



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ



Szabó Márton

Társadalompoétika I. Retorika

Szabó Márton
Társadalompoétika

Vákát

Szabó Márton

Társadalompoétika

A retorika, a nyelvészet és az irodalomelmélet
társadalomtudományi státusa

Első kötet
Retorika



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ

Budapest, 2022

Szerző
Szabó Márton

Szakmai lektor
Cs. Kiss Lajos

A borítón Artemisia Gentileschi (1593–1653) *A retorika allegóriája* című festményének részlete látható

Kiadja a Nemzeti Közszolgálati Egyetem
Ludovika Egyetemi Kiadó
A kiadásért felel: Deli Gergely rektor

Székhely: 1083 Budapest, Ludovika tér 2.
Kapcsolat: kiadvanyok@uni-nke.hu

Felelős szerkesztő: Pordány Katalin
Olvasószerkesztő: György László, Szabó Ilse
Korrektor: Tomka Eszter
Tördelőszerkesztő: Stubnya Tibor

Nyomdai kivitelezés: Pátria Nyomda Zrt.
Felelős vezető: Orgován Katalin vezérigazgató

DOI: <https://doi.org/10.36250/00904.01>

össz ISBN 978-963-531-667-0 (nyomtatott) | ISBN 978-963-531-366-2 (nyomtatott)
össz ISBN 978-963-531-668-7 (elektronikus PDF) | ISBN 978-963-531-368-6 (elektronikus PDF)
össz 978-963-531-669-4 (ePub) | ISBN 978-963-531-367-9 (ePub)

© A szerző, 2022

© A kiadó, 2022

Minden jog védve.

Tartalom

Bevezetés: A Társadalompoétika és a társadalmi valóság	9
1. Lépések egy alternatív társadalomszemlélet felé	9
2. A Társadalompoétika főbb gondolatai	14
3. Olvasási és értelmezési mód	17
Bevezetés az első kötethez: Az élő retorika	21
1. A retorikátlanság kora	21
2. A retorika szellemének visszatérése	25
3. Egy új retorika kezdetei	27
4. Módszertani problémák	29
Első rész: A társadalomismeret alapvonalai a klasszikus retorikában	31
I. fejezet. Arisztotelész: Beszédmódok és cselekvésmódok	33
1. Arisztotelész filozófiai retorikája	33
2. Meggyőzés és együttműködés	36
3. Az interaktív cselekvés természete	39
4. Mit tegyünk: megbeszélések és döntések	42
5. A cselekvő erény jelei: mások bemutatása	45
6. Normaszegések és a hibáztatás gyakorlata: a törvényszéki beszéd	50
7. Egy antik cselekvésmélet: körülmények, okok, motívumok	53
II. fejezet. Arisztotelész: A pátoosz, az ethosz és a logosz társadalmi státusza	59
1. Az elfogadott igazság kritériumai	59
2. Az érzelmek társadalmi jelentősége	61
3. Barátság és ellenségesség	63
4. Jellemek életkor és státusz szerint	66
5. Az érvelésmélet alapjai és a példa bizonyító ereje	70
6. Az enthüméma, a gnóma és a toposz	72
III. fejezet. Marcus Tullius Cicero: A retorikai beszéd és cselekvés	75
1. A beszéd társadalmi szerepe	75
2. A retorika gyanúval illetése	78
3. Az együttműködés beszéde	80
4. A tettek modellje és a cselekvő személye	83
5. A cselekedetek struktúrája	86
6. A tettek mint kérdések és válaszok	90
7. A vitatott cselekedetek mércéje és értékelése	91
IV. fejezet. Marcus Tullius Cicero: Érvelés és társadalomformálás	95
1. A rendelkezések egyértelműsége és bizonytalansága	95
2. Tanácsadás és a jövő lehetőségei	99
3. Az érveink forrása és a retorikai bizonyítás	102
4. Cáfolás és érvénytelenítés	106
5. A stílus a társadalom	109

6. A res és a verba egysége	111
7. Megformált beszéd, megformált társadalom	114
Exkurzus: Homiletika a középkorban	119
V. fejezet. Dante és az itáliai humanisták: A humanizmus társadalomtana	123
1. Leleményesség és társadalmi valóság	123
2. Dante Alighieri: A költői cselekvés	124
3. Cristoforo Landino: Az orátor és a poéta feladata	129
4. Angelo Poliziano: Az interpretátor szerepe	132
5. Leonardo Bruni: Kontextus, egyediség, lelemény	134
6. Giovanni Pico: A tartalom mint érzelem	136
7. Caluccio Salutati: A költészet társadalomalakítása	138
8. Gianfrancesco Pico: A képzelet és az igaz tudás	140
VI. fejezet. Giambattista Vico: Szituatív valóság és az ingenium	143
1. Descartes bírálata	143
2. A történelem és társadalom retorikája	147
3. Lehetséges és valószínű társadalmi valóság	151
4. Az érvelés és a vita	153
5. Toposz és a dolgok egyedisége	155
6. Az ingenium (találékonyság) társadalmi szerepe	157
VII. fejezet. Friedrich Nietzsche: Egy új retorika lehetősége	161
1. A nyelv eredendően retorikai természete	161
2. Az azonosságok szétesése	164
3. Trópusok és alakzatok	167
4. A cselekvés retorikája	171
Második rész: Az újretorika és az autonóm társadalomtudomány	177
VIII. fejezet. Ernesto Grassi: Az újragondolt humanista tradíció	179
1. Az absztrakt racionalizmus problémái	179
2. A retorika: technika vagy elmélet	182
3. A retorika a tudományos tudás alapja	184
4. A metafora leleménylogikája	186
5. Ingenium a nyelvben és a munkában	189
6. A teremtő beszéd természete	191
IX. fejezet. Chaïm Perelman: Az érvelő társadalom	193
1. Út a pozitivizmustól a retorikához	193
2. A kartézianus felfogás kritikája	195
3. A másik ember jelenléte	197
4. Érvelés és társadalmi praxis	201
5. A társadalmilag valóságos előállása	205
6. Ember és társadalom az érveinkben	209
X. fejezet. Kenneth Burke: Egy realista retorika lehetősége	215
1. A retorika mint társadalmi cselekvés	215
2. Egy realista retorika alapjai	217
3. A tárgymegnevezés pozitív fogalmai	221
4. A dialektikus kategóriák társadalomtana	223
5. Az ideológia és a morál végső terminusai	226

XI. fejezet. Kenneth Burke: Cselekedetek és identítások	231
1. A motívumok grammatikája	231
2. A valóság sokfélesége és a lényegkeresés egyoldalúsága	237
3. Az identifikáció mint a különbözőek egysége	239
4. A tulajdon(ság)ok identifikáló szerepe	242
5. A cselekvő identitás mint autonómia	244
XII. fejezet. Henry Johnstone: A retorika filozófiai alapjai és határai	247
1. A retorika nélkülözhetetlensége	247
2. A perfekt kommunikáció lehetetlensége	251
3. Ami nem retorika: az erőszak	254
4. Az erőszak retorikai tanulmányozása	258
XIII. fejezet. Henry Johnstone: A tudatosság és érvelés viszonya	
1. Az érvelés lehetőség jellege	261
2. Elköteleződés és személyesség az érvelésben	264
3. A tudás és a tudatosság különbsége	267
4. A retorikai ék és híd	268
5. A tudatosság formálásának forrásai	272
XIV. fejezet. Paul Ricœur: A metafora mint megismerési mód	277
1. A metaforikus gondolkodás kezdetei: a szómetafora	277
2. A metaforikus mondat szemantikája	281
3. Metafora a szövegek és a diskurzusok szintjén	285
4. A diskurzus jellegzetességei	287
5. A metaforikus diskurzus megismerőképessége	290
6. Az életre keltő többletgondolás	291
XV. fejezet. Paul Ricœur: A metaforikus társadalmi valóság	295
1. Hasonlóságok és különbözőségek egysége	295
2. Az érzéki valóság és a verbalitás viszonya: a képiség kérdései	298
3. Lehet-e érzéki a tudomány	301
4. A kettős referenciájú társadalmi valóság	305
XVI. fejezet. Paul de Man: A retorikaalapú ismeretelmélet	309
1. A retorika státusa	309
2. A grammatika retorikai episztemológiája	313
3. A retorizált grammatika korlátai	316
4. A retoricitás gondolatalakzatai	321
XVII. fejezet. Paul de Man: A társadalmi általánosról	327
1. Az egyes és az általános lehetetlen viszonya	327
2. A geopolitikai séma magyarázó ereje	330
3. Az általános akarat előállításának iróniája	334
4. Cselekvő-megvalósuló közakarat	337
Korollárium 1.: Kenneth Burke a Mein Kampf retorikájáról	341
1. Az elemzés elvei	341
2. Hitler gondolkodásmódja	343
3. Válság, bűn, bűnösök	346
4. Hit, ráció, egység	349

Korollárium 2.: A metaforikus politikai valóság	353
1. A politikai diskurzusról	353
2. Az abszolút politikai metafora	356
3. Metaforikus politikai valóságok	361
4. A politikai cselekvés metaforikus jellege	363
5. A metaforikus identitás	365
6. A politikai metafora mint manipulációs eszköz	368
Korollárium 3.: Carl Schmitt Politikai teológiája és az immanens társadalomtudomány	371
1. A retorika mint megismerési mód és az analógia	371
2. Az immanencia és a transzcendencia viszonya	376
3. Pszeudoszekuláris politika- és cselekvésméletek	381
4. Immanens cselekvéértelmezések	385
Irodalomjegyzék	

Bevezetés

A Társadalompoétika és a társadalmi valóság

1. Lépések egy alternatív társadalomszemlélet felé

Előljáróban egy könnyen adódó félreértést szeretnék eloszlatni. Könyvem címe nem arra utal, amire az olvasó talán elsőre gondol: a szerző azt javasolja, hogy a társadalom objektív valóságának tárgyilagos vizsgálatát „elszubjektivizált” esztétikai igényű elemzésekkel váltsuk fel, terjedelmes munkája ezt a nehezen elfogadható célt igyekszik megvalósítani. Nincs ilyen szándékomban, a program nem ilyen jellegű. Könyvem szigorúan tudományos munka, amely minden szempontból megfelel a társadalmi valóságot tárgyilagosan leíró módszertani és etikai követelményeknek. Ilyen értelemben szerepel a címben a *poétika* szó, amelynek eredeti görög jelentése *alakítás és formálás, alkotás és megformáltság*.

Ma már elég jól látható, hogy az európai felvilágosodással egy időben kibontakozó természettudomány elképesztően nagy hatású nézetrendszer: elfogadása és elterjedése nyomán radikálisan új világ született. Ehhez képest az elmúlt századokban a társadalomra vonatkozó tudományos tudás kialakulása csigalassúsággal haladt előre. A réges-régi állam- és jogtudomány, majd a modern közgazdaságtan után csak a 20. században jöttek létre az újabb társadalomtudományi diszciplínák (szociológia, néprajz, politikatudomány, pszichológia, antropológia, kommunikációtudomány), ám egyelőre ezek is deprivált helyzetben vannak. A tudományos kutatásra szánt összes anyagi erőforrás mindössze tíz-tizenöt százalékát kapják, hasznosságukat folyamatosan megkérdőjelezzik, távol tartják őket a közoktatástól, és sokan még a tudományos státusukat is kétségbe vonják.

Nem gondolom, hogy ez a helyzet túlságosan sokáig tartható. Abban bízom, hogy józan belátásból, s ha mégsem, akkor súlyos kataklizmák nyomán, előbb vagy utóbb közösségeinknek komolyan fel kell tenniük a kérdést: *honnan jöttünk, kik vagyunk, hová tartunk?* Ezek minden társadalomtudományi diszciplína alapkérdései, ezek nyomán pedig az, hogy mit tehetünk, és mit kell tennünk. Próbálnak ezekre a kérdésekre válaszolni a társadalomtudományok művelői, de kutatásaik során erős külső és belső akadályba ütköznek. A külső akadály az a köznapi, állítólag józan eszű gondolkodás, amely szerint „tudjuk mi, hogy milyen a világunk”, hiszen benne élünk, a tudósok csak okoskodnak, agyonbonyolítják az egyszerű összefüggéseket. Az efféle közbeszédbe olykor a természettudósok is beszállnak, amikor saját köznapi tapasztalataik és kutatási logikájuk kiterjesztése alapján hályogkovács módra, magabiztosan értekeznek a társadalom úgynevezett „objektív” természetéről.

A belső korlát is van azonban olyan erős, mint a külső, de ez már a társadalomtudományok saját szemléletével van összefüggésben. A lassanként kibontakozó társadalomtudományok művelői, kevés kivételtől eltekintve, elkövettek egy súlyos stratégiai hibát már a kezdetekkor: saját diszciplínájukat a lehangoló természettudományok mintájára

kezdték el megalapozni és kifejleszteni. Elsősorban a fizika és a biológia lett a követendő minta, s úgy vélték, és a többség még ma is úgy véli, bár ezt ritkán teszik explicitté, hogy a társadalmat is ezek szemlélete alapján kell értelmezni. Vagyis a társadalom objektív struktúráit és szükségszerűen érvényesülő törvényeit kell feltárni, s mindezt pontos fogalmak és matematikai összefüggések révén, „feltétlen” érvényességgel szükséges prezentálni, hasonlóan a természettudományokhoz. Ám ezt csak úgy teheték s tehetik meg, hogy ha a társadalomból kivesszük az úgynevezett szubjektív tényezőket: az emberi tudat és psziché specifikus megnyilvánulását és az emberek cselekedeteit. Az „eredmény”: hiábavaló erőlködés (a természettudósok lenéző mosolyával kísérve), illetve egy matematizált és „agyonbonyolított” tudományos tudás, amit csak a bennfentesek képesek pontosan megérteni. Miközben ezzel a tudományos főárammal szemben fokozatosan kibontakozik egy ellenáramlat is.

A jelenlegi állapotot én a társadalomtudományok első és korai fázisának tekintem, a kialakulás „ptolemaioszi” szakaszának, amelyből előbb-utóbb ki kell kecmeregnünk. A „heliocentrikus” világnézet felé vezető út első állomása ennek a tudományos zsákutcának a felismerése. Vannak biztató jelek, és nem is csak néhány filozófus munkássága. Főleg a 20. század második felétől érik a felismerés: a társadalom kutatása és megismerése, mert specifikus valóságterületről van szó, vele adekvát szemléletet, megismerést és metodológiát kíván.

A *Társadalompoétika* ebbe az irányba kíván lépni, így sok vonatkozásban eltér a megszokott és általánosan elterjedt társadalomtudományi vizsgálatoktól, főleg ezek szemléletétől. Az eltérés alapja röviden a következő. Sokan másokkal együtt én is úgy vélem, hogy a társadalom nem afféle élő vagy halott objektív rendszer, mint például a természet, amely „fütyül rá”, hogy mit gondolunk róla, hiszen „emberfüggetlen” realitásként létezik immár évmilliárdok óta, és akkor is létezni fog majd, amikor mi emberi lények egyszer valamikor eltűnünk az univerzumból. A társadalom viszont alapvetően nem ilyen, ez a *mi világunk és valóságunk*, bizonyos *keretek között* mi formáljuk és hozzuk létre reális valóságként. Ezért is nem létezik ember nélküli és értelmezésmentes *objektív* társadalmi valóság, legfeljebb nem én magam, az éppen *most* gondolkodó-beszélő személy értelmeztem (feltártam, bemutattam, vitattam, javasoltam, elterveztem, eldöntöttem) s alakítottam, mármint azt, ami éppen realitásként bejelentkezik számomra. Könyvemben ilyen értelemben használom a *reális valóság* kifejezést, amely azt a ténylegesen létező valóságot jelenti, amelyben összefonódik egymással az, amit hagyományosan objektívnek és szubjektívnek neveznek. A reális jelzővel az objektív kifejezést próbálok helyettesíteni, kategoriálisan is kifejezve, hogy a társadalmi valóság ugyan nem ember nélküli, azaz objektív létszféra, de ettől még nagyon is ténylegesen, reálisan, reális adottságként létező valóság. Természetesen nemcsak verbálisan (szóban és írásban) adunk valamilyen értelmet a társadalom reális valóságának, hanem közvetlen jelenlétünk *élményszerű* átélésével is, mint ezt például egyik elemzett szerzőnk, Hans Ulrich Gumbrecht is állítja. Bárhogyan is gondoljuk, a társadalom léte velünk, emberi szubjektumokkal átszőtt és alakított realitás, vagyis *poétizált* (formált és teremtett) valóság.

Az elmúlt mintegy háromszáz év sikeres természettudománya és technológiája arra sarkallta a társadalom valóságának megismerése iránt érdeklődő kutatókat – nyílt vagy rejtett szövetségben a modernitás hatalmi gépezetével, politikusaival és gondolkodóival –, hogy a társadalmat is afféle kvázi természeti valóságként írják le, amelynek csak a tudósok képesek megismerni a titkait, valódi törvényeit és az emberi tettek igazi okait, vagyis csak ők tudnak hitelesen *értelmet adni* a társadalmi valóságának, sőt az egyes emberek életének is. Tiszteletre méltó törekvések ezek, és hívei igazán komoly eredményeket értek el, főleg, ha a pusztá fantáziálással és egy színvonalatlan, csökött tudással vetjük össze megállapításaikat. A 21. század elején azonban már elég jól látszanak e szemlélet kudarcai.

Még csak jelezni sem próbálok ennek tényeit, és nem próbálok recepteket adni a szemlélet nyomán előálló kulturális válság meghaladásához, mindössze egyetlen ponton javasolok más irányt: ez a *társadalomtudomány szemlélete*. Könyvemben azt proponálom, hogy talán le kellene számolni a társadalomfizikai ábrándokkal és a társadalombiológiai képzelgésekkel, akár nyíltak akár rejtettek ezek. Ugyanis ha a társadalmi realitás tanulmányozásából eleve kivonjuk az értelmezés „ezerféle” módját, merthogy ezek úgymond pusztán szubjektív adalékok a társadalom objektív valóságához viszonyítva, és *külsődleges* kapcsoljuk ezeket hozzá, akkor szisztematikusan félreértjük önmagunkat és önmagunk közös világát. Mert a társadalom legalább annyira szöveg és értelmezés is, mint biológiai testek halmaza, fizikai-kémiai környezetet vagy jelentéshordozó anyagi eszköz. Alapvetően azonban együtt a kettő.

Nem értek tehát egyet azokkal a szerzőkkel, ilyen például az imént említett Hans Ulrich Gumbrecht is, akik a probléma megoldása érdekében azt javasolják, hogy a tudomány szót hagyjuk meg a matematika, a természettudományok és a technika számára. Ha már egyszer ezek művelői csak az általuk követett objektivista-pozitivisták szemléletű és alapvetően haszonelvű és célracionális gyakorlatot tekintik igazi tudománynak, sőt a tudománynak, s ennek nyomán a közvélekedés és a társadalomirányítás is így van vele. Szóval ne tiltakozzunk, ne hadakozzunk, fogadjuk el ezt az arrogáns, önző és kirekesztő kategorizálást. Hogy aztán a társadalom és az ember *szisztematikus* vizsgálata és értelmezése minek nevezhető egyáltalán, az már más kérdés lenne. Én azokkal a szerzőkkel értek egyet, ilyen például a kötetben tárgyalt Chaïm Perelman, akik azt javasolják, hogy újra kell értelmezni a tudomány fogalmát, hogy a társadalomvizsgálatok és értelmezések is beleférjenek a szó jelentésébe. Semmi okunk nincs ugyanis arra, hogy ezt a társadalmilag fontos instanciát ilyen szűken értelmezzük, mint ahogy arra sem, hogy „fussunk a szekér után”, ami úgysem vesz fel bennünket. Már csak önvédelem okán se tegyük ezt, hiszen néha kifejezetten erről van szó: pozíció, intézmény és komoly pénz csak az ügynevezett hasznos (pénzszerző és az tárgyi-anyagi világot formáló) tudományoknak jár. Szóval a társadalomtudomány és a humán tudomány is tudomány, csak *másképpen* tudomány.

Szerencsénkre sok jelentős tudós kutató gondolja ma már azt, hogy legfőbb ideje lenne magára a társadalmi realitásra is más tudományos szemmel nézni, mint tettük ezt százötven évvel ezelőtt, az empirikus társadalomtudományok kibontakozásának kezdeti időszakában, és tesszük gyakran még ma is. Mottóként, bár mégsem ilyen formában, hat gondolkodót idéznék a magam nézetei mellett. „Csak a kimondottal kötött szövetség

tesz minden dolgot dologgá” (Martin Heidegger). „A kultúra »poetizálható«, nem pedig »racionalizálható« vagy »tudományosítható«, ahogy a felvilágosodás remélte” (Richard Rorty). A társadalmat „az objektív tényszerűség és a szubjektíve gondolt értelem teszi *sui generis* valósággá”, és „fenntartásának legfőbb eszköze a beszélgetés” (Peter Berger és Thomas Luckmann). „A társadalmat nem annyira kifinomult gépezetnek vagy egyfajta szervezetnek tekinthetjük, mint inkább komoly játéknak, utcai drámának, vagy viselkedéstani szövegnek” (Clifford Geertz). „A politikának több köze van az irodalomhoz és a művészethez, mint az olyan versengő és együttműködő vállalkozásokhoz, amelyekben érdekkövető emberek vesznek részt” (Murray Edelman).

A *Társadalompoétika* szándéka azonban nem történeti előzmények nélküli, mint erre az imént utaltam is. Jelezném, hogy a 19. század végén és a 20. század elején már létrejött egy mértékadó irányzat, amelynek kapcsán a résztvevők a történelemtudományi, a szellemtudományi, a kultúratudományi és a szociológiai megismerés specifikumát a természettudományi szemlélettől elválasztva határozták meg. Kezdetei a badeni neokantiánus filozófiához köthetők. Wilhelm Windelband az *idiografikus* módszer tudományossága mellett érvelt, amelynek híve nem az átfogó általánosságok megragadására, hanem a konkrét egyes minél teljesebb leírására törekszik. Heinrich Rickert pedig a történettudományi és a kultúrtudományi megismerés logikai sajátosságait igyekezett kidolgozni.¹ Felfogásuk szemben állt August Comte nézetével, aki pozitivistá szellemében a szociológiát társadalomfizikaként kísérelte meg leírni.² Hasonlóképpen gondolkodott Wilhelm Dilthey is, aki világosan látta, hogy a történeti-társadalmi valóság megismerése sajátos pozíciót kíván, amelyek során a gondolkodást és a szellemet nem kiiktatni kell a megismerés tárgyából, hanem benne kell tartani. Ezt nevezte ő szellemtudománynak.³ Folytatódott azzal, hogy a filozófia is a mindennapi életproblémák vizsgálata felé fordult, elsősorban Martin Heidegger munkásságában,⁴ így került közel egymáshoz a fenomenológiai filozófia és a társadalomtudomány, ám nem egy elvont lét, hanem a mindennapiság tanulmányozása révén. De ebbe az irányba mutatott a Ludwig Wittgenstein által kezdeményezett nyelvi fordulat a filozófiában,⁵ a Hans-Georg Gadamer nevével fémjelzett „történeti-társadalmi” hermeneutikai szemlélet kibontakozása,⁶ vagy éppen a németországi pozitívizmusvita is Karl Popper, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Jürgen Habermas, Hans Albert és mások részvételével.⁷ Különösen jelentős a történettudományban kibontakozott

¹ Lásd Bayer József: *Az érték antinómiái. Az újkantiánus értékelmélet és hatása a szociológia módszertanára*. Budapest, Akadémiai, 1989.

² August Comte: *Beszéd a pozitív szellemről*. Ford. Berényi Gábor. In Auguste Comte: *A pozitív szellem. Két értekezés*. Budapest, Magyar Helikon, 1979. 187–373.

³ Wilhelm Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat, 1974.

⁴ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Budapest, Gondolat, 1989.

⁵ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz, 1998

⁶ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutikai vázlat*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris, 2003.

⁷ Lásd Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. Pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat, 1976.

és igen kiterjedt önreflexív vita, amelynek résztvevői a diszciplína sajátos megismerési lehetőségét és specifikumát igyekeztek megragadni.⁸ Ezek a törekvések kifejezetten erősítették a történeti-társadalmi valóságot kutató tudományok specifikus pozícióját. Általuk igazolásra és sokak által elfogadásra került az a nézet, hogy a társadalmi tárgy adekvát megismerése is rendelkezik a tudományosság minden kritériumával, abban az esetben is, ha nem a természettudományok szemléletét és metodológiáját követi.

Ezekhez a jelentőségüket aligha túlbecsülhető előzményekhez viszonyítva én arra törekszem a *Társadalompoétikában*, hogy a *humanitás* tudományainak poétikai nézőpontját is bevonjam a társadalomtudományi értelmezésébe, legalábbis felmutassam ennek legitim tudományos lehetőségeit. Teszem ezt azért, mert egyrészt még mindig erős az a szemlélet, amely a társadalmi valóság tudományos megragadását „tisztá objektivitásként” tartja érvényesnek, miközben tudható, hogy Georg Simmel, Max Weber, Emil Durkheim munkássága után, vagy éppen a tudásszociológia kibontakozása után⁹ sokan már a szociológiáról sem ilyen módon gondolkodnak. Másrészt azért teszem ezt, mert – teljesen indokolatlanul – ma még radikálisan elválasztjuk egymástól a humaniorák tudományait és a társadalomtudományokat. Úgy vélem, hogy ebben a bő százéves vitában és küzdelemben ez a kirekesztés az utolsó bástya, amelyet ideje lerombolni. Nyilvánvaló, hogy új tudomány szemlélet formálódik az európai tudományos kultúrában. Meggyőződésem, hogy ez a szemlélet – legalábbis igen fontos vonatkozásokban – az lesz, amit a fentebb említett és a későbbiekben még részletesen elemzendő szerzők is képviselnek, és aminek a jegyében ez a könyv is megszületett.

Az igazán komoly és nehéz kérdések azonban csak ezután jönnek. Mindenekelőtt: vajon mi módon lehet ezt az összefüggést elgondolni? Úgy vélem, ennek lehetőségét a klasszikus humán tudományok már régóta felmutatják, csak éppen figyelni kell rájuk, azaz komolyan kell vennünk művelőinek erre irányuló törekvéseit és meglátásait. Ezért is gondolom, hogy a társadalom *reális* valóságának tudományos tanulmányozásába bevonhatók, sőt bevonandók a humaniorák; a retorika, a nyelvészet és az irodalomtudomány. Könyvem ezt a bevonást kísérli meg érvényesíteni a szerző szerény tudása és képessége szerint. A „szerény” jelzőt nem finomkodás okán használom: ez a törekvés olyan széles tudásterület nyit meg előttünk, amit én itt csak jelezni tudok, azt is csak néhány vonatkozásban. Ezzel együtt arra biztatom az olvasót, hogy induljon el ezen a széles és távlatos úton, keresse meg rajta a saját céljait, tegye fel a saját kérdéseit, akár velem vagy az elemzett szerzőkkel vitatkozva. Egyet azonban nem javaslok, ne tekintsük a társadalmat, mutatis mutandis, fizikairendszer-félének és biológiai jellegű valóságnak, mint teszik ezt manapság azok, aki tudósként, értelmiségiként és politikusként beszélnek a társadalomról, annak valamelyik részterületéről, többnyire nem is tudva azt, mert evidensnek veszik, hogy milyen szemlélet alapján nyilatkoznak.

⁸ Lásd Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet. I–II.* Budapest, Osiris, 2006; Gyáni Gábor: *Történeti tudás.* Budapest, Osiris, 2020.

⁹ Lásd Karácsony András: *Bevezetés a tudásszociológiába.* Budapest, Osiris–Századvég, 1995.

2. A Társadalompoétika főbb gondolatai

Az olvasó a *Társadalompoétikában* azzal fog találkozni, hogy a három klasszikus humán tudományterület jeles művelőinek munkáiban milyen gondolatok fogalmazódnak meg a társadalom reális valóságáról, objektív valóságáról, vagyis nem csak a „megfoghatatlan és lebegő” szövegekről, ahogy egyesek parodisztikusan beszélnek e tudományterületek tárgyáról és témáiról. Ennek következtében a retorika, a nyelvészet és az irodalomtudomány státusának vagy szerepének vizsgálata könyvemben *nem szisztematikus* társadalomtan, hanem azoknak a területeknek és problémáknak a bemutatása, amelyeket *az elemzett szerzők felvetettek*, munkám az általuk vizsgált kérdésekhez kapcsolódik. Ezek a gondolatok azonban a társadalomtudományok szempontjából is fontos meglátások, amit illendő komolyan venni. Már csak azért is, mert a társadalom sok olyan tényleges-reális vonásaira mutatnak rá, amelyeket a *mainstream* tudományok többnyire mellőznek, mondhatni, vakok rá.

A társadalom és a humaniorák kapcsolatának vizsgálata önmagában nem újdonság. Könyvemben azonban nem követem a tudományokat azon az úton, amelyen eddig járva dominánsan vizsgálták ezt a viszonyt. Ugyanis elfogadták azt a leegyszerűsített materialista doktrínát, amely szerint a természet mintájára elképzelt objektív társadalmi valóság szükségképpen *determinálja* az értelmező-gondolkodó, beszélő-író embert mind egyénileg mind közösségében, s a társadalomtudományok egyik feladata ennek a meghatározó ok-okozati viszonynak a vizsgálata, törvényszerűségeinek a feltárása. Lehet ezt is társadalomtudományi hozzájárulásnak tekinteni, mint ahogyan ténylegesen is az, de messzemenően alulértékeli a humaniorák társadalomtudományi lehetőségeit. A *Társadalompoétika* ezzel szemben azt vizsgálja, hogy *az értelmező aktusok révén miként formálódik a társadalom*, vagyis a mindig létező keretek és feltételek *lehetőségmezőiben* miként alakul a társadalom és milyen arculatot vesz fel.

Régóta meggyőződésem, hogy a társadalmi valóság ismerete, ennek új útja, a beszéd, a szöveg, a kommunikáció, a diskurzus, a dialógus, az értelmezés és az ezeket vizsgáló tudományok felé vezet, miközben nem szabad elfelejteni azokat az eredményeket sem, amelyeket a hagyományos szemlélet talaján elértünk. Szép lassan kibontakozik körülöttünk egy új társadalomszemlélet és egy új társadalomtudomány, amelynek diszciplínái inkorporálni fogják a humán tudományi meglátásokat, miközben őrzik a természetismeret szemléletére utaló korábbi felfogások egy részét is. Közülük alapvetően az ember *testi* mivoltából közvetlenül következő vonásokat és létünk általános materialitását, ám ezeket nem determinánsoknak, hanem létezésünk *keretének* tekinthetjük. Vagy a komputerezáció lehetőségét kihasználva, de már saját logikák szerint hajtva végre itt a megszüntetve megőrző akciókat.

Utalnék arra, hogy könyvem egyik utolsó fejezete éppen arról szól, hogy a komputerezáció és a világháló miként teremtett egy teljesen új szövegvalóságot. Elég jól látható az is, hogy az egységesülő Föld országai és népei elsősorban érintkezési és kommunikációs közösséget alkotnak, ezzel együtt új módon őrzik meg s alakítják át a lokalitás természetét és szerepét. Ehhez egyrészt viharos gyorsasággal formálódnak ki a technikai eszközök

és médiumok, másrészt középpontjukban a kölcsönös értelmezések és dialógusok (még inkább a polilógusok, azaz sokszereplős beszélések) állnak. Éppen ezért lesznek az új helyzet nem mellőzhető adekvát tudományai a réges-régi *retorika*, a patinás *nyelvészet* és az *irodalomelmélet*, amelyeket eddig a természettudományok szemléletét és módszereit favorizáló filozófiák és társadalomtudományok művelői nem valóságtanoknak, hanem „csak” szövegtanoknak tekintettek.

A *Társadalompoétikában* arra teszek kísérletet, hogy egyrészt szisztematikusan áttekintsem a helyzettel adekvát tudományszakokat abból a szempontból, hogy milyen módon szolgálhatnak támpontként egy új szemléletű társadalomtudomány ismerettanához és létezési módjához, dominánsan az ismerettanához. Előző munkáimhoz képest annyiban más ez a program, hogy nem konkrét társadalmi és politikai problémák vagy területek tudományos értelmezéséhez és elemzéséhez keresek humán tudományi fogódzókat.¹⁰ A problémafelvetést *kitágítva* arra kérdezek rá, hogy a retorika, a nyelvészet és az irodalomelmélet művelői *diszciplinárisan* miként tájékozódnak a társadalom avagy az emberi kultúra felé, hogyan lépnek ki a beszédek és szövegek könnyen önmagára záródó világából, de főleg az érdekel, hogy a társadalomtudomány művelője mit kezdhet a feléje nyújtott kézzel. Azt tapasztalom ugyanis, hogy mi egyelőre nem nagyon akarunk barátkozni és parolázni, sőt gyakran durván ellökjük a felénk nyújtott segítő kezét. Másrészt pedig azt a kérdést teszem fel és próbálom megválaszolni, hogy innen nézve mit jelenthet a társadalmi valóság.

A lassan kibontakozó új szemléletű tudományt azért nevezem *poétikai* társadalomtudománynak, mert a humaniorákból – 20. századi fejleményeiből mindenképpen – olyan társadalomtudomány lehetősége bontakozik ki, amely egyszerre épülhet arra, ami *van* és arra, ami *lehetséges*. A poétikai jelzőt abszolúte helyénvalónak gondolom itt, ugyanis a poézis szó az antik görög nyelvben teremtést, alkotást jelent, mint erre már utaltam. A társadalompoétika megnevezés tehát egyszerűen társadalomalakítást, társadalomformálást jelent, egy létében is formált és dinamikus valóságot. Roman Jakobson, de sok mindenki más is, ilyen értelemben beszél poétikai funkcióról: ez a nyelvben is megmutatkozó és a realitásra vonatkozó *választhatóságot* és *alakíthatóságot* jelenti.

Munkámat nevezhetnénk akár a reális valóság költészettanának is, sőt a társadalom „költői alakításának is”, ha a költészet és az irodalom nem lenne eleve gyanús a társadalomtudományok művelőinek szemében, mert afféle szubjektív természetű szabad fantáziálásnak, komolytalan játszadozásnak vélik őket, amelyeknek nincs közük az objektív

¹⁰ Lásd Szabó Márton: *Diszkurzív térben. Tanulmányok a politika nyelvéről és a politikai tudásról*. Budapest, Scientia Humana, 1998; Szabó Márton: *Politikai tudáselméletek. Szemantika, szimbolikus, retorikai és kommunikatív-diszkurzív elemzések a politikáról*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, 1998b; Szabó Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai*. Budapest, L'Harmattan, 2003; Szabó Márton: *Politikai idegen. A politika diszkurzív szereplőinek elméleti értelmezése*. Budapest, L'Harmattan, 2006; Szabó Márton: *Politikai episztemológia*. Budapest, L'Harmattan, 2011; Szabó Márton: *A közügy politikaelmélete*. Budapest, Nemzeti Közszerzői és Tankönyvkiadó, 2014a; Szabó Márton: *Kötőjelek. Írások tudományról, politikáról, közéletéről*. Budapest, L'Harmattan, 2014b; Szabó Márton: *Diszkurzív politikatudomány. Bevezetés a politika interpretatív szemléletébe és kutatásába*. Budapest, Osiris, 2016.

valóság természetét kutató komoly tudományokhoz. Nagy a hagyománya ennek felfogásnak az európai kultúrában. Mások mellett Kulcsár Szabó Ernő hívta fel a figyelmet arra, hogy az irodalomtudomány születésénél nem irodalmárok bábáskodtak és későbbi sorsát sem alapvetően ők alakították, hanem filozófusok, a kezdeteknél elsősorban Kant és Hegel.¹¹ Márpedig Hegel szerint a műalkotás és a művészet nem számít olyan magasrendű megismerési módnak, amelyben az igazság megmutatkozik és létezésre tesz szert. Kant szerint pedig az esztétikai tapasztalat tisztán szubjektív természetű, csak érzéseket közvetít, tudást nem. És az utóbbi pár évtizedet leszámítva, szinte mindenki más is így gondolt a művészetekre, a közvélekedés pedig ma is így van vele.

Amikor tehát poétikai társadalomtanról avagy társadalompoétikáról beszélek, akkor nem képtelenséget állítok, hanem nagyon is „képeséges” dolgot, amelyet valahogy elvesztettünk a modern fejlődés során. Érdekes, hogy Arisztotelész még egyáltalán nem így vélekedett a költészet és a történelemírás viszonyáról; nem gondolta tehát, hogy a poézisben nincs igazság. Azt írta *Poétikájában*: „A történetírót és a költőt [...] nem az különbözteti meg, hogy versben vagy prózában beszél-e [...], hanem az, hogy az egyik megtörtént eseményeket mond el, a másik pedig olyanokat, amelyek megtörténhetnek.”¹² Márpedig ami megtörténhet, az nagyon is valóságos, vagy ahogyan Reinhart Koselleck történésszé vélte, a lehetséges mindenkor része a történelem reális valóságának. E felfogás szellemében én azonban nemcsak azt mondom, amit például Gadamer mondott az *Igazság és módszerben*, hogy a műalkotások igazságokat közvetítenek, tehát mással nem pótolható társadalmi tudás hordozói, hanem azt is, hogy a műalkotásokat és ezek eszközeit vizsgáló humán tudományok egyben egy poétikai természetű társadalomtan (egyik) lehetséges alapozói is.

Erről az alapozási lehetőségről szól a *Társadalompoétika*. Természetesen nem fogunk elmerülni a három humán tudomány részleteiben és rejtelmeiben, bármennyire is érdekesek és izgalmasak ezek. Csupán azt fogjuk megnézni, hogy ezek a diszciplínák miként járulhatnak hozzá a társadalomtudományok szemléletének formálódásához, ezt is csak néhány fontos szempont szerint fogjuk megtenni. És főleg azzal foglalkozunk majd, hogy mit jelentenek ezek a társadalomtudományos szemléletek szempontjából, egyrészt kötődve egy-egy humán tudományi diszciplína jeles szerzőinek megállapításaihoz és iskoláihoz, másrészt az elemzett tudományszak alapján feltáruló társadalmi realitás alapvonásaihoz.

Mindhárom diszciplína esetében a nagy paradigmák alkotják az átfogó tagolást. Ennek megfelelően a retorika esetében a klasszikus és a modern retorikatanok, a nyelvtudomány esetében a strukturalizmus, a beszédaktus-elmélet és a szövegtan, az irodalomtudomány esetében pedig a formalizmus, az olvasáselmélet, posztmarxizmus, valamint az irodalmi materialitás és a medialitás. A könyv gerincét azok az alkotók képezik, akik egy-egy paradigma alapítóinak és reprezentánsainak számítanak. Igyekszem alaposan elolvasni és újragondolni fontos munkáikat, s közben azt, ami eddig munkásságukban talán többé-kevésbé homályban maradt, vagy nem kapott kellő hangsúlyt. Nevezetesen azt, hogy ezek

¹¹ Kulcsár Szabó Ernő: *Megkülönböztetések. Médium és jelentés az irodalmi modernségben*. Budapest, Akadémiai, 2010. 40–41.

¹² Arisztotelész: *Poétika*. Ford. Sarkady János. Budapest, Kossuth, 1992. 51b.

a jelentős szerzők milyen fontos megállapításokat tettek a társadalom megismeréséről, a társadalmi valóság sajátosságairól, összefüggésben természetesen saját diszciplínájukkal. Olyan meglátásokat keresek, amelyek mások, mint az objektivista-pozitivisták társadalomtudományok megállapításai. Egyébként éppen ez a törekvés – amely reményeim szerint bizonyítást nyer majd a könyv lapjain – igazolhatja az egész vállalkozás létjogosultságát.

3. Olvasási és értelmezési mód

Könyvem fejezeteinek középpontjában egy-egy tudós szerző áll, olykor egy szerző munkássága két vagy három fejezetnek is a témája. Az *Első kötetben*, amely retorikával foglalkozik, a következők: Arisztotelész, Cicero, Dante és az itáliai humanisták, Giambattista Vico, Friedrich Nietzsche, továbbá 20. századi retorikusok; Ernesto Grassi, Chaïm Perelman, Kenneth Burke, Henry Johnstone, Paul Ricœur és Paul de Man. A *Második kötetben* egyrészt a 20. századi nyelvészet három nagy paradigmájának képviselői állnak: Ferdinand de Saussure, Noam Chomsky, John Austin, John Searle, Petőfi S. János, Robert de Beaugrande és Wolfgang Dressler. Másrészt a nyelvészeti eredményekre közvetlenül támaszkodó társadalomtudósok munkássága: Claude Lévi-Strauss, Jürgen Habermas, Paul Ricœur, Clifford Geertz, Teun van A. Dijk, Ernesto Laclau. A *Harmadik kötetben* pedig a következő irodalmárok munkáit vizsgálom: Roman Jakobson, Roland Barthes, Jacques Derrida, Hans-Robert Jauss, Wolfgang Iser, Eric Donald Hirsch, Stanly Fish, Lukács György, Lucien Goldmann, Theodor Adorno, Raymond Williams, Alan Sinfield, Friedrich Kittler, Hans Ulrich Gumbrecht és Jerome McGann. Az *Első és a Harmadik kötet*hez korolláriumokat csatoltam, amelyek státusára még visszatérek.

Egy ilyen program nyilvánvalóan több irányba is viheti az elemzést. Lehet írni átfogó tanulmányt az adott tudós munkásságáról, mintegy „sűrített és rövidített” monográfiát, amely a munkásság fontos pontjának bemutatására törekszik. Lehet írni „történeti filológiát”, amely az elemzett szerzőnél felbukkanó minden fontos gondolatot és megoldást megpróbál elhelyezni egy tudománytörténeti kontextusban, kimutatván a vizsgált témák vándorlását és átalakulását, s főleg azt, hogy az elemzett szerzőnél hogyan nyerték el adott tartalmukat. Lehet írni „kritikai tanulmányt”, amely a munkásság vitatott pontjaira koncentrál, főleg a kortársak bírálatait állítva a középpontba, amely írás így alapvetően az adott diszciplína belső polémiáin keresztül próbálja érzékeltetni az elemzett szerző munkásságát, „igazságot téve” a vitatott pontokban. És lehet írni persze olyan munkát is, amely ezeket a megközelítéseket különböző hangsúlyokkal vegyítve írja meg.

Könyvemben én egyik utat sem követem. Nem írok összegző munkát egyetlen szerzőről sem, amely alapvetően didaktikus célokat szolgálna. Annyit viszont megteszek, hogy a fejezetek elején egy-két bekezdésben jelzem, hogy „kivel is állunk szemben”. Nem követem nyomon az általam is fontosnak tartott kulcsproblémák, alapfogalmak és megoldásmódok történeti alakváltozását és hatástörténetét: ez messze meghaladná mindazt, amire egyáltalán képes lennék, és amit itt szükségesnek gondolok. És nem bocsátkozom bele a diszciplína belső vitáiba, annak éppen aktuális állásába, így nem kísérlem

meg bemutatni elemzett szerzőnk megállapításait a polémiák tükrében és viszonyítva mások megállapításaihoz, s ezek alapján értékelni az illető munkásságát, bár olykor teszek rövid összehasonlításokat. A „másodlagos irodalom” is csak annyiban bukkan fel a könyvemben, amennyiben kapcsolódik a bemutatott-elemzett témához. Ismét mondanám: nem retorikai, nyelvészeti vagy irodalomelméleti tanulmányokat írok.

Amit teszek: *adott nézőpontból* próbálok olvasni és értelmezni a kiválasztott szerző általam fontosnak tartott írását, legyen ez könyv, könyvfejezet, „magvas” tanulmány vagy „könnyed” esszé. Elismerem, ez a hozzáállás erősen szelektív jellegű. Mentségem, hogy valójában mindenki szelektál, még ha ez általában rejtve is marad, többnyire persze szándéktalanul – nem ez tehát a vízvázlat, hanem az, hogy mit kezdünk a kiválasztott anyagokkal. A könyvem minden egyes fejezetében azt szeretném prezentálni, hogy a bölcsészeti tudományok egyben társadalomtudományi státussal is rendelkeznek, hogy szerzőinknek komoly mondanivalójuk van a társadalom reális valóságáról. Hamis tehát az a felfogás, amely az emberről és a társadalomról szóló tudományokat egyrészt „szépiészeti” jellegű és „élvezeti értékű” szövegtudományokra, valamint gyakorlati haszonnal járó „valóságtudományokra” osztja fel, ráadásul még szembe is állítja őket egymással.

Mindebből következik a könyvemben követett olvasási és értelmezési mód, amelynek két alapvető jellegzetessége van. Először is igyekszem a kiválasztott műveket *lassan* olvasni, és ennek megfelelően értelmezni, mintegy „újraírni” őket. A lassú olvasás kifejezést Roland Barthes-tól vettem át, és nem lustaságra vagy bogarászó bíbelődésre történő biztatást jelent. Pontosabb neve talán az *alapos* olvasás lenne, olyasmi, amit Márai Sándor úgy fogalmazott meg, hogy áhítattal, szenvedéllyel, figyelemmel és kérlelhetetlenül érdemes olvasni. Barthes szerint, ha ezt a metodológiát alkalmazzuk, akkor „arra törekszünk [...], hogy végigkövessük a jelentés vékony hajszálereit, hogy ne maradjon egyetlen olyan jelentő-hely sem, ahol ne puhatoltuk volna ki [...] azokat a kódokat, mely(ek)nek az adott hely kiinduló (vagy érkezési) pontja lehet”.¹³ Ezt a feladatot azonban csak úgy lehet teljesíteni, ha nem átrohanunk a szövegen, hanem *lelassítjuk* annak olvasását és értelmezését, lehetőséget adva magunknak az elmélyülésre. Mindez ellentétes a *fogyasztói* olvasással, hangsúlyozza Barthes, amelynek követője olvashat ugyan bármennyit, akár még nagyon sokat is, de mindenütt ugyanazt a keveset veszi észre, többnyire a felszínt.

Másodszor, az olvasásmódot a *curiositas* (kíváncsiság) vezeti, sőt igyekszem *gyermeki kíváncsisággal* olvasni az elemzésre kiválasztott munkákat. A kifejezés az előítéletmentesség és a nyitottság metaforája kíván lenni. Értem ezen azt, hogy nem saját mániám részletes bizonyításához használom illusztrációként a kiválasztott munkákat, az elemzett szerzők gondolatait, hanem mintegy gyermeki rácsodálkozással magát a művet igyekszem minél jobban és alaposabban megérteni. Őszintén kíváncsi vagyok ugyanis arra, hogy pontosan mit is írt a szerző. Mondhatni, leülök mellé, és vigyázó tekintete előtt szép lassan végiglapozom és végigolvasom az írását, ennek nyomán pedig mintegy *újragondolom* a kiválasztott szöveget. A vigyázó tekintet abban segít, hogy lehetőleg ne olvassam

¹³ Roland Barthes: *S/Z*. Ford. Mahler Zoltán. Budapest, Osiris, 1997b. 24.

félre a munkát és az alapvető összefüggésekre koncentrálnak. Nem „főokos” kívánok lenni, mindenekeelőtt *tanulni* szeretnék a kiválasztott szerzők kiválasztott munkáiból.

Miközben dolgoztam a kézíraton, sokszor feltettem magamnak a kérdést, hogy vajon kiknek írom ezt a vaskos könyvet, kik a reménybeli olvasóim. Nehéz erre válaszolni, de alapvetően nem a három bölcsészeti szaktudomány művelői jutottak ilyenkor az eszembe, hiszen ők sokkal, de sokkal többet tudnak a könyvemben tárgyalt témák részleteiről, mint amit én itt bemutatok és elemzek. Sőt, olykor egyenesen elámultam azon a filológiai alaposágon és filozófiai komolyságon, ahogy egy-egy problémát tárgyalnak. Számukra talán az lehet érdekes, hogy miként látja egy másik tudományterületet művelő „tudományos kolléga” az ő tudományukat. Ezért is én elsősorban a különböző társadalomtudományok művelőire, diákokra és a kíváncsi értelmiségiekre számítok olvasókként, de nem recepteket és módszertani útmutatókat szállítok a számukra, hanem elsősorban *szemléletet*. Ennek alapjait s ennek érvényességét elég világosan nyomon lehet követni a könyvemben, és talán azt is meg tudom mutatni, hogy ez a szemlélet milyen *hatalmas és erős tudományos tradícióval rendelkezik*.

Vagyis nem haszontalan „tücsökciripelés” ezen az úton haladva „tudományosan muzsikálni”, de az már az olvasón múlik, hogy ebből mit használ fel saját munkáiban. Nem hiszem azonban, hogy mind a bő ezer oldalt végig kell olvasnia annak, aki érteni és valamit is használni akar a könyvemben leírtakból. Írásom nem szigorúan szerkesztett monográfia, amelyben a részek egy gépezet mintája szerint illeszkednek egymáshoz, és az egyik rész kihagyása lehetetlenné teszi a többi rész megértését. Akár a *Tartalomra* vetett felületes pillantás, akár az eddig leírtak egyértelművé teszik, hogy könyvem szerkezetének határozott logikája van ugyan, ez azonban nem teszi lehetetlenné, hogy bárki az őt érdeklő egyes fejezeteket vagy fejezetpontokat érvényes módon külön is tanulmányozza, s mintha a föld mélyét kutatná, kibányássza belőle a számára fontos anyagot. Örülök persze, ha valaki nekivág az egész műnek, de egyáltalán nincs ellenemre az sem, ha valaki egyes részeivel kíván csak megismerkedni.

Könyvemnek egységes szemlélete van ugyan, de a munka nem csupán ennek a szemléletnek az elvont bemutatása: a szöveg jól kivehetően három irányba halad. Egyrészt a fentebb megnevezett paradigmaticus gondolkodók kiválasztott munkáinak az elemzése. Másrészt ezek kapcsán jelezni próbálok az elemzett munkák társadalomtudományi relevanciáját, olykor ennek részletesebb „kifutásait” is. Harmadrészt pedig konkrét társadalomtudományi elemzések is jelen vannak a könyvben, s nem is elhanyagolható mennyiségben: összesen tizennégy fejezetben. Ezekkel mindenképpen azt szerettem volna demonstrálni, hogy a humaniorák szemlélete „működik” a konkrét társadalomtudományi elemzések területén is. A nyelvészettel foglalkozó *Második kötet*be hat „beépített” fejezet ilyen jellegű: a Levi-Strausst és Habermast tárgyaló két-két fejezet, illetve a Ricœur, Geertz, Van Dijk és Laclau munkáit elemző fejezetek. A retorika és az irodalomtudomány *könyvek*hez pedig korolláriumokat (következményeket, folyományokat) csatoltam. Az *Első kötet* első korollárium a *Mein Kampf* retorikai elemzése, a második egy 1994-ben publikált írásom minimálisan átdolgozott változata, a harmadik egy pár éve írt és azóta publikálásra várakozó kéziratomból származó szöveg. A *Harmadik kötet* három korollárium pedig

jelenleg is dolgozó-alkotó hazai kollégák munkáit mutatja be. Két irodalmár (Fogarasi, Hites) és egy történész (Gyáni) elemzéseit arról, hogy miként találkozhat egymással az irodalomelmélet és történeti-társadalmi tudomány.

Azzal zárnam a könyv egészéhez írt *Bevezetést*, amivel kezdtem: kulcskérdés könyvem szemlélete. Frank Kermode *A vég* című szép esszéjének egyik gondolata szerint a társadalomtudósoktól – szemben a költőkkel, tanárokkal, a papokkal-lelkészekkel – nem várják el, hogy segítsenek értelmet adni az életünknek, ők csupán arra a kisebb feladatra tudnak vállalkozni, hogy azokban a módokban találjanak értelmet, ahogyan mi emberek az „életünknek próbálunk értelmet adni”.¹⁴ Ám sok társadalomtudós még ezt a feladatot is elhárítja magától, mondván, az emberek úgymond szubjektív értelemadása, főleg ennek komolyan vétele, nem tárgya a társadalom objektív valóságát szubjektívátmentesen vizsgáló társadalomtudományoknak. Csak hát miféle társadalomtudomány az, kérdezem, amelyből hiányoznak a tudattal bíró és érzelmekkel teli, konkrétan cselekvő emberek és közösségeik, pontosabban szólva, ők csak zavaró tényezői vagy függelékei valami objektív egésznek, aminek az értelmét csak a kutató birtokolja? Nemcsak ember nélküli, hanem embertelen is, mondanám. A *Társadalompoétika* egyáltalán nem ilyen tudomány-esszményt képvisel.

