat a harmadik mint tanú figurációiról szól: Mirabeau a királynak üzen, ígérete mint fenyegetés hangzik el, a róka pedig – az oroszánt illető, de őt is hamisan tanúsító – védőbeszédében hamis váddal illeti a szamarat a többi állat előtt, ami szó szerint erőszakba vezet.

79. Kleist alapvető témái ezek, Kohlhaas Mihálytól a *Der Findling* Nicolójáig a szereplők lényegében ilyen kivételes állapotok termékei és anyjai.

80. Az egyik példa az elektromos feszültségi állapotból kivezető kisülése, vagyis a beszéd „a feszültségnek a – nem-irányított – kisülése” (Török: *A másik adománya*. 248.). Kleist az „Entladung” szót használja, ami rokonítható a Humboldt-féle „villám” intenzitásával, továbbá a Nietzsche-féle „Entladung”-gal a dionüszoszi/apollóni eseményben (vö. Kulcsár-Szabó Z.: *Tetten érhetetlen szavak*. 21.).

81. *Gondolatok*. 168. *Verfertigung*. 320. Vö. a nyelv hatalmához a beszélő felett Davide Giuriato: *Kleists Poetik der Ausnahme*. In: St. Willer – J. Ruchatz – N. Pethes (szerk.): *Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen*. Berlin, 2005. 224–240.

82. Kleist elbeszélője ironikusan játszik az olvasói elvárásokkal hasonlat (Gleichnis) és dolog (Sache) szétválaszthatóságát illetően: „De elhagyom hasonlatomat és visszatérek tárgyamhoz.” *Gondolatok*. 169. *Verfertigung*. 321. Amire az állatmese, az esszé legfikcionálisabb példája következik – az olvasói ajánlás általános szubverziójának egyik „példája” ez.

83. Az „Unvordenkliches” Figal szerint már nem nevezhető meg „lét”-ként („Sein”, vö. *Das Tun der Sache selbst*. 85.), inkább talán egyfajta sosem jelenvolt múltként, lehetne Derridával mondani.

84. Vö. IM 513. 523. WM 469. 478. A kérd(ez)ést magát is elszenvedi a kérdező, nem autonóm módon „teszi” fel azt, vö. IM 406. WM 372. Török ezt a metareflexív szint kapcsán említi meg Kleist esszéjéről, mely „nemcsak ’megfogalmaz’ bizonyos állításokat (ez voltaképpen ellentmondana a gondolatok kialakulásának eseményszerűségéről kialakított elképzeléssel), hanem bizonyos értelemben el is szenvedi ezeknek a gondolatoknak az előállítását.” *A másik adománya*. 243. (Gottfried Benn egyik versében a kérdező nem rendelkezik a kérdéssel, hanem elszenvedi azt: „Ich trage ihn –: doch wer das ist, / ist nicht die Frage dessen, der sie leidet...”, *Der Traum*.)

85. Shoshana Felman: *The Juridical Unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century*. Cambridge (Mass.), 2002. 106–130.

86. Ezt magyar nyelvű szövegek közül leginkább talán Nádas Péter *Saját balál* című könyvének lehetne végigkövetni.

87. *Gondolatok*. 171. *Verfertigung*. 323. Itt az „Erregung”-hoz birtokos névmás társul („desselben”), melynek birtokosa jellemző módon nem eldönthető, egyaránt tarthat a „gondolkodás”-hoz és a „kifejezés”-hez. A magyar fordító egyszerűsít annyiban is, hogy az eredetiben az „izgalom” szükséges (notwendig) a gondolat „rögzítéséhez” (Festhaltung), és „kívánatos” (erforderlich) annak „létrehozásához” (Hervorbringen). A „Hervorbringen” egyszerre jelent létrehozást/előállítást és a szavak ki-mondását (a „Wort” hozzátételével, idiomatikus szerkezetben, mintegy a „kinyögni” értelmében).

88. Ennek temporalitásához vö. Gadamer: *Geschichtlichkeit und Wahrheit*. In: GW 10. 256.

89. Az egyik példakérdés a vizsgán: „mi a tulajdon?” *Gondolatok*. 171. *Verfertigung*. 323.

90. *Götzendämmerung*. KSA 6. 128.

91. *Ecce homo*. KSA 6. 294. *Götzendämmerung*. 128.

92. Vö. Kulcsár-Szabó: *Tetten érhetetlen szavak*. 305.

BÁLINT PÉTER

Az átok-mondás és a megkötésből szabadulás hermeneutikája

Szinte azt kellett volna írnom, hogy az egyedi akkor válik az igazság igazolásává, ha a személyes egzisztencia által ki nem mondottat fejezi ki”; majd hozzáteszi, hogy: „az igazság teljességgel a hozzá való viszonyulásban, a keresésében, vagy az érte folyó küzdelemben érhető tetten. Vagyis sokkal inkább jelenti egy élet autentikusságát, mint látszat és lét megfelelését.¹

Tanulmányomban kísérletet teszek arra, hogy az *átok* fogalmának és sorsalakító funkciójának, illetve az *átok-mondás* történetének és hatásának körülírása révén „egy felelős elkövető bűnössé nyilvánításának” valós vagy vélelmezett okait, és az átok-mondással járó bűnhődés/vezeclés következményeit értelmezzem. Megpróbálom feltárni, hogy a mesehős „a bűnösség tapasztalatának mélyén” érzi-e, hogy „felsőbb erők kerítették hatalmukba”, s hogyan igyekszik az elátkozottságát mint bűnössé nyilvánításának lételemfeltételét megváltoztatni/megváltani a szenvedése, vezeclése és tulajdonképpeni-létének („*sorsának*”) realizálása révén. S végül, igyekszem annak a kérdésnek a nyomába eredni, hogy ha a hős valóban úgy interpretálja a büntetést mint megérdemelt szenvedést, azt egyszemélyes vagy a kollektíva egészét, az itt-létet vagy az örökkévalóságot érintő vétek büntetéseként értelmezi-e sorsbetöltése során.