

FILOZÓFIA

Ez a lap üres

BIRÓ DÁNIEL

Kant, Nietzsche, de Man**Kísérlet egy episztemológiai szerepjáték rekonstrukciójára**

Dolgozatom témájának meghatározása olyan probléma, melynek feloldását a dolgozat egésze adhatja majd meg. Esetleges szókapcsolattal élve episztemológiai szerepjátékként írom le azt a sort mely Kanttól, Nietzschén keresztül de Manhoz vezet. A dolgozat nem-minőségi értelemben vett középpontjában egy rövid, 1873-as Nietzsche szöveg, *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*² áll. A szöveget rövidsége (kezelhetősége), illetve önmagával szembeni direkt bizonyossága teszi kiváló kiindulóponttá. Az *Igazság és hazugság* mellett a dolgozatban felhasznált főbb szövegek Kanttól: *Az ítélőerő kritikája* és a *Prolegomena*, de Manntól pedig: *A trópusok retorikája*, illetve az *Antropomorfizmus és trópus a lírában*. A dolgozat első felében Kant és Nietzsche írásainak összevetésére vállalkozom.

Az *Igazság és hazugság* egy meglehetősen sokat idézett szöveg, aminek elsődleges oka nagy valószínűséggel a 20. századi szemiotikai fordulat(ok)ban keresendő. Már a magyar fordító, Tatár Sándor is megjegyzi, hogy a szöveg egyéni teljesítményét a 19. század második felének tudományos irányzataihoz képest újszerű nyelvkritikai szemlélet felsejülésében látja³. Azonban a szöveg rövidsége, s főképpen sajátos stílusa – amire de Man több esetben is utal – miatt mindvégig szem előtt kell tartanunk, hogy nem rendszeres munkáról van szó. Füzi Izabella egy már-már közhelyszerű megállapításra alapoz, amikor kimondja: „A nyelv alapvető figurativitásának gondolata Nietzschénél a trópusok episztemológiai kritikájával társul – és ez a nietzschei gondolat újdonsága.” illetve: „Az igazság tanulmányozása szükségszerűen a nyelv kérdéséhez vezet: az igazság trópusok serege.”⁴ Számunkra most az *alapvető* és a *szükségszerű* a két kulcsszó: az igazságkritika szükségszerűen kapcsolódik össze a nyelvkritikával. Ezt a konklúziót Füzi az *Igazság és hazugság* talán legismertebb soraival vezeti be: „Mi is tehát az igazság? Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át- meg átrendeződő serege...”⁵ A trópus viszont ebben a 19. század végi szövegben korántsem biztos, hogy a 20. századi, kiforrott szemiotika értelmében veendő. Erre hívja fel a figyelmet R. Kevin Hill is *Nietzsche's Critiques, The Kantian Foundations of his Thought* című kötetének erre a szövegre vonatkozó részében. Bár szokássá vált a szöveget ilyen nyelvkritikai előzménynek tekinteni, ennek alapja, a trópusok kritikája mégsem játszik benne különösebben fontos szerepet, legalábbis nem ebben az értelemben:

„Metaphor’ and its cognates are used extensively in the essay, but always in the context of describing the relationship, not between words and other words, but between words and objects; the weight of Nietzsche’s attempt to show that words cannot express how things really are rests on the inaccessibility of the real things we mistakenly take the images to be. In short, the concept of metaphor in the essay is merely a ‘metaphorical’ way of expressing Cartesian scepticism.”⁶

² Innentől: *Igazság és hazugság*.

³ TATÁR 1992, 16.

⁴ FÜZI 2009, 57.

⁵ NIETZSCHE 1992, 7.

⁶ HILL 2005, 173. (kiemelés tölem- B. D.)

Ez a megállapítás bizonyosan nem áll távol az igazságtól, s ehhez szemléletes példa lehet akár az a rész is, melyben Nietzsche kimondja, hogy közelebb járnánk valamiféle igazsághoz, ha az előttünk megjelenő képet énekkléssel próbálnánk leképezni, mint amennyire az empirikus világ – bennünk megjelenő képe – közelíti meg, képezi le a dolgok lényegét. A szöveget tehát mint a nyelvkritika korai manifesztációját tartani számon legalábbis problematikus és meglehet, hogy csak abban a negatív szekvenciában tartható fenn, melyet Bruno Latour ír le a karteziánus dualizmus forráspontjából, s melynek a fenti értelemben vett nyelvkritikai fordulat is egy állomása⁷.

A dolgozat szempontjából lényegesebb Tatár első megállapítása, vagyis az *Igazság és hazugság* vélt forrásainak „leleplezése”. Schopenhauer, Kant és Herder hatását emeli ki a fordító azzal a megjegyzéssel, hogy a kanti episztemológia jelenléte a legdominánsabb, s ráadásul bár Platón sem tartja fölöslegesnek e „listában” megjeleníteni, az előbbieket *már csak szélsőségségük okán is* közvetlenebb hatásként gondolja el.⁸ Számomra lényeges kérdésként merül fel az, hogy mit kellene értenünk az alatt, hogy a kanti transzcendentális kritika szélsőséges. Ez a kifejezés legalábbis félrevezető lehet, és bizonyosan nem konvergens a Nietzsche szöveg episztemológiai megállapításainak erőszakosságával, márpedig Tatár, úgy tűnik, erre utal. A különbség nehézség nélkül felismerhető a fenomén *értékének* meghatározásában anélkül, hogy az elmélet részleteibe e helyütt bele kellene merülnünk. Amíg Kantnál a *fenomenonok* a szép alapját képezik az öröm és örömtelenség érzésére vonatkoztatva azáltal, hogy bennük szemlélő a világnak való megfelelésére érez rá, s ennek ellenpólusaként a fenséges esetben épp a *meg-nem-felelés* lesz az, ami a „Ding an sich” szférájából való kirekesztettségünk fájalmát enyhíti azáltal, hogy a határ, a meg-nem-felelés megképződésével legalább megsejthetjük az e határon túl levőt, addig Nietzsche fenoménja pusztán illúzió, sajátosan emberi produktum, melynek bármilyen mértékű komolyan vétele a legdurvább öncsalásnak minősül, s mely által a világot önmagunk képmására eltorzítjuk, hogy valamiféle kétes *asszimiláció-érzetet*⁹ nyerjünk vele. Egy másik szinten, a szövegek modusának szintjén viszont rátalálhatunk egy olyan közösségre, melyet mindkét szerző esetében illethetünk a *szélsőséges* jelzővel.

Az *Igazság és hamisság* a megismerés és ehhez kapcsolódóan az *igazság* kritikájára¹⁰ vállalkozik, a téma kényességéhez képest feltűnően kevés finomsággal és szerénységgel, holott ezt legalábbis elvárhatnánk egy olyan írástól, mely az igazságra egy általános (Wahrheit an sich) nézőpontból tekint. Ehelyett a szöveg egésze olyan, akár egy arcucsapás. A szöveg hivalkodóan *programatikus*, – ezen tulajdonsága különösen lényegessé válik a dolgozat második felében – ami lényegében egy azonosság látens átfordíthatóságában áll. Nietzsche kifejti, hogy a jelenséget a dolgok lényegével azonosító ember azért lehet olyan biztos a dolgában, mert megfelelkezik a kezdeti produkcióról, s álmait kezeli valóságként.

