

HALÁSZ HAJNALKA

Van-e lényegi megfelelés a megjelölések és az állatok között?

AZ ÁLLATOK NEVEINEK IGAZSÁGÁRÓL ÉS HAZUGSÁGÁRÓL NIETZSCHEI ÉRTELEMBEN

„a nyelv eredeti emberi volta egyúttal az emberi világban-lét eredeti nyelviségét jelenti.”
(Hans-Georg Gadamer)

A nyelv eredendően emberi természetének a gondolata a 18. század filozófiai vitáira megy vissza, talán egyik legpéldászerűbb dokumentuma Herder 1772-es írása, az *Értekezés a nyelv eredetéről*. Mint ismeretes, ebben Herder a nyelv isteni és állati eredetét valló felvilágosodás kori elméletekkel vitába szállva arra tett több szempontból is sikeresnek mondható, hiszen díjnyertes és nagy hatású kísérletet, hogy a nyelv emberi eredetét – nem a természettudományos érzékelés állítólagos bizonyosságára, hanem a nyelv eredendően igaz természetére hagyatkozva – a kultúratudományok „módszereivel”, azaz végső soron a nyelvi-retorikai meggyőzés eszközeivel bizonyítsa.¹

A nyelv eredendően emberi természete ugyanakkor korántsem magától értetődő és megkérdőjelezhetetlen gondolat, sőt, a médiatudományok szempontjából úgy tűnhet, hogy a kultúratudomány e kezdeti belátása mára anélkül veszítette el érvényét és meggyőző erejét, hogy (nyelvi) alapjait elemző módon kérdőre vontattuk volna. A későbbiekben hivatkozott Nietzsche-szöveg egyik következtetését megelőlegezve: gondolatok vagy igazságok „elérvénytelenedéséről” ugyanis csak a nyelvi eredet, pontosabban feltételezettség elfelejtése árán lehet beszélni, s ezért a medialitás technikai meghatározottságából kiinduló álláspont kénytelen megfellelkezni arról is, hogy „döntően nem az első intézmények és a kulturális technikák, hanem eredendően a nyelv tapasztalata teszi érzékelhetővé azt a küszöböt, amelyen túl az ember a mediális belefoglaltság kölcsönössége jegyében válik egyszerre előállítójává és termékévé is saját alkotott világának.”²

Talán nem túlzás azt állítani, hogy a nyelv emberi lényegét, illetve az ember nyelvi lényegét és a feltevést, mely szerint csak az embernek van világa, eddig Jacques Derrida és Paul de Man nyelv-, illetve írásfogalma vontak kérdőre a legszigorúbb és legmeggyőzőbb módon. A herderi tézis első következetes kritikusa viszont alighanem Friedrich Nietzsche, pontosabban a *Nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* [Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne] (1873) című, száz évvel később keletkezett (és még száz évig publikálatlanul maradt) írása, amely a nyelv keletkezésének történetét szintén egy fabula formájában beszéli el, és amely akár Herder értekezésének egyfajta mimikrijeként is olvasható.³ Ahogy a retorikai előadásokhoz készített jegyzetekből kiderül, Nietzsche már a megelőző években is foglalkozott a nyelv eredettörténeteivel,⁴ e jegyzetekben vi-

szont csak röviden ejt szót az *Értekezésről*,⁵ és másutt is szűkszavúan és kritikusan beszél Herderről.⁶ A két szöveg közötti feltűnő párhuzamokra viszont a szakirodalomban már többször is felhívták a figyelmet, főleg a metafora és a megismerés koncepciója kapcsán,⁷ amelyet mindketten egy belső, szubjektív eredetű idegi ingerre, illetve ennek érzékek (kép és hang) általi helyettesítésére vezetnek vissza.⁸

Ennél a közvetett (hiszen akár a romantikus nyelvelméletek számlájára is írható) hasonlóságnál viszont beszédesebbek Nietzschénél az állati érzékeléssel és nyelvvel való fordított párhuzamok. Ezek egyik hatástörténeti, a jelen horizontján láthatóvá váló hozománya (melynek a láthatóvá tételéhez a következőkben megfogalmazott észrevételek próbálnak hozzájárulni), hogy egyben a Herder által vitatott, karteziánus és a – Herder nyomdokain haladó – hermeneutikai nyelvértelmezés ellentétes tradícióit is más megvilágításba állítják. Ez a két tradíció ebből a – különbségeket stratégiai célból leegyszerűsítő – nézőpontból külső és belső, állat és ember, érzéki és szellemi viszonyának az értelmezésében tér el. Míg a karteziánus nyelvértelmezés a nyelv eredendően *külső*, azaz állati, materiális, gépies vagy technikai eredetét feltételezi, és ennek az ember általi konvencionális (az utánzás, az ismétlés, a gépies reakció elvén alapuló) elsajátítása vagy az emberre gyakorolt hatása jelenti a fő kérdést számára, addig Herder szubjektum és objektum, külső és belső, állat és ember eredeti, emberi, nyelvi viszonyából indul ki, a nyelv *belső* szférájában értelmezi át a problémát, még hozzá a belső szó koncepciója által. A nyelv eredete nála ezért nem az artikuláció (külső, érzéki, állati) *hangképző* képessége, hanem az érzékek és az értelem, a nyelv és a gondolkodás együttes, *szóképző* teljesítménye (ebben az összefüggésben értelmezhető a bárányt a hangjáról újrafelismerésben elismétlő, elnevező ember kulcsfontosságú allegóriája: az állatok és a természet teremtményeinek a hangjai Herdernél *már mindig is az emberi természet hangjai*).⁹ A belső szó koncepciójának, illetve a nyelv ebből eredő univerzalizálásának viszont a maga részéről *nincs kívülről*. A belső szónak ez a hiánytalan és kívülről átfoghatatlan teljessége az, amelyet később Gadamer „abszolút tökéleteség”-nek nevez: „A szó – írja Gadamer az *Igazság és módszerben* Platón *Kratülosza* kapcsán – sokkal bensőbb vagy szellemibb módon nevezi meg a dolgot, semhogy fennállhatna itt a hasonlóságbeli távolság, a többé vagy kevésbé helyes leképezés, [...] igazsága nem a helyességben, a dologhoz való helyes igazodásban áll”,¹⁰ és ezért eleve túlmutat a feltételezett kapcsolat helyességének vagy helytelenségének az ismeretelméleti kérdésén. Ha Nietzsche az állati érzékek elkoptatott és úgymond kötelező érvényűvé vált metaforáinak a felidézésével (melyekkel szemben az ember megalkotja saját fogalmát és világát) a nyelv *moráljának a kívülről* irányítja a figyelmet, ez nem a karteziánus nyelvértelmezés sémáihoz való visszatérést, hanem egy olyan ambivalenciát jelez, amely már Herdernél is eredendő módon van jelen.

