

## „nem szeretsz jól, míg nincs erőd megvetni az embert!”

*Az ember helye az olvasatban Szabó Lőrincnél*

*Az „emberi valóság” eszméje egy új alapra helyezte az ember értelmét és az ember ember-létét. Ha a semleges és nem meghatározott „emberi valóság” fogalmát behelyettesítenénk az ember fogalmával, mely magán viseli a metafizikai örökséget, illetve a belévéődött szubsztanciális motívumot és kísértést, akkor mindazt az előfeltételezést is fel kellene függesztenünk, mely eddig az ember egységének gondolatát alkotta.*

(Jacques Derrida)<sup>1</sup>

*Az én figurális struktúráját kimondó diskurzusnak nem sikerül megmenekednie azoktól a kategóriáktól, amelyeket állítása szerint dekonstruál, s ez természetesen igaz lesz minden olyan diskurzusra, amely azzal az igénnyel lép föl, hogy újra bevésse az iménti aporia alakzatát.*

(Paul de Man)<sup>2</sup>

Az ember megragadhatósága önmaga által az írás megjelenésétől kezdve áll az irodalmi és filozófiai diskurzus homlokterében. Hegel *Entzweimngja* és Dilthey szellemtörténetből életfilozófiába átalakuló munkássága után a 20. században megjelenő strukturalizmus és posztstrukturalizmus mintha visszatérni látszott volna a descartes-i *cogito* fogalmához az ember ontológiai megalapozottságának háttérbe szorításával. Hiába képviselték az osztott, széttörédezett vagy decentrált szubjektum eszméjét, a megismerés és megismerhetőség mégis elveszteni látszott lételeméleti horizontját és egy olyan konceptuális dimenzióba került, mely éppen az *embert* veszítette szem elől. Ugyanakkor a strukturalizmussal párhuzamosan kibontakozó fenomenológiai hermeneutika, illetve a recepcióesztétika – a szemiológián túl – a szöveg olyan horizontjait igyekezett megnyitni, melyek a descartes-i örökség és a felvilágosodás humanizmus-interpretációja ellenében próbálták meg

<sup>1</sup> Saját fordítás: Jacques DERRIDA, *Les fins de l'homme* = Uő., *Marges de la Philosophie*, Minuit, Paris, 1972, 136.

<sup>2</sup> Paul DE MAN, *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*, ford. FOGARASI György, Magvető, Budapest, 2006<sup>2</sup>, 218.

rekonstruálni a humanizmus eredeti jelentését, s visszajuttatni az embert a fogalomtól a saját létéig. Ahogy a filozófiai hermeneutika és Heidegger humanizmuslevele radikálisan szakított az ember hagyományos elgondolásával, úgy a későmodernség poétikai nyelve is újszerűen építette be azokat a trópusokat, melyek az ember megragadását viszik színre az egyes költeményekben.

Dolgozatomban bemutatom egy részletét ennek a rehabilitációnak, s megkísérlem felvillantani a humanizmus lehetséges alternatíváját – amennyiben ilyen létezik – úgy, hogy közben röviden áttekintem a strukturalizmus emberről alkotott nézeteinek alapját, ütköztetve a hermeneutikai irodalomértésnek az emberrel összefüggésbe hozható aspektusaival. Ezek alapozzák meg a vállalkozást, mely Szabó Lőrinc *Té meg a világ*, *Különbéke* és *Harc az ünnepért* köteteinek verseiben feltárni próbálja az ember retorikai alakzatait. Mivel a költői diskurzus képes *előállítani* azt az eminens szöveget, melynél az olvasónak is eminensen jelen kell lenni,<sup>3</sup> illetve ahol a lét a lehető legtisztábban megmutatkozik,<sup>4</sup> ezért az elemzésre kerülő verseket az ember ontológiai és tropológiai beágyazottsága felől kérdezem. Így elkerülhető a lételméleti interpretáció olyasfajta parcialitása,<sup>5</sup> mely figyelmen kívül hagyná a nyelv figurativitását, illetve mellőzné azt a – gyakran valóban mellőzött – tényezőt, hogy a versbeszédnek mindig van egy retorikai énje, egy „beszélője”, illetve megszólítottja. Ez Szabó Lőrinc elemzendő verseiben kiemelkedő fontosságú, hiszen bennük a dialogikus poétika<sup>6</sup> sajátos alakzataival találjuk szemben magunkat.

### *Az ember és fogalmai...*

...a strukturalizmus, a hermeneutika és a dekonstrukció olvasatában

Foucault szerint a „klasszikus” korban a humán tudományok megjelenésével a nyelv helyébe, mint e tudományok tárgya, egy sajátos empirikus–transzcenden-

<sup>3</sup> Hans-Georg GADAMER, *Der „eminente” Text und seine Wahrheit* = Uő., *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Mohr, Tübingen, 1993, 294.

<sup>4</sup> Martin HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, ford. BACSÓ Béla = Uő., *Rejtektutak*, Osiris, Budapest, 2006, 58–62.

<sup>5</sup> Vö. Martin HEIDEGGER, *Magyarazatok Hölderlin költészetéhez*, ford. SZABÓ Csaba, Latin Betűk, Debrecen, 1998. Természetesen nem állítom azt, hogy Heidegger ne figyelne a nyelv működésére, sőt nagyon is tekintettel van interpretációjában a német nyelv költészeti hangzására, illetve a szavak etimologikus kapcsolatára. Azonban a nyelv eredendő figurativitása – annak ellenére, hogy ő sem tud kibújni alóla, ahogy Derrida több előadásában is rámutat (vö. DERRIDA, *Les fins de l’homme*, 129–164.) Heidegger életművében mégsem foglal el központi helyet a költői nyelv értelmezésekor, sokkal inkább a hermeneutikai ontológiájába való integrálhatóságra helyezi a hangsúlyt, mely a versek interpretációjának irányát egyértelműen megszabja.

<sup>6</sup> KABDEBŐ Lóránt, *Útkeresés és különbéke. Szabó Lőrinc 1929–1944*, Szépirodalmi, Budapest, 1974, 218–219.

tális kettősség által jellemezhető ember lépett,<sup>7</sup> s ezzel megnyílt az interpretáció mint reflexió lehetősége önmaga számára.<sup>8</sup> Mivel Foucault-nál az episztemék kizárják egymást, ezért a nyelvi-reprezentációs kérdés középponti létének felfüggesztődéséig az ember nem is foglalhatta volna el az őt megillető helyet,<sup>9</sup> hogy ezt követően az antropológia elindulhasson hódító útjára, melynek hatása az ezredfordulón túl is érződik.<sup>10</sup> A filozófia nyelvi fordulata ezek szerint az embert iktatta volna ki a gondolkodásból? *A szavak és a dolgok* Foucault-ja szerint talán igen, hiszen a szemiológizálódott ember státusa az objektív struktúrák uralmával és a jelek mindenhatóságával a hermeneutikai *itt-lét* ontikus és ontologikus kitüntettségét<sup>11</sup> valóban felfüggeszti. Természetesen nem állítható, hogy a strukturalizmus felelős azért a metafizikai teherért, melyet Heidegger próbál destruálni a humanizmus-levéliben – hiszen a levél előbb született, mint ahogy maga a mozgalom kiteljesedett volna –, de kétségtelen, hogy a strukturalizmus szintén rendelkezett egy olyan *ember*-fogalommal, mely a hermeneutikai tradíció alternatívájaként fogható fel.

A strukturalizmus talán legmegragadhatóbb jellemzője a már Derrida által is kritizált középpontvonzalma,<sup>12</sup> melyhez képest az ember mindig csak másodlagos lehet. Az ember helye (az olvasatban? a struktúrában?) mindig egy kulcsjelölőhöz képest határozódik meg (például Lévi-Strauss esetében a tudattalan vagy Lacannál a Másik), s így olyan paranoid struktúrák<sup>13</sup> jönnek létre, melyek az ember kitüntetett helyét elleplezik, s ezt még az olyan posztstrukturalista kezdeményezések sem voltak képesek teljes mértékben rehabilitálni, mint a Deleuze–Guattari szerzőpáros *nomadológiai* tanulmányai, melyek a hangsúlyt a skizoid struktúrákra helyezték.<sup>14</sup> Természetesen ugyanolyan hibás dolog lenne egységes irányzat képét festeni,

<sup>7</sup> Michel FOUCAULT, *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*, ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Osiris, Budapest, 2000, 356 skk. Foucault az ezt követő oldalakon egyben a megismerés történeti jellegét is hangsúlyozza.

<sup>8</sup> *Uo.*, 336–337.

<sup>9</sup> „[A] klasszikus nyelv, mint a reprezentáció és a dolgok közös diskurzusa, mint az a hely, amelynek belsejében a természet és az emberi természet metszi egymást, teljes mértékben kizár minden olyasmit, amit az »emberről« szülő tudománynak» nevezhetnénk.” *Uo.*, 348.

<sup>10</sup> *Uo.*, 381–383.

<sup>11</sup> Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály és mások, Osiris, Budapest, 2001<sup>2</sup>, 29.

<sup>12</sup> Jacques DERRIDA, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines* = *Uo.*, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, 410–411.

<sup>13</sup> Lacan kifejezése olyan struktúrára utal, melyben egy rögzített kulcsjelölő (*fallosz*) szabja meg a többi jelölő helyét, s kivételes helyzete miatt bármelyik helyettesítésére képes. Vö. Jacques LACAN, *The Psychoses. The Seminar of Jacques Lacan*, III., szerk. Jacques-Alain MILLER, W. W. Norton & Company, New York, 1993, 29–43.

<sup>14</sup> Vö. Gilles DELEUZE – Felix GUATTARI, *Anti-Oedipus*, Minnesota UP, Minneapolis, 2000.; Gilles DELEUZE – Felix GUATTARI, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Minnesota UP, Minneapolis, 2005.

mint figyelmen kívül hagyni a fogalmak plasztikusságát az egyes életművekben. Amíg a tudattalan Lévi-Strauss számára a megoldás volt arra, hogy az etnológiát elvonatkoztassa mindenfajta szubjektivitástól és ideológiától, közös platformot alakítva ki megfigyelő és megfigyelt számára, addig Lacan esetében a tudattalan maga jelentette a problémát és a vizsgálódás tárgyát. A strukturalizmus így az általa nem annyira feltárt, mint inkább megalkotott objektív struktúrákra koncentrálna lényegében megkerülte az ember kérdését. Berekesztve ezzel mindenfajta reális ontológiai igényt, a létet is szem elől veszítette.<sup>15</sup> Az ember így alakult egy jelle a többi között, miáltal egy olyan felemás antropometrikus<sup>16</sup> diskurzus vált uralkodóvá a filozófiai antropológiában, melynek nézőpontja – habár valóban felfüggesztette az *a priori* mint tényezőt ember és lét viszonyában –végtelenen rögzült, ellentmondva a klasszikus humanizmus alaptételének, miszerint minden dolgok mértéke az ember.

