



HANS ULRICH GUMBRECHT

Jelenlét a nyelvben (különös tekintettel a múlt jelenlétére)*

Kezdeként a nyelvet fogom tárgyalni, majd megpróbálok eljutni valamihez, ami nem a nyelv. Ezután visszatérek a nyelvhez annak a valaminek a nézőpontjából, ami nem a nyelv. Ennek a valaminek, ami nem a nyelv, korábban a „jelenlét” nevet adtam. Jelen esszé tehát a nyelvtől a jelenlét, majd attól a nyelvbeli jelenlét felé halad.

Ez az egyszerű oda-vissza mozgás három részre strukturálódik. Az első rész a nyelvtől a jelenlét felé vezető négy premisszát tartalmaz: ¹ (a) egy rövid magyarázatát mindannak, amit a hermeneutikai tradícióban kritizálok; (b) a „metafizikát” és a „metafizika kritikáját” illető fogalmaim bemutatását; (c) a „jelenlét” szó általam használt jelentésének a kifejtését; és (d) a „jelenlétkultúrák” és „jelentéskultúrák” közötti tipológiai különbségtételt illető javaslatomat. Reflexióm második része a jelenléttől a nyelvhez visszavezető utat (vagy a visszavezető utak változatosságát) vázolja fel, és hét olyan módot ír le, amelyek segítségével a jelenlét képes lehet arra, hogy a nyelvben létezzen, vagy más szavakkal, hét olyan módot, amelyekkel keresztül a jelenlét és a nyelv egybeolvaszthatók. Az „egybeolvasztás” metaforája a jelenlét és a nyelv közötti, elvi alapokon inkább bonyolult, semmint „természetes” kapcsolatra utal. A hét mód a következő: a nyelv mint jelenlét; jelenlét a filológiai munkában; az esztétikai tapasztalat kiváltására képes nyelv; a misztikus tapasztalat nyelve; a nyelv világ iránti nyitottsága; az irodalom mint epifánia; valamint a múlt jelenvalóvá tétele. A harmadik, visszatekintő részben felteszem a kérdést, hogy a jelenlét és a nyelv egybeolvasztásának ezen módjai vajon azon kérdések és problémák horizontjához vezetnek-e, amelyeket Martin Heidegger próbált felvetni akkor, amikor a filozófiájának egy kései szakaszában mind jobban kezdett ragaszkodni a nyelv „Lét házaként” való metaforikus megidézéséhez.

I.

Amikor a kollégáim, irodalomkritikusok és teoretikusok a „nyelvről” beszélnek, általában valami olyasmire gondolnak, ami „értelmezést” igényel; valamire, ami arra szólít minket, hogy jól körülírható jelentést tulajdonítsunk szavaknak. Ahogy a nemzedékem néhány irodalomkritikusa és néhány – úgy hiszem, egyre több – filozófusa (mind közül a legnyíltab-

* A fordítás a következő kiadás alapján készült: *Presence Achieved in Language (With Special Attention Given to the Presence of the Past)*. History and Theory, vol. 45. (October 2006) 317–327.

¹ A premisszák meghatározásához és részletes kifejtéséhez lásd: Gumbrecht, Hans Ulrich: *A jelenlét előállítására. Amit a jelentés nem közvetít*. Budapest, 2010. Arról, hogy a jelenlét milyen helyet foglalhat el a mai filozófiai vitákban, lásd: Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits des Sinns: Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität*. Merkur, 677/678. (2005) 749–760.

ban talán Jean-Luc Nancy²), úgy én is belefáradtam abba az intellektuális egyoldalúságba, amelyet a hermeneutika egy igen szűk, ám mégis totalizáló felfogása hozott létre és tart fenn. A nyelvi fordulat utáni különféle filozófiák abszolutizmusát is intellektuálisan korlátozottnak éreztem már egy ideje, és abban sem igazán leltem vigaszra, amit a dekonstrukció „nyelvi egzisztencializmusaként” jellemezhetnék, vagyis a nyelv világ dolgaira való vonatkozásának képtelenségét feltételező panaszokban és melankóliában (illetve ezek végtelen változataiban). Az irodalom minden kulturálisan és történetileg eltérő formájának valóban az kell hogy legyen az egyetlen funkciója, hogy az olvasók figyelmét újra és újra felhívja arra a (számunkra legalábbis) nyomasztóan közismert vélekedésre, hogy a nyelv nem referenciális, ahogy azt Paul de Man állítani túnt minden alkalommal, ahányszor csak „az olvasás allegóriájáról” írt?

