

## Allegorézis, ismétlés, dialógus

Talán „az idők változását” is jelzi, de semmiképpen sem jelentés nélküli, sőt inkább szerencsésnek nevezhető az a recepciós folyamat, amelyben a dekonstrukció irodalomelmélete megjelent a kilencvenes évek magyar irodalomtudományában. Azok a – honi irodalomtudományban viszonylag ritka – jegyek, amelyek ezt a folyamatot fémjelzik, egy – a korábbi évtizedekhez képest – mindenképpen szabadabb és többféle irányt felkínáló szellemi orientálódásra utalnak. Szemben például a strukturalizmus hazai megjelenését gátoló politikai ellenállás körülményeivel, de akár az irodalmi hermeneutika nézeteinek elterjedésével (melyek befogadását – a magyar irodalomtudományi közeg felkészületlenségéből és értetlenségéből fakadó ellenszenv miatt – csak egy-két „erős” és valóban nagy hatású közvetítő tette lehetővé), ezt a recepciót elsődlegesen a többirányúság, a dialogikusság és persze a legkülönbözőbb természetű félreértések tüntetik ki. A dekonstrukció magyarországi fogadtatásának és hatásának változatait szinte már felsorolni vagy tipizálni sem lehetne.<sup>1</sup> E hatás formái a lehető legkülönfélébbek lehetnek: például Harold Bloom „hatásiszony”-fogalmának kissé felszínes, ám annál szélesebb körű használatától<sup>2</sup> egészen a Paul de Man munkássága iránti érdeklődés markánsabb paradigmáig.<sup>3</sup> Ez az el- vagy még inkább széttérjedés, szétszóródás azonban – még ha a recepció disszeminációként való elképzelése nem állna is túl messze a dekonstrukció irodalomértelmezési praxisától – óhatatlanul elfedett több olyan, lényeges problémát, amelyek a nemzetközi irodalomelméleti kontextusban jóval nagyobb súllyal jelentkeztek.

Ezek az „elfedések” nyilván elsősorban a dekonstrukciónak a hazai irodalomtudomány diskurzusaiban való akklimatizálódásából magyarázhatók. A szegedi deKON-csoport, amely – önértelmezése szerint – „a konstruktivista és dekonstruktivista irodalomtudomány diszkurzusainak »vegyítését« szorgalmazza”,<sup>4</sup> közösnek tekinthető előfeltevései alapján a legismertebb posztstrukturalista tételek általi „bűvölettel” jellemezhető:<sup>5</sup> a „jelölők játéka” és az interpretáció ebből következő végtelensége, a végső „Jelölt” felfüggesztése és az ebben rejlő szubverzív energiák irodalomtörténeti vagy kritikai „mozgósítása” (például Szilasi László) vagy éppen a szubjektumelméletek ideoló-

giakritikai potenciáljának felmutatását célzó stratégia (Kiss Attila Atilla) stb. A „radikális konstruktivizmus” teljesítménye ebben a „diskurzusvegyítésben” az interpretáció szükségszerű önkényességének felismerésében áll („az értelmező [...] a szöveg *ürügyén* beszámol belső, mentális állapotairól”<sup>6</sup>), ami a deKON-csoport egyik legidézettebb szállóigéjében ekképp mutatkozik meg: „a tárgyról mint középpontról való lemondás” következménye „a szövegről beszélés fotójéből” való felállás, beszélgetés „a szöveg jelen-létében: mint kávé az asztalon, gőzölög közepén”.<sup>7</sup> A radikális konstruktivizmus megismeréskritikájának ilyen átsajátítása a deKON-csoport interpretációs gyakorlatában azzal a következménnyel jár (még az olyan igényes és invenciózus olvasatokban is, mint például Hódosy Annamária Babits *Sugár* című verséről nyújtott elemzésében<sup>8</sup>), hogy a szöveg dekonstrukcióját legtöbbször egy általános kód megelőlegezett érvényesítése irányítja (legyen az akár a legkorszerűbb teoretikus felismerések valamelyike), vagyis az olvasat szükségszerűen allegorézissé válik, amit persze nem szabad összekeverni a szöveg saját olvasatainak allegóriájaként való elgondolásán alapuló s így fundamentális allegorikusságára utaló de Man-féle allegoriafelfogással.<sup>9</sup> Egy „dekonstruktív” olvasat is lehet allegorézis, amennyiben az „áthelyeződések” dinamikáját egy eleve elfogadott allegorikus kód generálja, amely azonban maga nem dekonstruálódik.

Mindez annak fényében válik különösen érdekessé, hogy – áthelyezve ezt az ellentétet az amerikai dekonstrukció diskurzusába – látenszen de Man írásainak fogadtatásában is jelen van. Elsősorban a de Man értő kritikusai által a leggyakrabban hangoztatott vádakban, amelyek a de Man értelmezői stratégiájának rejtett alapjaként leleplezni vélt szcientista bizonyosságra, az olvasat végrehajtásának a helyes/hibás kritérium szerinti megítélhetősége „illúziójára” irányulnak. Ezek szerint az, hogy de Man vagy éppen J. Hillis Miller – egyáltalán nem rejtetten – többször is autorizálják saját, „helyes” olvasatukat, az szükségszerűen a „helyes” olvasat azonosításának lehetőségét implikálná.<sup>10</sup> Ez a – nem is annyira „módszertani”, mint inkább értelmezői – magabiztosság, a saját olvasat dogmatizálásának rejtett művelete a dekonstrukció alapfogalmainak kontextusában valóban kissé különössé válik, elsősorban a „misreading” kikerülhetetlenségének felismerését tekintve. Az értelmezés önprezentációjának eme, kétségektől mentes stílusa Jonathan Cullert követve avval a leírással magyarázható, amelyet de Man a mindenfajta kritikai diskurzust meghatározó vakság/meglátás struktúrájáról adott: ha ugyanis a kommentár logikájának alapeleme „a jelentés és az állítás közötti eltérés”, akkor éppen a szövegtől való saját eltérései válnak érzékelhetetlené számára<sup>11</sup> (pontosan ezt fejezi ki a „blindness” metaforája). Vagyis éppen a „misreading” fundamentalitása, éppen a lehető legmegalapozottabb retorikai analízis szükségszerű „elhibázottsága” az, ami nem teszi lehetővé az olvasat önmagával szembeni, reflektált kételyét (ily módon idézőjelbe he-

lyezve a „hiba” szó használatát): legalábbis szem előtt tartva de Man figyelemztetését, miszerint vakság és meglátás kölcsönös feltételezettségének struktúrája nem a „kritikus”, hanem a nyelv természetéből származik.

Míndez persze nem óvja meg de Man argumentációját attól a vádtól, mely szerint rejtett szcientizmusa abban is megnyilvánul, hogy – miközben olvasatait az „olvashatatlanság”, a retorikai stratégia defiguratív önfelszámolásának felmutatására irányulnak – az alakzatokat, a nyelv retorikai szerveződését meghagyja a maguk transzparenciájában, vagyis, hogy a nyelvi analízis maga, a struktúrák, trópusok stb. felismerhetősége és megismételhetősége mintegy kivonható volna a dekonstrukció textuális mozgásából.<sup>12</sup> Ez a szcientista előfeltételezés pedig éppen az allegorézis előbb jellemzett sémáját teszi felismerhetővé, vagyis – jelen esetben – a retorikát mint univerzális kulcsot. Ez a kritika azonban avval téveszti el célját, hogy – miként azt de Man elemzései megmutatják – a „defiguráció” (és a nyelv kognitív és performatív használatának összeütközése, ami ezt a folyamatot lehetővé teszi) éppen egy ilyen „külső” vonatkoztatásrendszert rombol le, az alakzatok (ilyen értelemben vett) referenciáját nem a retorikai analízis „eszköztárába”, hanem az őket produkáló szövegbe helyezve vissza. Tehát az alakzatok identifikálhatósága és az erre alapuló allegorézis a textuális folyamatok effektusaiként kiküszöbölhetetlenek ugyan, ám a dekonstrukció éppen ezek érvényesülését akadályozza meg.