Talán ebből is látszik, hogy a társadalmi létezésünk alapkérdései körül forgolódunk, ezért is az itt bemutatott és elemzett munkásságok és gondolatok fontos választás elé állítanak bennünket. El kell ugyanis döntenünk, hogy milyen társadalomban szeretnénk élni. Szinguláris észlények világában, amelyben absztraktnan logikus és tisztán racionális minden, ahol a világunk „igazi” lényege determinált és szükségszerű, a cselekedeteink kockázatmenetesek, mert kiszámíthatók, az életünk pedig száraz és unalmas. Vagy a társas eszes lények világában, amelyben a létezők alapos ismeretével együtt a lehetőség, a valószínűség, a képzelet, az innováció és az érzelem is „játszik”, ahol kockázat van, ezért legalább annyira színes-zűrös minden, mint kiszámítható, és ahol bizonyos határok között másokkal együttműködve mindig szabadon cselekedhetünk. Az úgynevezett egzakt tudományok az előbbit, a mi szerzőink és a *Társadalompoétika* az utóbbit képviselik.

¹⁴ Frank Kermode: *A vég*. Ford. Novák György. In Fabinyi Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete. Tanulmányok*. Szeged, JATEPress, 1988. 371.

Bevezetés az első kötethez

Az élő retorika

1. A retorikátlanság kora

A *Bevezetés* címében használt jelzős szerkezet Paul Ricoeur *Az élő metafora* könyvére utal. Ebben a munkájában Ricoeur a metaforát vizsgálva meggyőzően bizonyítja, hogy a szókép egyrészt a retorikai gondolkodás magva, másrészt nem csupán „költészettani” eszköz, hanem a mindennapi társadalmi valóság megismerésének és alakításának elengedhetetlen alkotóeleme, sőt a társadalmi realitás sajátossága. A parafrázissal szerettem volna jelezni, hogy nemcsak a metafora rendelkezik ezzel az élő és eleven státussal, hanem a retorika egésze is. A *Társadalompoétika* Első kötetében azt igyekszem bizonyítani, hogy a retorikatan a társadalom tudományos megismerésének és leírásának egyik nélkülözhetetlen eszköze, mégpedig nemcsak különféle beszédek esetén, hanem a társadalom reális valóságának tanulmányozása során is. A retorikatan ugyanis létünk olyan összefüggéseire világít rá, amelyeket más eszközökkel egyáltalán nem vagy csak nehezen vagyunk képesek feltárni.

Ez a szemlélet azonban egyáltalán nem általános. Napjaink értelmiségi, politikusi és tudósi gondolkodását mélyen áthatja a felfogás, hogy a retorika pusztán hatásos beszéd, esetleg manipulációs eszköz, ezért a társadalmi valóság felderítésén fáradozó tudománynak kevés köze lehet hozzá. Mondhatni, a retorikatan csak az egyik „szövegten”, a *sikeres* beszéd eljárásainak rendszerezése, esetleg tanítása. A társadalom valósága éppen hogy a beszédek *mögött* rejtőzik, ezért tényleges megértéséhez a beszédet nem beépíteni kell vizsgálati tárgyunkba, hanem eltávolítani kell belőle, hogy torzításmentesen, a szubjektív értelmezésektől függetlenül „színről színre” lássuk a lényegi és objektív összefüggéseit.

Nem volt ez mindig így. A nézet az utóbbi pár száz évben terjedt el Európában, s vált a 20. századra általános (bár nem kizárólagos) felfogássá. Idézném a folyamatról John Bender és David Wellbery áttekintő tanulmányának egyik részletét.

„A retorika tudománya legkorábbi görög szicíliai feltűnésétől, egészen a 19. és 20. századi másodlagossá vált szerepéig azt célozta, hogy létrehozson többnyire »a retorika művészetének« nevezett oktatási anyagokat. A retorikával foglalkozók mindenekelőtt a diskurzus performatív egységeire fordították figyelmüket – így a szóközi megnyilvánulás olyan részleteire, mint a szövegindítás, a tényekhez való viszony, az érvelés, a szemléltetés színessége, valamint a végkövetkeztetés. Később a poétikához hasonlóan a mondatok struktúrája és stílusa is érdekessé vált: leírták a gondolkodás sémáit és a beszéd alakzatait mint a meggyőzés lehetséges eszközeit. Platón és Arisztotelész a retorikát kiterjesztette a pszichológia, szociológia és a kommunikációetika hatókörére is; leírásának tipológiáját pedig a nyelv nyilvános használatában jellemzően fellelhető proto- és kvázi logikai formulák széles területére. Így a klasszikus retorika végül a diskurzus összes aspektusának leírását és teoretizálását jelentette, leszámítva azokat, amelyeket korlátozottabb formuláikkal a nyelvtan

és a logika, vagyis a diszkurzív gyakorlathoz való tudás ún. triviumának másik két tagja értelmezett. A retorika tehát a szónoki nyelvhasználat kodifikációjának indult, és a verbális cselekvés hosszú életű elméletévé lett.”¹⁵

Ez volt a retorika mintegy kétezer éves hosszú és fényes korszaka, amely azonban radikálisan megváltozott az európai társadalmak modernizációja nyomán. A retorika tanulmányozását fokozatosan háttérbe szorította az úgynevezett *racionális tudomány*, amely „az értelmezéseken túli” társadalmi valóság felderítésén és objektív törvényeinek megállapításán fáradozik, mind a mai napig. A változás eszmeileg szorosan kapcsolódik a természetismeret diadalútjához, a felvilágosodás projektumához és a romantikához, amelynek mérföldköveinél az európai filozófia és tudomány nagy alakjait találjuk. Azokat a gondolkodókat, akik a komoly befolyással bíró retorika trónfosztásán fáradoztak, mégpedig egy új tudományeszmény jegyében, és természetesen fejlődésként jellemezték a beszéd kiszorítását a valóságból. Megállapításaikat röviden rekapitulálva világosan láthatjuk azokat az *aretorikus* érveket, amelyeket manapság is hallhatunk az uralkodó tudományfelfogás kapcsán.

Francis Bacon *Novum Organum*ban kifejtett nézete szerint¹⁶ a megfigyelt tárgyi dolgokhoz való feltétlen ragaszkodás vezet el az igaz tudáshoz. A tudományos diskurzus ezen új formájának nem egy személy vagy egy uralkodó csoport a letéteményese – mert az igazság soha sem lehet szubjektum- vagy „emberfüggő” –, hanem csak maga az emberiség, s nevében bárki felléphet, aki az ehhez szükséges tudást és semleges attitűdöt elérte. Galileo Galileitől származik az a nézet, hogy a tudományos igényű vizsgálatokat lehetőleg *matematikai levezetésekkel* kell megalapozni és bizonyítani, nem pedig retorikai érvekkel. Az égbolt csillagait figyelő távcső akár emblémája is lehetne annak a *deretorizált* helyzetnek, amelyet Bacon is képviselt, és amely szerint az igaz ismeret egy absztrakt, a társadalomtól független tudományos nézőpontból érhető csak el, s amit egy adekvát eszköz és módszer képvisel, nem pedig egy személy, legyen az bármely tekintélyes vagy hatalmas. Például egy távcső és használata.

René Descartes, akit okkal tekintenek a modern filozófia megalapítójának – és akit, mint látjuk majd, több retorikus is hevesen bírál – *Értekezés a módszerről* című írása első részében egy *megtérési* narratívát vázol fel, amelynek során, mint állítja magáról, megszabadult a bizonytalan és zavaros nézetektől és eljutott a biztos tudáshoz.¹⁷ Ez az út nem más, mint eltávolodás a retorikusságtól és eljutás a tiszta ráció, a feltétlenül igaz (*apodiktikus*) bizonyosság területére, s ez a tudás szerinte a *cogitóban*, vagyis az egyéni gondolkodás természetében van megalapozva, ami „egyszerre hozza létre a tudomány személytelen vagy elvont szubjektumát és a romantika önformáló, kreatív személyiségét”,¹⁸ vagyis az új

¹⁵ John Bender – David E. Wellbery: Retorikusság: a retorika modern kori visszatérése. Ford. Boda Zsolt. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, 2000. 291–292.

¹⁶ Francis Bacon: *Novum Organum – Új Atlantisz*. Ford. Csatlós János – Sarkady János. Budapest, Nippon, [1620/1627] 1995.

¹⁷ René Descartes: *Értekezés a módszerről*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Műszaki, [1637] 2000.

¹⁸ Bender–Wellbery (2000): i. m. 296.

művészembert, aki tudásának bizonyosságát ugyanúgy maga magából meríti, mint az új megismerő tudós ember.

John Locke – a modern empirizmus megalapítójaként – az *Értekezés az emberi értelemről* című munkája negyedik könyvében¹⁹ nemcsak a retorikai szemléletet támadja, hanem leír egy nyelvi jeleméletet is, mégpedig azzal a céllal, hogy megszüntesse a beszéd retorikai fortélyait, és elérje a diskurzus teljes átláthatóságát. „Locke ugyan nem az első, de minden bizonnyal az egyik leghatásosabb azon gondolkodók hosszú sorában, akik igyekeztek megszabadítani az emberi nyelvet és gondolkodást a retorika kuszaságától.”²⁰ A német Gottfried Wilhelm Leibniz – Locke-hoz hasonlóan – megpróbálja megteremteni azt a transzparens nyelvet, amely egy teljesen semleges reprezentáció eszköze lehet.²¹ Ez olyasféle filozófiai kalkulussal lenne elérhető, amely megszünteti az *emberi* nyelv eredendő és természetes pontatlanságait, és ilyen módon az objektív valóság *tiszta tükré*ként létrehozza maguknak a *dolgoknak* nyelvét. Egy efféle „isteni nyelv” egyébként a felvilágosodás híveinek egyik nagy álma volt, és persze álom is maradt, de elég világosan jelzi a retorikától való eltávolodást, amely viszont az adott közösségben élő s működő „emberi nyelv” használatára épül.

Ebben a sorban Emmanuel Kant különleges helyet foglal el; nála ötvöződik ugyanis teljes egyértelműséggel a felvilágosodás itt jelzett ismeretelmélete és egy új diskurzus-felfogás. Az új, retorikamentes, absztraktnan igaz tudás ugyanis szerinte a *nyilvánosság szabad terében kibontakozó kritikai kommunikációban* alapozódik meg, amint ezt a felvilágosodásról írt rövid írásában kifejti.²² A nyilvánosság ugyanis szerinte a beszéd olyan terét jelenti, amelyben nincs jelen sem az egyéni érdekek, sem a politikai és vallási intézmények nyomása. Egy ilyen térben az ember képes független szemlélő módjára viselkedni és beszélni, azaz elfogulatlanul és csak az értelem fényénél vizsgálni a dolgokat, megállapításait pedig képes az ideális közönségnek, vagyis az emberiségnek címezni. Mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy korunk legnagyobb hatású antiretorikáját Jürgen Habermas transzcendentális kommunikációelmélete képviseli, amely ennek a felvilágosodás kori modellnek az aktualizálása és argumentálása.²³

Ezekben az antiretorikus elméleti-filozófiai törekvésekben azonban méltánylandó társadalmi intenció is jelen van: hívei az addig alárendelt sorban élő emberi tömegeket fel kívánták szabadítani az egyházi és politikai hatalmak elnyomása alól, s ez a *felzabardítás kiterjedt a dolgok megismerési módjára és a gondolkodásra is*, még inkább a különféle nézetek nyilvános képviselőit. Az uralkodó erők kezében lévő elnyomás

¹⁹ John Locke: *Értekezés az emberi értelemről. I–II.* Ford. Dienes Valéria. Budapest, Akadémiai, [1689] 1979.

²⁰ Bender–Wellbery (2000): i. m. 298.

²¹ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Válogatott filozófiai írásai.* Ford. Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás. Budapest, Európa, 1986.

²² Immanuel Kant: Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? Ford. Vidrányi Katalin. In Immanuel Kant: *Vallás a pusztán ész határain belül és más írások.* Budapest, Gondolat, [1784] 1974. 80–89.

²³ Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete.* Ford. Ábrahám Zoltán et al. Budapest, Gondolat, 2011.

egyik szellemi eszköze ugyanis a retorika volt, amelynek a monopolhelyzete viszont a modernizáció és a polgárosodás nyomán fokozatosan megszűnik. A változás történeti szociológiáját ironikus módon éppen Habermas írta meg *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* című művében.²⁴ Ám nem az történt, hogy a retorika demokratizálódott volna, ugyanis az új társadalmi erők a retorikát periférikus társadalmi tényezővé tették. Kant írta a fentebb idézett munkájában: nem az a kérdés, hogy a felvilágosodás korában élünk-e, hanem az, miként válunk kiskorúakból nagykorúakká, vagyis felvilágosult polgárokká. A modernizáció és a felvilágosodás erői azonban ezt az új és felvilágosult embert nem egyszerűen művelt, okos és toleráns polgárnak vizionálták, hanem *individuális érzényeknek*, akiknek az életét kizárólag a racionális belátás és az észszerű kalkuláció vezérli. Ezáltal a mindennapi életben követhetetlen elvont tudományos gyakorlatot állítottak be társadalmi mintának.

Az európai társadalmak modernizációja tehát egyben antiretorikus tendenciák kibontakozását is jelentette: kifejlődött és általánossá vált egy semleges és átlátható, személytől és pozíciótól független diskurzusmód, pontosabba ennek *normatív önképe*. Ez a tendencia legszembeütőbb a tudományban, elsősorban a természettudományok és a technikai tudományok kialakulásában, „amely a reneszánsz utáni világ leghatalmasabb innovációja; olyan erő, amely szédületes sebességgel és alapossággal formálta át az életet Európában és újabban azon kívül is”.²⁵ Mindennek folyományaként a retorika feleslegessé és halottá vált. A modernizáció és a tudományok, a felvilágosodás és a romantika ugyanis „megváltoztatták a diszkurzív cselekvés feltételeit, és ezáltal a retorika, amely az európai kommunikáció szervező kerete volt évszázadokon át, irrelevánssá vált”.²⁶ Ennek megfelelően a társadalomról való gondolkodásban a retorika helyét az objektivitásra és a racionalitásra épülő modern társadalomtudományok vették át.

Ezzel együtt azonban a társadalommal és az emberrel foglalkozó diszciplínák radikálisan kettéváltak: *vagy tiszta szövegtanként, vagy tiszta objektív leírástanként bontakoztak ki*. A „szövegtanok”, amelyeket ma humán tudományoknak és bölcsészeti stúdiumoknak nevezünk, a készen talált és többnyire kanonikus szövegekre koncentráltak, a jelentés és az értelmezés önmagában megálló természetére és folyamataira, s ha mégis „beengedték” a „külső” társadalmi valóságot, akkor ezt *determináló* tényezőként kezelték, mint például a szociolingvisztika. A „társadalomtanok” pedig a társadalmat többnyire jól vagy rosszul funkcionáló objektív rendszernek, bonyolult organizmusnak írták és írják le, amelyet állítólag egyetemes törvények formálnak. További részletezés nélkül is elég jól látszik, hogy az új diszciplínák mindkét területen a felvilágosodás absztrakt racionalizmusának jegyében bontakoztak ki és erősítették meg hadállásaikat. Ennek legfeltűnőbb jegye *az objektív és a szubjektív valóság radikális kettéválasztása*, mint a tudományosság minimumfeltétele. Lehetséges, hogy a természetismertben ez eredményre vezető felfogás,

²⁴ Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódás a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat, 1971.

²⁵ Bender–Wellbery (2000): i. m. 293.

²⁶ Bender–Wellbery (2000): i. m. 306.

de a társadalomtudományban nem, mert alapvetően érti félre a társadalom természetét, és legfeljebb csak egy szűk vonatkozásban képes róla igazat szólni.

2. A retorika szellemének visszatérése

A 20. század második felétől azonban kezd a retorika feltámadni tetszhalott állapotából. Ma már a retorikatudomány nemcsak történeti stúdiumként és a beszédformák és beszédstílusok tanulmányozásaként van jelen az európai tudományos kultúrában, hanem egyrészt a retorika *szellemeként*, másrészt a klasszikus retorikai hagyomány újragondolásaként, vagy ahogyan szerzőink sokszor nevezik *újretorikaként*.

A retorikai szellem feltűnésének három kitüntetett területe van. Az egyik egy igen erős *kritikai* attitűd. Művelői úgy látják, hogy nem tartható tovább a tudomány személyfüggetlen leírása, átlátszó nyelve és az egyetlen igaz jelentés ideája. Olyan szerzők munkásságáról van itt szó, mint például Thomas Kuhn,²⁷ Paul Feyerabend,²⁸ Nelson Goodman,²⁹ Jean-François Lyotard.³⁰ Felfogásuk a retorika szellemének rejtett behatolása a filozófiai gondolkodásba, elsősorban a megismeréstan területére. Társadalomelméleti jellegű az a kritika, amely egy-egy tudományterület tudományos konstrukcióit úgy mutatja be, hogy ezek – önképükkel ellentétben – nem végérvényes és cáfolhatatlan objektív igazságok hordozói, hanem lokális és provizórikus, bár érvényes konstrukciók. Ilyen például Donald McCloskey,³¹ Hayden White³² vagy Michael Billig³³ munkássága a közgazdaságtanról, történettudományról, illetve a szociálpszichológiáról.

A retorikai szellem megjelenésének második területét a retorika *szétszóródásának* nevezném. Ez azt jelenti, hogy a retorikatan egy-egy problémája magyarázó tényezőként explicit vagy implicit módon megjelenik valamely társadalomtudományban. Például a pszichológiában, a kommunikációtudományban, a nyelvészeti pragmatikában, a politikatudományban. A *pszichoanalízisben*, mert azok a nyelvi minták, amelyeket a klasszikus retorika felszíni díszítő vagy meggyőzésre használt eszközökként írt le, a pszichoanalízis szerint az ember belső félelmeinek és vágyainak tudattalan

²⁷ Thomas Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Budapest, Gondolat, 1984.

²⁸ Paul Feyerabend: *A módszer ellen*. Ford. Mesterházi Miklós – Miklós Tamás – Tarnóczy Gizella. Budapest, Atlantisz, 2002.

²⁹ Nelson Goodman: *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis, The Bobbs-Merrill Co., 1968. Magyarul az első két fejezet jelent meg: Horányi Özséb (szerk.): *A sokarcú kép. Válogatott tanulmányok a képek logikájáról*. Ford. Habermann Gusztáv. Budapest, Typotex, 2003. 41–102.

³⁰ Jean-François Lyotard: A posztmodern állapot. Ford. Bujalos István. In Jürgen Habermas – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Budapest, Osiris, 1993. 7–91.

³¹ Donald N. McCloskey: The Rhetoric of Economics. *Journal of Economic Literature*, 21. (1983), 2. 481–517.

³² Hayden White: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1973; Hayden White: *A történelem terhe*. Ford. Berényi Gábor – Braun Róbert – Heil Tamás – John Éva. Budapest, Osiris, 1997.

³³ Michael Billig: *Arguing and thinking. A Rhetorical Approach to Social Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

megnyilvánulásai.³⁴ A *kommunikációtudományban*, ahol a tömegkommunikációs eszköz hatásának vizsgálata során a kutatók evidens módon építenek a retorikai meggyőzés régi fogásainak tanulmányozására. A sorozat történeti elemei mintegy egymásra épülnek: retorikai meggyőzés, agitáció, propaganda, sikeres kommunikáció. A *nyelvészeti pragmatikában*, hiszen a nyelv mindennapi használatának sajátosságai számtalan ponton rokon vonásokat mutatnak a retorikusok által leírt retorikai beszédek szerveződésének módjaival. A *politikatudományban*, mert egyes kutatók a politikai jelenségek elemzésében felhasználják a retorikai tradíció bizonyos elemeit,³⁵ konkrétan például a toposzok tanát,³⁶ vagy feltételezik, hogy a politika egészét a metaforikus gondolkodásmód hatja át.

A retorikai szellem harmadik megjelenési területe a *mindennapi élet* empirikus vizsgálata. Témánk szempontjából kétségtelenül ez tűnik a leginkább figyelemre méltó területnek, hiszen mi más lenne bármely társadalomtudományi diszciplína, mint a társadalom valamely területén folyó tevékenységek és az így létrejövő valóságok vizsgálata és értelmezése. Ennek az utóbbi évtizedekben kibontakozott egy olyan irányzata, amely a társadalmat már nem pusztán objektív törvények objektív rendszereként írja le, hanem nyilvános és interaktív értelmezések reális valóságaként is. A szemlélet messzire visszanyúló tudományos előzménye a retorikatan, még akkor is, ha a klasszikus retorika nem vizsgálta a mindennapi érintkezések kuszának tűnő és *nehezen elérhető* beszédvalóságát. Az *etnometodológiát* például jó okkal véljük a mindennapi élet szociológiai retorikájának, még ha művelői nem is tekintik magukat kitüntetetten a retorika örökösének.³⁷ A *szociálpszichológia* kutatói is vizsgálják a mindennapi élet beszédérintkezéseit,³⁸ a fenomenológiai fogantatású *tudásszociológiának* pedig kifejezetten az az alapkérdése, hogy vajon miként épül fel és működik a társadalmi valóság a mindennapi érintkezések és értelmezések keretei között.³⁹ A *beszélés néprajza* pedig már az önelnevezés szintjén is erre az összetartozásra utal.⁴⁰ De a *kulturális antropológia* is sokat köszönhet a retorikai hagyománynak, legalábbis annak a Clifford Geertz által favorizált változata, amely

³⁴ Sigmund Freud: *Pszichoanalízis*. Ford. Ferenczi Sándor – Lengyel József – Pártos Zoltán. Bukarest, Kriterion, 1977.

³⁵ Susan Gal: Bartók Béla temetése. Európa-kép a magyar politikai retorikában. Ford. Szabó Márton. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, 2000. 259–285.

³⁶ Kari Palonen: *Küzdelem az idővel. A cselekvő politika fogalomtörténete*. Ford. Vincze Hanna Orsolya. Budapest, L'Harmattan, 2009.

³⁷ Harold Garfinkel: Az etnometodológia kifejezés keletkezése. Ford. Hernádi Miklós. In Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia társadalomtudományban*. Budapest, Gondolat, 1984. 350–355.

³⁸ Gordon Allport: *Az előítélet*. Ford. Csepeli György. Budapest, Gondolat, 1971; Erving Goffman: *A hétköznapi élet szociálpszichológiája*. Ford. Habermann M. Gusztáv. Budapest, Gondolat, 1981; Csepeli György: *A szociálpszichológia vázlata*. Budapest, Jászöveg Műhely, 1997.

³⁹ Peter Berger – Thomas Luckmann: *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Ford. Thomka Miklós. Budapest, Jászöveg Műhely, 1998; Alfred Schütz – Thomas Luckmann: *Strukturen des Lebenswelt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.

⁴⁰ Dell Hymes: A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata. Ford. Csepeli György. In Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv, kommunikáció, cselekvés*. II. kötet. Budapest, Tankönyvkiadó, 1992. 86–132.

magát a társadalmat is úgy fogja fel, mint hajdan a retorikusok a törvényszéket vagy az agorát – beszédtevékenységek által fenntartott és működtetett valóságnak.⁴¹

Könyvemben én a *kritikusokhoz* képest fordítva haladok. A retorikához nem a kortárs felfogások leleplezésének szándékával közelítek, hanem *megismerési és tanulási* céllal. Azt próbálom megmutatni, hogy a retorikus szerzők mind a klasszikus, mind a késő modern korban nemcsak a beszédről és a nyelvről, hanem magáról a társadalomról is tettek tudományos megállapításokat, aminek legfontosabb jegye az, hogy *a tárgynyelv és a metanyelv interferál* egymással. A retorika rejtett szellemében munkálkodóhoz s bizonyos eredményeit továbbgondolókhöz képest pedig azt próbálom jelezni, hogy sokkal eredményesebbek lehetnének az elemzéseink s diszciplínánk is, ha az eddigieknél tudatosabban építenénk a retorikai tradícióra és az újretorikára, hiszen ez a hagyomány és továbbgondolása *gazdagabb* annál, semhogy egy-két elemét tudnánk csak használni a társadalom tudományos értelmezéséhez.

3. Egy új retorika kezdetei

A retorika visszatérésének másik alapvető iránya a klasszikus retorikai hagyomány újragondolásaként, *újretorikaként* nevezhető meg. Fontos tudnunk, hogy a retorikatan tudománytörténetileg is figyelemre méltó helyzetben van: ez az egyik *legősibb*, egyben komplex humán tudomány. A puszta beszéd és „szövegelés” tudományává később válik, amelyben dominánssá az alakzatok és a szóképek, a különféle stilisztikai és manipulációs eszközök vizsgálata lesz. Az antik és a hellenisztikus kori retorikai munkák még szólnak magáról a társadalomról is, arról a viszonyrendszerről és társadalmi állapotról, amelyben a rétor és hallgatósága „él és virul”.

Ez a szemlélet tér vissza a 20. század második felében, s ezzel több retorikus szerző ismételten komolyságot és távlatot ad a retorikai praxisnak és tannak egyaránt. Teszik ezt azzal a szemlélettel, amivel Arisztotelész is tette, elsőként a tudomány történetében: filozófiailag és elméletileg is értelmezik a retorikai praxist. Vagyis kitartóan azt a kérdést teszik fel és szálazzák szét, hogy *mi* egyáltalán a retorika, s ezzel a gesztussal a retorikai praxist behelyezik a társadalomba, ezáltal társadalomtudományi státust kölcsönöznek a retorikatannak. Ami persze nem jelenti azt, hogy maga a retorikai praxis ne érdekelné szerzőinket, nagyon is érdekli őket, de ezt nem a „hogyan legyünk sikeres beszélők?” kérdés megválaszolására futtatják ki. Mint Henry Johnstone írta: engem kevésbé a sikeres retorika érdekel, „mint maga a retorika”.⁴²

Nem állíthatjuk persze, hogy minden retorikatani munka ilyen lenne, ezek inkább a kivételek. A retorikatani szakirodalom ugyanis manapság alapvetően két dologról

⁴¹ Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Ford. Andor Eszter et al. Budapest, Századvég, 1994.

⁴² Henry W. Johnstone: Rhetoric as a Wedge. A Reformulation. *Rhetoric Society Quarterly*, 20. (1990), 4. 334.

szól. Egyrészt az alakzatok, szóképek és stílusok, valamint a meggyőzési technikák tanulmányozásáról és tanáról, másrészt történeti stúdiumként a hajdanvolt klasszikus szerzők munkásságának bemutatásról – az életrajzi és filológiai adatokon túl persze ez is a szóképek, az alakzatok, a stílusok és a meggyőzési metódusok jegyében.

A főáramú retorikatanok beszorultak a retorika *metanyelvi* szemléletébe, ahonnan nem látnak rá a társadalomra, legfeljebb a retorikát meghatározó feltételrendszerként. Roland Barthes ezt a korlátozottságot világosan ki is mondja, amikor azt írja retorika-történeti vázlatában, hogy „a retorika az a metanyelv (ahol a nyelv tárgya a »beszéd«), amely a Kr. előtti V. századtól a Kr. utáni XIX. századig uralta a Nyugatot”.⁴³ S ez szerinte ma is így van, ezért „a világot hihetetlen mértékben itatja át a régi retorika”.⁴⁴ A „nyelv a nyelvről” mint retorikatan persze összetett gyakorlat, s ennek Barthes hat területét nevezi meg, de maga a társadalom nála csak politikai hatalomként van számba véve, s a retorika ennek a „szolgálólánya” csupán, mert a retorikatan nem más, mint nyelv a nyelvről, beszéd a beszédről, mondhatni, tiszta szövegtan, amit a „piszkos hatalom” rendre beszennyez.⁴⁵

Nem állítom, hogy ezek nem valóságos társadalmi jelenségek. De kérdezem: a retorika pusztán csak ez lenne, s a retorikatanok csak ilyesmiről szólnának? Könyvemben azt próbálom bemutatni, hogy a retorikának van egy másik oldala is, amely nem ilyen *lebegő* és nem ilyen *sötét*. Hiszen néhány szerző megírta a retorikai gyakorlatnak azt az oldalát is, amit társadalomszervező, *társadalmat formáló* vonásnak lehetne nevezni. Amiben persze benne van a hatalom is, de nem kizárólagosan, és persze a beszéd is, mert mi más a retorika empirikusan tekintve, mint verbális jelenség.

Az új retorikatan képviselői a retorika és a társadalom viszonyát *interface* viszonyként ragadják meg, azaz a retorikai gyakorlat és a társadalmi gyakorlat egymást feltételező, egymásba átfolyó és egymást kölcsönösen alakító természeteként, vagyis *nem determinációs* relációként. A főáramú retorikatan képviselői viszont nem gondolják ezt, én legalábbis nem találtam annak számottevő eredményét, hogy ezeknek a retorikatanoknak komoly mondanivalójuk lenne a társadalom reális valóságáról is. Jelzések és utalások persze vannak. A magyarországi retorikusok közül Aczél Petra teszi szavá ezt a lehetőséget, például azzal, hogy a retorikát egy közösséget létrehozó és fenntartó gyakorlatnak is tartja,⁴⁶ vagy azt hangsúlyozza, hogy a retorika a „társadalomtudomány státusát” is követelheti magának.⁴⁷ A kérdés csak az, hogy mi lehet ez a státus, nemcsak az igénybejelentés, hanem a *kidolgozás* bizonyos szintjén is. Munkám erre a nehezen megválaszolható kérdésre próbál valamilyen választ adni.

⁴³ Roland Barthes: A régi retorika. Emlékeztető. Ford. Szigeti Csaba. In Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei*. III. kötet. Pécs, Jelenkor, 1997a. 71.

⁴⁴ Barthes (1997a): i. m. 69.

⁴⁵ Barthes (1997a): i. m. 71–72.

⁴⁶ Aczél Petra: *Új retorika. Közélet, kommunikáció, kampány*. Pozsony, Kalligram, 2009. 22.

⁴⁷ Aczél (2009): i. m. 27.

4. Módszertani problémák

Könyvemben egyrészt megpróbálom értelmezni a klasszikus retorikatan azon alakjainak munkáit Arisztotelésztől Vicóig és Nietzsche kezdeményezéséig bezárólag, akik a retorikatan kapcsán legalább annyit írtak a társadalomról, mint a beszédről, még inkább a kettő összefüggéséről; a diszkurzív cselekvésekről és a társadalmi valóság eleve jelentéses állapotairól. Ezen alkotók retorikai munkásságának elemzésével szeretném legalább jelezni, hogy a mai ember is – mutatis mutandis – sokat tanulhat ezektől a régi szerzőktől, nem is elsősorban az instrumentális kommunikációs technikákról, bár azokról is, hanem az emberi tapasztalatról, a cselekvés általános feltételeiről és a társadalom sajátosságairól, már amennyiben a társadalom tudományos megértéséhez nem tekintjük a retorikát eleve halott diszciplínának. Másrészt azokat a 20. századi szerzőket igyekszem bemutatni, akik kitartóan dolgoztak azon, hogy megszűnjön az euroatlanti tudományos kultúrában a retorikátlanság kora. Őket *újretorikusoknak* nevezhetjük, azért is így, mert a kifejezést ők maguk is használták. Ennek felel meg a könyv fejezeteinek két részre való tagolása: a klasszikus kor és a késő modern kor retorikatana.

Az adekvát elemzés érdekében azonban már az elején érdemes leszögezni azt az evidenciát, hogy a retorikai *gyakorlat* és a retorikai *tudomány* két különböző területet alkot, bár összefüggenek egymással. Ennek ellenére a kettőt gyakran összemossák, aminek az alapja az, hogy a tudományos igényű megállapítások természetesen felhasználhatók a retorikai gyakorlatban. Tanácsos azonban a különválasztásuk, és világosan megmondani, hogy éppen miről írunk és beszélünk.

Ezért is – a világos beszéd érdekében – a retorikán mint átfogó területen belül *három* területet tudunk megkülönböztetni egymástól. Egyrészt a retorikai *gyakorlatot* vagy retorikai praxist. Ez általános társadalmi tevékenység, hiszen mindenki tud is és szokott is érvelni a saját igaza mellett, sőt még a képes beszéd sem a poéták kiváltsága, mint látjuk majd Ernesto Grassi vagy Paul Ricœur metaforafelfogását elemezve. Lehet ösztönösen vagy tudatosan végezni, azaz a retorika tanulható. Másrészt a praxistól megkülönböztetjük a *retorikatant* vagy retorikatudományt, amely a retorikai gyakorlat vizsgálata abból a célból, hogy a megfigyelő-kutató személy feltárja a retorikai gyakorlat természetét. Lehet a retorikatan praktikus igényű, amely a hatásos és eredményes beszéd feltételeit és technikáit vizsgálja, és lehet elméleti és filozófiai igényű, amely, mint Arisztotelész vagy éppen Henry Johnstone írta, a retorikai gyakorlat általános feltételeit és sajátosságait veszi számba és elemzi. Harmadsorban a retorika lehet *retorikatanitás* vagy rétorképzés, amely egyidős a retorikai gyakorlat megjelenésével, s amely ma is él a különböző képzési formákban, ahol tanárokat, kommunikátorokat, propagandistákat, politikusokat, vezetőket, vagyis nyilvános beszélőket képeznek. Ez a terület az ösztönös retorikai gyakorlatot tudatosá igyekszik formálni, döntően a retorikatan praktikus ismereteinek felhasználása és tanítása révén.

Könyvemben kevésbé foglalkozunk a rétorok kiképzésének a kérdésével. Nem azért, mert ezt nem tartanám fontosnak, pontosan fordítva gondolom ezt. Van abban valami különös, hogy a beszédet és az írást mesterséggként művelő szakmák esetében a szakma

legfontosabb *eszközének* jó használatára nem vagy alig tanítják a leendő tanárokat, jogászokat, társadalomkutatókat és másokat. Ezzel a praktikus retorikai területtel nem jelentéktelensége okán nem foglalkozom tehát, hanem azért, mert tárgyunk a társadalom lehetséges tudományos értelmezése, amelyhez a retorikai praxis retorikatani értelmezései révén tudunk közelebb férközni.

Az itt bemutatott retorikus szerzők munkái természetesen nem szisztematikus társadalomtanok. Azok a retorikusok, akiknek a munkásságát elemezni fogjuk, egyáltalán nem törekedtek társadalomtant vagy társadalomtudományt írni – ők „csupán” retorikatant írtak, s ezenközben számba vették a társadalom azon vonásait, amelyek nélkül nincs érvényes beszéd, szónoklás sem, avagy azt, ami a retorikai praxisban a társadalom reális valóságának mutatkozik. Könyvemben én ennek rekonstruálása, újraértelmezése és továbbgondolására teszek kísérletet, megmaradva az adott szerző által felvetett problémák keretei között.

Ez természetesen nem adja ki egy értelmezésközpontú, retorikai jellegű társadalomtudomány spektrumát, az sem tudható persze, hogy milyen is lenne egy efféle tudományos skálaként. A felmerült témák elemzése viszont, mint látni fogjuk, *példaadónak* mutatkoznak, elég világosan jelzik, hogy a retorika milyen módon járulhat hozzá a társadalomtudományos értelmezéséhez, legalábbis annak néhány lényeges pontján. Akár további, itt nem elemzett kérdések vizsgálatához is. Jó okkal állítom tehát, hogy a retorikusok fontos társadalmi összefüggésekre hívták fel a figyelmünket, olyanokra, amelyek elkerülnek a tiszta ráció és az objektív tények társadalomtudósainak figyelmét. Vagyis az is társadalom, amit ők leírnak, és az is, amit a retorikusok munkái tárnak elénk.

Első rész

A társadalomismeret alapvonalai a klasszikus retorikában

Vákát

I. fejezet

Arisztotelész: Beszédmodok és cselekvésmódok

I. Arisztotelész filozófiai retorikája

Úgy vélem, az olvasó jó okkal teszi fel a kétkedő kérdést: vajon mit keres Arisztotelész (Kr. e. 385–322) és több más régi szerző egy olyan munkában, amely a retorikatanok társadalomtudományi státusára kíváncsi, hiszen amikor az ókor jeles szerzője megírta a *Retorika* című munkáját, híre-hamva sem volt a társadalomtudományoknak.⁴⁸ De még a társadalom kifejezés sem volt ismert, és a retorikának is más volt a státusa, mint manapság. A klasszikus korban a retorikai gyakorlat az *államiságnak* volt a része, így hatása, de egyben értelmezése is az államiság összefüggéseiben jelent meg. A korabeli felfogás szerint az emberi közösségek léte nem terjed túl egy-egy adott állam határain, így a retorika egy „szűkített” társadalomra s annak közösségi létére vonatkozott. S tudható az is, hogy az állam és a társadalom fogalmi megkülönböztetése a 15. század környékén alakult ki. Ezt is figyelembe véve a két kifejezést szinonimaként használom, főleg a társadalomtudomány szempontjainak figyelembevételére okán. A klasszikus kor szerzőinek bevonása az elemzésbe tehát mindenképpen indokolt. Egyrészt gyakorlatias szemléletük okán, másrészt azért, mert egységben látták a *rest* és *verbát*, amit később elválasztottak egymástól. Arisztotelész *Retorikáját* sem azért érdemes tanulmányozni, mert előre látta a modern kori társadalomtudomány problémáit, s nem is azért, mert esetleg tett néhány kijelentést, ami passzol társadalmunk mai állapotára. A több mint kétezer éves munkában nem útmutatást találunk és nem is frappáns idézeteket a bennünket érdeklő tárgykörben – ennél sokkal fontosabb összefüggéseket.

Arisztotelész munkáját elsősorban azért érdemes olvasni és elemezni, mert a *Retorika* az európai tudományos kultúrában az első *elméleti* retorika, s mint ilyen, még *egységben* láttatja a retorikai praxis azon vonásait, amelyek a történelem későbbi évszázadai során szétestek, és azóta is többnyire önálló életet élnek. Ráadásul ez a szétesés éppen a bennünket érdeklő területet érintette hátrányosan. Paul Ricœur írja, hogy Arisztotelész

⁴⁸ Arisztotelész munkája magyarul eddig *Rétorika* és nem *Retorika* címmel jelent meg, több fordításban és több kiadásban is. Elemzésemben én nem követem ezt a gyakorlatot, azaz elfogadom azt a tudományos közbeszédet és írást, amely rétorika helyett manapság *retorikát* mond, mind a könyvre mind a praxisra vonatkozóan. Teszem ezt azért, mert egyrészt ógörögről magyarra történő *átírásról* van szó, ami szabadságot ad a fordítónak, másrészt a *rétorika* kifejezés stilisztikai értéke ma már kissé bennfentes és finomkodó, jóllehet talán ez felelne meg leginkább az eredeti görög hangzásnak. Egyetlen kivétel van, ez a *rétor* személye. Az „átírás átírását” az idézeteknél is érvényesítem: jóllehet a fordító *rétorikát* írt, én azonban ezt *retorikaként* idézem. Az idézetek helyének megadásakor pedig követem az általános nemzetközi tudományos gyakorlatot. Megadom a *Retorika* könyv- és fejezetszámát (például: *Retorika* I. 2.), továbbá a Becker-féle beosztást, amely Arisztotelész teljes életművének folytatólagosan számozással való ellátása, s ami a különböző kiadásokban mindig a lapszálon szerepel. A *Retorika* Becker-sorszámai: 1354a–1420b.

„filozófiailag gondolta el a retorikát”,⁴⁹ és ez a tény messzemenően érinti azt, hogy minek tekintjük egyáltalán ezt a *figyelemre méltó* társadalmi praxist; beszéddíszek rendszereinek, a beszélés különös és veszélyes módjának vagy közösségalkító és társadalmi viszonyokat formáló tevékenységnek. Arisztotelész szerint a retorika döntően az utóbbi, *Retorika* című művének ezért is van helye elemzésünkben.

Ricœur így folytatja az iménti gondolatát: az elmúlt évszázadok során írt retorikatanok a retorika tárgyát „előbb a beszédstílus elméletére, majd a trópuselméletre szűkítették le. A retorika története: a számárbőr története. Részben ezért is kellett a retorikának meghalnia: egyik alkotóelemére zsugorodott össze, s ezzel egyidejűleg el is vesztette a *nexust*, amely őt [...] a filozófiához kötötte; minthogy ez a kapcsolat elveszett, a retorika bizonytalan és felületes diszciplínává vált. A retorika meghalt, mert az alakzatok osztályozására való törekvés teljesen kiszorította a filozófiai gondolkodást, amely pedig annak előtte mozgásba tartotta a retorika kiterjedt birodalmát, összefogta a részeit.”⁵⁰ Amikor azonban azt konstatáljuk, hogy Arisztotelész a retorikát filozófiailag gondolta el, akkor azt is látnunk kell, hogy maga a filozófia is sokat változott a görögység kora óta. A kor gondolkodói leginkább a tudás *teljességét, alaposságát és komolyságát* értették filozófián, amely bármely tárgyon gyakorolható, s kevésbé tekintették egy elkülönült diszciplínának, amely a megismerés és a létezés végső kérdéseit teszi fel és ad rájuk megnyugtató vagy kevésbé megnyugtató válaszokat. Ezért aztán filozófia helyett ma inkább mondanánk *elméletet*, ráadásul maga Arisztotelész is így minősíti saját *Retorikáját*. Nevezzük bárhogy, ez a munka átfogta a retorikai gyakorlat teljes birodalmát, részleteiben és egészében egyaránt. Ezért is lehetett része az, ami később már nem volt az: a nyilvános beszéd társadalomalakító természete.

Ennek ellenére a filozófia és a retorika viszonyát meglehetősen *ambivalencia* jellemezte már Arisztotelész korában is. Mondják, hogy a retorika a filozófiával egyidős, de nemcsak legrégebbi szövetségese, hanem talán egyben legrégebbi riválisa is. A kétértelmű viszony alapja a beszéd *szabadsága*, amellyel a későbbi koroknak is meggyűlt a baja. Mégpedig azért, mert a hatásos beszédre törekvő mesterség elvileg bármikor és bárki esetében függetlenítheti magát az igazmondás erkölcsi parancsától. Ez a lehetőség azért is problematikus, mert az igaz beszédetől függetlenített *jól mondás* valóban komoly erő tud lenni. Az a személy ugyanis, aki már elsajátította a hatásos beszéd technikáit, „félelmetes hatalommal rendelkezik: azzal a hatalommal, hogy a dolgok hiányában is uralni tudja a szavakat, illetve a szavakat uralva uralni tudja az embereket is. Mindehhez talán annyit érdemes megjegyezni, hogy ennek a szakadásnak a lehetősége végigkíséri az emberi beszéd teljes történetét.”⁵¹

Az „elszabadult” retorikai beszélést nevezték a későbbi korokban, döntően a 20. századtól, *agitációnak, propagandának és manipulációnak*, okot szolgáltatva ezzel sokaknak ahhoz az egyoldalú véleményhez, hogy a retorika és a kommunikáció *en bloc* gyanús

⁴⁹ Paul Ricœur: *Az élő metafora*. Ford. Földes Györgyi. Budapest, Osiris, 2006. 15.

⁵⁰ Ricœur (2006): i. m. 15–16.

⁵¹ Ricœur (2006): i. m. 17.

instancia, esetleg felesleges szódíszként vagy piszkos gyakorlatként elősködik a biztos igazság tiszta testén. Viszont az „elszabadulás” olyan *teret* nyitott meg az ember előtt, amelyben kivirágzott egy értelmező és jelentésadó kultúra, esetleges vadvirágaival és gyomnövényeivel együtt.

Történetileg tekintve viszont az a helyzet, hogy „még mielőtt felületessé vált volna, a retorika *veszedelmes* volt”.⁵² A kortársaknak módjuk volt ugyanis megtapasztalni, hogy az agora szónokai vagy a bíróságokon egymást vádoló polgárok miként képesek meggyőzni és maguk mellé állítani hallgatóságukat, akár igazat szólnak, akár nem, hogy a beszéd valóban félelmetes fegyver tud lenni azok kezében, akik értenek a forgatásához. Mellesleg: a retorikatan éppen e közéleti szituációk tanulmányozásából nőtt ki, sőt a retorika tanítása többnyire jól jövedelmező munkát biztosított azoknak, akik elkezdtek tanítani a meggyőzés rendszerezett technikáit az érdeklődő polgároknak. Arisztotelész fellépése előtt a retorikatan nem is jelentett mást, mint a hatásos beszéd eszközeinek rendszerezését, valamint az addig spontánul használt eredményes rá- és lebeszélő technikák tanítását és tudatos használatát. Arisztotelész retorikája előtt „a szó zabolátlan használata létezett” csupán, és az a szándék, hogy egy különleges technika elsajátítása révén az emberek „birtokukban tartsák veszedelmes erejét”.⁵³ Mondhatni, technika volt, semmi más.

Funkcionálisan tekintve ez a jól elkülönített céllal történő megfigyelés és oktatás köszön vissza manapság a politikai reklám és kommunikáció széltében-hosszában terjesztett és tanított praxisában, a sikeres önérvényesítés receptjeit taglaló könyvekben vagy azokon a konferenciákon, ahol a „sztármenedzserek” önreflexiói szólnak arról, hogy miként bánnak ők eredményesen beosztottaikkal és intézik el ellenfeleinket. „Spin doktorok” osztogatják tanácsaikat a hatalom megszállottjainak arról, hogy miként valósíthatják meg álmukat, s szervezik meg a hozzá vezető látványos utakat, függetlenül attól, hogy nemes vagy nemtelen célokról van-e szó. Így volt ez – mutatis mutandis – a görög városállamok idején is. Palatón ezért is tartotta már önmagában is elítélendőnek a retorikát. A *Protagorászban*, a *Gorgiászb*an és a *Phaidroszban* a veszedelmes szemfényvesztés mesterségeként írt róla, szembeállítva a filozófiával, amely viszont mindig az igazságot keresi. A *Gorgiászb*an mondta például, hogy a retorika az orvostudományhoz képest szakácmesterség, a tornához képest pedig kozmetika, vagyis szerinte jelentéktelen és felületes dolog.⁵⁴ Így voltak ezzel sokan később is: elítélték és elvetették a retorikát mint hazugságot, mint *egy látszatvilághoz* tartozó megnyilvánulást.

Ám ezzel együtt az igaz ismeret megszerzését célul tűző filozófia vagy elméleti tudás soha nem volt olyan helyzetben, hogy bekebelezze és megszüntesse a retorikát. Mindig voltak és ma is vannak az életnek olyan területei, ahol a retorikus gondolkodás elsőbbséget élvezett és élvez. Ilyenek voltak egykoron a bíróságok, a gyűlések és a közterek, manapság ilyenek a tömegtájékoztatási csatornák műsorai, a politikusok

⁵² Ricœur (2006): i. m. 17. (*Kiemelés – Sz. M.*)

⁵³ Ricœur (2006): i. m. 17.

⁵⁴ Platón: *Gorgiász*. Ford. Horváth Judit. Budapest, Atlantisz, 1998. 464c.

vitái, a parlamenti munka, az újságírás, az oktatás-nevelés, a jogi gyakorlat. Ezek egytől egyig a befolyásolás és a hatalmi hatás elérésének területei és eszközei is, ahol az igazságra törekvő filozófiai és tudományos beszéd legfeljebb egyik és nem az egyetlen megnyilvánulás, ráadásul ennek hatása erőtlen, írta már Arisztotelész is, mondván: „még ha tudományos ismereteink a legrészletesebbek is, ezzel nem egy könnyen tudunk meggyőzni embereket.”⁵⁵

Ilyen a *köznapi gondolkodás és beszéd* is (miközben a klasszikus retorikusok ezt soha sem vizsgálták), hiszen egyáltalán nem tudományos tudás birtokában szervezzük a mindennapi életünket, mellesleg a tudós emberek sem, sokkal inkább próbáljuk elfogadhatóan-meggyőzően elmagyarázni magunknak és másoknak, hogy miben vagyunk benne, mi lenne nekünk a jó, s merre kellene haladnunk. Mindez nem valamiféle fejletlen tudat, elmaradott gondolkodás és primitív élet, bár a felvilágosult racionalizmus tudományközpontú gondolkodása igencsak hajlamos ezt így tekinteni. A tudományos tudás, vagy az episztémé azonban, ahogy Arisztotelész nevezte, *segítheti*, de soha nem helyettesíti a társadalmi praxist kísérő köznapi észjárást és beszédet, akár a nagyobb, akár a szűkebb nyilvánosságban jelenik ez meg. Arisztotelész, Platónnal ellentétben, nem nyilvánította a retorikus jellegű beszédet – a filozófiai és tudományos igénnyel összehasonlítva – felszínes és felesleges, sőt káros tevékenységnek, hanem elismerte nélkülözhetetlen szerepét a társadalom életében, és próbálta feltárni a természetét, kereste a specifikumait.

2. Meggyőzés és együttműködés

Arisztotelész retorikatanának kiinduló problémája az, hogy vajon mit jelent *meggyőzőnek*, azaz hitelesnek, elfogadhatónak lenni. Ugyanis „bizonyos fokig mindenki megpróbál kijelentéseket bírálni és indokolni”,⁵⁶ másként mondva, gondolatainkat, érzéseinket és akaratunkat mások számára elfogadható módon kifejezni, ami azt is jelenti, hogy a retorikai praxis, mai kifejezéssel szólva, nem más, mint a *társadalmi együttműködés gyakorlata*, mégpedig a beszéd oldaláról tekintve. Az elfogadható és meggyőző avagy a nem elfogadható és a nem meggyőző beszéd sokkal több annál, mint hogy valaki hihetően vagy nem hihetően mond valamit valakinek. Itt ugyanis arról van szó, hogy *ha* az illető *hihetően, sőt ösztönzően* mondja, amit mond, akkor számítani lehet arra, hogy a címzett és hallgató saját további tetteit a „rétortól” hallott nyílt vagy rejtett intencióhoz igazítja. Nem reflexszerűen tesz valamit ennek hatására, és nem is „kimerítő” okozatisággal halad a szónok által javasolt irányba. A beszéd hatása és következménye nem ilyen direkt természetű, hiszen érző-gondolkodó, értelmező és döntőképes egyéne

⁵⁵ Arisztotelész: *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Budapest, Telosz, 1999. I. 1. 1335a.

⁵⁶ Arisztotelész (1999): i. m. I. 1. 1354a.

áthaladva fejt ki a hatást, ugyanis mind a nem derék, mind „a derék ember jellemzője, hogy szabad elhatározásból cselekszik”.⁵⁷

Az kétségtelen, hogy a beszéd mellett vannak a hatás elérésének más eszközei is, amelyek „bevetésével” el lehet érni, hogy az emberek azt tegyék, amit az a személy kér tőlük, aki rendelkezik ezekkel az eszközökkel. Több 20. századi retorikus is elemzi majd ezeket az eszközöket, illetve a beszédhez való viszonyukat. Közismert metaforával szólva, a „korbácsról és a mézesmadzagról” van szó. Lehet ugyanis az embereket ösztönözni és csábítani pénzzel, anyagi javakkal, állással, címekkel-rangokkal, akár ezek beígéréseivel, akár megvonásukkal. Ezek ugyanis *életlehetőségek* feltételei és kifejezői, ezért jó okkal lehet számítani erős hatásukra. Nem kevésbé a „korbácshasználat” esetében, amely pedig a testet-lelket illető erőszak metaforája. Kétségtelen, hogy az európai kultúrkörben lassan finomul a tömeges testi kín, de a háborúk és a diktátorok kínzókamrái pontosan erről szólnak: meggyalázhatom, megkínózhatom, elpusztíthatom a tested, ha nem az én akaratom szerint létezel és viselkedsz. Ezenközben hajlamosak vagyunk megfeledezni arról, hogy békeidőben, netalán a családi körben zajló lelki kínzásban is meg lehet nyomorodni, sőt bele lehet pusztulni. Vagyis az erőszak sokféle formája révén próbáljuk a másik embert rávenni valami megtételére. A beszédnél hatásosabb módon, mint Henry Johnstone írja.