„...az ember elfelejti, hogy így áll vele a dolog; azaz, a fentebb jelzett módon, öntudatlanul és évszázados szokásoktól vezéreltetve hazudik – s éppen ezen öntudatlanság, e felejtés kelti fel benne az igazság érzését.”¹¹

Felejtés és öntudatlanság illetően ekvivalenciájából az következik, hogy ennek pozitív átfordítása az

⁷ LATOUR 1999, 89–157.

⁸ TATÁR 1992, 18.

⁹ NIETZSCHE 1992, 9.

¹⁰ Határozottan nem kanti értelemben vett kritikáról, sokkal inkább kritizálásról, sőt leminősítésről van szó.

¹¹ NIETZSCHE 1992, 8.

emlékezetbe idézés, az emlékeztetés egyben öntudatra ébresztés, márpedig Nietzsche emlékeztet. A szöveg tehát *imperatív*, modusa pedig a *felszólítás*. Ebben az értelemben rokonságot mutat Kanttal, aki a transzcendentális kritikát explicite programként határozza meg, nevezetesen: kiigazításként.¹² Par excellence példaként pedig a *Prolegomena* sorait idézhetjük:

„Ünnepélyesen és törvényesen felfüggesztjük tehát minden metafizikus tevékenységét addig, amíg kielégítően meg nem válaszolták a kérdést: miként lehetségesek a priori szintetikus ismeretek?”¹³

Nietzsche bizonyos értelemben ugyanazt csinálja amit Kant, azzal a jelentős különbséggel, hogy elhagyja a reménykedésre okot adó záradékot, vagyis nem egy temporárius – *addig* – felfüggesztést, hanem abszolút berekesztést hirdet ki. Ezt nevezhetjük nem-teoretikus párhuzamnak Nietzsche és Kant között.

A nietzschei és a kanti episztemológia következetes párhuzamba állítása ennél egy sokkalta kényesebb ügy, és ahogy azt fentebb már jeleztem, nem hajtható végre csupán *explication de texte* a „Ding an sich” princípiumán. Egyszerűbben kifejezve: nem elég rámutatni arra, hogy Kantnál sincs és Nietzschénél sincs hozzáférés a *noumenonokhoz*. Hill, aki tanulmánya legnagyobb részében a nietzschei filozófia kanti alapjait igyekszik körvonalazni, akár történeti, akár teoretikus, akár olyan egyedi vonatkozásban, mint a kötetkompozíció, – Hill szerint a posztumusz műként kiadott *A hatalom akarása* eredetileg egy kanti mintára felépített „kritikai trilógia” részegysége lett volna – azt állítja, hogy az *Igazság és hazugság* meglehetősen keveset vesz át Kant művéből. A szöveget átható szkepszis inkább az empirikus, (Berkeley-féle) semmint a transzcendentális idealizmus karaktere. Hill ezen állítása könnyen belátható, hisz a *regulatív elvet* Kant több esetben is a mindent korrodáló szkepszis ellen mozgósítja, aminél még a képzelőerő túlbujánzását is kedvezőbbnek ítéli, pedig a *Prolegomena* épp e képzelgések túlsordulása végett függeszti fel a metafizikát. Továbbá, csak az *Igazság és hazugságban* megjelenő tér, idő és kauzalitás miatt gondolhatják az olvasók, hogy a szöveg apropója éppen a kanti kritika. Ebben az esetben Hill érvelése meglehetősen szokatlan. Azt állítja ugyanis, hogy Nietzsche pedánsan ügyel arra, hogy ne ismételje Schopenhauert, vagyis igyekszik elkerülni azt, hogy például a magánvaló dolgot bárki *akaratként* azonosítsa.

„But his attempt to be more Kantian than Schopenhauerian seems to involve merely taking over Schopenhauer’s epistemology, ‘the world as representation’ and refusing to step beyond it to ‘the word as will’.”¹⁴

Eszerint Nietzsche igyekszik álcázni Schopenhauer rá gyakorolt hatását azzal, hogy írásában mintegy kvázi-kanti elveket követi. Ez a kifinomult retorikai hadviselésről szóló leírás annyiban tűnik félrevezetőnek, hogy körmönfontabb annál a gyakorlatnál, amit megjelenít. Fentebb már kísérletet tettem annak érzékeltetésére, hogy milyen lényegi és szembetűnő különbség figyelhető meg a kétféle fenomen-elv között, s itt jegyeztem meg azt is, hogy az érintkezést nem egy stratégiailag kedvezően körülírható, s *de facto* kimutatható kapcsolódási pont felmutatásában látom, amilyen például a „Ding an sich”. A dolgozat második felében ezt a kapcsolatot heteronóm módon, de Man szövegeit értelmezve írom le, s itt fejtem majd ki, hogy mit értek tulajdonképpen *episztemológiai szerepjáték* alatt. Most azonban

¹² KANT 2009, 69.

¹³ KANT 1999, 36.

¹⁴ HILL 2005, 174. (kiemelés tőlem- B. D.)

az eddigiek összefoglalásaként azt kell megjegyeznünk, hogy Tatár meglehetősen bizonyossággal nevezi meg az *Igazság és hamisság* forrásait, s legpregnansabb hatásként Kantot jelöli meg. Hill ezzel szemben Schopenhauerhez igazítja a szöveget s Kantnak csupán metaforikus, illetve retorikai helyet biztosít. Mindezzel szemben a dolgozat írója igyekszik a különbségekből építkezni, s célja csupán az egybevetés, s nem valamiféle azonosítás, megfeleltetés, vagy meghatározás.

Az Igazság és hamisságban Nietzsche arról próbál meggyőzni minket, hogy az igazsághoz mint olyanhoz (*Wahrheit an sich*) a megismerés kezdeti pillanatától nincs hozzáférésünk. A hozzáférés hitel-telenségét Nietzsche már a szöveg elején, egy finoman tautologikus szókapcsolaton keresztül jelzi, amikor azt írja, hogy az emberek „kitalálták a megismerést”¹⁵ (*das Erkennen erfanden*). Az ember még hipér-rézkény idegrendszerre – ez, ha tetszik az a bizonyos értelemben prepercepció bázis, melyen keresztül az ingerek (*Nervenreiz*) hatására az átfordítások, vagyis az illuzórikus hozzáférés megkezdődik – az empirikus hatások rajzásában kezdi el termelni a metaforák (vö. „Egy idegi inger, először képpé alakítva! Első metafora.”¹⁶) finom védőrétegét, melyet ettől kezdve – melyen keresztül – látni fog. Az ember metaforákat, antropomorfizmusokat produkál, melyek számára a világot megragadhatóvá teszik, és kiképezik a világban való megmaradásra, fennmaradásra ezt az amúgy legszerencsétlenebb, legtörékenyebb, legmulandóbb lényt. A világnak ez az ember általi beporzása, ez a kezdeti metaforizáció az, mely Nietzsche szerint a szenilis ember számára idővel abszolút realitásként tűnik fel, mely már nem bántja a szemét, s melyet a legnagyobb magabiztossággal tud vizsgálni. Idővel a metafora „csontkemény és nyolcszögletű” fogalommá szilárdul, s az ember védtelen lényből a megismerés gigászává növi ki magát.