A de Man-féle, csakugyan meglehetősen autoritatív magatartás egy eltérő irányú kritikáját Peter V. Zima fogalmazta meg, aki az ideológiakritikai örökség harcos védelmezőjeként (mégis) a radikális konstruktivizmus érvkészletét igénybe véve azt emeli ki, hogy a dekonstruktivisták „helyes” szövegelemzéseit a „tárgykonstrukció” interpretációs műveletének elutasítása, a metanyelv pozicionális tisztázatlansága teszi lehetővé.<sup>13</sup> Az ebből a felismerésből nyert következtetés pedig nem más, mint a (kritikai) önreflexivitás hiánya és a „dialogikusság” elutasítása de Mannál, ami a „másság” felismerésére és megértésére tett kísérletek szükségszerű elvételét, de Man értelmezői pozíciójának „monologikusságát”<sup>14</sup> implikálja.

„Vakság” és „meglátás” viszonyának de Man-i értelmezését mi sem támasztja alá fényesebben, mint az, hogy ez a – számos aspektusból is meglehetősen problematikusnak látszó – érvelés valóban egy fontos kérdéskörre irányítja rá a figyelmet. De Man szövegeinek ugyanis szembeötlő, többször visszatérő, noha nem túlságosan kidolgozott szólama a „kérdés” mint stratégia és mint performatív nyelvi aktus kritikája. A *Shelley Disfigured* című tanulmányban olvasható kijelentés, miszerint „kérdezni nem más, mint felejtetni” („To question is to forget.”),<sup>15</sup> Cynthia Chase magyarázata szerint de Mannak a retorika említett kettős természetéről s ennek szemiotikai vonatkozásairól alkotott elképzelésére utal, vagyis „megfeledkezésként” értelmezendő, mint megfeledkezés a nyelv önkényes „létesítő” potenciáljáról, a

jel értelem nélküli, véletlenszerű működéséről.<sup>16</sup> Ezek szerint a kérdés nem más, mint a létesülés „visszaíródása” a kognitív nyelvhasználatba,<sup>17</sup> aminek a kommunikáció lehet a modellje, hiszen – mint Chase írja – a kérdés mindig egyben egy aposztrophé is: a jelölő „felruházása” a válaszadásra képes „hang” természetével. A kérdés tehát a válasz lehetetlenségéről való megfélelkezést jelenti – ennek fényében a kommunikáció alkalmatlanná válik az irodalom (mint olvasás, befogadás) modelljéül szolgálni.<sup>18</sup> Chase meggyőzően érvel amellett is, hogy e kijelentést szövegkörnyezete rejtetten Heidegger-kritikává, a „Dasein” kritikájává avatja, vagy legalábbis ilyenként is olvashatóvá teszi.<sup>19</sup> A *Lét és idő* szerint a jelenvalóélet „egyebek mellett a kérdezés létlehetősége” („die Seinsmöglichkeiten des Fragens”)<sup>20</sup> határozza meg és tünteti ki, a de Man kijelentésében implikált kritika tehát a „Dasein” eme jellemzőjére vonatkozik, ezt azonban szintén csak egyfajta „megfélelkezés” teszi lehetővé. A létkérdésnek a *Lét és idő* 2. §-ában felvázolt formális struktúrája (a „Gefragte”, „Erfragte” és „Befragte” hármas meghatározottsága) ugyanis magát a kérdést nem hagyja meg a maga transzparenciájában. Fehér M. István például éppen a létkérdés eme (önreflexivitása révén) némiképp aporetikus szituáltságában sejti az egész *Lét és idő* befejez(het)etlenségének egyik okát („az is lehetséges, hogy minél élesebbé, pontosabbá válik a kérdés, annál világosabb lesz megválaszolhatatlansága. Továbbá: ha a kérdezés is egy létező, és a kérdést éppen reá irányítjuk, akkor vajon nem tekintünk-e el attól, amire a kérdés voltaképpen irányul?”).<sup>21</sup>

Ebből a konfrontációból e dolgozat szempontjából az lehet különösen figyelemre méltó, hogy de Man kritikáját az teszi lehetővé, hogy eltekint a létkérdés heideggeri meghatározásában benne rejlő mozzanattól, a kérdés önmagába való „visszafordulásától”, attól, hogy a kérdezés szükségszerűen önmagára is rákérdez, vagyis az, hogy az e kritika mögött rejlő dialógus-felfogásból hiányzik az önmegértés strukturális mozzanata.<sup>22</sup> E kifejezésnek a hermeneutikában kialakult értelme persze távol áll de Mantól, aki a „megértés” („understanding”) kifejezést többféle értelemben (és nem különösebb teoretikus súllyal) használja. Bár de Man „meghatározásai” különbözőek és olykor ellentétesek is, ezekből annyi mindenképpen érzékelhető, hogy ennek egyik oka abban rejlik, hogy számára – ellentétben az irodalmi hermeneutikával – „megértés” és „olvasás” fogalmi semmilyen esetben sem helyettesíthetik egymást, a „megértés” nála valamiképpen az „olvasás” (teoretikusan erőteljesen kidolgozott) fogalmának erőterében helyezhető el.<sup>23</sup> Másfelől az „önmegértés” mint olvasási alakzat nyilván kikerülhetetlenül előfeltételez egy aposztrophét, az olvasó antropomorfizálását, ami az evvel implikált „felejtés” mellett azért is volna problematikus, mert – minthogy „az olvasat nem a *mi* olvasatunk, amennyiben csupán a szöveg kínálta nyelvészeti elemeket használ” s „a szerző és olvasó megkülönböztetése egyike” a „hamis különbségtételeknek”<sup>24</sup> – lehetetlen volna elválasztani a szöveg (szerzői, narrátori

stb.) hangjától, vagyis a dialógus lehetséges „másikától”. Így egy másik összefüggésben is szituálható az önmegértés elutasítása:<sup>25</sup> az olvasás sokkal inkább az olvasó önmagától való szükségyszerű eltávolodását jelenti, az olvasott szöveg az önmegértés lehetetlenségének allegóriája csupán.