Herder értekezése elején az „állatok szférája”¹¹ felől világít rá az ember sajátosságára. Ezt a szférát, akárcsak az emberét, arra a viszonyra nézve jellemzi, amely az érzékek és az általuk teremtett világ között fennáll. Mind az ember, mind az állat maga teremti meg saját világát (érzékei, hallóérzéke vagy nyelve által), a különbség abban rejlik, hogy az ember az általa teremtett művet sajátként ismeri fel, azaz felismeri benne, s így művelni, változtatni, tökéletesíteni tudja önmagát. Ezzel szemben

„[m]inden állatnak megvan a maga köre, ahova születésétől fogva tartozik, ahova rögtön belép, amelyben élete fogytáig megmarad, és amelyben kiműlik. Mármost viszont furcsa, hogy minél fejlettebbek az állatok érzékei, és minél bámulatosabbak művészi munkáik, annél kisebb a körük, művészi munkájuk annál sajátosabb. [...] A méh a kasban olyan okosan építkezik, hogy arra Egeria nem tudta megtanítani az ő Numáját, ezeken a sejteken és ezekben a sejtekben meghatározott foglalatosságán kívül viszont a méh semmire sem alkalmas. A pók Minerva művészetével sző, ám egész művészete bele is van szőve a fonalaknak ebbe a szűk terébe, ez az ő világa. Milyen csodálatos a rovar, és mennyire szűk működésének köre!”¹²

Az ember érzékeinek világhoz való viszonya nem ilyen kötött vagy meghatározott, sőt „aránytalan”, „szükségképpen hiányzik tehát valamely összekötő láncszem, hogy kiszámíthassuk az arálynak oly távol eső részeit.”¹³ Az összekötő láncszem természetesen a nyelv mint az önmagát halló beszéd, amely önmagára irányítja az ember figyelmét, s így „meg tudja keresni magának a tükröződés egy szféráját, önmagában tud tükröződni. [...] maga lesz önmagának a célja, és önmagát fogja kiművelni.”¹⁴ Az érzékeknek Herder tehát az állatok esetében sem passzív-befogadó, hanem aktív-teremtő, világalkotó szerepet tulajdonít, melyek nem egy tőlük független külvilágot közvetítenek, hanem „művészi munkájuk”¹⁵ által művet hoznak létre, amely az állatok világát alkotja.

Az *Értekezés* alaposabb olvasatával meg lehetne mutatni, hogy az, ahogyan Herder az állatok nyelvhez és világhoz való viszonyát jellemzi, a konvencionista nyelvfelfogás képviselőinek az álláspontjára is érvényes. Az értekezés elején a karteziánus nyelvelméleteket Herder azáltal cáfolja meg, hogy rámutat tautologikus, önismétlő, önfelejtő alapjukra, téves megkülönböztetéseket és félreismerő cseréket működtető retorikájukra.¹⁶ Amire Herder a karteziánus nyelvszemlélet képviselőit *emlékezteti*, az az, hogy ez az álláspont *megfelelkezik* a nyelvről. Hermeneutikailag úgy is fogalmazhatnánk, hogy Herder vitapartnereit *reflektálatlan* nyelvfelfogásukra emlékezteti. Vagy ahogy Gadamer fogalmaz: „[m]int tudománynak, a fizikának és a biológiának egyaránt előre fel van vázolva a tárgyterülete”,¹⁷ s ezért egy önmaguk által alkotott fogalmi mezőbe gabalyodnak bele. Emiatt a tisztán racionális gondolkodás és az állat is ki van szolgáltatva a (történeti vagy környező) világnak, mivel ezt közvetítő nyelv híján nem ismerik vagy nem sajátként ismerik fel. E két meg(nem)értés közötti különbség nem más, mint *a nyelv előtti és a nyelven túli gondolkodás*, a megismerés lehetetlenségének, pontosabban a megismerés lehetőségével szembeni közömbösségnek és a félreismerésnek a különbsége, melyen kívül Nietzschénél viszont nincs más állapot.¹⁸

Ebben az érintkezésben szituálható Nietzsche értekezésében a nyelv és a dolog (igaz vagy hazug) viszonyára irányuló kérdés is: „És ezenfelül: hogyan is állunk a nyelvnek ama konvencióival? Ők talán a megismerés, az igazságérzet termékei, lényegi megfelelés van a megjelölések és a dolgok között?”¹⁹ Hogy ez a kérdés – noha más értelemben, mint Gadamernél – már mindig is túlmutat az (ember és a tudat fogalmait előfeltételező) episztemológia szféráján, egyrészt a címbelemi aszimmetrikus (az igaz/hamis és az őszinte/hazug episztemológiai és morális ellentéteit kontamináló) szembeállítás, másrészt pedig az érvelés elrendezése jelezheti. A kérdés megfogalmazását ugyanis a nyelvvel egy bizonyos pontig párhuzamos te-

vékenységet végző, még nem vagy nem tisztán emberi intellektus jellemzése előzi meg, amely azáltal, hogy mintegy megelőlegezi a választ, az episztemológiai kérdésfeltevést *retorikai* (a megismerés lehetőségét ambivalensen tagadó, nem-morális vagy pontosabban: a morálison kívüli) kérdésként állítja be:

„Az intellektus, mint az individuum önfenntartásának eszköze, leginkább az önál-cázásban mutatja meg, mire képes; minthogy ez az az eszköz, amelyhez fennmaradásuk érdekében a gyengébb, kevésbé robusztus egyedek folyamodhatnak, azok, akiknek nem adatott meg a lehetőség, hogy szarvakkal vagy erős ragadozó-fogakkal vívják harcukat a létért. Az önelváltoztatásnak ez a művészete az emberben éri el csúcspontját: itt ugyanis a megtévesztés, a hízalgés, a csalás és ámitás, a hát-mögött-beszélés, a reprezentálás, az idegen tollakkal ékeskedés, a maszkírozottság, a mindent leplező konvenció, a mások és önmagunk előtt való színészkedés – egyszóval az egyetlen láng, a hiúság körüli szüntelen körözés – olyannyira szabály és törvény, hogy jószerével nincs fölfoghatatlanabb, mint hogy miképpen támadhatott az emberekben tiszta és valódi ösztön, igény az igazság iránt [ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit²⁰ – H. H.].”²¹

Az embert az önálczázó intellektus, amellyel más „egyedek” is rendelkeznek, nem lényegileg, hanem csak fokozatilag tünteti ki a nála erősebb, robusztusabb egyedekkel szemben. Sem az egocentrikus²² individuumok vagy a szemléleti metaforák (melyek „mindegyike individuális és egyedülálló”²³), sem az egyes érzékek (látás, hallás, tapintás), sem szubjektum és objektum vagy belső és külső között nincs hasonlóság vagy az üres felszínen túlmutató kapcsolat.²⁴ Épp a vonatkozásnak ez a hiánya teszi lehetővé az egymás általi helyettesíthetőségüket, az önelváltoztatás művészetének az idézetben felsorolt formáit, például a „reprezentálás”-t mint a – valamilyen vonatkozás szempontjából tautologikusnak tűnő²⁵ – *örökké mássá váló önismétlést*, melyek az önreprodukciónak és az önfenntartásnak, azaz az önmagával és más egyedekkel szembeni fennmaradásnak a feltételei. Tautologikus megfogalmazással: az ismétlés célja az ismétlés, saját fenntartása,²⁶ „[e]zen intellektusnak ugyanis semmiféle olyan missziója nincs, amely az emberéleten túlmutatna”.²⁷ Az intellektus segédeszközével párhuzamosan működő metaforikus nyelvnek sincs önmagán túli célja; a „nyelvteremtő”²⁸ számára *közömbös*, hogy ez az önfenntartást szolgáló nyelv megfelel-e valamilyen rajta túli dolognak vagy realitásnak. Ezért „nincs fölfoghatatlanabb, mint hogy miképpen támadhatott az emberekben tiszta és őszinte ösztön, igény az igazság iránt”. A megismerés lehetőségének vagy lehetetlenségének az „éppúgy bizonyíthatatlan”²⁹ látszatkérdésénél tehát alapvetőbb a kérdés, hogy „[h]onnan tehát, ilyen körülmények közepette, honnan a csudából az igazságra törekvő ösztön?”³⁰

Az episztemológia kérdései iránt közömbös (emberi vagy állati) intellektus színterének az elhagyásával a nyelv metaforikus és fogalmi, folytonos keletkezésének a körkörös szférájába érkezünk, amelyben eredet és eredmény, előzmény és következmény, tehát az átalakulás fázisai – minden látszat ellenére – sem különíthetők el. Így bár az embert a fogalomalkotás képessége különbözteti el az állattól („Mindaz, ami az embert az állattól megkülönbözteti, ennek a képességnek a függ-

vénye, tehát a képességé, hogy a közvetlen szemléleti metaforákat sémává desztillálja, más szóval, hogy a képeket egy-egy fogalommá oldja föl³¹), a fogalom bizonyos tulajdonságai rögtön el is lehetetlenítik a különbség megragadását. Ez a képesség ugyanis, amelyet az ismétlés másik aspektusa, már nem az ismétlés pusztán fenntartását szolgáló mássá válás, hanem ennek egyik effektusa, a „nem-azonos azonosság-tétele”³² határoz meg, végső soron saját ellentétéként, *öntudatlan* felejtésként, a felejtés felejtéseként lepleződik le.³³

„Még mindig nem tudjuk, honnan is ered az igazságra törő ösztön – hiszen mindaddig csupán arról a kötelezettségről hallottunk, amelyet a társadalom, fönnmaradása érdekében, az egyesekre ró: igaznak lenni, más szóval a szokásos, elfogadott metaforákat használni, vagy morálisan kifejezve: ama kötelezettségről, hogy mindenki egy szilárd konvenció szerint hazudjon, egy általánosan kötelező stílusban hazudjon. Csakhogy az ember persze elfelejti, hogy így áll vele a dolog; azaz, a fentebb jelzett módon, öntudatlanul és évszázados szokásoktól vezérelve hazudik – s éppen ezen *öntudatlanság*, e felejtés kelti fel benne az igazság érzését.”³⁴