A rétor mint rétor azonban nem osztogat vagyionokat és rangokat, nem ad nagy fizetéseket és „béren kívüli juttatást”, de nem is zár börtönbe és nem küld háborúba. A retorikus *megfelelően formált* szavakkal próbálja az embereket valamire rávenni. Megkísérel rábeszélni a jóra, és lebeszélni a rossz vagy előnytelen cselekedetről. A retorikus *érvel*, általában logikusan és észszerűen, s ezzel meghagyja a többieknek a választás luxusát: hallgatóként akár figyelmen kívül is hagyhatjuk a szavait, sőt még bírálhatjuk és vitatkozhatunk is vele. Ezért is mondja Arisztotelész, de Ciceró is, hogy a retorika a demokrácia és a köztársaság gyakorlata, máshol inkább a „korbács és a mézesmadzag” dívik. S innen, de csak innen nézve lehet a retorikai praxist nagyra értékelő személyeket nem realistáknak, sokkal inkább álmodozóknak tekinteni.

A retorika nyitottsága és elmélyültsége azonban nem csak azt jelentette Arisztotelésznél, hogy a szóképek „tudományán” és a stilsztikán túl az *érvelő* gondolkodást is a retorika integráns részének tekintette – kései utódként Chaïm Perelman és az imént említett Henry Johnstone igyekszik majd ezt részletesen kibontani. Arisztotelész elméleti-filozófiai retorikatana azt is jelentette, hogy a retorikát a *szükségszerűséget* favorizáló tudományos gondolkodás és a mindennapi vélemények szabad *csapongásának* köztes terében igyekezett elhelyezni. Így kerül elemzésének tengelyébe *to eikosz*, vagyis a *valószínűség* kategóriája.

Arisztotelész ugyanis „ahelyett, hogy alsóbbrendűnek nyilvánította volna a doxát (a véleményt) az *episztéménél* (a tudományánál)”,⁵⁸ olyan retorikát dolgozott ki, amelyben a valószínűség játssza a kategoriális kulcsszerepet. Más szavakkal: Arisztotelész szerint

⁵⁷ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367b.

⁵⁸ Ricœur (2006): i. m. 19.

„az ékesszólásban megfeleltethető bizonyíték fajtája *nem a szükségszerű, hanem a valószínű*: mert hát az emberi dolgok, amelyekről a bíróságok és a gyűlések tanácskoznak és döntéseket hoznak, nem felelnek meg annak a szükségszerűségnek, intellektuális korlátnak, amelyet a geometria és az első filozófia megkövetel.”⁵⁹ Ezért állíthatja, mások mellett Paul Ricœur is igencsak határozottan: „Arisztotelész nagy érdeme, hogy kidolgozta [...] a kapcsolatot a meggyőzés retorikai fogalma és a valószínű logikai fogalma között, s hogy erre a viszonyra építette egész filozófiai retorikáját.”⁶⁰ Tudható persze, hogy a humanizmust követő évszázadokban, el egészen a 20. század közepéig, a filozófiailag is értelmezett retorika hült helyére a stilisztikai cizellálás és a szóképek rigorózus rendszerezésének szelleme lépett, egyre inkább „agyonbonyolítva” azt a fájó hiányt, amit a *társadalmi retorika* hiánya jelentett.

Természetesen nem egyszerűen megválaszolható kérdések, könnyedén megoldható problémák ezek. Talán ezért is vizsgálta Arisztotelész a *Retorikában* visszatérően a retorika és a tudomány viszonyát. Úgy vélem, megfontolandó dolgokat mondott erről az összetett viszonyról, bár olykor nem differenciált kellőképpen a retorikai praxis és az erről szóló tudomány között. Ennek ellenére álláspontja világos: a gyakorolt retorika nem tudomány, soha nem volt az, és nem is lesz az, ezzel együtt igen fontos és hasznos tevékenység, különösképpen akkor, ha használója igyekszik színvonalasan művelni. A retorikai praxis elméleti tanulmányozása viszont tudomány (episztémé), amelynek egyes eredményei természetesen felhasználhatók a praxisban.

„A retorika az analitika tudományából és a politikai etikából áll – írja Arisztotelész –, s hasonló a dialektikához és a szofista beszédhez. Ha pedig valaki a dialektikát vagy a retorikát nem mint képességet, hanem mint tudományt próbálja kiépíteni, az tudtán kívül elmossa a természetüket, mert olyan tudományokká alakítja át őket, amelyek már nem csupán a beszéddel foglalkoznak, hanem a tárgyukként szolgáló valóságos dolgokkal is.”⁶¹

Ezek elég talányos mondatok, de ha alapul vesszük a gyakorlat és az elmélet különbségét, világos lesz az értelmük, még akkor is, ha Arisztotelész mindkettőre a retorika szót használja. Az első félmondat („a retorika az analitika tudományából és a politikai etikából áll”) nyilvánvalóan a retorikai gyakorlat tudományos tanulmányozására vonatkozik, hiszen az analitika Arisztotelész munkásságában a tudományos bizonyítás logikáját jelenti, az etika pedig az erkölcsi gyakorlat filozófiája. A második félmondat pedig („hasonló a dialektikához és a szofista beszédhez”) a retorikai praxisról szól, mint az idézet többi része is. Ugyanis a retorika olyan gyakorlat, amely a képességekre, esetleg a képességek fejlesztésére épül (ez a retorika művészete vagy mestersége), nem pedig a dolgok önmagukban vett minél részletesebb és pontosabb szemléletére, mert ha ezt a gyakorlatot próbáljuk tudománnyá alakítani, elmoszuk a természetüket. Mert, mint írta a már idézett megállapításában, tudományos ismereteinkkel – még ha a legrészletesebbek

⁵⁹ Ricœur (2006): i. m. 19. (*Kiemelés – Sz. M.*)

⁶⁰ Ricœur (2006): i. m.. 20.

⁶¹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 4. 1359b.

és legpontosabbak is – nemigen tudunk senkit meggyőzni sem a népgyűlésben, sem a törvényszéken, sem a köznapi életben. Ugyanakkor ebben az összefüggésben az igen fontos megállapítás, hogy azok, akik a retorikát tudományként próbálják kiépíteni, „nem csupán a beszéddel foglalkoznak, hanem a tárgyukként szolgáló valóságos dolgokkal is”. Ezzel ugyanis azt a társadalomtudományt előlegezi, amely egységben szemléli a *rest* és a *verbát*, a beszélést és a beszélés tárgyát.

Ezek a társadalmi kérdések a retorika részeként bemutatva azonban nem arról szólnak, hogy volt valaha egy magtudomány, amelyből aztán az évszázadok során különböző diszciplínák keltek ki és szökkentek szárba. Ez részben persze igaz, hiszen Arisztotelésznél ma már sokkal többet tudunk sok általa is felvetett témáról. Hanem arról, hogy Arisztotelész *másként látta a társadalmi témákat*, mint például a 20. századi társadalomtudományok: mindenekelőtt nem választotta el az „objektív társadalmi valóságot” az emberek szubjektívnek tűnő, de persze szabályozottan működő értelmezői tevékenységétől, azaz a retorikától, ezt pusztán beszédnek tartva. Ennek a felfogásnak paradigmaticus mondata lehetne a következő: „döntés végett van a retorika.”⁶²

3. Az interaktív cselekvés természete

Arisztotelész *Retorikája* nem a szónok kinyilatkoztatásaival foglalkozik, mondhatni, nem a szónok monológjaival, sikeres beszédével. Ezt azért is fontos kiemelni, mert a korabeli retorikák megrekedtek ezen a szinten. Vizsgálták a szónok fellépését, beszédének felépítését, az általa használt szóképeket és stilisztikai eszközöket, a meggyőzéshez használt fogásokat, a különböző szónoki beszédműfajokat.⁶³ Vagyis mindazokat a retorikai vonásokat, amelyek egy meggyőzési szándékkal és fontos kérdésekben megszólaló egyént jellemezhetnek. Természetesen tudtak ezek a retorikák a hallgatóságról, de csak olyan módon vették számításba ezt a „közeget”, hogy elfogadja vagy nem a szónok állításait. Vagyis a szónokon túl mindenki más passzív befogadó volt, a szónoki beszéd élő díszlete vagy közönsége, amelynek tetszik vagy nem tetszik az „egyszemélyes előadás”, tapsol vagy nem tapsol, meghallgatja vagy otthagyja a szónokot, netalán megdobja mindenféle „zöldségekkel”, esetleg követi az útmutatásait. Aktivitása, ha ez egyáltalán annak nevezhető, a szónok szavaira való hallgatólagos reagálás. Egy biztos: ezekben a retorikatanokban *a közönség tagjai nem szólalnak meg*.

Arisztotelész *Retorikájában* viszont a néző is megszólal, a hallgató tehát nála beszélni kezd, ami minőségileg más szituációt feltételez, mint az, amelyben a szónok előad, a hallgató pedig hallgat. Természetesen nem a nézői-hallgatói tömeg beszél, hanem az egyes ember. Arisztotelész ugyanis nem egyedi és egyszeri szónoki megnyilatkozásokat és monológokat vizsgál retorikatanában, hanem dialógusokat, még inkább *polilógusokat*,

⁶² Arisztotelész (1999): i. m. I. 15. 1378a.

⁶³ Adamik Tamás: Az ókori retorika. In Adamik Tamás – A. Jászó Anna – Aczél Petra: *Retorika*. Budapest, Osiris, 2004. 17–122.

vagyis *többszereplős beszédeket*. Vagy ahogyan a retorikai szituációkra specifikálja ezt egy adott vonatkozásban: *tanácskozásokat*. A retorikatan ugyanis, írja, bizonyos megállapításait se nem egyedi, se nem esetleges állításokból vonja le, hanem „azokból, amelyekről általában tanácskozni szoktak”.⁶⁴ Márpedig a tanácskozás olyan beszéd-szituáció, amelynek több, de minimum két egyenrangú és aktív szereplője van, jóllehet szerepeik különbözők. „A retorika feladata az, hogy olyan ügyekkel foglalkozzék, amelyekben tanácsot kell adnunk, és amelyeknek nincs pontos szabályrendszerük.”⁶⁵ Ennek a szituációnak a szereplői egy *megbeszélés*, vagyis egy *interaktív cselekvés* résztvevői, amelyben van olyan személy, aki másoknál jobban ért a tanácskozás témájához, ezért jobban is figyelnek rá. Valamilyen módon szabályozzák a tanácskozás módját és lefolyását is, továbbá, ez legalább ilyen fontos, a résztvevők mindig hoznak valamilyen *döntést*, ha mást nem, azt, hogy nem döntenek, amit viszont soha nem a kitüntetett beszélő hoz meg, mondhatnánk, nem a szónok, hanem mások, a többiek, esetleg egyetlen személy, természetesen a beszélő által befolyásoltan. Hiszen az emberek azért tanácskoznak, mert valamilyen döntésre akarnak jutni.

Ez másik oldalról a szituáció *nyitottságát* jelenti. Lehet, hogy a résztvevők körére ez nem vonatkozik, s a tanácskozás szerephelyeire sem, hiszen ezek mind a bíróságon, mind az agorán szabályozottak voltak. Maga a tanácskozás azonban nyitott, amit leginkább a tanácskozások *témái* mutatnak fel teljes egyértelműséggel. Arisztotelész szavai szerint: „Csak olyan esetekben tanácskozunk, amelyek kétféleképpen foghatók fel. Azokról a dolgokról, amelyek másként nem letettek, nincsenek és nem is lesznek, senki sem tanácskozik [...] mert nincs választási lehetőség.”⁶⁶ A kulcskifejezések világosak: ami *egyértelmű*, arról nem tanácskozunk, mert vele kapcsolatban nincs *választási* lehetőségünk, legfeljebb bemutatjuk, hogy ez és ez így van. Vagyis csak a *többféleképpen* értelmezhető dolgokról szoktunk megbeszéléseket tartani, és döntéseket hozni arról, hogy melyik mellett kötelezzük el magunkat, mert ez tűnik számunkra leginkább igaznak, jónak és hasznosnak, legalábbis a megbeszélés során a kellő érvek meghallgatása után.

Az ekképpen felfogott retorikatan azonban nemcsak tematikusan nyitott és többszereplős szituációt ír le, hanem egyben cselekvést is ábrázol. Arisztotelész retorikája *értelmezett cselekvésről és tevőleges beszédéről* szól ugyanis, nem pedig „csak a beszédéről”. Itt a tett és a beszéd egymás máslelei, nem pedig két különmű valóságdarab, mint éppenséggel a modern társadalomtudományban és a vele adekvát közbeszédben. A *Retorikában* olvashatjuk: „a legtöbb dolog, amit vizsgálunk, és amiről ítéletet mondunk, másképp is lehet; ugyanis arról tanácskozunk, és azt vizsgáljuk, amire cselekedeteink irányulnak: a cselekedetek viszont mind ilyen természetűek, és közülük – hogy úgy mondjam – egyik sem szükségszerű.”⁶⁷ Ha ez így van, márpedig ez a helyzet, akkor jó okkal gondolhatjuk, hogy felfogásának, mai kifejezéssel szólva, erős társadalomtudományi

⁶⁴ Arisztotelész (1999): i. m. I. 2. 1356b.

⁶⁵ Arisztotelész (1999): i. m. I. 2. 1357a.

⁶⁶ Arisztotelész (1999): i. m. I. 2. 1356b.

⁶⁷ Arisztotelész (1999): i. m. I. 2. 1357a.

relevanciája van, mi több, vitázó relevanciája van. Ez a felfogás ugyanis határozottan más, mint az, amely cselekedeteink objektív okait, társadalmi létezésünket determináló törvényeket és struktúrákat kutatja, abban a meggyőződésében, hogy meg is fogja ezeket találni, amennyiben lehántja a felszínről a „lényeket” eltorzító beszédeket és szubjektív értelmezéseket. Arisztotelész szerint viszont egyetlen *társadalmi* cselekedetünk sem szükségszerű – más a helyzet a biológiai jellegű ösztönkésztetéseink esetében –, mert másképpen is cselekedhetnénk, mint ahogyan éppen cselekszünk, és hogy mit tehetünk és mit érdemes tennünk, nos, azt mindig a körülményeket számba vevő és a tennivalókat megfogalmazó *beszédben* pillanthatjuk meg.

Ezt nevezi ő tanácsadó beszédnek, amely nyilvánvalóan nem szófiabeszéd, nem is valamiféle manipuláció, hanem *cselekvő beszéd*, amely beépül az érintettek döntésébe és a magatartásába. Mégpedig alapvetően azért, mert választhatunk, hiszen, mint írja, a cselekedetek közül egyik sem szükségszerű, s így többféle módon alakíthatjuk valóságunkat. Mindebből az is jól látszik, hogy Arisztotelész nem a fizikai mozgással állítja párhuzamba a cselekvést, mint a determinizmus hívei, hanem a beszéddel: hiszen mind a beszéd mind a cselekedet „másképpen is lehet”, mint ahogyan van. Kenneth Burke – látni fogjuk – a *mozgás* (moving) és a *cselekvés* (acting) megkülönböztetésével próbál majd rendet vágni ebben az összekuszált és rengeteg félreértelmezést tartalmazó problémában, mondván, hogy a mozgás az ember természeti-biológiai jellemzője, a cselekvés pedig társadalmi létének a sajátossága. Az előbbi végbemehet ösztönösen és értelmezési aktusok nélkül, az utóbbi nem.

Talán ennél is világosabb Arisztotelész felfogása a beszéd társadalmi státusáról a *Politika* című munkájában, konkrétan azokon az oldalakon, ahol a (város)állam keletkezéséről értekezik. Kifejti, hogy az ember nemcsak törekszik az állami életre, hanem képes is államot alkotni és működtetni. Azt írja, hogy „inkább hivatott az ember az állami életre, mint a méh vagy bármely más, csoportban élő állat”.⁶⁸ Mégpedig azért, mert „beszédre egyedül az ember képes az élőlények közt”,⁶⁹ jóllehet az állatok is képesek például a fájdalmat és az örömet jelezni egymás számára. Az emberi beszéd viszont „a hasznos és a káros, tehát egyúttal az igazságos és az igazságtalanság kifejezésére is szolgál [...], márpedig éppen azokból, akik erre képesek, jön létre a család és az állam”.⁷⁰ Majd két és fél ezer év távlatából talán naivnak mondanánk ezt a felfogást, hiszen az állami szerveződések kialakulása sok tényező függvénye, ám semmivel sem kevésbé naiv és súlyosan egyoldalú az a közkeletű felfogás, amely az értelmes (értelemadó és értelemfejtő) beszédet kiveszi az „államalkotó” tényezők közül.

Arisztotelész a retorikában háromféle beszéd fajtát különböztet meg és ír le: *a tanácsadói, a bemutató és a törvényszéki* beszédet. Az elsőnek a tipikus helyszíne az agora, a másodiknak a temetés, a harmadiknak a bíróság. Mindegyiknek mások a tipikus szereplői, más és más céllal beszélnek az érintettek és más módon is beszélnek. Azt írja:

⁶⁸ Arisztotelész: *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Gondolat, 1969. I. 1253a.

⁶⁹ Arisztotelész (1969): i. m. I. 1253a.

⁷⁰ Arisztotelész (1969): i. m. I. 1253a.

„Három válfaja van a szónoki beszédnek: tanácsadói, törvényszéki és bemutató. A tanácsadó lehet rábeszélés vagy lebeszélés; mert akár magánemberként adnak tanácsot, akár közügyekben beszélnek a népgyűlés előtt, e kettő valamelyikét teszik. A törvényszéki lehet vádbeszéd és védőbeszéd, mert a peres feleknek vagy vádolniuk kell vagy védekezniük. A bemutató beszéd tárgya dicséret vagy feddés.”⁷¹ Továbbá mind a háromhoz meghatározott cél tartozik: „A tanácsadó célja a hasznos vagy a káros [...]. A törvényszéki a jogos és a jogtalan [...]. A dicsérő és a feddő a szép és a rút.”⁷²

Három összefüggést emelnék ki a fentiek kapcsán. Az első mennyiségi kérdés: nyilvánvalóan háromnál több tipikus beszédfajta van, leírható például a köznapi érintkezések, az iskolai tantermek vagy az orvosi rendelők beszédmódja, mint ahogyan történtek is erre kísérletek a 20. században, jóllehet nem valamiféle új a retorika keretei között. A második: a beszédfajták egyben társadalmi helyzetek is. Azt hiszem ez is evidens: a politikai fórum nem törvényszék, az iskola nem temetés. A felnőtté vált ember megtanulja, hogy miként kell ezekben a szituációkban beszélni, ami nem elvont beszédképességet jelent, hanem társadalmi kompetenciát, képességet. A harmadik: a különböző társadalmi szituációkat különböző beszédfajták vagy beszédmodok tartják fenn és alakítják. Az adekvát beszéd hiányában megszűnnének vagy egészen mások lennének ezek a szituációk.

4. Mit tegyünk: megbeszélések és döntések

A tanácsadó beszéd retorikája a *hogyan döntsünk*, a *mit tegyünk* kérdésre igyekszik választ találni. Jó lenne azonban, ha a „tanácsadó” és a „tanácsadás” szó jelentése nem vinné félre az értelmezésünket. Ezeknek a szavaknak a mai jelentése ugyanis egy speciális helyzethez kötődik. Nevezetesen: van valamilyen területen működő egyszemélyes vagy testületi hatalmi centrum, amelyben olyan személyeknek kell döntéseket hozni, akik vagy amelyek nem képesek teljes terjedelmében, alaposan és hatásaiban átlátni azt a területet, amelyre vonatkozóan meghozzák a döntéseiket. A tanácsadó az a személy, aki maga ugyan nem hoz döntést, de a döntéshozóknál jobban ismeri vagy „érezkeli” az adott területet, ezért jó tanácsokkal tud szolgálni a lamentáló döntéshozóknak arra nézve, hogy mit érdemes támogatni vagy mit kell elkerülni, vagyis hogy miről kell egyáltalán dönteni, és ezzel kapcsolatban milyen döntést tanácsos meghozni. A *Retorika* tanácsadói beszédfajtája ismeri, sőt elemzi ezt a helyzetet, nevezetesen azt, amit politikai-hatalmi döntési szituációnak nevezhetünk, de ennél sokkal szélesebb összefüggésben veti fel a problémát: a *cselekvés és a beszéd* általános összefüggésében, és ennek részeként tárgyalja a hatalmi centrum döntéseihez kapcsolódó politikai tanácsadást.

A *Retorika* ennek három fontos elemét mutatja be: (1) Miről lehet tanácskozni és miben érdemes tanácsot adni? (2) Mik a tanácsadó érvek forrásai? (3) Mire irányul a tanácsadás? Hangsúlyozni kell azonban, hogy mindez egyéni és közösségi sorsot s állapotot alakító

⁷¹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 3. 1358b.

⁷² Arisztotelész (1999): i. m. I. 3. 1358b.

cselekedet, nem pedig afféle „lebegő” beszéd, mert aki tanácskozik, az cselekszik, és aki tanácsod ad, az a közeli és a távolabbi jövő valóságát igyekszik alakítani és kijelölni.

Először is, tanács nem mindenről adható, „csak arról, ami megtörténhet”. Ugyanis két dologról szoktunk tanácskozni: egyrészt arról, ami *lehetséges*, a lehetetlenről tehát nem, másrészt azonban nem az összes lehetségesről, hanem csak arról a lehetséges dologról, amelynek a létrejötte *tőlünk függ*. „Azzal kapcsolatban, ami szükségszerűen van vagy lesz, vagy ami nem létezhet sem most, sem a jövőben, nem lehet tanácsot adni, de az összes lehetségesről sem.” Ugyanis vannak olyan dolgok, amiket az ember nem tud befolyásolni: ezek „a természettől vagy véletlenül” adódó események, illetve az ebből adódó előnyök és hátrányok. Éppen ezért ezek a cselekvés és így a tanácsadás számára is irrelevánsak. „[V]ilágos, hogy csak azzal kapcsolatban érdemes tanácsot adni, ami megfontolás tárgya lehet.” Ezért is „[v]izsgálódásunk csak addig terjed, amíg be nem láttuk, hogy valamit megtehetünk-e vagy sem”.⁷³ Mondhatni, ez az egymásba fonódó cselekvés és tanácsadás társadalmi szituációja, ahol is a cselekvésformáló tanácsadásnak két alapeleme mutatkozik meg, a *megfontolás* és a *döntés*. Ugyanis „megfontolni azt szoktuk, ami tőlünk függ, s amit meg is tehetünk”.⁷⁴

Másodszor, Arisztotelész azt vizsgálja, hogy a tanácsadás során miből merítjük az érveinket. Van ezzel kapcsolatban egy fontos mondata: „A tanácsadói beszédnek a példák felelnek meg a legjobban, mert a múlt ismerete alapján jósolva ítéljük meg a jövőt.”⁷⁵ Ez a mondat, amely maga is egy érvelő állítás, a tanácsadás egyik alapelemére világít rá; a „mi a teendő?” kérdéshez a kiindulópont mindig az, hogy *mi volt eddig s mi van most*, tehát a cselekvés szempontjából a kiindulópont egy dolgokat számba vevő és megismerő attitűd. A folytatás pedig a *cél*, vagyis az, amit a valamire törekvő cselekvéssel el akarunk érni. „Szinte minden embernek külön-külön és közösen valamennyinek is van valami olyan célja, aminek érdekében egyes dolgokra törekszik, másokat kerül.”⁷⁶ Az adott lehetőségek mérlegelése révén az ember mindig választ magának valamilyen közeli vagy távoli célt, amit igyekszik elérni, ezzel együtt más dolgokat pedig elkerülni. Ennek felel meg Arisztotelésznél a tanácsadás két forrása: egyrészt ami *volt és van*, másrészt az, ami *legyen* vagy ne legyen, hiszen a tanácsadás az emberi cselekvésre vonatkozik, márpedig a tettek *időben* léteznek: a múltból kiindulva a jelenen áthaladva a jövő felé tartanak. Azaz „leendő vagy létező dolgokra kell ügyelnie a szónoknak, ha rábeszél vagy lebeszél”.⁷⁷

Harmadszor a törekvéseinknek van egy jól beazonosítható célja, amire a tanácsadás is irányul. Arisztotelész szerint az egyén esetében a *boldogság*, a közösség vagy az állam esetében pedig a *hasznosság*. Az egyének esetében „minden rábeszélés és lebeszélés a boldogsággal kapcsolatos, vagy azzal, ami erősíti vagy gyengíti”.⁷⁸ És vajon mi

⁷³ Arisztotelész (1999): i. m. I. 4. 1359b.

⁷⁴ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Magyar Helikon, 1971. III. 5. 1112a.

⁷⁵ Arisztotelész (1999): i. m. I. 7. 1368a

⁷⁶ Arisztotelész (1999): i. m. I. 4. 1360b.

⁷⁷ Arisztotelész (1999): i. m. I. 6. 1362a.

⁷⁸ Arisztotelész (1999): i. m. I. 5. 1360b.

lenne a boldogság? Arisztotelésznél ez a *kívánatos és jó életet* jelenti, valami olyasmit, amire vélhetően mindenki törekszik, nem pedig egy eksztatikus és kivételes élményt, mint ezt a vallás és a romantika tanítása nyomán ma többnyire értjük. Nem is az egyes tettek motívumáról van tehát szó, hanem általános törekvésről és életvitelről. A *Retorikában* hosszú passzusokat olvashatunk arról, hogy mi is lenne a jó és boldog élet, amire mindnyájan törekszünk: „részei szükségképpen a nemes származás, a barátok sokasága, derék emberek barátsága, a gazdagság, a jó gyerek, a sok gyerek, a derűs öregkor, továbbá olyan kiváló testi adottságok, mint egészség, szépség, erő, deli termet, sporttehetség, hírnév, tisztelet, szerencse, erény vagy ennek részei: az okosság, a bátorság, a mértékletesség, az igazságosság. Mert úgy lehet valaki leginkább megelégedve, ha belső és külső javai egyaránt megvannak, mert ezen kívül nincs más. [...] De ezekhez véleményünk szerint még hozzá kell adni bizonyos képességeket és a szerencsét, mert az élet így a legnyugodtabb.”⁷⁹

És vajon mi a helyzet az állami jó esetében? Ebben a vonatkozásban „mindenkit a hasznossal lehet meggyőzni, a hasznos pedig az, amely fenntartja az államformát”.⁸⁰ Hogy aztán mit jelenthet ez konkrétan, nos, ezt „a témát részletesen tárgyaltuk a *Politikában*” – írja.⁸¹ A *Retorikában* a vonatkozó területnek csak a vázlatát adja meg. Tematikusan „általában öt olyan fődolog van, amiről mindenki tanácskozik, és amiről a tanácsadó szónokok is beszélnek: a pénzügy, a háború és a béke, az ország védelme, a behozatal és a kivitel, a törvényhozás”.⁸² Mondhatjuk, hogy ezek a kormányzás fő területei: törvénykezés, külügy, belügy, hadügy, pénzügy, sőt manapság is ezek a „csúcsminisztériumok”, kiegészítve a 20. században elterjedt „szolgáltató” minisztériumokkal: egészségügy, kultúra és oktatásügy, szociálpolitika, tudománypolitika, közlekedésügy, környezetvédelem és mások.

Hogy aztán milyen céllal szoktak itt tanácsot adni és döntéseket hozni, az szerinte összefügg az államformákkal. Márpedig „négy államforma létezik: demokrácia, oligarchia, arisztokrácia és monarchia”,⁸³ és mivel a különböző államformák és ezek főhatalmai más és más cél megvalósítására törekszenek, a különböző államformákban különböző dolgok számítanak hasznosnak. „A demokrácia célja a szabadság, az oligarchiáé a gazdagság, az arisztokráciáé a neveltség és a törvényes rend, a zarnokságé az önvédelem. Világos tehát, hogy mindegyikük céljának megfelelően kell különbséget tenni a törvények, a szokások és a hasznosság között, mivel a cél szempontjából választanak az emberek.”⁸⁴ A tanácsadás is ezekre irányul, mert különben senki nem figyel a tanácsadóra; minden államban és közösségben ezen keretek között lehetségesek a megfontolások,

⁷⁹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 5. 1360b.

⁸⁰ Arisztotelész (1999): i. m. I. 8. 1366a.

⁸¹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 8. 1366a.

⁸² Arisztotelész (1999): i. m. I. 4. 1359b.

⁸³ Arisztotelész (1999): i. m. I. 8. 1366a.

⁸⁴ Arisztotelész (1999): i. m. I. 8. 1366a.

a választások, a döntések. Akkor is, ha „két dolog esetén – noha egyetértés van abban, hogy mindkettő hasznos – gyakran vita tárgya, hogy melyik hasznosabb”.⁸⁵

Végül a tanácsadói retorikai beszédfejta kapcsán Arisztotelész értelmezi azt is, hogy *fogalma szerint mi általában is a jó*, amit boldogságként vagy hasznosként célul tűzünk magunk elé, illetve javasoljuk másoknak az elérését. Megfogalmazása a szerint „az a jó, amit önmagáért választunk, és aminek a kedvéért valamit választunk; és amire mindenki törekszik, vagy minden olyan élőlény, amely érzékeléssel és értelemmel rendelkezik, vagy törekedne, ha rendelkezne értelemmel; és amit az értelem kinek-kinek javasol, ez kinek-kinek a jó; és aminek a megléte jó hatással van az emberre és függetlenné teszi, és a függetlenség, és ami megteremti és fenntartja ezeket; és ami együtt jár vele, és mindaz, ami megakadályozza és megszünteti ezek ellenkezőit”.⁸⁶ Mindezt behelyezi egy társadalmi viszonyrendszerbe. „Továbbá jó az, amire sokan törekszenek, és amiről nyilvánvaló, hogy küzdenek érte. Mert amire mindenki törekszik, azt jónak tartják, és ha sokan teszik, az olyan, mintha mindenki tenné. És az is, amit dicsérnek, mert csak a jót dicsérik. És az is, amit az ellenségek és a hitványak dicsérnek, mert ekkor már mintegy mindenki elismeri jóságát, még azok is, akik kárt szenvedtek: ugyanis nyilvánvaló volta miatt ismerik el. Ahogy azok az igazán hitványak, akiket barátaink ócsárolnak, és azok igazán a jók, akiket ellenségeink sem ócsárolnak.”⁸⁷

Egészen nyilvánvaló ezekben a hosszabb és a témát már-már unalmasan részletező idézetekben Arisztotelész realista attitűdje. Nem deriválja a jót valamilyen „emberfeletti” ideális valóságból, tehát nem dogmatikusan viszonyul hozzá, mint mestere, Plátón tette, aki az igazságosság eszméjéből igyekezett levezetni a jó állam sajátosságait, és az eszmétől való távolságban mérte a konkrét valóság értékességét. Vagyis nem helyezi át a jót a transzcendenciába vagy valamilyen elvont értékrendszerbe. *Arisztotelésznél az a jó, amit az emberek jónak mondanak*, barátaink és ellenségeink egyaránt, s rossz pedig az, amit barátaink is rossznak tartanak. Az egyéni és a közösségi jó nála hozzá van kötve a gyarló emberek jóra való törekvéseihez, *értelmezett cselekvéseihez és a tevőleges beszédeihez*. Ergo: nem a filozófus és a tudós tudja csak megmondani, hogy mi a jó, hanem a polisz polgárai is.

5. A cselekvő erény jelei: mások bemutatása

A *bemutató* beszéd tematikusan nem a cselekvésalakításról szól, mint tanácsadó beszédfejta, hanem magáról a beszélő-cselekvő *emberről*, legyen ez egy másik ember vagy éppen a beszélő saját maga, mégpedig egy specifikus szempont szerint. Az emberről szóló, illetve az embert bemutató retorikai beszéd alapkérdése ugyanis az, hogy vajon a szóban forgó személy *hitelt érdemlő* egyén-e vagy sem, lehet-e *bízni* abban, amit

⁸⁵ Arisztotelész (1999): i. m. I. 7. 1363b.

⁸⁶ Arisztotelész (1999): i. m. I. 6. 1362a.

⁸⁷ Arisztotelész (1999): i. m. I. 6. 1362a.

mond vagy sem. *Meggyőzésre* irányul ez is, mint a tanácsadás, azaz az együttműködés és az együttcselekvés valamilyen módjára, de nem közvetlenül, hanem *közvetetten*, az ember személyen keresztül megvalósítva ezt. Arisztotelész szerint az ember, aki dicsér és fedd, az erényről és bűnről, a szépről és a rútról beszél. Ezekről szólva pedig „megvilágítjuk azokat az eszközöket, amelyekkel ilyennek vagy olyannak tüntetjük fel magunkat erkölcsi tekintetben, ez pedig [...] a meggyőzés másik módja. Mert ugyanazon eszközökkel tehetjük magunkat is és másokat is az erény vonatkozásában hitelt érdemlővé.”⁸⁸

A bemutató beszéd *közvetett* bizonyítási avagy együttműködési mód. Arisztotelész számára ugyanis nem volt kétséges, hogy a beszélő személy, akit ismerünk, már *önmagában* is igazol vagy cáfol, ezért valamilyen cselekvésre készítet másokat. Természetesen nem általában, így tekintve a beszédnek csak a forrása az ember. Azon fordul meg a dolog, hogy tisztességes és megbízható egyénről van-e szó. Összességében azokat a vonásokat nevezi Arisztotelész erényeknek, amelyek a retorika szempontjából a hihetőség és az elfogadhatóság *feltételeit* jelentik. Általában nem hiszünk a másiknak, ha tudjuk róla, hogy buta és tájékozatlan, ha krónikus hazudozó, ha tudjuk, hogy rosszat akarhat nekünk, mert önző és csak a saját dolgai érdeklik. Vagyis ha nem kompetens, nem hiteles és nem erényes – *ész, jellem és akarat* dolgában megbízhatatlan. Hitelt érdemlőnek tartjuk azt, aki erényes, vagy annak gondoljuk, ezért elhiszük szavait, elfogadjuk javaslatait. Nem elsősorban azért, mert bizonyítottan igaz, amit mond, hanem azért, mert megbízható és tekintélyes emberként mondja azt, amit mond.

A *Retorika* azon fejezetei, amelyek a bemutató beszéd kérdését taglalják, nem véletlenül állítják az erények vizsgálatát a középpontba: ugyanis bizonyos erények létének a megtapasztalása vagy vélt megtapasztalása alapján fogadunk el vagy vetünk el másoktól bizonyos állításokat és javaslatokat. Az erény ugyanis „olyan képesség, amely megszerzi és megtartja a jót, olyan képesség, amely sok és nagy jótettet visz végbe, mindenféle helyzetben”.⁸⁹ Arisztotelész nem *előírja*, hogy szerinte milyen erkölcsűnek kell lennie a hiteles szónoknak, hanem azt kérdezi: *milyen magatartás alapján tekintünk valakit erényes embernek, mit mondunk róla, ha egyszer hitelesnek véljük*. Az erényesség pedig összetett dolog, írja, többféle tulajdonság együttese: „Az erény összetevői az igazságosság, a bátorság, a mértékletesség, a nagyvonalúság, a nagylelkűség, a bőkezűség, a szelídség, az okosság és a bölcsesség.”⁹⁰

Ha Arisztotelész retorikatana a dialektika párja, akkor ezen belül az erényekkel foglalkozó bemutató beszédmód *etikáinak* a retorikai megfelelője, amely etikákban elemezte és bemutatta azt a morális rendet, amelyben a korabeli társadalom él, és azt a szokásrendet, amelyet tagjai gyakorolnak.⁹¹ A *Retorikában* a bemutató beszéd elemzése kapcsán minderre pár paragrafus erejéig, vázlatosan utal csupán. Amit látunk: sorra veszi

⁸⁸ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1366a.

⁸⁹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1366b.

⁹⁰ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1366b.

⁹¹ Arisztotelész (1971): i. m.; Arisztotelész: *Eudemoszi etika. Nagy etika*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Gondolat, 1975.

a fentebb jelzett erényfajtákat, vizsgálja keveredésüket és egymásra hatásukat, majd megjegyzi, hogy „az erényről és a bűnről általában és részleteiben pillanatnyilag eleget mondtunk”.⁹² Ugyanis retorikatana kapcsán elsősorban az érdeklő Arisztotelészt, hogy miként *tulajdonítunk* erényt másoknak és magunknak. Merthogy az emberi kapcsolatok világában, amely a retorikának is a közege, nem az számít, hogy milyen erények és bűnök vannak úgy általában, hanem az, hogy az éppen beszélő *milyen ember*, pontosabban milyennek gondoljuk, tapasztaljuk és mondjuk. Ennek a specifikus beszédformája pedig az értékelő beszéd, az ember erkölcsi habitusát vagy erényeit bemutató és megítélő beszéd.

Ám az erény mint olyan „megfoghatatlan”, közvetlenül nem tudom megtapasztalni. Amit megtapasztalhatunk, az nem más, mint az erények megnyilvánulása, merthogy az erényeknek vannak *jelei és következményei*, mondja Arisztotelész. Ezek megtapasztalása és megfigyelése révén tudhatom meg, hogy kivel, milyen emberrel állok szemben, jöllehet ez közvetlenül nem maga az erény vagy annak hiánya. A modern szociológia is jól ismeri ezt a problémát és a konceptualizáció kérdéseként tárgyalja, amikor egy közvetlenül megtapasztalhatatlan *változó* (fogalom) értelmezéshez *indikátorokat* keres, s ezt az indikátort (jelet) különböző *dimenziók* mentén differenciálja. Például az *együttérzés* erényének indikátora lehet egy karitatív szervezet munkájában való részvétel, idős szülők gondozása, adakozás, állatvédelmi munka vagy mások.

Természetesen nem állítjuk, hogy Arisztotelész lett volna az „első szociológus”, de egészen nyilvánvalók itt a gondolkodásmódok és a problémaérzékelések hasonlóságai. Ugyanis ha az ember erényeiről (erkölcséről) akarunk szólni, írja Arisztotelész, nemcsak azt kell tudni, hogy milyen erényeink vannak általában és ezek körülbelül mit jelentenek fogalmilag, vagyis mit szoktunk érteni az egyes erényfogalmakon, hanem azt is, hogy miként létezik ez konkrétan az egyes emberek esetében, s ez milyen módon nyilvánul meg. Vagyis mit dicsérhetek s marasztalhatok el másoknál és magammal kapcsolatban. Avagy időben visszaforgatva a szociológiai kifejezéseket: milyen dimenziók szerint és milyen indikátorok alapján beszélhetünk az emberek erkölcséről és habitusáról. Merthogy vannak az erénynek *feltételei és következményei*; s „ezek [...] az erény jelei és hatásai”.⁹³

Arisztotelész az életünket átható és cselekvő erény jeleit négy dimenzió mentén differenciálja: *a tettek, a tulajdonságok, a viszonyok, valamint a tulajdonítások* szerint. Ezek mindegyike egy mindennapi társadalomretorika része, s együtt alkotják az embereket *bemutató* retorikai beszédformáját. De mert a másokat s önmagunkat bemutató és értékelő beszéd *áthatja az életünket*, nem mondhatjuk, hogy ez a beszédforma valami különleges retorikai szituációhoz, például a temetésekhez kapcsolódna csak, és specifikus teljesítmény lenne. Ahogyan mindenki próbál érvelni saját igazsága mellett, és javaslataink is gyakran vannak a kívánatos tettekre vonatkozóan, ugyanúgy folyamatosan értékeliük mások cselekedeteit; *a morális beszéd áthatja az életünket*, mégpedig igen sokrétűen. Ennek felel meg Arisztotelész meglehetősen aprólékos, de igen tanulságos leírása.

⁹² Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1366b.

⁹³ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1366b.

A *tettek* (1) az erények legerősebb és leginkább nyilvánvaló indikátorai, megnyilvánulásai. Olyannyira, hogy még az *elvárható* tetteket is számításba szoktuk venni. „A tettek [...] a tulajdonságok jelei, ezért még azokat is dicsérhetjük, akik nem hajtottak végre tetteket, de bízunk abban, hogy olyanok.”⁹⁴ Leginkább tehát „tettek alapján dicsérünk”.⁹⁵ Mivel „a szónok a tetteket már bizonyítottnak veszi, s nem marad más hátra, mint nagysággal és szépséggel felruházni őket”.⁹⁶ Vagyis „a tettekről kell kimutatnunk, hogy erényesek. A magasztalás a tettekkel foglalkozik.” Ennek megfelelően „magasztaljuk azokat, akik valami nagyot cselekedtek”.⁹⁷

Nagyra értékeljük „például ha valaki valamit egyedül vagy elsőként vagy kevés közreműködővel, vagy főleg maga visz véghez, mert mindez széppé teszi tettét. De figyelembe kell venni az időpontot és az alkalmat is, különösen, ha a tett várakozáson felüli.”⁹⁸ De nem csak a rendkívüli tetteknek járhat elismerés. Elismerés jár annak is, akinek „gyakran sikerül ugyanazt megtennie, mert ez nagy dolog, és ha úgy tűnik, nem véletlenül, hanem a maga erejéből tette”.⁹⁹ Továbbá erényesek „mindazok a cselekedetek, amelyek megfelelnek a várakozásnak, például méltók őseinkhez, korábbi tetteinkhez”.¹⁰⁰ Leginkább azonban az önzetlen, másokért végzett cselekedetek érdemlik meg a dicséretet. Erényes tett „az a kívánatos dolgok közül, amit valaki nem a saját érdekében tesz meg”.¹⁰¹ Egyáltalán „minden olyan tett, amit másokért hajtunk végre”, s kevésbé magunkért.¹⁰² A tettek morális értékelésének azonban van egy fontos feltétele; *a szabad elhatározás és szabad cselekvés*. Ugyanis „a derék ember jellemzője, hogy szabad elhatározásból cselekszik”.¹⁰³

Az erény jeleinek második nagy csoportját az emberek különböző *tulajdonságai és mentális vonásai* (2) alkotják. Ezek ugyan közvetlenül nem erények, de jó okkal feltelezhetjük, hogy valamilyen erénnyel járnak együtt. Ezért aztán, javasolja Arisztotelész, „ismerni kell azokat a tulajdonságokat, amelyek közel esnek a létező erényekhez, mert ezek dicséret és feddés tekintetében mintegy azonosak azokkal”.¹⁰⁴ Szerinte „például az óvatos ember hideg és ravasz, az egyszerű ember tisztességes, a közönyös szelíd”.¹⁰⁵ Erény „továbbá az, amiért aggódunk, de félelem nélkül. [...] És az, ami inkább másoknak okoz örömet, mint nekünk.” Vagy az, „ami emlékezetes, és minél inkább ilyen, annál

⁹⁴ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367b.

⁹⁵ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367b.

⁹⁶ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1368a.

⁹⁷ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367b.

⁹⁸ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1368a.

⁹⁹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1368a.

¹⁰⁰ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367b.

¹⁰¹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367a.

¹⁰² Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367a.

¹⁰³ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367b.

¹⁰⁴ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367b.

¹⁰⁵ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367b.

inkább”. De az is, ami „az ellenkezője annak, amiért szégyenkezünk, mert a rútat szégyelljük, akár kimondani, akár megtenni, akár nekifogni”.¹⁰⁶

Az erények indikátorainak következő nagyobb csoportja az emberek *körülményeivel és viszonyaival* (3) van összefüggésben. Lehet ez például az illető származása és neveltetése, vagyis a múltja. „Feltételezhető ugyanis, hogy derék embertől derék származik, és hogy ilyen nevelés ilyené tesz.”¹⁰⁷ Összefügghet ez az illető státusával is. Például a jó vezetőknek „természettől fogva komolyabbak a tettei és az erényei szebbek”.¹⁰⁸ Esetleg az illető éppen körülményeivel dacolva vagy azok ellenére tanúsít megbecsült magatartást. Például „ha valaki a várakozás ellenére jut el a jobbra és a szebbre, például szerencsés, mégis mértékletes, szerencsétlen, mégis nagylelkű, vagy ha magasabb tisztségre jutva jobb és elnézőbb”.¹⁰⁹ Különösen a vagyonhoz való viszony meghatározó. Hiszen az mindenképpen erényes dolog, „amiért inkább megbecsülés jár, mint pénz”. Ugyanis az erény olyan „vagyon, mellyel nem jár haszon”. Továbbá „az is, amit halálunk után inkább birtokolhatunk, mint életünkben, mert ami az élőé, az inkább őerte van”.¹¹⁰ Mindezzel összefüggésben azonban az is világos Arisztotelésznél, hogy a dicséret és a feddés konkrét közösségben hangzik el, ezért ehhez a körülményhez a beszélőnek alkalmazkodnia kell. „Az is figyelembe kell vennünk, hogy kinek a jelenlétében dicsérünk. [...] Minden egyes embercsoportnak annak a tulajdonságnak a meglétéről kell beszélni, amit tisztelnek.”¹¹¹ Jóllehet ez a megállapítás már átvezet bennünket az erényjelek negyedik csoportjába.

A *tulajdonítás* (4) az összevetés és a kiemelés nyelvi eszközeinek a használata a bemutatás során. Az erényesség és a bűnösség jelei ugyanis *közvetlenül a beszéd* által is előállhatnak. Ezek olyan indikátorok, amelyek nem mutatkoznak meg spontán módon, amelyhez értékelő attitűddel kapcsolódhatunk, mint az első három csoport esetében, hanem beszéd révén tulajdonítunk valamilyen vonást másoknak, s nyilván jó okkal tesszük ezt. Ilyen az, amikor valakit mintának, *követendő példának* állítunk be, róla vagy tetteiről ekképpen beszélünk. Vagyis, „ha utánzásra serkentő és megtisztelő dolgokat miatta találtak ki és vezettek be”. Ilyen az, amikor *összehasonlításokat* teszünk, ami lehet a híres emberek tetteivel és tulajdonságaival, de lehet az átlagemberrel való összevetés is. Az egyént „hírneves emberekhez kell hasonlítani”, javasolja Arisztotelész, de lehet ez a sokaság is. Mert „a több [...] a szép dolgok közé tartozik. Ezért olykor nem hírneves emberekkel, hanem átlagemberrel kell összehasonlítani, mert maga a több már az erény jelének tűnik.” A minta és az összehasonlítás mellett a *kiemelés* is ilyen nyelvi eszköz, vagy ahogyan Arisztotelész írja, használhatjuk „a nagyítás sokféle módját is”, amely ráirányítja a figyelmet az önmagukban elsikkadó egyes esetekre, amelyeket a szónok egyrészt erényesnek tart, másrészt azt szeretné, ha mások is felfigyelnének rá.

¹⁰⁶ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367a.

¹⁰⁷ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367b.

¹⁰⁸ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367a.

¹⁰⁹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367b.

¹¹⁰ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367a.

¹¹¹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1367b.

„Általában mindenfajta beszéd közös eszközei közül a nagyítás leginkább a bemutató beszédnek felel meg.”¹¹²

6. Normaszegések és a hibáztatás gyakorlata: a törvényszéki beszéd

A *törvényszéki* beszéd fajta Arisztotelész *Retorikája* szerint a *hibáztatás és a felmentés* gyakorlata. Alapja az, hogy az emberek gyakran vétenek az erkölcsi és jogi előírások ellen, vagy ahogyan Arisztotelész írja, az egyetemes és a részleges törvények ellen. „Részlegesnek nevezem az írott törvényt, amely valamely államot irányít. Egyetemesek azok az íratlan szabályok, amelyeket mindenki elfogadni látszik.”¹¹³ Míg a bemutató beszéd dominánsan a *pozitívumok* kiemeléséről szól, s arról, hogy miként van ez meg egyes egyéneknél, addig a törvényszéki beszédek centrumában a *negatívumok* állnak; a norma és a törvényszegések megítélése adott egyének esetében. Ez szintűgy áthatja a mindennapi életet és gyakorlatot, mint a cselekvésre buzdító vagy az éretnyes magatartást értékelő beszélés, hiszen a társadalom életében napirenden vannak a mindenki által érzékelhető normaszegések s ezek megítélései. A törvényszéki beszéd és a bírói ítékezés ennek koncentrált, minősített és tipikus esete, mint a népgyűlésben gyakorolt tanácsadás vagy a temetésen elmondott búcsúbeszéd.

A törvényszéki beszédet nevezhetnénk akár jogalkalmazásnak is, de Arisztotelészt nem a törvény természete érdekli itt, hanem az a mód, ahogyan az emberek szembesülnek a normaszegésekkel, illetve az ezzel kapcsolatos vádakkal, és ahogyan értelmezni próbálják ezeket az eseteket. Ismét csak nem egy idealista és dogmatikus értelmezéssel állunk szemben. Arisztotelész nem azt mondja, hogy vannak az írott vagy íratlan normákban foglalt előírások és az ennek megfelelő fogalmak, s feladatunk ilyenkor annak megítélése, hogy a megtapasztalt tett és magatartás megfelel-e ennek a normának. Lehet, hogy a mindennapi cselekvő, de még a bíró is gyakran így jár el. A retorikaelmélet feladata viszont Arisztotelész szerint az, hogy feltárja a normaszegések *összetett* szituációját, hozzásegítve az embereket a tettek reális megítéléséhez s ezáltal a közösségi együttműködés alakításához. A normakövetések és a normaszegések ugyanis nem olyan jellegű absztrakt dolgok, mint amennyire elvontak a normafogalmak, és a normaszegő sem egyszerűen normát sért, hanem kárt okoz másoknak, tetteivel *sért és bánt másokat*.

Ezért a törvényszéki szituáció, a hibáztató beszéd, vagyis a vádolás és a védekezés megértéséhez három dolgot kell megvizsgáljunk, mondja Arisztotelész: „először azon indokoknak mennyiségét és milyenségét, amelyek jogtalanságra készítetik az embereket; másodsor milyen lelkiállapotban vannak azok, akik így cselekszenek; harmadszor milyen azoknak a jelleme és lelkiállapota, akik a jogtalanságot elsenvedik.”¹¹⁴

¹¹² Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1368a.

¹¹³ Arisztotelész (1999): i. m. I. 10. 1368b.

¹¹⁴ Arisztotelész (1999): i. m. I. 10. 1368b.

Arisztotelész tehát egy *összetett társadalmi szituáció elemzését* proponálja a *Retorika* ezen fejezeteiben, pontosabban a 10–14. fejezetekben, mondván, hogy a bűnelkövető gondolkodásmódja, tettének motívuma mellett az is vizsgálendő, hogy kiket érint hátrányosan a károkozó cselekedet.

Ennek előtte azonban Arisztotelész jelzi, hogy mit is jelent egyáltalán a normaszegés, a jogtalanság elkövetése. Ez röviden szólva azt jelenti, hogy valaki önként és szabadon cselekedve, a törvényeket megsértve árt másoknak. Vagyis rosszat tesz, de nemcsak erkölcsi értelemben, hanem a tételes jogot is megsértve: „a »jogtalanság« önkéntes és törvényellenes ártás.” Ennek az egyén részéről két alapmozzanata van, túl azon, hogy van valamilyen vonatkozó norma, amelyet megsértett: egyrészt a cselekvés önkéntessége vagy szabadsága, másrészt maga a normaszegés ténye. „Önként akkor cselekszenek az emberek, ha tudják, mit tesznek, és mentesek a kényszertől. Amit önként tesznek, azt nem mindig előre elhatározottan teszik. Viszont amit előre elhatározottan tesznek, azt tudva teszik, mert mindenki ismeri azt, amit előre elhatározott.” Létezik tehát szabadon és önként végrehajtott, de nem tudott és akart, hanem véletlenül bekövetkező normaszegő cselekvés is, ami nyilván más megítélés alá esik, mint a tudatos normaszegő károkozás, ami maga „a gonoszság és a féktelenség”.¹¹⁵

Arisztotelész szerint a bűnelkövetésnek van egy sajátos logikája vagy gondolkodásmódja, ami a *lehetséges, az eltitkolás, a büntetéseikerülés és a nyereség* fogalmaival írható le. Az emberek ugyanis általában akkor követnek el normaszegést és bűncselekményt „ha úgy vélik, a tettet el lehet követni, és ők el tudják követni; ha eltitkolhatják, vagy ha nem is tarthatják titokban, de a büntetést elkerülhetik; vagy ha nem is kerülhetik el, de a büntetés kisebb lesz a nyereségnél, akár saját, akár szeretteik nyeresége.”¹¹⁶ Ennek megfelelően vizsgálja a bűnelkövetések gyakorlatát, vagyis azt, hogy kik azok, akik leginkább hajlamosak a bűnelkövetésre, s miért követik el a cselekményt, miközben tudják, hogy ezért büntetés jár.