Mindez a dialógus kommunikatív alapszerkezetének kritikájaként is megjelenik de Man életművében. Rövid Bahtyin-tanulmányában megmutatja,<sup>26</sup> hogy Bahtyin dialogizmusa egy olyan retorikai képletet takar, amely a trópust „intencionális struktúraként” kizárja a „nyelvi tények” közül,<sup>27</sup> illetve azt, hogy a polifónia koncepciója egy horizontszerkezetű fenomenológiai modellen alapul, amelynek „dialektikus imperializmusa” semmiféle „másságot” nem enged érvényesülni. Ebből következőleg a dialógus kérdés-válasz-szerkezetének hermeneutikai eszménye (amely szintén nem képes megszabadulni előbb jellemzett fenomenológiai „eredetétől”) a dialógus résztvevőinek tetszőleges felcserélhetőségén alapul – ami megint csak kizárja a másság megmutatkozását. Mint de Man egy Rousseau-passzus példáján demonstrálja, a „hermeneutikus” nyűgétől, a referencia kényszerétől megszabaduló, a tulajdonképpen a hatásért zajló nyelvi küzdelemként felfogható valódi dialógus koncepciója ezt a felcserélhetőséget nem teszi lehetővé, hiszen ezt a nyelv performativitása szervezi, vagyis a „meggyőzés” retorikája, amely egy poétikai aspektust hív elő. Azt a „vakfoltot”, amelyet ez az érvelés létesít, természetesen megint csak az „önmegértés” lehetetlenségének „meglátása” termeli: az, hogy a „meggyőzés retorikáját”, a nyelv performatív működését, amely a „másság” érzékelését lehetővé tévő párbeszéd biztosítóka, a referencia „kikérdezésére” irányuló dialógustól elvitatja, azt jelzi, hogy – egyébként nemcsak ebben az esetben – a „meggyőzés retorikáját” eltünteteti a „trópusok retorikájában”.<sup>28</sup> Csúpan ez teszi lehetővé a „hermeneutikus” dialógus szereplőinek felcserélhetőségét, amit egy hermeneutikai dialógusfelfogás nem szab feltételül: a „más általi önmegértés” (Hans Robert Jauß), a másik megértése mint az önmegértés feltétele<sup>29</sup> éppen hogy igényt tart a nyelv performatív működésére (hiszen az önmegértés inherens mozzanata a – mindig csak valami által bekövetkező – „meggyőződés”: e szó folyamatszerű értelmében).

De Man kérdés-kritikájának egy másik színtere a retorikus kérdéstről nyújtott, közismert elemzése.<sup>30</sup> Eszerint az *Among School Children* című Yeats-vers utolsó sora („How can we know the dancer from the dance?”) „olvashatatlanságának” példája azt engedi megmutatkozni, hogy egy kérdés képtelen önmagát kérdésként prezentálni. Jauß kérdés és válasz hermeneutikai viszonyát elemezve száll vitába de Man következtetésével.<sup>31</sup> Jauß – Hugo Friedrichre támaszkodva<sup>32</sup> – szintén elutasítja a „költői kérdés” hagyományos retorikai funkcióját (miszerint ez mintegy tartalmazza a választ, és azt éppen ezért nem mondja ki), interpretációja szerint az alakzat poétikai teljesítménye éppen abban áll, hogy az adódó, ismert, kézenfekvő választ elhallgatva s így

felfüggesztve mintegy annak elégtelenségét fejezi ki, ezáltal horizontváltásra készítve az olvasást, visszakényszerítve a befogadót a szöveghez. Noha a bemutatott és elemzett példák egyikénél-másikánál Jauß elköveti azt a hibát, amely lehetőségére de Man felhívta a figyelmet, magyarázatával mintegy visszaszolgáltatja a kérdésnek a performatív erejét, amivel azt teszi láthatóvá a vitában, hogy de Man ez esetben is „eltüntette” a „meggyőzés retorikáját” a „trópusok retorikájában”.<sup>33</sup>

Persze avval, hogy de Man elvitatja a performativizálódás „eseményét” a retorikai kérdéstől, voltaképpen saját olvasatának „vakfoltját” leplezi (le).<sup>34</sup> Hiszen az említett Yeats-sor mindkét olvasata éppen az alakzat ama teljesítményéről tanúskodik, amelyet Jauß hangsúlyoz. A kérdés szó szerinti, vagyis valós kérdésként való olvasata esetén (de Man parafrázisa szerint: „Kérlek, mondd meg, hogyan választhatom el a táncától a táncost”<sup>35</sup>) a figuratív olvasat (ami a válasz lehetetlenségét anticipálja) erre adott válaszként fogható fel, amely azáltal készítet horizontváltásra, hogy a kérdés hiábavalóságára derít fényt, vagyis mintegy a kérdés kritikáját nyújtja. A dialógus tehát mintegy magában az alakzatban szituálható, akárcsak az ellentétes esetben is. A kérdés figuratív olvasatára maga de Man szolgáltat példát, éppen azáltal, hogy a szó szerinti olvasatot kipróbálja, s a kérdés szó szerinti értelmét kínálja fel „válaszul”. A „horizontváltó” teljesítmény itt abban érhető tetten, hogy de Man egy – kérdésessé vált – irodalomtörténeti megszokás automatikus olvasási utasítását függeszti fel – ezáltal ismét a kérdés „kritikáját” nyújtva. Mindez azonban – mindkét esetben – sokkal inkább a válasz kritikájaként érhető: hiszen a visszakérdezés nem más, mint a feltett kérdés megválaszolásának elutasítása, ami tehát nem annyira a kérdezés, mint inkább a válaszolás iránt ébreszthet gyanút. Vagyis de Man kérdés-kritikája ez esetben sokkal inkább a válasz kritikáját leplezi, amit egyébként a „költői kérdés” retorikáját tekintve az a kompozicionális sajátosság is hangsúlyoz, hogy az eljárás a kettő közül a válasz formális szerkezetét számúzi a versből.

Az eddigiek alapján arra lehetne következtetni, hogy de Man kérdés-kritikája elsősorban az önmegértés lehetetlenségének implicit felismerésére épül. Ennek a felismerésnek a megértés dialogikussága eshet áldozatul, ami viszont a de Man által amúgy pártolt „másság” érzékelhetőségét kérdőjelezi meg (s itt visszhangzik Zima érve a másság de Man-féle elutasításáról). Az olvasás kommunikatív modelljének ily módon bekövetkező összeomlása esetén ugyanis kérdéses, hogy egy olyan viszonyfogalom, mint a „másság”, értelmezhető-e még egyáltalán. A de Man interpretációs stratégiájának jellemzésére kínálkozó másik lehetőséget az jelentheti, ha a kommunikatív modellt egy olyan képlet helyettesíti, amelyben az interpretátor mintegy a szöveg „képviselőjét” vállalja el, vagyis az interpretáció funkciója a szöveg retorikai dinamikájának a megismétlésében, iterációjában, reflektálásában állna. Az irodalmi szöveg autoritásával való ilyesfajta „azonosulás” sikerét

azonban a vakságnak és meglátásnak a kritikai diskurzust kikerülhetetlenül meghatározó struktúrája fenyegetheti, hiszen de Man számára egyedül az irodalmi szöveg az, amely mindig képes „számot adni” saját retorikai természetéről.<sup>36</sup> Az „olvashatatlanság” eme autoritásának megismétlését mint az interpretáció teljesítményét – legalábbis teoretikus lehetőségként – de Man mindazonáltal nem tekinti kizártnak: az olyan gesztusok, mint például a diszfiguráció „visszaírásának” imperatívusza a Shelley-tanulmányban legalábbis erre utalnak.<sup>37</sup>

A „másság” (f)elismerésének kérdése azonban alighanem ezzel együtt provokálhatja a de Man-i interpretációs stratégia önértelmezésének tisztázatlansága körüli diszkusziót, amivel eme saját módszertani korlátait utánozhatatlan kidolgozottsággal elrejtő teória defenzív apparátusa jócskán hagyott feladatokat kritikusaiknak és követőinek egyaránt. A – tágabb értelemben vett – diszfiguráció visszaírása ugyanis nem feltétlenül biztosítja problémátlanul a „másság” artikulálhatóságát, hiszen – például – nem egyéníti a szövegeket (igaz, ezzel megakadályozza fenomenalizálásukat): talán erre utalhat a dekonstruktív olvasatok azon sajátossága, hogy bármely szöveg elemzésének konklúziója az „olvashatatlanság” megállapítása (kimutatása és/vagy helyreállítása) lesz. Ezzel – visszatérve egy kommunikatív befogadási képlethez – az interpretáció teljesítménye inkább a szöveg „idegenségén” való munkaként értékelhető, vagyis „a másik számára idegennek maradni” jogának<sup>38</sup> biztosításaként. Ez mint interpretációs érdek amúgy különösen méltányolandó, viszont előfeltételezi az irodalmi szöveg önprezentációjának lehetőségét (hiszen ez esetben a szövegnek bármifajta „másik” közreműködése nélkül kellene megmutatkoznia).