Az (ön)megismerést lehetővé tevő fogalom használatba vételével bezárul a kör: „[m]inden szó menten fogalommá”, azaz „szokásos, elfogadott metaforá”-vá,³⁵ közkezen forgó jelöléssé „válik”,³⁶ már csak azáltal is, hogy a metaforának a „mindeztől egyedi” „ősélményre” „számtalan” „eset”-ben „emlékeztetnie” (!) kell.³⁷ Az ismétlés mássága, a metafora azon nyomban azonosítássá, fogalommá, a fogalom pedig, ugyancsak az ismétlés által, azonnal öntudatlanná, szokássá, azaz őszinte, közvetítetlenül megnyilvánuló ösztönné válik. Ezzel a folyamat kezdetéhez (és egyben a Herder által az emberi érzékek által előállított érzetekhez) érkezünk vissza: a nyelvteremtés „végeredménye”, a fogalom mint az igazság „érzése” vagy „ösztöne” másfelől nem más, mint egy – önmagában még érzékelhetetlen, s ezért érzéki képpel, hanggal helyettesített – idegi inger, a metafora eredete. Bár első látásra úgy tűnik, a metafora elsődleges a fogalomhoz képest, addig a folyamatból kiküszöbölhetetlen felejtés arra mutat rá, hogy a metaforaalkotás ingeri eredete az *emberben* nem más, mint a fogalom, vagy pontosabban: az *absztrakciók érzete*: „az a művészi metaforaalkotás, amely mindenféle érzékelésünk kezdete, máris előfeltételezi a mondott formákat, más szóval azok keretei között megy végbe – csakis ezen ősfomák szilárd megrögzülésével magyarázható, hogy miképpen volt lehetséges azután a metaforákból ismét a fogalmak építményét megkonstruálni.”³⁸ A felejtés felejtése nemcsak a körfolyamat bezárulását és örökös ismétlődését jelzi, hanem a nyelvteremtés fázisait vagy fogalmait is megkettőzi, megosztja: a használatban elfelejtett fogalom például nemcsak forma, séma, váz vagy absztrakció, az érzéki metaforák meghatározatlan általánosságban való feloldása, hanem egyben a „metafora maradványa”,³⁹ kövülete, majd idegi ingere, az eleven és közvetlen benyomások monumentuma is, egyfajta érzékiségét veszített, képként és hangként érzékelhetetlen maradék.

Talán éppen a fogalom mint fogalom érzékelhetőségének a hiányából adódik, hogy az alapvető fordulatot hozó öntudatlan felejtés után az ember „őszinte” igazságösztöne által teremtett (fogalom)világhoz való viszonyt az ember öntudatát köl-

csönz, lényegéből adódóan szintén öntudatlan *bit* teremti meg, amely „kikezdhetetlen”,⁴⁰ nem lepleződhet le („Mennyire nem hasonlít mindez holmi fantáziatermekre; ha az lenne, a látszatnak, nem-valóságos voltának valamiképpen mégiscsak le kéne lepleződnie!”⁴¹), hiszen nincsen (vagy egy elfelejtett maradék az) alapja, ugyanakkor ő maga a megismerés és a tudás alapja.⁴² A saját szféráján uralkodó „fogalomisten”-be⁴³ vetett hit megingathatatlan, megszilárdult, megkövült, a konvencionálisizálás a kővé válás folyamata; az absztrakt igazság érzete így a kő keménységének az érzetével kerül érintkezésbe: „ha a nyelv genezisének egyedül az igazság, a megjelöléseknél egyedül a bizonyosság szempontja lett volna döntő, hogyan állíthatnánk: a kő kemény, mintha bizony a »keménység«-et máshonnan is ismernénk, s nem csupán teljességgel szubjektív ingerként!”⁴⁴ A szó és a dolog közömbös kapcsolatát az emberben a fogalom váza vagy építménye, az önmagából ösztönösen (immár az igazság „őszinte ösztöne” által) teremtett belső szót közvetlenül halló, vagy pontosabban hívő „templum”⁴⁵ váltja fel. Ezt a fogalmat vagy szót (ahogy valójában Herderét is), tehát az (ösztönös) őszinteség és a hit (a nyelv és a megértés „alapjainak”) egymást egyszerre feltételező és létrehívó, okozó és eredményező, szétszalazhatatlan viszonya alkotja, amelynek aztán az érzéki bizonyosság látszata, például a kő keménységének a hite is köszönhető. Bár az „absztrakciók határkövei”-ben,⁴⁶ a „csontkemény és nyolcszögletű”⁴⁷ fogalmakban, a kauzalitás és a szám fogalmaiban, a világ kiszámíthatóságában és az abban való hit, „mely szerint ez a Nap, ez az ablak, ez az asztal magábanvaló igazság”, nyugalmat kölcsönöz az embernek, ez a hite (a felejtés felejtésén) alapuló nyugalom lényegében nem különbözik a fogalomalkotás képességét nélkülöző állapottól, a „nemtudás” nyugalomától (amely „szenvtelenségében a könyörtelenség, a mohóság, a telhetetlenség és a gyilkos ösztönök talapatán nyugszik”),⁴⁹ amennyiben ezeket csak egy üres felszín, esztétikai látszat mögötti képesség meglétének vagy éppen hiányának a hite különítheti el, hasonlóan például az ember hallgatni *tudása* és az állatok, valamint a természet némasága közötti megkülönböztetéshez. A nemtudással szembeni közömbösség és a megismerésbe vetett hit különbsége bizonyos szemszögből állat és ember herderi elkülönítését mímeli: az önmagában közömbös (az állat világhoz való viszonyának konvencionális meghatározása szerint: a dolgokkal semmilyen viszonyban nem álló) nemtudás saját reflexiója, „megfontolása” által a tudás *hiányává* válik, amelyet azon nyomban, közvetlenül a hit pótol vagy helyettesít. Ahol hiányos a tudás, vagy hiányzik a bizonyíték, az érzéki bizonyosság, ott csak a hitre hagyatkozhatunk, azaz a közvetlen, érzéki és bizonyító erejüket veszített metaforák maradványaira, a fogalmakra mint pusztán kő- vagy fémdarabokra. A tudomány mint az önmaga tudatában lévő tudat által alkotott fogalmak képződményét, a fogalom fogalmát, amelyet paradox módon éppen rögzítettsége, szilárdsága, megkövültsége miatt nehéz rögzíteni és meghatározni, többek között *A szellem fenomenológiája* példái konkretizálhatnák tovább, melyeket az „ez a Nap, ez az ablak, ez az asztal magábanvaló igazság”-a közvetett módon fel is idéz.⁵⁰ Hiszen itt Hegel az érzéki tapasztalat egyediségét kimondani vélő természetes, önmegtévesztő, *tudattalanul beszélő* tudat illúziójának (vagy másképp: téves metaforáinak) a dialektikus tudatosításával, *feloldásával* váltja át az érzéki közvetlenség hiányát a fogalom időtálló általánosságába. Szintén beszédesek és alapo-