A felejtés az *Igazság és hazugság* egyik kulcsfogalma, hétszer fordul elő ebben a rövidke szövegben, és ez az emberi, vagy ha tetszik pszeudoigazság alapja. Megfeledkezünk arról, hogy az általunk érzékelt világ produktum, mégpedig az emberi típusú percepció produktuma, s az átfordítások sora azokhoz a fogalmakhoz vezet, melyek táplálják magabiztosságunkat, melynek intenzív megélése mellett a kétes, esetleges kiindulópont elhomályosul. A felejtés *Az ítélőerő kritikájában* is megjelenik, igaz sem elméleti, sem gyakorlati szempontból nem ilyen hangsúlyosan:

„Ma már ugyan nem kelt bennünk többé észrevehető örömet a természet megfoghatósága, nemek és fajok szerinti tagoltságának egysége – mely által egyedül lehetségesek azok az empirikus fogalmak, amelyekkel a természetet különös törvényei szerint megismerjük –, ám annak idején azért bizonyosan létezett ez az öröm, és csak mert nélküle a legközönségesebb tapasztalat sem volna lehetséges, csak ezért keveredett össze lassanként a pusztá megismeréssel, s vált olyasvalamivé, amit külön már nem szokás észrevenni.”¹⁷

A dolgozat írójának véleménye szerint ez az egyik olyan pont, melyen keresztül a kanti szép sokat kárhóztatott formalisztikus simasága, hűvössége és kimódoltsága retrospektíve mégis egy igazán bensőséges rendszerként jelenik meg. Kant azt mondja, hogy a megfelelés öröm, s ez az öröm lassan beleszürkült a megismerés folytonosságába, s ezért nem vesszük már észre, hogy ez a megfelelés a priori. Az Igazság és hamisságban ez a megfelelés, vagyis érzékelésünk pusztá formája egy olyan terminusként jelenik meg (*Nervenreiz*), mely sokkal inkább az orvosi materializmust, mintsem a transzcendentális idealizmust

¹⁵ NIETZSCHE 1992, 3.

¹⁶ *Uo.*, 6.

¹⁷ KANT 2003, 97.

idézi. Ha nem vétettük el a szöveg fentebb kifejtett programatikusságát, és az ostorozás célja valóban az öntudatra ébresztés volna, akkor felmerül a kérdés, hogy a szöveg miféle öntudat(osság)ot hagy az értelem embere számára?

„Mindaz, ami az embert az állattól megkülönbözteti, ennek a képességnek a függvénye, tehát a képességé, hogy a közvetlen szemléleti metaforákat sémává desztillálja, más szóval, hogy a képeket egy-egy fogalomra oldja föl.”¹⁸

Azt kell ezen a mondaton keresztül belátnunk, hogy az állatoktól nem a fentebbi értelemben vett a priori módon különbözünk, hisz az ideginger még nem az elkülönülés helye, ez ugyanis a kép fogalommal alakításának aktusa lesz. A fogalmak igen hasznosak, hisz olyan négyyszögletes elemek, melyek elengedhetetlenek a tudati világ felépítéséhez. Az építkezésben – mondja a szerző – zseniálisabbak (das Baugenie) vagyunk, még a méheknél is. Nietzsche egyébként külön örömet leli abban, hogy az embert ízeltlábúakhoz hasonlítsa. A természet nemekre és fajokra tagolhatósága Nietzschénél önkényes tagolássá válik, s végül elérkezünk a tulajdonnév kérdéséhez. A fogalmak a szemléleti sokféleség egységesítésével jönnek létre. Egyrészt ezáltal lehetséges a darabok összeillesztése – hisz ehhez szükség van a sima oldalakra – másrészt viszont az így kapott szabályos alakzat, a piramisforma meglehetősen keveset ad vissza a szemléletek kavargó sokféleségéből. Ez talán a szöveg egyetlen valós kritikai aspektusa: a fogalmasítást, a világ megismerés általi kezelhetőségét a világ sokféleségének figyelmen kívül hagyása teszi lehetővé. „Minden fogalom a nem-azonos azonosság-tétele révén keletkezik.”¹⁹ Nincs két egyforma levél, de a levél fogalma egy és állandó. Az ember saját fogalomrendszerének szabályos kristályszerkezetét vizsgálva tartja távol magától a létezés, a világ mérhetetlenségét. Ennek felismerése azonban Kanttól sem idegen, sőt ha lényegi kapcsolat kimutatása lenne a célunk, valószínűleg inkább erre, mintsem a tér-idő idealitására kellene támaszkodnunk. Ennek megfontolására értelem és képzelőerő fogalomalkotás előtti harmóniájából kell kiindulnunk, amihez egy hosszabb kitérőt kell tennem *Az ítélőerő kritikáján* keresztül. A két fakultás összekapcsolódása minden *különös* megismerés feltétele. A képzelőerő fogja össze a szemléleteket, a megjelenítéseket pedig az értelem egyesíti fogalmaiban. Ha az adott megjelenítés egy fogalom, akkor a két fakultás összekapcsolódása egy *különös* megismerésre irányul, ítéletünk így logikai, s nem ízlésítélet. Ez utóbbi pusztán szubjektív lehet, a szubjektum öröm- vagy örömtelenségérzésére kell vonatkoznia, mert e nélkül „a szépség önmagáért véve semmi”²⁰ A megoldást Kant abban találja meg, hogy ez utóbbit teszi meg elsődlegesnek, vagyis képzelőerő és értelem *laza* összekapcsolódása egy *általában* vett megismerésre irányul. Szabad játékban vannak, mert nem vonatkoznak egy *különös* megismerésre, viszonyuk csupán szubjektív, s alapja a pusztá kontemplációval fellépő örömrészletnek. Ez a harmonikus viszony lesz minden *különös* megismerés *szubjektív feltétele*. Ezzel viszont úgy tűnik nincs minden rendben. Papp szerint ez a mentális aktus az egyedüli pozitív érv a kanti esztétikában, s nem csupán *negációk utáni maradvány*²¹, viszont többek között az vele a probléma, hogy az alapjául szolgáló összekapcsolódás egyoldalú.

¹⁸ NIETZSCHE 1992, 8.

¹⁹ *Uo.*, 6.

²⁰ KANT 2003, 128.

²¹ PAPP 2010, 290.