Ezek volnának azok a főbb érzések és okok, kényelmes terjedelemre szabva, amelyek egy, a humántudományokon belüli másik mozgalom részesévé tettek; amely mozgalomról azonban (valószínűleg megérdemelten) úgy tartják, már kifáradt. A „nyugati metafizika kritikájára” gondolok. Annyit mindenestre kijelenthetek, hogy a „metafizika” szót kortárs filozófiai jelentésénél jóval elemibb és így meglehetősen eltérő értelemben használom. Amikor „metafizikát” mondok, akkor a szó szó szerinti jelentését hozom működésbe: valami, ami a „pusztán fizikain túli”. Egy olyan (a humántudományok körében manapság uralkodó) intellektuális stílusra akarok rámutatni vele, ami csak egyetlen gesztust, egyetlen műveletet engedélyez. Ez a művelet a „pusztán fizikai felszínen” való „túllépés”, és ekképp a „pusztán fizikai felszínen túli vagy az alatti” felmutatása annak, ami igazán számít: a jelentésnek (amit a felszíntől való távolságának hangsúlyozása végett gyakorta „mélynek” neveznek).

A „metafizikától” való ilyen értelemben vett távolodásom számításba veszi azt és ragaszkodik ahhoz, hogy a dolgokkal (és különösen a kulturális alkotásokkal) való kapcsolataunk sohasem csupán a jelentéstulajdonítás kapcsolata. Amíg a „dolgok” kifejezést arra használjuk, hogy arra utaljunk vele, amit a karteziánus tradíció „*res extensae*”-nek nevez, addig egy olyan térbeli kapcsolatban élünk velük, aminek tudatában is vagyunk. A dolgok „jelen lehetnek” számunkra vagy „hiányozhatnak”, és ha „jelen” vannak, akkor a testünkhöz közel vagy attól távol találhatóak. Azzal, hogy „jelenlétűnek” nevezzük őket a latin „*prae-esse*” eredeti értelmében, azt mondjuk, hogy a dolgok „előttünk” vannak, és így kézzelfoghatóak. Ezen túlmenően semmi egyebet nem társítok a fogalomhoz.

Arra a történeti megfigyelésre építve azonban, hogy egyes kultúrák – ahogy a mi „modern” kultúránk is (bármit is értsünk „modern” alatt) – más kultúráknál sokkal inkább hajlamosak zárójelbe tenni a jelenlétet és mindazt, amit a fogalom magában foglal, nemrégiben egy olyan tipológiát javasoltam (a tradicionális weberi értelemben), amely „jelenlétkultúrákat” és „jelentéskultúrákat” különböztet meg egymástól. Íme néhány a (lelkiismeretfurdalás nélkül, elkerülhetetlenül „bináris”) megkülönböztetések közül.³ Először is, egy jelentéskultúrában az emberi önreferencia uralkodó formája mindig megfelelésben áll annak az alapvonalával, amit a nyugati kultúra „szubjektumnak” és „szubjektivitásnak” nevez, vagyis, mindig egy testetlen megfigyelőre vonatkozik, aki a világ dolgaihoz képest egy külsődleges pozícióból tulajdonít jelentést ezeknek a dolgoknak. Egy jelenlétkultúra ezzel szemben mind a szellemi, mind pedig a fizikai létezését az önreferenciájába építi (amit jól illusztrál a középkori kereszténység megszállottsága „a holtak szellemi és testi feltámadása” iránt).

² Lásd mindenekelőtt Nancy, Jean-Luc: *The Birth to Presence*. Stanford, 1993. Egyéb kortárs példákhoz lásd: Gumbrecht: *A jelenlét előállítása*, 51–57.

³ A tipológia jobban kifejtett változatához lásd: Gumbrecht: *A jelenlét előállítása*, 67–73.

Másodszor, ebből a kezdeti megkülönböztetésből következik, hogy egy jelenlétkultúrában az emberek a tárgyi világ részeként tekintenek magukra, nem pedig attól ontológiailag különállóként (ezt a nézetet akarhatta Heidegger újjáéleszteni a „világban-benne-lét” fogalmával). Harmadszor és egyben az összetettség egy magasabb fokán, egy jelentéskultúrában az emberi lét a világ megváltoztatására irányuló, állandó és folytonos kísérletekben tárul fel („tettek”), amely kísérletek a dolgok értelmezésén és az emberi vágyak jövőbe vetítésén nyugszanak. Ez a változás és változtatás iránti hajtóerő hiányzik a jelenlétkultúrákból, ahol az emberek csupán egy adott kozmológia struktúrájába és szabályaiba próbálják illeszteni a viselkedésüket (az ilyen tágabb kozmológiai keretnek való megfelelésre tett kísérletek szituációs kereteit „szertartásoknak” nevezzük).

A fenti tipológia egyik feladata annak az illusztrációja, hogy egyfelől a jelentéskultúrában a nyelv lefedi mindazokat a funkciókat, amelyeket az európai gyökerű modern filozófia előfeltételez és amelyekről beszél. Másfelől azonban jóval kevésbé nyilvánvaló, hogy a nyelv milyen szerepeket játszhat a jelenlétkultúrában (vagy inkább a világban egy jelenlétkultúra nézőpontjából). A nyelv és a jelenlét „egybeolvasztásának” hét módja, amit az írásom második részében tárgyalok, éppen erre a kérdésre kíván sokrétű válasszal szolgálni.

II.