Ez – mint egyfajta poétikai „esemény” – persze mindig csak szövegeken vizsgálható meg, s egy ilyen lehetőséget kínálhat Babits már említett, *Sugár* című verse, a „tükör” szóval s annak lehetséges önreflexív, pontosabban önprezentációs gesztusaival (vagyis e képet nemcsak a versbéli reprezentáció jelzéseként, hanem egyben saját retorikai stratégiájának „tükreként” értve). Az önprezentáció esetleges megnyilvánulása egyben alkalmat kínál az e dolgozat címében jelzett három fundamentális interpretációs stratégia viszonyának érzékelésére is.

A vers tehát nem annyira esztétikai kvalitásai miatt lehet érdekes az eddigi gondolatmenet szempontjából, hanem azért, mert színre viszi az önprezentáció létesülését, illetve felveti az ennek lehetőségességére vonatkozó kérdést. A vers elején és végén megismétlődő „a tükör előtt” kifejezés,<sup>39</sup> amellet, hogy mintegy „keretezi” a szöveget, viszonylagosítja annak reprezentációs önértelmezését. A szintagma betű szerinti olvasatában feltárulkozó önreflexió vagy metafiktív referencializálási lehetőség szerint ugyanis az olvasás folyamatában (a kifejezés megismétlése miatt) a reprezentációs séma létesülése mintegy „elhalasztódik”: az első „a tükör előtt”-et követő sorokat, a vers nagy

részét az olvasás prospektív horizontjában a tükör általi megjelenítésként lehetne értelmezni (hiszen az első sorok „tükör előtti” pozícióját követik), ám ezek a „tükör” visszatérésével előhívott horizontváltás retrospektív szemszögéből ismét „a tükör előttivé” íródnak át. Elvileg egyedül a vers zárósorának jelenete menekülne meg a reprezentációs séma ily módon színre vitt „összeomlásától”, ám itt a jelenet figurációja egy kataforikus szintaktikai alakzaton alapul, ami viszont megint csak egyben a tükör „előtt” is szituálja a vetkőző nőt. Vagyis „a tükör előtt” kifejezés „keretes” ismétlődése, illetve materiális, (deiktikus, poétikus s így némiképp) önreferens funkcionálásának és figuratív fenomenalizálódásának kereszteződése egy végtelen „tükör-játékot”, a reprezentáció illúziójának lebomlását idézi elő.

Ez az önmagában nem túl jelentékeny defiguratív potenciál azért lehet különösen fontos, mert a vers beszédhelyzete (egyrészt) éppen a reprezentáció igényére épül, nem más, mint egy vetkőző nő valamifajta „leírása” vagy „megjelenítése”. Nem szabad megfeledkezni azonban arról sem, hogy (másrészt) ezzel együtt megvalósít egy tisztán performatív aktust is, a meggyőzés nyelvi műveletét, s – minthogy a szöveg „kommunikációs” alapszituációját az „apostrophé” alakzata uralja – a megjelenített-megjelenítendő nő „megszólítását” is: a lírai „te” megegyezik a reprezentált „te”-vel (aki így persze egyben „ő” is). Azon túl, hogy evvel a „szerelmes (udvarló, csábító stb.) vers” paradigmátikus konstitutív jegyeit mutatja fel (a „meggyőzés” vagy „győzködés” performatív mozzanatát),<sup>40</sup> egyfajta „Pygmalion”-illúziót is létesít (a versben létrehozott „te” – megszólítás, vagyis „hanggal” és „arccal” való felruházás és így antropomorfizáció általi – életrekeltése), amit viszont a „tükör” motivikája nem feltétlenül enged kibontakozni. Ezt csak a – Hódosy által javasolt – „plátóni” (voltaképpen inkább „romantikus”) fordulat tenné lehetővé,<sup>41</sup> vagyis ha a reprezentációs szerkezetben az „Idea” (itt nyilván: a n/[N]ő ideája) töltené be a referens funkcióját, aminek viszont az ezt feltételező elemzésben az a feltétele, hogy az utolsó sorban szereplő „tükör” és a „láng” motívumok implicit szubsztitúciójának lehetőségét elfogadja.

Mindennek rejtett előfeltétele a „tükör” metaforikus, önreflexív azonosulása az én (szólamának) versbéli inskripciójával.<sup>42</sup> Ezt a műveletet azonban – mint Hódosy ötletdús interpretációjában érzékelhető – csak egy bizonyos allegorézis operacionalizálja. A vers scenikája ugyanis úgy jeleníti meg a „beszélő” helyzetét, hogy az eléje táruló látvány egy tükör előtt vetkőző nő. Ez a perspektíva azért nem lehet azonos a „tükörével”, mert a „tükör” az egyetlen olyan „hely”, amely felől ez a kép nem „látható”, hiszen e tükör-szerű modellt épp az teszi lehetővé, hogy a „tükör” nem „láthatja”, hogy a nő „tükör” előtt áll. (Ez egy „önreflexív” tükröt tételezne, ami viszont a nő és a tükör felcserélhetőségét, a nő „tükrörré” válásának mozzanatát implikálja, de az „én” és a „tükör” felcserélhetőségét nem! A szubsztitúciós lánc végigjárt-szódása, a „nő” és a „beszélő” azonosíthatósága vagy felcserélhetősége egy



erre alapuló önmegszólító versszerkezetet tételezne, ám ennek az egyik feltétele éppen egy ilyen azonosság megszüntetése.) A beszélő „én” és a „tükör” azonosításának kiegyenlítő struktúráját maga a versszöveg rombolja szét: ha ugyanis ez lehetséges volna, nem volna szükség a nő megjelenítésének első-sorban hasonlatokra és más szubsztitúciós alakzatokra épülő végrehajtására, illetve értelmetlenné válna a beszédmódot végig meghatározó modalitás, a „kifejezhetetlenségre” utaló kétségek megnyilvánulása<sup>43</sup> („Hogyan dicsérjem termeted?”) – egy ilyen olvasat eltekint a versnyelv performativitásától, hiszen az aposztrophét legitimáló meggyőzési stratégia éppen azt kompenzálja, hogy a szöveg nem képes („élő”-ként) megalkotni a reprezentált nőalakot. Egy ilyen allegorézis azt a tapasztalatot teszi lehetővé, hogy a befogadás mint az olvasás prozopopeiája – a versbéli hang „megszóllaltatása” – a nővel való azonosulást is magával vonja (Hódosy értelmezése erre a következtetésre jut), ami azt jelzi, hogy az allegorézis egy feminista ideológia szolgálatában áll (amelynek erőszakossága abban is megnyilvánul, hogy sokkal inkább meghatározza az olvasási tapasztalat „nemét”, mint egy ilyesfajta allegorikus kódról lemondani kész interpretáció).<sup>44</sup> Az „én” inskripciójának a „tükör” metaforájában való figuralizálása végső soron az „én” és a szöveg (mint reprezentáció) azonosítását is magával vonja, ami a nyelvi performativitás előbb idézett egyértelmű megnyilvánulását (reflektálását) iktatja ki a vers retorikájából, ami éppen akkor íródik vissza, ha az olvasat érzékeli a „tükör” nyújtotta önreflexió megszakadását, törését.