Az első csoport négy típusát azok alkotják, akik úgy vélik, hogy „büntetlenül követhetnek el jogtalanságot”.¹¹⁷ Ezek a gazdag emberek (1), olyanok, akik járatosak a törvényszéki ügyekben (2), és jól tudnak beszélni. Továbbá sok barátjuk van (3), közöttük a bírák, ugyanis „a bírák [...] kedveznek barátaiknak, vagy egyszerűen felmentik őket, vagy csekély büntetést szabnak ki rájuk”.¹¹⁸ Végül azok, akiknek nagyon jó a hírük (4), „mert gyanún fölül állnak”.¹¹⁹

A második csoportot azok alkotják, akik bár nem tartoznak az első csoportba, de bíznak abban, hogy *rejtve* marad a bűnelkövetésük. Ilyenek azok, „akiról a vád elképzelhetetlen, mint gyenge esetében az erőszakosság, szegény és csúnya esetében a házasságtörés. Akkor is, ha a jogtalanságot nyilvánvalóan, mindenki szeme láttára

¹¹⁵ Arisztotelész (1999): i. m. I. 10. 1368b.

¹¹⁶ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372a.

¹¹⁷ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372a.

¹¹⁸ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372a.

¹¹⁹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372b.

követik el.”¹²⁰ De azok a bűnelkövetők is, akiknek könnyű eltüntetni a bűn nyomait. Mert például „olyan dolgokat lopnak, amiket könnyű elrejtteni, amit könnyen felélnek, például élelmiszereket; olyan dolgokat, amelyeknek meg lehet változtatni az alakját, a színét a felépítését; és olyanokat, amiket sokfelé el lehet rejtteni; a könnyen hordozható, kis helyen elférő tárgyakat; és olyanokat, amikből sok azonos vagy hasonló volt már korábban a tolvaj birtokában”.¹²¹ És azok is ilyenek, akiknek tapasztalatuk van ebben, vagyis „akik már sokszor rejtve maradtak, vagy elkerülték a büntetést”.¹²²

Ha pedig számolni kell a tett kiderülésével, akkor az motivál a bűnelkövetésre, hogy a *büntetés elkerülhető vagy kijátszható*. Vagyis az a tapasztalat, hogy egyeseknek „lehetőségük van a tárgyalás elkerülésére, vagy hosszú időre való elhalasztására, vagy a bírák megvesztegetésére”, s ha már megbüntették őket, akkor „lehetőségük van a büntetés áthárítására vagy elodázására”.¹²³ Része ez annak a kalkulációs gondolkodásnak, amely a bűnelkövetéssel elérhető haszon és a büntetésből eredő kárt veti össze egymással, s úgy találja, hogy „számára a nyereség nyilvánvaló, vagy nagy, vagy közeli, a büntetés pedig bizonytalan, vagy csekély, vagy távoli”, de azok is így kalkulálnak, akiknek „a büntetett dicséretére válik, például ha valaki bosszút áll egyszerre apjáért és anyjáért, mint Zénon tette”.¹²⁴

„Ilyenek tehát azok, akik jogtalanságok elkövetésére adják fejüket” – írja Arisztotelész. De nem minden normasértés tekinthető büntettnak, és nem minden normasértő személy szabályszegő bűnelkövető. Ők azok, „akikről úgy vélhetik, hogy véletlenül, vagy kényszer, vagy természetük, vagy megszokás hatása alatt cselekedtek, s csupán hibáztak, de bünt nem követtek el”. Vagy „akik szükségét szenvednek [...], abban szűkölködnek, ami elemi szükségleteiket elégíti ki, mint a szegények”. Ők valamennyien, bár törvényt sértettek, „bocsánatban reménykedhetnek”.¹²⁵

És vajon kikkel szemben követik el a bűnös cselekedeteket? – kérdezi Arisztotelész. A sértetteket két nagy csoportra osztja. Az első csoportba azokat lehet sorolni, akik *kihívják maguk ellen a sorsot*. Ők az elővigyázatlanok, a hiszékenyek, akiket könnyű becsapni. Ők azok, „akiket sosem rövidítettek meg és akiket gyakran; ugyanis mindketten elővigyázatlanok”.¹²⁶ Másrésztől nem szívesen mennek törvényszékre: könnyelműek (nem érdekli őket a kár), szemérmesek (nem szeretnek pereskedni), úgy látják, „nem fizetődik ki nekik, hogy tárgyalásra vagy ítéletre várva elpocsékolják idejüket”.¹²⁷ Továbbá azok, „akiket már sokszor bevádoltak vagy könnyen bevádolhatók”,

¹²⁰ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372b.

¹²¹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372a.

¹²² Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372b.

¹²³ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372a.

¹²⁴ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372b.

¹²⁵ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372b.

¹²⁶ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372b.

¹²⁷ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372a.

mert az ilyen emberek félnek a bíraktól, és azok is könnyű prédák, „akkikkel szemben már sokan követtek el jogtalanságot”,¹²⁸ és „azok, akiknek nincsenek barátai”.¹²⁹

Az elszenvedők második csoportjában azok tartoznak, akik *erősek*, ezért ellenük bünt nehéz elkövetni. Egyrészt azok, akiktől van mit elvenni: „akik rendelkeznek azzal, amit ők nélkülöznek: ezek lehetnek szükséges, fölösleges vagy kellemes javak”, továbbá azok, „akiket gyűlölnék és irigyelnek”.¹³⁰ És azok, „akik ártottak, vagy akartak, vagy készek ártani nekünk”, és „azok [...], akikkel vitánk van”.¹³¹ Sőt, azok is, „akkikkel szemben arra hivatkozhatunk, hogy őseik, vagy ők maguk, vagy barátai jogtalanságot követtek el” ellenünk.¹³² De azok is, „akiknek megkárosításával kedvében járunk barátainknak, általunk tisztelt embereknek”.¹³³ Egyetlen „állító kérdéssel” zárnam le a normakövetés megítélésének retorikáját. Vajon nem erősen hasonló feladatokkal szembesülnek a törvényszékek ítélkezői manapság, mint amit Arisztotelész is leírt?

7. Egy antik cselekvésemélet: körülmények, okok, motívumok

A harmadik tényező, amit a törvényszéki beszéd fajta kapcsán Arisztotelész megvizsgál, azon *indokoknak* mennyisége és milyensége, „amelyek jogtalanságra készítetik az embereket”.¹³⁴ Annak kiderítése érdekében, hogy „mire törekszenek és mit kerülnek azok, akik jogtalanságot kívánnak elkövetni”.¹³⁵ Arisztotelész felvázol egy jól tipizált komplett „ok- és motívumtant”, amelynek elemei újra és újra visszaköszönnek a későbbi korok tudományában, különösképpen a 20. század empirikus társadalomkutatóiban, elsősorban a szociológiai cselekvéseméletekben és vizsgálatokban.

„Az ember minden tettét vagy nem magától cselekszi, vagy magától. Amit nem magától cselekszik, azt vagy véletlenül vagy szükségből teszi. A szükségből létrejött cselekedetek egy része kényszerből, más része a természet készítetésére jön létre. Így azok a cselekedetek, amelyeket az ember nem magától tesz meg, vagy a véletlen, vagy a kényszer, vagy a természet következményei. Azokat pedig, amelyeket magunktól teszünk meg, és amelyeknek magunk vagyunk az okai, részben szokásból teszünk, részben törekvésből. Ez utóbbiak egy részét értelmi törekvésből tesszük, más részét irracionális törekvésből. Nos, az akarat jóra való törekvés, mert senki sem akar mást, mint azt, amit jónak gondol: az irracionális törekvés pedig az indulat és a vágy. Következésképpen minden tettet hét okból követnek el: véletlenül, természettől fogva, kényszerből, szokásból, tudatos kívánságból, indulatból és vágyból.”¹³⁶

¹²⁸ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372b.

¹²⁹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372a.

¹³⁰ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372b.

¹³¹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372a.

¹³² Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1372b.

¹³³ Arisztotelész (1999): i. m. I. 12. 1373a.

¹³⁴ Arisztotelész (1999): i. m. I. 10. 1368b.

¹³⁵ Arisztotelész (1999): i. m. I. 10. 1368b.

¹³⁶ Arisztotelész (1999): i. m. I. 10. 1269a.

Ezek után sorra veszi a hét tényezőt. Ezek a tetteket általánosan befolyásoló tényezők a körülmények és a cselekedetek viszonyának típusait adják ki.

„*Véletlenül* (1) történik mindaz, aminek az oka meghatározatlan, s nem valamilyen céllal történik, továbbá nem mindig, nem általában és nem rendszeresen történik meg. [...] *Természettől* (2) fogva történik az, aminek az oka az emberekben van és rendszeresen: mert mindig vagy általában ugyanúgy következik be. [...] *Kényszerből* (3) az történik, amit az elkövetők kívánságuk és megfontolásuk ellenére tesznek. *Szokásból* (4) az, amit azért tesznek, mert már gyakran tették. *Megfontolásból* (5) az, ami azért tesznek, mert a [...] jó dolgok szempontjából hasznosnak tűnik, akár mint cél, akár mint célhoz vezető eszköz [...]. *Szenvedélyből és indulatból* (6) erednek a bosszúálló tettek. [...] *Vágyból* (7) követjük el mindazt, amit kellemesnek ítélünk.”¹³⁷

Nyilvánvalóan a nevelés, a politizálás, a közösségi cselekvés vagy a tudományos kutatás manapság is visszatérő és jól ismert témájáról van itt szó: vajon *miért s mi okból* tették s teszik azt az emberek, amit megcselekedtek vagy éppen cselekszenek. A magánbeszélgetések és a nyilvános viták során gyakran vannak „holtbiztos” válaszaink erre a nehezen megválaszolható kérdésre, s a tudományos kutatások is sűrűn beígérik az egyértelmű és kimerítő válaszokat. Úgy vélem, mérhetetlenül erős vágy él bennünk, hogy kiderítsük, vajon *mi készíti* cselekvésre a körülöttünk élő embereket, s vajon miért *éppen azt* cselekedték meg, amit megcselekedtek. Ezzel a tudással egyszerre akarunk eligazodni a „cselekvések sűrű szövevényében”, próbáljuk alakítani az emberekhez való viszonyainkat, egyben uralni a mindig nyitott és bizonytalan jövőt. Fontos tudásról van szó. Ehhez képest többnyire még azzal az egyszerű tipológiával sem számolunk, amelyet Arisztotelész vázolt fel. Ez a hét ok és motívum ugyanis elég világosan differenciálja cselekvéseinket minimum abból a szempontból, hogy a tudatos akarat *milyen mértékben* játszik szerepet bennük. Látjuk, nem túlságosan nagy mértékben. Arisztotelész szerint ez csupán egyetlen tényező a hét közül. Ehhez képest mind a köznapi okoskodások, mind a tudományos kutatások azt feltételezik, hogy ez a *domináns* ok, gondoljunk például a kérdőíves felmerésekre, amelyek erre a téves előfeltevésre épülnek, vagy arra, hogy a köznapi praxisban könnyedén tulajdonítunk – még hozzá első helyen – *tudatos* károkozást minden nekünk nem tetsző cselekvést elkövető személynek.

A tettek magyarázatának alapja Arisztotelész szerint egyrészt a motívumok és okok sokféleségének figyelembevétele, másrészt az, hogy az emberek egy adott tettet önként és maguktól követik-e el vagy sem. Arisztotelész kifejezetten óvatosságra inti az „ítélőt”. Egyrészt a tudatos károkozás, vagyis a rossz cselekedet szándékos elkövetésének megállapítása mindig nehéz feladat, ugyanis a *cselekvő szempontjából* ritkán van rossz cselekedet: „amit maguktól tesznek meg az emberek az jó vagy kellemes, vagy annak tűnik”.¹³⁸ Egyáltalán nem biztos tehát, hogy a bűnelkövető, szemben az ítélkezővel, bűnös vagy káros cselekedetnek ítéli meg saját tettét. Másrészt az emberek különböző

¹³⁷ Arisztotelész (1999): i. m. I. 10. 1369b. (*Kiemelés és számozás – Sz. M.*)

¹³⁸ Arisztotelész (1999): i. m. I. 10. 1369b.

körülmények között vannak bűnös cselekedeteik elkövetése során is. Kérdés tehát, hogy „az életkor, a hajlam és egyéb körülmények”¹³⁹ milyen módon befolyásolták őt tetteiben, tehát milyen mértékben felel személyesen cselekedeteiért. Arisztotelész ezzel kapcsolatban nem osztja azt a 20. században kiteljesedő szociológiai nézetet, amely meghatározó szerepet tulajdonít a *körülményeknek*. Szerinte gondolkodásmódunknak (ezt lelki tulajdonságnak nevezi) és habitusunknak van itt meghatározó szerepe, bár azt elfogadja, hogy ezeket a vonásokat különböző körülmények különbözőre formálják.

Arisztotelész külön megvizsgálja a normaszegő cselekvéseket a *cselekvési motívumok és célok* szempontjából. Az imént bemutatott általános, cselekvést befolyásoló tényezők elemzése kapcsán azt a kérdést teszi fel ugyanis, hogy vajon mi „miatt követnek el jogtalanságokat az emberek”,¹⁴⁰ azaz konkrétan mi motiválja őket bűnös cselekvéseikben. Individuális kiindulópontja és magyarázata okán úgy látja, hogy ebben a *gyönyör, a vágy és a kellemes* dolgok elérésére való törekvés a meghatározó, bár ugyanezek az alapmotívumok jó cselekedtek elkövetésére is indíthatnak bennünket. Evidens kiindulópontja az, hogy az egyén önmaga szempontjából és önmaga számára mindig a jót akarja megtenni, hiszen senki nem ellensége önmagának, ezért is a neki gyönyört okozó és kellemes dolgokra vágyik, s azt cselekszi, amivel ezt elérheti. A megvizsgálandó retorikatani kérdés így az, hogy milyen *konkrét* célok, motívumok s tettek alapján érik el az emberek ezt a kívánatos állapotot. A témával foglalkozó 11. fejezet szembeütő vonása, hogy Arisztotelész nem próbálja a választ néhány törekvésfogalomra redukálni, mint teszik ezt jó sűrűn késői utódai, például az önzésre vagy az önzetlenségre, az érdekkövetésre vagy érték követésre specifikálva a motívumokat és a célokat. Arisztotelész *taxatív listát* próbál adni, megválaszolandó a nehezen megválaszolható kérdést, vagyis *sorolja* azokat a motívumokat és célokat, amelyek tapasztalat szerint cselekvésre sarkallják az embereket, már ha a tettek, mint láttuk, nem véletlenül vagy kényszer hatására következnek be, hanem az ember önként, szabadon cselekszik.

Egy ilyen lista azonban mindig *nyitott* lista, s így lehet felfogni Arisztotelész „motívumtanát” is. Ezért is egyrészt arról szól, hogy *mit tapasztalt* maga körül ebben a tárgyban, ezért a lista más történeti-társadalmi közegben nyilván másféle lehet, ha talán nem is radikálisan másféle. Másrészt viszont arról is szól, hogy milyen tudományos *szemlélet* alapján keresi a tettek motívumait. Nincs itt semmi végső és igazi vagy elemi és objektív meghatározó tényező, fel sem merül, hogy ilyenek léteznének. A motívumok és célok egyedi és értelmezett tényezők. Arisztotelész azt sem mondja, hogy itt egyetemes törvények működnenek, amelyek tudásával bárki is uralhatja a cselekvő embert. Összetett konkrét helyzetek vannak, amiket lehet tipizálni, s ezek ismeretében elég jól el tudunk *igazodni* a „tettek világában”. Arisztotelész itt is, mint *Retorikája* más témáiban, *segíteni* próbálja a cselekvő embert, szembesítve önmagával.

¹³⁹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 10. 1369a.

¹⁴⁰ Arisztotelész (1999): i. m. I. 11. 1372a.

Arisztotelész mintegy önmaga számára is rögzíti itt a három alapfogalmat. „[G]önyör a lélek bizonyos mozgása, a természetes állapotba való hirtelen és érezhető átmenete [...], kellemes, ami nem erőszakolt, mert az erőszak természetellenes [...], a vágyakozás a kellemes dolgok megkívánása.” A dolog láthatóan afelé fut ki, hogy az ember tetteit a számára jó és kellemes dolgok elérése motiválja, ilyen dolgok elérését tűzi ki céljául. Lehetnek ezek minden különösebb „megfontolástól mentesek”. Ezek „azok, amelyek a tapintással, a szaglással, a hallással és a látással kapcsolatosak”. Például az éhség és szomjúság csillapítása. De lehetnek olyanok is, „amelyek után meggyőződésből vágyakozunk. Mert sok olyan dolog van, amit azért kívánunk látni és megszerezni, mert halottunk róla, és meg vagyunk győződve arról, hogy kellemes.”¹⁴¹ Ezért aztán „minden kellemesség vagy az érzékelésben van, mint jelen, vagy az emlékezésben van, mint múlt, vagy a reményben van, mint jövő, mert e jelen levőt érzékeljük, a múltra emlékezünk, a jövőt pedig reméljük”.¹⁴²

Ha közelebről megnézzük azt a listát, amelyet Arisztotelész a tettek motívumairól és céljairól ad, azt látjuk, hogy elég jól elkülöníthető két nagyobb csoportra. Az egyik az emberek *egyéni* tetteiről szól, a másik a többi emberhez fűződő *viszonyáról*. Az első csoportba tartozók: tudásvágy és tanulás, a nagy hozzáértéssel való cselekvés, a szokásos dolgok megváltoztatása vagy éppenséggel a rutinszerű cselekvés, a hasonlóságok felismerése, megmenekülés veszélyes helyzetekből. A második csoportba a következők tartoznak: a versengés vágya és a győzelem kivívása, uralkodás mások felett, szeretni és szeretve lenni, másoknak jót tenni, tisztelet és jó hírnév elérése, másoknak hízelegni, bölcsnek és igazságosnak lenni, másokat hibáztatni, a nekünk nem tetsző embereket kinevetni, másokon bosszút állni. Közülük kettőnek a magyarázatát példaként felidézném. „A győzelem kellemes, nemcsak a dicsőségvágyóknak, hanem mindenkinek. Mert a felsőbbrendűség érzését kelti bennük, amire többé-kevésbé mindenki vágyakozik. [...] Ebből következik, hogy a törvényszéki tevékenység és vitatkozás is kellemes azok számára, akik járatosak és képzettek benne.” S a másik: „A tisztelet és a jó hír a legkellemesebb dolgok közé tartozik, mert mindenki elhiszi magáról, hogy derék ember, különösen akkor, ha ezt olyanoktól hallja, akiket igazmondónak tart. Ilyeneknek tekinthetjük a szomszédokat – a távolabb lakókat kevésbé –, a jó barátokat és a polgártársasakat – az idegeneket kevésbé –, a kortársakat – az utódokat kevésbé – és az értelmes embereket inkább, mint az ostobákat, s ha sokan mondják, nem pedig kevesen.”¹⁴³

Ismételten mondanám: egy ilyen lista esetleges és nyitott, sőt befejezhetetlen, de nem az egyes motívumtípusok érvényessége vagy ezek összessége a döntő, hanem az a tudományos szemlélet, ahogyan Arisztotelész kezeli a kérdést. Listája ugyanis arról szól, hogy a motívumok *áttekinthetetlenül sokfélék*, bár tipizálhatók, továbbá mindig *egyediek és konkrétak*. Ezért soha nem lehet „holtbiztosan” tudni, hogy ki,

¹⁴¹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 11. 1370a.

¹⁴² Arisztotelész (1999): i. m. I. 11. 1370b.

¹⁴³ Arisztotelész (1999): i. m. I. 11. 1371a.

mikor, miért teszi azt, amit megtett, vagy megtenni szándékozik. Ennek megítélésében a *valószínűség* különböző fokozatait tudjuk csak megállapítani. Az is eléggé feltűnő, hogy mi hiányzik erről a motivációs listáról. A *vagyon és a pénz*. Ezzel akár ki is egészíthetjük a listát, s talán más *emberi* motívummal is, például az irigységgel.

Mert az a legfeltűnőbb ebben az antik „cselekvésméletben”, hogy nem akar leegyszerűsíteni: például minden motívumot a pénzre és a testi vágyakra. Nem mondja azt, amit a magukat materialistának nevező újkori történelem- és társadalommagyarázatok mondanak: mindenkinél mindent az érdek mozgat, legfeljebb az illető nem tudja ezt. Arisztotelész szerint minden, ami emberi, lehet tetteink célja és motívuma, tehát a lista valóban folytatható, kiegészíthető. S egyben feladja a leckét a késői utódoknak. Mindez a retorika felől mutatkozik meg, amennyiben persze a retorikát nem szűkítjük le egyik elemére, hanem a maga összetettségében vesszük számításba, azaz *általános társadalmi gyakorlatnak* tekintjük, mint Arisztotelész is tette.

Vákát

II. fejezet

Arisztotelész: A pátoosz, az ethosz és a logosz társadalmi státusa

1. Az elfogadott igazság kritériumai

Arisztotelész a három beszéd fajta elemzésével azokat a *forrásokat* mutatta be, „ahonnan a rábeszélés és a lebeszélés, a dicséret és feddés, a vád és a védelem” érveit lehet és kell venni.¹⁴⁴ A döntésekre irányuló *tanácsadó*, az emberek habitusát leíró és *bemutató*, valamint az embereket és a cselekvéseket *megítélő* beszédek azonban nemcsak az érvek forrásai, hanem a társadalom különböző valóságterületei is, amelyeket Arisztotelész kellő alaposággal mutat be a *Retorikában*, vagyis *etikái* és a *Politika* mellett egy ókori társadalomtant látunk itt kibontakozni. Ebben a társadalmi valóságban együtt mozog a (retorikai) beszéd, valamint a cselekvés és a társadalmi viszonyok alakítása.

A *Retorika* II. kötetében Arisztotelész a vizsgálat fókuszát a beszéd általános kereiteiről és módjáról áthelyezi a szónoklás *közvetlen* gyakorlatára. Azt a kérdést teszi fel, hogy vajon mi minden kell ahhoz, hogy a szónok meggyőző legyen, avagy min múlik egy beszélő *hitelessége*. Túl azon, hogy mindenkor a *megfelelő* beszéd fajtát kell használnia, a szónok a törvényszéken vádol, védekezik és ítélkezik, a temetésen például bemutatja s méltatja az elhunyt személyt, az agorán pedig tanácsot ad a döntéshozóknak, s ezeket a beszéd módokat nem keveri össze egymással. Kiindulópontja az, hogy „nemcsak az érvelésre kell vigyázni, hogy meggyőző erejű legyen, hanem arra is, hogy magunk milyenek legyünk”, ezért „egyáltalán nem közömbös a meggyőzés szempontjából [...]”, hogy a szónok milyen jelleműnek mutatja magát, s tudja-e éreztetni a hallgatósággal, hogyan viszonyul hozzájuk, illetve azok öhozá”.¹⁴⁵ Továbbá, hogy kik veszik körül, kikhez beszél.

Arisztotelész szerint a szónokok „három okból kelthetnek bizalmat; ugyanis a bizonyítékokon kívül egyedül ezek képesek meggyőzni: a bölcsesség, az erény és a jóakarát”.¹⁴⁶ Legátfogóbban tekintve tehát két meggyőző erő van: a szónok szava és személye – ezek az általa mondottak hitelesítői. A szavak hitelesítői maguk az *érvelések*, pontosabban a megfelelő és hihető érvek. A szónok személye kapcsán pedig Arisztotelész az *érzelmek* és az *erények* jelentőségét hangsúlyozza. Mert „azt, amitől bölcsnek és tiszteletre méltónak látszunk, az erény fajainak ismereteiből kell méríteni”.¹⁴⁷ A szónok nemcsak érveivel győzhet meg valakit, hanem személyével, önmagában is. Már ha őt jóindulatú és erényes embernek ismerik, akinek erkölcsi és érzelmi is helyénvalók. Így lesz az arisztotelészi

¹⁴⁴ Arisztotelész (1999): i. m. II. 1. 1378a.

¹⁴⁵ Arisztotelész (1999): i. m. II. 1. 1378a.

¹⁴⁶ Arisztotelész (1999): i. m. II. 1. 1378a.

¹⁴⁷ Arisztotelész (1999): i. m. II. 1. 1378a.

retorikatanban a meggyőzésnek, vagyis az elfogadott konkrét igazságnak három vonása és feltétele a *pátosz*, az *ethosz* és a *logosz*. Ugyanis bárkit „azzal lehet meggyőzni, hogy valamilyen érzelmet felkeltünk benne, vagy azzal, hogy valamilyen jelleműnek mutatjuk magunkat, vagy azzal, hogy bebizonyítjuk ügyünket”.¹⁴⁸

Ismét egy olyan ponttal találkozunk ebben az ókori társadalomértelmezésben, amely gyökeresen más, mint a modern társadalomfelfogás. Ez azt tanítja, hogy az igaz megállapítás személyfüggetlen, nem szubjektív, hanem a logosz (a gondolkodás, a beszéd) és az ész egyetemesen érvényes szabályai szerint való bemutatása annak, ami a személyt körülveszi. A művelet pedig annál sikeresebb, minél inkább képes az egyén igazságra törekvő beszédét függetleníteni önmaga szubjektív igényeitől, vágyaitól, habitusától, érzelmeitől és érdekeitől. Arisztotelész szerint viszont a társadalmilag hatékony, *elfogadott* igazság nem nélkülözheti a beszélő személyét, az illető érzelmi és erkölcsi habitusát.

Arisztotelésznek abban az esetben természetesen nincs igaza, ha az igaz megállapítás elfogadtatására törekvő beszédet azonosítjuk a manipulációval; a beszélő részéről a hazugsággal és a kábítással, a hallgató részéről pedig felületességgel és az elcsabulással. Mondanunk sem kell, *van* ilyen meggyőzés, de hát a személytelen igazság nevében is lehet másokat manipulálni. Ezért is ez az attitűd semmi más, mint annak a közvetett kifejeződése, hogy csak *nekem* (és a velem egyetértőknek) lehet igaza, mindenki más vagy téved, vagy hazudik. Ha azonban elfogadjuk azt a tényt, hogy az igazságnak nem isteni, hanem emberi természete van, máris világos lehet előttünk, hogy a meggyőzésre és egyetértésre törekvő beszédnek a manipuláció csupán a vadhajtása, hiszen a társadalmat a kölcsönös osztott igazságok jellemzik és alakítják, nem pedig a „társadalom- és személyfüggetlen” örök igazságok. Az ember persze megteheti, hogy a társadalomra vonatkozó igaz megállapítást isteni vagy természeti vonásokhoz rendeli hozzá, de akkor elvétí azt, amit keres. Az ilyen megállapítás ugyanis csak akkor lehet igaz, ha mind a megismerő alany, mind a megismerés tárgya eleve adott, önmagával mindig identikus és változatlan lényegű. Azaz nem emberi és nem társadalmi.

A dilemmát a modern tudomány egyébként úgy oldja meg, hogy radikálisan kettéosztja a megismerést. Van egyrészt a mindennapi praxis, amelyben a tudást tévelygések, korlátozottságok, szubjektív igények és manipulációk alakítják, amely tudás ezért mindig töredékes, bizonytalan és esetleges, valójában nem is tudás, hanem csak előítélet vagy vélemény. És van másrészt a tudományos praxis, amely mindettől mentes, legalábbis önképe szerint. Az ilyen törekvések természetesen maximálisan akceptálhatók, *a mindennapi praxisban is*, a probléma „csak” az lehet, hogy ha ezt *megvalósultnak* is tételezzük, azaz önmagunk esetleges és valószínűleg igaz megállapításait – mindenféle önreflexiót mellőzve – cáfolhatatlan, ki nem egészíthető és feltételen igazságnak állítjuk be. Hitigazságként szemléljük azt, ami profán igazság, az immanens valóság problémáit a transzcendencia felől nézve kíséreljük megoldani, vagyis dogmatikusak vagyunk.

Arisztotelész *Retorikájának* társadalomszemlélete azonban nem transzcendens és nem is dogmatikus. A *Retorika* II. kötete a *pátosz*, az *ethosz* és a *logosz* részletes vizsgálata

¹⁴⁸ Arisztotelész (1999): i. m. III. 1. 1404a.

kapcsán azt mutatja be, hogy a társadalom valóságos tagjai miként igyekeznek egymás számára meggyőzők lenni, azaz igaz tudást prezentálni. Teszi ezt nemcsak a beszélő személy szempontjából, hanem a *közönség*, a hallgató szempontjából is. Pontosabban Arisztotelész a pátoasz, az ethosz és logosz leírását, ezek meggyőző és valóságbefolyásoló szerepét a szónok és hallgatósága *viszonyában* gondolja el. Számára nem kétséges ugyanis, hogy a szónok mindig egy adott közegben lép fel, vagyis nem általában beszél, hanem konkrét és valóságos hallgatói közösségben. Ezért aztán mind az érzelmek és az erkölcsi habitusok, mind az érvek befolyásolják, hogy az emberek mit fogadnak el igaznak, jónak és hasznosnak.

2. Az érzelmek társadalmi jelentősége

A pátoasz, vagyis a különböző érzelmek leírása és bemutatása a *Retorika* egyik legterjedelmesebb tematikus egysége, az egész munka mintegy harminc százaléka. A terjedelem persze önmagában keveset mond, azt mindenestre jól demonstrálja, hogy Arisztotelész *fontosnak* tartotta az érzelmeket, ezek részletes bemutatását és elemzését.

Először is ad egy áttekintést az érzelmekről. A *Retorika* vonatkozó kilenc fejezete a következő tizennégy érzelmet elemzi és mutatja be hét kategóriapárba rendezve őket: szelidség és harag, szeretet és gyűlölet, barátság és ellenségeskedés, bátorság és félelem, szájalom és felháborodás, szégyen és szégyentelenség (büszkeség), hála és irigység. Másodsor, Arisztotelész mindegyik érzelmefajtát három szempontból elemzi: mi jellemzi az egyes érzelmeket, azaz miről lehet őket felismerni; mi váltja ki vagy okozza az adott érzelmet, milyen személyek, események, cselekedetek; s végül, hogyan jut el valaki az adott érzelmi állapotba. Mert „mindegyikkel kapcsolatban három dolgot kell megkülönböztetni, például a haraggal kapcsolatban hogyan lesz valaki haragossá, milyen emberekre szoktak haragudni és mi miatt. Ha e három tényező közül egyet vagy kettőt ismerünk, és nem valamennyit, akkor esetleg nem leszünk képesek haragot kelteni; ugyanez vonatkozik a többi érzelemre is.”¹⁴⁹

A *Retorika* affektuselemzése azonban nemcsak részletes érzelemvizsgálat, hanem az európai tudományos kultúrában az *első érzelemleírás* és *érzelemértelmezés*. Martin Heidegger írta: „az első fennmaradt, szisztematikusan megvalósított affektus-interpretációt nem a »pszichológia« keretei között végezték el. Az érzéseket Arisztotelész *Retorikájának* második könyvében vizsgálta.”¹⁵⁰ S vajon milyen természetű ez az érzelemleírás? Heidegger szerint „ezt – a retorika tradicionális irányával szemben, mely szerint az valamiféle »szaktárgy« – mint az egymással-lét mindennapiságának első szisztematikusan hermeneutikáját kell felfognunk”.¹⁵¹ Vagyis az érzelmek bele vannak ágyazódva az emberek egymás közötti mindennapi viszonyaiba és értelmezéseibe, s Arisztotelész

¹⁴⁹ Arisztotelész (1999): i. m. II. 1. 1378a.

¹⁵⁰ Heidegger (1989): i. m. 276.

¹⁵¹ Heidegger (1989): i. m. 276.

ilyenként és így írja le és érti meg őket. Ami azt jelenti, hogy az érzelem vizsgálata egyrészt nem szakkérdés, másrészt nem valami mellékes és elkülönült állapot, amely „eltorzítja” az emberhez igazán méltó racionális belátást. *Az érzelem nem az irracionális birodalma*. Önmagában se nem jó, se nem rossz, mint egyébként a racionális gondolkodás sem, sokkal inkább emberi létünk megkerülhetetlen realitása. Ahogyan Arisztotelész írja: „Az érzelmek azok a tényezők, amelyek megváltoztatják az emberek ítéleteit; következményeik pedig a fájdalom és gyönyör, mint például a harag és a szánalom, meg a félelem és más efféle érzelmek, valamint az ellenkezőik.”¹⁵²

Olyannyira így van ez, hogy az érzelmek megismerésünket is befolyásolják. Mert „nem látják egyformának ugyanazt, akik szeretnek és akik gyűlölnék, sem a haragvók és a jóindulatúak, hanem vagy teljesen vagy fontosságát tekintve másnak. Aki a vádlottat szereti, az nem tekinti bűnösnek, vagy csak kismértékben; aki gyűlöli, az ennek az ellenkezőjét teszi. A vágyakozónak és a sóvárgónak a jövőndő szépnek, és ami bekövetkezik, kellemesnek tűnik; a közömbösnek és reményt vesztettnek éppen fordítva.”¹⁵³ Mindez tökéletesen rímel az előző pontunkban kifejtettekre. Csakhogy ezt a helyzetet a modern tudományok hajlamosak hibának tekinteni, amit ki kell küszöbölni a megismerésből, hogy igaz ismeretekhez jussunk.

Arisztotelész azonban nem így gondolja. Heidegger írja: „Ismeretes az affektusok interpretációjának továbbvitele a sztoában, s ugyanígy e hagyomány átvitele az újkorra patrisztikus és skolasztikus teológián keresztül. De senki sem vette észre, hogy *az affektivitás alapvető ontológiai interpretációja Arisztotelész óta egyetlen említésre méltó lépést sem tett előre*. Ellenkezőleg: az affektusok és érzések tematikusan a pszichikai fenomenek közé kerültek, amelyek többnyire [ezek] harmadik osztályát alkotják a képzetalkotás és az akarás mellett. Kísérőjelenségek süllyedtek.”¹⁵⁴ A fenomenológiai kutatások persze kivették az érzelmeket ebből a másodlagos vagy harmadlagos szerepükből, de az érzelmek egyéni és társadalmi létmeghatározó szerepe, úgy, ahogyan Arisztotelész felvetette és tárgyalta, még itt is homályban maradt.

Az érzelem ugyanis sohasem kísérőjelenség, hanem alakító tényező, nem eltorzít valami nálánál fontosabb vagy lényegesebb dolgot, hanem *maga a fontosság*. Csak ott vannak komolyan veendő fontos dolgok a társadalomban – mind az egyének mind a viszonyok és közösségek tekintetében –, ahol érzelmek is vannak. Ez adja az érzelem semmivel nem helyettesíthető társadalmi státuszát. Természetesen nem ez a helyzete, ha az értelmet és az észet szembeállítjuk az érzelemmel, s ebben a bipolaritásban az előbbi képviseli a jó, az igaz és a hasznos dolgokat, az utóbbi mindennek az ellenkezőjét. Ebben a felfogásban annál jobb a társadalom minél kevesebb érzelem van benne, annál igazabb a megismerés, minél kevésbé hatják át az érzelmek. Az értelem és az érzelem között lehetséges konfliktus, de ennek nem az a megoldása, hogy az egyik pólust *ab ovo* negatív vonásokkal ruházzuk fel, és megkíséreljük – sikertelenül – eltüntetni a társadalomból.

¹⁵² Arisztotelész (1999): i. m. II. 1. 1378a.

¹⁵³ Arisztotelész (1999): i. m. II. 1. 1378a.

¹⁵⁴ Heidegger (1989): i. m. 276. (*Kiemelés – Sz. M.*)

Érdemes ismét Heidegger megállapítását elolvasni a problémáról. Idézi Pascal néhány gondolatát, aki szerint nem úgy van az, hogy „meg kell ismernünk e dolgokat [ti. az emberi dolgokat – Sz. M.], mielőtt szeretnénk”,¹⁵⁵ hanem fordítva van: „szeretni kell őket, másképpen nem ismerhetők meg, s hogy az igazsághoz a könyörületen át visz az út”, amely konvenióál Augustinus egyik gondolatával, amit Heidegger szintén idéz: „non intratur in veritatem, nisi per charitatem (könyörület nélkül nem hatolhatunk be az igazságba).”¹⁵⁶ De általánosíthatjuk is ezt az attitűdöt. Ha nincs bennünk a dolgok és az ember iránt nyitottság, alázat és kíváncsiság, bátor elindulási hajlam és elfogadási hajlandóság, akkor nemigen jutunk igaz ismeretek birtokába. Ennek pandanjaként pedig a gyűlölet, a félelem és az irigység vélhetően akadályoz bennünket ebben. De társadalomformáló jelentősége még a negatív érzelmeknek is van, hiszen az érzelmeink nemcsak megismerési képességünket alakítják, hanem társadalmi valóságunkat is. Berendezhetjük világunkat a félelemre és a gyűlöletre, de a nyitottságra és a barátságos együttműködésre is.

3. Barátság és ellenségesség

Messze túlnőne vállalat feladatunkon, ha rekonstruálnánk mind a hét kategóriapárba rendezett tizennégy érzelem arisztotelészi leírását. Csupán a *barátság és az ellenségeskedés*, illetve az ezzel paralel *szeretet és gyűlölet* egymásba átfolyó értelmezését fogom bemutatni. Úgy vélem, ez a két szorosan összetartozó kategóriapár is megfelelően reprezentálja felfogásának lényegét. Vagyis azt, amit Heidegger úgy nevezett, hogy az érzelmeknek *ontológiai* státusa van, mármint Arisztotelésznél.

Arisztotelész első kérdése minden érzelem esetében az, hogy *mi* is ez az érzelem, mit szoktunk érteni az adott kifejezésen. „Szeretni annyit tesz – írja jelen esetben –, mint azt kívánni másnak, ami véleményünk szerint jó, mégpedig az ő kedvéért és nem a sajátunkért.” Akik pedig szeretik egymást, azok egymás barátai, vagyis a barátok, a kölcsönös szeretett alanyai és tárgyai. „A barát ugyanis szerető és szeretett egy személyben.”¹⁵⁷ Ami pedig a haragot és gyűlöletet illeti, ez nyilvánvalóan a szeretet ellentéte. „A harag fájdalomtól kísért törekvés egy nyilvánvaló bosszúra egy nyilvánvaló semmibe vételért, mely érdemtelenül ért bennünket vagy minket. [...] Három válfaja van a semmibe vételnek: a lenézés, a megvetés és a sértés.”¹⁵⁸

A következő kérdése, hogy *miként ismerhető fel* az adott érzelem és az általa formált viszony. A szeretet és a barátság *megnyilvánulásai* érdeklík tehát, amit négy nagyobb csoportban mutat be. Az első csoportban a *támogató érzelmek* kinyilvánítása található. Mint írja, „biztosan barátunk az, aki együtt örül velünk szerencsénkben és együtt szomorkodik velünk bánatunkban, s nem másért, hanem miattunk”. Általában azok, akik

¹⁵⁵ Heidegger (1989): i. m. 267.

¹⁵⁶ Heidegger (1989): i. m. 277.

¹⁵⁷ Arisztotelész (1999): i. m. II. 2. 1328a.

¹⁵⁸ Arisztotelész (1999): i. m. II. 2. 1378b.

„örülnek nekünk”. A második csoportba a *szavakban* megnyilvánuló szeretet és barátság jelenségei tartoznak. Azok az emberek barátaink, „akik dicsérik a bennünk meglévő jó tulajdonságokat”. Avagy fordítva: „akik sem hibáinkat, sem jótéteményeinket nem ócsárolják.” Általában tehát azok, akik, „deréknak tartanak bennünket”, s ezt ki is nyilvánítják. A harmadik csoportot a szeretetteljes és baráti *viszonyok* alkotják. Vagyis azok a barátaink, „akikkel olyan viszonyban állunk, hogy nem restelljük magunkat a látszat miatt”. Vagy az ő részükről megfogalmazva, „akik nem képmutatóskodnak előttünk”, ezért aztán „saját hibáikat is megvallják nekünk”. Vagyis azok a személyek, „akitől nem félünk, [...] akiben bízunk”. A negyedik a közös *cselekvések* jellege. Nyilvánvalóan bennünket szerető barátaink azok, „akik jó szolgálatot tesznek nekünk vagy azoknak, akiknek gondját viseljük”. Továbbá azok, „akik anyagi támogatást biztosítanak és elősegítik boldogulásunkat”. Azok is, „aki irántunk figyelmesek”. Vagy fordítva, „akiknek mi segítünk valami jó megtevésében”.¹⁵⁹

A harag, a gyűlölet és az ellenségeskedés megnyilvánulásai kapcsán Arisztotelész első kérdése szintén az, hogy kik a haragvó emberek, és kikre szoktunk haragudni, azaz, mik a harag és az ellenségesség jelei. Nyilvánvalóan haragszunk azokra, akik bennünket *semmibe vesznek*, azaz megsértenek bennünket. „A sértő semmibe vesz valakit; a sértés ugyanis olyan cselekedet vagy szó, ami az érintett becsületében gázol, nem azért, hogy valami mást nyerjen vele azon kívül, ami megtörtént, hanem pusztán gyönyörűségért.” Konkrétan azokra haragszunk, „akik kinevetnek, kigúnyolnak és kicsúfolnak minket”. Azokra, „akik leszólják és lenézik azt, amit mi leginkább becsülünk”. Azokra különösen, akiktől elvárható a megbecsülés, de nem teszik meg ezt, vagy az ellenkezőjét teszik. Ilyenek például a barátaink, akikkel jót tettünk. Haragszunk azokra, „akik nem viszonzozzák kedvességünket”, a közömbösekre, „akik nem törődnek azzal, ha bennünket megbántanak”, s főleg a kárörvendőkre, „akik örülnek a szerencsétlenségünkön”. Haragszunk akkor is, ha igazságtalanság ér bennünket, „ha minket nem tartanak érdemesnek arra, mire mindenki mást”. De akkor is, „ha olyanokat vesznek semmibe, akiket rút dolog nem segítenünk, például szüleinket, gyermekeinket, feleségünket, alattvalóinkat”. De a haragnak és az ellenségességnek nem csak mások nemtörődömsége és bántása lehet a kiváltója; vannak haragot szülő helyzetek és haragra hajlamos emberek is. „Haragra [...] azok hajlamosak – írja Arisztotelész –, akik fájlalnak valamit, mert a szenvedő sóvárog valami után.” Haragot vált ki belőlünk az is, ha valaminek az elérésében közvetlenül gátolnak bennünket, ha „például a szomjúhozót az ivásban” akadályozzák.¹⁶⁰

Arisztotelész világosan megkülönbözteti egymástól a *haragot és a gyűlöletet*. Azt írja, hogy a haragos mindig egy meghatározott *emberre* haragszik, a gyűlölet tárgya viszont egy *embercsoport*: „a harag mindig valamilyen egyén ellen irányul [...], a gyűlölet egy emberfajta ellen, mert a tolvajt, a besúgót mindenki gyűlöli.” Ennek megfelelően más az érzelmi töltetük: „A harag fájdalommal jár, a gyűlölet viszont nem. A haragvó fájdalmat okoz, a gyűlölőkődő nem.” A haragvó embernek fontos, „hogyan haragja észrevehető

¹⁵⁹ Arisztotelész (1999): i. m. II. 4. 1381a–1381b.

¹⁶⁰ Arisztotelész (1999): i. m. II. 2. 1379a–1379b.

legyen, a gyűlölködő ezzel nem törődik”. A két érzelem változik az idő múlásával: „A haragot az idő elmulasztja, a gyűlöletet nem; az csak fájdalmat akar okozni, ez ártani akar.” Ennek következtében „sok olyan helyzet van, amikor a haragvó megkönyörül, a gyűlölködő sohasem. Az előbbi ugyanis azt akarja, hogy haragját érezze az illető, az utóbbi meg akarja a másikat semmisíteni.” Nyilvánvaló, hogy Arisztotelész itt a személyes jellegű harag és a személytelenné váló gyűlölet felvázolása révén azt igyekszik bemutatni, hogy miként válik a privát érzelem társadalmat alakító tényező, a magánharag közharaggá, ami aztán elvezet az *ellenséges* viszonyokhoz és cselekedetekhez, ahol is már embercsoportok megsemmisítésének szándékáról van szó.¹⁶¹

És ahogyan a barátságnak mint *viszornak* a szeretet az alapja, úgy bontakozik ki a haragból és a gyűlöletből az ellenséges viszony és az ellenségeskedés. „Az ellenségeskedést a harag, az akadékoskodás és a rágalmozás okozza.” Mindenesetre a fentiek alapján, írja Arisztotelész, megállapítható az emberekről, hogy „ellenségek-e vagy barátok”. Ám ez nem rögzült vagy objektív állapot: egyrészt beszélés, azaz „annak tartás” kérdése, másrészt változó viszonylatról van szó. Mert „bizonyos emberekről, ha valóban azok, ki lehet mutatni, hogy ellenségek-e vagy barátok; ha valóban nem ilyenek, ilyennek lehet feltüntetni őket; s ha ők maguk ilyenek mondják magukat, ezt meg lehet cáfolni; és ha vitatják, hogy haragból vagy gyűlöletből ilyenek, viselkedésüket tetszés szerint visszavezethetjük e két motívum valamelyikére”.¹⁶²

Ahogyan a szeretetből mint érzelemből születik meg a barátság mint viszony, ugyanúgy a haragból mint érzelemből a gyűlölet és az ellenségesség mint viszony. Minden esetben arról van szó, hogy az érzelmek folyamatosan és meghatározó módon jelen vannak az emberek egyéni és közösségi életében, ezért senki, a szónok sem, tekintheti nem létezőnek és eleve rossznak. Sokkal inkább ismerni és „használni” kell őket életünk formálásában, tanácsolja Arisztotelész. Hiszen nem egyszerűen „szakkérdésről” van szó, mint Heidegger mondja, és nem is az intellektuális képességünket és a racionális gondolkodásunkat *eltorzító* kártékony vonásunkról, hanem egyéni és közösségi életünk egyik meghatározó vonásáról.

Nyilván az itt a megtévesztő, hogy az érzelem individuális és privát dolog: az érzés mindig egyéni átélés kérdése. Megjegyzem, a gondolkodás és a beszéd létrejötte is egyénhez kötött. De ahogyan a beszéd, úgy az érzés sem marad meg az ember testéhez kötődő állapotában és a pszichéjébe bezárva. Egyrészt mindig van *tárgya*, ami lehet bármely élőlény és bármely dolog, bár ez önmagában még nem jelenti azt, hogy az adott érzelem kilépett volna a személy testéből. Csupán az érzelem természetéről van még csak szó, arról, hogy az érzelem is *valamiről* szól, mint a beszéd is. Ez a valami azonban a kapu, amelyen át az érzelem kilép belőlünk. Az érzelem ezért is gondolkodást és cselekvést alakító emberi vonás, amely lényegesen befolyásolja, hogy miként élünk és hogyan alakítjuk magunk körül a viszonyainkat, a társadalmat. Ezt fejezi ki elég világosan Arisztotelész azzal, ahogyan összekapcsolja az egyénileg átélt érzelmet a vele *adekvát* társadalmi

¹⁶¹ Arisztotelész (1999): i. m. II. 4. 1382a.

¹⁶² Arisztotelész (1999): i. m. II. 4. 1382a.

viszonnal; a szeretetet a barátsággal, a haragot az ellenségeskedéssel. Ez minden egyes általa elemzett érzelemnél megfigyelhető: a *Retorikában* bemutatott érzelmek legalább annyira individuális, mint közösségi tényezők. Egyébként a 20. században kibontakozó szociálpszichológiának éppen ez lett a tárgya, vagyis a psziché társadalmi dimenziója.

4. Jellemek életkor és státus szerint

Egy retorikai munkának, mondja Arisztotelész, fontos leírni, hogy „milyen jellemek vannak”. Az ábrázolási igény alapja az, hogy az ember nemcsak a szavaival hat másokra, hanem érzelmeivel és jellemével is, de a másik ember is egyszerre érző, morális és értelmező lény, akit *saját természete is befolyásol abban, hogy miként reagál egy másik emberre*, mit fogad el tőle vagy mit nem, miként képes vele együttműködni. A pátoszt vagy érzelmet pontosan ilyen megfontolásból és ilyen szempontból írta le Arisztotelész, s ez a helyzet a jellemek és a magatartás tekintetében is. Figyelemre méltó, ahogyan Arisztotelész a *Retorikában* konkretizálta a maga etikáját. A bemutató beszéd fajta kapcsán azt vette számba, hogy az egyes erényfajtáknak milyen jelei vannak, miként tudjuk fellelni a különböző erényeket és bűnöket a többi ember magatartásában. A II. kötet 12–17. fejezeteiben pedig arra a kérdésre keresi a választ, hogy a különböző társadalmi csoportokat milyen magatartásmódok jellemezzék, tehát milyen jellemek fordulnak elő domináns módon egy-egy csoportban. Mai szóval élve, Arisztotelész „erkölcspszichológiai” leírást ad saját korának néhány meghatározó társadalmi csoportjáról. Teszi ezt azért, hogy a szónok előtt világos legyen; kikkel találkozott és kikhez beszél, mire számíthat, milyen magatartást várhat el tőle. Ugyanis „minden ember a jellemének megfelelő vagy a hozzá hasonló beszédet fogadja meg”.¹⁶³

Ezekben a fejezetekben Arisztotelész *hat társadalmi csoport* jellemét és erkölcsét elemzi, mégpedig „életkor és sors szerint”.¹⁶⁴ Életkor szerint az ifjak, az öregek és az érett korúak jellemét, sors szerint pedig, amit néha szerencsének is nevez, a nemes származásúak, a gazdagok és a hatalmasok magatartását. Leírásában a legrészletesebb az ifjak és az öregek jellemrajza, amihez képest kifejezetten vázlatos a sors vagy élethelyzet szerinti csoportok bemutatása. Az életkor szerinti felosztás „hármassága” elég evidens módon adja magát, kérdés persze, hogy hol húzzuk meg az elválasztó vonalakat. Arisztotelész szerint „a testet harminc és harmincöt között mondjuk érettnak, a szellemet pedig 49. év felé”.¹⁶⁵

Mind a fiatalok mind az időskorúak jellemét Arisztotelész három szempont szerint írja le: vágy és érzelmek, habitus és viszony, valamint cselekvés és idő szerint. Vagyis az érzelmek, az akaratok és tettek alapján, amit átszó a logosz; a gondolat és a beszéd. Az *érzelmek és a vágyak* tekintetében az ifjak „vágyakozók és készek arra, hogy megtegyék azt,

¹⁶³ Arisztotelész (1999): i. m. II. 12. 1389a.

¹⁶⁴ Arisztotelész (1999): i. m. II. 12. 1389a.