Az egybeolvasztás első módja a nyelv, mindenekelőtt a beszélt nyelv mint fizikai valóság. Ez a mód arra az aspektusra világít rá, amellyel kapcsolatban Hans Georg Gadamer a nyelv „kiterjedéséről” beszélt, megkülönböztetve azt a nyelv propozicionális és illokúciós jellemzőitől.⁴ Fizikai valóságként a beszélt nyelv nem pusztán a hallásunkra van hatással, hanem a testünk egészére. A nyelvet a hang könnyed érintéseként érzékeljük a bőrünkön, még akkor is, ha nem értjük, hogy az adott szavak mit is jelentenek. Az ilyen érzékelések kellemesek vagy akár kívánatosak is lehetnek – és ebben az értelemben mindannyian tudjuk, hogyan ragadhatjuk meg a szavalt versek bizonyos érényeit anélkül, hogy ismernénk a nyelvet, amelyen elhangzanak. Mindaddig, amíg a nyelv fizikai valósága formával rendelkezik, formával, amire szert kell tennie ahhoz, hogy (husserli terminológiával élve) „időtárgy” lehessen, addig azt mondhatjuk, hogy „ritmusa” van – ritmusa, amit érezhetünk és amit a nyelv által „hordozott” jelentéstől függetlenül is azonosíthatunk.⁵ A nyelv mint formával rendelkező fizikai valóság, vagyis a ritmikus nyelv jellegzetes funkciókat tölt be. Koordinálhatja a testek együttes mozgását, segíthet az emlékezésben (gondoljunk csak a mondóka-szerű versekre, amelyek segítségével a latin nyelvtani szabályokat tanultuk), és az éberségünk feltételezett csökkentésével (ahogy Nietzsche mondta) „mámorossá” tehet minket. Némely jelenlétkultúra mágikus funkciót is tulajdonít a ritmikus nyelvnek, távollévő dolgok jelenlétévé tételének és jelenlévő dolgok távollévővé tételének a képességét (ez volt a középkori varázsigékkel szembeni elvárás is⁶).

A jelenlét és a nyelv egybeolvasztásának második, egészen eltérő módja a filológia néhány alapvető gyakorlatában rejlik (a szöveggondozás eredeti értelmében véve). Egy nem-

⁴ Gadamer, Hans Georg: *Hermeneutik, Ästhetik, Praktische Philosophie*. Ed. by Carsten Dutt. 2000. 63.

⁵ A fenti leírás egy korábbi esszémre támaszkodik. Lásd: Gumbrecht, Hans Ulrich: *Rhythm and Meaning*. In: *Materialities of Communication*. Eds. by Hans Ulrich Gumbrecht – K. Ludwig Pfeiffer. Stanford, 1994. 170–186.

⁶ Gumbrecht, Hans Ulrich: *The Charm of Charms*. In: *A New History of German Literature*. Ed. by David Wellbery. Cambridge, Mass., 2004. 183–191.

régiben megjelent rövid könyvben⁷ mellett érveltem, hogy – a filológusról kialakult hagyományos képpel ellentétben – a filológiai tevékenységeket tudat alatt olyan elemi vágyak vezérelhetik, amelyeket a (teljes) jelenlét iránti vágyként írhatnánk le (a „teljes jelenlét” iránti vágy persze a kielégülés lehetősége nélküli vágy – ám lacani nézőpontból pontosan ez teszi „vággyá”). A szövegtöredékek gyűjtése ebben az értelemben egy mélyen elfojtott vágyat feltételez, amely az ókori papiruszok és középkori kéziratok maradványainak – szó szerinti – megevésére irányul. A kérdéses szövegek „megtettesítése” (és színész módjára való eljátszása) iránti vágy lehet az alapja a (különböző filológiai stílusú) történeti kiadások iránti szenvedélynek. Gondoljunk csak egy Goethe vers „hangzására” és a felfedezésre, hogy csak akkor rimel, ha erős frankfurti dialektusban ejtjük ki. Végezetül, a kéziratok és nyomtatott oldalak lapszéleit „kitöltő” tudós kommentárok a teljesség és a túlradás iránti fizikai vágyhoz kötődhetnek. Alighanem nagyon nehéz volna (ha nem lehetetlen) részletesen felderíteni a tudós ambíciók és a jelenlét hajtóerői közötti összefonódás minden esetét. Ami a jelen kontextusban fontosnak tűnik, az a sejtés, hogy a filológiai munka különböző formáiban azok sokkal szorosabban kötődnek egymáshoz, mint ahogy azt elképzelnénk.