A „teljes” verselemzés módszertani előnyeiről és hátrányairól lemondva is belátható ugyanis az, hogy a nő „megjelenítése” a versben folyamatosan a különböző hasonlítások eszközével él, amelyek az első két versszakban egyfajta „tárgyiasulás” és interiorizálódás képletét engedik megmutatkozni. A „művivé válás” először az „antik kancsóhoz” való hasonlítás mozzanatában jelentkezik, majd a „kancsók kincse”-„kincsek kancsója” chiazmusban. Ez utóbbi nyújthat alapot egy „platonizáló” olvasatnak: a chiazmusnak éppen az a funkciója, hogy a „kancsók” legtökéletesebbikét, vagyis „ideáját”, „kincset” az interiorizáció aktusában<sup>45</sup> a művi megjelenítéshez, a „reprezentáció” feltételéhez kapcsolja. A platonikus séma azáltal destruálódik, hogy az önprezentáció eme chiasztikus mozzanatát éppen a vers domináns beszédaktusa iránti kétség megnyilvánulása követi, amennyiben a nő „megalkothatóságának” épp a „művi” reprezentáció (amit e versben a tropológia, vagyis a hasonlatok és az interiorizációs helyettesítések képviselnek) „élettelensége” az akadálya. A kétség megnyilvánítása akár egyfajta belső határt vagy fordulatot is jelenthet a versben, hiszen ezt követően eltűnnek az interiorizáció képei: a tengerre(?), illetve a mozgásra utaló képvilág megjelenése egyfajta „megnyílás”, „kiszabadulás” konnotációit hordozza, mintegy felhagyva a reprezentáció tudatosításával.

A „platonizáló” trópusok kudarca után a harmadik versszakban a (bibliai, illetve a – *Sugárnál* későbbi – Babits-féle) *Énekek énekére* utaló képek alkalmatlanságát a vers éppen az „élettelenségben” jelöli meg, vagyis (tekintettel a kétely megfogalmazására [„Hogyan dicsérjem termeted?”]) a vers önprezentációjában az „életrekeltés” lesz a retorikai performativitás tétje. A vers retorikai „eseménye” – e viszonylat de Man-i értelmezése szerint – így éppen az lesz, ahogyan a (szöveg több hasonlító-azonosító műveletében szereplő) „élet” szó kiszakad a szubsztitúciók láncolatából, és átlép a nyelv performatív használatába. A *Sugár* talán éppen ezen „esemény” kudarcának az allegóriája, ugyanis az „élet” (illetve az ehhez kötődő mozgás) képei a harmadik versszak végén ismét visszahanyatlanak a hasonlatok retorikájába – ezek szerint a versnek általában tulajdonított „derű” éppen eme kudarc leplezésének stratégiája volna.<sup>46</sup>

Az utolsó versszakban a mozgás (a tükör előtti „járkálás”<sup>47</sup>) ugyanis szintén egy hasonlattal fejeződik ki, tehát a „kiszabadulás” vonásait elnyerő (hiszen a bezártság képeiből kibontakozó, így a „bensővé tétel” műltszerűségétől a jelen, vagyis a „jelenvalóvá tétel” felé irányuló mozgást megtestesítő) „élet” meglehetősen materiális metonímiái (az „idegek, izmok és inak” tropológiai láncolatát továbbvivő „jársz” és „tested”) az aposztrophét mint az „életrekeltés” aktusát visszahelyezik a behelyettesítések rendszerébe. Innen tekintve válik különösen jelentéssé a *Sugár* zárata. Az „élet” egyetlen olyan nyelvi megjelenése a szövegben („kibontod élő derekad”), amely függetlenedik a hasonlatok tropológiai láncolatától, a „tükör” visszatérésével kerül kapcsolatba (ez a kapcsolat immár nem tropológiai, hanem grammatikailag valósul meg). Az utolsó négy sor szintaktikailag kifejezett feltétel-rendszere („Kályhában fellobog a láng, / falon az óra elakad, / ha [...] / kibontod élő derekad.”) azt sugallja, hogy ezt a kitüntetett pillanatot a „reprezentáció”, a jelölés szükségszerű megszüntetése jellemzi („az óra elakad”). Ebben az összefüggésben az „élő” kibont(akoz)ásának másik következménye egy ellentétes irányú – létesülő – esemény, a láng fellobbanása. Ami azt jelezheti, hogy a szöveg egyik alapvető nyelvi stratégiájának (a leírásnak, megjelenítésnek) az önreflexív trópusa, a „tükör” nem képes prezentálni a másik alapvető nyelvi stratégiát (a meggyőzés és az aposztrophé általi „életrekeltés” performatív aktusát), ezt a funkciót egy másik „fényforrás”,<sup>48</sup> a „láng” trópusa tölti be. Ez nem lehet azonos a „tükörrel”, sőt a „tükör” feltételezett „perspektíváját” éppen hogy „elvakítja”, megtöri, szétdarabolva azt az identifikációs, szubsztitúciós sort, amely aláássa az aposztrophé létesülését. A „láng” romantikus metaforája (amely így újraszituálja – mintegy „kiemeli” a „tükörből” – az interiorizáció alakzatát) sokkal inkább egy olyan – másik – perspektívára utal, amely kiszakítja a megszólítottat a reprezentáció kényszeresen visszatérő sémáiból, és ezzel jelzi azt is, hogy a vers fő önprezentációs trópusa (a „tükör”) képtelen számot adni saját performatív működéséről (mindez a

figuráció szintjén egy olyan szcenikára utal, amelyben a tükör éppen azért nem képes „a nő megjelenítésének” retorikai stratégiáját felmutatni, s így a vers önprezentációs trópusaként funkcionálni, mert benne nemcsak a nő alakja látszik, hanem a versbéli jelenetet szemlélő „én” is<sup>49</sup>).

Ezzel az is láthatóvá válik, hogy a vers tropológija és performativitása közötti szakadás lehetetlenné teszi az önprezentációs alakzat érvényesülését.<sup>50</sup> A mű retorikai önprezentációja tehát nem teljesezhet ki: az „életre-keltés”, a szerelmi meggyőzés stratégiája az önprezentáció tropológiájában nem létesít olyan instanciát, amely visszaigazolná ezt a performatív aktust: a szerelmes vers nem képes önmagát szerelmes versként, a „tükör” nem képes a nőt „elevenként” megmutatni. Mindez azt jelenti, hogy – feltételezve az önprezentáció pusztá megismételhetőségét – a vers önprezentációjára irányuló értelmezői figyelem (elsősorban tropológia és performativitás egymást aláásó viszonyának betudhatóan) ugyanúgy kitermeli saját „vakfoltját”, mint a kommentár-jellegű interpretáció: egy irodalmi szöveg önprezentációs alakzata nem képes számot adni saját retorikai teljesítményéről, kibontakozása voltaképpen nem más, mint a szöveg egyfajta diszartikulációja, amely magába foglal egy hiátust, egy törést, amely mindig valamifajta másság jóváhagyásához utalja azt. Ez a törés felfogható egyfajta „kommunikatív” gesztusként, mint valamiféle hívás egy mindenkori másik (nem feltétlenül emberi, hanem akár textuális) instancia felé, am(k)it olvasónak/olvasásnak is lehetne nevezni (s amelynek a Babits-vers szcenikájában az „én” – az olvasás prozopopeiájának figurációja – az allegóriája). Csak ennek a mindenkori másiknak az „ellenjegyzése”<sup>51</sup> ismeri el a szöveget annak, aminek az képtelen megmutatni magát (fontosnak tűnik itt hangsúlyozni, hogy egy ilyen érvelésnek nem kell előfeltételeznie azt, hogy a szöveg feltétlenül egy határozott módon artikulálódik az olvasásban: csak azt, hogy egy irodalmi szöveg mint immanens tropológiai rendszer nem képes önmagát prezentálni ezen immanencia határain belül).