„Egy szabad szépségnek a puszta forma szerinti megítélésében az ízlésítélet tiszta. Ekkor nem előfeltételeződik valamilyen cél fogalma, mely meghatározná, hogy az objektumbeli különféleségnek mire kell szolgálnia, tehát hogy az objektumnak mit kell megjelenítenie; egy ilyen fogalom csak korlátozná szabadságában a képzelőerőt, amely mintegy játszik az alak figyelésekor.”²²

Ezt Papp hibaként könyveli el, és megállapítja, hogy a minden – különös – megismerés szubjektív feltételül szolgáló összekapcsolódás sérül, a játék *egyszereplőssé válik*, a képzelőerő *önszórakoz (tat) ásává*; az értelem pedig, melynek *csupán* fogalmai vannak, kimarad a játékból.²³ Ezt a jelenséget Tengelyi is leírja, csak éppen különböző előjellel, ő ugyanis azt mondja, hogy a képzelőerőnek (szemlélet) *többlete* van a fogalommal (értelem) szemben. Ez az *esztétikai eszme* alapvonása, mely mint tudjuk nem megismerés, nem illeszthető be a jól felépített fogalmi rendszerbe, vagyis olyan szemlélet melyhez nem adható meg vele adekvát fogalom.²⁴ Tengelyi végül annak belátásáig jut el, hogy a kanti értelemben vett tapasztalat, a szemlélet kimeríthetetlenül *gazdag kidolgozatlan anyagot* szolgáltat a tudatnak.²⁵ A fogalom nyilvánvalóan nem képes a dolgot, az objektumot a maga szemléleti teljességében önmagába sűríteni, viszont a világ mérhetetlensége, végtelen sokfélesége a tudat folyamatos és állandó tágulásához anyaggal szolgál, ahogy az *észeszme* esetében a fogalmi többlet a folyamatosan növekvő tudat sűrűsödését idézi elő. Kant roppant komplexitásának fényében Nietzsche tétele sematikussá válik, tartalmilag pedig felszívdódik, s ismét láthatóvá válik a kinyilatkoztatás szerkezetének egyirányúsága.

Végül érdemes elidőzni a Nietzsche szöveg „történeti koncepciójának” kvázi-naivitásán. Füzi azt írja, hogy „...a nietzschei igazság- és nyelvkritika alapját egy [...] fikcionált, elképzelt eredettörténet, fabula képezi”.²⁶ Szűkebb értelemben ezt a szöveg eleje képezné, miszerint *volt egyszer* egy lény, mely feltalálta a megismerést. Füzi gondolatmenete azzal a megállapítással folytatódik, hogy a *trópusok seregének* története Nietzschénél a nyelv eredetének történetével egyenlő, mely három „korszakra” tagolható: *megnevezés, megegyezés (konvenció), felejtés*. Ezután Füzi a nyelvkritikai szempont értelmében a referencialitás kérdését tárgyalja az *Igazság és hazugság* vonatkozásában. Itt azonban érdekesebbnek találom a szöveg által adott negatív eredettörténet körüljárását, vagyis a világ antropologizálását a nyelv által, melynek egyik nevezetes maximája a bokor mögé rejtett igazság lesz. Anélkül, hogy bármiféle közvetlen hatás felmutatására vállalkoznék, vagy akár csak feltételezném ennek meglétét, indokoltnak tartom a nietzschei eredettörténetet a vicoi eredettörténettel összehasonlítani azon az alapon, ahogy az ember gyermekkorát és *tudatlan* (gyermeki) én-központúságát leírják. Nietzsche koncepciója abban áll, hogy az ember a Mindenség *középpontjában* jelöli ki helyét, s úgy képzei, hogy a tudat, a megismerés napvilágánál a dolgok létezésük igazságában tündökölnék. Mindennek alapja azonban egy idegi inger (Nervenreiz), ami *pusztán* emberi sajátosság, vagyis nem lehet identikus mással, mint önmagával. Ez a fenomén-elv vak marad a noumenonokra, illetve mintegy totalizálja a fenomén státusát, érzékelésünk egyediségét és elégtelenségét hermetikusan ránk zárja. Az idegi ingert tehát *érezékelésünk pusztá formájaként* kell azonosítanunk, melytől metaforikus átfordításokon keresztül – első metafora, második metafora – eljutunk a fogalmakig. Nietzschénél azonban a kanti transzcendentális kritika alapjából egy olyan szélsőséges kijelentés – kinyilatkoztatás – születik, mely szerint az igazság mint olyan (Wahrheit an sich) illuzórikus, s csak ennek fel-

²² KANT 2003, 140. (kiemelés tőlem- B. D.)

²³ PAPP 2010, 286.

²⁴ KANT 2003, 259.

²⁵ TENGYELI 1998, 191.

²⁶ FÜZI 2009, 59.

illetve beismerésén keresztül juthatunk el valamiféle negatív igazsághoz. Vico ezt a sort Ádám nyelvével kezdi meg, mely kanti terminológiával élve *intelligibilis*, azaz képes volt a dolgokat önmaguk természete, lényege szerint megnevezni. Később ettől egyre inkább eltávolodunk, s az első költők nyelvéig érünk el, akik önmaguktól képtelenek elvonatkoztatni, s a dolgokat magukon keresztül, testükön és szenvedélyeiken keresztül jelenítik meg. A szólónek például szeme van, vagy szomjazik a föld.

„...mint az ésszerű metafizika tanítja: „homo intelligendo fit omnia (az ember gondolkodva válik mindenné)”, de úgy látszik, hogy a képzetnek ez a metafizikája azt bizonyítja: „homo non intelligendo fit omnia (az ember nem gondolkodva válik mindenné)”. S emebben a mondásában talán több igazság van, mint amabban, mert az ember a megértéssel kifejti elmeerejét és felfogja a dolgokat, ellenben a meg nem értéssel saját magából megteremt a dolgokat, és azokká alakítva önmagát, dolgokká válik.”²⁷

A nyilvánvaló különbség tehát az, hogy míg Viconál van egy kezdeti igazság, melytől eltávolodtunk, s melyhez egyszer visszajuthatunk, addig Nietzschénél nincs kezdeti igazság, csak egy ügyesen *hasznosított* illúzió, melynek belátásával nyerhetünk *valamiféle* igazságot. Lényegében viszont mindkét esetben egy puszta kijelentést azonosíthatunk, mely az érvelés folyamatát „hitelesíti”: van igazság, nincs igazság.

Az *Igazság és hazugság*, ez a meglehetősen szuggesztív és aggasztó szöveg *kinyilatkoztatja* az igazság lehetetlenségét. Azt gondolnánk, hogy efféle *felismeréshez* az elhallgatás gesztusa illenék, a néma csönd, a remete némaságáé, s legkevésbé sem az amúgy explicite elhárított, de mégis pontosan érzékelhető – kanti értelemben vett – *dogmatizmus*. A Hume dogmatikus szkepticizmusára – érzékfölötti létezők *abszolúttagadására* – vonatkozó kanti kritika²⁸ Nietzsche igazságfogalmára is alkalmazható. Annak kijelentése, hogy az igazsághoz semmiféle hozzáférésünk nincs, egy olyan tudás-konceptió mögöttes jelenlétét mutatja, mely saját korlátainak tudomásulvételét abszolút érvénnyel ruhazza föl – vagyis a nem-tudás tudását állítja abszolút érvénnyel – s ezáltal transzcendens státusba helyezi önmagát. Vagyis dogmatikus álláspontról beszélhetünk.