Annak, aki követi – ahogy arra magam is hajlamos vagyok, legalábbis a mai nyugati kultúrát illetően – Niklas Luhmann javaslatait az esztétikai tapasztalat jellemzésével kapcsolatban (Luhmann a „kommunikáció” jellegzetességeit próbálta leírni a „művészet rendszerén” mint társadalmi rendszeren belül), az esztétikai tapasztalat kiváltására képes bármiféle nyelv a jelenlét és a nyelv egybeolvasztásának harmadik eseteként tűnhet fel. A művészet rendszerén belüli kommunikáció Luhmann számára a kommunikáció olyan formája, amelyben a tisztán érzéki észlelet nem pusztán előfeltétel, hanem a jelentéssel együtt egyszersmind a nyelv által hordozott tartalom is. Ez a leírás megfelel a versek (vagy az irodalmi próza ritmikája) olyan tapasztalatának, amely a figyelmünket a nyelv (és a nyelv lehetséges formáinak) egyébként figyelmen kívül hagyott fizikai aspektusai felé tereli. Az irodalomtudományt hosszú ideje (és még ma is) uraló véleménnyel szemben azonban nem hiszem, hogy a költői forma különböző dimenziói (a ritmus, a rím, a versszakok és így tovább) a jelentésnek alárendelődve működnek (ahogy azt a „poétikus túldetermináció elmélete” állítja, erősebb kontúrokat biztosítva a bonyolult szemantikai alakzatoknak). Inkább úgy tekintek a költői formákra, mint amik ingadozásban állnak a jelentéssel, úgy érve, hogy a vers olvasója vagy hallgatója sosem képes teljes figyelmet szentelni mindkét aspektusnak. Ez az oka szerintem annak, hogy a kulturális előírások Argentínában nem engedik, hogy valaki tangót táncoljon, ha a zenéhez szöveg is társul. A férfi és női lépések közötti aszimmetria, amivel szemben minden pillanatban a harmónia elérésére kell törekedni, olyan kényes művelet, hogy a tangó koreográfiája a zenének szentelt teljes figyelmet és odaadást követel – a szöveg belépése elkerülhetetlenül mérsékelné és megosztaná ezt a figyelmet.

A misztikus tapasztalat és a miszticizmus nyelve a negyedik paradigmám az egybeolvasztásra. A misztikus nyelv azzal, hogy folyamatosan az intenzív isteni jelenlét felmutatását illető saját képtelenségére utal, a képzelet serkentése révén azt a paradox hatást éri el, hogy érzékelhetővé látszik tenni ezt a jelenlétet. Avilai Szent Teréz például erős erotikus képekkel él víziói leírásában, amiket állandóan a „mintha” feltételeihez köt. A Jézussal való találkozás olyan számára, „mintha egy kard hatolna belé”, és ugyanakkor úgy érzi, „mintha egy angyal lépne ki a testéből”. Egy egyszerre szekuláris és analitikus nézőpont ahelyett, hogy szó szerint értelmezné ezeket a kifejezéseket („szó szerint”, úgy írva le a misztikus ta-

⁷ Gumbrecht, Hans Ulrich: *The Powers of Philology: Dynamics of Textual Scholarship*. Urbana–Chicago, 2003.

pasztalatot, mint ami valóban túllépi a nyelv határait), a nyelv és az önmeggyőzés nyelvben rejlő hatalma által létehozott jelenléthatásokként érti meg őket.

Az egybeolvasztás következő módja a dolgok világa iránt nyitott nyelvként írható le. Ez olyan szövegeket foglal magában, amelyek a reprezentáció szemiotikai paradigmájától a rámutató gesztusok felé fordulnak, és amelyekben a szavak a dolgokra mutatnak, nem pedig képviselik „őket”. A főnevek úgy válnak nevekké, hogy átugorják a fogalmak mindig egységesítő dimenzióit, és, egy darabig legalábbis, egyedi dolgokhoz kötődnek egyedileg. Francis Ponge dolgokat leíró versei (*thing-poems*) a nyelvben rejlő ezen lehetőségéből húznak hasznot. Nemrégiben nekem is hasonló benyomásom támadt, amikor a nagy fizikus, Erwin Schrödinger önéletrajzi vázlatait olvastam,⁸ akinek a precíz leírás iránti megszállottsága elkerülni látszott a minden fogalomban benne rejlő absztraháló hatásokat. Schrödinger szövegeiben a főnevek látszólag egyedi tárgyakhoz kapcsolódnak, így pedig névként funkcionálnak, olyan textuális benyomást keltve, amely a középkori varázsigékre emlékeztet. Másféleképpen, de Louis Ferdinand Céline regényei is különösen nyitottnak tűnnek a dolgok világa felé. Az ő esetében a próza ritmikája a megidézett mozgások és események ritmikáját látszik másolni, így analógiát teremt e ritmika és azok között, ami szintén megkerüli a reprezentáció paradigmáját. Ha az olyan szövegek, mint Ponge versei vagy Schrödinger önéletrajzi vázlatai a térben található dolgok felé mutatnak, akkor Céline szövegei az időbeli dolgok hatásai felé tűnnek nyitottnak.