A strukturalizmus azonban új irányt is mutatott az interpretáció számára: az ellentétek rendszerében, az elemek pusztá jelentéséről az egymáshoz való viszonyokra helyezte a hangsúlyt. Igaz, az egyén elvesztette a háttérben lévő (s gyakran talán ezért tudattalanként hivatkozott) struktúrák feletti uralmát,<sup>17</sup> s így az ember, maga is figurává alakulván a strukturalista olvasatban, feloldódott a szövegben, hogy decentrált szubjektumként bukkanjon fel újra. Joggal merülhet fel ezzel kapcsolatban az antihumanizmus vagy sokkal inkább az ahumanitás vádja, azonban szem előtt tartandó, hogy nem pusztán jelentésre vagyunk ítélve, hanem számolnunk kell a jelentések működéssel (*mechanics*)<sup>18</sup> is. Ennek megfelelően a strukturalizmus lehetőséget biztosítana – az ember univerzális eszméjének radikális elutasításával – arra, hogy az adott kontextus függvényében határozódjon meg

<sup>15</sup> Vö. Lévi-Strauss rokonsági rendszerekkel folytatott vizsgálatai: Claude LÉVI-STRAUSS, *Strukturális antropológia*, I–II., ford. SÁLY Noémi – SZÁNTÓ Diana, Osiris, Budapest, 2001. A vizsgálódások egyértelműen arra az igényre építenek, hogy az egyes struktúrákat egy náluk mindig nagyobb tudják behelyezni (így jutva el egyfajta megértéshez), míg végül a természeti világhoz nem érnek. Ez természetesen feltételezi nyelvi és gondolkodásbeli univerzálék jelenlétét, de az ember továbbra is a háttérben marad csakúgy, mint a mítoszselemezéseknél, melyekben Lévi-Strauss a mítémák kombinációját tekinti az egyedüli szervezőelemnek. (Claude LÉVI-STRAUSS, *A mítoszok struktúrája*, ford. MIKLÓS Pál = *Strukturalizmus*, I., vál., bev., összekötő szöveg HANKISS Elemér, Európa, Budapest, é. n. [1971], 134–148.) Ha az akkori francia szellemi életben keresünk hasonló univerzálét, akkor Fehér M. István szerint talán Sartre-nál lehető fel az a fajta egyetemes megértésfogalom, mely lehetőséget ad az ember előtérbe kerülésére, igaz, ez a kijelentés inkább kapcsolható a hermeneutikához, semmint a strukturalizmushoz vagy a fenomenológiai pszichológiához. FEHÉR M. István, *Hermeneutika és humanizmus = Hans-Georg Gadamer: egy 20. századi humanista*, szerk. NYÍRÓ Miklós, L'Harmattan, Budapest, 2009, 67–68.

<sup>16</sup> Paul SHEEHAN, *Modernism, Narrative and Humanism*, Cambridge UP, Cambridge, 2004, x.

<sup>17</sup> Jonathan CULLER, *In Pursuit of Signs = Uő., The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Routledge, London, 1981, 37.

<sup>18</sup> SHEEHAN, *I. m.*, 55.

az ember jelentése a jelek összjátékával, egy objektív struktúra produktumaként. E felfogás viszont figyelmen kívül hagyja azt a nem mellékes észrevételt, hogy a struktúrákat egy adott módszer segítségével maga a szubjektum konstruálja,<sup>19</sup> így hozva önmaga felett ítéletet. S szubjektummá alakulásával valójában felfüggeszti mindazon humanitást, amellyel valaha is rendelkezett.

A hermeneutikának a strukturalizmustól különböző univerzalitásigénye mind az ember, mind pedig az irodalmi szöveg esetén, a dichotómiákon felülemelkedve, sokkal inkább az eminens szöveg *igazságára* alapozza az értelmezés lehetőségeit. Isert idézve az irodalom „az írás médiumaként jelenlévővé teszi mindazt, ami másképp elérhetetlen, vagyis az emberi képlekenység, változékonyság tükröként jelenik meg akkor, amikor számos korábbi feladatát átvette a többi médium.”<sup>20</sup> Az irodalom kezdettől fogva az ember önmaga számára való jelenlétének makacs vágyát jelentette, mely a fikcióképzés aktusán keresztül látszik beteljesíthetőnek. Ezzel nemcsak ellenáll mindenfajta referencialitásnak, hanem képes egy olyan hátrátlépésre is, amely a meghatározottból a meghatározatlan felé mutat,<sup>21</sup> vagyis nem a definiálás szándékával közelít az emberhez. Bár Iser nem ruházza fel a fikció aktusát egyértelmű ontológiai jelentéssel, mivel az mindig egy adott interpretációs nézőpont által válik elnyerhetővé,<sup>22</sup> mégis az irodalmi szöveg olvasása révén működésbe lépő megértés viszi közelebb a befogadót nemcsak a szövegben foglaltakhoz, hanem saját magához és ontológiai alapjaihoz is. Derridával szólva az így értett eminens tapasztalat révén válik az ontikus közelség lakozássá,<sup>23</sup> a nyelv pedig ahhoz a hídhoz<sup>24</sup> kezd hasonlítani, amelyik összeköti a folyó két partját, ami maga is *hely*, illetve egy másik helyet teremt saját létéhez való hűsége (önazonosság) által. Csak a híd megépülése után beszélhetünk egy új helyről. A nyelv így közvetít lét<sup>25</sup> és ember között, s legtökéletesebb mediális funkcióját hol máshol, mint az irodalomban találhatnánk meg.

<sup>19</sup> Szintén Lévi-Straussra utalnék itt, aki a strukturalista módszert „változó tartalmak állandó formáinak” felfedéseként határozta meg, melyet azonban külső, objektív eszközökön keresztül vélt megvalósíthatónak, melyekre a szubjektum egyáltalán nincs befolyással. (LÉVI-STRAUSS, *Strukturalis antropológia*, II., 223–224.) Az ontológiai beágyazottságtól való függetlenedés igénye hovatovább még mindig létező törekvés: vö. Dan SPERBER, *A kultúra magyarázata: naturalista megközelítés*, ford. PLÉH Csaba, Osiris, Budapest, 2001, 33.

<sup>20</sup> Wolfgang ISER, *A fikatív és az imaginárius. Az irodalmi antropológia ösvényein*, ford. MOLNÁR Gábor Tamás, Osiris, Budapest, 2001, 11.

<sup>21</sup> *Uo.*, 23.

<sup>22</sup> *Uo.*, 44.

<sup>23</sup> DERRIDA, *Les fins de l'homme*, 156., illetve vö. „Az ember nem úgy van a világban, ahogy a víz a pohárban vagy a ruha a szekrényben”-gondolattal: HEIDEGGER, *Lét és idő*, 72–73.

<sup>24</sup> Martin HEIDEGGER, *Bauen Wohnen Denken* = Uő., *Vorträge und Aufsätze*, szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, 156–157.

<sup>25</sup> Gadamer ugyanakkor rámutat arra, hogy a lét „nem merül ki ön-megmutatkozásában” (Hans-Georg GADAMER, *Szöveg és interpretáció*, ford. HÉVIZI Ottó = *Szöveg és interpretáció*, szerk. BACSÓ

Heidegger a műalkotást, azon belül is legfőképpen az irodalmat ruházza fel a képességgel, hogy közelében az ember máshol találja magát, mint ahol lenni szokott,<sup>26</sup> s a lét igazsága mellett tartózkodva, a létező nyitottsága által az *emberi* a valódi jelentését nyerheti el. A műalkotás közelében történő lakozásunk ellentmondása, hogy az igazságnak az említett eseményjellege (*történi igazsága*), mely visszavezeti az embert önmagához, egy olyan esztétikai tapasztalaton alapulva valósul meg, melyben azonban soha nem lehet teljesen önmaga.<sup>27</sup> Ez az esemény az igazságot úgy hozza elő, hogy megőrzi annak elrejtettségét.<sup>28</sup> Az igazság felmutatása és a költészet eminens módon függnek össze a hermeneutikai művészet-elméletben,<sup>29</sup> így a *poiesis* előállításként egyszerre vonatkozik a műbe belevonódott<sup>30</sup> igazságra, s az ember megragadására. Heidegger Hölderlin-interpretációi olyan ontológiai szerepet szánnak a poézisnek, mely képes megnyitni és láthatóvá tenni, *kivetíteni* (és közvetíteni) azt, „amibe a jelenvaló lét mint történeti már eleve belevetett.”<sup>31</sup>

A költészetnek ez a lételméleti kitüntetettsége és megalapozó szerepe egybecseng a Derrida-tanítvány Lacoue-Labarthe azon állításával, mely a lírai szövegben az egyedi tapasztalat leírhatóságára koncentrálna a barthes-i olvasható-írható szöveg és a de mani olvasható-olvashatatlan dichotómiákkal szemben.<sup>32</sup> A kérdésfeltevés – lehet-e olyan élményről beszélni, melyet a nyelv érintetlenül hagy? – közvetlenül az írás mint archivációs technika, mint (igazság?)megőrző aktus, mint a reflexiót biztosító médium<sup>33</sup> és az élmény összekapcsolódása után történik.

---

Béla, Cserépfalvi, Budapest, 1991, 20.), hanem éppoly eredendő benne az is, hogy egyszersmind megvonja magát, *visszahúzódik* abba(n), amiben megmutatkozik.

<sup>26</sup> HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 25.

<sup>27</sup> Bacsó Béla szerint Gadamer az igazság történi hozzáférhetővé tétele helyett a hangsúlyt arra a felismerésre helyezte, hogy a mű „a maga eseményjellegében jelen van, annak tartásaként vagy éppen tarthatatlanságaként, ahogy az ember *van*.” BACSÓ Béla, *Művészet és esemény = Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, szerk. FEHÉR M. István – KULCSÁR SZABÓ Ernő, Osiris, Budapest, 2004, 20.

<sup>28</sup> A techné fogalmát Heidegger az antik görögségre hivatkozva sem nem szépművészeti sem pedig nem a kézművességhez köthető értelemben érti, hanem sokkal inkább egyfajta előállításaként az el-nem-rejtettnek. Ez azonban soha nem pusztán kéznél lévő, hiszen ennek ellenáll eseményjellegén kívül az is, hogy az el-nem-rejtettséget soha nem mi feltételezzük. Vö. HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 40–41., illetve Martin HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik = Uő., Vorträge und Aufsätze*, 35.

<sup>29</sup> HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 56.

<sup>30</sup> Uő., 48.

<sup>31</sup> Uő., 59. Vö. HEIDEGGER, *Magyarázatok...*, 50.

<sup>32</sup> Philippe LACOE-LABARTHE, *Poetry as Experience*, ford. Andrea TARNOWSKI, Stanford UP, Stanford, 1999, 15.

<sup>33</sup> „[A] »látható nyelv« az, ami egyáltalán lehetővé teszi az irodalmi szöveg nem-historizáló értelmezését.” KULCSÁR SZABÓ Ernő, *Az „immateriális” beíródás: Az esztétikai tapasztalat medialitásának kérdéséhez = Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, 26.