Az irodalmi szöveg önprezentációjának szükségszerű diszartikulációja a tropológia és performativitás közötti áthidalhatatlan (illetve csak ideologikusan áthidalható) szakadék következménye. E diszartikuláció áthidaló megszüntetése vagy a trópusokat áldozza fel egy koherens beszédaktus identifikációja, vagy a performatív mozzanatot iktatja ki egy lezárható tropológiai mező létesítése érdekében. Fenntartásának a másik, a másság (f)elismerése a feltétele, ami nem más, mint a dialógus kezdete.

1 Ahogyan azt, még 1994-ben, Kovács Sándor s. k. tette: KOVÁCS S. s. k., *Mi a dekonstrukció és miért mondanak olyan szörnyű dolgokat róla?* = K. S. s. k.–ODORICS F., *Posztmagyar*, Szeged, 1995, 29–30.

2 Vö. pl. FARKAS Zs., *Kukorelly Endre*, Pozsony, 1996.

3 Találomra kiemelt példaként említhetők itt pl. a de Man-féle retorikafelfogásnak a kortárs esztétika kérdéseivel való szembesítése

(I. BACSÓ B., *Paul de Man, retorika és dekonstrukció*, Jel 1997/5), az olvasás labirintusszerűségének posztstrukturalista toposzával való kapcsolatának hangsúlyozása (I. BÉNYEI T., *Az olvasó, aki a maga labirintusában hal meg*, Alf, 1995/10) vagy éppen a narratológiai jellegű szövegelemzési technikákban való hasznosítása (I. HÁRS E., *Allegória és narráció* = H. E.–SZILASI L., *Lassú olvasás*, Szeged, 1996).  
4 KOVÁCS, 31.

5 Ezek ideológiai bázisa leginkább talán Roland Barthes írásaiban lokalizálható: vö. R. BARTHES, *A múltól a szöveg felé és A szöveg öröme* = Uő, *A szöveg öröme*, Bp., 1996.

6 ODORICS, *A konstruktivista irodalomtudomány vázlatja* = KOVÁCS–ODORICS, 70.

7 ODORICS, *deKONstrukt-oralás* = KOVÁCS–ODORICS, 44.

8 HÓDOSY A., *Tükörkép, képmás, másképp*, Café Babel, 1995/4.

9 Ehhez I. H. R. JAUSS, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt, 1984, 860. Az így értett allegória és allegorézis közötti különbségtétel a dekonstruktív irodalomelmélet egyik legfontosabb és még elvégzetlen feladata.

10 A „good reading”-hez vö. J. H. MILLER, *The Ethics of Reading*, New York, 1987, 10, de I. még pl. de MAN, *Foreword to Carol Jacobs*, *The Dissimulating Harmony* = Uő, *Critical Writings 1953–1978*, Minneapolis, 1989, 221, ahol a helyes olvasat létrejöttének várhatóságával, pontosabban szükségszerűségével azonosítódik. A kritikához I. pl. F. LENTRICCHIA, *After the New Criticism*, Chicago, 1980, 299. A kérdés komplexebb megközelítéséhez vö. J. CULLER, *De Man's Rhetoric* = Uő, *Framing the Sign*, Oxford, 1988, 117–119. A terjedelem korlátoltsága és e dolgozat kérdésirányainak előre nem (teljesen) tervezhető megsokszorozódása miatt a jegyzetek utalásai által megképződő kontextusra jelen érvelés a szokásosnál is jóval többet bíz, így azok szintén a szokásosnál is nagyobb figyelemmel követendők.

11 Vö. de MAN, *A vakság retorikája*, Hel, 1994/1–2, 115 (1994a).

12 Vö. J. FOHRMANN, *Misreadings revisited* = *Ästhetik und Rhetorik*, szerk. K.-H. BOHRER, Frankfurt, 1993, 85.

13 P. V. ZIMA, *Die Dekonstruktion*, Tübingen–Basel, 1994, 95.

14 Uo., 125. Dekonstrukció és dialógus viszonya amúgy a filozófiai diskurzusban is gyakran problematizálódik, vö. pl. D. P. MICHELBERGER–R. E. PALMER, *Előszó a Dialógus és dekonstrukció című kötethez*, Lit, 1991/4.

15 de MAN, *Shelley Disfigured* = Uő, *The Rhetoric of Romanticism*, New York, 1984, 118.

16 C. CHASE, *Giving a Face to a Name* = Uő, *Decomposing Figures*, Baltimore–London, 1986, 98. Nem minden jelentőség nélküli az sem, hogy alig egy oldallal e kijelentés előtt, ugyanabban a tanulmányban olvasható de Man sokat idézett maximája jelentés és létesítés összeférhetetlenségéről („language posits and language means [since it articulates] but language cannot posit meaning; it can only reiterate [or reflect] it in its reconfirmed falsehood” [de MAN, *i. m.*, 117–118]).

17 Ez – de Man kései, esztétikai tárgyú írásainak fényében – azt is jelenti, hogy de Man számára a kérdések az ideológiák produktumai (vagy inkább fordítva: az ideológiák a kérdések produktumai), hiszen a kérdezés egy olyan mechanizmust indít be, amelyben a performatív, véletlenszerű „esemény” egyfajta visszahanyatlásban (relapse) visszairódik a jelentések artikulációjának tropológiai színterére, vagyis a kognitív nyelv rendjébe. L. ehhez de MAN, *Phenomenality and Materiality in Kant* és *Kant and Schiller* = Uő, *Aesthetic Ideology*, Minneapolis–London, 1996.

18 De Man irtózása a kommunikáció modelljétől több helyen felismerhető. E kérdéskritika kontextusában válik igazából érthetővé szimpátiája Walter Benjamin azon kijelentése iránt, mely szerint „soha, egyetlen műalkotás vagy műforma megismerése szempontjából nem bizonyul gyümölcsözőnek a befogadó fél figyelembevétele” (W. BENJAMIN, *A műfordító feladata* = Uő, *Angelus novus*, Bp., 1980, 71). Vö. de MAN, *Walter Benjamin A műfordító feladata című írásáról*, *Atváltozások*, 1994/2, 68 (1994b)