¹⁶⁵ Arisztotelész (1999): i. m. II. 12. 1390b.

amire vágyakoznak”. Ám vágyaik „változékonyak, és hamar megcsömörlenek; a vágy hevesen támad bennük és gyorsan megszűnik”. Vagyis az ifjak, véli Arisztotelész, „szenvédélyesek és forróvérűek; indulataik rabjai: nem tudnak uralkodni érzelmeiken”. Tartalmilag tekintve leginkább „az érzékei gyönyörök felé hajlanak”, továbbá fontos nekik mások elismerése és legyőzése: „Jobban vágyakoznak e két dologra, mint a pénzre.” *Viszonyaik és habitusuk* alapján elsősorban társaságkedvelők, „mert örülnek az együttlétnak”, szívesen vannak együtt kortársaikkal. Még tapasztalatlanok és kiforratlanok, ennek ellenére bátrak és magabiztosak; saját magukat nagy dolgokra méltónak tartják. Egy ifjú ember vonzó habitusának alapja az, hogy jelleme „nem sérült, hanem természetes, mert még nem volt a tanúja sok gonoszságnak”. Ezért is az ifjak életének irányítója „inkább a jellem, mint a számítás”. Mivel csak a szokás nevelte őket, tehát kevés a tapasztalatuk, még nem tudják, hogy mennyi sok szép és jó dolog van a világon. Ez egyszerre forrása a magabiztosságuknak és bizonytalanságuknak, vagy ahogyan Arisztotelész mondja: a szegyenkezésüknek mások előtt. Szinte „minden hibát túlzásból és szertelenségből követnek el [...], nem gonoszságból”. Életkorukból adódóan hiszékenyek, azaz „könnyen be lehet csapni őket [...], mert még nem sokszor csalódtak”. Ezért is „minden embert tisztességesnek és jobbnak tartanak” annál, amilyen. Ebből adódóan „hajlamosak a szánakozásra”, továbbá „szenvédéseiket meg nem érdemeltnek tekintik”. A *cselekvések* tekintetében legfőbb jellemzőjük, hogy „mindent túlzottan csinálnak; túlzottan szeretnek és túlzottan gyűlölnek, és ugyanúgy minden más dolgot is túlzottan tesznek”. Életkorukból adódóan „bizakodóak” és „reményteljesek”, hiszen „az ifjú számára a jövő még hosszú, a múlt viszont rövid; mert az élet hajnalán nem emlékezhet semmire, de mindent remélhet”. És természetesen „többnyire szép reményekben ringatják magukat”.¹⁶⁶

„Az öregek [...] legtöbb jellemvonása szinte ellentéte az ifjakénak, mert sokat éltek, többször csalódtak és hibáztak.” *Vágyaik* „egy része megszűnt, más része erőtlenné, ezért nem vágyakozók, és nem vágyaiktól indítva cselekszenek, hanem a haszontól indítva”. Mértékletesnek tűnnek, pedig csak „vágyaik csökkentek”. Ha vannak még komoly érzéseik és vágyaik, azokat elsősorban „életszükségleteik szabják meg”. Érzelmeikben is visszafogottak és erőtlenné már: „nem szeretnek, de nem is gyűlölnek erősen.” Az ifjakkal ellentétben nem forrófejűek, hanem közömbösebbek és hidegebbek. Gyakran „inkább szegyetelenné, mint szegyenlősebbé”, sőt siránkozók is. *Habitusuk* tekintetében elsősorban „bizalmatlanok, mégpedig tapasztalatból”. A bizalmatlanságuk okán pedig gyanakvók, önmaguk tekintetében is, azaz „gyávák és mindentől reszketnek”. Általában is „kicsinyhitűek, mert megalázta őket az élet”. Önzőek és zsugoriak, hiszen „tapasztalatból tudják, hogy nehéz megszerezni [ti. a vagyont] és könnyű elveszteni”. Ennek következtében „a hasznosság irányítja az életüket, nem a szép”. Ha gonoszságot és jogtalanságot követnek el, azt „nem elbizakodottságból” teszik, mint az ifjak, hanem „gonoszságból”. „Továbbá az öregek is szánakozók, de [...] gyengeségük miatt; mert úgy gondolják, hogy mindezen rossz velük is megtörténhet.” *Cselekedeteikre* jellemző, hogy már „semmi nagyra, semmi rendkívüliire nem törekcszenek”, sőt „mindent rosszra magyaráznak”.

¹⁶⁶ Arisztotelész (1999): i. m. II. 12. 1389a–1389b.

Bizonytalanok is: „semmit sem állítanak határozottan”, pontosabban semmi jót, hiszen azt tapasztalták meg életük során, hogy „az emberi dolgok nagyobbrészt hitványak”. Leginkább az emlékezés szolgál számukra örömként, hiszen tapasztalhatjuk, hogy folyton az elmúlt dolgokról beszélnek, sőt fecsegnek, számukra „az emlékezés gyönyörűségükre szolgál”. Azaz „inkább élnek emlékeikből, mint a reményből; ami hátra van még az életükből az kevés, a múlt viszont hosszú”. Pesszimizták, mondanánk mai szóval, hiszen nemcsak sok a negatív emberi tapasztalatuk, hanem rájuk nézve „a bekövetkező események nagy része [is] kedvezőtlen”.¹⁶⁷

Arisztotelész az ifjak és az öregek közé helyezett *érett korúak* habitusának vizsgálatát egy összehasonlítással vezeti be. Ugyanis „az ifjak bátrak és féktelenek, az öregek mértékletesek és gyávák”. Ezzel szemben „az érett korúak mindazokat a hasznos tulajdonságokat, amelyeket az ifjak és az öregek egymástól elválasztva birtokolnak, egyesítve birtokolják, és ami azoknál túlzott mértékben van meg vagy hiányzik, az náluk mértékkel és megfelelően”. Vagyis úgy véli, hogy az érett korúak nemcsak korban vannak az ifjak és az öregek között, hanem jellemében is: „mindkettő túlzásait elkerülvén nem túlságosan merészek (hiszen az már vakmerőség), de nem is túlságosan félénkek, illő mértéket tartanak mindenben; nem bíznak mindenben, de nem is bizalmatlanok mindennel szemben, inkább mindent az igazság szerint ítélnek meg.” Továbbá „nemcsak szép szerint élnek és nemcsak a hasznosság szerint, hanem mindkettő szerint, és nem kuporgatva, de nem is tobzódva, hanem illő mértékkel. Ugyanez vonatkozik az indultaira és vágyaikra is. Mértéktartóak, de bátorsággal, és bátrak, de mértéktartással.” Arisztotelésznek az itt adott leírása nyilvánvalóan arról szól, hogy az általa igen fontosnak tartott *közép* mint erény és habitus elsősorban az érett korú emberek, pontosabban a szabad felnőtt férfiak tulajdonsága.¹⁶⁸

A sors szerinti habitusokat, amit ma társadalmi helyzet szerinti tipikus magatartásoknak neveznénk, a származás, a vagyon és a politikai pozíció alapján mutatja be, pontosabban ezeknek csak egyik oldalát, a nemes származásúak, a gazdagok és a hatalmasok jellemét. Jóllehet a leírását ezzel az utaló mondattal zárja: „Az említettek ellentétei is világosak az ellenkezőkből, például a szegény, a szerencsétlen [származású] és a hatalommal nem rendelkező jelleme.”¹⁶⁹ Az utalást azonban nem követi részletes kifejtés a könyvében.

A *nemes* származás azt jelenti, írja, hogy az illető előkelő és kiváló családban született, olyan ősei vannak, akikre büszke lehet, hiszen köztudomás szerint kiváló emberek voltak. Vagyis „a nemes születés a család kiválóságához kötődik”. Kérdés azonban, hogy ebből mi következik a jelenre nézve, vajon az utód is olyan nemes jellemű-e, mint az ősei voltak. Ez kétesélyes dolog, véli Arisztotelész. Egyrészt lehet az utód is nemes jellem, ami „azt jelenti, hogy nem fajzott el a család természetétől”. Ezért aztán becsvágyó, már csak ősei miatt is, mert „az ember, amikor valami java van, azt halmozni kívánja”, legyen

¹⁶⁷ Arisztotelész (1999): i. m. II. 13. 1389b–1390a.

¹⁶⁸ Arisztotelész (1999): i. m. II. 15. 1390b.

¹⁶⁹ Arisztotelész (1999): i. m. II. 15. 1390b.

az örökség anyagi vagy erkölcsi természetű. Másrészt azonban a hajdanvolt nemes családok utódai gyakran elfajzanak, sőt „nagy részük együgyű” lesz. Megfigyelhető, hogy „a nagytehetségű családok gyakran egzaltálttá fajulnak”, a szilárd jellemű családok utódai pedig „ügyetlenné és nehézkesé” lesznek. Ez a sors vagy szerencse kérdése, véli.¹⁷⁰

„Azt a jellemet, amely a gazdagsággal jár együtt – írja Arisztotelész –, mindenki világosan láthatja.” S vajon mit láthatunk világosan a *gazdag emberek* jelleméről? Nos, nem sok jót. Ez az egyetlen embercsoport, amelynek tagjairól Arisztotelésznek egyetlen jó szava sincs. Mint írja: a gazdag emberek „kíméletlenek és pöffeszkedők, lévén, hogy a gazdagság megszerzése a lelki világukra is kihat, olyan a viselkedésük ugyanis, mintha minden jó az övék lenne”. S vajon miért ilyenek? Vélhetően azért, mert számukra a pénz és a vagyon „minden más érték mércéje, s ezért úgy tűnik nekik, hogy általa minden megszerezhető”. Továbbá, s éppen ezért „fényűzők és hivalkodók; fényűzők elpuhultságuk és gazdagságuk miatt; hivalkodók és ízléstelenek, mivel szerintük mindenki azzal szokott foglalkozni, amit ők szeretnek és csodálnak, s véleményük szerint mindenki azért verseng, amiért ők”. Végül így összegzi a dolgokat: „a gazdag jelleme egyezik a szerencsés, de ostoba emberével.”¹⁷¹

Nos, talán a gazdagok nem ennyire és egyetemlegesen ostobák, főleg ha maguk szerezték a vagyont, nem pedig öröklés, csalás vagy erőszak révén jutottak hozzá, de Arisztotelésznek nyilván sok keserű tapasztalata gyűlt össze róluk. Ő azonban nem kíméli az újgazdagokat sem: „az újgazdagokban valamennyi hiba fokozott mértékben és rosszabb formában van meg.” Idézi Szimónidész mondását, amely szerint, ha választania kellene, akkor ő inkább a gazdagságot választaná mint a bölcsességet, „mert látom, hogy a bölcsek ott vesztegetik idejüket a gazdagok ajtaja előtt”. Arisztotelész annyi mentséget ad számukra, hogy jogtalanságaikat és bűneiket nem eleve meglévő rossz tulajdonságaikból eredezteti. „Azokat a jogtalanságokat, melyeket a gazdagok elkövetnek, nem a gonoszságuk sugallja, hanem részint féktelenségük, részint mértéktelenségük.”¹⁷²

A *hatalmasok* jelleme, véli, nagyon sok mindenben hasonlít a gazdagok jelleméhez, de „nemesebbek azoknál”. Vagyis ugyanolyan becsvágyók, pöffeszkedők és kíméletlenek, mint a gazdagok, de magatartásuk „merészebb a gazdagokénál, mert olyan tettekre vágyanak, amelyeket hatalmuk révén képesek végrehajtani”. Mindehhez társul az, hogy nem ülhetnek a babérjaikon. Vagyis „kénytelenek ügyelni arra, ami hatalmukat biztosítja”. Ezért aztán egyrészt a gazdagoknál serényebbek, másrészt éberek, mert e tulajdonságok hiányában hatalmukat veszítik. Az ifjakról írta Arisztotelész, hogy szeretik a vidámságot és sokat nevetnek. A hatalmasok viszont komolyak és szigorúak, véli. Ha pedig „jogtalanságot követnek el, [az] nem jelentéktelen, hanem nagyszabású” bűnös cselekedet.¹⁷³

¹⁷⁰ Arisztotelész (1999): i. m. II. 15. 1390b.

¹⁷¹ Arisztotelész (1999): i. m. II. 16. 1391a.

¹⁷² Arisztotelész (1999): i. m. II. 16. 1391a.

¹⁷³ Arisztotelész (1999): i. m. II. 17. 1391b.

5. Az érvelélmélet alapjai és a példa bizonyító ereje

Sem az érzelmek, sem a habitusok nem közvetlenül beszédbeli megnyilatkozások – mint láttuk is –, jóllehet mindig kíséri őket értelmezés, és valamilyen formában mindig megnyilvánulnak. Arisztotelész többször is hangsúlyozta, hogy az érzelem és a habitus *forrása* a bizonyításnak, avagy az együttműködő elfogadtatási szándéknak, *eszközei* azonban nem ezek, hanem a *beszéd maga*, annak sajátos logikája, az, ahogyan a szónok *érvel* saját igaza mellett, egyebek mellett az érzelmeket és erényt is „mozgósítva” szándékai megvalósításának érdekében.

A retorikai bizonyítás középpontjában azonban a beszéd van, a *logosz* tehát, ami egyszerre jelent fogalmat, észt és beszédet, és a logikus gondolkodás eszközeit használja a kívánt cél eléréséhez. Ennek bizonyos módjairól már szó esett előző fejezetünkben, amikor is a tanácsadó, bemutató és ítélkező beszédfajtákat elemeztük. „Hátra van még, hogy azokról a bizonyításokról beszéljünk – írja Arisztotelész –, amelyek mindhárom beszédfajtában közösek, mivel azokról már beszéltünk, amelyek sajátosak mindegyikben.”¹⁷⁴ Arisztotelész három olyan eszközkészletet és eljárást mutat be, amelyek speciálisan a retorikai gyakorlathoz és gondolkodáshoz kapcsolódnak: a példa, az ethüméma és a gnóma, illetve a toposz.

A példát mint a logikus bizonyítás egyik eszközét Arisztotelész *induktív* eljárásnak tekinti, és nagy jelentőséget tulajdonít neki: „a példa [...] hasonló az indukcióhoz, az indukció pedig a gondolkodás alapja.”¹⁷⁵ Ugyanis konvenió a tudásszerzés általános módjával, amely a megtapasztalt konkrétumoktól halad az absztrakt állítások, az egyedi dolgoktól az általános megállapítások irányába, az esetleges tapasztalatoktól a szükség-szerűnek gondolt tételig. Vagyis a példa *retorikai indukció*. A retorikai érvelés során használt példa természetesen nem arról szól, hogy bárki is törekedne itt egy általános megállapítás alá tartozó *minden* egyes egyedi eset megvizsgálására abból a célból, hogy az egyes és az általános között *szükségszerű* kapcsolatot teremtsen. Ez az exkluzív jellegű tudományos kutatások egyik eljárása, amelyet a társadalmi cselekvések és együttműködések területén nem lehetséges megvalósítani, de nincs is rá szükség; életünket ugyanis nem tudományosan bebizonyított tételek szerint éljük.

Arisztotelész szerint a retorikai példa logikai felépülése a következő. Először is van egy *vitatott* vagy homályos konkrét ügy, legalábbis a beszélgetés résztvevői számára nem egyértelmű és nem világos dologról van szó. Másodsor: a probléma megvilágítása és a dilemma eldöntése érdekében a beszélő felidéz egy hozzá hasonló konkrét ügyet, eseményt, személyt vagy dolgot. Ezt hívjuk egyébként példának. Harmadszor: igyekeznek megvilágítani a problematikus mostani ügy és értelmezési segítségként felidézett példa közötti összefüggéseket. Ennek megfelelő a példa révén történő érvelés logikája és gondolatmenete. A kulcskérdés itt az, hogy vajon milyen kapcsolat van tisztázandó dolog és a példa között. Másképpen mondva: miért éppen *ez* a példánk? Arisztotelész

¹⁷⁴ Arisztotelész (1999): i. m. II. 20. 1393a.

¹⁷⁵ Arisztotelész (1999): i. m. II. 20. 1393a.

azt mondja, hogy a példával való érvelésnek két alapvető módja van. Egyrészt hasonlóságot kell kimutatni a tisztázandó dolog és a példa között, másrészt ennek révén meg kell találni az eddig ki nem mondott általános tételt, amelyet a hallgatóság is elfogad, és amely összeköti a két elemet egymással, mert vonatkozik rájuk. Ilyen módon eljárva aztán a találó példa lehetőséget ad a helyes értelmezésre és a megfelelő döntésre a vitatott kérdésben.

Egy illusztráció mindehhez Arisztotelészről: a polgárok a népgyűlésben arról vitatkoznak, írja, hogy a tisztségviselőket vajon választani vagy pedig sorsolni jobb-e. Ez tehát a tisztázandó eset. A szónokok egy része a sorsolás ellen szólal fel. Arról beszélnek, hogy a sorsolás olyan lenne, mintha az atlétákat sorsolással jelölnék ki az olümposzi játékokra, vagy pedig a hajón a kormányost sorsolással választanák ki a legénységéből. A sportból és a hajózásból vett esetek a példák. És vajon mi az implicit tétel? Az, hogy bizonyos feladatok ellátáshoz komoly felkészülés és szaktudás kell. S ha ezt a hallgatók elfogadják, akkor azzal is egyetértenek, hogy a tisztségviselői munka is szaktudást igényel, s akkor a példával való érvelés meggyőző tudott lenni.

A retorikai példának Arisztotelész három típusát írja le. Az első *történeti* példának nevezi. Jellegzetessége, hogy példaként egy ténylegesen megtörtént korábbi eseményt idéznek fel, hogy a mai esemény dilemmáit annak tanulságai alapján sikerüljön eldönteni. Arisztotelész a típust a háborúskodásban való részvétel melletti és elleni érvelésekkel illusztrálja. Úgy látja, hogy az ilyen kérdéseket a korabeli politikusok egy történeti „példatár” alapján igyekeztek eldönteni. A második típust Arisztotelész *parabolának* nevezi, amely valójában az életből vett példát jeleníti. Az érvelés során a szónok a más körülmények között megtörtént eseményekkel állítja párhuzamba a vitatott dolgokat. Parabola az imént idézett példa a népgyűlési választásról. A retorikai példa harmadik típusa a *mese*. Ez kitalált történettel való érvelés, amikor például mesebeli hősökhez vagy állatokhoz, a hozzájuk kapcsolt „mesebeli történethez” hasonlítják a társadalmi élet szereplőit vagy magyarázzák az eseményeket és a tennivalókat.

Érdemes kiemelni, hogy a példa itt nem példaképet vagy követendő mintát (paradigmát) jelent, hanem *megvilágító* esetet vagy eseményt. A két típusú példát azonban mégis összefűzi egy közös vonás, amely a társadalmi létezésünk egyik legfontosabb vonását fedi fel előttünk. Ez pedig az, hogy egy megtörtént konkrét eset ismét megtörténhet, nem pontosan ugyanaz és ugyanúgy természetesen, de a lényeges összefüggéseket tekintve igen. Talán pontosabban fogalmazunk akkor, ha azt mondjuk: a társadalomban egy adott esemény hasonló módon ismét lejátszódhat, hiszen „igen gyakran hasonló a jövő a múlthoz”.¹⁷⁶ És ez nem mennyiségi kérdés, mert a társadalom dinamikusan változó realitás, amelynek meghatározó alkotóelemei, azaz az emberek, a dolgokat értelmező és önállóan cselekvő lények. Ezért a társadalom lényegi vonását nemcsak az alkotja, ami annak egészében vagy részeiben minden egyesnél előfordul, hanem az is, amit akár egyetlen ember maga megtesz és létrehoz. Azaz *példát mutat másoknak*, hogy így is lehet, sőt így érdemes cselekedni és élni. Hannah Arendt írta erről, hogy elvont tantételek

¹⁷⁶ Arisztotelész (1999): i. m. II. 20. 1393a.

hangoztatásánál és terjesztésénél sokkal hatásosabb, ha hirdetője nemcsak hangoztatja a számára fontos igazságokat, hanem ennek megfelelően cselekszik és él, mint tette ezt Akhilleusz, Szókratész, Jézus Krisztus vagy Szent Ferenc.¹⁷⁷

6. Az enthüméma, a gnóma és a toposz

Az *enthüméma* elnevezés a „megfontol” igéből származik, és csonka szillogizmust jelent. A szillogizmus deduktív logikai következtetés, és szükségszerű összefüggést tartalmaz. Három részből áll: általános tétel, konkrét állítás, következtetés. Idézzük fel a híres példát: Minden ember halandó. Szókratész ember. Tehát Szókratész halandó. Az enthümémák azért csonka szillogizmusok, mert nincs kimondva bennük az általános tétel, hanem csak a konkrét eset és a következmény, vagyis nem három, hanem két elemből állnak, miközben az általános tétel kimondatlanul is összeköti a két elemet. Ám maga az általános tétel is sajátos: *valószínűleg igaz állítás*. Arisztotelész példája a csonka szillogizmusra a következő mondat: „XY beteg, mert lázas.” A ki nem mondott általános tétel itt a következő: „Aki beteg, az lázas.” Ez az állítás azonban nem szükségszerűen, hanem valószínűleg igaz állítás, hiszen van, amikor a láz nem betegség, pusztán hőemelkedés vagy egy lelkiállapot következménye, ugyanakkor nem minden beteg ember lázas is egyben. Ennek ellenére a kijelentést meggyőzőnek szoktuk tekinteni, hiszen olyan tapasztalatot fogalmaz meg, amely nagy valószínűséggel *igaz*, ezért elfogadható.

Arisztotelész részletesen elemzi az enthümémákat a *Rétorika* második részének 22., 24., 25. és 26. fejezeteiben. Ír arról, hogy milyen módszerekkel lehet megtalálni a megfelelő enthümémákat, milyen bizonyító és cáfoló enthümémák vannak, mik a forrásai az enthümémáknak, és elemzi a látszat enthümémákat is, hiszen használatukat el is lehet véteni. Ugyanis az enthümémát nem egyszerűen az különbözteti meg a szükségszerűséget kifejező szillogizmustól, hogy az utóbbi mindig igaz, az előbbi pedig csak néha igaz, hanem az, hogy van olyan enthüméma, amelyet elfogadnak és van olyan, amit nem.

A görögök az általánosan ismert és követett igazságok, életbölcességek tömör megfogalmazását nevezték *gnómának*. Arisztotelész szavai szerint: „A gnóma kijelentés, de nem valami egyediről, [...] hanem valami általánosról, de nem minden általánosról, hanem csak arról, amire cselekvéseink vonatkoznak, és amit meg kell tennünk vagy el kell kerülnünk.” Azt írja, hogy „a gnóma az enthüméma része”,¹⁷⁸ merthogy a gnómák nem mások, mint „az enthümémák konklúziói és premisszái – mellőzvéen magát a [csonka] szillogizmust”.¹⁷⁹

Arisztotelész osztályozza a gnómákat. Vannak olyanok, írja, amelyek ismertek és elfogadottak. Például: „Az ember legfőbb java az egészség.” Mások kevésbé magától

¹⁷⁷ Hannah Arendt: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris, 1995. 254–256.

¹⁷⁸ Arisztotelész (1999): i. m. II. 20. 1394a.

¹⁷⁹ Arisztotelész (1999): i. m. II. 21. 1394a.

értetődők, ezért magyarázatot igényelnek. Például: „Halandó halandóra vágyakozzék, ne halhatatlanra.” Más felosztás szerint származhatnak gnómák ismert költők munkáiból. Például: „Ostoba az, aki megölvén az apát, életben hagyja a fiait.” (Részlet Sztaszimosz vagy Hégésziasz *Küприя* című eposzából.) De származhatnak közmondásokból is, hiszen néhány közmondás is gnóma, írja Arisztotelész, mondjuk az, hogy „úgy kell gyűlölnünk, mintha szeretni akarnánk”, vagy az, hogy „ismerd meg önmagad”.¹⁸⁰

Arisztotelész szerint a gnómák igen hasznosak a beszédben. Két okból is. Az egyik: használatukkal *befolyásolható* a hallgatóság. Ugyanis a gnómák általános természetű kijelentések, márpedig ezeknek „örülnek azok, akik e kijelentés igazát saját bőrükön érzik: például akinek történetesen rossz szomszédokkal és saját rossz gyerekeivel kell vesződnie, örömmel üdvözlzi az efféle megállapításokat: »a szomszédoknál nincsen borzasztóbb«, »nincs nagyobb esztelenség, mint gyereket nemzeni«”. A szónok azonban el is vétheti a gnómát, ha nem tudja, hogy hallgatói milyen helyzetben vannak, és milyen véleményük van a dolgokról. A hasznosság másik oka: a gnóma „jellemre hatóvá teszi a beszédet”. Mégpedig nemcsak a hallgatók, hanem a szónok tekintetében is. Ugyanis a gnóma olyan erkölcsi kérdéseket vet fel, amelyekben szeretünk egyetérteni. Ezért aztán „ha a gnómák tisztességesek, tisztességesnek tűnik fel a szónok is”, ami a beszéd és a beszélő határozott összefonódását mutatja fel.¹⁸¹

A *toposz* elnevezés a beszéd nagyobb egységeit, ezek típusait jelöli. Innen az elnevezés; *toposz koinosz*, latinul *locus communis*, vagyis a közbeszéd területei és témái. Míg a gnóma egy-egy (döntően erkölcsi) esetre vonatkozó egyetlen kijelentés, addig a *toposzok* egy-egy tématerületre vonatkozó összetett szövegek, amelyek adott tématerület kapcsán összesűrítik és kifejezik a mindenki által birtokolt tudást, ezért a közösség tagjai által értett és használt tudáskészletet jelentik adott vonatkozásban. Nevezik köznapi okosságnak vagy bölcsességnek is, amelyek átfogó készlete a jól ismert élethelyzetek és élettapasztalatok „strukturált helye”.

Arisztotelész a *Retorikában* több mint húsz toposztípust sorol fel, s bemutatja, hogy ezekről hogyan gondolkodtak a görög társadalom tagjai. Ezek egy része a *dolgok* természetére vonatkozik: több és kevesebb, az idő múlása, a dolgok különbsége és hasonlósága, egészlet alkotó részek, egymásnak ellentmondó tények, előzmény és következmény, váratlan esemény. Más részük a *tettekhez* kapcsolódik: a szándék és megvalósulás viszonya, mit s miért tesznek az emberek, a hibák elkövetésének értelmezése, a célok és a választások változása, a korábbi tettek és ítéletek következményei. Harmadik részük pedig a *gondolkodáshoz* kapcsolódik: a szavak eltérő jelentéseinek következménye, meghatározásokat adunk a dolgoknak, következtetéseket teszünk stb. Az arisztotelészi toposzok természetesen kötődnek a korabeli retorikai gyakorlathoz, miközben nyilvánvaló, hogy más korban és más közösség esetében más toposzokat tudnánk megállapítani és leírni. Kari Palonen például a *politika* szó francia, angol és német nyelvű újkori értelmezésének

¹⁸⁰ Arisztotelész (1999): i. m. II. 21. 1394a–1395a.

¹⁸¹ Arisztotelész (1999): i. m. II. 21. 1395b.

és használatának kilenc alaptopozsát írta le: szabálytalanság, ítélőképesség, policy, deliberáció, elköteleződés, vitatás, lehetőség, szituáció, játszma.¹⁸²

Ezekből a listákból jól látszik, hogy a toposzok ismert és közös problémákról szólnak, az olyan tipikus érvelési helyzetek készletét jelentik, amelyek révén köz- és magánügyeinket értelmezzük. Mondhatjuk, hogy a toposzok az általánosításnak azt a síkját képviselik, amit a közösség tagjai egyetemlegesen gyakorolnak, vagyis nem tudományos, hanem mindennapi absztrakciókról van szó, mégpedig egy-egy tématerülethez kapcsolódva. Például megpróbáljuk tisztázni az egymásnak ellentmondó politikai tényeket, a hatalmi tettek motívumait vagy a politikai döntések várható következményeit, és így tovább. A toposzok használata során általános megállapításokat szoktunk ugyan tenni, de ezeket a közösség tagjai érteni fogják, hiszen a toposzok esetében közös okosságokról van szó, nem pedig tudományos megállapításokról.

Láthattuk korábban, hogy az érvelésmódoknak két fontos síkja van. Egyrészt magának az érvelés kifejezésnek az elsődleges jelentése, vagyis az, ami önként adja magát; milyen típusú érvekkel és milyen módon tudunk másokat az igazunkról meggyőzni. Ez nyilván a szónok, vagy általánosabban szólva, a mindenkori aktuális beszélő szempontja. A másik sík pedig az a fogadói közeg, amelyben a beszélő aktivitása megnyilvánul. Ez pedig arról szól, hogy mire kell vagy mire számíthat a beszélő, amikor támogatást kér valamihez. Láttuk, nemcsak a szituációhoz igazított szavai számítanak, azaz másként kell tanácsolni, bemutatni és értékelni, hanem számítanak mind neki, mind hallgatóinak az érzései és jellembeli tulajdonságai is. Ugyanez a helyzet beszédbeli megnyilvánulásai esetében is. A szavait ugyanis senki sem a „levegőben vagy a vakvilágban” mondja el, hanem konkrét hallgatóinak, legyenek ezek kevesen vagy sokan, közvetlenül jelen lévők, mint az ókorban, vagy távol lévők, mint manapság.

Az érvek tehát arról is szólnak, hogy a beszélő mit gondol és mit tétel *hallgatóságáról*. A logosz esetében arról, hogy mit gondol a szónok és beszélő egyén közönsége logoszárol, azaz gondolkodásmódjáról. Vagyis arról, hogy mire tud építeni és mit akar formálni. Ezért az érvelésmódot kétszeresen is társadalomértelmezésnek tekinthetjük. Egyrészt abból a szempontból, hogy a mindenkori beszélő miként formálja a környezetét, másrészt hogy az értelmező emberek hogyan gondolkodnak. Ennél konkrétabban: milyen jellegű az a tudás, amely a mindennapjait élő emberek közös sajátossága, s ez a közös miként mutatkozik meg a retorikai érvelésben. Arisztotelész érvelésmélete vagy bizonyítástana, amelyet a *Retorika* II. kötetében fejt ki, pontosan erről szól.

¹⁸² Palonen (2009): i. m.

III. fejezet

Marcus Tullius Cicero: A retorikai beszéd és cselekvés

1. A beszéd társadalmi szerepe

Marcus Tullius Cicero (Kr. e. 106–43) a rómaiak egyik leghíresebb szónoka és politikusa volt, aki egyben jelentős bölcséleti és szónoklástani munkák szerzője is, s Arisztotelészhez hasonlóan ő is rendkívüli befolyást gyakorolt az utókorra.¹⁸³ Retorikatani munkásságára nagy hatással volt a görög hagyomány, mindenekelőtt Arisztotelész *Retorikája*. Nemcsak tanulmányozta ezt a tradíciót, hanem a köztársaság tapasztalatai alapján számos ponton újragondolta.

A görög demokrácia és a római köztársaság híveinek szemléletében egyik közös vonás, hogy a beszédet és a szónoklást *társadalom- és közösségalkító tényezőnek* tekintették, ennek következtében a retorikai munkák szerzői nemcsak a hatásos beszéd technikáit gyűjtötték össze és elemezték, hanem *retorikatanuk egyben társadalomtan* is. Arisztotelész *Retorikája*, mint láttuk, elméleti-filozófiai retorikatan, amely, mert bölcséleti munka is, átfogja a retorikai gyakorlat teljes birodalmát, részleteiben és egészében egyaránt. Ezt Cicero így mondta első retorikai munkájának első bekezdésében: „ékesszólás nélkül a bölcsesség a társadalomnak édeskeveset használ, ellenben az ékesszólás bölcsesség nélkül a legtöbb esetben hallatlanul ártalmas, és sohasem hasznos.”¹⁸⁴

De hát mi is az ékesszólás, mi a státusa és jelentősége? – teszi fel Cicero több munkájában is a kérdést. Hogy fontos és jelentős tényezője a társadalom életének, az nem volt kétséges előtte, a kérdés csak az volt, hogy mi módon az, s hogyan lehet ezt a tényt igazolni. Két érvet vonultat fel a retorika és a beszéd jelentősége mellett. Az első az eredethez kapcsolódik, a második a köztársaság működéséhez.

A hellenisztikus korban a retorikai munkák bevezetésének állandó toposza volt, hogy a kulturális és politikai vívmányok az ékesszólásra vezethetők vissza. Cicero is osztja ezt a nézetet, ha nem is ilyen túlzó formában. A beszédet *civilizációteremtő* tényezőnek tartja, hiszen, írja, az embert a beszéd tette emberré, és a beszélés képessége különbözteti meg az állatoktól. A beszéd olyan eredeti jelenség, állítja, amely nemcsak életünk díszje lehet, nemcsak költemények és mesék eszköze, hanem a hasznos és célszerű emberi cselekvésnek is a velejárója, vagyis létezésünk egyik alapja. Ennek igazolására még egy

¹⁸³ Cicero retorikaelméleti munkáira a klasszika-filológiában elfogadott és elterjedt módon hivatkozom, vagyis a művek szövegébe „beleírt” bekezdésszám megadásával, amely számozás egyrészt „végigvonul” az egész művön, másrészt ritkán esik egybe a tipográfiai bekezdésekkel. *A feltalálásról* és *A szónokról* című munkák azonban fejezetekre („könyvekre”) vannak osztva, amelyeknél újrakezdődik a bekezdések számozása. Ezeknél a munkáknál római számokkal megadom a fejezetszámot is.

¹⁸⁴ Marcus Tullius Cicero: *A feltalálásról*. – *De inventione*. Ford. Simon L. Zoltán. In *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, Kalligram, 2012a. I. 1.

naiv történetet is elővezet. Egykoron, írja, az emberek „a többieknél kerestek menedéket. Azok segítségét kérve, elhatározásuknak először fejbőlintással adtak kifejezést, majd a beszéd kezdetleges elemeivel próbálkoztak, és azzal, hogy minden egyes dolognak nevet adva, fokozatosan megteremtették a nyelv rendszerét.”¹⁸⁵ Ugyanez a gondolat a vezető szerepek kialakulása szempontjából úgy szól, hogy az emberek vadon, szenvedélyüktől vezetetten, elkülönülten éltek, de aztán egy bölcs férfi „szép szóval” rávette a hasznos munkára és az együttműködésre őket. *A szónokról* című munkájában külön is hangsúlyozza, hogy a beszéd az ember azon képessége, amely kiemeli őt a természetből és megteremti a civilizációt: „egyetlen dologgal múljuk fölül leginkább a vadállatokat, hogy egymással beszélgetünk, és hogy beszéddel ki tudjuk fejezni gondolatainkat.”¹⁸⁶ Avagy „az ember, bár sok mindenben tökéletlenebb és gyöngébb, leginkább azért áll a vadállatok fölött, mert beszélni tud”.¹⁸⁷

A másik érve a beszéd és az ékesszólás jelentősége mellett nem a múltra, hanem a *jelenre* vonatkozik. A szónoklás, írja, „az egyetlen tudomány, amely a magánéletre és a közéletre egyaránt óriási hatással van”, továbbá, ha „a bölcsesség társul szegődik hozzá, az államnak temérdek haszna származik belőle”.¹⁸⁸ Ennek megfelelően „a béke és a háború roppant horderejű ügyeiben az emberek legfőbb javát szolgálta”.¹⁸⁹ Folytathatnák az ilyen tartalmú mondatok idézését, s akkor még szó sem esett azokról az érvekről, amelyek szerint az egyén társadalmi-politikai *sikereinek* egyik eszköze a „jól beszélés” művészete vagy tudománya. Ezekből a mondatokból világosan kiderül, hogy Cicero szerint beszéd és szónoklás nélkül nincs társadalmi-egyéni létezés. Az ember olyan eszközéről van tehát szó, amely nemcsak civilizációt teremt, mint ezt az első érve hangsúlyozza, hanem egyéni életet és társadalmi valóságot is alakít.

Talán mindkét érv tekinthető, hogy úgy mondjam, „szakmai túlzásnak” is. Hiszen miért írna bárki retorikatant, ha munkájának tárgya, vagyis a beszéd és a szónoklás, nem lenne életünk jelentős és fontos tényezője! Csakhogy a klasszikus kor retorikai munkái nem úgy születtek, Cicero munkái sem, hogy bárki elméletileg kigondolta volna, hogy milyen is a retorika, sőt az ideális retorika, aztán önigazoló céllal igyekezett volna másokra rátukmálni saját eszméit. Ezek a munkák egy meglévő *praxisra* épültek, azt a beszélési-szónoklási gyakorlatot összegezték és elemezték, amit a szerzők maguk körül láttak. Ma úgy mondanánk, hogy a klasszikus kor retorikai valójában empirikus munkák, amelyek a tapasztalatok rendszerezései és általánosításai.

Cicero munkái is tele vannak korabeli közéleti szereplők beszédeinek bemutatásával és elemzésével, hasonlóan egyébként Arisztotelész *Retorikájához*. A *Brutus* című könyve nem is más, mint több száz korabeli személy szónoki tevékenységének elemzése. A mű kiindulópontja az, hogy a köztársaság vezető emberei, bármilyen pozícióban vannak,

¹⁸⁵ Marcus Tullius Cicero: *Az állam*. Ford. Hamza Gábor. Budapest, Akadémiai, 1995. I. 25. 39.

¹⁸⁶ Marcus Tullius Cicero: *A szónokról*. – *De oratore*. Ford. Adamik Tamás – Csehy Zoltán – Polgár Anikó. In *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, Kalligram, 2012b. I. 32.

¹⁸⁷ Cicero (2012a): i. m. I. 5.

¹⁸⁸ Cicero (2012a): i. m. I. 5

¹⁸⁹ Cicero (2012a): i. m. I. 3.

egyben szónokok is. A *Brutus*ban ezért nemcsak a híressé vált szónokok, például *Antonius*, *Crassus*, *Philippus*, *Cotta* vagy *Sulpicio* tevékenységét elemzi, hanem sok más közéleti beszélőt is bemutat, akiket valamilyen módon őriz az emlékezet, illetve akiket ő maga hallott beszélni, vagy olvasta munkáikat. Azt írja: „a céлом ugyanis, hogy mindazokat összegyűjtssem, akik feladatuknak tekintették, hogy a közéletben szónoki szerepet vállaljanak”, bár ezek többnyire „nem kimondottan ékes beszédű” egyének voltak, munkájukhoz azonban hozzátartozott a nyilvános beszéd.¹⁹⁰ Mi más ez, mint empíriára és valóságra érzékeny gondolkodásmód, ezért is evidencia Cicero számára, hogy a beszéd és a szónoklás életet és társadalmat formáló tényező. Ezért aztán „a szónoki jártasságot úgy határoznánk meg, hogy az államtudományok részét képezi”.¹⁹¹

De miként az? – fogalmazódhat meg a következő kérdés. Olyan módon, hogy a nyilvános beszéd *hatással* van az emberekre, azokra is, akik hallgatják, azokra is, akikhez eljut a híre, sőt magára a szónokra is. A hatás azzal a korabeli tapasztalattal van összefüggésben, hogy a nyilvános megszólalásnak, márpedig a szónoklás ilyen, *tétje és jelentősége* van mind a beszélő mind a hallgató, mind az egyén mind a közösség szempontjából nézve. Egy fogadalom és egy eskü, egy bírósági döntés és politikai határozat esetében ez nyilvánvaló, de még a mesék, a hazugságok, a fecsegések vagy az ígéretetek is jelentőséggel bírnak az érintettek számára, hiszen minden megnyilatkozásnak van valamilyen indítéka és következménye. A példák azonban arra figyelmeztetnek bennünket, hogy *sokféle* beszéd van, nemcsak tartalmilag tekintve, hiszen így nézve szinte végtelen a számuk, hanem státusuk és jellegük, s ennek megfelelően, jelentőségük szerint is.

A szónoklattanok, beleértve Cicero retorikai munkásságát is, a nyilvános és közösségi beszélésnek megpróbálják megérteni ezt a társadalomformáló képességét is, és nem pusztán a stilisztikai természetét írják le. A társadalmi beszélő ugyanis, hangsúlyozzák, cselekszik, ezért beszédével hat másokra: a retorika cselekvő beszéd, mert a rétor hatást akar elérni. A szónoki beszédnek, írja Cicero, egyetlen alapvető célja van: *hatni* a közönségre. Mégpedig nem részlegesen, hanem egészlegesen, azaz a szónok megpróbál az ember mindhárom alapvető tulajdonságára hatni: *értelmére, érzelmére és akarására*. „Nos, a magam részéről úgy vélem, három dolog van, amit el kell érni szónoklással: hogy tanítsuk azt, akihez szólunk, hogy gyönyörködtessük őt, és hogy szenvedélyesen megindítsuk.”¹⁹² A *docere* (oktatás), a *delectare* (gyönyörködtetés) és a *permovere* (cselekvésre készítés) igényét több munkájában is megnevezi és leírja. A retorika gyakorlat egésze erről, vagyis a hatáselérésről szól, ennek megfelelően a retorikatana is e körül a kérdés körül forog.

Úgy vélem, ez a pozíció a társadalom tudományos tanulmányozása szempontjából is evidenciának tekinthető. Csak a szobájában üldögélő, magányos és szorongó ember pozíciójából gondolhatja bárki, hogy a hatás eleve gyanús dolog. „Tiszta szemlélődés” egyébként sem létezik, mint ahogyan „vak gyakorlat” sem: az emberi élet egyszerre megismerés

¹⁹⁰ Marcus Tullius Cicero: *Brutus*. Ford. Krupp József. In *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, Kalligram, 2012d. 137.

¹⁹¹ Cicero (2012a): i. m. I. 6.

¹⁹² Cicero (2012d): i. m. 185.

és alakítás, s a két oldal csak mesterségesen választható szét egymástól. Ennek az egységnek a kifejeződése a *hatás*, hiszen minden cselekedetünknek, még a legszubtilisebb szellemi tettnek is, van valamilyen rajta túlvezető következménye. A retorikatanok nem tesznek mást, mint számot vetnek ennek a hatásnak a jelentőségével, és megkísérlik feltárni a mechanizmusát. Erre utal Cicero megjegyzése is a hatáselérés általános módjáról: „három dolgot kell a szónoknak szem előtt tartania; hogy mit mondjon, hogy milyen elrendezésben mondja, s hogy miként mondja.”¹⁹³

Cicero a retorikát egyszerűen tekinti társadalomalakító tényezőnek és művészi teljesítménynek, azaz ékes szólásnak. A szónoklás, írja, a köztársaság egyik legnagyobb teljesítménye. Több munkájában visszatérően beszél arról, hogy egyrészt az ékes beszéd mindenki dízére válik, másrészt magasztalja az erőt és a hatalmat, amit a szónoki tudás és szónoklás képes adni egy személy kezébe – beleértve azt képességét, hogy a megvédje a fennálló jogrendszert, saját magát, vagy éppen bosszút álljon segítségével egy gonosz és méltatlan politikuson. Ezért aztán, írja: „ki vonná kétségbe valamikor is, hogy államunkban az ékesszólás áll az első helyen a városi műveltség virágzása, a béke időszakában.” Szerinte mindezt a polgárok is tudják és elismerik. Ennek következtében a szónoklás „a legnagyobb népszerűséget, dicsőséget, erőt rejti magában”.¹⁹⁴ Vagyis nemcsak a köztársaságnak válik dízére a jó szónokok működése, hanem a kiváló szónoki teljesítmény dicsőséget hoz az egyéneknek is, hiszen tapasztalhatjuk, írja, hogy a legügyesebb szónokok egyben tiszteletre méltó egyének is.

2. A retorika gyanúval illetése

Nem mindenki gondolta azonban azt, már Cicero korában sem, hogy a beszédnek ilyen komoly szerepe van a társadalom életében. Sokan vitatták a retorikai praxis jelentőségét és a retorikatanok hasznosságát, mondván, hogy a szónoki beszédnél vannak sokkal fontosabb társadalomalakító tényezők is, ráadásul a beszéd meglehetősen gyanús instancia, amellyel vissza lehet élni, és sokan vissza is élnek.

A szónok című munkájában Cicero felsorolja a szónoki beszéd jelentőségét tagadó és gyakran hallható nézeteket. Ezek azóta is élő kifogások általában a beszéd és a hatásos közéleti beszéd ellen. Első kifogás: nem a szónokok formálják a társadalmat, hanem a fennálló törvények és a jó döntések, nem a beszédek tehát, hanem a tettek. Második kifogás: a civilizációnak sok olyan tényezője van, amely fontosabb a szónok ténykedésénél, például a szokások, a vallási rítusok vagy az egyes egyének elhatározásai. Harmadik kifogás: a szónoklás számít ugyan a bíróságokon, a népgyűléseken és szenátusban, tehát ott, ahol közös megegyezéssel döntéseket kell hozni, de más területen nem.

¹⁹³ Marcus Tullius Cicero: A szónok. – Orator. Ford. Mezei Mónika. In *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, Kalligram, 2012e. 43.

¹⁹⁴ Cicero (2012e): i. m. 140.

Cicero cáfolata egyetlen figyelemre méltó érven sűrűsödik össze: *a szónoki beszéd jelentőségét tagadó nézetek maguk is beszédek és szónoki teljesítmények*. Azt írja, hogy ezek a kifogások lényegében ugyanazok, amiket már Platón is elmondott a *Gorgiasban*. Csakhogy ezek az érvek önellentmondást tartalmaznak. Platón gúnyolta ugyan Gorgiast a szónoklása miatt, miközben ő maga is szónoki eszközöket alkalmazott érvelésében, továbbá maga is kiváló szónok volt. Cicero cáfolatához hozzátehetjük, hogy a beszéd jelentőségét tagadó nézet valóban cáfolható ezzel az érveléssel. Az azonban nem cáfolható, hogy a szónoki beszéd hatalma beleütközik más hatalmi tényezőkbe, mindabba például, amit Cicero is felsorol (szokások, jog, vallás stb.). Ezek között a szónoki meggyőzés kétségtelenül az egyik tényező, de nem az egyetlen. Más kérdés, hogy a szokások, a jog, a vallás stb. sem beszédmentes realitások vagy értelmezés nélküli erőtényezők.

Az okos és megnyerő beszéd nyilvánvaló hasznossága és ereje ellenére egyesek mégis gyanakodva tekintenek rá, panaszkodik Cicero. Például „megrovás éri azt, aki ösztönzést, útmutatást ad az ifjúságnak a szónoklás művészetére”.¹⁹⁵ Vagy például „a jogtudományban való jártasságukat még olyanok is hangoztatják, akik nem értenek hozzá; az ékesszólás művelői viszont eltitkolják képességüket”, és vajon miért van az, kérdezi, hogy „a tudomány kedves az emberek szemében, a beszéd pedig gyanús”.¹⁹⁶

Cicero a szónoki beszéd gyanúsának tartását három tényezőben látja. Egy: a beszéd érzelmeiket kelthet, *szenvedélyeket szíthat*. Azt írja; „szónoki hévvel én [...] nem egyszer vettem ki már hadállásaikból ellenfeleimet, mindent elsöprő rohamot indítva ellenük”.¹⁹⁷ És akkor még szó sem esett arról, hogy egy jó szónok, ha felszítja hallgatói érzelmeit, olyasmire is ráveheti őket, amiket „józanul” nem tennének meg. Kettő: lehetővé teszi a *tények elferdítését*. „Semmi sincs, amit a dolgok nagyításával, vagy ellenkezőleg, kicsinyítésével ne érhetne el a szónoki beszéd.”¹⁹⁸ Ezzel együtt sem gondolja azonban azt, hogy ez valami bűnös eszköz lenne: „Élni kell vele az érvelés közepette is, valahányszor csak alkalom nyílik a tények fokozására vagy kisebbítésére, szinte szüntelenül végig az egész beszéd folyamán” – írja.¹⁹⁹ Három: egy jó szónok képes megbabonázni hallgatóságát, ezáltal *uralmat szerez felettük*, ami sokak szemében gyanússá teszi a beszédet. Azt írja, „akkor a legnagyobb a prózaritmus hatalma, amikor a szónok már lenyűgözte, rabul ejtette hallgatóságát. Ilyenkor egyikük sem gondol arra, hogy hibákra lessen, és tetten érje a szónokot.”²⁰⁰

A gyanú mindhárom formáját az táplálja, ami egyébként már a görögség idején is sokak szemében gyanús instanciává tette a retorikát, hogy a beszéd képes öncélúvá válni, és ügyes forgatója hazugságokkal és demagógiával olyan cselekedetekre is ráveszi az embereket, amit egyébként nem tennének meg, hiszen kárukra van. Az emberek gyakran a felelőtlen ígérgetőknek és a hazudozóknak inkább hisznek, mint a bölcsseknek. „És mivel a szónoklásban gyakran egyenrangúnak, nem ritkán jobbnak bizonyultak azok, akik a bölcsességért

¹⁹⁵ Cicero (2012e): i. m. 142.

¹⁹⁶ Cicero (2012e): i. m. 145.

¹⁹⁷ Cicero (2012e): i. m. 129.

¹⁹⁸ Cicero (2012e): i. m. 127.

¹⁹⁹ Cicero (2012e): i. m. 127.

²⁰⁰ Cicero (2012e): i. m. 209.

távolról sem törték össze magukat, és a szónokláson kívül semmihez sem értettek, mind a tömegek, mind saját magukban gyökeret vert az a tévhit, hogy méltók az államügyek irányítására.” És amikor ezek a kormányrúdhhoz férnek, iszonyú károkat okoznak. „Az ilyen esetek miatt azután az ékesszólás olyan utálatot és felháborodást keltett, hogy a legtehetségesebbek, mint a vihar tombolása elől a kikötőbe, úgy menekültek a meghasonlott és zűrzavaros közélet elől valamely nyugalmasabb elfoglaltságba.”²⁰¹

A szónoki beszédnek azonban nemcsak egyéni, hanem társadalmi „ellenségei” is vannak, azaz vannak olyan szituációk, amelyek nem kedveznek a szónoki működésnek. Cicero két ilyen ellenséget nevez meg, a *háborút* és a *teljhatalmat*. Többször ír le ehhez hasonló mondatot. Az ékesszólás nem háborúskodás közepette szokott megszületni, sem amikor az emberek „a királyok uralma alatt nyögnek: hanem a béke kísérlője, a nyugalomnak társa, és a már jól berendezett állam úgymond növedéke”.²⁰² Vagyis háborúban nem szavak, hanem fegyverek szólnak, nem szónokok, hanem katonák döntenek el a vitás kérdéseket. Másrészt Cicero számára az is világos, hogy a császárság felé tartó Római Birodalom az ékesszólás halálát is jelenti, hiszen az egyközpontú erős politikai hatalom birtokosa nem a szenátusbeli viták révén fogja kormányozni az országot. A retorikai *vita* a köztársaság (és a demokrácia) működésének és irányításának egyik eszköze. Más kérdés, hogy a háborúban és önkényuralomban is van beszéd, de ez egy jelentőségét *vesztett* félelmetes beszéd; kinyilatkoztatás és utasítás, amelynek nincs alternatívája, ezért csak csodálni és ismételni lehet, mint ezt már a 20. században Mihail Bahtyin olyan érzékletesen leírta.²⁰³

3. Az együttműködés beszéde

A berendezkedett köztársaságban a retorikai beszéd legfontosabb funkciója az, hangsúlyozza Cicero, hogy *társadalmi együttműködést* valósítson meg. A retorikai szituációban való részvétel szabad és önkéntes, és a rétor állításainak és javaslatainak elfogadása sohasem kötelező. Még ha a részvételnek vannak is kész helyzetei, például a törvényszéken vagy az agorán, az elfogadás itt sem kötelező és kényszeres. A retorikai szituáció ugyanis *együttműködő* társadalmi viszonyt jelent, amely csak akkor „működik” jól, ha a megszólaló képes felkelteni a másik ember figyelmét és érdeklődését, meg tudja nyerni jóindulatát és bizalmát. Ez ugyanis egy többé-kevésbé szabad társadalom, ahol az emberek viszonyait *beszélve* működtetik, tartják fenn vagy változtatják meg, ezért is szól a beszéd, legalábbis funkciója szerint – közvetlenül ritkábban, közvetve mindig –, a másik ember megnyeréséről. A retorikának szerzői számára ez sohasem kétséges, ezért is foglalkoznak ennek módozataival és eljárásaival, nem pedig a bebizonyításával.

²⁰¹ Cicero (2012a): i. m. I. 4.

²⁰² Cicero (2012d): i. m. 46.

²⁰³ Mihail Mihajlovics Bahtyin: *A beszéd és a valóság. Filozófiai és beszédelméleti írások*. Ford. Orosz István – Kőnczöl Csaba. Budapest, Gondolat, 1986. 518–523.