sabb elemzést érdemelnének a felidézett szöveghelyek Nietzsche általi inverziói:⁵¹ Hegel szerint bár az „*érzéki bizonyosságot* konkrét tartalma közvetlenül a *leggazdagabb* megismerésnek; sőt végtelen gazdagságú megismerésnek tünteti fel”, „[v]alójában azonban ez a *bizonyosság* a legelvontabb és legszegényebb *igazságnak* vallja önmagát”,⁵² amennyiben vallomása hamis, vagy öntudatlan, vagy „hazug”⁵³ vallomás (aki az általános én-t mondva saját egyediségét véli kifejezni, *nem tudja* vagy „mindig el is felejté ismét”,⁵⁴ mit beszél). Az érzéki bizonyosság hiányát illetően az egyik igazán lényeges mozzanat az, amelyet Paul de Man kanonikussá vált Nietzsche- és Hegel-olvasatai mutattak ki: az érzéki közvetlenség már a természetes tudat beszédének az esetében is hiányzik, azaz a rámutatás már mindig is inskripcióvá, a meghatározottság meghatározott törlésévé, a felejtés felejtésévé vált, mely rögzítettség bár tagadhatatlan tény, ugyanakkor teljesen „üres”.⁵⁵

Hogy ez a hiány nem esetleges vagy utólagos, hanem eredeti és az ember lényegét alkotja, Herder elbeszélése (még ha ekkor nem is tudja, mit beszél, s így önmagát meghamisító módon) is tanúsíthatja: bár az embert Herder első lépésben „elárult és elhagyatott”⁵⁶ hiánylényként határozza meg, ezt a hiányt *azonnal*⁵⁷ a nyelv hiányzó „láncszem”-ével, pontosabban az ebben önmagára lelő „ész”, „értelem” vagy „megfontolás”⁵⁸ diszpozíciójával, „háztartása”-val⁵⁹ tölti ki, vagyis egy olyan eredeti eredettel vagy alappal, amely mögékerülhetetlen, megkérdőjelezhetetlen és amelynek nincs, (már nem) hiányzik az eredete. Ember és állat különbsége ennek a hiánynak/felejtésnek/képtelenségnek, azaz a *fogalomnak* a kettős, ambivalens értelmén alapul, ami pedig Nietzsche kategorikusnak tűnő, valójában kétértelmű meghatározását igazolhatja vissza („Mindaz, ami az embert az állattól megkülönbözteti, ennek a képességnek a függvénye”). Mivel az állat önmagával szemben is közömbös, ezért *még nem* hiányzik neki semmi. Az ember ezzel szemben már mindig is elfelejtette ezt a hiányt, ezért *már nem* a hiány, hanem a nyelv mint hit, a hiány eredeti pótléka konstituálja.⁶⁰

Hogy ez a hiány számtalan fogalom-formában ölthet alakot, ugyanakkor sohasem tölthető ki, a fogalom vagy a nyelv mibenlétének a lezárhatatlan értelmezései is jelzik. De Man például az igazság nietzschei definíciójában jellemzett, megszilárdult fogalmat hol egyfajta „hamis szó szerintiséggel”,⁶¹ a metafora tulajdonképpeni jelentésébe vetett naiv hittel, hol az antropomorfizmussal mint tulajdonnévvel⁶² azonosítja, miközben az írás inskripcióként vagy maradékként való meghatározása is hűen jellemezné a fogalom rögzítettségének a létmódját, amely másfelől mindig kimozdítható. Például az érzéki erejüket veszített pénzérméknek, mint a nyelv metaforájának az értelmezése által, amely, ahogy Kulcsár-Szabó Zoltán megmutatta, értéktelen és hiteltelen fémdarabként már sem tulajdonnévnek, sem metaforának nem tekinthető: „Az üres vagy elkopott érme (s innen nézve minden érme elkopott) nem mást jelöl, vagy megfejtethezőségét nem máshoz láncolja, mint ahhoz a hitelhez vagy megegyezéshez vagy szerződéshez, amely eme szükségyszerű kopottságát helyreállítja”.⁶³ Az ismeret és a tudás letéteményeseként, abszolút tökéletességként vagy igazságként felfogott nyelv kettős kívülének az artikulációjához és differenciálásához járulhat hozzá továbbá azoknak az állat-metaforáknak a felderítése is, amelyek, akárcsak a Nietzsche által jellemzett fogalmak, változatlanul vándorló toposzokként, időtlen kövületekként határozzák meg, jelölik az embert, írják

az ember – ahogy Derrida fogalmaz – „auto-biográfiáját”,⁶⁴ miközben tulajdonképeni jelöltjei, az állatok, minden értelemben kívül vannak a nyelven.