19 Vö. CHASE, 216–217.

20 M. HEIDEGGER, *Lét és idő*, Bp., 1989, 95. (*Sein und Zeit*, Tübingen, 1986<sup>16</sup>, 7.)

21 Vö. FEHÉR M. I., *Martin Heidegger*, Bp., 1992<sup>2</sup>, 204–206.

22 De Man kérdés-kritikáját egy újabb megvilágításba helyezi a Shelley-tanulmány egyik következtetése, mely szerint „semmi, legyen az bár tett, szó, gondolat vagy szöveg, soha nem olyasvalamihez való pozitív vagy negatív viszonya szerint történik, ami megelőzi, követi vagy valahol másutt létezik, hanem csak egy véletlen eseményként, melynek hatalma, akárcsak a halálé, megjelenése véletlenszerűségének tudható be.” (de Man 1984, 122.) Bár (vagy éppen azért, mert) e kijelentés is a nyelv kettős retorikai természetéből válik magyarázhatóvá, az a „Dasein”-kritika, amely így „összeáll” (mely szerint tehát a lét-kérdés egyfajta megfelekezés a saját létezés véletlenszerűségéről vagy értelmetlenségéről), világosan jelzi de Man korai, „egzisztencialista” korszakának látens „továbbélését” későbbi, „dekonstruktivista” írsaiban. Megjegyzendő az is, hogy ez a kritika nagyon is „viszonyba” állítható (!) Heidegger kérdés-interpretációjával, például: „Der Denker fragt, um eine *Fragwürdigkeit* des Seienden im Ganzen zu gründen.” (HEIDEGGER, *Nietzsche*, I, Pfullingen, 1989<sup>5</sup>, 477), főként tekintetbe véve a „fragwürdig” szóban benne rejlő többértelműséget (»kérdéses« és »kérdésre méltó«). Idevonatkozik még Gadamer kijelentése is, miszerint „egy dolog kérdésességének a megértése már maga is kérdéses” (H.-G. GADAMER, *Igazság és módszer*, Bp., 1984, 262). A kérdés a hermeneutikai gondolkodásban – mint „nyitottá tevés” (GADAMER, 255) – szintén feltételezi a válasz felfüggesztését. A kérdés ugyanis, írja Gadamer, „nem tételezés, hanem maga is lehetőségek kipróbálása” (GADAMER, 262). Ez a kijelentés az eredeti szöveg figyelembevételével válik különösen beszédessé, („Fragen [ist] nicht Setzen”, GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975<sup>4</sup>, 357), ahol is Gadamer a „Setzen” szót használja, amelyet de Man Nietzsche-től átvéve fordít „position”-nek. Vagyis a Gadamer-szöveg eleve kizárja a „létesítést” mint a kérdés retorikai módusát, tehát nem előfeltételezi a választ mint egy tőle független instancia megszólíthatóságát. (A „Setzen” ’tétélezés’-ként való fordítása a magyar Gadamer-kiadásban

szintén lehetővé teszi ezt az interpretációt. A szó de Man-i használatát viszont inkább a ’létesítés’ adja vissza, mint a ’[fel]tétélezés’, ez de Man Nietzsche-olvasata igazolhatja, vö. de MAN, *Allegories of Reading*, New Haven–London, 1979, 125.)

Az „önmegértés” lehetetlenségének de Man-i előfeltevését – egy amerikai trendbe illeszkedve – kapcsolatba lehetne hozni de Man ifjúkori politikai „eltvélyedésével” is, hiszen annak egy látens, kései (defenzív) magyarázatát jelenthetné, ám ez a művelet alapjait tekintve a de Man-i nyelvfelfogás félremagyarázását tétéleznék. Mint ahogy az sem volna teljesen korrekert értelmezői lépés, ha e dolgozat nem utalna arra, hogy a „kérdés”-problémakör nem kapcsolható össze teljes bizonyítottsággal az „önmegértés” mozzanataival, ugyanis ez a „kérdező” antropomorfizálását vonja magával. Ez de Mantól némi idegen volna, bár az, hogy a „Dasein”-kritika éppen itt szituálható, mégis alátámaszthatja ezt az azonosítást – talán éppen ez az oka annak, hogy e kritikát de Man – mint Chase sejteti – „elrejtette”?

23 Például: „A megértés elsődlegesen egy szöveg referenciális módusának meghatározását jelenti” (de Man, 1979, 201), ill. „egy »igazán« retorikai olvasás [...] a grammatikai építmény tervszerű felszámolásának tűnne” (de MAN, *Ellenszegülés az elméletnek = Szöveg és interpretáció*, szerk. BACSÓ B., Bp., [é. n.], 111–112).

24 de MAN, *Szemiológia és retorika = BACSÓ (szerk.), 125.*

25 Ez a felismerés a deKON-csoportnál is megjelent, bár más összefüggésben: vö. HÁRS, *Miért, ki olvas?* = HÁRS-SZILASI, 18.

26 de MAN, *Dialogue and Dialogism = Uő, The Resistance to Theory*, Manchester, 1986, 111–113.

27 Renate Lachmann kiváló Bahtyin-tanulmánya egyébként óvatosan bár, de felveti a dialogicitás lehetőségét Bahtyin trópus-felfogásában. Vö. R. LACHMANN, *Dialogizität und poetische Sprache = Uő (szerk.), Dialogizität*, München, 1982, 56.

28 Ez a felismerés azért jelenthet nagyon súlyos érvet de Man Bahtyin-tanulmányával szemben, mert – éppen de Man felfogása ér-

telmében – strukturálisan egyezik az olyan típusú „visszahanyatlásokkal”, amelyek lehetővé teszik az ideologikus konstrukciók megszilárdulását egy diskurzusban.

29 Vö. az *Igazság és módszer* második részének nevezetes, szép zárómodatával: „A beszélgetésben végbemenő megértés nem pusztán saját álláspontunk előadása és érvényesítése, hanem közösséggé válkozás, melyben nem maradunk az, ami voltunk.” (GADAMER, 264.)

30 de MAN, *Szemiotológia és retorika*, 119–122.

31 JAUSS, *i. m.*, 422–436.

32 H. FRIEDRICH, *Epochen der italienischen Lyrik*, Frankfurt, 1964, 449, idézi JAUSS, *i. m.*, 425.

33 Uo., 423. Ha már de Man esetében szóba került, illő Jauß kapcsán is megemlíteni azt, hogy Jauß szövege is felfogható valamifajta „reakcióként” a német szerző hasonló ifjúkori politikai „eltévelyedésére”. Jauß ugyanis ez esetben is kiemeli a nyelv performatív erejének két-séges (vagyis: a „megtévesztésre” is képes) hatalmát, a manipulatív (totalizáló) kérdések (pl. Goebbel's híres beszédében: „A totális háborút akarjátok?”), a szimulált kérdések („zsidókérdés”, „faji kérdés”), valamint a szuggesztív kérdések (pl. a büntetőjogi bizonyítóeljárásokban) említésével (uo., 425). Meg kell jegyezni persze, hogy a kérdezés ezen változatai nem a retorikai eldöntetlenségnek, hanem egy pragmatikusan felépített és kihasznált kontextusnak köszönhetik „meggyőzőerejüket”, ami ennyiben nem – pusztán – a nyelv effektusa. Persze, az „életrajzi” összefüggést ez esetben ugyanúgy a totalizáló és semmitmondó allegorézis teszi csak lehetővé, mint az előző esetben.

34 Ez – akár – megint az önmegértés retorikájának kiiktatásaként értékelhető.

35 de MAN, *i. m.*, 121.

36 Vö. de MAN, 1994a, 136–137.

37 de MAN, 1984, 121.

38 J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, 1991, 116, idézi JAUSS, *Hermeneutische Moral = Uö, Wege des Verstehens*, München, 1994, 47–48.

39 Az ilyen visszatérések módosító szerepéről Babitsnál I. KARDOS P., *Babits Mihály*, Bp., 1972, 54. Hódosy elemzése döntően az

ezen ismétlődés kiváltotta „fordulatok” értelmezésére épül.