Nietzsche, ahogy azt föntebb már körvonalaztuk, elképzeli, hogy egy adott pillanatban az emberből feltört a nyelv, s elárasztotta a világot antropomorfizmusával. Ez negatív előjelen kívül mennyiben különbözik attól az idillikus történetiségtől, mely szerint az ember a paradicsomi semmittevésben „zavartalanul farigcsálhatott a maga instrumentumán, a nyelven, s ráhangolódhatott a gondolatok finom játékára.”²⁹ A nyelv mindkét esetben *csak úgy van*, ráadásul mindkét elképzelés szerint a nyelv az ember *saját*, általa mesterien kezelt eszköze. A különbség abban áll, hogy Nietzsche szerint ennek lényegi célja az *elfedés* (az önálcazás, hogy a nyelv eszközjellegét kiemeljük), vagyis a világ valódi képének antropomorfizmusokkal való elfedése, Schiller szerint pedig a *ráhangolódás* (akár mint lantra, vagy hárfára). Lényegében egyik mögött egy pesszimista, a másik mögött egy optimista világszemlélet – végső soron pedig a nyelv idealisztikus, vagy ideologikus (de Man szavaival, ideologikus idealista) felértékelése – körvonalazódik. Az *Igazság és hazugság* az abszolút szkepszis jegyében íródott, és valóban azt mondhatjuk, hogy Nietzsche mindennel elégedetlen.³⁰ Ha kiolvasható is valamiféle program, valamiféle irányadás az ember számára, az bizonyosan nem az öntudatra ébresztés, hanem felszólítás az ember túlzott magabiztosságának,

²⁷ GIAMBATTISTA 1963, 269.

²⁸ KANT 1999, 129–138.

²⁹ SCHILLER 2005, 403.

³⁰ TATÁR 1992, 15.

önhittségének feladására. Az *Igazság és hazugság*ot a nyelvkritika korai felbukkanásaként tartani számon azért tűnik elhibázottnak, mert a szöveg a kritikai filozófiával alapvetően ellentétes jegyeket visel magán. Elég arra gondolni, hogy Kant a transzcendentális kritikával a metafizikát vadhajtásaitól kívánta megszüntetni azáltal, hogy megfogalmazott egy feltétel-teorémát: hogyan lehetségesek a priori szintetikus állítások? Ennek megválaszolásával Kant szerint egy értékesebb, tisztább metafizikához juthatunk, mely céljához méltóan képes az emberi szellem szolgálatába állni. Nietzsche ezzel szemben a *tagadás-kinyilatkoztatás* változtatásán keresztül halad előre, s célja legszerencsésebb esetben is valamiféle provokáció lehet.

A dolgozat következő részében arra kívánok rámutatni, hogy de Man elméleti tevékenysége magán viseli a kanti episztemológia jegyeit, s ez érvényesül akkor is, amikor Nietzsche szövegeit, vagy egy más helyen, amikor Mallarmé verseit olvassa.

Gondoljunk ismét arra a részre melyet a „Mi is tehát az igazság?” kérdése vezet be. Nietzsche azt állítja, hogy metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok, melyek variálódását emberi viszonylatokként határozzuk meg. De Man az *Antropomorfizmus és trópus a lírában* szövegében kikezdi ezt a sort és egy stratégiaileg indokolható ponton megtöri. Füzi Izabella, *Retorika, nyelv, elmélet* című tanulmányában szintén megidézi ezt a szöveget, de ennek biztonságosnak érzett felszínén marad és csupán egy polarizált kivonatot ad a szövegről, mely véleménye szerint lefedi azt (legalábbis a Nietzschéről szóló részt), vagyis: *a tropológiaiként felfogott* nyelv elvezet, míg a *meggyőzősként felfogott* nyelv nem vezet el az igazsághoz³¹. Ez bizonyos mértékig helyes megállapítás, de önmagában nem bír különösebb mozgatóerővel, s ráadásul inkább *A trópusok retorikájában* érvényesül. Az *Antropomorfizmus* szövege viszont felmutat egy olyan *szervezetet*, mely egyrészt igen jellemző de Man érveléstechnikájára, másrészt helyzetbeli különösségén keresztül önmagára hívja fel a figyelmünket.

A metafora és metonímia egymás mellé helyezésével de Mannak még nincs problémája, de az antropomorfizmus vagy egyik, vagy egyik sem, de se el nem különül tőlük, se a kettő szintézisét nem teremti meg. Jelenléte tehát indokolatlannak tűnik, esetleg terminológiai *hanyagság* lehet, de praktikus okokból de Man mégsem hagyja figyelmen kívül. Olyannyira nem, hogy végül – rá jellemző módon – a szöveg későbbi megállapításait ebből a megkülönböztetésből mintegy megelőlegezi. Arra az esszenciális kijelentésre alapoz, hogy az *igazság trópusok serege*. Az első lépés, hogy a sereget *mennyiségként* értelmezi (vö. sokaság), s ez fontos eleme de Man taktikájának – később persze szabadon engedi a szó elsődleges, hadsereg (das Heer) jelentését is, de így ennek is módosul a jelentése, illetve jelentősége. A második lépés egy bizonyos értelemben vett metonimikus aktus, amennyiben a fentebb idézett mondatot mintegy szintaktikai általánosításként jeleníti meg, annak vélhető predikátumán keresztül. Egyszerűbben kifejezve, ez a mondat (vö. kijelentés) – ami egyébként de Man produktuma, még ha a szöveg hű kivonataként ismerjük is el – olyannyira nem *normatív*, hogy gyakorlatilag inkább csak grammatikai struktúráján keresztül fejez ki bármit is, vagyis az, hogy *mi* az alany és *mi* az állítmány, bizonyos szinten esetlegessé válik. Ebből következik, hogy egy kérdésre, *mint amilyen* a „Mi is tehát az igazság?” *megenged* „egy nem pusztán tautologikus választ is”³². Egy ilyen par excellence tautologikus válaszként érthető a tanulmány elején – nyilvánvalóan nem véletlenül – idézett Keats sor: „Beauty is truth, truth beauty”. Mindebből az következik, hogy az igazság az Igazságról tett, egymással nem feltétlenül korreláló állítások határozottan mennyiségi értelemben vett sokasága. Azért használok tipográfiaileg jelölt és nem jelölt ‘igazságot’, mert de Man véleményem szerint ezt használja ki. Amikor Nietzsche az *Igazság és hazugság*ban az igazságra kérdez, akkor a tipográfiaileg kiemelt igazságot érti alatta, önmagában való Igazságra gondol (Wahrheit

³¹ FÜZI 2009, 59.