Ahogy az a huszadik századi modernitás magaskultúrájának hagyományában (és különösen James Joyce műveiben) megszokott dolognak számít, az irodalom az epifánia helyeként működhet. Vagy egy szkeptikusabb leírás inkább az irodalom „epifánia-hatásokat” kiváltó képességéről beszélhetne. Az epifánia a hatodik, majdhogynem „tolakodó” módja a jelenlét nyelvbeli és nyelv általi létrehozásának. A teológiai nyelvben az epifánia fogalma egy olyan dolog megmutatkozására utal, amely teret igényel, és amely egyszerre van távol és jelen. A nyelv kizárólag a jelentés dimenziójára fókuszáló felfogása az epifániákat és a szövegeket a heteronómiához fűződő viszonyuk alapján mereven elkülöníti egymástól. Ha azonban, ahogy azt az eddigi példákon keresztül sugalltam, a nyelv fenomenológiáját, ezzel együtt pedig a nyelvben rejlő mágikus lehetőségeket fizikai valóságként vesszük számításba, akkor az irodalom és az epifánia közötti kapcsolat már jóval kevésbé hat különösnek. Annak beismerése, hogy az epifánia pillanatai ugyan feltűnnek, ám csak azon meghatározott időbeli feltételek mellett, amelyeket Karl Heinz Bohrer a „hirtelenség” és a „visszafordíthatatlan távozás”⁹ szavaival jellemzett, az epifánia iránti vágyunk és az ezen vágy teljes kielégítésének lehetetlenségéből táplálkozó modern szkepticizmus közötti közvetítés kortárs módjának tekinthető.

Végül, bizonyos (változatos) körülmények között, a nyelv kézzelfoghatóan jelenvalóvá teheti a múltat.¹⁰ De mit is jelent „a múlt kézzelfogható jelenvalóvá tétele” – és valóban szükségünk volna hozzá a nyelvre? A múlt megannyi tárgya egyszerűen a térben kézzelfogható számunkra: gondoljunk csak a régi könyvekre, szerszámokra, fegyverekre; az épüle-

⁸ Schrödinger, Erwin: *Autobiographical Sketches*. In: uő.: *What is Life? with „Mind and Matter” and „Autobiographical Sketches”*. Cambridge, 1992. 165–187.

⁹ Bohrer, Karl Heinz: *Plötzlichkeit: Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*. Frankfurt am Main, 1981; uő.: *Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*. Frankfurt am Main, 1996.

¹⁰ Az Eelco Runia nézeteivel való (mindkettőnk számára kellemes meglepetéssel szolgáló) hasonlóság a következő bekezdésekben túlságosan nyilvánvaló egy pontól pontra való összevetéshez. Lásd: Runia, Eelco: *Presence*. *History and Theory*, 45. No. 1 (2006) 1–29.

tekre, az egyes tájakra vagy városképekre, amikről tudjuk, hogy „történelmileg jelentős” eseményeknek adtak otthont, mint például az észak-franciaországi Verdun városához közeli mezők, amelyek még mindig az I. világháború lövészárkaitól sebzettek, vagy a párizsi *Place de la Bastille*.¹¹ Az ilyen tárgyak gyűjtögetése és az ilyen helyek meglátogatása, ahogy azt oly sokan tesszük meglehetősen szenvedéllyel, aligha segít a múlt „megértésében”. Mindössze azt a múlttal való fizikai kapcsolat iránti vágyat elégíti ki, amit a kortárs történeti kultúra kitiltott releváns gyakorlatainak kánonjából.¹² A múlt szövegeken keresztüli jelenvalóvá tétele ezért az olyan esetek számára fenntartott nem-tudományos gyakorlat volna, amely esetekben hasonló tárgyak és helyek nehezen elérhetőnek vagy hozzáférhetőnek bizonyulnak.

Van azonban a múlt szövegek általi jelenvalóvá tételének egy másik, kevésbé nyilvánvaló előfeltétele, amit szintén meg kell említenem. Minden esetben, amikor dolgokat, testeket vagy érzéseket „teszünk jelenvalóvá”, a tapasztalat azon dimenzióját aktiváljuk és emeljük ki, amelyre az egészen tömör tipológiai bevezetőmben „jelenlétkultúraként” utaltam. A jelenlétkultúra, ahogy említettem, abban különbözik a jelentéskultúrától, hogy nem varrja a nyakunkba azt a kötelezettséget és azt az elvárást, hogy a tetteink révén folyamatosan változásban tartsuk a világot. A jelenlétkultúra inkább egy tartós kozmológián belül biztosít számunkra helyet, ami magában foglalja azt is, hogy az idő múlásának tapasztalata nem távolít el a múlttól. Ha a jelenlétkultúrában az idő nem éri el azt a hatást, hogy a változás szükségszerű közvetítője legyen, akkor a jelenvalóvá tétel, vagyis a múlt megidézése a maga materialitásában már jóval kevésbé tűnik kétségesnek, és kevesebb ellenállással és szkepszissel találkozik, mint amire a modern történeti kultúra tanított minket.