Ahhoz, hogy a szónok felkeltse a hallgatók „jóindulatát, figyelmét és érdeklődését”, először is, javasolja Cicero, meg kell ismerkednie „az általa képviselt ügy fajtájával”. Funkcionálisan tekintve szerinte ötféle ügy van: *becsületes*, *bámulatos*, *érdektelen*, *kétséges*, *homályos*. „Becsületes ügy az, amellyel a hallgatóság már eleve, a mi beszédünkől függetlenül is rokonszenvezik; bámulatos az, amelytől a meghallgatásra várók idegenkednek; érdektelen az, amelyet a hallgató nem vesz komolyan, s úgy érzi, nem is érdemel túl nagy figyelmet; kétséges az, amelyben a megítélés tárgya bizonytalan, homályos az, amelyet a hallgató nehezen tud követni, vagy az ügy szálai nehezen kibogozhatóak.”²⁰⁴

Nem az a fontos, hogy Cicero felosztása pontos vagy átfogó-e. Erről a korabeli retorikában is megoszlottak a vélemények. Például Cornificius csak négyféle ügyet írt le,²⁰⁵ Quintilianus viszont követte Cicero ötösztatú felfogását, bár másként nevezte az egyes ügyfajtákat: „tisztességes, közönséges, bizonytalan vagy kétes, meglepő és homályos.”²⁰⁶ Fontos maga a szemlélet, a retorikai attitűd. Nevezetesen, ahhoz, hogy az engem hallgató másik ember együttműködését, érdeklődését és jóindulatát elnyerjem, tudnom kell, hogy különböző típusú emberi ügyek vannak, amelyek különböző megközelítést igényelnek. Például másként lehet egyetértést és együttműködést kialakítani olyan ügyekben, amelyekről tudható, hogy nem érdekli azokat, akikhez beszélek, sőt nem is képesek átlátni azt, és másként olyan ügyekben, amelyeknél a hallgatóink eleve rokonszenveznek a szóba hozott üggyel, és nagyjából ismerik is a természetét.

„Jóindulatra – folytatja Cicero – négyféleképpen tehetünk szert: saját magunkról, ellenfeleinkről, a bírák személyéről [ezeket lentebb hallgatóknak nevezi] és a tényállásról szólva.”²⁰⁷ Figyelemre méltó, hogy Cicero a retorikai szituációt „négy szereplős” helyzetként írja le: van egyrészt az aktuális *beszélő*, akinek egyben van egy *rivális*a, aki vitathatja az általa előterjesztett javaslatot, van *hallgató*, aki megítéli az értelmezéseket és a vitát, de maga nem kapcsolódik bele a vitába vagy beszélgetésbe, és persze van az *ügy* vagy tényállás, amelyről minden résztvevő beszél. Ezen a ponton válik világossá, hogy Cicerónál miért éppen a törvényszéki és a politikai szónoklat számít a beszéddel átszőtt emberi viszonyok modelljének. Az Arisztoteléstől átvett harmadik szónoki beszéd-fajtától, vagyis a bemutató, dicsérő beszéd-től ugyanis idegen a rivális értelmező jelenléte, márpedig a mindennapi életet átszövő társadalmi viszonyokban mindig lehetséges a dolgoknak másféle értelmet adni, mint amit az aktuális megszólaló éppen ad nekik. A törvényszék viszont mindig így működik, a közélet csak akkor, ha demokratikusan szerveződik.

A jóindulat elérése a *hitelességre* irányul, ami a viszonyok és beszédek *nyitottságát* jelzi. Természetesen nem lehet bármit mondani és akárhogyan alakítani a kapcsolatokat, de éppen a retorikai helyzet egyetemesége jelzi, hogy a társadalomban nincs szükség-szerű determináció, kivéve a biológiai létünk kényszereit – adott keretek között mindig

²⁰⁴ Cicero (2012a): i. m. I. 20.

²⁰⁵ Cornificius: *A C. Herenniusnak ajánlott retorika. – Rhetorica ad C. Herennium*. Ford. Adamik Tamás. Budapest, Magyar Könyvklub, 2001. I. 3. 5.

²⁰⁶ Marcus Fabius Quintilianus: *Szónoklattan. – Institutio oratoria*. Ford. Adamik Tamás et al. Pozsony, Kalligram, 2009. 4. 1., 40.

²⁰⁷ Cicero (2012a): i. m. I. 22.

választhatunk, azaz így is meg úgy is beszélhetünk és dönthetünk. Fölkelthetjük a másik érdeklődését, ébreszthetünk bizalmat magunk iránt, biztosíthatjuk a hallgatók jóindulatát, lehetünk hiteles beszélők, illetve produkálhatjuk mindezen dolgok ellenkezőjét vagy többé-kevésbé történő megvalósulását. A szituációk nyitottak az együttműködés különböző módjaira, a közös cselekvések kialakítására és a társadalmi realitás formálására. Ehhez azonban nem valamiféle elvont beszélni tudás, hanem *társadalmi kompetencia* szükséges, mondta ezt kétezer évvel később Pierre Bourdieu, Cicero pedig arról írt, hogy az eredményes megnyilatkozás érdekében mit kell tennie a szónoknak azért, hogy elnyerje mások jóindulatát és támogatását.

Először is, javasolja Cicero, próbáljunk *magunk* iránt rokonszenvet ébreszteni. Ennek érdekében említjük meg „a bennünket ért bajokat és az elénk tornyosuló nehézségeket”, próbáljuk eloszlatni „a ránk szórt vádaskodást” és gyanúsítást, beszéljünk „tetteinkről és szolgálatainkról önhietség nélkül”, és főleg: soha se parancsolgassunk, mindig kérjünk és javasoljunk. *Ellenfeleinket* illetően viszont ne fukarkodjunk a negatív vonások felemlgetésével. Mutassuk be „visszataszító, fennhéjázó, kegyetlen, gonosz cselekedetüket, [...] erőszakoskodásukat, hatalmaskodásukat, [...] dölyfös és türhetetlen viselkedésüket, hogy olyanok tűnjenek, akik inkább ezekbe vetik bizalmukat, mintsem ügyük igazába”. A *hallgatóinkról* viszont beszéljünk úgy, hogy „bátor, bölcs, jóindulatú cselekedeteiket hozzuk elő, a gátlástalan törleszkedés minden jele nélkül”, továbbá világítsunk rá, hogy „milyen nagy megbecsülés övezi őket”. A *tényállásról* szólva pedig érdemes „az ügy lényegét” világosan, „kereken és tömören” előterjeszteni, továbbá rávilágítani arra, hogy „beszédünk tárgya nagy horderejű”, tehát nemcsak bennünket foglalkoztat és érint, hanem „vagy mindenkit, vagy azokat, akik hallgatják, vagy egynémely híres embereket, vagy a halhatatlan isteneket”.²⁰⁸

Mindennek megvalósításához Cicero, a retorikatani hagyomány szellemében, további technikai javaslatokkal is szolgál a szónokok számára. Leírja például azt, hogy miként rázhatjuk fel a fásult hallgatóságot „nevetésre ingerlő” vagy éppen „valami borongós, megdöbbenő, hátborzongató” dologgal. Vagy azt, hogy miként lehet óvatosan kezdve és bizalmat ébresztve akár az ellenkező állításokhoz is eljutni hallgatóinkkal együtt ahhoz képest, mint amivel kezdtük a beszédünket. Vagy listát ad azokról a dolgokról, „amelyeket ha török, ha szakad el kell kerülnünk, ezek: elcsépelet, közös, fölcserélhető, terjengős, átvett, szabálytalan” dolgok.²⁰⁹

A beszédbeli *lehetőségeknek* ez a cicerói bemutatása, úgy vélem, nyilvánvalóvá teszi, hogy verbális megnyilatkozásaink nem egyszerűen lebegő és megfoghatatlan (*imponderabilis*) realitások, hanem választott és követett *magatartások*, amelyek ezért meghatározó módon alakítják viszonyainkat és életünket. Cicero itt mindennek a hasznos és sikeres variációját írja le, és javasolja az alkalmazását, de mindezt el is lehet véteni, vagy csak helyel-közzel megvalósítani. A szavakkal alátámasztott bizalomébresztés nyilvánvalóan magatartás, azaz szavainkkal viszonyulunk a másik emberhez, amelynek folyománya

²⁰⁸ Cicero (2012a): i. m. I. 22–23.

²⁰⁹ Cicero (2012a): i. m. I. 25–26.

az együttműködés és egy kölcsönösen elfogadott döntés. Mondhatjuk, társadalmi realitások létrejötte és alakulása.

4. A tettek modellje és a cselekvő személye

Cicero retorikaelméleti munkái, túl a sikeres együttműködés módjain, az emberi cselekedetek összetett és általános valóságát is leírják, mégpedig a törvényszéki beszéd kapcsán, amit a tettek modelljének tekint. Ennek lényegi vonásai a következők. Az emberek írott jogi és íratlan erkölcsi szabályok szerint élnek az életüket, amely szabályokat egyesek vélhetően megsértenek. Ezt mások bepanaszolják az ügyet eldöntő „hivatal” előtt, ahol az érintettek jelenlétében és lefektetett eljárások szerint próbálják megítélni, hogy pontosan mi történt, és ezt miként kell értékelni, majd az ügyben érvényes döntést hoznak. Az eljárás középpontjában nyilvánvalóan a *tettek megítélése* áll, mégpedig a maga egyediségében, azaz egy konkrét ember konkrét cselekedete, amiből nem hagyható ki a cselekvő személye, és feltétlen figyelembeveendő a cselekvés körülményei is. Ez a modell abban különbözik modern kori cselekvésfelfogásoktól, hogy nem néhány lényesnek vélt absztrakt vonás alapján próbál *minden* tettet megragadni, hanem a szituációhoz kötött konkrét cselekedetet próbálja a lehető legteljesebben leírni.

Vagyis azt, hogy a szóban forgó tettet az illető „miért, milyen szándékkal, milyen kimenetel reményében követte el, miért inkább így és nem másként, miért inkább ő és nem más, miért segítőtárs nélkül vagy miért azzal, miért nem akadt cinkosa vagy miért akadt, és miért éppen ez meg ez az ember követte el, és miért tette a bűntény előtt ezt, a bűntény idején azt, a bűntény után amazt, saját elszánásából tette, vagy a bűntény magából az ügyből következett, összhangban áll-e a vádlott vallomása a tényekkel, nincs-e benne ellentmondás, a bűnjel erre a tényre utal vagy egy másikra, vagy erre is és a másikra is, és melyikre inkább, tett-e a vádlott olyasmit, amit nem kellett volna, vagy elmulasztott-e olyat, amit kellett volna”.²¹⁰

Ez a sokfelé ágazó cselekvésértelmezés nyilvánvalóan egy bűnösnek vélt cselekedet törvényszéki értelmezésére vonatkozik, de nem csak erről szól. Maga Cicero is azt gondolja, hogy amikor egy esetleges bűnös tett megítélését vizsgáljuk, akkor nem egyszerűen csak törvényszéki tevékenységről van szó. A bűnös tettet ugyanis csak a cselekedetek általános vonásai alapján tudjuk helyesen értelmezni, és láthatóan erre vonatkozik az idézetben kifejtett javaslata. Ezért is tekinthető a törvényszéki beszéd a retorikai beszéd általános modelljének, a tettek bíróság általi helyes megítélése pedig az emberi-társadalmi cselekedetek általánosan helyes értelmezésének.

Ezt az összetett cselekvésértelmezést nyolc pontban tudjuk rögzíteni. Cicero retorikátana szerint egy cselekedet pontos megértéséhez vizsgálni szükséges, hogy a tettet (1) ki hajtotta végre, (2) milyen indítékból vagy szándék alapján, és azt is, hogy az illető (3) milyen kimenetel reményében cselekedett. Továbbá azt is, hogy (4) miért pont így és nem

²¹⁰ Cicero (2012a): i. m. II. 45.

másként cselekedett, (5) egyedül vagy másokkal együtt cselekedet-e, (6) mit tett a konkrét cselekedet előtt és után, (7) ő maga mit mond a cselekedetéről, ennek különböző fázisairól és elemeiről, s végül (8) milyen körülmények között történt a cselekvés. Ez a nyolc szempont világosan jelzi, hogy milyen messze van egymástól az emberi cselekedetek absztrakt lényege és konkrét megvalósulása. A retorikatanok, mint láttuk, Arisztotelész retorikatana is, a konkrét cselekedetek minél pontosabb értelmezésére törekszenek, amikről vajmi keveset tudunk meg, ha pusztán az ok, cél, mód, következmény alapján írjuk le őket. Ez a „szent négyesség” egyrészt evidens, másrészt, mert minden tett jellemzője, igen keveset mond el az egyedi cselekvő tényleges cselekvéséről, leginkább az emberi tettet választja el attól, ami nem emberi tett. Ráadásul sémaként vagy modellként tudjuk csak használni, azaz ráhúzzuk az összetett tett-valóságra, ezzel elszegényítjük azt. Például egy tett mindig egy *esemény* része, ahol az előzmények és körülmények messzemenően belejátszanak abba, hogy miként valósul meg egy cselekedet.

Egy tettnek mindig van végrehajtója, az ember pedig cselekvő lény, ezért evidens, hogy egy cselekvés következményei mögött keressük a cselekvőt, az emberekről pedig okkal feltételezzük, hogy képesek cselekedni. A cselekvések vizsgálata tehát egyben a *cselekvő személy* vizsgálata is. S vajon mi jellemezi a cselekvő személyt, milyen vonásait lehet és kell figyelembe venni? „A személyeknek – írja Cicero –, úgy gondolom, ezeket tulajdonítják: név, természet, életvitel, életsors, egyéni jellemzők, érzület, érdeklődés, cél, cselekedet, sorscsapások, beszédek.”²¹¹

Valamilyen *neve* mindenkinek van, írja, ezt ismerni kell, hogy a szóban forgó személy biztosan szólítassék meg, és mindenki más tudja, hogy kiről beszélünk. Ezzel együtt is a név ritkán gond. Annál inkább az illető *természete*, amin Cicero a velünk született adottságokat érti. Ennél „figyelembe vesszük a velünk született előnyös vagy hátrányos adottságokat, ilyenformán: erős vagy gyöngé, magas vagy alacsony, szép vagy csúf, serény vagy lomha, éles eszű vagy nehézkes fölfogású, jó emlékező vagy rövideszű, szívélyes vagy modortalan, tartózkodó, szívós vagy ellenkezőleg, és általában figyelembe vesszük a velünk született lelki és testi adottságokat”. Az egyén *életvitelénél* azt kell megnézni, hogy „kik a barátai, milyen tevékenységet űz, milyen üzlettel, mesterséggel foglalkozik, hogyan kezeli a családi vagyont, milyen a magánélete”. Ehhez viszonyítva az *életsors* nem sokban más. „Az életsorsnál azt firtatjuk, rabszolga-e vagy szabadember, magánember vagy közhivatalt visel, ha közhivatalt visel, jogosan szerezte-e vagy jogtalanul, sikeres és híres vagy ellenkezőleg, milyenek a gyermekei.”²¹² Az *egyéni jellemzőknél* is azt érdemes nézni, javasolja Cicero, hogy valaki miként tett szert a rá jellemző tulajdonságokra. „Egyéni jellemzőnek nevezzük a véglegesen rögzült lelki vagy testi tulajdonságokat egy bizonyos téren, mint valamely erény vagy művészet elsajátítása, vagy bármely tudományé, vagy előnyös testi készség, amely nem természet adta képesség, hanem kitaró munkával tettünk rá szert.” Hasonlít ehhez az *érdeklődés*, amely „valamely tárggyal való állhatatos és szenvedélyes, nagy élvezettel járó szellemi foglalkozás, mint a bölcsellettal, a költészettannal,

²¹¹ Cicero (2012a): i. m. I. 34.

²¹² Cicero (2012a): i. m. I. 35.

a mértannal, irodalommal”. Az *érzület* viszont a személy ideiglenes vonása. „Érzület egy adott okból bekövetkező, ideiglenes testi vagy lelki változás. Például öröm, vágyakozás, félelem, bánat, betegség, gyengeség és mások, amelyek ugyanebbe a nembe tartoznak.” A *cél* természetesen „jól kigondolt terv valaminek a megtételére vagy meg nem tételére”. A *cselekedetet*, a *sorscsapásokat* és a *beszédeket* pedig „három idősíkbán vizsgáljuk: mit cselekedett, mi érte, mit mondott, avagy mi cselekszik, mi éri, mit mond, mit fog cselekedni, mi fogja érni, mit fog mondani”.²¹³

Tulajdoníthatunk az embernek még sok minden más vonást is, akár más felosztásban és csoportosításban is. De az nyilvánvaló, hogy mind az antik, s mint látjuk majd, mind a hellenisztikus retorikatan az a tudományos hely, ahol az európai kultúrában először kezdik számba venni az embernek és a társadalomnak azokat a vonásait, amelyeket a 20. században kibontakozó modern társadalomtudományok próbálnak ennél sokkal kiterjedtebben és alaposabban megvizsgálni. És az is jól látszik, hogy miben tér el egymástól a kettő, túl azon, hogy a társadalomtudományok megbízhatóbbak, mint a retorikusok egyéni és eseti megfigyelésre alapozott invenciói, „felfedezései”. Nos, ez nem más, mint az, hogy a retorikusok számára evidencia, hogy *mind a cselekvő egyén mind az őt megfigyelő és vele együtt cselekvő másik ember értelmezi ezeket a vonásokat, mert egyébként nem lesznek részei az életének*. Mint Cicero írja is: „Úgy tűnik, a személyeknek ezeket tulajdonítjuk.”²¹⁴ Mindez azonban arra is rávilágít, hogy minden tudományos erőfeszítés ellenére miért olyan nehéz az emberi cselekedetek kimerítő és pontos leírása. Ha nincs két egyforma ember, akkor nincs két egyforma tett sem. Tipizálás persze lehetséges, de minél több emberre vonatkozik a megállapításunk, vagyis minél inkább általános, annál kevésbé írja le a konkrét cselekedetet.

A cselekvés lefolyása kapcsán pedig alapkérdés annak a megítélése, hogy a cselekvő személy tulajdonságai miként függenek össze magával a cselekvéssel: „Hiszen mindezek: férfi-e vagy nő, ebből vagy abból a városból való, kik a felmenői, kik a rokonai, milyenek a testi adottságai [. . .], alapot adhatnak valamilyen következtetés levonásához”, de hasonló alap lehet „az életvitel, amikor is azt vizsgáljuk, hogyan, kinél nőtt föl, kik nevelték és tanították, kikkel él együtt, hogyan él, milyen szokásai vannak a magánéletben”.²¹⁵ Gyakran az ételsors vagy az egyéni jellemvonások alapján következtethetünk a cselekedetre. Fontos tudni az érzületet is, hiszen „például a szerelem, a harag, a bánat” cselekvési hatalma nyilvánvaló, „és a következményeiket is könnyű felismerni”, viszont van, akinél a valami iránti szenvedélyes érdeklődésből adódik a tett.²¹⁶

Nem gondolhatjuk azonban, hogy bárkit csak *egyetlen vonás* jellemez, s így jó vagy rossz tetteit egyetlen vonás alapján fel tudjuk tární és meg tudjuk ítélni. Egy cselekvő személynek *több* olyan tulajdonsága van, amelyek valószínűsítik, hogy valamit megtett, például bűntényt követett el. Azaz minden esetben összefüggésbe kell hozni a cselekvő

²¹³ Cicero (2012a): i. m. I. 36.

²¹⁴ Cicero (2012a): i. m. I. 36.

²¹⁵ Cicero (2012a): i. m. II. 29.

²¹⁶ Cicero (2012a): i. m. II. 30.

„természetét, életvitelét, életsorsát vagy valamely más személyes tulajdonságát az indítékkal”, ám az indíték nyilvánvaló megléte is kevés, ha a tett nem fér össze az illető jellemével, ezért számítanak az illető korábbi tettei is, különösen akkor, ha már követett el hasonló dolgot, például ha egy feltételezett negatív tett esetén kiderül, hogy „más esetben már hitványnak vagy mohónak vagy szemérmetlennek bizonyult”.²¹⁷ Esetleg mindez pont fordítva van. Mert az illető akkor sem tett rosszat, ha erre módja lett volna; a jó tettől semmiféle veszély, szenvedély, előny nem térítette le; s mindegyik egész életútja a bizonyíték. Ezért vélhetően az illető mindig csak jót cselekedett, miért cselekedett volna éppen most rosszat. Ha mégis, akkor meg az lehet a helyzet, hogy „eleddig jól leplezte magát, most azonban rajtacsípték, ezért a jelen ügyet sem az előélete alapján kell megítélni, hanem éppenséggel az előéletét kell a jelen ügy fényében elítélni”.²¹⁸ Esetleg a rossz cselekedet „a meggondolatlanosság, a kényszer, a rábeszélés számlájára” írható, vagy az illető „ifjúkori éretlenségének, vagy egy alapjában nem rosszindulatú jellem valamely fogyatékoságának” tulajdonítható.²¹⁹ Bárhogy is gondoljuk és értelmezzük, a cselekvések a maguk konkrétumában mindig összetett fenoménok, szoros összefüggésben a cselekvő összetett vonásaival és a cselekvési helyzet bonyolultságával.

5. A cselekedetek struktúrája

Magának a cselekedeteknek a feltárása és megítélése nem kevésbé összetett feladat, mint annak megítélése, hogy az egyén mely vonásai vezetnek el egy adott tethez, avagy milyen is a konkrét tettet végrehajtó ember. A feladatot Cicero négy részre bontja, strukturálva ezzel a cselekedetek gyakran egységesnek ható valóságát. „A cselekményeknek tulajdonított dolgok részint szorosan a cselekményhez tartoznak, részint a cselekmény végrehajtása során jönnek számításba, részint kapcsolatosak a cselekménnyel, részint a cselekmény következményei.”²²⁰

Szorosan a cselekményhez (1) tartoznak „azon dolgok, amelyek az ügygel mintegy összeforrottnak látszanak, és attól nem is lehet őket elválasztani”. Közülük első a cselekedet lehető legpontosabb összegző megnevezése, „amely az egész tett lényegét ragadja meg, ilyen módon: szülőgyilkosság, hazaárulás”, mármint bűncselekmény esetén. Ilyenkor a tett jogszabályokban adott pontos besorolásának komoly következményei vannak, de a *mit tett valaki* kérdésnek mindig is komoly jelentősége van, hiszen a minősítő megnevezések adják az alapját a cselekedetek vizsgálatának és értelmezésének mind köznapi életben, mind a tudományban. Aztán jönnek az obligát kérdések arról, írja Cicero, hogy a tettet „milyen módon, milyen indítékból, milyen célból követték el”. Majd „a tett elkövetése előtt

²¹⁷ Cicero (2012a): i. m. II. 33.

²¹⁸ Cicero (2012a): i. m. II. 34.

²¹⁹ Cicero (2012a): i. m. II. 37.

²²⁰ Cicero (2012a): i. m. I. 37.

történt dolgokat követjük nyomon folyamatosan egészen a cselekmény időpontjáig [...]”, „majd a cselekmény végrehajtásakor történeteket [...], végül azt, hogy mi történt utána”.²²¹

Ezek olyan kérdések és feladatok, amelyek segítségével nem azt lehet eldönteni, hogy mi általában az emberi cselekedet, vagyis minden emberi tett valamiféle lényege. Cicero azt kérdezi, hogy mi konkrétan egy cselekedet, miért és milyen indítékból vagy célból hajtották végre, milyen körülmények között történt az esemény és milyen következményekkel jár. Vagyis ki a cselekvő és mi a tett a lehető legalaposabban vizsgálva. Hamisítatlan empirikus kérdésfeltevéssel állunk tehát szemben, még ha ezt nem is így nevezték a maga korában. Ráadásul olyan empirikus attitűddel, amely mélyen elkötelezett a konkrét valóság, az egyedi cselekvő és az adott szituáció feltárása iránt, mégpedig a maga konkrét teljességében. *Thick description*, vagyis sűrű vagy telített leírás, írta erről bő kétezer évvel később Clifford Geertz.²²²

Ebben kulcsmozzanat az *indíték* megértése. Feltűnő, hogy Cicero nem okról ír, hiszen az ok független a cselekvőtől, és nem is motívumról, mert az tudatos tevékenységre utal. Azt írja, hogy minden cselekedetünknek és mozgásunknak (mozdulatunknak) van valamilyen tőle különböző, de a tettel összefüggő előzménye. Ez az *indíték*, amely iniciálja (kezdeményezi) a tettet. Ezért is például a bíróságon „senkiről sem ismerik el, hogy bármit elkövetett, ha nem mutatjuk ki, hogy miért követte el”.²²³ Tévedés ezt a miértet a tudatos szándékkal azonosítani. Ez lehet persze az indítékok egyik csoportja, írja Cicero, a másik viszont éppen nem átgondoltan tudatos, hanem *érzelmi* természetű. „Az indítékot fölindulásra és kitervelésre osztjuk fel. [...] A fölindulásban a lélek valamely indulata meggondolatlan cselekvésbe sodor bennünket, például a szerelem, a harag, az elkeseredés, az ittasság.”²²⁴ Ilyenkor az ember „hirtelen fölindulásból” cselekszik.²²⁵ „A kitervelés ellenben valami megtételének vagy meg nem tételének alapos és körültekintő kigondolása”, és a kitervelésben gyakori, hogy valaki tárgyi dolgot akar létrehozni, de nem kevésbé gyakori az sem, hogy az ember „egy adott előny megtartásáért, növeléséért vagy megszerzéséért, vagy ellenkezőleg, egy adott hátrány elhárítása, csökkentése elkerülése miatt” tesz meg valamit.²²⁶

Ilyenkor még az sem számít, hogy ténylegesen megvolt-e az előny és a hátrány, ami a tett indítékául szolgált. Ehhez elegendő, ha a cselekvő mindezt létezőnek hiszi. Ez akkor is így van, ha a hiedelem „kétféleképpen is félrevezeti az embert: mikor egy dolog más, mint aminek gondoljuk, és a végeredmény is más, mint amire számítottunk. Egy dolog akkor más, amikor a jót rossznak vélik, vagy ellenkezőleg, a rosszat jónak, vagy azt, ami se nem jó, se nem rossz, rossznak vagy jónak, vagy ami rossz vagy jó, se nem rossznak

²²¹ Cicero (2012a): i. m. I. 37.

²²² Clifford Geertz: Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. Ford. Berényi Gábor. In Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest, Századvég, 1994. 170–199.

²²³ Cicero (2012a): i. m. II. 17.

²²⁴ Cicero (2012a): i. m. II. 17.

²²⁵ Cicero (2012a): i. m. II. 19.

²²⁶ Cicero (2012a): i. m. II. 18.

se nem jónak.”²²⁷ S a végeredmény pedig „akkor vezet félre, amikor valami máshogyan történik, mint ahogyan azt [...] elképzelte” a cselekvő egyén.²²⁸

A cselekmény végrehajtása (2) Cicero értelmezésében azt jelenti, hogy a tettek minél pontosabb leírása és megértése érdekében számba kell venni a cselekvés körülményeit. „A cselekmény végrehajtásánál [...] vizsgáljuk a helyszínt, az időpontot, a módot, az alkalmat és az eszközöket.”²²⁹

A helyszín (a) döntő tényező. Ugyanis nemcsak a cselekvő személy konkrétan létező személy, hanem a hely is, ahol az illető cselekszik. Ha azt állítjuk, hogy egy cselekmény megtörtént, akkor meg kell vizsgálni az adott helyszínt abból a szempontból, hogy „miért tűnt alkalmas terepnek a cselekmény véghezvitelére”. Mondjuk „a kiterjedés, a közbeeső területek, a távolság és közelség, elhagyatottság, forgalmasság szempontjából”. Valamint: „szent hely vagy világi, közterület vagy magánterület, másé vagy az [...] alany tulajdonában van, vagy volt”.²³⁰ Bárhogy is, a *locus* hozzátartozik a cselekvéshez.

Az idő (b) sem csak arról szólhat, hogy minden cselekvés időben játszódik le, mert ez evidens, hanem Cicero szerint arról is, hogy minden tethez egy időben kibomló és megragadható sok más cselekmény tartozik, amelyek befolyással vannak a konkrét tetre. Egy tett megértéséhez ezért „vizsgáljuk az elmúlt eseményeket is, köztük azokat, amelyek már a régiség homályába vesztek”. Ezek egy része hihetetlen és meseszerű, más része valóságos, írja. De vizsgáljuk „a közelmúlt eseményeit [is], melyekről az emberek zömének tudomása lehet [...], továbbá a közlő és jelenleg zajló eseményeket [...], meg, ami következik, ahol is meg kell vizsgálni, mi fog hamarabb és mi fog később bekövetkezni”.²³¹

Az alkalom (c) is időtényező, de ennél nem a történések általános menetét és helyzetét vesszük számba, hanem „valamilyen módon évekre, évre, vagy az év valamely szakaszára vonatkozó időtartamot jelölünk ki”. Merthogy az alkalom olyan időpont, „amely kedvező föltételeket teremtett valamely tett végrehajtásához vagy végre nem hajtásához”. Cicero szerint három tipikus alkalom van: nyilvános, közös és egyéni. „Nyilvános alkalom az, amikor egy bizonyos okból az egész polgárság összegyűlik, ilyenek az ünnepi játékok, az ünnep, a háború. Közös alkalom az, amellyel nagyjából azonos időszakban mindenki találkozik: aratás, szüret, hőség, zimankó. Egyéni alkalom pedig az, amely valakit egy bizonyos okból magánemberként érint, mint az esküvő, az áldozatbemutató, temetés, alvás.”²³²

A mód és az eszköz (d) pedig a következőt jelenti. „A módnál azt kutatjuk, hogyan és milyen szándékból követte el valamit. Ennek alfajai az előre megfontolt szándék és a gondatlanság. [...] Az előre megfontolt szándékot az alapján kutatjuk, amit valaki alattomban, nyíltan, erőszakkal, befolyással elkövetett. [...] A gondatlanságot az öngazolásnál használjuk, ennek alfajai a tudatlanság, baleset, kényszer, valamint a lelkiállapotnál, például a bosszúságnál, haragnál, szerelemnél, és egyéb, hasonló nembe tartozó érzelmenél.”

²²⁷ Cicero (2012a): i. m. II. 21.

²²⁸ Cicero (2012a): i. m. I. 23.

²²⁹ Cicero (2012a): i. m. I. 38.

²³⁰ Cicero (2012a): i. m. I. 38.

²³¹ Cicero (2012a): i. m. I. 39.

²³² Cicero (2012a): i. m. I. 40.

Eszközök pedig azok a dolgok, „amelyek vagy megkönnyítik valaminek a végrehajtását, vagy nélkülük nem lehet végrehajtani”.²³³

A cselekménnyel összefüggő (3) és a tettek következményeit vizsgáló nézőpontokat Cicero viszonylag röviden taglalja, legalábbis az előző két ponthoz viszonyítva. Mint írja: „A cselekménnyel összefüggőnek azt vesszük, ami a szóban forgó cselekménynél jelentősebb, jelentéktelenebb, azonos jelentésű, hasonló hozzá, vagy ami ellentétes, vagy fordítottja nemben, fajban, kimenetben”, és a felsorolás után definiálja ezeket a vonásokat. „A jelentősebbet, a jelentéktelenebbet, az azonos jelentőségűt a cselekmény hordereje, részeinek száma és felépítése alapján vizsgáljuk.”²³⁴ Továbbá: „Hasonlónak az összehasonlítható külső jegyek, vagy az összevethető és a megfeleltethető belső természet alapján ítélünk valamit.” Az ellentétesről és a fordítottról pedig a következőt jegyzi meg. „Ellentétes az, ami eltérő nemben tartozik és a legtávolabb áll attól, amivel szembeállítjuk, mint fagy a forróságtól, élet a haláltól. [...] Fordított az, amit egy adott dologtól annak határozott tagadása választ el, ilyen módon: tudni, nem tudni.” Vélhetően akkor járunk el helyesen, ha ezt a pontot úgy értelmezzük, hogy Cicero a cselekvések összetett valóságából itt arra helyezi a hangsúlyt, ami egy tettben környezetének tulajdonságaihoz és más cselekedetekhez képest mutatkozik meg, és ilyen szempontból teszi azt specifikálhatóvá.²³⁵

A cselekmény következményei (4) valójában minden tett evidens „tartozékai”, hiszen a tettek túlnyúlnak önmagukon. Vagyis: „Ennél azt kutatjuk, hogy a cselekmény végrehajtása milyen következménnyel jár.” Mondjuk „származnak-e az ügyből a becsületes és hasznos fajba sorolható dolgok”. Azaz mindent vizsgálni érdemes, „ami egy cselekedet azonnali és késedelmes következménye szokott lenni”. Vagyis egy cselekedet kapcsán „számot kell vetni azzal, hogy egy adott dolog milyen fejleményhez vezet, ilyenformán: pökhendiség gyűlöletet szül, az önhittség pökhendiséget”.²³⁶

Aztán az is a dolog következménye, hogy mások miként ítélik meg a tettet. Azaz „kik helyeselték és tartották követésre érdemesnek a kezdeményezést és annak kivitelezését”. Más szóval, „az emberek teljes tekintélyükkel ki szoktak-e állni mellette vagy fölháborodnak rajta”.²³⁷ Vagyis ezekben a rövid megjegyzésekben is azt láthatjuk, hogy az emberi cselekedetek, mert *társadalmi* cselekedetek, ennek megfelelően összetett természetűek. Nem egyszerűen csak olyan egyedi tettek, amelyek végrehajtásába a cselekvő beszámítja a másik embert, hanem olyanok, amelyeknek mind a megvalósítása mind a következménye társadalomba ágyazott, tehát az ember másokkal együtt és másokra hatóan cselekszik, akik valamilyen módon mindig reagálnak a tettekre.

²³³ Cicero (2012a): i. m. I. 41.

²³⁴ Cicero (2012a): i. m. I. 41.

²³⁵ Cicero (2012a): i. m. I. 42–43.

²³⁶ Cicero (2012a): i. m. I. 42.

²³⁷ Cicero (2012a): i. m. I. 43.

6. A tettek mint kérdések és válaszok

De vajon miként értékelik mások a cselekedeteinket, avagy mi magunk hogyan viszonyulunk mások tetteihez? – teszi fel a kérdést Cicero. Ugyanis nemcsak maga a cselekvés végrehajtója gondol és tesz valamit akkor, amikor éppen valamit megtesz, hanem azok is, akiket a dolog közvetve vagy közvetlenül érint. Ez rájuk is tartozik, ezért ha a társadalmi cselekedetet valóban társadalmi, azaz interaktív cselekvésnek véljük, nem pedig egy szinguláris tett generalizálásának, akkor a tettnek része mások reagálása és megítélése, akár számol ezzel a tett végrehajtója, akár nem. Nem kevésbé az, hogy maga a cselekvő mit gondol és mond saját tetteiről, különös tekintettel mások megítélésére. Cicero a *costitutiók* vagy *státusok* elemzése kapcsán vizsgálja meg a problémát.

Ennek kapcsán számára is nyilvánvaló az, ami Arisztotelész számára is az volt, nevezetesen, hogy az emberek életük alakítása során a tettek dinamikus sokféleségével szembe-sülnek, aminek az alapja az, hogy a dolgok másként is lehetnének, mint ahogyan éppen vannak, ahhoz képest, amit és ahogyan a beszélő-cselekvő éppen elgondolt és megvalósított valamit. Vagy ami ugyanaz: a tárgyilag látszólag egyforma cselekedeteket többféleképpen is meg lehet ítélni, és ennek megfelelően reagálni rá. Cicero ezt úgy fogalmazta meg, hogy a mások tettei kérdést intéznek az emberekhez és feladatot adnak a számukra. Hangsúlyozta, hogy az embereknek folyamatosan vitatott ügyekben kell állást foglalniuk és döntéseket hozniuk, azaz nemcsak azt kell tudniuk, hogy ki mit tett, mi történt s miben vannak, és főleg milyen irányba érdemes haladni, hanem azt is, hogy erről mások esetleg mit gondolnak s mondanak.

Tévedés ezt a szituációt a törvényszéki munkával és a politikai döntésekkel azonosítani és ezekre szűkíteni. Ezek csupán példái a cselekvés általános szituációjának, ezért is ezeken jól tanulmányozhatók az emberi élet és a társadalmi létezés alapvető összefüggései. És amíg Arisztotelész a törvényszéki beszéd kapcsán egy konkretizált cselekvésértelmezést mutatott be, addig Cicero a szituáció egy másik aspektusát tárta fel: a kérdés-válasz vonatkozását, azaz azt az oldalát, amelynek során egy tett – a törvényszéken többnyire egy bűnös vagy annak vélt tett – értelmezési és értékelési feladatot ad mások számára. Itt a középpontban a cselekedet összetettsége és vitathatósága áll, ugyanis az egyik ember azt gondolja, hogy az adott cselekedet igaz, hasznos és jó, a másik ember esetleg vitatja ezt. Sőt, gyakran az is kérdéses, hogy megtörtént-e az adott cselekmény, úgy történt-e, ahogyan a cselekvő vagy mások elmondják. Cicero négy egymással összefüggő cselekvésközpontú ügyállást vagy szituációt különít el egymástól, amelyek problémáival és kérdéseivel a beszélő egyén szembesül, s amelyekre megoldást próbál találni: *tényállás*, *megnevezés*, *minősítés*, *kifogás*.

A *tényálláson* (1) alapuló vitás kérdés és megítélés kapcsán azt lehet és kell megvizsgálni és eldönteni, hogy az a tett, amit valaki szóba hozott, megtörtént-e vagy sem, a fennállására vonatkozó állítás igaz-e vagy sem, s ha igen, akkor ennek vajon milyen következménye van vagy lehet, s ha nem igaz az állítás, akkor vajon miért mondják egyesek, hogy a dolog megtörtént. Ugyanis nem olyan könnyű tisztázni, hogy pontosan ki mit tett, azt tette-e, amit mondanak, még akkor sem, ha a dolog a „szemünk előtt” játszódik le. Erről nemcsak a tanúsítással küszködő bírácoknak van sok tapasztalata, hanem korunk a történészeinek is,

amit a hiteles forrásokért folytatott tudományos küzdelmek során szereztek. Azonban már a cselekedetek pontos *megnevezése* (2) is gyakran problémás, hangsúlyozza Cicero. Tételizzük fel, mondja, hogy egyetértés van a „cselekvési tényállásban”, ám még ez esetben is kérdéses lehet az, hogy minek kell nevezni azt, ami fennáll vagy megtörtént, vagy amit létre akarunk hozni. Ugyanis a dolgokat az egyik ember így, a másik „máshogy látja, ennél fogva pedig más-más megnevezéssel illeti”.²³⁸ Márpedig ahhoz, hogy tudjuk, mi történt és ezzel kapcsolatban döntéseket hozunk, egyetértésre van szükség, minimum a dolgok megnevezésében, véli Cicero. A harmadik konstitúció a *minőségen* (3) vagy a minősítésen alapuló vitás kérdés eldöntése. Amikor is egyetértés van az első két pontban, de kérdéses az adott tett „hordereje, a mibenléte, és egyáltalán a minősége, ilyenformán: igazságos vagy igazságtalan, hasznos vagy haszontalan, és minden egyéb, ami a tényállás vitatása nélkül annak minőségét teszi kérdésessé”.²³⁹ A negyedik a *kifogáson* (4) alapuló ügyállás. A vitás kérdés itt abból származik, hogy kinek van oka és joga megítélni egy cselekedetet. Egyáltalán, a megnyilatkozó személy vagy testület ért-e hozzá, illetékes-e minősíteni mások tetteit, törvénykezni, közös cselekvést szervezni a szóban forgó ügyben.

Cicero megemlíti még a bonyolultsági fok és a strukturáltságuk szerint elkülöníthetünk cselekvési szituációt vagy ügyállást, de ezekkel nem foglalkozik részletesen. Elemzése szerint a fenti „négyes” középpontjában a szituációk és cselekedetek minőségének vagy sajátosságainak a feltárása és értelmezése áll, ennek megfelelően *A feltalálás* című könyvének második részében feltűnő részletességgel mutatja be és elemzi ezt a szituációt.²⁴⁰ A tettek minősítése pedig alapvetően két dolgot jelent. Egyrészt azt, hogy mi az, ami megesett, amit tehát valaki megtett, másrészt azt, hogy miként lehet ezt minősíteni és értékelni, például egy szabályhoz vagy törvényhez viszonyítva. Vagyis „a vizsgálat tárgya a cselekmény hordereje, természete és faja”.²⁴¹ Ennek pedig, legalábbis a törvényszéken, két módja van, írja, a jogalkalmazás és a jogosság megítélése.

7. A vitatott cselekedetek mércéje és értékelése

„Jogalkalmazási az, amikor maga a cselekmény vet föl valamilyen polgári jogi vitás kérdést”, aminek az alapja az, hogy *bár egyetlen ügyállásról vagy cselekményről van szó, de ezt többféleképpen lehet értelmezni*. Lehetséges „egyetlen ügyállásban [...] többféle indoklás, ezeknek többféle cáfolata, és ennek következtében többféle ítéleti tárgy”.²⁴² Miből származnak itt az értelmezés különbségei és a viták? Abból, hogy az emberi cselekedeteknek többféle *mércéje* van, s az egyik ember ehhez, a másik ahhoz viszonyítva igyekszik jót s jól cselekedni. Ráadásul egyetlen tett több mérce szerint „viselkedik”, s ezt az összetettséget a megítélésből sem lehet kihagyni.

²³⁸ Cicero (2012a): i. m. I. 11.

²³⁹ Cicero (2012a): i. m. I. 12.

²⁴⁰ Cicero (2012a): i. m. II. 62–115.

²⁴¹ Cicero (2012a): i. m. II. 62.

²⁴² Cicero (2012a): i. m. II. 64.

Cicero számba veszi azokat a szabályokat és mércéket, amelyek szerinte a cselekedeteket befolyásolják, s amelyekhez az emberek is igazítják a tetteiket, és amelyek a megítélésnek is az alapjai. Őt ilyen szabályt nevez meg. Az első a *természetjog*, ami szerinte „a velünk született érzékből ered”,²⁴³ ezért is ezek a magatartást formáló és cselekedeteket motiváló általános készségek. Sorolja is ezeket az érzéseket. *Istenfélelem*; kötelességérzet a szüleink, a rokonaink és a haza iránt; *tisztelet* a rangban, méltóságban felettünk állók és az idősebbek iránt; a *hála* érzése, amely arra készíti az embert, hogy viszonzozza vele tett jót; a *boszszú*, amely pedig arra készített bennünket, hogy visszaverjük a minket és szeretteinket ért sértést és erőszakot, a bűnöket pedig megtoroljuk; a *szavahihetőség*, „hogy gondunk legyen rá, semmi se legyen másként a jelenben, a múltban és a jövőben, mint ahogyan állítjuk”.²⁴⁴ A lista természetesen bővíthető; igazságérzet, szeretet, segítőkészség, előnyszerzés és mások. A többi szabályt és mércét Cicero nem vizsgálja részletesen, pusztán megemlíti.

Második mércéje a *szokásjog*. „Szokásjognak azt tartjuk, amit a közakaratnak megfelelően a régiség szentesített, anélkül, hogy törvénybe foglalták volna.”²⁴⁵ A harmadik mércéje a *szerződés*. „Szerződés az, amiben a felek megállapodtak, és ezt olyannyira jogosnak tartják, hogy a jog fölé helyezik.” Negyedik a *precedens*. S „precedens az, amiről már valaki vagy valakik már ítéletet hoztak”, s ezt kötelező vagy ajánlott figyelembe venni és követni. Ötödik a *törvény*. „A törvényekben lefektetett jogot magukból a törvényekből kell megismerni”, s azt megvizsgálni, hogy ez miként vonatkozik a konkrét ügyre.²⁴⁶

Az erkölcsi érzék, a szokás, a szerződés, a precedens és a jog mint mérce nyilvánvalóan nem egyszerűen csak a törvényszéki jogalkalmazás kérdése, hiszen egyrészt Cicero világosan elkülöníti az íratlan és az írott normákat egymástól, másrészt a törvényszék sem csak „betű szerint” szokott ítélezni. A jogalkalmazás kérdése ezért nem is más, mint a normák vezérelte cselekedetek megítélése maguknak a normáknak az alapján.

A cselekedetek minőségének, azaz jellegének, horderejének és sajátosságainak megítélése másrészt *jogossági* kérdés. Cicero megfogalmazása szerint: „Jogossági ügyállás az, amelyben a jogosság és a jogtalanság mibenlétét, valamint a jutalmazás és a büntetés indokát keressük. Ennek két alfaja van, az egyiket függetlennek, a másikat kiegészítendőnek nevezzük.”²⁴⁷ *Függetlennek* Cicero azt nevezi, amikor egy cselekedet „nem burkoltan és rejtetten, hanem világos és nyilvánvaló módon foglalja magába a jó és a rossz kérdését”.²⁴⁸ Erről Cicero szintén keveset írt, de ennek lényege szerinte az, hogy vannak olyan cselekedeteink, ilyen lehet például egy brutális gyilkosság vagy éppen az önfeláldozás, amelyek jogszabály és törvénykezési eljárás nélkül is, önmagukban megítélhetők, hiszen a szokással vagy egy természetes érzéssel összhangban lévő vagy attól eltérő cselekedetről van szó. *Kiegészítendő* ügyállásról viszont akkor beszélhetünk, „amikor a cselekmény

²⁴³ Cicero (2012a): i. m. II. 64.

²⁴⁴ Cicero (2012a): i. m. II. 66.

²⁴⁵ Cicero (2012a): i. m. II. 67.

²⁴⁶ Cicero (2012a): i. m. II. 68. (*Kiemelés – Sz. M.*)

²⁴⁷ Cicero (2012a): i. m. II. 69.

²⁴⁸ Cicero (2012a): i. m. II. 69.

önmagából nem igazolható, hanem valamely kívülről hozzávetett érveléssel védhető. Ennek három része van: mérlegelés, a vád hátrítása és visszautasítása, beismerés.²⁴⁹

A *mérlegelés* (1) az, „amikor egy önmagában nem helyeseltető tettet arra hivatkozva védelmezünk, ami miatt elkövették”.²⁵⁰ Avagy fordítva, amikor egy jónak tetsző tettet a rossz szándék és indíték miatt támadunk. Cicero javaslata: egy tett értékelésénél mindig figyelembe kell venni az indítékot és a körülményeket. Hosszan elemzi annak a hadvezérnek az esetét, aki miután csatát veszített, alkut köt az ellenséggel, amely szerint munícióit hátrahagyva cserébe bántatlanul elvonulhatott a katonáival. Ellenfelei viszont bevádolták a szenátusban, mert szerintük nem lett volna szabad kapitulálni és veszni hagyni a sereg értékes felszerelését. A mérlegelés tárgya, írja Cicero, ez esetben és más hasonló esetben is az, hogy mi lett volna a jobb és előnyösebb cselekedet; az-e, amit valaki megtett, vagy valami más. Mivel azonban a dolog már megtörtént, következtetni lehet csak az esetleges alternatívára. Olyan ez, mondja Cicero, mint a tanácsadó beszéd, de nem előre irányul.

Először is azt érdemes megvizsgálni, hogy valóban az tett-e valaki és azon indítékból, ahogyan esetleg vádlón vagy védőn állítják róla. Mert lehetséges, hogy az adott tettet máshogyan és más okból követték el. Utána érdemes megnézni, hogy reális lehetőség volt-e anno a kihagyott alternatív cselekedet, s ezzel együtt azt is, hogy mi a szokásos és elvárható cselekedet az adott szituációban. Mert esetleg olyasmit kérünk számon, ami „nem szokott megtörténni, nem is [...] szükségszerű, hogy megtörténjen, és nincs is alapja, hogy a szóban forgó ügyből ilyesmi következék”.²⁵¹ Mérlegelés tárgya kell legyen a tett következménye is. Ugyanis könnyen lehetséges, hogy egy kétséges cselekedet jót eredményezett, vagy fordítva; amit a vádlott elkerült, az becsületesebb, hasznosabb, szükségesebb lett volna annál, mint amit megtett. És a mérlegelő attitűd konklúziója: „egyetlen tettet sem szabad kártékonynak vagy szégyenletesnek gondolni, de hasznosnak vagy tisztességesnek sem, amíg meg nem értjük, hogy milyen megfontolásból, milyen körülmények között, milyen indítékból követték el.”²⁵²

A tettek *áthátrítása* és *visszautasítása* (2) azokat az eseteket foglalja magában, amikor valaki a neki tulajdonított cselekedetet nem vállalja. Ennek kapcsán Cicero Horatius gyilkosságát elemzi, aki megölte nővérét, mert szerinte úgy viselkedett, hogy ezt meg kellett tennie. Azaz, az illető a tettet ugyan vállalja, de a minősítését nem, mert szerinte nem bűnös cselekedet az, amit egyesek annak tartanak. Visszautasításról pedig akkor beszélünk, amikor valakik „az ellenfél által fölhozott büntény vádját más személyre vagy dologra hátrítják. Ez kétféleképpen történhetik, mert egyszer az indítékot, másszor magát a bűncselekményt utasítják vissza.”²⁵³ A cselekmény visszautasításának lehetséges esete például az, amikor valakire kötelességet rónak, de a kötelességet kirovó nem biztosítja a végrehajtáshoz szükséges eszközt; ilyenkor okkal lehet visszautasítani az elmaradt végrehajtás miatti vádat. Egy példa: „A rodosziak követeket jelöltek ki, hogy Athénba menjenek. Ámde

²⁴⁹ Cicero (2012a): i. m. II. 71.

²⁵⁰ Cicero (2012a): i. m. II. 72.

²⁵¹ Cicero (2012a): i. m. II. 75.

²⁵² Cicero (2012a): i. m. II. 77.

²⁵³ Cicero (2012a): i. m. II. 86.

a kincstárnokok nem utalták ki a nekik járó útiköltséget. A követek nem is keltek útra.” Ergo, nem vádolhatók kötelességszegéssel.²⁵⁴ Az ügy visszautasításának esete pedig az, amikor egy vádlott azt bizonyítja, hogy a szóban forgó „ügynek nem volt és most sincsen semmi köze a személyéhez, hatásköréhez, hivatalához”.²⁵⁵ És ha esetleg történt is kihágás, az nem az ő számlájára írható.

Cicero a jogossági megítélés következő eseteként tárgyalja a *beismerést* (3). Azt írja: „Beismerés az, amikor a vádlott nem mentegeti tettét, hanem azt kéri, hogy bocsássonak meg neki. Ennek két alfaja van: az önigazolás és a megkövetés.”²⁵⁶ Az *önigazolás* (a) az az eset, amikor az elkövető nem a „tettét, hanem a szándékát mentegeti. Ez három alfajra oszlik: tudatlanság, véletlen, kényszer.”²⁵⁷ A *tudatlanság* (i) a szabályra vonatkozik, vagyis valaki úgy szegett meg egy írott vagy íratlan normát, hogy nem volt vele tisztában, kérdéses ezért, hogy számonkérhető-e rajta a szabály pontos betartása. Az *esetlegesség* (ii) a körülményekre vonatkozik, amikor is valaki szándékát a balsors vagy a véletlen keresztezi, ezért akár az elmaradt tett, akár a rossz következmény nem tekinthető az illető akaratának. A *kényszer* (iii) pedig nyilvánvalóan az, amikor valaki valamilyen szándékától független külső hatásra követte el a tettét. Mivel azonban, hangsúlyozza Cicero, a szándékokat nehéz azonosítani, ezeket az önigazoló érveket jó okkal cáfolni is lehet. Felvethető például, hogy tényleg megbocsátható tájékozatlanságról van szó, és nem inkább „tunyaságról, nemtörődomségről, rövideszúségről”. A véletlen sem biztos, hogy mentség, hiszen az illető lehetett volna körültekintőbb a körülmények tekintetében. Sőt, a kényszer sem mentség mindenre, hiszen talán jobb lett volna elviselni a rosszat, mint sem gyalázatosan cselekedni.²⁵⁸

A *megkövetés* (b) viszont a bűnös tett teljes beismerése, aminek viszont elvileg szükségszerű velejárója a bocsánatkérés. „A megkövetés esetében nem a tettet védik, hanem elnézésért folyamodnak.”²⁵⁹ A kérdés csak az, hogy vajon miért kell bárkinek is megbocsátani, ha egyszer bünt követett el. Cicero szerint a tett, a személy, az indíték, a többiekhez való viszony alapján kell a bünt elkövetővel szemben kegyesnek lenni. Konkrétabban a következők miatt. Az elkövetett vétek nem volt jelentős; másnak is megbocsátottak már hasonló ügyek miatt; ő maga becsületes ember, csak éppen megbotlott; az illető életében már sok jót tett; cselekedetét véletlenül, külső nyomásra követte el, vagy valamilyen méltánylandó indíték alapján; láthatóan tanult az ügyből, és várhatóan többet nem tesz ilyet; ha bocsánatot nyer, vélhetően még sok hasznosat és jót fog tenni életében.