³² DE MAN 2002, 371.

an sich). De Man ezt esetlegessé teszi, s az mondja az igazságot, legyen bármilyen is – vagy akár ne is legyen – mindig a predikatív viszony garantálja, abban az értelemben, hogy az Igazságra ez éppúgy érvényes, mint bármi másra. Az igazság tehát egy befejezhetetlen szekvencia.

„...az igazság a definiálás lehetősége az állítások végtelen számú variációinak segítségével.”³³

Ezzel viszont de Man a késői Nietzschét szabadítja rá a korai Nietzschére abban az értelemben, ahogy azt Hill leírja, vagyis a szintaxisban érdekelt Nietzschét a referencialitással és denotációval szembe-helyezkedő Nietzschére.³⁴

Tovább követve de Man gondolatmenetét, még ha maga nem is mondja ki, nem nehéz rájönni, hogy az antropomorfizmus megegyezik a fent említett tautológiával. Az antropomorfizmus:

„Az egyik entitást fölcseréli egy másikkal, és ezáltal a fölcserélésük előtt egyedi entitások létezését implikálja, valamit valami másnak vesz, amit aztán adottnak lehet tekinteni. Az antropomorfizmus egyetlen állítássá vagy lényegiséggé fagyasztja a tropologikus átalakulások és tételezések végtelen sorát, s mint ilyen, kizár minden egyebet. Nem állítás többé, hanem tulajdonnév...”³⁵

Vagyis, hogy a számunkra felkínált példánál maradjunk, az igazság a szép által nyeri el létezésének igazságát, ahogy a szép az igazság által. A predikatív viszony tehát itt önmagába hanyatlik, *berekesztődik*. Hogy az antropomorfizmus nem-de man-i jelentésével lezárjuk ezt a gondolatsort, azt a következtetést kell levonnunk, hogy ugyanez történik az *Igazság és hazugság* emberével is. Önmagát megkettőzve – én/világ (én) – majd erről a duplikációról megfedkezve az ember a megismerésen keresztül végrehajtja ezt az azonosítást: önnön létezésének igazságát a maga alkotta világ igazsága által nyeri, mely világ igazsága az ember által benne elhelyezett igazság csupán.

A trópusok retorikájának első, jelentős megállapítása az, hogy Nietzsche határozottan elutasítja azt az elméleti megközelítést, mely szerint a nyelvben elkülöníthetően működik tulajdonképpen, és átvitt jelentés. Az *Igazság és hazugság* fent körvonalazott kinyilatkoztatásainak figyelembevételével ez egy abszolút kezelhető megállapítás abban az értelemben, hogy tulajdonképpen jelentés *eleve nincs*, nincs olyan nyelv, mely nem csupán emberi viszonylatokat, trópusokat fejez ki. Megállapításának alapvetése pedig nem újdonság – Nietzschének már van kire támaszkodnia – csupán érvelésének tónusa újszerű.³⁶

Bármily kényelmetlen is, kénytelenek vagyunk ilyen didaktikus sorrendben haladni, mert ennél a látszólag egyszerű szövegnél elég könnyű eltéveszteni az érvelés menetét. A következő lényeges megállapítás a fenomén-elv, melynek lényegét abban jelöljük ki, hogy általa megkérdőjeleződik az ok/okozat klasszikus, bináris modellje. Az empirikus modell lényege, hogy az objektív világ kialakítja a szubjektív világot, az elme tehát tabula rasa, a modell pedig egyszerű és steril, jelen esetben a szónak laboratóriumi értelmében. A fenomén-elv bevezetésével – melynek itt használt jelentéséhez nem kell eltávolodnunk a fent már idézett kanti megállapításoktól – azonban összekuszálódik ez a pusztá ellentétesség:

„...amit objektív, külső oknak véltünk, az maga is belső okozat eredménye. Amit azelőtt oknak tartottunk,

³³ *Uo.*, 371.

³⁴ HILL 2005, 176.

³⁵ DE MAN 2002, 372.

³⁶ DE MAN 2006, 127–128.

az valójában egy okozat okozata, amit pedig okozatnak tartottunk, az pedig olyannak tűnhet, mintha saját okának okaként működne.”³⁷

Ez a nyakatekert részlet a *jelenség* beillesztésével könnyedén kiegyenesíthető: a modell egyirányúságát – objektumtól szubjektumig, októl okozatik, külsőtől belsőig – megakasztja az a felismerés, vagy feltételezés, hogy a világ melynek saját tudatunkat köszönhattuk, bizonyos értelemben saját tudatunk projekciója. Egészen pontosan nem egy megfordításról van szó, mely az empirizmus modellje helyett a szubjektív idealizmus „vektorát” propagálja, hanem arról, hogy – remélhetőleg nem a semmitmondásig egyszerűsítve ezt az elvet – a világ, amit én észlelek, az sajátosan ettől az észlelettől függ, illetve ebben az észleletben leledzik. A lényeg tehát nem az, hogy az irányok felcserélődnek, hanem az, hogy felcserélhetőek. A helyet pedig, – de Man által kiemelve – ahol ezek a megfordítások végbemennek, Nietzsche a nyelvben jelöli meg, „...a trópus retorikai modelljében rejlik a kulcs...”³⁸ De Man ezen a helyen bevezeti a kritikus dekonstrukció (critical deconstruction) fogalmát, melyet nyugodtan fordíthatunk és érthetünk kritikai dekonstrukciónak is:

„Amennyiben elfogadjuk, hogy a valóság félreértelmezése, mely Nietzsche szerint rendszeresen ismétlődik az egész hagyományban, valójában a nyelv retorikai struktúrájából ered, akkor vajon nem reménykedhetünk-e abban, hogy mindentől megmenekülhetünk, ha ugyanilyen módszerességgel megtisztítjuk e nyelvet veszélyesen csábító figurális tulajdonságaitól?”³⁹

Ismét egy programba ütközünk. Tulajdonképpen mintha a transzcendentális kritika ambícióját idézné fel de Man. Ez már abban is megmutatkozik, hogy a *tévedéseket* a metafizikára vonatkoztatja, s ha felidézük de Man egy másik tanulmányának vonatkozó részét, ez a felismerés egyre valószínűbbé válik. De Man a *Fenomenalitás és materialitás Kantnál* című írásában kivonatolja a transzcendentális és metafizikai közötti különbséget, persze ismét egy – bevallottan – stratégiaileg indokolható pontra koncentrálna, jelen esetben arra, hogy míg a transzcendentális fogalmak között marad, addig a metafizikai egy empirikus mozzanatra vonatkozik, tehát külső a fogalomhoz képest. Ennek alapja a következő, általam de Manhoz képest szabadon és elliptikusan idézett kanti megállapítás, miszerint a megismerés transzcendentális akkor, ha csupán azt mondja ki, hogy egy változásnak oka kell, hogy legyen, de metafizikai akkor, ha ezt külső okként értjük.⁴⁰ Ebben az értelemben – bármennyire erőltetettnek is tűnik ez – a külső ok az empirikus modell a maga általánosságában, vagyis a világ mint objektív külső ok, mely a *változást*, tehát a tudat létrejöttét kívülről irányítja. A lényeg pedig az, hogy miután ez a rendszer elveszíti abszolút érvényét, s magabiztossága meginog, felfedezhetővé válik az alapjául szolgáló fogalmi struktúra, a trópus retorikai modellje, s ezáltal lehetőség nyílik a kritikai megközelítés számára, hogy a *történekek lehetőségi feltételéről*⁴¹ – ami a transzcendentális elv lényege, s jelen esetben a trópusok retorikai modellje – számot adjon, s azt a hibás modellek elburjánzásáért felelős, *csábító figurális tulajdonságaitól* esetlegesen megtisztítsa. De Man ezután – hogy még egyértelműbb legyen a kanti kritika jelenléte – felveti, hogy ezzel esetleg eljuthatunk egy *episztemológiaiilag megbízhatóbb* nyelvig, mint

³⁷ Uo., 129.