Az eucharisztia teológiájának a története gazdag példája annak a magatartásváltozásnak, amiről jelen esetben szó van. Ezen szentség funkciója a kezdetektől fogva és a középkor évszázadain keresztül végig az volt, hogy jelenvalóvá tegye Krisztus utolsó vacsoráját az apostolaival, és hogy ebben a sajátos kontextusban a testének és a vérének a „valódi jelenlétét” állítsa elő. Az úrvacsora, Krisztus testének magunkhoz vétele ilyen körülmények között – és a katolikus egyháznak, ha nem is a szavai, de premisszái szerint még ma is – nem más, mint teofágia. Ám ahogy a református teológia az arisztotelészi „szubsztancia” (Krisztus teste) és „forma” (kenyér) közötti megkülönböztetést egy olyan megkülönböztetésre cserélte, amely a jel modern fogalmában a „jelölő” (kenyér) és a „jelölt” (Krisztus testének a fogalma) közötti különbség alapjául is szolgál, az eucharisztia szentsége a múlt mágikus megidőzéséből megemlékezéssé vált – megemlékezéssé, ami áthidalhatatlan „történeti” távolságot feltételez múlt és jelen között. A múlttal való kapcsolat e két gyökeresen eltérő módjának a szembenállása olyan alapvető terminológiai megkülönböztetést hordoz magában, amire csak mintegy mellékesen utalnék. Talán célszerű volna a „történelem” kifejezést kizárólag a múlttal való olyan kapcsolatra használni, amely az idő modern koncepcióját, az időt mint a változás (és ahogy a változás, úgy a távolság) közegét feltételezi. (Ez az oka annak, amiért „a múlt jelenvalóvá tételéről”, nem pedig „a történelem jelenvalóvá tételéről” beszélek – a terminológiai javaslatom szerint ugyanis „a történelem jelenvalóvá tétele” oximoron volna.)

¹¹ Lásd: Gumbrecht, Hans Ulrich: *Zeit des Raums*. In: FAKtisch: Festschrift für Friedrich Kittler zum 60.Geburtstag. Eds. by Peter Berz – Annette Bitsch – Bernhard Siegert. Munich, 2003. 331–338.

¹² Lásd: Gumbrecht, Hans Ulrich: *In 1926: Living at the Edge of Time*. Cambridge, Mass., 1997. A könyv eredetileg egy annak feltárására irányuló kísérlet, hogy milyen messzire juthat a nyelv ennek a vágnak a kielégítésében (és ebben a tekintetben nem jutott elég messzire).

De térjünk vissza a kérdéshez, hogy hogyan képes a nyelv a múlt jelenvalóvá tételére. A legelemibb mód természetesen az, ahogy a nyelv olyan tárgyakra és helyekre mutat (majdhogynem szó szerint, rámutató gesztusok révén), amelyek materiális jelenléttel ruházzák fel a múltat a jelenben. A *francia forradalom története* bevezetőjében Jules Michelet például a Bastille kulcsára „mutat”, ami akkor, a tizenkilencedik század közepén az *Assemblée Nationale* archívumában még mindig jelen volt.¹³ A varázsigék olyan textuális műfajt képeznek, aminek a formája a múltbeli szituációk és az azokból következő események jelenvalóvá tételéhez alkalmazkodik.¹⁴ A varázsigék egy múltbeli helyzetről szóló narratívát, amelyben egy probléma megoldódott, gyakran társítanak egy hasonló, jelenbeli helyzet leírásával, amelyben az adott probléma még nem oldódott meg. Ha feltesszük, hogy az ilyesfajta szövegek mágikus, ritmikus szavalása olyan jelenléttel ruházza fel magát, amelyben minden (narratív) szekvencialitás felfüggesztődik,¹⁵ akkor máris elfogadhatónak tűnik, hogy a felidézett elmúlt helyzet, a megoldással együtt, eggyé válhat a megoldatlan jelen helyzet felidézésével (ami egyszerismind magában foglalja azt is, hogy az elmúlt helyzet megoldása a jelen helyzet nyitott, megoldatlan jövőjébe kerül).

A múlt nyelv általi jelenvalóvá tételének határeseteként a papiruszokkal, kézíratos pergamenekkel vagy antik könyvekkel való fizikai érintkezés – „határesetek”, mivel ilyenkor nem maga a nyelv, hanem a közvetítő állítja elő a jelenléthatást. Felteszem, mindez nagyobb intenzitással zajlik azokban az esetekben, amikor az adott közvetítő anyaga károsodást szenvedett. Egyrészt azért, mert (mondjuk) egy papirusz hiányzó darabkája mozgásba hozza a képzelőerőt, másrészt pedig azért, mert az erőszakos cselekedetek vagy a fizikai romlás (metaforikusan szólva, az adott papirusz „sebe”) testi reakciót válthatnak ki a megfigyelőben.¹⁶ A hasonló jelenségek közé tartozhatnak az olyan nyelvi stílusok és formák által kiváltott benyomások is, amelyeket anélkül tartunk „ódivatúnak”, hogy nagyon távolinak érezzék őket egy kortársibb nyelvre való fordítást igényelnének.