Egyúttal feltételezhető az írás torzító jellegét is, noha érdekesebb ezt a kérdést Heidegger egy költőkkel kapcsolatos kijelentésével összeolvasni, mely szerint a költői szó *kimondott*<sup>34</sup> volta miatt a többiek emlékezése válik annak értelmet találó eseménnyé. A költői szöveg felidézése megakadályozza a felejtést<sup>35</sup> (valójában a do-log emberről való megfélelkezését), de magában is foglalja azt, és mint alteritás<sup>36</sup> tapasztalatára nyitottság működik. Az élmény, mely a lírában megfogalmazódik s a szövegben beírásra kerül, feltételezhetően e visszagondolás által válik egyedivé. Ehhez azonban nem elég csupán kimondani, szükség van az írás közvetítő szerepére, Lacoue-Labarthe-nál az írás-élmény kérdése így látszólag szemben áll a heideggeri kijelentéssel. A költői *Dichtung* működése Heidegger szemében csak a beszélgetésben-lét változatos struktúráiban képes elgondolni az embert, de nem az irodalom sajátjaként kellene-e tekinteni a leírást, mely egyrészt megteremti a közvetíthetőség lehetőségét, másrészt lehetővé teszi az emlékezést? Míg Heidegger-nél a költemény a mértékfelvétel, a költői szó pedig a lakozás legteljesebb megjelenése, addig Lacoue-Labarthe egy olyan *semmit* rendel a költeményhez, melynek kimondására a szöveg törekszik.<sup>37</sup> Ez a törekvés azonban érthető módon összeomlik a semmi elérhetlensége miatt; maga a semmi kerül közelebb az emberhez, megengedi kimondani magát neki. Ez a történi élmény tartozhat leginkább a költészethez, megnyitva az emlékezés lehetőségét csakúgy, mint ahogy az ember a semmibe helyezve döbben rá egzisztenciájának terhére.<sup>38</sup> A beszélgetésben-lét magának a gondolkodásnak a jellege, ami sokkal inkább ráhangolódás-ként vagy hallgatásként fogható fel, semmint beszédként. Így a Lacoue-Labarthe-

<sup>34</sup> HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 34. Azonban Kulcsár-Szabó Zoltán megfigyelése alapján Heidegger-nél nagyon is jelen van az inskripció materialitása a műalkotás kapcsán: a *der Riss* egy metonimikus viszony révén magában hordozza a metszésnek vagy karcolásnak, tehát a *bevésődésnek* az aktusát. (Kulcsár-Szabó Zoltán, *Figurativitás és történetiség Heidegger A műalkotás eredete című művében* = Uő., *Tetten érhetetlen szavak: Nyelv és történelem Paul de Mannál, Ráció*, Budapest, 2007, 180–181., 199.) A föld és az anyag vitája, a *Riss*, mely reflektál a műalkotás anyagiságára és az immateriális ragyogására is. Uő., 185. Ehhez még vö. Martin Heidegger, *Das Ding* = Uő., *Vorträge und Aufsätze*, 179.

<sup>35</sup> HEIDEGGER, *Magyarázatok...*, 101.

<sup>36</sup> Lacoue-Labarthe felfogásában is megtalálható a költészetet a művészettől függetleníítő funkcióval rendelkező *das Unheimliche*, amely képessé teszi a befogadót az idegenségre való nyitottságra, hiszen maga sem független az elkülönöződés dinamikájától (LACOUÉ-LABARTHE, *I. m.*, 44). Az idegenségre való ráhangolódást az önmagán belüli idegenség biztosítja (vö. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Ifjúkori írások*, ford. R ÉVAI Gábor, vál. MÁRKUS György, Gondolat, Budapest, 1982, 163): a *das Unheimliche* elidegenedése vagy elidegenítése az emberre s az emberi egzisztenciára van hatással, „nem nyit meg egy másik tartományt” (LACOUÉ-LABARTHE, *I. m.*, 48.), hanem magához az emberhez vezet minket vissza.

<sup>37</sup> Uő., 19.

<sup>38</sup> Vö. Martin HEIDEGGER, *Mi a metafizika?*, ford. VAJDA Mihály = Uő., *Útjelzők*, 120.

nál megjelenő *wanting-not-to-say*<sup>39</sup> kifejezésre úgy tekinthetünk, mint az eredeti beszélgetés alapfeltételére: a hallásra való képesség adja az igazi mondás létezésalapját.<sup>40</sup> Heidegger ezzel a kijelentésével nemcsak jelzi a költők kivételes helyzetét a lét szavára hallgatással történő megszólalás képességét, de egyben a műalkotás befogadját is olyan pozícióba helyezi, mely nélkül maga a mű sem őrizhetné meg önazonosságát. A költészet tehát akkor is az embert hozza közelebb valódi létállapotához, amikor esetlegesen megfosztja önuralmától, s olyan nyitottságra hangolja, mellyel képesnek kell lennie akár önmaga felfüggesztésére is a nyelv el-különböződő közbenjárásával a költői szövegben.

Vagyis az emlékezéssel együtt egy olyan önfelejtés megy végbe a poézis medialitása révén, mely teljes mértékben megköveteli az embertől, hogy rábízza magát a nyelvre,<sup>41</sup> hiszen a színre vitt egzisztencia csak a poétikai diskurzus által valósulhat meg.<sup>42</sup> Lacoue-Labarthe azonban egy sajátos katasztrófa-ként értelmezi az önfelejtést, s az én elbizonytalanítását, mely a *das Unheimliche* nyelv általi lehetőségén és közvetítettségén keresztül történik, s a költészet ebben az értelemben válik nála a nyelv parabázisává. Nem két egymást erősítő diskurzusról beszél, hanem éppen egymással szemben állókról, mivel a költői szöveg zavarba hozza a *das Unheimliche*t, s ezzel megszünteti az ember decentralizálását<sup>43</sup> az egzisztenciának és magának az embernek kimondásával úgy, hogy önmaga (ti. a költői diskurzus) mégsem válik egy katasztrófa (ti. a nyelv) katasztrófájává.<sup>44</sup> Ha ezt összevetjük Kulcsár Szabó Ernő azon megfigyelésével, hogy az irodalmi nyelvben egy olyan immateriális „közeg medialiszálódik, amely a maga mediális státusát mindig előzetes nyelvi tapasztalatot megszólaltatva képes csak elfoglalni”,<sup>45</sup> a nyelv (és ezen belül is leginkább az írás, ami Lacoue-Labarthe szövegének olvasatában véleményem szerint szorosabban összekapcsolódik a nyelvvel, mint a beszéd) mint katasztrófa valójában egy olyan referencializáló olvasásnak történő ellenállás metaforája,

<sup>39</sup> LACOUÉ-LABARTHE, *I. m.*, 19.

<sup>40</sup> Vö. GADAMER, *Szöveg és interpretáció*, 37. Gadamer itt nem egyszerű felmondásról, sokkal inkább egyfajta leolvasó aktusról beszél. Ehhez még lásd HEIDEGGER, *Lét és idő*, 56.

<sup>41</sup> Mindez akkor is igaz, ha szem előtt tartjuk olvasó és szöveg szerződéses jellegét, melyet Iser az eljátszott beszédhez (*enacted discourse*) kapcsol. A szövegben, mely rámutat önmön fiktív voltára, olyan jelzések mutatkoznak meg, melyeken keresztül a szerződés alapját jelentő konvenciók kerülnek a felszínre. E jelek közül a legtartósabbnak Iser az irodalmi műfajokat tekinti, melyek a szerződéses viszonyok sokaságát képesek kialakítani „szerző és olvasó között” (ISER, *A fiktív és az imaginárius*, 32–33.) Az önfeltáró fikcionális szöveg megköveteli, hogy az olvasó ezeknek megfelelően közelítse meg, ami együtt jár a valósághoz való viszonyának megváltozásával is (Uo., 34.). Erre a beszédre – legyen bármennyire szerződéses is – az ember kénytelen rábízni magát, ha a szöveget meg akarja érteni.

<sup>42</sup> LACOUÉ-LABARTHE, *I. m.*, 48.

<sup>43</sup> Uo., 49.

<sup>44</sup> Uo., 51. A költészet művészetben belüli- és kívülségéről vö. Uo., 51–54.

<sup>45</sup> KULCSÁR SZABÓ, *Az „immateriális” beíródás*, 50.



mely nem engedi a költői képet megfosztani saját – figurativitás értelmében vett – materialitásától.<sup>46</sup> A költői diskurzus „nyelvelfüggesztő” működését így biztosítja a nyelvi alakzatokon túl egy sajátosan imaginárius horizont megnyitását, ami párhuzamosan működik a nyelvnek a *das Unheimliche* lehetősége mellett azzal a potenciáljával, hogy a poézis immateriális medializálhatósága révén ne egyszerűen csak a képzeletbeli, hanem az olvasható is hozzáférhetővé váljon a befogadó számára az esztétikai tapasztalatban.<sup>47</sup> Az ember helyét talán ennek a közelében jelölhetnénk ki a líraolvasásban: a költői szó *figura és létmód* metszéspontján helyezkedik el az eseményszerű befogadásban. A szöveg megíródása és a hozzá kapcsolódó olvasása az emberhez képest határozódnak meg, aki aktív közbenjárásával vezeti el a szöveget önmagához, ugyanakkor a szöveg írásbelisége, az írás kultúrtechnikaként való felfogása képes lehet az embert a már fentebb említett eredeti létmódjához juttatni a „klasszikus-romantikus antropológia humánideológiai konstrukcióinak”<sup>48</sup> leleplezésével. Az irodalom így értett medialitása az embert a megértési létmód egy olyan sajátos alakzatába pozicionálja, melyben egyaránt szembe kell néznie a szöveg „jelentésével” és retorikai adottságaival úgy, hogy közben magát a megkülönböztetést felfüggeszti.<sup>49</sup>

A dekonstrukció által – bizonyos szempontból folytatva az ember heideggeri rehabilitációját – markánsan újraérvényesített tropológia interpretálása a hangsúlyt a nyelvre helyezte, ellentétben az irodalmat (és az embert) ideológiailag vizsgáló irányzatokkal, melyek definitív igényű fellépésükkel éppen ezt gátolták.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> „[A]z inkább »látott«, mint »olvasott« költői kép ugyanis éppúgy kizárja az alakzatok nyelvének olvashatóságát, mint a szemközisban jelle egyszerűsített közlés a költői szó nyelvi létértékét.” *Uo.*

<sup>47</sup> Vö. KULCSÁR SZABÓ Ernő, *Küszöb és forgóajtó* = *Uő.*, *Szöveg, medialitás, filológia. Költészettörténet és kulturalitás a modernségben*, Akadémiai, Budapest, 2004, 12.

<sup>48</sup> KULCSÁR SZABÓ Ernő, *Szellemi stúdium vagy a szövegiség technológiája?* = *Uő.*, *Szöveg, medialitás, filológia*, 83.

<sup>49</sup> Ez egyben reflektál a Foucault által ikeralakzatoknak nevezett irodalom-filológia dichotómiára is: „az irodalom nem egyéb a filológia megkérdőjelezésénél [.]: a nyelvet visszavezeti a nyelvtantól ama beszéd lemeztelenített hatalmához” (FOUCAULT, *I. m.*, 338.), míg a filológia „egyidejűleg empirikus és kritikai is akar lenni” és így „csak pozitívista és eszkatologikus lehet” (*Uo.*, 358.). Ilyen nézőpontból szemlélve az ellentétet, az utóbbi diskurzusában az ember valóban egy beígért, de korlátozott igazságként jelenne meg. Azonban ha a filológiára nem úgy tekintünk, mint a holt jelek tudományára, vagyis észrevesszük, hogy maga a filológus sem a pusztá betűvel találkozik, hanem azt már eleve megérti, akkor nemcsak az irodalom találja magát szemben a szavak „vad és parancsoló erejű létével” (*Uo.*, 338.), hanem magának a filológiának is számolnia kell az objektivitás feladásával a megértés kiiktathatatlansága miatt. Vö. KULCSÁR SZABÓ Ernő, *A látható nyelv elkülönítése: hermeneutika és filológia* = *Uő.*, *Szöveg, medialitás, filológia*, 96. Továbbá érdemes még megenlíteni de Man ismert tanulmányát, melyben hermeneutikát és poétikát egymástól elválasztva egyesíti az értő irodalomolvasásban: Paul DE MAN, *Reading and History* = *Uő.*, *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London, 2002<sup>o</sup>, 56.