³⁸ Uo., 131.

³⁹ Uo., 132. (kiemelés tőlem- B. D.)

⁴⁰ KANT 2003, 90.

⁴¹ DE MAN 2000, 55.

amilyen például a *matematika nyelve*⁴².

De Man ezt követően áttér az *Igazság és hazugság* értelmezésére, s anélkül, hogy értelmezését itt feszesen végigkövetném, csupán a kérdését ismétlem meg: A tévedés leleplezésével el tudja-e kerülni Nietzsche a tévedést? A választ előre leleplezem: nem, s azért nem, mert – számunkra itt ez lesz a fontos – ez a leleplezés is egy állításban, egy kijelentésben tétéleződik. Az *Antropomorfizmus és trópus a lírában* szövegének kiemelt szerkezetén keresztül végig lehet olvasni *A trópusok retorikáját*. De Man ezeket a szerkezeteket kombinálja. A következő lépés, hogy az *Igazság és hazugság* Nietzschéjét úgy parafrázeálja mint aki az én megsemmisülését hirdeti úgy, hogy közben e kijelentés alanyaként, tehát grammatikai középpontként van jelen. Ez saját olvasatom szerint egyrészt csúsztatás, hisz Nietzsche nem az én, s még csak nem is az öntudat *megsemmisülését* nyilvánítja ki, hanem „csupán” – vélt intenciója szerint – provokál, kis retorikai túlzással élve pedig: megsemmisítő csapást mér az *öntudatosságra*, másrészt, ahogy hasonló esetben már felhívtam rá a figyelmet: a késői Nietzschét olvassa rá a korai Nietzschére. Viszont ezáltal de Man intenciója válik láthatóvá. Ehhez azonban egy hosszabb részt kell idéznem a szövegből:

„Az én, mely empirikus referensként kezdetben a nyelv középpontja volt, most fikcióként, az én metaforájaként a középpont nyelvévé válik. Ami eredetileg egyszerű referenciális szöveg volt, az most egy szöveg szövegévé, egy alakzat alakzatává válik. Az énnel mint metaforának a dekonstrukciója nem két kategória (én és alakzat) szigorú különválasztásával végződik, hanem tulajdonságok felcserélődésével, amely a szó szerinti igazság feláldozása árán lehetővé teszi kölcsönös fennmaradásukat.”⁴³

Nem nehéz visszaemlékezni arra a pontra, ahol az empirikus modell értelmében vett okot végül egy okozat okozataként, az okozatot pedig az ok okaként ismertük fel. Ez pedig azt jelzi számunkra, hogy továbbra sem keveredtünk ki a *veszélyesen csábító* figuralitásból, csupán más ponton merevítettük ki a felcserélődések sorozatát, egy más megállapítást antropomorfizáltunk. A retorikától nem menekültünk meg, s *ez persze nem is volt várható*, ahogy azt de Man meglehetősen könnyedséggel megállapítja.⁴⁴ Eltéveszthetetlen, hogy milyen nagymértékben érvényesül a szövegben az *Antropomorfizmus és trópus a lírában* idézett mechanizmusa. Az igazság trópusok serege, állítások átrendeződő sora és sokasága, melyek egymással nem szükségszerűen identikusak. Egy állítás kimerevítése, ha tetszik antropomorfizálása tulajdonnévként az igazság elvesztése, ideologizáció.

„...meglehetősen könnyű átlépni a határvonalat, amely a trópus elválasztja a névtől, de ha már átlépték a határt, akkor lehetetlen visszatérni az „igazság” kezdőpontjához. Az igazság trópus; a trópus létrehoz egy normát vagy értéket; ez az érték (vagy ideológia) már nem igaz többé. Az igazság az, hogy a trópusok olyan ideológiák létrehozói, amelyek nem igazak többé.”⁴⁵

Az antropomorfizmus de mani szerkezete, mely az ideológiával kerül rokonságba, felidézi azt a másikat, a kiazmust, mely mind *A trópusok retorikájában* mind pedig a *Kant és Schiller* című tanulmányban fontos szerepet játszik, s hasonlóan a tautológián alapszik.

⁴² DE MAN 2006, 132.

⁴³ *Uo.*, 134.

⁴⁴ *Uo.*, 135.

⁴⁵ DE MAN 2002, 372.

De Man megjegyezte, hogy *A tragédia születése* tisztán schilleri hangvételi mű, s mi sietve hozzátehetjük azt is, hogy az *Igazság és hazugság* sem kevésbé az. De Man meglehetősen gyászos képet fest Schiller működéséről. Ez a hosszabbnak mondható tanulmány az antropomorfizmus kiterjesztéseként írható le. Sőt – s ez talán egy különálló tanulmány témája lehetne – a *Fenomenalitás és materialitás Kantnál* és a *Kant és Schiller* együttesen, egymás mellett olvasva az *Antropomorfizmus* szerkezetének egészét leképezik, sőt megjelenítik, vagyis mintegy megszemélyesítik. Kant műve ilyen értelemben egy roppant igazság-gépezet a maga számtalan, sokszor egymásnak ellentmondó felismeréseivel, ellentéteivel, oximoronjaival, eszméivel, a maga kavargó kiismerhetetlenségével. Schiller popularizálja Kantot, közérthetővé teszi azáltal, hogy polarizálja az *egymással nem feltétlenül identikus* tagokat. Ez a tanulmány veleje, s de Mannál ilyesmit ritkán lehet ilyen magától értetődően megadni. Schiller kiazmusai a tautologikuság értelmében kijelentésekké, tulajdonnevekké (Természet-Rémület, Ész-Nyugalom) merevítik ki a tropologikus sokféleséget, – egyébként akár abban az értelemben is, hogy Schillernél, de Man szerint, lényegében csak kiazmussal lehet találkozni – s ezzel az „igazságot” függesztik fel. Schiller ideologikus idealizmusa⁴⁶ – s ne felejtjük el, hogy de Mannál az ideológia egyben metafizika is – egy vonalba kerül Nietzsche ideologikus idealizmusával. A kiasztikus elrendezés ebben a formájában még csonka maradna. Ennek kiigazításához fel szeretném hívni a figyelmet a *Kant és Schiller* egy meglehetősen bizarr szöveghelyére. Arra a részre gondolok, ahol de Man felveti, hogy Schiller Kant interpretációja, vagy ennél általánosabban, kettejük kapcsolata – bár itt nem erről van szó, akár még konkrét kapcsolatra is gondolhatnánk, hisz minimális levélváltás volt közöttük – egy olyan *visszatérő mintának*⁴⁷ tűnik, melyet megpróbálhatnánk más szerzőpárokra is ráilleszteni: Heidegger inkább Schiller, Derrida inkább Kant volna. Ennek fényében feltehetjük a kérdést, hogy amennyiben Nietzschét Schillerként azonosítottuk – de Man ezt explicite is megtette – akkor ki más volna Nietzsche Kantja mint Paul de Man?