JEGYZETEK

1. Ahogy Kulcsár Szabó Ernő fogalmaz Herder jelentőségét illetően a kultúratudományok számára: „a kulturális kezdetekhez, a keletkezéshez szükséges *mediális* közvetítést Herder nagyon következetesen választja el a természetben lehetséges közvetítés formáitól. Ha ugyanis a kultúra (a *nem-alkotott* természettel szemben) eredendően mediális közvetítettségű világ, melyben az ember mindig önmagához is közvetítve van, akkor az abból adódik [...], hogy benne magának a *közvetítettségnek a tapasztalata* és tudata alakítja ki saját alkotott (»művi«, »antinatúr«) terét, amely már nem a természeti közvetlenség helyszíne.” Kulcsár Szabó Ernő, *A kulturális eredet (Mítosz és tudomány között)*, Alföld, 2010/6, 40–55, itt: 43. Herder (kultúra)tudományos fordulatot hozó nyelvértelmezéséhez lásd még: Kulcsár Szabó Ernő, *Kultúra – mítosz – nyelviség. A kultúratudomány eredetéről*, Irodalomtörténet, 2010/1, 28–49.

2. Kulcsár Szabó, *A kulturális eredet*, 51.

3. Ez a Nietzsche hagyatékából előkerült írás és a retorikai jegyzetek, amelyeket az 1960-as évek végén Colli és Montinari összkiadása adott közre, és amelyek nyelv- vagy retorikafelfogására elsőként Lacoue-Labarthe 1971-es tanulmánya irányította rá a szakirodalom figyelmét (Philipp Lacoue-Labarthe, *Le détournement. Nietzsche et la rhétorique*, Poétique, 1971/5.), számos szó szerinti (nyelvfilozófiai, többek között Gustav Gerber *Die Sprache als Kunst* című művéből származó) idézetet tartalmaznak, ahogy ezt a szakirodalom azóta már részletesen is kimutatta: Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, de Gruyter, Berlin/New York, 1988. Jelen dolgozat a Herderrel való párhuzamokat tartja szem előtt.

4. Nietzsche nyelv iránti érdeklődésének a legbeszédesebb dokumentuma persze *A tragédia születése* (1872), amellyel az egy évvel későbbi tanulmány ugyancsak több ponton párhuzamba állítható. A szöveg részletes elemzéséhez lásd: Kulcsár-Szabó Zoltán, *A nyelv zenéje. Főleg és hiány A tragédia születésében* = Uő., *Tetten érbetetlen szavak. Nyelv és történelem Paul de Mannál*, Ráció, Budapest, 2007, 9–40.

5. Friedrich Nietzsche, *Vorlesungen über lateinische Grammatik (1869–70)* = Uő., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 2, de Gruyter, Berlin/New York, 1993, 185–188.

6. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* = Uő., *Sämtliche Werke*, Bd. 2, de Gruyter, Berlin/New York, 1980, 602–603. A két rövid szövegrészlet összeolvasva több okból is kétértelművé válik a kritika. Nietzsche Herdert – a „helyes ismeret” (*Vorlesungen*, 188.) tekintetében – mindkét helyen Kant mögé utasítja, akit Herder, mint ismeretes, éppen a nyelvtől megtisztított ész absztrakciója miatt bírál és akivel szemben saját gondolkodását meghatározza. Nietzsche szerint míg Kant *felismerte* az ösztön valódi lényegét, addig Herder éppen ösztöneinek, „szimatának” (*Menschliches, Allzumenschliches*, 602.) köszönhetően válhatott későbbi gondolatok látszólagos feltalálójává.

7. Az átvételekhez és lehetséges párhuzamokhoz lásd pl.: Tilman Borsche, *Natur-Sprache. Herder – Humboldt – Nietzsche = ‚Centauren-Geburten‘. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, szerk. Tilman Borsche, Federico Gerratana, Aldo Venturelli, de Gruyter, Berlin/New York, 1994, 112–130.; Tilman Borsche, *Bildworte. Vom Ursprung unserer Begriffe = Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema*, szerk. Ulrich Gaier, Ralf Simon, Wilhelm Fink, München, 2010, 55–70, itt: 63.; Ralf Simon, *Sprachphilosophie. Abhandlung über den Ursprung der Sprache = Herder Handbuch*, szerk. Stefan Greif, Marion Heinz, Heinrich Clairmont, Fink, München, 143–160, itt: 160.; a két szerző műveinek szisztematikus összehasonlításához: Andrea Christian Bertino, „*Vernatürlichung*”. *Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*, de Gruyter, Berlin, 2011.

8. A vonatkozó szövegrészek: Friedrich Nietzsche, *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*, ford. Tatár György, Atheneum 1992/3, 3–15, itt: 6; Johann Gottfried Herder, *Értekezés a nyelv eredetéről*, ford. Rajnai László = Uő., *Értekezések, levelek*, Európa, Budapest, 1983, 170–345, itt: 242.

9. „Tegyük próbát: menjen el előtte az a bárány, látvány gyanánt [...]. Az ember megfontoltan gyakorló lelke keres egy ismertetőjegyet, a birka béget – az emberi lélek talált egy ismertetőjegyet, belső érzéke működésbe lép. [...] Közvetlenül érthetően, ismertetőjegy nélkül: így semmiféle érzéki teremtés

nem tud érezni önmagán kívül, mert mindig más érzések nyomják el, mintegy megsemmisítik, tehát a kettő közötti különbséget egy harmadik dolog révén kell megismernie. Egy ismertetőjegy révén tehát, és mi más volt ez, mint egy belső emlékeztető szó?" *Uo.*, 210, 212.

10. Gadamer, *Igazság és módszer*, 455.

11. Herder, *Értekezés*, 193.

12. *Uo.*, 193–194.

13. *Uo.*, 199.

14. *Uo.*, 201.

15. *Uo.*, 193.

16. „Emberi nyelv, amely nem volt emberi, azaz nem jöhetett létre emberi erővel, és olyan nyelv, amely mégis annyira emberi volt, hogy anélkül erői közül voltaképpen egy sem tud megnyilatkozni! Egy dolog, ami nélkül az ember nem volt ember, s mégis olyan állapot, amikor ember volt anélkül, hogy azt a bizonyos dolgot birtokolta volna; ami tehát megvolt, mielőtt megvolt, aminek meg kellett nyilatkoznia, mielőtt meg tudott nyilatkozni, stb. Mindezek az ellentmondások nyilvánvalók, ha az embert, az ész és a nyelvet olyan valóságnak fogjuk fel, mint amilyen, arról a szókísértetről pedig, hogy »képesség« (az emberi lét képessége, az ész képessége, a nyelv képessége), bebizonyosodik, hogy semmitmondás.” *Uo.*, 219.