<sup>50</sup> Vö. KULCSÁR SZABÓ, *Szellemi stúdium...*, 82.; illetve LŐRINCZ Csongor, *A líra medialitása. Hang, szöveg és intertextualitás 20. századi lírai művekben*, Anonymus, Budapest, 2002, 10–11. Továbbá:

Vagyis a dekonstrukció vállalkozása tömören úgy fogalmazható meg, hogy visszavezeti az irodalmi szöveget az eszméktől és egyéni intencióktól annak nyelvéig: a kisajátító értelmezői célok helyett a szöveg saját akaratát kívánja kidomborítani. Gadamerrel szólva így az interpretáció az ember és a világ között képes megteremtteni „a tökéletessé soha nem tehető közvetítést”,<sup>51</sup> mely közvetettségével is a legközvetlenebb az emberhez képest, s így már nem értelemtalálás, hanem értelemadás.<sup>52</sup> A Kulcsár Szabó Ernő által képviselt *immateriális beíródás* az irodalom saját(os) eseményeként így határozza meg az interpretáció lehetőségeit, melyek mindig többet képesek befogni, mint pusztán konvenciókat, mert a történetiségen túl a szöveg igényének és jelenének (aktuális artikulációjának) megfelelően adódnak az ember számára.

...az *Egy humanistához* ontológiai rehabilitációjában

Az eddig írtakra támaszkodva Szabó Lőrinc *Egy humanistához* című versén próbálom meg bemutatni, hogy a bölcséleti és a retorikai olvasat hogyan segíti egymást az ember rehabilitációjának artikulálása szempontjából. A mű kezdetén egy kibontakozó etikai diskurzussal szembesülünk, mely az ember esszenciáját érintő érveléssel támogatva a „Csak mert emberek?” kérdésben egy olyan *a priori* adottnak vélt világgéphez viszonyítva kísérli meg az emberfogalom megkérdőjelezését, amely a metafizika sajátjává teszi a humanizmust.<sup>53</sup> Ez egyben olyan tautologikus, önmagába forduló érvelés is, mely feltételezi az ember abszolút voltát, így nem meglepő, ha Istenhez hasonlóként véljük megmutatkozni. Azonban nem szabad elfelejteni, hogy a lírai én feltételezhetően maga is ember, így a kijelentések, melyeket az emberre tesz, semmiképpen sem lehetnek objektívek: öncsalás lenne azt gondolni, hogy kiiktatható mindenfajta szubjektivitás.<sup>54</sup> Látszólag az idézett te az, aki az emberi létet képes a maga sajátlagosságában megragadni, a megszólító/megszólított humanista képviselné így az emberi méltóságot,<sup>55</sup> míg a versbeli én

---

„Az ideológia fogalma pontosan azt fejezi ki, hogy itt ténylegesen nem közlésre kerül valami, hanem egy mögöttes érdeket nyilvánítanak ki, amelynek ürügyül szolgál.” GADAMER, *Szöveg és interpretáció*, 31.

<sup>51</sup> *Uo.*, 24.

<sup>52</sup> *Uo.*

<sup>53</sup> Martin HEIDEGGER, *Levél a „humanizmusról”*, ford. BACSÓ Béla = *Uó.*, *Útjelzők*, 301.

<sup>54</sup> Martin HEIDEGGER, *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk. A hermeneutikai szituáció jelzésére*, ford. ENDREFFY Zoltán – FEHÉR M. István, *Existencia VI–VII.*, Supplemeta vol. II., szerk., utószó FERGE Gábor, Szeged–Budapest, 1996–1997, 7.

<sup>55</sup> „Heidegger visszavonulása a klasszikus humanizmustól egy olyan lépés, mely nem azért jelenti a tradicionális metafizika kritikáját, mert az embert *túlértékeli*, hanem azért, mert az ember

a barbarizmust. Azonban láthatjuk, hogy a paradox pozícióból megszólaló beszéd sokkal inkább egy *benne-lét*-struktúrát feltételez, mivel csak ennek segítségével képes a maga szubjektivitásában reflektálni az emberről szóló kijelentésekre. Tehát nagyon is emberi hanggal állunk szemben. Ugyanakkor a megszólalása („Magadnak is dicsfényt akarsz, / ha róluk így beszélsz!”) mégis a te-re vetődik – a mással kiteljesíthető közösséget a beszélő nem vállalja fel.

A második strófa már nem annyira az „esszenciális” létre, sokkal inkább a szenzualitásra koncentrál, melynek az emberhez való viszonyáról feltételezhetően ugyanolyan tévesen gondolkozunk, mint magáról a létről. Ez úgy reflektál a heideggeri együttes-jelenvaló lét ontológiai szerkezetének azon aspektusára, mely szerint a többi ember sohasem csak érzékileg jelenik meg előttünk,<sup>56</sup> hogy egyben azt is tudatosítja, a másik ugyanolyan világalkotó létező, mint maga a megszólaló. Másrészt a szövegből kitűnik, az érzéseket magával az emberrel, legalábbis a humanizmus emberről alkotott képével nemesítjük meg. Ekkor ismét olyan érvvel találkozunk, mely saját magából indul ki, így önmagát legitimálja. Az ember valóban ki van szolgáltatva az érzéseinek, de nem beszélhetünk általános érzésekről – ahogy emberi természetről sem –, mivel ezzel (ismét) csupán egy hamis középpontot hoznánk létre. A *rabhoz* kapcsolódik a szenzuális dimenzió, de valójában az ember az *úr* felette, hiszen mindez hozzá képest határozódik meg, így nem lehetséges, hogy az érzések uralkodjanak rajta. Ahogy Nietzsche fogalmaz: „ha szót tudnánk érteni a szűnyoggal, megtudhatnánk, hogy ez apró rovar ugyanevvel a pátozzsal úszik a levegőben, s önmagát véli e világ repülő középpontjának.”<sup>57</sup> Ez egyben kapcsolódik az *animalitás* sugalmazásához is: „Érezni tud minden tehát.”

E kijelentés mentén két irányban is elindulhatunk vizsgálódásunkban. Egyrészt a következő versszakban megjelenő férgekre koncentrálhatunk, melyek szintén állatok, de ami még fontosabb, végül ezek fogyasztanak el minden élőlényt halála után. Egy metonímiával állunk szemben, mely a férgek és a koporsót kapcsolatán keresztül a halált idézi fel az olvasóban, s a férgekhez kapcsolt igazság ezek szerint nem más, mint az egyetlen biztos pont igazsága, a halálé. Másrészt a féreg az állatvilág legalján lévő lények közé tartozik, s így reflektálhat az embert okos állatként meghatározó gondolkodásra, amely Heideggernél – Derrida

»emberségét (humanitas) nem értékeli eléggé«. Heideggernek az *animal rationale* vagy a *homo animalis* mindig mindig túlzottan magán hordozza az animalitást.” SIMON GLENDINNING, *On Being with Others. Heidegger – Derrida – Wittgenstein*, Routledge, London, 2001, 70.

<sup>56</sup> Az érzékiség egyben a fentebb már röviden tárgyalt strukturalizmus egyik lényeges jellemzőjeként is felfogható: a jelölő érzékisége-érzékenységének kitüntetett pozíciója, a foné elsőbbisége, melyet felfogunk és nem megértünk. Vö. FEHÉR M. István, *Szó és jel = Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, 59–60.

<sup>57</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*, ford. TATÁR Sándor, Athenaeum, 1992/3, 3.

megfigyelése<sup>58</sup> alapján – mindig egyfajta köztességgel bír: kő és ember között van.<sup>59</sup> A nyelv hiánya miatt az állat sosem úgy áll a világban, mint az ember, nem nyitott a lét eredendő nyitottságára, csupán a természetben tartózkodik, s nem rendelkezik azzal az egzisztenciális teherrel, melynek révén a saját létére menne ki a játék. A róla való gondolkodás feltételezhetően ugyanúgy változatlanul hagyá őt, ahogy a botanika tudománya a növényeket.<sup>60</sup> Az emberről szóló diskurzus lényegi különbsége itt mutatkozik meg: mivel az ember lényegének meghatározása, mely a „lét igazságának kérdezése nélkül előfeltételezi a létező értelmezését”,<sup>61</sup> szükségképpen metafizikus, ezért az *animal rationale* is az. A probléma gyökere, hogy innen gondoljuk el a humanitás fogalmát, s ezzel épp a gondolkodás tárgyát zárjuk ki a róla szóló diskurzusból. Ha így bánunk a létezővel, akkor megvonjuk tőle kitüntetett helyzetét, s igazsága valóban nem ér többet a férgékénél. Érdemes megfigyelni azonban, hogy az érvelés Epimenidész paradoxonába torkollik, mivel olyan általános jellegű érvet hoz fel, mely valójában magára a lírai énre s annak mondatára is visszahat: „Igazuk van!» – Az mindig vitás.” Az ember igazságának elbizonytalanításával<sup>62</sup> egyben magának a költészetnek, a műalkotásnak az igazságát is megtagadni látszik a vers, s ennek a képlékeny fogalomnak a helyébe az erő és akarat kettőse lép.<sup>63</sup> Az érdem és az igazság csak hamis részvétet szül, a fogalmak mind szennyezettek a múlt által, vagyis inkább a hagyományban való *benneállás* módjával.<sup>64</sup> A metafizika bevett fogalmaival szemben a fizikai szférához tartozó *erő* itt olyan esélyként jelenik meg, mely képessé tehet minket a humanizmus tévedéseinek leleplezésére magának az embernek a megvetésével.

Valójában a már említett együttes-jelenvalóletet akarja tudatosítani a lírai én, s megsemmisíteni az embert mint tárgyat és értéket.<sup>65</sup> Úgy nincsen emberi természet, ahogyan az animalitas metafizikai fogalma sem semlegesíthető azzal, hogy halhatatlan lélekkel vagy személyiséggel ruházzuk fel az embert. Ember és lét összetartozásának azonban el kell kerülnie, hogy megmaradjon az ontikus diskur-

<sup>58</sup> Vö. Jacques DERRIDA, *De l'esprit: Heidegger et la Question*, Galilée, Paris, 1987, 39–41.

<sup>59</sup> GLENDINNING, I. m., 67. Vö. HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 33–34.

<sup>60</sup> Martin HEIDEGGER, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, szerk. Käte BRÖCKER-OLTMANN, Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, 15.

<sup>61</sup> HEIDEGGER, *Levél a „humanizmusról”*, 125.

<sup>62</sup> Figyeljük meg, hogy a kijelentés „Igazuk van!» az *igazság* szónak nem az általános alakjával él, hanem a T/3-assal, viszont az utána következő sorban már *igazság* formában jelenik meg. Ez összekapcsolható a már említett öncsalással a szubjektivitás kiiktatása kapcsán, valamint a későbbiekben előforduló abszolutizáló kijelentésekkel.

<sup>63</sup> KABDEBŐ Lóránt, *A dialógikus poétikai paradigma filozófiai megalapozódása Szabó Lőrinc költészetében = Tanulmányok Szabó Lőrincről*, szerk. KABDEBŐ Lóránt – MENYHÉRT Anna, Anonymus, Budapest, é. n. [1997], 163.

<sup>64</sup> HEIDEGGER, *Fenomenológiai...*, 23.