A dolgozat lezárásaként fel kell hívnom a figyelmet arra, hogy de Man egy másik (korai) tanulmányában – melyben Baudelaire és Mallarmé költészetének *alapgondolatát* veti össze, tehát *A szimbolizmus kettős aspektusában* – felrémlik az igazság fenntarthatóságának egy víziója. A baudelaire-i szimbólum azonosítás, két – az összekapcsolás előtt – egyedi entitás azonosítása. Ebben ismét fel kell ismernünk a kimerevítés aktusát. Baudelaire esetében ez a *felszívódott tudat* elpusztításának vágyát jelzi a *létezés hatalma* által.⁴⁸ Mallarmé ilyen értelemben nem kívánja az egységet lét és tudat, természet és tudat között. A tudat – vagyis de Man azonosítása alapján: a nyelv – igyekszik a tőle különbözőt bekebelezni, ez a megismerés vágya, ezzel azonban nem képes a tárgyat annak magánvalósága szerint önmagába olvasztani: „a tudat elmozdul a tárgy felé, igyekszik beléhatolni, majd, mint egy visszaverődő fénysugár, visszatér az elmébe, most már a külső világ tudásával gazdagabban.”⁴⁹ Itt ismét felbukkan a fenomén-elv és egyben, ennek továbbgondolásaként a *tökéletes közvetítés* vágya, illetve illúziója: ha a nyelv olyan közvetítő volna, mely egyrészt a dolgok lényegiségét, másrészt a tudat lényegiségét is magában hordozza, akkor beszélhetnénk *kiegyensúlyozott egységről*. Azonban a nyelv nem ilyen médium, s csak a vágy marad meg, mely folyamatos kudarcokhoz vezet azáltal, hogy mindig felcsillan a remény, – egy bizonyosságot állító tautologikus pillanatban, egy modell felvázolásakor, tehetnénk hozzá – hogy sikerült a tökéletes közvetítésig eljutni.

⁴⁶ DE MAN 2000, 153.

⁴⁷ Uo., 133.

⁴⁸ DE MAN 2002, 111.

⁴⁹ Uo., 112.

„Ám mindig kiderül: miközben azt hiszi, hogy sikerült a létezők totalitását olyan mértékűre csökkentenie, ami által az nyelvileg kifejezhetővé válik, addig a létezők totalitásának az a része, amelyet nem ért el, félrevezette őt, és ez a rész most visszatér, hogy szétrombolja a már elért bizonyosságot.”¹

Erről eszünkbe juthat akár az *esztétikai eszme* fentebb vázolt jellemvonása is. A végső megállapítás, hogy Mallarmé fejlődése ilyen értelemben vett bukások folyamata, melyek a szó valódi értelmében destruktívak. Ez a folyamat bizonyos értelemben mégis a tökéletesedés folyamata, vagyis dekonstruktív. A szellem az által, mondja de Man, hogy felismeri eltévelyedéseit – ismét tegyük hozzá: antropomorfizmusait, tautológiáit, vagyis ideologikus modelljeit – növekszik, s „legnagyobb teljesítménye egyben teljes megsemmisülése is lesz”².

Emögött pedig szépen kirajzolódik a kanti „modell” az ész és az értelem kapcsolatáról. Az ész a noumenonok felé tör, a tapasztalat totalizációját kívánja meg, s hajszolja az értelmet, mely út közben felszedegeti a tapasztalat darabkáit, halad *feltételestől feltételesig*³ – hozzátehetnénk akár, hogy: tropologikus átfordítástól tropologikus átfordításig, antropomorfizmustól antropomorfizmusig – s közben egyre nagyobb önbizalomra tesz szert és egyre inkább kiszélesedik. A totális ismeret, a noumenonokhoz való felemelkedés lenne az ész *legnagyobb teljesítménye*, de ez *egyben megsemmisülése is* volna, hisz az ész csupán ebben a *vágyban* létezik, ez az ész szubsztanciája.

¹ *Uo.*, 113. (kiemelések tőlem- B. D.)

² *Uo.*, 114.

³ KANT 1999, 142.

Bibliográfia:

- DE MAN, Paul 2002. Antropomorfizmus és trópus a lírában. Ford. NemesPéter: Szegedy-Maszák Mihály (szerk) : Ovasás és történelem. Osiris, Budapest, 369–395.
- DE MAN, Paul 2000. Esztétikai ideológia, ford. Katona Gábor, Bp., Osiris.
- DE MAN, Paul 2006. Az olvasás allegóriái: figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben, Ford. Fogarasi György. Magvető, Budapest.
- DE MAN, Paul 2002. A szimbolizmus kettős aspektusa. Ford. NemesPéter: SZEGEDY-MASZÁK Mihály (szerk) : Ovasás és történelem. Osiris, Budapest, 98–118.
- FÜZI Izabella 2009. Retorika, nyelv, elmélet. JATEPress, Szeged, 45–83.
- HILL, R. Kevin 2005. Nietzsche's Critiques. Oxford Press.
- KANT, Immanuel 2003. Az ítélőerő kritikája. Ford. Papp Zoltán. Osiris, Budapest.
- KANT, Immanuel 2004. Az ítélőerő kritikája. Ford. KisJános. Atlantisz, Budapest.
- KANT, Immanuel 1999. Prolegomena: minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet fel. Ford. John Éva, Tengelyi László. Atlantisz, Budapest.
- LATOUR Bruno 1999. Sohasem voltunk modernek. Ford. Gecser Ottó. Osiris-Gond, Budapest.
- NIETZSCHE, Friedrich 1992. A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor, Athenaeum 3, I., 3–16.
- PAPP Zoltán 2010. Elidőzni a szépnél: Kant esztétikájáról. Atlantisz, Budapest.
- SCHILLER, Friedrich 2005. Művészet- és történelemfilozófiai írások. Ford. Papp Zoltán, MESTERHÁZI Miklós. Atlantisz, Budapest.
- TATÁR Sándor 1992. A fordító reflexiói. Athenaeum3, I., 16–20.
- TENGELYI László 1998. Élettörténet és sorsesemény. Atlantisz, Budapest.
- VICO, Giambattista 1963. Az új tudomány. Ford. Dienes Gedeon, Szemere Samu. Akadémiai, Budapest.