²⁵⁴ Cicero (2012a): i. m. II. 87.

²⁵⁵ Cicero (2012a): i. m. II. 93.

²⁵⁶ Cicero (2012a): i. m. II. 94.

²⁵⁷ Cicero (2012a): i. m. II. 94.

²⁵⁸ Cicero (2012a): i. m. II. 99.

²⁵⁹ Cicero (2012a): i. m. II. 104.

IV. fejezet

Marcus Tullius Cicero: Érvelés és társadalomformálás

I. A rendelkezések egyértelműsége és bizonytalansága

A cselekvő beszédek különleges esetei a rendelkezések, amelyek nem egyszerűen csak szóban kiadott utasítások és parancsok, ezeket majd egy 20. századi retorikus, Henry Johnstone elemzi részletesen, hanem elsősorban írásban foglalt, nagyrészt kodifikált szövegek. Rendelkezés lehet egy egyszerű *utasítás* vagy egy *kívánatos helyzet* bonyolult leírása, ilyen egy *szereződés* vagy egy *végrendelet*, továbbá a politikusi *ígéret*ek vagy a politikai *programok*, a különféle *tervezetek*. És ezzel nem értünk a felsorolás végére. Ezeknél a szövegeknél nem arról van szó, hogy valaki nehezen érthető nyelven bemutat egy kitalált valóságot, vagy handabandázik összevissza, másoknak pedig meg kellene fejteniük mindennek az értelmét. A rendelkező szövegek mind a szerző szándéka szerint, mind az érintett elfogadása révén közvetlenül *beavatkoznak* az egyén és a társadalom életébe, akár szemtől szemben, akár közvetetten szól hozzánk vagy nekünk, vagyis közvetlenül és cselekvően formálják az egyének és a közösségek életét. Éppen ezért a rendelkező szövegeknek mindig önmagán túlmutató jelentősége és tétje van. Egyrészt arról szólnak, hogy az érintetteknek miként kell vagy kellene cselekedni és viselkedni bizonyos helyzetekben, másrészt az előírásoknak mind a betartása, mind a be nem tartása komoly konzekvenciákkal jár az egyénre és a társadalomra nézve is. Cicero részletesen a *törvények* értelmezését vizsgálja meg, hiszen a jogi előírások emiatt nemcsak rendelkezések.

Rendelkezések esetében kulcskérdés a beszéd és a szöveg *egyértelműsége*. Legalábbis az érintetteknek egyezsége kell jutniuk abban, hogy pontosan mit is jelent az adott szöveg, mégpedig annak érdekében, hogy világos legyen előttük a szövegben foglalt akarat, a tennivaló és a következmény. Ugyanis a rendelkezések is természetes, nem pedig formalizált mesterséges nyelven vannak megfogalmazva, ezért a kulcsszavai *ab ovo* többjelentésűek, vagyis a rendelkező szövegek is elvileg többféleképpen értelmezhetők. A jogi nyelv a legprecízebb homályos nyelv, hiszen állandó precizírozásra törekedve sem képes megszüntetni a jogi szövegek többféle értelmezési lehetőségét. Cicero azt nézte meg anno, hogy a rendelkező jogi szövegben magában, illetve a szöveg kapcsán milyen értelmezési problémák lehetnek, és hogyan próbálják ezeket kiküszöbölni. Azt az öt esetet vizsgálja, „amikor a megfogalmazás módja valamilyen kétséget támaszt. Támadhat ez a kétértelműségből, a szövegből és az értelmezésből, az ellentmondó törvényekből, az okoskodásból, a meghatározásból.”²⁶⁰

²⁶⁰ Cicero (2012a): i. m. II. 116.

„*Kétértelműségből* (1) támad a vita, amikor a törvény szerzőjének a szándéka nem világos, mert a szöveg egy vagy több dolgot is jelenthet.”²⁶¹ Ennek illusztrálására bemutat egy bonyolult örökösödési esetet, amelyben minden érintett saját szája íze szerint értelmezte a kissé homályos törvényt, majd megjegyzi, sok ilyen homályos vagy kétértelműnek tettség előírás van. A kérdés ezért szinte mindig az, hogy miként lehet egyértelművé tenni a rendelkező szövegeket. Ehhez Cicero ötféle eljárást vázol fel. Az első a *nyelvhasználat*. Mint írja: „Először is, ha lehetséges, ki kell mutatni, hogy a szöveg nem kétértelmű, mert a hétköznapi nyelvhasználatban ezt az egy vagy több szót mindenki abban az értelemben szokta használni, melyről a beszélő bizonyítja, hogy el kell fogadni.”²⁶² Második a *szöveggörnyezet* megvizsgálása. „Ezután el kell magyarázni, hogy a szöveget megelőző és az azt követő részekből a vitatott hely egyértelművé válik. Mert ha a szavakat kiragadva, önmagukban nézzük, mindegyik, vagy legalábbis a többségük kétértelmű, de ami a teljes szöveggörnyezetben egyértelmű, azt nem szabad kétértelműnek tartani.”²⁶³ Harmadik a szerzői *szándék* tisztázása, ami mindig nehéz feladat, hangsúlyozza Cicero. Ehhez rendelkezésünkre állnak a szerző „egyéb írásai, tettei, mondásai, lelkülete, jelleme, egész élete”, vagyis „a teljes szöveg, a szerző személye és a személyének tulajdonítható dolgok alapján könnyű körülhatárolni a szerző valószínűsíthető akaratát”.²⁶⁴ Negyedik annak a történeti-társadalmi *situációnak* figyelembevétele, amelyben a szöveg, jelen esetben a törvény megszületett. Vagyis „meg kell nézni, mikor foglalták a törvényt írásba, hogy megérthessük, annak a kornak a viszonyai között mi lehetett vele a [szerző] szándéka”. És végül a *konkretizálás* eljárása. Az egyértelműség eléréséhez „hasznos rámutatni, hogyan fogalmazott volna a törvény szerzője, ha azt akarta volna, hogy úgy legyen, vagy úgy értsék a törvényt, ahogyan ellenfelünk érti” vagy mi értjük.²⁶⁵

Az értelmezés egyértelműségét akadályozhatja a törvény *betűjének és szellemének lehetséges ellentmondása* (2) is. Az értelmezési vita ilyenkor abból keletkezik, hogy „az egyik fél a leírt szavakból indul ki, a másik pedig a szerző által feltételezett szándéokra építi fel egész mondanóját”.²⁶⁶ Kérdés, vajon mi hasznosabb, és az is, hogy lehetséges-e egyáltalán a kettőt egymással szembeállítani. Cicero az azóta is tartó vitában elsősorban a törvény betűjét védi, bár nem dogmatikus módon. Azt javasolja, hogy ha csak lehet, akkor ragaszkodjunk a leírt törvényhez, hiszen ez mindig biztos kiindulópont, hiszen a törvény szelleme, azaz a törvényhozó akarata is elsősorban ezen keresztül nyilvánul meg. Annak pedig, „aki a törvény szellemére építi föl a védelmet, egyszer azt kell igazolnia, hogy a szerző szándéka mindig ugyanarra vonatkozik és ugyanazt akarja, más-szor meg azt, hogy egy tetteből vagy egy eseményből adódóan a jelenlegi helyzetre kell alkalmazni a rendelkezést”.²⁶⁷ Vagyis „a törvény szellemére vagy úgy hivatkozhatunk,

²⁶¹ Cicero (2012a): i. m. II. 116. (*Kiemelés – Sz. M.*)

²⁶² Cicero (2012a): i. m. II. 116.

²⁶³ Cicero (2012a): i. m. II. 117.

²⁶⁴ Cicero (2012a): i. m. II. 117.

²⁶⁵ Cicero (2012a): i. m. II. 120.

²⁶⁶ Cicero (2012a): i. m. II. 121.

²⁶⁷ Cicero (2012a): i. m. II. 122.

hogy bizonyítjuk, a szerző akarata egyértelmű, vagy úgy, hogy nyilvánvalóvá tesszük, ilyen körülmények között ez lett volna az akarata”.²⁶⁸ Ez az akarat vagy szándék pedig éppen az előző pontban jelzettek szerint tisztázható.

Az egységes és egyértelmű jelentés meghatározását nehezíti az a szintén nem ritka eset, amikor *egymásnak ellentmondó* (3) előírás vonatkozik ugyanarra a cselekményre vagy esetre. Azaz: „Ellentmondó törvényekből származik a vita, amikor két vagy több törvény egymásnak ellentmondani látszik.”²⁶⁹ Ilyenkor választani kell az alkalmazni kívánt előírás között, ugyanis „ha két vagy több törvény van, számuktól függetlenül nem lehet mindegyiket figyelembe venni, mert ellentmondás áll fenn köztük”.²⁷⁰ Cicero szerint ilyenkor vizsgálandók a törvények és a következmények, és kiemeli, hogy a vitában különösen fontossá válik az értelmező személye. A törvények kapcsán, írja, először is számba kell venni, „hogymelyik vonatkozik jelentősebb, azaz hasznosabb, becsületesebb és nélkülözhetetlen dologra [...], majd azt kell megvizsgálni, melyik törvény kelt később, mert mindig a legutóbbi nyom a latba legtöbbit [...], ezután azt kell megnézni, melyik rendelkezik és melyik engedélyez, mert amit elrendelnek, kötelező, amit engedélyeznek, tetszőleges”.²⁷¹ A körülmények és következmények számbavétele is segítheti a választást. Vizsgálandó tehát, „hogymelyik törvény helyez kilátásba büntetést, ha megszegik, vagy melyik állapít meg súlyosabb büntetést, mert arra kell nagyobb súlyt helyezni, amelyet a leggondosabb körülményekkel szentesítettek”. De a törvények vonatkozási tartománya is eligazító. Vizsgálandó tehát, „hogymelyik törvény tűnik érvényesnek az ügyek egész fajtájára, melyik egy részére, melyik vonatkozik egyszerre többre, melyik egy meghatározott esetre, mert amelyiket az ügyek egy részére vagy egy meghatározott esetre írták, szorosabban kapcsolódik az ügyhöz”.²⁷²

Nem könnyű tehát eligazodni az egymásnak ellentmondó törvények és rendelkezések sűrűjében, és gyakran nincs is más támpontunk, mint maga az értelmező személy, pontosabban szólva a rétor hatásos érvelése. Ezért is „ne sajnáljuk az általunk hivatkozott törvényt olyannak feltüntetni, mint amelyre bizvást támaszkodhatunk, míg az ellentmondó törvélynél kétértelműséget, okoskodást vagy [törvényben nem szabályozott] meghatározást kell alkalmazni, mert az a törvény tetszik sérthetlenebbnek és szilárdabbnak, amelyik világosan van megfogalmazva”. Esetleg „az ellentmondó törvényeket értelmezzük át úgy – ha ez lehetséges –, hogy azt a benyomást keltsük, nem is mondanak ellent egymásnak”.²⁷³

Lehetséges azonban az is, hogy a vitatott ügyre nézve nincs sem törvény sem szabály, miközben a döntés érdekében ezt mégis hozzá kell kötni valamilyen előíráshoz. Ezt az esetet nevezi Cicero *okoskodáson* (4) alapuló értelmezésnek. „Okoskodáson alapul

²⁶⁸ Cicero (2012a): i. m. II. 124.

²⁶⁹ Cicero (2012a): i. m. II. 144.

²⁷⁰ Cicero (2012a): i. m. II. 145.

²⁷¹ Cicero (2012a): i. m. II. 145.

²⁷² Cicero (2012a): i. m. II. 145–146.

²⁷³ Cicero (2012a): i. m. II. 147.

a vita, amikor abból, ami valahol le van írva, olyasmire jutunk, ami sehol sincs leírva.”²⁷⁴ Hogyan lehetséges ez? – kérdezi Cicero, ráadásul olyan módon, hogy mások számára is elfogadható legyen a következtetésünk. Hiszen „a következtetés csak találgatás”, mert „senki sem képes egy írott szövegben minden esetet átfogni”.²⁷⁵ Az okos érvelés azonban segíti a megalapozott következtetés levonását. Okkal érvelhetünk például úgy, írja Cicero, hogy „erről az esetről azért nem áll a törvényben semmi, mert a szerző úgy vélte, amit a másik esetről ír, efelől sem hagy kétséget”, hasonlóképpen; „sok törvény sok mindent mellőz, mégsem gondolja senki, hogy az adott esetet mellőzte, mert a törvényben tárgyalt egyéb esetek megvilágítják”. De segíthet „a vitatott ügy összevetése azzal, amelyben egyetértés van, olyan módon, hogy a vitatott ügy hasonlóan tűnjék ahhoz, amelyben megegyezés van”. Az ellenfelünk ellen pedig érvelhetünk így: „Miként is lehetséges, hogy aki az egyik esetben elismeri a jogosságot, tagadja annál az esetnél, amely még jogosabb is.”²⁷⁶ Az ellenfélnél minden esetben a hasonlóságot kell támadni, mert a következtetés ezen alapszik. Bizonyítani kell tehát, hogy általa „a hasonlításhoz fölhozott eset különbözik nemben, természetben, jelentőségben, nagyságban, időben, helyszínben, személyben, véleményben”, a mi esetünkben pedig mindez megáll.²⁷⁷

A meghatározáson (5) alapuló ügyállás az, amelyben „a vitás kérdés a megnevezés körül forog”.²⁷⁸ Az efféle fogalmi viták gyakoriak mind az előíró mind a leíró szövegek esetében, és egyáltalán nem mellékes kérdést érintenek. Egyik legfontosabb cselekedetünk ugyanis a dolgok lehetőleg pontos és elfogadott megnevezése. Vagyis az, hogy milyen megfelelőnek tartott szóval illetjük azt a dolgot, amit látunk és tapasztalunk, amit valaki tett vagy tenni szándékozik, amit gondolunk. Az a tény, hogy a másik embert és cselekedeteit hogyan nevezzük, meghatározza a hozzá való viszonyunkat: a tapasztalat és az elnevezés együtt alakítja a többiekkel kapcsolatos magatartásunkat. Az elfogadott és használt megnevezés azonban nem csak a mindennapi kapcsolataink formáló tényezője. Erre az evidenciára épül például a 20. század második felében kibontakozott fogalomtörténeti iskola, a jogban pedig mindig is kulcskérdés volt az eset besorolása a megfelelő jogi terminológiába.

Pontosan ezt nevezi Cicero meghatározáson alapuló ügyállásnak, amikor is példája szerint a vádló azt állítja, hogy valaki a kijátszás büntettét követte el, mert felmentése érdekében megtévesztette, sőt megvesztegette a bíróságot. A védő a kijátszás szó értelmezésével keresi ügyfele igazát, mert ő csak a vádlót igyekezett megnyerni magának, márpedig ez nem kijátszási büntett, hiszen nem követ el bűnt az, „aki egymással ellentétes ügyekben a lehetőségeket »kijátszva« helyezkedik”.²⁷⁹ Ilyenkor, hangsúlyozza Cicero, egy-egy szó kifejtésével és feltörésével foglalkozunk. A megvádolt személy pedig esetleg

²⁷⁴ Cicero (2012a): i. m. II. 148.

²⁷⁵ Cicero (2012a): i. m. II. 152.

²⁷⁶ Cicero (2012a): i. m. II. 150.

²⁷⁷ Cicero (2012a): i. m. II. 151.

²⁷⁸ Cicero (2012a): i. m. II. 152.

²⁷⁹ Marcus Tullius Cicero: A szónoki felosztások. – Partitio oratorae. Ford. Gonda Attila. In *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, Kalligram, 2012c. 126.

okkal hangsúlyozhatja, hogy „nem a tény maga, hanem az elnevezés visszas alkalmazása miatt szorul körülötte a hurok”.²⁸⁰ A *feltalálás* című könyvében Cicero részletesen is megvizsgálja azt az esetet, amikor egy konkrét ügy kapcsán a *felsőgsértés* kifejezés körül folyik a vita, amikor is azt kell eldönteni, hogy az a személy, „aki egy magánházból szent edényeket lopott el, tolvaj-e vagy templomrabló”.²⁸¹

2. Tanácsadás és a jövő lehetőségei

Cicero vizsgálja a jövőre vonatkozó előírásokat is. Nem más ez, mint a *tanácsadó* beszéd, amit Arisztotelész is részletesen tárgyalt, igaz, más szempontok szerint. A tanácsadás nem a vélhetően bűnös dolgok értelmezése és megítélése körül forog, mint a törvényszéki tevékenység, hanem a jó és kívánatos dolgok jelenbeli és jövőbeli megtétele körül. És nem is arról szól, hogy mi történt, hanem arról, hogy lehetőleg mi legyen.

A tanácsadást azonban nem csak az idő különbözteti meg az ítélezéstől. A törvényszéki munka a megtett cselekedetek és az elért állapotok értékelése, illetve az ezekre vonatkozó vélemények megítélése. A tanácsadás viszont olyan szöveg, amelynek kimondásakor vagy leírásakor még nincs a megfogalmazáson kívül további konkrét cselekedet. Ami mégis van, az a tanácsadás alapja, mert hiszen minden jó tanács a meglévő állapotokra és a megtett cselekedetekre, illetve ezek értelmezésére épül, de nem azonos velük. Arról szól, ami még nincs, de jó lenne, ha lenne, azaz valamilyen kívánt lehetőség megfogalmazása, akár a legyen, akár a ne legyen értelmében. Nyilvánvaló tehát, hogy a tanácsadás során maga a beszéd és a szöveg az, ami cselekszik, hiszen egyrészt nincs más beazonosítható tett rajta kívül, hacsak az nem, hogy valaki próbálja ezt megérteni s esetleg megfogadni, másrészt a tanácshoz kapcsolódó további tettek – például a döntések, ha lesznek egyáltalán ilyenek – csak a jövőben születnek meg.

Általában azt tartjuk, hogy a tanácsadás a hasznos dolgok elérésére vonatkozik, s Arisztotelész is így gondolkodott. „Arisztotelész álláspontja szerint a tanácsadó beszéd célja a hasznosság, nézetünk szerint pedig a becsületesség és a hasznosság”, írja Cicero.²⁸² Ennek megfelelően a tanácsadói beszéd és értelmezés két fajtáját vizsgálja; a becsületes vagy erényes és a hasznos dolgokat, amiket nem előírni, hanem javasolni szoktunk, hogy ezeket válasszuk és tegyünk értük, hogy a dolgok ennek megfelelően alakuljanak.

Cicerónak a becsületes tettekre és a tisztességes életre vonatkozó „tanácsadása” valójában erényértelmezés, és azt a nehéz feladatot igyekszik megoldani, hogy vajon milyen módon lehet tanácsot adni erkölcsi kérdésekben, túl azon, hogy kerül a rosszat és akard a jót. Mint írja; „Amire vagy részben, vagy teljes egészében önmagáért törekednek, becsületesnek nevezzük. Mármost ennek két alfaja van, a színtiszta és az összetett.” Színtiszta az, írja, „amely egyetlen jelentés és egyetlen név alatt mindent magában fog-

²⁸⁰ Cicero (2012c): i. m. 127.

²⁸¹ Cicero (2012a): i. m. II. 55.

²⁸² Cicero (2012a): i. m. II. 156.

lal. Az erény ugyanis a természet értelmes rendjével összhangban álló lelki magatartás. Ezért, ha minden alkotóelemét megismertük, a színtiszta becsületesség mibenlétét is teljesen átláthatjuk. Alkotó eleme pedig négy van: az okosság, az igazságosság, a bátorság és a mértékletesség”, ami, tegyük hozzá, nem más, mint a platóni eredetű négy kardinális erény. Jó okkal és tisztességgel javasolhatjuk tehát embertársainknak, hogy legyenek okosak, igazságosak, bátrak és mértékletesek. De vajon ennél konkrétabban mit javasolunk ilyenkor?²⁸³

„Az okosság a jó, a rossz és a semleges dolgokról való tudás: Alkotórészei: az emlékezet, a belátás, az előrelátás. Az emlékezet által a lélek felidézi az elmúltakat, a belátás által megismeri a jelenvalót, az előrelátás által annak elkövetkezését látja, ami még nem jött létre.”²⁸⁴ Mondhatjuk tehát, ez olyan gyakorlati tudás, amely alapján elérhetjük a jót, s elkerülhetjük a rosszat. „Az igazságosság olyan lelki magatartás, amely a közösség javát szemelőtt tartva érdeme szerint juttat mindenkinek.”²⁸⁵ Ezt nem tanult dolognak tartja Cicero, mert „nem vélekedéseink születték, hanem egyfajta velünk született érzék oltotta belénk”, ilyen továbbá az istenfélelem, a kötelességérzet, a hála, a bosszú, a tisztetel is.²⁸⁶ „A bátorság a veszedelmek meggondolt vállalása és a nehézségek elviselése.”²⁸⁷ De csak akkor tudunk bátran viselkedni és erre vonatkozóan tanácsot adni, ha ismerjük a bátor magatartás alkotórészeit. Ezek a lelki nemesség, az önbizalom, a hosszú tűrés és az állhatatosság. „A lelki nemesség a lélek nagyvonalú és ragyogó képzelőerejével nagyszabású és magasztos dolgokat gondol ki és valósít meg; az önbizalom lehetővé teszi, hogy jelentékeny és becsületes vállalkozásokban a lélek a siker biztos reményével önmagába vesse bizalmát; a hosszútűrés az embert próbáló nehézségek önkéntes és tartós elviselése; az állhatatosság rendíthetetlen és folyamatos kitartás elhatározott elveink mellett”, a mértékletesség pedig, amely szintén fontos erény, „az értelem szilárd és higgadt uralma a szenvedélyek és a lélek egyéb ártalmas indulatai fölött. Alkotórészei az önuralom, a jóindulat, a szerénység.”²⁸⁸ A tanácsadás lényege pedig az, hogy minden ezen erényeket javasolni és támogatni, s mindezek ellentétét kerülni kell. De „kerülni kell azokat a hibákat is, amelyek látszólag rokonságba állnak az erényekkel és határosak velük, de valójában a lehető legmesszebb esnek tőlük; mert az önbizalom szemben áll a kishitűséggel és ezért hiba”, s tudni kell azt is, hogy „minden egyes erénynél megtaláljuk a vele határos hibát is”²⁸⁹.

A tanácsadás másik területe a *hasznos* dolgok elérésére vonatkozik. „A hasznosság [...] a testtel vagy a külső dolgokkal van kapcsolatban, de még az utóbbiak túlnyomó része is a test javát szolgálja, ahogyan az államban is vannak dolgok, amelyek úgyszólván a polgárság testét szolgálják, például a szántók, a kikötők, a pénz, a hajóhad, a tenge-

²⁸³ Cicero (2012a): i. m. II. 159.

²⁸⁴ Cicero (2012a): i. m. II. 160.

²⁸⁵ Cicero (2012a): i. m. II. 160.

²⁸⁶ Cicero (2012a): i. m. II. 161.

²⁸⁷ Cicero (2012a): i. m. II. 163.

²⁸⁸ Cicero (2012a): i. m. II. 163–164.

²⁸⁹ Cicero (2012a): i. m. II. 165.

részek, a katonaság, a szövetségesek – hiszen ezek tartják meg a polgárságot jólétben és szabadságban –, más dolgok viszont valami nagyszerűbbet és kevésbé szükségeset hoznak létre, amelyen egy város lenyűgöző pompája és hatalmas kiterjedése, a fölhalmozott roppant pénzüsszegek, a baráti és szövetséges államok sokasága. Ez utóbbiak már nem az állam épségéért és sértetlenségéért vannak, hanem a nagyságáért és a hataloméért.”²⁹⁰

A hasznos dolgoknak pedig két összetevője van, „a sértetlenség és a hatalom. A sértetlenség jólétünk biztonságos és maradéktalan megőrzése, a hatalom pedig a saját javaink megőrzésére és mások javainak csökkentésére alkalmas képességek birtoklása.” Nem az a kérdés, írja Cicero, hogy az emberek akarják-e ezeket, hiszen akarják, különösképpen akkor, ha nincsenek ellentétben a becsületesség erényével, hanem az, hogy miként lehet ezeket elérni. Ennek pedig két fajtája van, a könnyen megvalósítható és megvalósítható. „Könnyűnek azt nevezzük, ami kevés vagy semmi fáradsággal, költséggel, vesződséggel a lehető legrövidebb idő alatt véghez vihető; megvalósítható pedig az, ami fáradozást, költséget, vesződséget, hosszú időt igényel, és a nehézségeknek vagy minden, vagy a legtöbb okozója megvan benne, mindazonáltal, ha e nehézségeket vállaljuk, megvalósítható és a végére lehet járni.”²⁹¹

Ezen a ponton veti fel Cicero a *szükségszerű és a lehetséges* viszonyát, ami kétségtelenül a cselekedetek egyik kardinális területe. Javaslatba hozni csak azt érdemes, írja, amit lehetséges megtenni, ami pedig szükségszerű, azzal nem érdemes foglalkozni, mert úgy is megtörténik. „Úgy gondoljuk, szükségszerű az, amit semmilyen erő nem hátráltathat abban, hogy véghezvigye mindazt, amire képes, és sem megváltoztatni, sem enyhíteni nem lehet. [...] Szükségszerű, hogy a tűzifát a lángok megemésszék. Szükségszerű, hogy a halandó test az idők során elenyésszen.” És az is fontos tudás, hogy „néhány szükségszerűség föltételhez van kötve, míg mások tisztán és föltételek nélkül érvényesülnek”.²⁹²

S vajon mi értelme van ennek a megkülönböztetésnek? Nagyon is sok. „Mert ha feltétlen szükségszerűségről van szó, kár a szöszaporításért, azt semmi szín alatt sem tudjuk enyhébbnek beállítani.” Ám ha azt gondoljuk, hogy a dolog pusztán csak számunkra szükségszerű, meg kell vizsgálni, hogy mind a célunk, mind „az adott föltétel hasznos vagy becsületese-e?” Ugyanis önmagában „egyetlen dolgot sem szükségszerű megtenni”.²⁹³ Például az „szükségszerű, hogy a halandó emberek meghalljanak», [...] míg az, hogy egyenek, nem szükségszerű, csak ezzel a föltétellel: »kivéve, ha nem akarnak éhen halni».”²⁹⁴ Vagyis szükségszerűségről a társadalomban és az ember szempontjából, csak egy „ha, akkor” összefüggésben beszélhetünk. Cicero ezt így mondja: Fontos, hogy „a szükségszerűséget ilyenformán mutassuk be: »Szükségszerű, ha becsületesen akarunk élni«, »Szükségszerű, ha sértetlenek akarunk maradni«, »Szükségszerű, ha az életben nem szeretnénk hátrányt szenvedni».”²⁹⁵

²⁹⁰ Cicero (2012a): i. m. II. 168–169.

²⁹¹ Cicero (2012a): i. m. II. 169.

²⁹² Cicero (2012a): i. m. II. 170–171.

²⁹³ Cicero (2012a): i. m. II. 171.

²⁹⁴ Cicero (2012a): i. m. II. 172.

²⁹⁵ Cicero (2012a): i. m. II. 173.

A „mit tegyünk” kérdésre azonban leggyakrabban konfliktusos helyzetben kell választ adnunk, azaz mérlegelni és választani kell. „Mert bár a becsület előbbre való a sértetlenségénél, mégis felmérjük, melyikre kell nagyobb gondot fordítanunk”, s talán van is erre egy megbízható és mindenkor érvényes szabály, véli Cicero, amely alapján tanácsot tudunk adni. „Mert ha egy adott helyzetben lehetőnek látszik, hogy sértetlenségünk biztosítása után mindazt, amit a körülmények miatt a becsületünkből feláldoztunk, hősies igyekezettel visszaszerezzük, akkor a sértetlenségünkkel való törődés látszik helyesnek, ha pedig ez lehetetlen, akkor a becsületünket őrizzük meg.”²⁹⁶ A korrekció és a reparáció lehetősége vagy lehetetlensége segíthet eldönteni az ilyen dilemmákat. Ám arra is vigyáznunk kell, hogy „a hasznunkra való dolog méltó indok-e arra, hogy lelki nemesiségünkön vagy a becsületünkön folt essék miatta”.²⁹⁷

3. Az érveink forrása és a retorikai bizonyítás

Mind a normaszegés megítélése, mind az erkölcsi és a hasznossági ügyekben való tanácsadás érvényessége nem azon múlik, hogy elvontan nézve igazunk van-e, hanem azon, hogy *képesek vagyunk-e megfelelően érvelni* igazunk mellett. A retorikai bizonyítás azonban nem a formalizált absztrakt rendszerekben érvényes logikai eljárás sikeres vagy sikertelen módja, amely egy állítást ebben a szűk értelemben cáfolhatatlanul igazol vagy cáfol. A retorikai bizonyításnak ennél sokkal tágabb a társadalmi környezete és nagyobb a tétje. Egyrészt a gondolkodó és beszélő ember nem egy elvont tudással mint olyannal áll szemben, és nem ebből meríti az érveit, hanem a többi embernek beszél, és nekik kell valamit bizonyítani. Másrészt a bizonyítás életlehetőséget ad vagy vesz el, vagyis sorsokat érint. Cicero szavai szerint az „érveléssel ügyünknek hitelt, tekintélyt és megalapozottságot biztosítunk”.²⁹⁸ Egyszerűen szólva, érvénytelen emberek vagyunk, ha szavaink azok szemében, akikhez szólunk, megalapozatlanok és hiteltelenek. A „puszta retorika” éppen hogy nem felesleges beszédet jelent, hanem a megfelelő szólással elérhető állítás elfogadásnak és együttműködésnek hiányát.

Cicero szerint is a retorikai praxisnak talán legfontosabb területe az *érvelés*, ami viszont – mint Paul Ricœur és mások is megállapították – a klasszikus kor után egyszerűen kikerült a retorika tárgyköréből, és csak a 20. században került vissza, mindezekelőtt Chaïm Perelman, Ernesto Grassi vagy Henry Johnstone munkássága révén, és nyerte el ismételten az őt méltán megillető helyét. Az érvelés tudományos jelentősége a retorikai szituációval van összefüggésében. A társadalmi létezést alapvetően jelentő konkrét és többszereplős cselekvési helyzetek ugyanis egyben érvelések is. Ettől persze „tudományosan” el lehet tekinteni, és a társadalmat „ember nélküli” valóságnak leírni, de ha nem ezt tesszük, akkor azt konstatálhatjuk, hogy a társadalomban érvelő emberek

²⁹⁶ Cicero (2012a): i. m. II. 174.

²⁹⁷ Cicero (2012a): i. m. II. 175.

²⁹⁸ Cicero (2012a): i. m. I. 34.

tevékenykednek, akik újra meg újra kísérletet tesznek arra, hogy mások számára érvelően megnyilatkozzanak, s társadalmi viszonyaikat ilyen módon alakítsák. Hangsúlyoznunk kell, hogy az érvelés, ahogyan ezt a klasszikus retorika is bemutatja, nem felesleges vagy manipulatív eszköz egyes „jól beszélő” egyének kezében, hanem a mindennapi társadalmi valóság általános eszköze, amit valamilyen módon mindenki használ, sikeresen vagy kevésbé sikeresen, jó és rossz cél érdekében egyaránt. Cicero retorikatana az érvelélmélet három nagy területét mutatja be és elemzi: az érvek *forrásait*, a *bizonyítási* eljárásokat és a *cáfolási* módokat (ez utóbbit külön pontban tárgyaljuk).

Érveinket *forrásokból* (1) merítjük, amelyek önmagukban még nem bizonyítanak semmit, de olyan gondolkodási eszközöket jelentenek, amelyek felhasználhatók az érvelés során. Cicero szerint a bizonyításokhoz öt forrás áll a rendelkezésünkre. Az első a *hasonlóságokra* (a) való rámutatás. Ezek egy része az ellentétes dolgokban felfedezett hasonlóság. Például kárt okozni lehet jó szándékból és óvatlanságból is, ezért az ilyen módon „kárt okozónak illik megbocsátani”. A hasonlóságok más része párhuzamosságon alapul. Mert „ahogyan a kikötő nélküli hely nem nyújthat biztonságot a hajónak, úgy a hűtlen lélek sem lehet barátainak megbízható támasza”. És hasonlóságot tárhatunk fel azonos szempont alapján is. „Ezek részint valóságosak, ilyenformán: »Mivel van heg, seb is volt«, részint valószínűek: »Ha por lepi be lábbelijét, biztosan útról érkezett«.”²⁹⁹

A bizonyítás forrása lehet a *jel* alapján való érvelés (b), hiszen a jel alapján okkal következtetünk arra a dologra, amire érvelésünktől függetlenül is utal, amit kifejez. „A jelet valamely érzékszervünkkel fogjuk fel és olyasvalamire utal, ami magából az esetből származik, vagy előzményként, vagy kísérőjelenségként, vagy következményként; mindamellet tanúságtételre és súlyosabb bizonyítékra szorul, például vér, menekülés, sápadtság, por és ehhez hasonlók.”³⁰⁰

Cicero szerint forrásunk lehet a *híhetőség* (c) is, és ezen a közhelyeket, a toposzokat érti, mert vannak olyan állítások, amelyeket az emberek magától értetendőnek tartanak, és külön bizonyítás nélkül is elfogadnak igaznak, s ezekre a beszélő is sikerrel hivatkozhat. „Híhető az, amit a hallgatóság véleménye bármiféle tanúskodás nélkül is megerősít, ilyenformán: »Senki nincs, aki ne kívánná, hogy gyermekei egészségesek és boldogok legyenek«.”³⁰¹

A *megítélés* (d) forrásként hasonlóságot mutat a híhetőséggel, de a forrása más: nem az általános tapasztalatból származik, hanem valamilyen tekintélyből. Nevezhetnénk ezért akár tanúsított forrásnak is. „Megítélt az a dolog, amelyet valakinek vagy valakiknek az egyetértése vagy tekintélye vagy ítélete hagyott jóvá.” Cicero ezt három alfajra osztja: szentesített, bevett és elismert megítélésre. „Szentesített az, amiről az esküdtek a törvény értelmében ítéletet hoztak. Bevett az, amit általánosan mindenki helyesel

²⁹⁹ Cicero (2012a): i. m. I. 46–47.

³⁰⁰ Cicero (2012a): i. m. I. 48.

³⁰¹ Cicero (2012a): i. m. I. 48.

és követ [...]. Elismert az, amit az emberek, amikor a megítélése felől kétségük támadt, saját tekintélyükkel erősítettek meg.”³⁰²

Ötödik érvelési forrás az *összehasonlítás* (e). Ez természetesen minden gondolkodás és beszéd egyik alapvonása, nevezetesen hasonlóságok és különbségek megállapítása, amint erről egyébként a források első pontjában is írt Cicero. A kérdés az, hogy egyáltalán mi hasonlítható össze mivel, hogy érvelésünknek bizonyító ereje legyen. „Összehasonlítható az, ami az ügyek különbözősége mellett is tartalmaz hasonló szempontot.” Cicero ennek is három alfaját különbözteti meg: *képes hasonlat, egybevetés, példa*. „Képes hasonlat a testi vagy természet adta hasonlóságot bemutató közlés. Az egybevetés egy dolgot egy másikkal párhuzamba állító közlés. A példa az ügyet valamely ember vagy cselekedet tekintélyével vagy kudarcával erősíti vagy gyengíti.”³⁰³

A retorikai érvelésnek ezek lehetnek a forrásai. Ezek azonban önmagukban még nem bizonyítékok, ezeket a szónoknak és egyáltalán minden beszélőnek olyan módon kell használnia, hogy a forrásokra való hivatkozás meggyőző legyen a többi ember számára. Ezen a ponton válik világossá, s látjuk majd ezt a cáfolások esetében is, hogy a szónoki bizonyítás egyáltalán nem pusztán észszerűségi kérdés vagy logikai belátás. A szónoki érvelés társadalmi viszony, amelyben egy beszélő azoknak a konkrét személyeknek igazol vagy cáfol dolgokat, akikkel ő együtt él, s akik őt éppen hallgatják vagy olvassák. Ezért is egy konkrét és közös észszerűség és elfogadhatóság alapján érvel, amely tudásnak a természetét és használatának általános szabályait írja le egyébként Arisztotelész *Topicája*, s amit Cicero egyszer egy hosszú utazása során emlékezetből megkísérelt rekonstruálni.³⁰⁴

Az érvelés második nagy területe a *bizonyítás* (2) maga, amelyről Cicero azt írja, hogy ez „egy meghatározott dolognak egy meghatározott módon vagy valószínűségét mutatja ki, vagy pedig kényszerítő erővel bizonyítja”,³⁰⁵ felhasználva hozzá a forrásokat. A bizonyításnak Cicero négy típusát különíti el: kényszer, rávezetés, levezetés, valószínű. Az első típus a *kényszerű* összefüggéssel (a) való bizonyítás, amikor is valaki olyan természeti dolgokat és életjelenségeket vizsgál, amelyek csak egyféleképpen történhettek. „Kényszerítő erővel bizonyítjuk azt, ami nem történhetett és nem is indokolható másként, mint ahogyan mondjuk, ilyenformán: »Ha szült, akkor férfival hált.«”³⁰⁶ Másrészt, ha olyan logikai összefüggéseket állítunk fel, amelyből csak egyetlen következtetés adódik. Ha valakit gyilkossággal vádolnak, akkor például ilyen módon érvelhetünk. „Ha nem volt közöttük ellenségeskedés, nem volt oka félelemre, nem remélhetett előnyt [a halálból], és baráti köréből sem állott érdekében az áldozat halála senkinek, nem marad más lehetőség: nem ő követte el a gyilkosságot.”³⁰⁷ És a harmadik a tényekre alapozott egyszerű

³⁰² Cicero (2012a): i. m. I. 48.

³⁰³ Cicero (2012a): i. m. I. 49.

³⁰⁴ Marcus Tullius Cicero: A helyek. – Topica. Ford. Kisdi Klára. In *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, Kalligram, 2012f. 691–720.

³⁰⁵ Cicero (2012a): i. m. I. 44.

³⁰⁶ Cicero (2012a): i. m. I. 44.

³⁰⁷ Cicero (2012a): i. m. I. 45.

következtetés. Például egy tettet nem követhette el az a személy, aki a tett idején bizonyíthatóan nem volt a helyszínen. Vegyük azonban észre, hogy a kényszerű erejű érvek egy „ha, akkor” összefüggésben merülnek fel Cicerónál, még a szülés is, de a másik két típus mindenképpen, hiszen gyilkolhat valaki hirtelen felindulásból, szerelemfélétségből, sőt passzióból és az áldozat véletlenszerű kiválasztása alapján is. És gyilkolni lehet úgy is, hogy a gyilkosság idején a gyilkos nincs személyesen jelen a helyszínen.

A *rávezetéssel* (b) való bizonyítás a szónok részéről azt jelenti, hogy tagadhatatlan igaz és elfogadott tényekre hivatkozva kísérli meg állítását elfogadtatni hallgatóival, mégpedig olyan módon, hogy szoros összefüggést igyekszik kimutatni az érvelés forrásai és vitathatónak vélt állításai között. „A rávezetés olyan közlés, amely tagadhatatlan tényekkel vívja ki annak helyeslését, akikhez intézzük; ezzel a helyesléssel éri el, hogy a helyeselt tényekhez való hasonlósága miatt valamely, általa kétségbevonott tény is elismerjen.”³⁰⁸ Ezt akár szókratészi érvelésnek is nevezhetnénk, írja Cicero, hiszen ő gyakran ilyen módon igyekezett hallgatóit meggyőzni valamely állításáról. A rávezetést alkalmazó beszélőnek pedig elsősorban arra kell ügyelnie, hogy kétségbevonhatatlan legyen az, amire hivatkozik, és fennálljon a hasonlóság a forrás és a tétel között. Mert hiszen „nem szabad kétségbe vonhatónak lennie annak, aminek alapján elvárjuk, hogy a kétségbe vonhatót elfogadják”³⁰⁹

A *levezetés* (c) mint bizonyítási mód kapcsán Cicero két dolgot állít. Egyrészt: „A levezetés olyan közlés, amely magából s dologból bont ki valami valószínűt, ez pedig kifejtve és megismerve a saját érvényességével és ésszerűségével igazolja magát.”³¹⁰ Vagyis, szemben a rávezetéssel, vannak olyan dolgok, amelyeket kibontva és másokkal megismertetve önmagukban is érvényesek és meggyőzők tudnak lenni. Másrészt azt hangsúlyozza, hogy a levezetésnél a szónok sohasem egyetlen, mégoly meggyőző érvet használhat csak, hanem az érvek egész rendszerét, amelyek egy jól felépített hosszabb beszéd világosan elkülöníthető részei.

Ez a részekből álló levezetés a retorikatanok egyik kedvelt területe, amit a bizonyítás felosztásaként tárgyalnak. A görögök háromrészes felosztást adtak meg: főtétel, melléktétel, zárótétel. Cicero azonban a hellenisztikus korban kialakult ötrészes felosztás mellett érvel (főtétel, a főtétel bizonyítéka, a melléktétel, a melléktétel bizonyítéka, zárótétel), mert szerinte „a hármas felosztás nem annyira a szónoki gyakorlatot, inkább a tanítás módszertanát érinti”.³¹¹ Mint írja: „Öt része van tehát annak a bizonyításnak, amely levezetés által történik: a főtétel, amely tömören meghatározza azon érvforrást, amelyből a levezetés érvényessége teljes egészében származik; amely a tömören meghatározott főtételt érvekkel megerősítve valószínűbbé és átláthatóbbá teszi; a melléktétel, amely hozzáteszi azt, ami a főtételből merítve a bizonyítást célozza, a melléktétel

³⁰⁸ Cicero (2012a): i. m. I. 51.

³⁰⁹ Cicero (2012a): i. m. I. 53.

³¹⁰ Cicero (2012a): i. m. I. 57.

³¹¹ Cicero (2012a): i. m. I. 60.

bizonyítéka, amely érvekkel erősíti meg azt, amit a melléktétel a főtételből merít; végül a zárótétel, amely röviden összegzi az egész bizonyítás eredményét.”³¹²

A retorikai bizonyításban azonban, bármennyire igyekszik is a szónok, alapvetően mindig a *valószínű* (d) dominál, ezért aztán – hogy megkülönböztessük az apodiktikus, azaz a szükségszerűen igaz állításoktól – szerencsésebb érvelésről vagy *argumentáció*-ról beszélni, amely a nagy valószínűséggel igaz állításokat, illetve az ilyenek igaznak tartását jelenti. Mint Cicero írja: „Valószínű az, ami rendszerint be szokott következni, vagy a közvélemény elfogadja”, például az olyan állítás nagy valószínűséggel igaz, hogy „egy anya szereti a fiát”, azt pedig a közvélemény tartja igaznak, hogy „az istentelenekre büntetés vár az alvilágban”.³¹³

4. Cáfolás és érvénytelenítés

A bizonyítás és az érvelés harmadik nagy területe, amivel Cicero foglalkozik, a cáfolás. Ennek három fajtát különbözteti meg; a valóságra vonatkozó állításokat, valamint a gondolkodásmódot és a bizonyító érveket cáfoló eljárásokat. Úgy véli, hogy a cáfolás „ugyanabból a forrásból merít, mint a bizonyítás, hiszen amely érvforrás alapján egy ügy bizonyítható, ugyanazon érvforrás alapján cáfolható is”.³¹⁴ Ezért aztán a cáfolás a bizonyítás tükörképének is tekinthető, azzal a nem elhanyagolható különbséggel persze, hogy ilyenkor a forrásnak nem a megerősítő vonásait emeli ki a szónok, hanem mindazt, ami a segítségével elutasítható, ami gyengíti, vagy éppen ellenkezik vele. A cáfolás érvei kapcsán Cicero nem is tesz mást, mint megemlíti ezeket a lehetőségeket, megerősítve ezzel azt a tényt, hogy a bizonyítás és a cáfolás összetartoznak: amilyen vonatkozásban valamit igaznak tartok, ugyanolyan vonatkozásban tévedhetek is vele kapcsolatban.

A *valósággal* kapcsolatos cáfolatokat (1) a jel, az összehasonlítás és a felsorolás során használhatjuk. Természetesen a *jel* (a) gyanánt felhozott dolgokat is „ugyanazon érvforrások alapján cáfoljuk, mint amely alapján bizonyítjuk”. Ugyanis „a jelnél elsősorban azt kell bizonyítani, hogy hiteles, azután azt, hogy a tárgyalt ügy saját jele, mint a vér a gyilkosságnak, majd olyasmi történt, aminek nem szabadott volna, vagy olyasmi nem történt meg, aminek meg kellett volna történnie”. Aztán pedig „ezekről a cáfolásban egyesével kimutatjuk, hogy vagy nem jelek, vagy nincs nagy jelentőségük, vagy inkább támasztják alá a saját álláspontunkat, mint az ellenfelét, vagy teljesen elhibázottan hivatkoznak rájuk”.³¹⁵

Az *összehasonlítás* (b) során sincs bonyolult helyzetben a szónok; „a cáfolásban tagadni kell, hogy a hasonlított hasonlít ahhoz, amivel összevetik”. Ez pedig általában úgy történik, hogy „kimutatjuk a különbséget a nem, a természet, a jelentőség,

³¹² Cicero (2012a): i. m. I. 67.

³¹³ Cicero (2012a): i. m. I. 46.

³¹⁴ Cicero (2012a): i. m. I. 78.

³¹⁵ Cicero (2012a): i. m. I. 81.

a nagyság, az idő, a hely, a személy, a vélemény szempontjából, és rámutatunk, hogy hová tartozik az, amire hasonlítottként hivatkoznak, és hová a hasonlítás tárgya. Ezt követően bizonyítjuk a két dolog között meglévő különbséget, ebből pedig kimutatjuk, hogy másnak kell tartani a hasonlítottat, megint másnak a hasonlítás tárgyat.”³¹⁶

A *felsorolás* (c) pedig akkor hibás, hangsúlyozza Cicero, ha „kihagytak belőle valamit, amit elfogadtunk volna, vagy ha belevesznek valami gyöngé lánbon álló érvet”.³¹⁷ Vagyis ha a felsorolás hiányos, vagy tartalmaz valami oda nem illőt, ami mindkét esetben a felsorolás szempontjára utal. A hiány esetében ez alapján tudunk kiegészítést tenni, az oda nem illő pedig azt jelzi, hogy a szónok új szempontot próbált érvényesíteni a felsorolásban, anélkül, hogy ezt explicitté tette volna.

A *gondolkodásmódok* (2) cáfolásai kapcsán a szónok a hihetőnek tetsző, a kényszerítő erejű és az egyszerű következtetéseket támadja meg. Az, ami *hihető* (a), egyben nem is hihető, emeli ki Cicero, tehát cáfolható. Lehet, hogy valamit sokan elhisznek, de lehet ez teljességgel hiteltelen is. Néha olyan dolgot állítanak be létezőnek, amely sohasem létezett, vagy az adott dolog nem is történt meg, esetleg nem úgy, ahogyan mondják. Ezek általában akkor állnak elő, ha „olyasmiről, ami ritkán szokott megtörténni, azt állítják, hogy egyáltalán meg sem történik”, de akkor is, „ha az egyedi helyzetekre és egyes személyekre találó igazságot általános érvényűnek állítanak be”.³¹⁸

A *kényszerítő gondolkodás* (b) cáfolata azért lehetséges, írja, mert vannak olyan érvek, „amelyeket kényszerítőnek szánnak”, ám csak „utánezatai a kényszerítő erejű bizonyításnak, de valójában nem azok”. Ilyen a kizárt harmadik lehetőséget tartalmazó érvelés, vagyis a vagy-vagy okoskodás. Ilyenkor: „vagy visszájára fordítjuk, vagy megingatjuk valamelyik tételét.” S ezzel bebizonyítjuk, hogy a kényszerítő következtetés itt nem áll fenn, írja.³¹⁹

Valójában az *egyszerű következtetés* (c) is kényszerítő gondolkodásmód, legalábbis úgy, ahogyan Cicero bemutatja. Mint írja: „Az egyszerű következtetés támadható, ha a következtetés szemmel láthatólag nem áll szükségszerű összefüggésben az előzménnyel.” Mert például ezekenél az állításoknál: „»Ha lélegzik, él«, »Ha nappal van, világos van«, belátható, hogy a második kijelentés szükségszerűen összefügg az elsővel. De már ezeket: »Ha az anyja, szereti a gyermekét«, »Ha egyszer bűnbe esett, soha sem tér jó útra«, meg lehet támadni, kimutatva, hogy a későbbi kijelentés nem szükségszerűen következik az előbbiből.”³²⁰

Cicero itteni és korábbi példái elég világosan jelzik, hogy szükségszerű állításokat az ember megalapozottan csak természeti jelenség kapcsán tud tenni. Ilyeneket: „ha szült, akkor férfival hált”; „ha lélegzik, él”; „ha nappal van, világos van.” De a személyek és a tettek értelmezéseit Cicero implicit felfogása szerint mindig lehet cáfolni, ami nem azt jelenti, hogy a vonatkozó állítások mindig tévesek, hanem azt, hogy nyi-

³¹⁶ Cicero (2012a): i. m. I. 82.

³¹⁷ Cicero (2012a): i. m. I. 84.

³¹⁸ Cicero (2012a): i. m. I. 80.

³¹⁹ Cicero (2012a): i. m. I. 83.

³²⁰ Cicero (2012a): i. m. I. 86.

tottak mind az igaz, mind a téves és töredékes igazságok előtt. Ezért lehet bízni abban, hogy a retorikai vita és a párbeszéd közelebb visz a dolgok sajátosságai megértéséhez, mint a monológ és a kinyilatkoztatás.³²¹

A valóságra vonatkozó állítások és az érvek kifogásolása mellett a cáfolás harmadik nagy területe a *bizonyítási érvek* cáfolata (3), amikor is a szónok megtámadhatja mind magát az eljárást mind a végkövetkeztetést. A bizonyítási eljárás pedig két okból lehet hibás. Abban az esetben, ha az eljárás „önmagában véve is hibás, vagy alkalmatlan annak bizonyítására, aminek szánjuk”.³²² Cicero *az önmagában véve hibás bizonyítás* (a) számtalan esetét sorolja fel a *Feltalálás* első könyvének 90. és 94. bekezdésében. Ilyen az, ha a következtetés hazugságra épül. Például: „Nem lehet okos ember az, akit a pénz nem érdekel.” Vagy ha nincs a következtetés kapcsolatban az üggyel, amiről beszélünk, ha ellenfelünk rossz meghatározást adott. Például: „A zendülő hitvány és mihaszna polgár.” Ez ugyanis nem a zendülő leírása. Ha a kijelentés sértő, mert bántja a hallgatók önértékét, vagy méltatlan mind a szónokhoz, mind a hallgatókhoz. Ha nincs összefüggés az állítás részei között. Például: „Azért fogtam rövide, mert igaz ügyet képviselek.” Ha nincs arányban az ügy és az érv, mondjuk, ha valaki gyalázatos ügyet mentetet jelentéktelen érvvel. Ha nyilvánvalóan ellentmondás van az ügy és az érv között, vagy éppen „egyazon személy egyazon dologban összeegyeztethetetlen kijelentéseket tesz”.³²³

A rossz érvek másik tipikus esete az, amikor az érv önmagában jó ugyan, de *alkalmatlan arra, amire szánták*. (b) Például a szónok sokat ígér és keveset bizonyít; a szónok a teljes körű bemutatás helyett csak egy részről beszél; ha valaki nem az adott vádpont ellen védekezik, például „a tudományt hibáztatja egy tudós ember gyarlósága miatt”;³²⁴ egy embert dicsérve a szónok nem a jelleméről, hanem a szerencséről beszél; ha az egyik embert a másik ócsárlásával igyekszik a szónok feldicsérni; a szónok egy meghatározott ügy tárgyalásakor általánosságokról beszél és nem a konkrét ügyről; ha valaki tévesen indokol, azt mondja például, hogy a pénz jó dolog, hiszen ez teszi az életet boldoggá.