40 Ezt a mozzanatot Hódosy is kiemeli, de másként vezeti tovább, vö. HÓDOSY, 139.

41 L. uo., 138–140.

42 L. uo., 138, 145.

43 A „kimondhatatlanság” értelmezéseihez vö. RÁBA Gy., *Babits Mihály költészete*, Bp., 1981, 233 („mondatsconkult dadogás”), illetve HÓDOSY, 138 („fokozás”).

44 Uo., 144.

45 Rába, aki egy „emlékképpé enyhült szerelmi tapasztalatra” vezeti vissza Babits versét (RÁBA, *i. m.*, 232–233), úgy emeli be azt a „tudatlira” poétikai kereteibe, hogy tulajdonképpen az életrajzi háttér (vö. uo., 346–348) kínálta referenciával magyarázza azt, hogy a *Sugár* nem teljesen személytelen. Erre nyilván azért van szükség, mert – erre utal az „emlékkép” szó – Rába érzékeli a reprezentáltság hangsúlyozását ezekben a sorokban. Bár ő a „Gedächtnis” kifejezést használja, az interiorizációs alakzatok inkább az „Er-innerung” mint bensővé tétel értelmében vett emlékezés-konceptióra vallanak. Feltehetőleg a „tárgyasulás” szoros kapcsolata az interiorizációval az, ami miatt Rába nem tartja teljesen szecessziós versnek a szöveget, vagyis nem „díszítő rendeltetésű tárgyasításként” értékeli (uo., 348–349. „Zártság” és „műviség” egymásrautaltságáról vö. H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, Frankfurt, 1996, 35. Ehhez érdemes hozzáfűzni azt is, hogy Blumenberg Hegel „Erinnerung”-felfogását a platóni barlang-hasonlat látens recepciótörténetében helyezi el s gyakorlatilag a már érvénytelenedett ideatan hiányának egyfajta újkori kompenzációjaként értelmezi, vö. uo, 586–592). Az emlékszerűség feltételezésével a reprezentációs viszony (a jelen lévő jelölő és a megjelenítendő, vagyis távol lévő jelölt sémája) egy időbeli tengelyre vetül, amivel a vers nyelvi performativitása „invokációnak” minősül (RÁBA, *i. m.*, 233).

46 Ezt a „derút” az életmű kontextusa is némileg kétségesebbé teszi, hiszen például *A Danaidák* alvilág-motivikája sok tekintetben emlékeztet a *Sugár*ra (pl. „vágykancsó”, az „amphorák” és a női test metonimikus viszonya, a „tükör” megjelenítő funkciójának

visszavonása [amely ráadásul a „szélcsond” révén is utalhat a *Sugár* tropológiájára: „hol a tók acéltükörként mozdulatlan elterülnek, pillák könnyen szenderülnek, mert a pillák legyezője, habszövetnek fodrozója sohase jár ott, a szél”]).

47 Vö. RÁBA, *i. m.*, 347.

48 Az ezeken kívül a versben még megjelenő fényképzet, a „dicsfény” ebben az összefüggésben azért kevésbé releváns, mert hasonlóan szerepel, ráadásul a „fényködhöz” hasonlódik, vagyis nem feltétlenül „világítja” meg a látványt.

49 Ezzel a lehetőséggel Hódosy is számol (ezt az idézett Jókai-részletek tanúsítják), ám ő ezt – ismét egy megelőlegezett teoretikus kód érvényesítésével – az elemzése második részét alkotó „dekonstruktív fordulat” alátámasztásul interpretálja, s mint a még öntudatlan női identitás és az „ártatlanság” jelzését a szöveg értelme iránti igény „beteljesületlenségének” önreflexív gesztusaként fogja fel (HÓDOSY, 141), amit azonban a „büszkén” jelző mindkét-szeri előfordulása közvetlenül „a tükör előtt” legalábbis viszonylagosít. Az olvasatában szituált kontextusok szelekciója általában szintén egy figurációs allegorézis kódjára utal.

50 Így a *Sugár* valóban egyfajta választ jelenthet a Hódosy által is szóba hozott (uo., 142) Keats-versre (*Ode on a Grecian Urn*). Ez ugyanis szintén egy aposztrophé színrevitelével (a váza megszólítása, majd „megszólatatása”) oldja meg a híres zárlat („Beauty is truth, truth beauty’ [...]”) „üzenetként” való megjelenését. Ez azt jelzi, hogy egy mű megjelenítésének képlete itt is alkalmatlannak bizonyul az önprezentációra, hiszen a zárlat csak úgy válik a „silent form”-nak nevezett váza „híradásává”, hogy kommunikációs helyzetbe kerül, vagyis szintén az – őt „megszólatató” – másik által. Az önprezentáció diszartikulációja a vázának a vers által ünnepeelt esztétikai teljesítménye és a híres szentencia közötti viszony többértelműségét teszi láthatóvá. Bár ez is inkább csak az irodalomtörténeti „adalék” szerepét töltheti be, mindenetre figyelemre méltó, hogy Babits későbbi, például a *Nyugtalanág völgyében* olvasható „szerelmes verseiben”, így a *Szerelmes versben* a nő rejtélyes „tekintete” mint

„Mélységes [...] érctükrök, fémtükrök”, illetve mint „Szellemelek érctava” határozódik meg, szintén kissé modoros alliterációkkal jelölt „erényei” a versbéli én számára válnak csak „olvashatóvá” („hangzóvá”): „csodálatos csillogó csengők csilingelnek csöndesen / csöndesen – hallani nem lehet, talán látni sem: / az látja csak, aki úgy szeret, mint én, édesem!” Bár a színre vitt aposztrophé szerkezete itt más jellegű, itt is a „szemlélő” az, aki „megfejt” a tükörszerűség attribútumával rendelkező „látványt”, és nem fordítva. A „megszólatatás” iránti igényét a *Sugár* is nyomatékosítja hangsúlyozásával.

51 Jacques Derrida fogalma, vö. *This Strange Institution Called Literature* = J. DERRIDA, *Acts of Literature*, New York–London, 1992, 52. („a nyelv egy invenciózus tapasztalata, a nyelvben, az olvasás aktusának inskripciója az olvasott szöveg terében.”) Meggondolkodtató az a különbség, amely Derrida és de Man irodalomfelfogása között a „más-ság” vonatkozásában észrevehető. A „köz-hiedelemmel” (és – alighanem – de Mannal) ellentétben Derrida a textualitást nem tekinti univerzális érvényűnek és nem dezantropomorfizálja teljes mértékben: „Állandóan meglepnek azok a kritikusok, akik a műveimben annak deklarációját látják, hogy nincs semmi a nyelven túl, hogy be vagyunk börtönözve a nyelvbe; valójában pontosan az ellenkezőjét állítják. A logocentrizmus kritikája mindenek felett a ‘másik’, a ‘nyelv másikának’ a kutatása.” (Idézi D. ATTRIDGE, *Derrida and the Questioning of Literature* = DERRIDA, 20.) Persze lehet, hogy éppen a másik „ellenjegyzése” iránti igény az, ami egyben ki is szolgálja az irodalmat az őt kisajátítani igyekvő diszkurzív intézményeknek. Ennek tükrében de Man „kommunikációellenes” attitűdje úgy is értelmezhető, mint az irodalom totális „öntudattal” való felruházása s így az ilyen kisajátításokkal szembeni abszolút rezisztenciájának a látens megelőlegezése. Ez a „félelem” a „másiktól” itt ismét előhív egy életrajzi kontextust, a „másság” eltérő tapasztalait de Man, illetve Derrida élettörténetében. Annak eldöntését, hogy ezt az összefüggést munkásságuk megcáfolja-e vagy éppen megerősíti, műveik logikája megakadályozza.