<sup>65</sup> HEIDEGGER, *Levél a „humanizmusról”*, 319.

zusról szintjén, így kevésbé egymáshoz viszonyításról, mint inkább a nyelv általi kölcsönös összefonódásról beszélhetünk, természetesen szem előtt tartva az ontológiai differenciát.<sup>66</sup> A lényegét a nyelvben találjuk meg, hiszen az ember az egyetlen, aki a lét világló tisztásába állítva férhet hozzá az igazsághoz úgy, hogy a lét által megszólíttatott. S ez egyben alátámasztja azt a már megelőlegezett következtetést, hogy igazság és lét csupán addig van, amíg ember is, hiszen a kitüntetett létező képes feltenni a kérdést, és saját alapjait újra lerakni. Itt figyeljünk még egyszer az „Igazuk van!« – Az mindig vitás.» kijelentésre, melynek mindkét része eleget tesz a humanizmus elveinek úgy, ahogy azt eddig elgondolták. A vers belső dialógusában a strófafezdő kijelentések és az azokat követő kommentárok csak látszólag, a szöveg retorikájában állnak egymással ellentétben, valójában ugyanahhoz a metafizikában megragadt humanizmusfogalomhoz tartoznak, ami a dolgokat kiszolgáltatja a megítélésnek („Istentől se volna kevés.”), az emberre okos állatként tekint („Érezni tud minden téhen.”), s nem hallgat a lét hívására sem („Az mindig vitás.”). A humanizmus – versbeszédbeli dekonstrukciója révén – így válik azzá, ami ellen védelmet akar nyújtani: barbarizmussá.<sup>67</sup> A hamis etika helyett, melyet a metafizikába belenehezült fogalomtár kínál fel, a hermeneutikai gondolkodás a lakozást mint az ember eminens alapját mutatja fel vagyis az ember tartózkodását létmódként szemlélve s fundamentálonológikaként elgondolva „a lét igazságába gondolatilag előrefutó gondolkodás” lényegeként próbálja meghatározni.<sup>68</sup> Így lehetséges meghatározás helyett a lét igazságára kérdezni, az ember lakozását (*das Wesen – das Wohnen*) a lét felől elgondolni: erre sem az etika, sem az ontológia önmagában nem képes. A valódi lakozást a létben és annak lakozni hagyásában (*das Wohnenlassen*) pedig csak a költészet valósítja meg, így képes az igazságot saját magában megőrizni a lét felé való úton levésben.<sup>69</sup> Ezért sokkal inkább a nyelvnek való megfelelés a költészet és nem értékmentés vagy eszmeiség, mivel a mértékfelvételt<sup>70</sup> az ideológia beszivárgása szükségképpen félreviszi, s olyan előzetes ráolvasásba torkollik a műalkotás és az ember kapcsán, melynek ékes példája lehet a humanizmus. Az irodalmi szöveg az ember rehabilitációjában így kerül kitüntetett helyzetbe.

Ha végrehajtjuk az *Egy humanistához* retorikai olvasatát is az ember lokalizálhatóságának szempontjából, akkor a fentebb leírtakat még inkább alátámasztja

<sup>66</sup> DERRIDA, *Les fins de l'homme*, 159.

<sup>67</sup> FEHÉR M., *Hermeneutika és humanizmus*, 72., illetve Heidegger, *Levél a „humanizmusról”*, 298.

<sup>68</sup> HEIDEGGER, *Levél a „humanizmusról”*, 328.

<sup>69</sup> Martin HEIDEGGER, „...költőien lakozik az ember...”, ford. SZIJJ Ferenc = Uő., „...költőien lakozik az ember...”: *Válogatott írások*, vál., szerk. PONGRÁCZ Tibor, T-Twins–Pompeji, Budapest–Szeged, 1994, 207–208.

<sup>70</sup> Uő.

a párbeszéd struktúrájában kialakított énpozíció, ahogy az látszólag jól elkülönül attól a hangtól, melyet egyszerre felidéz, s melynek kijelentéseire válaszol. A másik hangjának ily módon történő beépítése az én mondásába analógnak mutatkozik a versbeszéddel: „minden lírai megszólalás – mint beszédhelyzet – már »idéz« is, lévén, hogy nem ő hozza létre megszólalásának feltételeit.”<sup>71</sup> Ahogy az én válaszáiról megállapítottuk, hogy valójában ugyanabban a metafizikus-humanista diskurzusban mozognak, melyben az idézett hang mondatai, az aposztrophé működését ebben az esetben úgy kell szemlélnünk, mint ami a viszony létesítésével felszínre hozza a(z én által meghatározott) *másikon* keresztül az én valódi hangját, s ha szem előtt az aposztrophé azon jellemzőjét, hogy „színrevitele [...] csak khiasztikus ellentéteken keresztül képes megkonstruálni az én-t – amely ellentét magában az énben is létrejön [...] –, a megszólítás eseménye rögzíthetetlen folyamatot indít el, ahol én és te kölcsönössége nem látható át egyikük számára sem”,<sup>72</sup> akkor az aposztrophét mint egy olyan potenciált kell elgondolnunk, mely lehetőséget nyújt az én-en belüli különbség felszínre hozására és az idegenségtapasztalat hozzáférhetőségére ezzel tropológiaiilag valósítva meg az együttes-jelevalólétet. A „nem szeretsz jól, míg nincs erőd megvetni az *ember*!” kijelentés erre a differenciára mutat rá, miután az én és a másik egymáshoz közeledő érvelésmódja felfüggesztődött, s a tételezett énben rejlő elkülönöződés *tematizáltból* a megértés által *megéltté* alakult át.

### *Az ember és alakzatai*

#### Az én alakzatai: aposztrophé és prozopopoeia

Derrida Heidegger-kritikája és Kulcsár-Szabó Zoltán megfigyelése *A műalkotás eredetének* törésfogalmával kapcsolatban (vö. 34. lábjegyzet) is jelzi, hogy magánál Heideggernél sem lehet figyelmen kívül hagyni a nyelv tropologikus mozgását, sőt a figurativitásra figyelve sokkal erőteljesebben artikulálódik az emberhez tartozó hely meghatározhatóságának kérdése. A nyelvi alakzatokkal felfüggesztett énstabilizáció, s ennek éppen az alakzatok segítségével történő tudatosítása az ember olyan *beíródását* implikálja a szövegben, melyet a líraolvasás során már nem lehet figyelmen kívül hagyni, amennyiben a humanizmuskritika gondolatát magunkévá tettük. De Man szerint a költői nyelv alapvető vágya, hogy közelebb kerüljön tárgya ontológiai státusához,<sup>73</sup> de ő maga is teremtő: folytonosan létrehoz

<sup>71</sup> LŐRINCZ, I. m., 18–19.

<sup>72</sup> *Uo.*, 23.

<sup>73</sup> PAUL DE MAN, *A romantikus kép intencionális szerkezete*, ford. NEMES Péter = *Uő.*, *Olvasás és történelem: Válogatott írások*, vál. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, Osiris, Budapest, 2002, 124.

valamit, ami nincs, azonban produktuma pusztán a dolog nyelvi posztulációja lehet. Ha tekintetbe vesszük Derrida azon kijelentését is, miszerint az életről és a halálról szóló diskurzusnak – s melyik szólhatna leginkább e kettőről, ha nem az emberről szóló – mindig logosz és grammé olyan viszonyaiban kell elfoglalnia a helyét,<sup>74</sup> melyek az ember nyelvben való megjelenésére, tehát a szövegben fellelhető figurális horizontjára helyezik a hangsúlyt, akkor érthetővé válik a retorika jelentősége a humanizmus dekonstrukciójában. Az ember alakzatai<sup>75</sup> közül így az *apostrophé* és a *prozopopoeia* működését fogom megvizsgálni Szabó Lőrinc néhány versében.

Bár gyakran elfelejtjük, hogy a költeményekben valaki beszél, ha nem is mi vagyunk ennek a beszédnek a címzettjei, mégiscsak egy *hanggal* találkozunk, ami egy retorikai énen keresztül kapja meg eredetét a szövegben. Mindez a versekben olyannyira alapvetőnek tűnik, hogy az *apostrophé* alakzatát ismert tanulmánya elején Culler mintha egyesén magával a lírával azonosítaná.<sup>76</sup> Ennek a kijelentésnek nem kisebb a tétje, mint hogy képes-e a vers valamit megtörténné tenni, létrehozni vagyis elismerjük-e performativitását. Az *apostrophé* ugyanis nemcsak kapcsolatot teremt két dolog között, hanem az énhez képest egy te-t határoz meg,<sup>77</sup> és fordítva: egy (akár jelen-, akár távollévő) megszólítotthoz képest magát a megszólítót. Ennek a performatív erőnek azonban van egy másik oldala is: az alakzat kódjait olvasva valójában olyan parancsokkal találkozunk, melyeket a retorikai én ad megszólítottjának, hogy az olyanná váljon, amilyenné a hang szeretné formálni. Az *apostrophé*val tehát nemcsak teremt a szöveg, hanem az én egy saját magából származtatott dolgot rak előzetesen a te helyére, mely dolog csak ezzel a poétikai beavatkozással állhat a megszólított pozíciójában.<sup>78</sup> A versek szinguláris énjének illúzióját pontosan ez az aktus rekeszti be, hiszen például az *Egyetlenegy vagy* emocionálisan túlfűtött kezdete („Nem! Semmiért! / Az életet? / Se aranyért, se ingyen!”) szükségképpen implicál egy előzetes kérdést (esetleg kijelentést), ezért mintegy arra adott válaszként értelmezhető. A másik néma marad a szöveg egészén keresztül, azonban ehhez a némasághoz képest határozódik meg a törede-

<sup>74</sup> Jacques DERRIDA, *Otobiographies* = Uő., *The Ear of the Other. Otobiography, Translation, Transference*, ford. Peggy KAMUF, Shoken Books, New York, 1985, 4–5.

<sup>75</sup> Ha elfogadjuk Lőrincz Csongor azon megállapítását – figyelembe véve, hogy a líraelméleti megállapítások mindig egy olvasáson alapulnak –, mely szerint magának az értelmező olvasásnak tudhatjuk be az alakzatok megalkotását a szöveg bizonyos szintű strukturálásával, akkor az ember értelmező jelentésadása ténylegesen megvalósulni látszik. LŐRINCZ, *I. m.*, 31.

<sup>76</sup> Jonathan CULLER, *Apostrophe* = Uő., *The Pursuit of Signs*, 151.

<sup>77</sup> Az *apostrophé* olyan *tulajdonító-erővel* rendelkezik, mely független a megszólítottal kapcsolatos minden előzetes igényünktől (*uo.*, 156.), mivel a megszólítottat mindig a megszólítás aktualitása által felruházott tulajdonságok alapján engedi feltárni, így ellehetlenít mindenfajta hivatkozást az esetlegesen ismert dolgokkal kapcsolatos *referenciális* tudásunkra.