A tizenhetedik századi francia dráma verssorainak domináns formája, az alexandrinus lejtése például egy adott múlt jellegzetes aspektusait teheti fizikailag jelenvalóvá, ahogy a mai német olvasók számára hasonló hatást váltanak ki Thomas Mann prózájának tökéletesen formált, szintaktikailag gazdag mondatai is. Azt, hogy az alexandrinus vagy Thomas Mann prózájának a ritmikája mit „jelentenek”, senki sem képes megmondani, mivel egyáltalán nincs is jelentésük (amit az erre irányuló számtalan elhibázott vállalkozás is kitűnően igazol). Az azonban nem lehet kétséges, hogy emberi lények múltbeli környezetéből származó materiális alkotóelemekről van szó. Az ilyen jelenségek csak akkor tudatosulnak jelenné tett múltként, ha a „jelenvalóvá tétel” jobbra spontán aktusa játszódik le a befogadó pszichéjében.¹⁷ Észre kell vennünk, hogy egyes hanglejtések és egyes formák nem tartoznak az észlelés azon mindennapos tárgyai közé, amelyeknek általában ki vagyunk téve. Alap esetben úgy reagálunk az ilyen pillanatokra, hogy az észlelt tárgyakat kirekesztjük a releváns és így a figyelmünkre méltó dolgok horizontjából. Ha azonban felfüggesztjük ezt a reakciót, megtörténik a jelenvalóvá tétel.

¹³ E példa további részleteit illetően lásd: Gumbrecht, Hans Ulrich: *Narrating the Past Just as if It Were Your Own Time: An Essay on the Anthropology of Historiography*. In: uő.: *Making Sense in Life and Literature*. Minneapolis, 1992. 54–75. (különösen a 60. oldaltól)

¹⁴ Lásd a műfaj egyes szövegeit illető elemzésem: Gumbrecht: *The Charm of Charms*, i. m.

¹⁵ A ritmikus nyelv ezen funkciójáról lásd: Gumbrecht: *Rhythm and Meaning*, i. m.

¹⁶ Lásd: Gumbrecht: *The Powers of Philology*, 9–23.

¹⁷ Részletesebb leírásért lásd: Gumbrecht: *The Powers of Philology*, 54–67.

Mindez nem jelenti azt, hogy azon túl, hogy jelenvalóvá tettük őket, ne tehetnénk történetivé a múlt ezen darabjait. De bármi is kövesse a jelenvalóvá tétel aktusát, az már nem tartozik a múlt nyelv általi materiális jelenvalóvá tételéhez. Nincs azzal semmi gond, ha történetileg jellegzetes verselési formákat hasonlítunk össze, vagy ha megpróbáljuk elmagyarázni, hogy egy adott prózai lejtés miért örvendett különös népszerűségnek egy adott történeti kontextusban. Az ilyen műveletekkel azonban a múlt jelenvalóvá tétele felől a történelem értelmezése felé mozdulunk el. És ez minden konvencionális történetírásra érvényes, úgy a narratívra, mint a „szinkronikusra”. A történelem elbeszélése vagy leírása azt előfeltételezi, hogy bármi is legyen jelen a múltból, az már értelmezésre került, abban az egyszerű értelemben véve, hogy fogalmakká, elképzelésekké alakítottuk. Ugyanezt a megkülönböztetést másképp kifejezve azt mondhatjuk, hogy a nyelvhasználat egy analóg módját (jelenvalóvá tétel) a nyelvhasználat egy digitális módja (narratíva vagy leírás) váltotta. Minden okunk megvan azt feltételezni, hogy a jövő történészei a digitális nyelv analogikus nyelven keresztül nagyobb átjárhatóságára fognak hagyatkozni.

III.

A nyelv és a jelenlét egybeolvasztásának hét módja révén lefedtük a távolságot az íráskom címében rögzített két szélsőség között. Kezdeként a nyelv mindig adott, de a modern kultúrában szisztematikusan mellőzött fizikai jelenlétére irányítottuk a figyelmünket, és addig az állításgig jutottunk, hogy a nyelv epifániákat állíthat elő, amelyekben a múlt jelenvalóvá válik. Ez olyan kivételes helyzeteket és teljesítményeket idéz meg, amelyeknek ki kell szakadniuk a nyelv (számunkra) mindennapos használatából, vagy, úgymond, szembe kell menniük azzal. A különböző paradigmáink egyre növekvő összetettségében a nyelv és a jelenlét különböző kapcsolatai nem engedelmekednek a „metafizikai” kétszintűség azon strukturális modelljének, amely különbséget tesz az „anyag felszín” és a „szemantikai mélység”, valamint a „jelentéktelen előtér” és a „jelentésteli háttér” között. De milyen alternatív modell tehetné akkor lehetővé számunkra, hogy megértsük a nyelv és a jelenlét közötti, inkább feszültséggel teli, semmint harmonikus ingadozás sokszínű formáit?

Mivel hiszek az átfedésben Heidegger „Lét” fogalma és a „jelenlét” általam használt fogalma között,¹⁸ ígéretesnek látom a nyelv „Lét házaként” való heideggeri leírását, még akkor is, ha ennek az ígéretnek a beváltása eltávolít minket attól, amit Heidegger értett a fogalom alatt. A metafora négy aspektusát találok érdekesnek. Elsőként arra a tényre hívnam fel a figyelmet, hogy a jelenleg is uralkodó felfogással szemben egy ház jóval gyakrabban teszi a benne lakókat láthatatlanná, mint láthatóvá. Ennek megfelelően a nyelv korántsem „ablak”; nem azon jelenlét kifejeződése mindenekelőtt, amellyel összefonódhat. Másodszor, egy házat mindemellett a közelség ígéretének (ha nem garanciájának) tekintünk azokkal kapcsolatban, akiről tudni véljük, hogy a házat lakják. Gondoljunk csak a miszticizmus nyelvére, ami aligha teszi az istenit teljesen jelenvalóvá, és egészen biztosan nem az isteni teljes „kifejeződése”. Ám misztikus szövegeket olvasva néhányan mégis úgy érezzük, hogy megközelítjük az istenit. Harmadszor, amit leginkább méltányolok „a nyelv mint a Lét háza” metaforában, az a térbeliségre utalás. A „kifejezés” klasszikus hermeneutikai paradigmájától eltérően¹⁹ (amely együtt jár azzal a feltételezéssel, hogy bármit is fejezzünk ki, annak tisztán szelleminek kell lennie) a nyelv „Lét házaként” (vagy jelenlét házaként) való