17. Gadamer, *Igazság és módszer*, 499.

18. Herder nyelvszemléletének erre a kifordítására, kívülére utalnak már a retorikai jegyzetek is, melyek szerint Herder annyiban vette át elődei előfeltevéseit, amennyiben a nyelv eredetét ő is a hangok belsővé tételeként képzelte el. Kant ezzel szemben felismerte az ösztön lényegét, amennyiben a célszerűséget (belsővé tevő) tudat nélkül gondolta el. Nietzsche, *Vorlesungen*, 188.

19. Nietzsche, *A nem-morálisan fölfogott...*, 5.

20. Friedrich Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* = Uő., *Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, de Gruyter, München, 1999, 873–890, itt: 876.

21. Nietzsche, *A nem-morálisan fölfogott...*, 4.

22. „De ha szót tudnánk érteni a szűnyoggal, megtudhatnánk, hogy ez apró rovar ugyanevvel a pátszal úszik a levegőben, s önmagát véli e világ repülő középpontjának.” *Uo.*, 3.

23. *Uo.*, 8.

24. „két olyan, mindenestül különböző szféra között, amilyen a szubjektum és az objektum, nincs kauzalitás, helyesség avagy kifejeződés, hanem mindössze *esztétikai* lehet”; „Magának az idegingernek a hatására kialakuló képhez való viszonya sem szükségszerű önmagában”. *Uo.*, 10.

25. „Ha nem akarják beérni a tautológiák formájában adott igazsággal, tehát üres burkokkal, akkor örökké illúziókat fognak beváltani igazságokra.” *Uo.*, 5.

26. Az örök visszatérés „tanát” Nietzsche később is az ember (a „legembertelenebb állat”) vagy a „nép” fogalma előtti és utáni vagy alatti és fölötti/rajta túli színére helyezi („Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde.” Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* = Uő., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 4, de Gruyter, Berlin/New York, 1980, 16.), például Zarathustra és az állatok dialógusában: *Uo.*, 270–277.

27. Nietzsche, *A nem-morálisan fölfogott...*, 3.

28. *Uo.*, 6.

29. *Uo.*, 7.

30. *Uo.*, 4.

31. *Uo.*, 8.

32. *Uo.*, 6.

33. Ahogy a nem sokkal később keletkezett *Korszerűtlen elmélgedések* kifejtik, a fogalommá oldás „képességével” az (első?) felejtés nem mint az emlékezésre való képtelenség, hanem mint pozitív, állati képesség, erő áll szemben, amely nem más, mint az emlékezés feltétele. Az emlékezet és vele a múlt terhe Nietzsche szerint abból adódik, hogy az ember bár ösztönösen képes rá, de elfelejtett felejténi, ami viszont az élet, az öffenntartás, mássá válás és az eljövendő igenlésének a feltétele. Míg tehát a felejtés aktív képessége mint az élet, illetve az intellektus öffenntartásának a feltétele rokonítja az embert az állattal, addig ennek az erőnek a fogalmakban való elmaszkírozása (amelyből mint „az igazságosságok és igazságok sokkalta finomabb hálójából” képtelen újra kiszabadulni) elválasztja tőle. Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* = Uő., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*,

Bd. 1, 243–334, itt: 252. Az intellektus önmegtévesztő művészetének a felejtése így csak részben tekinthető a természet közömbösségére és az élet jelentéktelenségére adott esztétikai válasznak, ahogy Lacoue-Labarthe tanulmánya feltételezi (Lacoue-Labarthe, *Der Umweg = Nietzsche aus Frankreich*, szerk. Werner Hamacher, Ullstein, Frankfurt am Main, 1986, 77–110, itt: 91.), mivel ez a felejtés egyszerre lehet boldogság és szenvedés forrása, illetve nem valamilyen hiány érzete vagy tudata motiválja: „Az embereknek sem a háza, sem a lépte, sem a ruházata avagy az agyagkorsója nem árulkodik arról, hogy a szükség hívta volna életre”. (14.) Sarah Kofman Nietzsche kiasztikus metaforáit vizsgáló könyvében a felejtés kettősségét freudi terminusokban írja le: a metaforaalkotás ősi ösztöne, amely mindenféle ösztön paradigmájaként már mindig is öntudatlan folyamat, a fogalomban egy „második elfojtáson” megy keresztül, amelynek feladata, hogy az elsőt fenntartsa. Sarah Kofman, *Nietzsche und die Metapher*, ford. Florian Scherübl, Wolff, Berlin, 2014, 58. Ez a metafora és a fogalom között folytonosságot feltételez, amennyiben a „tudatos gondolkodás maga is csak a tudatlan tevékenység meghosszabbítása”. *Uo.*, 47.

34. Nietzsche, *A nem-morálisan fölfogott...*, 7.

35. *Uo.*

36. *Uo.*, 6.

37. *Uo.*, 6.

38. *Uo.*, 11–12.

39. *Uo.*, 8.

40. *Uo.*, 9.

41. *Uo.*, 11.

42. A fogalmaknak a grammatika rendjébe illeszkedő felfogása, amelyből Josef Simon értelmezése kiindul (Josef Simon, *Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche = Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie*, szerk. Matthias Lutz-Bachmann, Knecht, Frankfurt am Main, 1985, 63–97.), a nyelvnek mint fogalomnak a tárgyiasító szemléletét és tudatos használatát feltételezi, azaz éppen a hitnek azt a tulajdonságát hagyja figyelmen kívül, amely Nietzsche számára a legfontosabbnak bizonyul, és amelynek messzemenő következményei lehetnek a nyelv minden lehetséges felfogására, illetve egyáltalán e felfogás lehetőségére nézve: az öntudatlan felejtést, amely nemcsak a tárgyiasító viszonyulást, hanem mindenféle viszonyulást ellehetetlenít.