<sup>78</sup> *Uo.*, 162.

zetsége által dinamikus és meggyőzni akaró retorikát használó én, mely ezzel saját textuális létét akarja bizonyítani, s így tisztába kerül *keretével* is („Ez vagy, ez a test, mely / mint szent kerítés őriz örökké”). A *szöveg-én* a prozopopoeia alakzatán keresztül lehetőséget kap a versben való megszólalásra,<sup>79</sup> s megmutatkozik benne a szöveg archivációs potenciálján túl a korlátozottság és bezártság pozíciója is. Az *örökké* szó és az azt követő „csak egyszer, csak most, csak itt sehol soha többé!” kijelentések feszültsége egyrészt vonatkozhat a kerítés építésének, vagyis az *arcadás* aktusának eseményjellegére, szemben a szöveg mediális tartosságának az újraolvasással összefonódó „végtelen” vagy inkább repetitív időstruktúrájára. Azonban felfoghatjuk az említett kijelentéseket olyan deiktikus érvényű megnyilvánulásoknak, melyek olvasásuk pillanatában a kerítésre mutatnak úgy, mint az arckölcsonzés *történése*re, hiszen idejük nem történeti idő, sokkal inkább vonatkozathatóak az olvasás temporális struktúráira. Az *örökké* szó ellenben nem feltétlenül hordja magán a kerítés öröktől valóságát, így létrejöttének aktusa a szövegnek egy olyan üres helye, mellyel valóban utalhat a prozopopoeia előzetes működésére.<sup>80</sup> A *kerítés* mint alakzat helyzete egyben azért is kitüntetetté válik, mert a vers mindösszesen egyetlen hasonlatot használ ezen kívül („s oly árva, mint az isten”), azonban ez utóbbi sokkal inkább nevezhető hasonlításnak, semmint azonosításnak csakúgy, mint a *test mint kerítés* esetében. A kerítés figurális szingularitása és az aposztrophé által megszólított másik miatt szükségszerűen „társas” én közötti feszültség valójában egy olyan összetartozást teremt, melynek révén az én és a *másik* a kerítés (*test*) által válnak el, azonban éppen a kerítés megléte biztosítja e reláció kimondásának lehetőségét. Ez egy olyan metafikciós aktus, mely tükröt tart mind az aposztrophé, mind pedig a prozopopoeia elé. Egyrészt az én a saját és a másik helyzetét csak akkor tudja kimondani, amennyiben az a kerítésen (*testen, szövegteszten*)<sup>81</sup> keresztül történik, vagyis a közvetlen megszólítás lehetetlenségével szembe-

<sup>79</sup> A *hangkölcsonzés* az az alakzat, amely a beszéd szubjektumát előállítja: annyiban válik olvashatóvá a szöveg, amennyiben az olvasás előállítja a költői hangot. Bettine MENKE, *Ki beszél? A beszélő arc alakzata a retorika történetében*, ford. TÖRÖK Ervin = *Figurák*, szerk. FÜZI Izabella – ODORICS Ferenc, Gondolat–Pompeji, Budapest–Szeged, 2004, 115.

<sup>80</sup> A prozopopoeia először arcot ad a hangnak, majd úgy kezeli, mintha az már kezdettől fogva ott lenne, s így megfelelkezik saját figurativitásáról. *Uo.*, 112.

<sup>81</sup> A szövegtest kérdését talán érdemes összevetni Derrida Grammatológiájával, melyben a „természetes”, belső írás, a „lélekbe írt isteni inskripció” és a „test külsőlegességébe száműzött technika” megkülönböztetésének eredetét vizsgálja (Jacques DERRIDA, *Grammatológia*, ford. MOLNÁR Miklós, Életünk – Magyar Műhely, Budapest, 1991, 27.). A *test mint kerítés* hasonlat, mely az én olvastomban a szöveg prozopopoeikus metafigurája, egyben bőrtönként, korlátozásként is megjelenik a versben. A szövegtest, melyet az írás mediatizál, és a keret, mely összetartja a szöveget, analóg viszonyban állnak, s együttesen lépnek kapcsolatba az írással. Ez maga is egy újabb alakzatot alkothat, amennyiben figyelünk Derrida azon kijelentésére, miszerint „a lélek és a test problémája is kétségtelenül az írás problémájából származik, s úgy látszik, hogy – inverz módon



sülve egy olyan fikcionális közvetítettség alapozza meg a megszólalás lehetőségét, amely az aposztrophé sajátja,<sup>82</sup> másrészt pedig a *test mint kerítés* hasonlat figurativitásával a prozopopoeia figuratív–defiguratív működésére is reflektál.<sup>83</sup> A nyelv ilyen performatív feszültségekkel teli működése olvasható ki a „ne hallgass / örültek szavaira” és az ötödik strófában feltűnő intés („De vigyázz: parancsok / öklöznek előre / könyörtelen.”) között is, hiszen azon túl, hogy a beszélő én megszólalását már eleve a nyelv performatív aktusa teszi lehetővé, többek között maga is felszólításokat intéz („megtanúld, ne hallgass”) a másik felé. Érdekes lehet megfigyelni, hogy a cselekedetek, melyekre a másik felszólított, egyike sem tartozik a szenzualitás szférájába, hiszen még ha a *ne hallgass* parancs elsöre odatartozónak is tűnik, inkább *ne higgy* jelentésben olvasható a szövegben. Míg a „parancsok öklöznek előre / könyörtelen” nemcsak akusztikailag reflektál a saját alakzat voltára, hanem az eddigi performatív kijelentésekre konstatívan válaszol. S ez a megállapítás teszi *számkivetetté* a te-t, vagyis mintegy kizárja a vers szövegéből, hiszen az aposztrophé *történő viszonylétesítése* nélkül nem létezne sem a te, sem pedig az én. A „Számkivetett vagy, / de úr, ne felejtsd el!” mondatban az *úr* után ismét egy olyan performatív kijelentést találunk, mely a szöveg létrejöttének eredendő akusztusára is reflektálhat a „Számkivetett vagy” egyszerű állításával szemben. A zárásban megjelenő „Kívüled semmi sincsen” egyrészt tovább erősíti az *úr*-létet, másrészt szóhasználatában visszaul a verskezdetre, mellyel – amellet, hogy a már említett hasonlításos záráson túl a cím is megjelenik, megtehetjük az „egyetlen-egyegyszer”–„csak egyszer” megfeleltethetést is – keretbe foglalja a szöveget, megismétli a kerítésépítést, melynek tetten érése az olvasás során realizálódhat.

Az *Én* című versben a prozopopoeia hasonlóképpen működik, mint az *Egyetlenegy vagy* szövegében: az általunk vizsgált alakzat metafigurái (ne feledjük, maga a prozopopoeia is metaalakzat)<sup>84</sup> lehetnek azok a *vas függönyök*, melyek leereszkedése után a beszélő már képes azt mondani, hogy *körém*. Természetesen nem szabad figyelmen kívül hagyni a feltételes módot és a verskezdő *Mintha* szót, mely a fikció

– tőle kölcsönzi metaforáit.” (Uo., 63.) A szövegtest így maga is egy metafora: az ember trópusa, lenyomata, kézjegye a szövegben, melybe aztán visszaírja magát. Érdemes talán összevetni még: Jacques DERRIDA, *Living on: Border Lines*, ford. James HULBERT = Harold BLOOM és mások, *Deconstruction and Criticism*, Routledge, London, 1979, 83–84.

<sup>82</sup> Vö. Bettine MENKE, *Az olvasás „prozopopoeitája” de Mannál. Az emlékmű kiüresedése*, ford. ÁRMEÁN Otília = Paul de Man „retorikája”, szerk. FÜZI Izabella – ODORICS Ferenc, Gondolat–Pompeji, Budapest–Szeged, 2004, 33.

<sup>83</sup> „Hiszen a figurációnak, miközben megteremti a jelentés illúzióját, el kell felejtene a nyelv tételző erejét, ami őt egyáltalán lehetővé teszi.” Uo., 49; illetve vö. KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *Figuráció és defiguráció. A „tropológia” koncepciója Paul de Mannál = Uő., Tetten érhetetlen szavak...*, 124–125.

<sup>84</sup> „A prozopopoeia az alakkölcsönzés alakzata, a *face* (arc), a jelölés alakzata; azaz »egy alakzat alakzata«, és mint ilyen a jelölés, a 'valamit mondás' (apóriájának az) alakzata.” MENKE, *Az olvasás „prozopopoeitája”...*, 49.

„megnyitásának” metafiktív jellemzőjével bír. Iser ezt a következőképpen fogalmazza meg: „Az ábrázolt világ a »mintha« világába történő átváltozása révén felel meg annak a célnak, amelyet a figuratív használata tűz ki célul”.<sup>85</sup> Az ábrázolt világ mint *mintha világ* nem azonos a valódival, hanem magán hordozza a fikció jegyeit, az olvasónak tevékeny képzeletével kell hozzájárulnia konstituálódásához – az ember definícióinak destruálása szempontjából különösen lényeges határát-lépés révén a szövegvilágra adott reakciója eseményjellegre tesz szert<sup>86</sup> –, még akkor is, ha az aposztrophé kettős természete miatt (mint *oda-* és *elfordulás*) egy „mögékerülhetetlen kommunikatív összefüggés”<sup>87</sup> aktivizálásával találja szemben magát. A *Mintha* verskezdet és a „vas függönyök” leereszkedése által az én elnyeri beszélői pozícióját, mely, ha a fikció nem függesztené fel az empirikus világra vonatkozó referencialitást, meglehetősen paradox képet mutatna, hiszen az áthatolhatatlan, „ős eresztékeiken” (ti. a függönyöknek) keresztül nem jutna el hozzánk a hangja. Az *Egyetlenegy* *vagyban* már megfigyelt korlátozás, a rabság tapasztalata szintén megjelenik, de itt a beszélőt a titkokkal azonosított saját alakzata korlátozza („rab vagyok a titkok között, / melyeket úgy hívnak, hogy Én”). Ez az azonosítás, és az én szétszóródása (ez a *Vezérben* lesz igazán hangsúlyos) a titkokban egy metafora vagy inkább a névadás alakzata révén valósul meg („melyeket úgy hívnak”). Az önkorlátozás ilyen kifejezése után talán nem csodálkozunk azon, ha „e különös” falak „láthatatlanok / és puhák”, mivel így szemben a szenzuális tapasztalat bizonytalanságával – vagyis a könnyed függönyök helyett vasból készültelkekkel találkozunk, melyeket aztán puha, láthatatlan falakként nevez meg a beszélő – a tudás biztosságára kerül a hangsúly: „de az örök elrendelés / építette kapcsaikat”. Ezek a kapcsok többek között azért is vonatkoztathatóak a szöveg összetartó erejére, az elrendelés pedig a szöveg önszervező struktúrájára, mert a következő strófa egy hasonló felépítésű mondattal zárul („de ős eresztékeiken / áttörni sohse sikerül”). Az *örök–sohse, kapocs–ereszték, építette–áttör* megfelelések a tudatban egy olyan sajátos szerkezetet hoznak létre, melyek az érzékelhetetlenség horizontjával együtt határozzák meg az én szövegbeli pozícióját reflektálva ezzel az arckölcsönzés aktusának empirikus keretek közötti tetten érhetetlenségére. A szövegen/fikción túlira vonatkozó referencia lehetőségét („Mi lehet odakint?!”) az önmagába forduló versbeszéd – az első versszakkal megegyező zárás előtt – egy szinesztézia („magánya kong”) és egy hasonlat („Úgy ugrálhatok benne, mint / gumicellában a bolond”) segítségével függeszti fel. Ez utóbbi a figurativitás *lehetőségeként* is megjelenik az *ugrálhatok* alak miatt, azonban a prozopopoeia fikcionálisan mediális keretein nem lehet csak úgy átugrani.

<sup>85</sup> ISER, *I. m.*, 37.

<sup>86</sup> *Uo.*, 39.

<sup>87</sup> LŐRINCZ, *I. m.*, 18.