¹⁸ Lásd: Gumbrecht: *A jelenlét előállítására*, 57–67.

¹⁹ Ezen paradigma történetének az alapvonalaihoz lásd: Gumbrecht, Hans Ulrich: *Ausdruck*. In: *Ästhetische Grundbegriffe*. Hrsg. von Karlheinz Barck et al. Stuttgart, 2000. I. 416–431.

megértése arra ösztönöz minket, hogy úgy képzeljük el a házban lakókat, mint akik „kiterjedéssel” bírnak, miáltal pedig a dolgok ontológiai státuszában osztoznak.

Mindez azonban nem foglalja magában azt, hogy Heidegger „Lét” fogalmát a „*Ding an sich*”-hez való – talán nem kevésbé zavarbaejtő – visszatérésként fognám fel. Inkább azt gondolom, hogy a „Lét” fogalma a dolgok és a „*Dasein*” közötti olyan kapcsolatra utal, amelyben a „*Dasein*” többé már nem külsődlegesként, nem a dolgoktól és azok materiális dimenzióitól ontológiailag elválasztottként értelmezi magát. Ahelyett, hogy megszakítanánk a dolgokhoz fűződő kapcsolatainkat, ahogy azt a „nyelvi fordulat” szerint tesszük, „a nyelv mint a Lét háza” – a nyelv jelenléttel való sokrétű, feszültségteli átfedései – olyan közvetítő lehet végül, amelytől és amelyen keresztül, a „*Dasein*” és a világ tárgyai közötti kibékülést (vagy legalábbis újra közeledést) remélhetjük.

Életszerű (vagy illuzórikus) azt feltételezni, hogy megtörténhet valaha is a „*Dasein*” és a világ tárgyainak ilyen kibékítése? Nem érzem magam elég magabiztosnak ahhoz, hogy válasszal szolgáljak. Annyit azonban érdemes megjegyezni, hogy az adott kulturális környezetben nem én vagyok az egyetlen értelmiségi, aki felteszi a kérdést;²⁰ a kérdést, amely csupán pár évvel ezelőtt is olyan mérhetetlenül naivnak tetszett, hogy még csak fel sem merte tenni senki. A dolgok materiális dimenzióihoz való egzisztenciális közelség visszanyerésének a vágya akár a kortárs mindennapjainkra adott reakció is lehetne; a mindennapokra, amik túlnyomórészt (ha nem kizárólag) egyre inkább virtuális valóságokká válnak, a mindennapokra, ahol a modern kommunikációs technikák a mindenütt jelenvalóságot nyújtják számunkra, ahogy kiküszöbölik létünkéből a teret, és a mindennapokra, ahol a világ valós jelenléte a képernyő jelenlétére szűkült – mely fejlemény leginkább tautologikus és túlzóan ügyefogyott tünete a „valóságshow-k” új hulláma. És ezek egyszersmind azon mindennapok is, ahol egy különösen élesre hegyezett „történeti tudat” illuzórikusnak bélyegzi a hitet vagy a vágyat, hogy a múlt, nyomokban legalábbis, valaha is materiálisan jelenvalóvá válhatna.

Azok közülünk, akik szerint a nyelvi fordulat a végső filozófiai bölcsességet tárta fel, a világ jelenléte iránti vágyat egy jobb filozófia ellen irányuló vágyként fogják látni. Ám a vélekedés, amely szerint egy vágy nem váltható valóra, természetesen nem foglalja magában azt, hogy ez a vágy előbb vagy utóbb szükségszerűen elillan (és még kevésbé foglalja magában azt, hogy a vágy értelmetlen). Mi lehetne ez esetben a nyelvhez fűződő életképes viszony mindazok számára, akik valószerűtlennek találják, amit gondolok, nevezetesen, hogy a nyelv (ismét?) a világ dolgaihoz való közelség közvetítőjévé válhat? A válasz az, hogy továbbra is használhatják a nyelvet, hogy a tapasztalat azon formáira mutassanak vagy akár dicsőítsék azokat, amelyek életben tartják a jelenlét iránti vágyunkat.

Fordította: SIMON ZOLTÁN BOLDIZSÁR

²⁰ Hasonló hangok végett lásd a Merkur magazin 2005-ös különszámát a Valóság utáni intellektuális hajszáról.