43. *Uo.*, 9.

44. *Uo.*, 5.

45. *Uo.*, 8.

46. *Uo.*, 13.

47. *Uo.*, 8.

48. *Uo.*, 9.

49. *Uo.*, 4.

50. A felidézett példák és metaforák sora folytatható és a metafora minden szövegben előforduló „ősförmájára” kiterjeszhető lenne: a metafora mint a saját elsajátítása, köre, körszerűsége, ökonómiaja, lakhelye, háza, a tudat vagy a méhek börtöne, cellája, kolumbáriuma stb., melyek mindegyike a Nap, az Isten, az „egyetlen láng, a hiúság körüli szüntelen körözés” (*Uo.*, 4.), a metafora metaforája körül forog. A metaforicitásnak ezt az „általánosítását” Derrida egy „végtelen jelhordozó feneketlen mélységéhez” hasonlítja (Jacques Derrida, *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text = Uő., Randgänge der Philosophie*, ford. Gerhard Ahrens és mások, Passagen, Wien, 1988, 229–290, itt: 281.), amely egyrészt a metafora és a fogalom, ember és állat közötti kontinuitást kockáztatja, másrészt viszont ezzel minden olyan megalapozhatatlan hitet, ítéletet is felfed, amely a filozófiai/tudományos diskurzusban a metafora igazságértéke körül forog.

51. A herderi fogalomszövevény metaforikus szétzilálására is számos további példát lehetne idézni, amelyek szintén az emberi és az állati tulajdonságok kiasztikus cseréjét hajtják végre, például az ember mint önmaga művészi/állati – a pókok és a méhek műveihez hasonló – alkotása (*Uo.*, 9.; Herder, *Értekezés*, 201.).

52. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu, Akadémiai, Budapest, 1979, 57.

53. „A hazug úgy használja az érvényes jelöléseket, a szavakat, hogy általuk a valótlan valóságnak tüntesse fel; például azt mondja: »Gazdag vagyok«, noha állapotát éppenséggel a »szegény« szó írná le híven.” Nietzsche, *A nem-morálisan fölfogott...*, 5.

54. Hegel, *A szellem fenomenológiája*, 62. A „természetes”, „naiv” tudat ezáltal megint csak az állat képtelenségével kerül érintkezésbe, melyre Nietzsche egy másik „állatmeséje” mutathat rá: „Der Mensch fragt wohl einmal das Thier: warum redest du mir nicht von deinem Glücke und siehst mich nur an? Das Thier will auch antworten und sagen, das kommt daher dass ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte – da vergass es aber auch schon diese Antwort und schwieg: so dass der Mensch darob verwunderte.” Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, 248.

55. Paul de Man, *Hypogramma és inskripció* = Uő., *Olvasás és történelem*, ford. Nemes Péter, Osiris, 2002, 418.

56. Herder, *Értekezés*, 198.

57. „Csak az előbb említett hézagok és hiányok között kutatok tovább. A hézagok és hiányok mégsem lehetnek az emberi faj jellegzetességei.” Uő., 199.

58. Uő., 201.

59. Uő., 203.

60. Hogy ez a hiány az ember és az állat különbségét kifejtő argumentációkban nyelvként, emlékezetként, történelemként, kultúraként vagy kultúrtechnikaként, például a ruházkodás szokásaként artikulálódik, nem változtat a hiány még nem vagy már sosem jelenlévő természetén. E kettősség így akár „két meztelenség nélküli meztelenség” szembenállásaként is leírható, lásd pl.: Jacques Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, ford. Markus Sedlaczek, Passagen Verlag, Wien, 2010, 23.

61. Paul de Man, *Rhetorik der Tropen (Nietzsche)*, ford. Werner Hamacher, Peter Krumme = Uő., *Allegorien des Lesens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, 146–163, itt: 154.

62. Paul de Man, *Anthropomorphismus und Trope in der Lyrik* = *i. m.*, 179–204, itt: 181.

63. Kulcsár-Szabó Zoltán, *A nyelv(észeti) gazdaságtan bírálatához* = Uő., *i. m.*, 41–73, itt: 62.

64. Derrida, *Das Tier...*, 48.

BENGI LÁSZLÓ

A létezők láncolatának torlódásai és szakadásai

ÁLLAT, EMBER ÉS TECHNIKA EGYÜTTÁLLÁSAI A SZÁZADFORDULÓ
NOVELLISZTIKÁJÁBAN

A századforduló novellisztikáját bűvárolva nem telik sok időbe olyan műre bukanni, amely motivikusan vagy tematikusan, allegorikus figuraként vagy példázatos tanmese alakjaként, középpontba helyezve vagy éppen csak marginálisan, rögzült metaforaként, jelképesen vagy utalásos módon ne szerepeltetne akár több állatot is. Olyannyira, hogy szinte már az tűnne föl helyes közelítésnek, ha az efféle motívumok és szövegelemek szerepkörére azon kivételszámba menő művek alapján próbálnánk következtetni, amelyekben egyáltalán nem is jelennek meg állatok. Ám ha túlzásnak tetszik is egy ilyen állítás, éppennyire kétséges lehet némely novellák korabeli szövegösszefüggésükből történő olyan kiemelése, amely nem vet számot azzal, hogy a szóban forgó motívumkör a századfordulós elbeszélések egyik kiterjedt és igen változatos formákban érvényesülő szólamának alaprétegét alkotja. Még ha erre a módszertani kihívásra önmagában nem is ad megoldást, a következőkben tudatosan állítok két olyan novellát középpontba, amelyek kevésbé ismertek, sőt alighanem kevésbé is sikerültek. Ám ezáltal olyan problémák ha-