A *Vezér*, mint már jeleztem, az én szétszóródása miatt lehet érdekes: a verskezdet hiába választja le a testrészeket a beszélőről, azonosíthatóságának alapját mégis ezek, illetve a „mondtam keserűen” önreflexív kijelentés szolgáltatja, mint „bárki más” esetében. A közösségtől való elkülönülés, s az ahhoz képest meghatározott változatos pozíciók adnak lehetőséget a többszörös aposztrophé megvalósulására, melynek révén a hangsúly a versben – elsősre talán meglepő, paradox módon – már nem az én–te vagy én–többiek viszonyra kerül, hanem az én különböző variánsainak egymáshoz képest megjelenő formáira. A „minden porcikám / és minden percem / és gondolatom szétszotogattam” az ént eredetté avatja, mely reflektál az aposztrophé már ismertett aktusára, azonban „A cél: én vagyok, a cél: én magam” egy olyan jövőbeli horizontot implikál, melyet csak erősít az „él, ahogy a vetésben / az aratás” hasonlat. Ez a temporális tapasztalat az aposztrophé sajátja, amire az „amit magam sem értek” sor reflektál: az én mozgó helyzete, mely a viszonyítottakhoz képest határozódik meg, egyszerre foglalja magában az idő- (*vetés–aratás*) és térbeliséget („bennem a nép”), de a szimmetria a *títkos cél* újbóli felbukknásával megtörik („ahogy másokat én, ahogy a boly a hangyát, a kas méheit”). A *vezéreltség* analógiája tömeg–egyén mintájára szerveződik, s figyelmen kívül hagyja az aposztrophé inkorporáló jellegét,<sup>88</sup> vagyis az én azon megváltozott pozícióját, mely szerint a *mások* már eleve benne és általa vannak. Az analógia alakzata az az „idegen önzés”, mely megpróbálja a figurális viszonyok révén a másikat függetlenné tenni az éntől úgy, hogy emlékezteti az aposztrophé által létrejött ént önnön figurativitására. Az én erővel való azonosítása megismétli ezt a figuratív aktust, s újabb pozícióváltásokkal („egyetlen út, Legnagyobb alázat, *te*, legnagyobb hit”, kiemelés – S. R.) disszeminálódik („Jelen vagyok az ország hetven városában, / ötszáz ezer szuronyban mutatok”). Figyeljük meg, hogy az én szétszórátása, az aposztrophé érvényesülése a (hadi)technika által valósulhat meg a természet(ből kölcsönzött analógiák: *boly–hangya*, *kas–méh*) ellenében. Az egymást követő megszólítások egy ilyen olvasatban már nem egy történetet mondanak el, hanem a versnek mint eseménynek válnak részeivé<sup>89</sup> úgy, hogy az alakzat (aposztrophé) fiktív medialitása és az írás saját temporalitása felfüggeszti a természeti időt (*vetés–aratás*), s azt olyan *lehetőség*gé transzformálja, melynek eredménye egy jövőre nyitott jelenhorizont (ahogy a vetésben benne van az aratás). Ez nemcsak reflektál az ember történeti létmódjára,<sup>90</sup> hanem az említett nyitottság egyszersmind érvényessé válik fenomenalitás és figurativitás átjárhatóságára az olvasás során.

<sup>88</sup> Vö. KULCSÁR–SZABÓ Zoltán, „*Én*” és hang a líra peremvidékén = Uő., *Metapoétika. Nyelvszemlélet és önprezentáció a modern költészetben*, Kalligram, Pozsony, 2007, 101.

<sup>89</sup> CULLER, *Apostrophe*, 164–165.

<sup>90</sup> Vö. HEIDEGGER, *Lét és idő*, 36.

A szövegben megjelenő ember és technika kérdéséhez érdemes lehet még két vers (a *Börtönök* és a *Műhelytitok*) ilyen szempontból történő vizsgálata. A *Börtönök* beszélőjének verskezdet által biztosított temporalizálódása („Mindig egy testbe zárva lenni?”) után a lélek-agy ellentéte háromszorosan is bele van írva a szövegbe: „mint egy teremben, / száll a szó”. A hasonlat alakzata egyértelműen a materiálisnak nevezhető *agyamban*-hoz tartozik, mely egyben térbeli kiterjedést is biztosít neki a „terem” által, míg a *lelkemben*-hez a „száll a szó” alliterációján keresztül megvalósuló légiesség tartozhat. Az ellentét nem figuratív, hanem akusztikai szinten (magas–mély szembenállás) másodszer is megismétlődik. A „visszajön megint: / és másképp, mint sorsom szerint” ugyanakkor a *másképp*-ben (kiemelés – S. R.) megjelenő *kép* szó miatt már azt implikálja, hogy a szálló szó mediális státusa megváltozott, melyet erősít a kijelentés: „gépész vagyok, aki saját / szerkezetének börtönében / vakon tesz-vesz”. Az érzékelés – már ismerős – kiiktatása, s a *gép* megjelenése a szövegműködés technicitását tolja előtérbe, mely az *inszkripció* által ejti foglyul a visszatérő, szálló szót, ahogy az én pozíciójával együtt annak hangját is feltartóztathatatlanul bevési. A kép írásképként kapcsolódik össze a beszélőnek adott arccal így archiválva a retorikai én beszédét („még pusztulnom is lehetetlen”), de a „másképp, mint sorsom szerint” kijelentés feltételezi, hogy a szabadon szálló szó sokkal inkább a lírai énhez vagy a lírához tartozhatna, melyre illuzórikus lehetőséget ad a vers zárata: „egyszer majd elrontja magát.” Hasonló kijelentéssel találkozhatunk a *Műhelytitok* című versben is, mely explicite kimondja én és beszéde különbségét: „sokszor már–már alig hiszem, hogy / én írom a verseimet.” A test és az agy itt azonban ellentétbe kerül, s nem az előbbihez kapcsolható a kép technikája, hanem az agy zakatol úgy, mint „egy megőrült ingyen mozi.” Ugyanakkor tekinthetünk úgy a filmre, mint ami az *imagináriust*<sup>91</sup> képviseli a szövegben, a vad és hozzáférhetetlen fantáziát,<sup>92</sup> a test fáradtságával és nehézségével szemben. Bár a test lehet az egyedüli, ami lejegyezheti a szöveget, az agy mégis egy olyan vizuális médiummal azonosul, mely képes megjeleníteni és rögzíteni a képeket; s talán ez utóbbi tulajdonsága miatt áll ellentétben az álom immaterialitásával és megközelíthetetlen temporalitásával. Az álom képes felmutatni a „tisza” Imagináriust a maga rögzíthetlenségében, mely így a költői képzelet alakzatává válik, míg az agy olyan technikai médiummá alakul át, mely kisajátította a test szerepét, sőt meg is haladta azt, hiszen „a zűrzavar is kész, egész kép / az érzés műhelyeiben, / a pillanat is kész / örök kép.” Látszólag egy tökéletes médiummal állunk szemben, melynek feltételek nélküli léte ellenszegül az időnek, azonban a folytatásban megjelenő „ha él, mely fogja, a keret” hozzátoldás már felmutathatja

<sup>91</sup> Friedrich KITTLER, *Optikai médiumok*, ford. KELEMEN Pál, Magyar Műhely – Ráció, Budapest, 2004, 26–27.

<sup>92</sup> Vö. Jacques LACAN, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, 543.

korlátait. Tehát mindenképpen szükség van *én*-re, hogy keretbe foglalja, és a testre, a szövegre, az aposztrophé viszonyteremtő alakzatára, hogy színre viszi ezt a különleges médiumot. Azonban a *fő*ja írásképét mellőzve, az írásos formából kiszakítva a hierarchia megfordul, s a textualitás aktusa által az ének biztosított kitüntetett helyzet felfüggesztődik, hogy helyét ez a vizuális médium vegye át, mely képes újratерemteni az ént (erre a vers zárlata a következőképpen reflektál: „elromlik a műhely, / melyben gép s nyersanyag vagyok, / s úgy megszabadulok a verstől, / mint testétől a halott”) annak keretein belül, s az énnel együtt saját magát is: az írás mediális teréből való kiszakadás szükségképpen a hang énről történő leválásával jár együtt.

### A Te alakzata: antropomorfizmus

Az aposztrophé és a prozopopoeia működésmódjának vizsgálata után érdemes kitérni az antropomorfizmusra, mely a három trópus<sup>93</sup> közül talán leginkább az énhöz képest meghatározható másikhoz kötődik. Az „én–te relációk tételezése és előtérbe helyezése által”<sup>94</sup> kap lehetőséget a lírai megszólalás arra, hogy magát az emberi tudatot kivetítse vagy áthelyezze. Az én valamilyen azonosításon keresztül biztosítja a másik megszólalását.<sup>95</sup> A másik *tételezése* a beszélő által ugyanakkor nem fogható fel csupán egyirányú viszonyként így az antropomorfizmus működésmódja nemcsak az prozopopoeiához<sup>96</sup> válik hasonlatossá, hanem az az aposztrophéhoz is. A másik posztulációja egyben az ember tételezése, tehát előfeltételezése mindannak, ami emberi, ami az emberhez általánosságban köthető. Az antropomorfizmus működésmódja ugyanakkor hordoz magában annyi egyediséget a tulajdonnévvé alakulásban, hogy eleve adottnak tekintve képes legyen ellenállni a tételezés aktusának. Ez a defiguratív mozgás a *Semmiért egészenben* jól megfigyelhető a lírai én által meghatározott kívül-belül struktúrán és ehhez képest a megszólított helyzetén. A már az eddigiekben is megjelent *én mint börtön* kép, mely egyáltalán lehetővé teszi a megszólalást, itt már nyíltan egy olyan jogi diskurzusban helyezkedik el, mely ösztönzőleg hat az én önmagába fordulására s a bezártságot stabilizálni

<sup>93</sup> Barbara Johnson veszi észre, hogy de Mannál az antropomorfizmus nem trópus, inkább egy olyan hasonlat, melynek révén ismertnek vesszük a dolog emberi tulajdonságait. BARBARA JOHNSON, *Antropomorfizmus és trópus a lírában és a jogban*, ford. FÜZI Izabella = *Figurák*, 136.

<sup>94</sup> Jonathan CULLER, *Líraolvasás*, ford. FÜZI Izabella = *Figurák*, 122.

<sup>95</sup> De Mannál az antropomorfizmus ezen azonosítás miatt játszik kiemelkedő szerepet, mivel a szöveg líraként való olvashatóságát pont ez a líraként való azonosítás teszi lehetővé. Culler ezért látja az antropomorfizmus feltárhatóságának lehetőséget a versekben. *Uo.*, 126., 130.

<sup>96</sup> Vö. Cynthia CHASE, *Arctot adni a névnek. De Man figurái*, ford. VÁSTYÁN Rita – Z. KOVÁCS Zoltán, Pompeji, 1997/2–3., 110.

látszik, mivel „bent maga ura, aki rab / volt odakint”. Azonban a törvény totalitása képes átlépni a felállított határokat („és nem tudok örülni, csak / a magam törvénye szerint”) ezzel reflektálva a megszólalás alapjának szerződéses jellegére. Az én tételező hatalmával akarja a másikat uralma alá hajtani („Nem vagy enyém, míg magadé vagy”), saját alakzatába integrálni, a tulajdonnevet pedig kisajátítani: a nevet, melyre a külső és belső törvény nem képes hatni.<sup>97</sup> A másik posztulációja csak a prozopopoeia és az aposztrophé figurális kötöttségein keresztül valósulhat meg,<sup>98</sup> az antropomorfizmus pedig egy olyan rögzítéssel vagy azonosítással lehetne képes ezt meghaladni, mely az ember egyértelműnek tekintett fogalma által adná meg a másiknak azt, ami őt megilleti, *s visszafoglalásával* önmagát is fel tudná menteni a konvenciók alól.

Azonban itt nem egy élettelen dolog emberi tulajdonságokkal való felruházását láthatjuk, hanem sokkal inkább egy élő eltárgyasítását egy hasonlat révén („míg nem vagy, mint egy tárgy, olyan / halott és akarattalan”). Így egyrészt mentheti az emberhez tartozó jogi diskurzustól, másrészt pedig könnyebbé teszi reintegrációját az énbe, hiszen hozzá képest határozódik meg a te, rajta keresztül gyakorolja hatalmát. A másik felfüggesztése jelentené a törvény alóli kibújást, a nyelv performativitásától történő megszabadulást. A külsőnek bensővé tétele maga is az aposztrophéhoz tartozik, így nem a másik elfoglalásával, hanem éppen végtelenségén<sup>99</sup> keresztül nyílik meg annak lehetősége, hogy az én úgymond felszabaduljon a törvények és alkuk alól. A vers zárásában megjelenő „és én majd elvégzem *magamban*, / hogy zsarnokságom *megbocsásd*” (kiemelés – S. R.) mondatban a megbocsátás *megértés* jelentésben is értelmezhető, s az én továbbra is tételezett másiktól függetlenített önmagát lényegében a másikon keresztül szemléli. Itt már nemcsak arról van szó, hogy az én domináns módon lépne fel a te-vel szemben vagy megpróbálná bekebelezni, hanem éppen a másik válik az önreflexió egyedüli biztosítékává. A törvények így elveszítik érvényességüket, s a másik az én által egy olyan lehetséges pozícióba kerül, mely megmagyarázza a „szerelmes vers” keretét is: talán érdekes következtetésekre jutunk, ha a *kacérság* kérdésköre felől vizsgáljuk meg a verset. A szerelem és a birtokvágy ugyanis jogi viszonyt feltételeznek a szöveg szerint, melynek alapján nem lehetne bensővé tenni az én és a másik kapcsolatát. A kacérság talán azért felel meg jobban a vers által kifejezett viszonyoknak, mert a szerellemmel ellentétben nem lehet számon kérni, s az a birtokvágy, illetve birtokviszony sem jelenik meg benne, mely az embert a törvényeknek

<sup>97</sup> Jacques DERRIDA, *La Mythologie Blanche* = Uő., *Marges de la Philosophie*, 290.

<sup>98</sup> LŐRINCZ, I. m., 106.

<sup>99</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Teljség és végtelen. Tanulmány a külsőről*, ford. TARNAY László, Jelenkor, Pécs, 1999, 60.

teszi kiszolgáltatottá.<sup>100</sup> Bár a lírai én egyértelműen magának akarja a megszólítottat, ezzel ugyanazt a viszonyt rekonstruálná, amely elől a másikhoz menekül: a másik behódolása szükségképpen azt jelentené, hogy a szöveg egy újabb jogi diskurzusba helyeződik át a versbeszéd végtelen ismétlődését előidézve. Az eltárgyasítás, a másik humanitásának felfüggesztése révén válna egyedüli módon lehetségessé az én felszabadítása a törvények alól, mivel csak így biztosított egy újabb alkukötés megkerülése. Ez az eltárgyasítás azonban a megszólítás révén hozza működésbe az antropomorfizmust: az én így egyszerre uralja a másikat és őrzi meg másságában. Az én tehát úgy van kiszolgáltatva a te-nek, hogy egész embert tételező beszéde, a vers teljes szövege, a felsorolások, mindazon tulajdonságok, melyektől meg akarja fosztani, hatnak arra a másakra, melyet nem tud eltárgyasítani. Ahogy Simmelnél a férfi ki van szolgáltatva a nőnek, úgy függ az én megnyilatkozása a te-től: az én tételezi a másikat, akárcsak a férfi a női kacérságot, számára az mégsem hozzáférhető és nem is számon kérhető. Ahogy az aposztrophé is egyszerre oda- és elfordulás, úgy a kacérság is magában hordja ezt a lehetőséget.<sup>101</sup> Vagyis a tételezett, de fenomenálisan megragadhatatlan állapot kísértetiesen hasonlít az eddig vizsgált figurák működésmódjára, melyek a döntés aktusában találkoznak. Ugyanis a döntés vet véget a kacérságnak és biztosít lehetőséget az arc- és hangkölcsonzésre, dönteni kell ahhoz, hogy a líraolvasás elkezdődhessen, hogy valamit úgy olvashassunk, mint aminek jelentése van.<sup>102</sup> A *Semmiért egészen* fordított, tárgyiasító antropomorfizmusa éppen a szöveg embertételezése ellenében működik, vagyis mindazon tulajdonságok, melyekkel a másikat felruhazza, a döntés következményeként semlegesítődnek. Az olvasó döntése, hogy lírát olvas, s a hangot visszavezeti figuratív alapjaihoz, és a szövegbeli én döntése, hogy a másikat tárgyá alakítsa, összefonódnak: az ember csak e döntés alapján létezhet a szövegben, mivel így jut hozzá alakzataihoz. Saját eredetére emlékezése pedig defiguratív potenciállal bír, hogy az én és a te minden megvalósuló lehetséges és dinamikus struktúrájában megmarad a távolság, melyet éppen a megszólalás idézett elő. Vagyis az a megszólalás, mely lehetőség ad a nyelven belüli posztulációra, egyben redukálhatatlan távolságot tart fenn a beszélő és a másik között, mellyel megakadályozza, hogy bármikor is képes legyen az én az eredeti döntés felfüggesztésére. A másik azzal biztosítja a beszéd lehetőségét, hogy nem olvad bele az alól, hogy megőrzi annak látszólagos autonómiáját, így az olvasás során nem mutatkozik meg nyíltan az a kölcsönös viszony, hogy egyrészt az én

<sup>100</sup> Georg SIMMEL, *A kacérság lélektana* = Uő., *A kacérság lélektana*, ford. BERÉNYI Gábor – BOGNÁR Virág, szerk. MIKLÓS Tamás, Atlantisz, Budapest, 1996, 12. (Köszönöm Pálfalusi Zsoltnak, hogy felhívta a figyelmemet erre a szövegre.)

<sup>101</sup> Uő., 16.

<sup>102</sup> MENKE, *Az olvasás "prozopopoeitája"*..., 46.

a te-hez képest határozódik meg, de én-be, mivel egy olyasfajta rámutatás, mely világossá tenné, hogy hozzá képest határozódik meg, csak egy újabb tulajdonviszonyt képezne, s ezzel a deixissel egyben berekesztené én és te (tétélezett) kapcsolatát. A másikon keresztül tehát az én úgy szabadítja fel magát a törvények a te-t eredetileg az én tétélezi. Amíg a szövegben felsorolt tulajdonságok az azonosítással valóstítják meg az antropomorfizmust (vagyis a megszólalás lehetőségének figurativitását emelik ki, emlékeztetik a hangot saját eredetére), addig az olvasás során a névadás aktusa megy végbe: megszületik a másik neve a beszélőhöz képest.<sup>103</sup> Az én pedig úgy képes erre a másokra utalni (*meghocsásd*), hogy közben tudatosítja: az ő hangja által íródott bele a szövegbe (*magamban*). Habár a beszélő hang a másikon keresztül válik képessé a megszólalásra, folytonosan vágyakozik az ezt lehetővé tevő eredeti alku felbontására a te – aki éppen a versszöveg tétélező ereje miatt tudja megőrizni szuverenitását – beolvasztásával; lényegében ez a dinamizmus idézi elő az olvasás kezdetét.

### *Az ember kettős inskripciója*

Heideggert parafrázálva megkockáztathatnánk a kijelentést: az ember kérdése („Csak mert emberek?”) feledésbe merült, utalva ezzel az ember által feltett és az embert érintő kérdésre. Utóbbi egyenes következménye az előbbinek. Az első részben láthattuk, hogyan tértek vissza a 20. század egyes gondolkodói ahhoz, hogy az embert elméleteik tárgyává tegyék, meghatározzák, kijelentsék s problematizálják, míg egy idő után elfelejtsék feltenni a róla szóló kérdést: hol az ember helye? A humanizmus ezt annyira egyértelműnek gondolta, hogy dogmatizálva pozícióját, ellentétek tucatjai közé skatulyázta be az embert. A hermeneutikai vizsgálódása pedig úgy próbálta rehabilitálni, hogy valójában nem az embert kívánta definiálni, hanem vizsgálat alá vette az „embert”: a nevet és mindazt, ami erre a névre rakódott rá az idők folyamán (metafizikai és axológiai feltételezéseket), hogy megtalálja az embert az „emberben”,<sup>104</sup> ahogyan az a lét igazságából következik. Természetesen ennek kapcsán beszélhetünk humanizmusellenességről, de antihumanitásról semmiképpen. Remélhetőleg sikerült rámutatni, hogy a hermeneutikai irodalomértés nemcsak revideálta az ember helyzetét, hanem újra be is írta a hozzátartozó s a számára legmegfelelőbb pozícióba („*propre de l'homme*”)<sup>105</sup> az irodalmi szövegben egy olyan figurális hely biztosításával, mely nem csak a művek bölcséleti olvasatában biztosítja az ember *költői módon történő lakozását*. Ezzel

<sup>103</sup> Uo., 60.

<sup>104</sup> SHEEHAN, *I. m.*, 19.

<sup>105</sup> Vö. DERRIDA, *Les fins de l'homme*, 148.



egyben a szöveg értelmezési lehetőségeinek olyan új horizontját nyitotta meg, mely a metafizikai ködképek helyett a nyelvet avatta mértékké, tekintettel az ember megőrzésére is.<sup>106</sup> Amíg az embert mint invenciót kezelte az irodalomkritika, s nem mint *a szövegbe íródott hangot*, amíg a kritikusokban az a vágy élt, hogy az ember végességével szemben a lírát időtlen művészetként állítsák be, s ezzel a temporalitásból végtelent, az életből művészetet csináljanak,<sup>107</sup> addig a vers homlokterében tartózkodó emberről csak *fecsegni* nyílt lehetőség. A humanizmus kritikájának kellett bekövetkeznie ahhoz, hogy a hermeneutika emlékeztetni tudja az embert egzisztenciájára és a műalkotás igazságára, a dekonstrukció pedig hasonlóképpen tudjon eljárni az irodalmi szöveg és a nyelv figurativitásának kapcsolatában.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> Vö. például a prozopopeia esetében MENKE, *Az olvasás „prozopopeitája”*..., 32.

<sup>107</sup> CULLER, *Apostrophe*, 169.

<sup>108</sup> Vö. „Akár a költői szó általános, immateriális igazságérvényéből, akár a szöveg alakzatainak stabilizálhatatlan retorikai mozgásából származtatjuk is az így előállt meghatározatlanságot, esztétikai tapasztalatként ez utóbbi azért lehet egyszerre fölemelő és fenyegető, mert az irodalom médiumával való szembesülés mindig egy lezárhatatlan találkozás eseménye. A valamit mindig »gondoló« nyelv medializálódásának eseményében ugyanis szöveg és nyelv olyan *összetartozó különbsége* nyilatkozik meg, amely a – »lenni« és »megmutakozni« elválaszthatatlanságán keresztül – a műalkotást teszi ezen összetartozás csak (el)különbözésben megérthető történésének helyévé.” KULCSÁR SZABÓ, *Az „immateriális” beíródás*, 51.