A *végkövetkeztetések* bírálata (c) pedig azért lehetséges és szükséges, mert a szónokok gyakran „mást állítanak, és megint másra következtetnek belőle”.³²⁵ Mindennek az alapja az állítás és a konklúzió kettőssége. „Gyakran azt gondolják rólunk, hogy megfeleldeztünk arról, minek adtunk helyt, és a végkövetkeztetésnél azt is alapnak veszik, amiből következtetni nem lehet.”³²⁶ Ezért aztán, „ha egy kétértelmű állítást a saját értelmezésednek megfelelően fogadtál el, de ellenfeled a végkövetkeztetéshez másféle értelemben kívánja fölhasználni, rá kell mutatnod, hogy nem abból következtet, aminek te helyt adtál, hanem saját értelmezéséből”.³²⁷

³²¹ Cicero (2012a): i. m. I. 86.

³²² Cicero (2012a): i. m. I. 89.

³²³ Cicero (2012a): i. m. I. 93.

³²⁴ Cicero (2012a): i. m. I. 94.

³²⁵ Cicero (2012a): i. m. I. 87.

³²⁶ Cicero (2012a): i. m. I. 89.

³²⁷ Cicero (2012a): i. m. I. 88.

A Cicero által bemutatott cáfolások és ellenbizonyítások nyilvánvalóan nem csak „lebegő” szavak. Ezek vélemények a másíkról, arról, hogy a szónok szerint az illető hogyan gondolkodik és él, milyen ember, milyen ügyek mellett kötelezte el magát, és mire törekszik. Azt fejezik ki, hogy a szónok hogyan viszonyul a másik emberhez, milyen jellegű együttműködést valósít meg vele, milyen cselekvési és életlehetőséget próbál kijelölni a számára s az általa képviseltek számára. Ha nem így lenne, nem lenne tétje annak, amit a másíknak és a másíkról vagy éppen önmagunkról mondunk.

Gyakran azonosítják a szónoki beszéd célját a meggyőzéssel, hiszen a szónok képes cáfolni mások állításait, és ezek helyett a sajátját elfogadtatni. Ha ez így van, akkor a szónok a hallgatóját meggyőzhetőnek tételezi. Félreviszi a gondolkodásunkat, ha a meggyőzés lehetőségét a másik ember gyengeségének és manipulálhatóságának tekintjük csupán. Ez a retorikai szituáció egyik pólusa vagy szélső esete, a másik pólus a makacs ellenállás, amikor is a hallgató szándéktalanul vagy szándékosan nem hall és nem lát semmit, csak testileg részese a szituációnak. A pólusok azonban, bár mutatnak valamit a retorikai helyzetből, leginkább megsemmisítik azt, amelyet, szemben ezekkel a határhelyzetekkel, döntően a másik fél felé való nyitottság jellemez. A végpontokon pontosan ez a nyitottság szűnik meg. A manipulátor érteni véli ugyan a másik embert, de egyáltalán nem érdekli, mert kizárólag a saját igényével törődik, az ellenálló hallgató pedig legfeljebb imitálja a figyelmet. Mondhatjuk, hogy mindkét esetben külsődlegesen valósítják meg a retorikai szituációt, ezenközben eltűntetik annak lényegi elemeit.

Amikor Cicero a bizonyítás és cáfolás lehetséges eszközeiről, módjairól, ezek felosztásáról beszél a *De inventione (Feltalálás)* 51. és 97. paragrafusá között, és amit fentebb igyekeztem bemutatni, akkor nem a retorikai helyzetet külsődleges jegyeivel foglalkozik. Két dologról ír. Az egyik az a javaslata, hogy a szónoknak a bizonyítás során nem szabad ajtóstól rontani a háza, azaz illendő óvatosnak lenni, javasolja például, hogy ne a konklúzióval kezdje, az eszközeivel bánjon takarékosan, mert még véletlenül sem szabad felkeltenie az átverés gyanúját. A másik ennél fontosabb: ez a köztársaság védelme. Mert a zsarnok nem meggyőzésre törekszik, hanem megfellebbezhetetlen módon ítélkezik, rendelkezik és utasít. A retorikai beszélő viszont nyitott a másik ember gondolkodására és igényeire, ezért is a szónok nem legyőzni, hanem meggyőzni akarja a hallgatóit. A retorika természete és lényege szerint együttműködés és párbeszéd, közvetlenül és közvetett módon egyaránt, amelyben a beszéd lényege a viszony, a viszony pedig beszéddel formálódik. A szavakkal megvalósított tettek és a döntések egymás másleltei, a valóság pedig érzékeléssel és leírással válik számunkra valósággá.

5. A stílus a társadalom

Cicero, más retorikatanok szerzőihez hasonlóan, ír a megnyerő és hatásos verbális megnyilatkozás sajátosságairól és szabályairól. Ilyen például a szóalakzat,³²⁸ a szavak

³²⁸ Cicero (2012e): i. m. 134–135.

általános természete és javasolt használata,³²⁹ vagy a prózaritmus.³³⁰ Ezek az elemzések ma a stilisztika és a grammatika tárgyköréhez tartoznak, ezért látszólag kevés közül van a társadalomtanokhoz. Két szemléleti elve azonban mégis ide köti őket. Az egyik az a szónoki magatartás, amely feladatának tekinti a közönséghez való „szépen szólást”, azaz a beszédben rejlő lehetőségek minél teljesebb kihasználását. Ez a retorika mintaadó funkciója. A másik az a Cicero által többször hangsúlyozott vonás, hogy nemcsak tárgyhoz illően, tartalmilag kell a szónoknak megfelelően szólania, hanem a jó gondolatot jól is kell előadni. „Mert ha éppoly kedves, mégoly nemes is a gondolat, ha csiszolatlan szavakkal adod elő, sérti a fület; ennek ítélete pedig fölöttébb szigorú.”³³¹ Ez a retorika formaadó funkciója, amely viszont minden emberi megnyilatkozás elemi ténye, ennyiben messze túlmutat a beszédeken; a meg nem formált élet nem élet, és a meg nem formált társadalom egyszerűen nem létezik. Az emberek ugyanis nemcsak a beszédeiket formálják meg, hanem a dolgaikat és az életüket is, méghozzá az odapasszoló beszéddel együtt.

„A stílus maga az ember”, halljuk unos-untalan ezt a közhelyet, ám ugyanilyen joggal azt is mondhatnánk: a stílus a társadalom. Természetesen nem mondjuk, hiszen általában azt gondoljuk, hogy a társadalmat nem valamilyen uralkodó beszédmód, hanem objektív állapotok, törvényszerű összefüggések és tárgyi cselekvések tesznek olyanná, amilyen. Kevesen gondolták eddig, hogy ez másként is lehetséges. Ezen kevesek egyike Harold D. Lasswell, aki a politikai rendszereket és állapotokat beszédstílusuk szerint is megkülönböztette egymástól. A 20. század közepén végzett empirikus kutatásai során arra a következtetésre jutott, hogy más az uralkodó beszédmód vagy stílus a demokráciában és az önkényuralomban, avagy a háborúban, a rendet favorizáló berendezkedésben, a rivalizáló politika körülményei és a politikai ünnepek során. És ezek meghatározó különbségek.³³²

A retorikai tradícióban, mind a praxisban, mind a retorikatanokban, a stílus mindig is meghatározó szerepet játszott. Sokat írtak erről a kézikönyvek anno, de írt erről Arisztotelész és Cicero is, s a modern kori retorikatanoknak is ez az egyik, ha nem a legfontosabb témája.³³³ Könyvünk bevezetésében szó esett arról, hogy a retorika eljelentéktelenedését sokan abban látják, például Paul Ricœur és Roland Barthes, hogy a stílustan kiszorította a retorikai tradíció más elemeit, mindenekelőtt az invenciót és az érvelést. A szóképeket középpontba állító retorika azt jelenti, hogy van egyrészt az igaz ismeret, amit cáfolhatatlan módon a tudomány eszközeivel tudunk megszerezni, és van másrészt az igény, hogy ezt az igaz és bonyolult tudást érthetően és vonzóan kell másoknak előadni, s erre

³²⁹ Cicero (2012e): i. m. 149–164.

³³⁰ Cicero (2012e): i. m. 165–236.

³³¹ Cicero (2012e): i. m. 50.

³³² Harold Lasswell: A politikai nyelv stílusa. Ford. Boda Zsolt. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, 2000. 63–78. Lasswell felfogásának elemzéséhez lásd Szabó (1998b): i. m. 29–39.

³³³ Lásd erről Szabó G. Zoltán – Szörényi László: *Kis magyar retorika. Bevezetés az irodalmi retorikába*. Budapest, Helikon, 1997.

való a retorika, ami így nem tár fel igaz ismeretet, pusztán csak leegyszerűsíti és „feldíszíti” azt. Ezt egyáltalán nem így gondolták sem a klasszikus korban, sem a humanizmus idején, s a 20. században is számtalan retorikus akadt, akik a tradíció helyreállítására törekedtek. Az ő munkásságukról szól ez a könyv.

Mindez azonban nem jelentheti azt, hogy – újabb egyoldalúságot elkövetve – most pedig a retorikai stílusanok eljelentéktelenítésére kellene törekedni. Ha azt gondoljuk, amit egyébként a retorika klasszikusai is gondoltak, hogy a tartalom és a forma valamilyen módon összetartozik, azaz a társadalomtanokat és szövegatanokat nem lehet egymástól radikálisan elválasztani, akkor világos lehet előttünk a lasswelli elv jelentősége: a stílus valóban a társadalom is, ezért a retorikatanok stíluzelemzéseinek társadalomtudományi relevanciája van. És csak akkor gondoljuk ennek ellenkezőjét, ha hiszünk egy önmagára záródó tiszta szövegten és egy értelmezésmentes objektív társadalom létében, talán abból a praxisból kiindulva, hogy egyes kutatók csak a dolgok, mások a szavak titkait próbálják megfejteni, miközben a kettő szorosan összetartozik.

Cicero munkáiban megtaláljuk ennek az összefüggésnek, vagyis a társadalmi tartalom és forma összetartozásának sok fontos elemét és jellemzőjét. Alapvonásként azt rögzíthetjük, ami egyébként elemzésünk konklúziója is, hogy a beszélő beszédmódja mindig annak a társadalmi valóságnak a fel- és megmutatása is, amelyben az illető él, és amilyenné azt formálni próbálja. Ez lehet igen egyszerű vagy nagyon bonyolult, egyszerű vagy rétegzett, unalmasan száraz vagy vonzóan érzelmes, tárgyyszerű vagy emelkedett, homályos vagy világos, és így tovább. És nemcsak a beszéd lehet ilyen, hanem az a világ is, amelyet ilyen beszédek nyomán berendezünk magunknak, és ezen jegyek alapján próbálunk formálni.

Kérdés persze, hogy az egyéni beszélő stílusjegyei alapján miként lehet a társadalom sajátosságaira következtetni, illetve a retorikai stílusanok miként szólnak a társadalomról. Az egyéntől a társadalomhoz átvezető megoldás kulcsát az adja a kezünkbe, hogy a mindig valamilyen stílusban beszélő egyén, legyen ez szónoki vagy köznapi beszélő, sohasem magában s magának beszél, hanem *másokhoz szól*, akik többnyire válaszolnak is neki, reagálnak rá valamilyen módon. Ezért is a retorikai beszédek és a retorikatani stílusleírások sűrűn kilépnek a szövegek néha kétségtelenül artistikus egyéni világából, vagyis jelenvalóvá teszik a hallgatót és beszélgetőtársat. Ezért szólnak arról is, hogy a szónok milyennek látja a többi embert és milyen kapcsolat fűzi egymáshoz a szituáció szereplőit az adott stílusjegyek alapján. Ez pedig nem más, mint a megformált társadalmi viszony, vagyis maga a társadalmi valóság. Ennek konkrétabb módjairól szól a következő két pont.

6. *A res és a verba egysége*

Cicero stílustani elemzéseinek, de talán egész retorikatanának központi gondolata a *res* és a *verba* egysége, a jelentést hordozó szó (*verba*) és az általa megjelölt dolog vagy ügy (*res*) elválaszthatatlansága. Ez az egység legáltalánosabban azt jelenti, hogy a rétor

által tudott és kívánatosnak tartott tartalmat szépen s jól tanácsos prezentálni, mert különben hatástalan a szónoki-beszédbeli megnyilatkozás. Avagy fordítva: a szónoki megnyilatkozás egyben egy adott tartalomhoz igazodó beszéd is, amelynek elrendezése, megformálása és előadásmódja megszabja az adott tartalmat, ennek következtében a cselekvéseket. Mivel azonban két különböző dologról van szó, könnyedén szétválaszthatónak tűnik a kettő, s így volt ez a római köztársaság korában is. Mint Ernesto Grassi írja: „Cicero a *De oratore* című művében már arról panaszkodik, hogy e kettő egysége megbomlott.”³³⁴

A szónoknak ezért két dologra kell törekedni, javasolja Cicero. Egyrészt igyekeznie kell alaposan megismerni embertársait és az eléje kerülő ügyet, másrészt ezt olyan módon tanácsos elmondani, hogy érthető, világos és hatásos legyen. Merthogy „a szónok fogalma és küldetése, hogy jól beszéljen, azt sejteti: vállalja és ígéri, hogy minden eléje terjesztett témáról ékesen és tartalmasan beszél”, mert hiszen „a dolgok ismeretéből sarjad ki és borul virágba a beszéd”.³³⁵ Vagyis a jó szónok olyan ember, „aki pontosan végigvizsgálja, hogy polgártársai és azok az emberek, akiknek beszédével javasolni akar valamit, mit gondolnak, érznek, hisznek, várnak”.³³⁶ És persze a konkrét ügyet is alaposan megnézi. „Az igazi szónok ugyanis mindazt köteles vizsgálni, meghallgatni, megvitatni, tárgyalni és képviselni, ami az emberek életében előfordul.”³³⁷ Ezek pedig nem lehetnek elvont és életidegen dolgok úgy, ahogy egyes korabeli filozófusok beszélnek ezekről. Platón például „valamiféle új államot formázott meg könyveiben, olyannyira, hogy amit az igazságról gondolt mondani, azok bizony messze esnek az élet megszokott kereteitől és az államok erkölceitől”.³³⁸ Másrészt pedig a szónok mindig igyekszik olyan formát találni beszédeinek és olyan módon szólni, hogy az érthető legyen. Mert „a szónoki művészet egésze [...] élénk van helyezve közhasználatra, minthogy az emberi szokáson és beszéden alapszik”.³³⁹ Vagyis „tudomány ez is, amely igen sok olyan dolgot felölel, amely nélkül a szóáradat üres fecsegés”.³⁴⁰ És egy fontos mondat: „Ugyan mi csodálatosabb, mint a ragyogó szavakkal megvilágított valóság?”³⁴¹ Vagy ennek ellenkezője; ha retorikai tudással „azokat vétezzük fel, aki híjával vannak az erényeknek, nem szónokká tesszük őket, hanem örülteket látunk el fegyverrel”.³⁴²

A jó szónok mesterségének alapelemein túl a res és a verba egysége vonatkozik a beszédformák önállóságának elutasítására is. Az emberek többsége ugyanis úgy közelít a retorikához, hogy ha már valaki sok mindent tud, és munkájának értő ismerője, akkor ideje megtanulni hatásosan beszélni, vagyis a tudományos tudást érdemes

³³⁴ Ernesto Grassi: *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*. University Park, Pennsylvania State University Press, 1980. 69.

³³⁵ Cicero (2012b): i. m. I. 20.

³³⁶ Cicero (2012b): i. m. I. 22.

³³⁷ Cicero (2012b): i. m. III. 54.

³³⁸ Cicero (2012b): i. m. I. 24.

³³⁹ Cicero (2012b): i. m. I. 12.

³⁴⁰ Cicero (2012b): i. m. I. 16.

³⁴¹ Cicero (2012b): i. m. II. 34.

³⁴² Cicero (2012b): i. m. III. 55.

kiegészíteni a beszéd művészetével. „E felfogás szerint a beszéd művészete csak olyan »formális« kiegészítés lenne, mely a tudomány által elért »tartalomhoz« vagy »anyaghoz« kapcsolódik hozzá. Itt a retorikus formának és a tudományos, racionális tartalomnak az a dualizmusa mutatkozik meg, melynek nyomán a beszéd művészetének szükségképpen egyedül a racionális tartalom hatásos megfogalmazására hivatott »külső ágens« funkciója jut” – írja erről egy 20. századi retorikus.³⁴³ Nem új keletű dolog ez az elválasztás tehát, panaszkodott erre már Cicero is, jóllehet a kettősség a modernitás korában „teljesedett ki”.

Cicero egyebek mellett úgy igyekszik meghaladni a retorikai anyag és forma dualizmusát, hogy naiv módon feltételezi, ezek *eredetileg összetartoztak*. Vagyis volt valaha egy ősi tudomány, amely „a jó cselekvésnek és a jó beszélésnek egyaránt tanító mestere volt; és nem különültek el a tanítók, hanem ugyanazok voltak az életnek és a szónak a tanárai”.³⁴⁴ Ám a tudás öncélú kultiválása és a mérhetetlen hatalomvágy megváltoztatta ezt a helyzetet, felszámolta a tartalom (a tett) és a tudás (beszéd) egységét. A tudás öncélú kultiválói bizonyos filozófusok, írja, akik szétválasztották egymástól „a bölcs gondolkodást és az ékes beszéd tudományát, amelyek lényegileg összetartoznak”.³⁴⁵ Mondhatjuk, hogy „beszédfajtájuk talán pontos, biztosan éles logikájú, de [...] a nép fülének idegen, homályos, száraz, olyasféle, amellyel a néphez fordulni semmiképpen sem lehet. [...] Ha őket követnénk, nem tudnánk semmilyen dolgot szóval elintézni.”³⁴⁶ A hatalmi szétválasztás pedig úgy történt, írja, hogy néhányan, talán ösztönösen, képesek voltak a szavak zabolátlan és hatásos használatára, miközben más tudásuk nem volt, s bölcsességük különösképpen nem. „Nincs mit csodálkozni azon, hogy valahányszor ezek a felelőtlen és vakmerő emberek az állam kormányrúdjához odaférkőztek, irgalmatlan nagy hajótörések következtek. Az ilyen esetek miatt azután az ékesszólás olyan utálatot és fölháborodást keltett, hogy a legtehetségesebbek, mint a vihar tombolása elől a kikötőbe, úgy menekültek a zűrzavaros és meghasonlott közélet elől”, s egyben pártoltak el az ékesszólástól is.³⁴⁷ Ezekkel szemben Cicero szerint a *res* és a *verba* egysége nélkül nincs értelmes s hasznos kijelentés és cselekvés.

Hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy a kettő viszonyában a tartalom dominál, ez határozza meg a formát. Cicero viszont azt hangsúlyozza, a rendelkezésünkre álló s általunk használt nyelvek, szavak, retorikai formák is megszabják, hogy mit látunk valóságosnak, pontosabban mit emelünk ki. A különféle ügyek értelmezése világossá teszi például, hogy a törvényszéken, mint ezt a korábbi elemzésünkben láttuk, az emberek nem valamiféle némán egzisztáló ténnyel találják magukat szembe, hanem egy összetett cselekménnyel, amely tele van többféleképpen értelmezhető, sőt vitatható elemekkel, amelyeket különféle értelmezési módokkal és formákkal fejezünk ki. Különbségeik tehát nem egyszerűen csak tárgyi különbségek, s így van ez általában is.

³⁴³ Grassi (1980): i. m. 70.

³⁴⁴ Cicero (2012b): i. m. III. 57.

³⁴⁵ Cicero (2012b): i. m. III. 60.

³⁴⁶ Cicero (2012b): i. m. III. 66.

³⁴⁷ Cicero (2012a): i. m. I. 4.

7. Megformált beszéd, megformált társadalom

Cicero négy területen vizsgálja meg a res és a verba egységét, avagy a társadalom stílus-tani jegyeit. Elemzi a *prózaritmus* valóságkifejező és alakító természetét, a *beszédmű-fajok* és társadalmi helyzetek összefüggését, a *situációkhoz* illő beszédek sajátosságait és a *megformálási módot*.

Cicero szerint az élő beszéd lüktetése, a *próza ritmusa* (1) a gondolatok leghatásosabb kifejeződése, s ezért is ezt tekinti a megformált élő beszéd legfontosabb jegyének, nem pedig a különféle szóképeket. Szerinte ez egyszerre teremti meg a megnyilatkozás egészének összhangját, emeli ki a beszéd legfontosabb részeit, és válik tőle a beszéd formailag is meggyőzővé. Mint írja, a „ritmus nem tesz egyebet, minthogy szavakkal illő keretbe foglalja a gondolatot”.³⁴⁸ Ez természetesen nem versritmus, azaz nem azonos hosszúságú sorok ismétlése vagy a sorvégek összecsengése. Egyébként Arisztotelész is fontosnak tartotta a szónoki beszéd belső ritmusát, miközben arra figyelmeztette a rétorokat, hogy a prózai beszédben kerülni kell a versritmust, mert ez mesterkéltté és hiteltelenné teszi a beszédet.

Inkább nevezhetjük persze ezt ritmikus beszédnek, mint ritmusnak, hiszen nem a szavak, hanem a gondolatok ritmusáról van szó. Azaz olyan beszéd mondható ritmikusnak, „amely se nem döcögős, se nem szilajon tajtékos, hanem egyenletesen, nyugodtan hömpölyög”,³⁴⁹ miközben megvan a világos tagolása és rendje, amit a szónok a kiemelések és az ismétlések segítségével ér el. A ritmus és a rendezettség több eszközzel is elérhető. Ilyen lehet a rokon értelmű szavak felsorolása, vagy éppen az ellentétek bemutatása. Ugyanis „amikor az ellentéteket szembeállítjuk egymással, [ez] szükségszerűen szónoki ritmust hoz létre”.³⁵⁰ De megteremthető a szónoki ritmus körmondatokkal is, ami lehet ambitus (körüljárás), circuitus (kanyargás), comprehensio (összefűzés), continuatio (folytatás), circumscriptio (körülrás). Persze itt a végső kicsengés a fontos, ezért a szónoknak már az elején tudnia kell, hogy hová tart a bonyolult mondata. De az is lehet, hogy „a szórend hozza létre a ritmust, a szónok bármiféle, szemmel látható mesterkedése nélkül”,³⁵¹ vagy éppen nagyon is nyilvánvaló módon jön létre a ritmus, amikor is a szónok ugyanazt a fontos mondatot ismétli meg többször is, s bővíti ki különböző szempontból, mint mondandója lényegét. Hiszen a ritmikus beszéd sokkal, de sokkal több erőt rejt magában, mint a kötetlen. Különösképpen, ha mindez természetesnek hat, ha „a ritmus nem csiszolás eredménye, hanem önmagából folyik”.³⁵²

A ritmikus szónoki próza azonban nem egyszerűen csak jó beszélés vagy szárnyaló gondolat, hanem olyan beszéd, amelynek magva a mondanivaló. Jóllehet, „mikor beszélünk, nem tudjuk megfigyelni, meghallgatni önmagunkat”, de tudható, hogy a beszédünk

³⁴⁸ Cicero (2012e): i. m. 666. 170.

³⁴⁹ Cicero (2012e): i. m. 675. 198.

³⁵⁰ Cicero (2012e): i. m. 665. 166.

³⁵¹ Cicero (2012e): i. m. 219.

³⁵² Cicero (2012e): i. m. 165.

megformálása cselekedeteink és viszonyaink alakítása is.³⁵³ A „belső tartással” bíró beszéd, amelynek a ritmus az egyik érzékelhető jele, azt fejezi ki, hogy a beszélő képes fontos dolgokról rendezetten beszélni, tehát bízni lehet a szavaiban. Még akkor is, ha ezzel, mint szinte minden más eszközzel, vissza lehet élni.

A beszéd különféle *műfajai* (2) eltérő valóságterületek kifejezői és alakítói. „A beszédnek több neme van, méghozzá különfélék, egymáshoz nem mérhetők: dicsérő beszédek, szónoki gyakorlatok, történelmi tárgyú szónoklatok és olyasfajta rábeszélő célzatúak, amilyen panegirikuszokat [dicsőítő költemény] Iszokratész írt, és még sokan mások, a szofistáknak nevezett bölcselők; és többi fajta szónoklat, amely egytől egyig távol áll a törvényszéki szócsatáktól, valamint az a műfaj is teljes egészében, amelyet görögül *epideiktónnak* [bemutató beszédnek] neveznek, s amelyet mintegy bámulat tárgyaúl, gyönyörködtetésre alkottak.”³⁵⁴

A három klasszikus szónoki beszéd-fajta, a törvényszéki, a tanácsadói és bemutató beszéd is erről a beszédbeli és társadalmi helyzetbeli különbségről szól. Például „a bemutató beszéd stílusa kellemes, könnyed, gördülékeny, sziporkázó ötletekkel, szépen csengő szavakkal teljes; a szofisták stílusa ez: ünneplésre alkalmasabb, mint pártharcra; az iskolákba s a tornacsarnokokba való; [de] megvetik és számúzik a fórumokról”.³⁵⁵

Cicero, túl ezen, vizsgálja a nagy nyilvánosság előtti szónoklástól eltérő más beszéd-módokat is, hozzákötve a műfajt használóihoz és az általuk „működtetett” valóságterülethez. A *tudósok* „a békés, a legkevésbé sem nyugtalanító tárgykörökről tanítás céljából értekeznek, nem azért, hogy magukkal ragadják a hallgatóságot”.³⁵⁶ Ennek megfelelően a tudósok és filozófusok „beszéde nyugodt, [...] nincs teletsúfolva a nép kedvelte gondolatokkal, kifejezésekkel, s nem köti a ritmus, hanem szabadon árad. Nincs benne semmi harag, semmi gyűlölet; nincs semmi ádáz, semmi panaszos, semmi fortélyos; hanem tiszta, szerény.”³⁵⁷ Az utcai tanítók és *mesemondók* „mindazt azt a szóvirágot beszédükbe fűzik, amivel a szónok él [...], céljuk nem a szenvedélyek felkorbácsolása, hanem inkább a csillapításuk; nem a meggyőzés, hanem a gyönyörködtetés [...], gyakran eltérnek a tárgytól, meséket szőnek előadásukba; képes értelmű kifejezéseket alkalmaznak, s úgy rendezik el őket, mint festők a színfoltokat”.³⁵⁸ A *történetíró* elbeszélés-módja viszont „csillogó [...], gyakran ad leírást tájakról vagy harcokról; még szónoklatokat, buzdító beszédeket is beleszó anyagába. E beszédekben azonban a lassú sodrású, a folyamatos előadásmód a kívánatos, az ékesszólás tüzes, lendületes stílusával szemben.”³⁵⁹ A *költők* beszélnek a legszabadabban, csak a maguk választotta forma köti a beszédüket. Hangvételük fennkölt és pompás. Egyetlen céljuk van: a verssel gyönyörködtessék a hallgatót vagy az olvasót. A *szónok* pedig, mert fórumokon közügyeket érintő kérdésekről szól,

³⁵³ Cicero (2012e): i. m. 189.

³⁵⁴ Cicero (2012e): i. m. 37.

³⁵⁵ Cicero (2012e): i. m. 42.

³⁵⁶ Cicero (2012e): i. m. 62.

³⁵⁷ Cicero (2012e): i. m. 64.

³⁵⁸ Cicero (2012e): i. m. 65.

³⁵⁹ Cicero (2012e): i. m. 66.

„úgy beszél, hogy bizonyít, hogy gyönyörködtet, hogy megindít. A bizonyítás szükség-szerű, a gyönyörködtetés kellemes, a megindítás maga a győzelem.”³⁶⁰

Nem mondhatjuk, hogy a tudomány, a fantázia, a múlt, a költészet beszédmódja vagy éppen a szónoklat különféle műfajai „csak” beszédek lennének, amelyek szabadon változtathatók, kicserélhetőek egymással. Ugyanis az ilyen módon megformált beszédek egyben az adott terület megismerései és formálásai is. A tudomány problémáit tudományos nyelven és műfajokban gondoljuk el, nem pedig a „mesék nyelvén”. Cicerónak nyilvánvalóan még eszébe sem jutott, hogy a társadalom bármely területét meg kellene „tisztítani” az adott területre vonatkozó tipikus beszédektől, illetve beszédműfajoktól, hogy „igazi” természete tisztán álljon előttünk. A törvényszék ugyanis nem létezik törvényszéki beszéd nélkül, mint ahogyan a mesék valósága sem létezne a mesék nyelvétől függetlenül. Az más kérdés, hogy a különböző valóságterületekről miként lehet, s lehet-e egyáltalán, más valóságterületek nyelvén, az ott kiformalódott beszédműfajokban érvényesen szólni. Például lehet-e a tudomány, mint hajdan a teológia, minden terület autentikus „megszóltatója”, vagy tud-e a művészet mindenről érvényes igazságot felmutatni.

A beszéd és a valóság között még ennél is nyilvánvalóbb összefüggést mutat be Cicero, amikor arról értekeznek, hogy mit jelent a megfelelő vagy illő beszéd használata. Ugyanis a különböző társadalmi helyzeteket nemcsak saját szervezeti kereteik vagy a benne szereplők magatartása jellemzi, hanem az is, hogy miként beszélnek a szituáció szereplői. A törvényszék, a népgyűlés, az ünneplés, a temetés, a tudós iskola és más intézmény ugyanis nemcsak sajátos „objektív struktúrák”, hanem különböző stílusú oda illő beszédek is, ahogyan Cicero nevezi ezt. „Mert ahogy az életben, úgy a beszédben is, mi sem nehezebb, mint észrevenni, mi az illő.” Ezért is „nem élhetünk ugyanolyan kifejezésekkel a szónoki beszédben a vagyoni helyzettől, a viselt tisztségtől, a tekintélytől, az életkortól vagy akár a helytől, az időponttól, a hallgatóságtól függetlenül; hanem a beszéd minden egyes részletében, akár csak az életben, tekintetbe kell vennünk, mi illik.”³⁶¹

Természetesen, hangsúlyozza Cicero, nem „felel meg minden stílusnem minden ügynek, sem hallgatónak, sem személynek, sem az időnek. Mert bizony a főbenjáró ügyek valamilyen más hangnemet igényelnek, mást a magánügyek és mást a jelentéktelenek. És más stílusnemet kívánnak a tanácsadó ügyek és mást a dicséretnek, mást a törvényszékiek, mást a beszélgetés, mást a vizsgáztatás, mást az invektíva [szidalmazás], mást a vita, mást a történetírás. Az is számít ám, hogy kik hallgatják: a szenátus vagy a nép, vagy a bírák, sokan vagy kevesen, vagy csak egyesek, és hogy milyenek. És hogy kik maguk a szónokok, életkoruk, tisztségük, tekintélyük szerint milyenek kell mutatkoznuk; béke vagy háború, munka vagy pihenés idején.”³⁶²

Nyilvánvalóan ezek különböző *társadalmi szituációk* (3), amelyekben különböző szereplők vesznek részt, akik különböző módon viszonyulnak egymáshoz, különböző dolgokat cselekszenek és különböző módon, azaz eltérő stílusban vagy hangnemben

³⁶⁰ Cicero (2012e): i. m. 69.

³⁶¹ Cicero (2012e): i. m. 70–71.

³⁶² Cicero (2012b): i. m. I. 210–211.

beszélnek egymáshoz. „Más hangnemet kíván...” ez vagy az, vezeti be Cicero visszatérően a különböző szituációk említését. Kétségtelenül így van: az ember a tőzsdén nem szaval dadaista költeményt, mondta a késői utód, Pierre Bourdieu, már ha valamennyire is sikeres együttműködésre törekszik a jelenlévőkkel.

Az illő beszéd megtanulása, ahogy Cicero nevezi a dolgot, felnőtté válásunk része: az emberek felnőve lassan megtanulják, hogy különböző társadalmi helyzetekben mások miként beszélnek és viselkednek, s maguk is elsajátítják ezt. A társadalom egyszerűen így „működik”. Ennek elengedhetetlen eleme, hogy minden résztvevő az oda illő módon beszéljen, ami nem etikett kérdése, hanem, talán szabad ezt így mondani, a társadalmi létezés kérdése; aki erre nem képes vagy csak töredékesen, az nem teljes jogú résztvevő és cselekvő. Avagy fordítva: ha egy szituáció tagjai feladják a hozzájuk kötődő gondolkodás- és beszédmódot, akkor az a szituáció megszűnik létezni, legalábbis ott és akkor, az eladdig létező közösség pedig nem társadalmi tényező többé.

A *megformálásmódot* (4) illetően Cicerónak az a javaslata, hogy a szónoknak jónak, sőt a lehető legjobbnak, *perfectus orator*nak, azaz tökéletes szónoknak lenni. Vagyis lehetőleg ambicionáljuk „a föltalált érvek művészi kidolgozását”,³⁶³ ami azonban nem pusztán díszítés, bűvészkedés a szavakkal. Ez egyrészt szónoki magatartás, másrészt a hallgatóhoz való viszony, harmadrészt pedig törekvés a minél cizelláltabb élet kialakítására. Érdeemes lenne elgondolkodni a retorika modern kori halálán, mert az talán nem halál volt, hanem szimplán csak egyoldalúság, amely azonban mégis csak felmutat valamit a retorika lehetőségeiből. Nevezetesen, csak a jól formált gondolkodás, beszéd, viszony és élet mutatja fel az egyéni és a közösségi élet legjobb lehetőségeit.

A fenti értelemben különbözteti meg egymástól Cicero a szavakész embert és az ékes-szólót. Azt írja, hogy a beszédnek négy stíluserénye van: pontosság, érthetőség, illőség, ékesség.³⁶⁴ Az első három erényt birtokolhatja a szavakész ember is, a negyediket azonban csak a szónok, ha megtanulta saját mesterségét vagy művészetét. Ennek megfelelően „azt tekintetem szavakésznek (disertus), aki elég logikusan és világosan tudott beszélni átlagemberek előtt az emberek általános véleménye szerint; ékes-szólónak (eloquens) pedig azt, aki csodálatosan és nagyszerűen fel tudja nagyítani és ékesíteni mindazt, amit csak akar, és minden olyan dolog minden forrását lelkében és emlékezetében tartja, amelyek a szónoklásra tartoznak.”³⁶⁵

Ezért s ennyiben a szónok nem egy speciális szituáció képviselője, hanem minden tárgyban vagy témában felléphet valaki „szónokként”, azaz nemcsak szavakész emberként, hanem jól beszélő egyénként is, vagy ami ugyanaz, „nem is létezik számára olyan megnyilatkozási forma, mely idegen tőle”. Vagyis „a szónoknak beszélnie kell a jóról és a rosszról, arról, mire kell vágni, mit kerülni, a becsületről és a becstelenségről, a hasznosságról és a haszontalanságról, az erényről, az igazságosságról, a visszafogottságról, a bölcsességről, a nagylelkűségről, az előzékenységről, a jámborságról, a barátságról,

³⁶³ Cicero (2012a): i. m. I. 74.

³⁶⁴ Cicero (2012b): i. m. I. 144.

³⁶⁵ Cicero (2012b): i. m. I. 94.

a kötelességről, a hűségről, az összes többi erényről és az azokkal ellentétes hibákról, s vegyük hozzá még az államot, a hatalmat, a hadügyet, a polgárok megrendszabályozását, az emberek szokásait”. Azaz „minden, ami a polgárok kapcsolatait, az emberek szokásait érinti, s mindaz, ami az élet menetéhez tartozik, az állam megszervezése, a társadalom, az emberi közvélekedés, az emberek természete, erényei, a szónok tevékenységi köréhez tartozik”.³⁶⁶ Tehát a szónok minden beszélő-cselekvő ember őstípusa – s vajon van-e egyáltalán nem cselekvő és nem beszélő ember?

³⁶⁶ Cicero (2012b): i. m. II. 67–68.

Exkurzus

Homiletika a középkorban

A *Társadalompoétikának* az első kötete természetesen nem retorikatörténet, de az antikvitás és a humanizmus kora között, amelyről a következő fejezetünk szól, van egy bő ezeréves időszak, nevezetesen a középkor. Az olvasóban okkal merül fel a kérdés: az európai történelemnek ebben a hosszú periódusában nem létezett retorika? A válaszom az, hogy létezett, mondhatni, nagyon is létezett. Egy 17. században keletkezett elnevezéssel és összefoglalóan ezt *homiletikának* nevezik, és a keresztény egyházi keretek között művelt retorikát, azaz a prédikációt, az igehirdetést, a bibliamagyarázatot jelenti.³⁶⁷ Akkor pedig – vélhetően ez a következő kérdés – miért nem foglalkozik a *Társadalompoétika* retorikát tárgyaló része részletesen ezzel a „nagyon is létező” kiterjedt retorikai gyakorlattal és retorikatannal? Erre a jogos kérdésre próbál válaszolni ez a rövid exkurzus, vagyis kitérő.

A homiletikák két alapkérdést tettek fel és adták meg rá a választ. Egyrészt azt, hogy a papoknak, a lelkészeknek és a hittérítőknek szüksége van-e egyáltalán megismerni és használni igehirdetéseik során a hatásos beszéd eszközeit, amelyeket egyébként részletesen kidolgoztak az antikvitás szerzői – Arisztotelész, Cicero, Quintilianus és mások. Ennek szükségessége nem volt magától értetődő. Például a IV. karthágói zsinat (398) megtiltotta a püspököknek a pogány szerzők könyveinek még csak az olvasását is, nemhogy az alkalmazását. Érveik szerint a Biblia szövegének ismerete önmagában is elegendő a tanítás elfogadásához, amit a retorika csak eltorzít. Ezek a kétségek később is felmerültek, igaz, fokozatosan elenyésztek. Másrészt az volt az alapvető kérdés, hogy amennyiben elfogadott és szükséges a „pogányok” tanítása és továbbfejlesztése a homiletikába, akkor egy hitszónoknak hogyan kell hatásosan beszélni, egy prédikáló egyházi személy milyen retorikai eszközök használatával lehet sikeres hívei, esetleg a hitetlenek előtt. Az egyházi retorikatanoknak valójában ez áll a középpontjában, kissé profánul fogalmazva az, hogy miként kell eredményesen kommunikálni.

Egyik kérdés sem érinti azonban azt, ami a *Társadalompoétika* egyik kulcsproblémája: *mi egyáltalán a retorikai szituáció a homiletikában*. Ez ugyanis eleve adott volt, így nem képezte önreflexív értelmezés tárgyát. Először is, van egy feltétlen tekintéllyel bíró verbális megnyilatkozás, a Biblia, amely Isten ígéje. Szövege ugyan nehezen érthető, de ennek ismeretében és tanításait követve lehet csak Istennek tetsző „igaz” életet élni. Másodszor, éppen ezért szükséges, hogy legyenek a Bibliának kiművelt értelmezői, akik a Szent Könyv elmélyült tanulmányozása során közel kerültek Istenhez, ezért a laikusokhoz képest pontosan értik, hogy miről szól a szövege. Harmadszor, a művelt klerikusok kötelessége ezt a tudást és tanítást érhetően és hatásosan közvetíteni a hívők és a hitetlenek számára, hiszen ők ugyan nem ismerik jól a Bibliát, de szükségük van a benne foglalt tudásra

³⁶⁷ Lásd erről: Szetey Szabolcs: A homiletikatörténeti kutatás problémái. In Trajtler Dóra Ágnes (szerk.): *Tan és módszertan. Conferentia Rerum Divinarum 3*. Budapest, KRE–L'Harmattan, 2012. 151–167.

és tanításra, és vélhetően, ha nem is tudják ezt, de szomjúhozzák a benne foglalt tudást és útmutatást. Negyedszer, adott a laikusok magatartása is: az elfogadás és a követés. Ha esetleg kételkednek is, ezt a jobb megértés szolgálatában állíthatják csak, hiszen a tanultak egy feltétlenül igaz tudást közvetítenek a számukra, amit részletezni, lebontani, ismételni és rögzíteni lehet csak, nem pedig kritizálni. Lehet dialógust folytatni a lelkésszel/pappal, sőt még a Bibliával is, de úgy, hogy közben mindkettő státusa megkérdőjelezhetetlen maradjon. Ha ez mégis előáll, az illető vagy pogány maradt, vagy pedig eretnekké lett.

Távol áll tőlem, hogy megkérdőjelezzem azt a hitet és a hívő embereknek azt az attitűdjét, amelyet ez a szituáció keretez és életben tart, de látnunk kell, hogy ez alapvetően egy tekintélyelvű szituáció, amely tekintélyelvű érveléssel párosul. Platón „pedagógiai” jellegű dialógusaiban látunk hasonlót, amelyben van egy személy, nevezetesen a filozófus, aki minden tudás birtokában van, és van egy tájékozatlan laikus, akinek a filozófusunk megkísérli elmagyarázni – és elfogadtatni vele – az általa tudott igaz tudást. Chaïm Perelman – fogjuk majd látni – mutatott rá arra, hogy vitatható, de akceptált tekintélyek nélkül nem létezhet társadalmi együttműködés, de a homiletikában az „alap” egy feltétlen tekintély elfogadása, illetve törekvés arra, hogy közel kerüljünk az így prezentált feltétlen bizonyossághoz.

Mindennek következtében a homiletika egy leszűkített retorika, amelyben dominál a hatásos beszéd eszközrendszere és stílustana, jóllehet ez olykor igen részletes és invenziós. Ez a tan azonban nem is lehet másmilyen, ha egyszer a retorikai szituáció minden más eleme eleve adott. Láthattuk, hogy az antik retorikának a retorikailag értelmezhető valóság minden elemében milyen sokrétű (város)állami közéleti valóságot mutatnak be és értelmeznek, amelyben nem rögzített sem a szónoklat témája, se a szónok státusa és személye. Itt Arisztotelész kérdésfeltevése a perdöntő: ha a retorikát nem csak technikaként értelmezzük, akkor nyilvánvalóan nem a stílus van a középpontban, hanem a nyilvános beszéd státusa, az a valóság, amelyet ez megjelenít, vagyis az egész retorikai szituáció elméleti-filozófiai jelentősége. Mondhatjuk tehát, hogy ez az elmélyült retorikán nyitott a retorikai szituáció egésze felé. Ez a nyitottság jellemzi a humanizmus korát is, majd az egész modern kori retorikán meghatározó vonulatát. A homiletika viszont nemcsak szűkkörűen indul, hanem egyre jobban beszűkül. Literáty Zoltán írja a *Homiletika és retorika* című könyvében: „A végeredmény az lett, hogy a retorika intellektuális komponensei a filozófiához kerültek, a többi mint eszköztár (stílus, előadás) pedig maradt a retorika név alatt. Ez utóbbi eszköztárat pedig a végtelenségig tökéletesítve, tulajdonképpen formalizálva a tudományt (több száz cikkelyes, trópus-, metafora-, szóképgyűjtemények vagy a gesztuselmélet, a chironómia kodifikálásával) el is veszítették annak minden belső erejét. Ez a fajta szétválasztás pedig azóta is meghatározza sokakban a retorika értelmezését, egyfajta üres ékesszólásként tartva számon azt.”³⁶⁸ Paul Ricœur pontosan ezt nevezte a retorikai számbőr történetének, amelynek során a retorika gazdag valósága leszűkül a szóképek és egyéb stílusbeli eszközök tanulmányozására és ezek alkalmazási feltételeinek elemzésére.

³⁶⁸ Literáty Zoltán: *Homiletika és retorika*. Kézirat, 2009.

A homiletika legnagyobb alakja kétségtelenül Aurelius Augustinus, azaz Szent Ágoston, aki a *De doctrina Christiana* című munkájának négy könyvében, illetve fejezetében írta meg a maga nagyhatású retorikatanát, amelyhez fogható „jelentékeny homiletikai mű [...] csaknem nyolc évszázadon át nem jelent meg”.³⁶⁹ Augustinus két korszak határán élt, 354 és 430 között, amikor is:

„A birodalom hanyatlóban volt, a keresztyénség már államvallás, a dogmarendszer kialakulóban, már majdnem kész. Egyrészt az eretnekekkel vívott apologetikus hitvitákban, másrészt a társadalmi és kulturális elit megnyerése érdekében, de legfőképpen az egyházban megjelenő tömegek tanítása miatt szükség van a Szentírás mélységének helyes értelmezésére és az »igazságok« megfelelő előadására. [...] Ezért aztán könyvét elsősorban a keresztyén tanítóknak címezte, főleg az egyház papjainak azzal a céllal, hogy képesek legyenek helyesen feltárni az Írás értelmét és azt megfelelő módon kommunikálni a megtért egyháztagok felé.”³⁷⁰

Augustinus könyvének középpontjában a Biblia értelmezése és a bibliai tanok tanítása áll. Ebben van az ereje és hatása, amelyhez azonban már nála is, vagyis a kezdetek kezdetén egy leszűkített retorika tartozik. Művének negyedik fejezete szól a retorikáról, amely azonban csak két klasszikus retorikai területet tárgyal, az *inventiót* és az *elocutiót*. Az *inventio* három fejezete azonban nem is retorika, hanem a bibliaértelmezés tudományos alapjait tárgyalja, konkrétan nyelvészeti alapjait: ez lett később az *exegézis*, vagyis a bibliaértelmező keresztyén hermeneutika. Retorikaként megmaradt homiletikai *elocutiót* pedig Augustinus „annyira a klasszikus (főleg cicerói) stílushoz társította, hogy a későbbi korokban ezt úgy értelmezték, hogy a retorika nem más, mint stiliztika”. Márpedig „nála nincs világi és egyházi retorika. Nála retorika van”, amely *ab ovo* homiletika.³⁷¹

Kétségtelen, hogy Augustinus komoly jelentőséget tulajdonított a prédikációnak, pontosabban a hatásos igehirdetésnek, amelyet nem az önmagában ható igaz tudással állított szembe, hanem az eretnek tudást és hazugságot hatásosan hirdető meggyerő beszéddel, ma így mondanák: a manipulátorokkal. Ebben az összefüggésben, vagyis az igazság védelme és terjesztése érdekében tartotta fontosnak az *elocutio* eszközeinek ismeretét és használatát.

„A szónoklás művészetével az igazságra is, meg a hamisságra is rábeszélhetőek vagyunk. Ki merné már most állítani, hogy a hazugság elleni harcban az igazságnak fegyvertelenül kelljen állnia védőiben? Ezek a hamisságot röviden, világosan, hihetően, amazok pedig az igazságot úgy adják elő, hogy unalmat keltsenek hallgatóikban, ködösítsék az értelmet és végül ellenszenvenné tegyék a hitet? Ezek csalárd bizonyosságokkal állják útját az igazságnak és vigyék diadalra a hamisságot, amazok meg ne értsenek az igazság védelméhez, és gyöngék legyenek a hamisság legyőzésére? Ezek a hallgatók lelkét tévedésbe ejtsék, és hajszás szövegeikben ijesztgessenek, szomorítsanak, vidámitssanak, hévvel buzdítsanak, amazok meg az igazság mellett lagymatagon és fázékonyan szunnyadozzanak? Ki volna annyira esztelen, hogy így gondolkodnék? Ha tehát az ékesszólás adománya közömbös valami, melynek azonban igen nagy jelentősége van akár a rosszra, akár a jóra való hajlítás szempontjából,

³⁶⁹ Literáty (2009): i. m. 265.

³⁷⁰ Literáty (2009): i. m. 47–48.

³⁷¹ Literáty (2009): i. m. 48.

miért nem szorgoskodnak elsajátításában a becsületesek, hogy sorompóba állítsák az igazságért, ha egyszer a gonoszak aljas és hiábavaló céljaik érdekében a tévely és az igazságtalanság szolgálatában visszaélnék vele?”³⁷²

De ha a retorika eszközei semlegesek, akkor vajon mi biztosítja és bizonyítja, hogy a rétor igazat beszél, hogy lehet hinni neki? – teszi fel a kérdést Augustinus is, hasonlóan az antikvitás gondolkodóihoz. Válasza: a szónok személye. Ám ő nem elsősorban a szónok által a beszédben felépített és megmutatkozó magtartást tartja fontosnak, hanem a szónok személyes életének Istentől áthatott *ethosát*. Vagyis az istenfélő, a keresztény tanok szerint élő ember szavának lehet csak hinni, jóllehet Augustinus azt is elvárja tőle, hogy érthetően és hatásosan tudja elmondani másoknak az általa felismert isteni igazságot. Aki pedig nem így él, azt bizonyosan tévtanokat hirdet. Mondhatjuk tehát, hogy a *homiletika* igazságát két tényező szavatolja. Egyrészt az, hogy a Biblia Isten igéje, másrészt az, hogy az a személy, aki ezt mások számára közvetíti, hisz ebben és maga is eszerint él. Ám végső soron „a keresztyén igehirdető az Ószövetségből és Újszövetségből meríti anyagát, ahol abszolút-ként Isten tekintélye jelenik meg, és ez biztosítja az igehirdető szavainak tekintélyét is”.³⁷³

Minden beszűkítettsége ellenére a középkori homiletika mégis rögzített egy olyan tiszteletre méltó hagyományt, amely a modern fejlődés során háttérbe szorult és elveszni látszott. Ez az emberi-társadalmi, közösségi létezésünk nyelvi természete. Ez mind Augustinusnál, mind a későbbi egyházi retorikatanokban is teljesen egyértelmű.³⁷⁴ A Biblia ugyanis nem csupán szent szöveg, hanem létleírás, benne és általa egy olyan transzcendens hatalom szól az emberekhez, amely az Ige által megteremtette és elrendezte a világ dolgait. „Kezdetben volt az Ige és az Ige volt Istennél”, és így „[m]inden ő általa lett” (János 1:1 és 1:3). Az ige jelentése pedig görögül *logosz*, latinul *verbum*, magyarul *szó* és *beszéd*, akkor is, ha Istennél van, tehát nem is csak ige, hanem Ige, ezért persze más a státusa. Ám mi emberek ezt is megérthetjük, hiszen ez is *logosz* és *verbum*, szó és beszéd. Ahhoz viszont, hogy értsük és alakítsuk saját világunkat, alapfeltétel, hogy rendelkezniünk kell egy olyan nyelvvel, amely közös a teremtőével. Ez azonban nem csak a hit nyelve, ezért ezen is lehet poetizálni, azaz értelmezni és formálni saját valóságunkat. Mindez nem vallásos hit kérdése, hanem szemlélet, magatartás és emberség kérdése. Istennel lehet párbeszédet folytatni, az objektív törvénnyel nem. Ha azt gondoljuk és hirdetjük, hogy saját valóságunk valamiféle emberfüggetlen objektivitásként szakad a nyakunkba, amelyen mi csak determinált függelék-ként létezőnk, akkor „istentelenek” vagyunk, bár nem teológiai értelemben, hanem abban az értelemben, hogy megfosztjuk magunkat az „isteni szikrától”, attól, hogy adottságaink keretei között alakító-teremtő emberek legyünk, akár hitben élünk, akár nem.

³⁷² Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Ford. Városi István. Budapest, Szent István Társulat, 1944. 210–211.

³⁷³ Literáty (2009): i. m. 49.

³⁷⁴ Lásd erről például: Imre Mihály (szerk.): *Retorikák a reformáció korából*. Debrecen, Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000.

V. fejezet

Dante és az itáliai humanisták: A humanizmus társadalomtana

1. Leleményesség és társadalmi valóság

Arisztotelész és Cicero mellett, akiket retorikusként is egyértelműen számontart az európai tudományosság, van még legalább egy – könyvünk szempontjából mindenképpen – fontos retorikai hagyomány, ám művelőinek nincs olyan szerencsájük a kései utódokkal, mint a görög és a hellenisztikus gondolkodónak. Ők az itáliai humanizmus és a reneszánsz tudósai, írói-költői, akikről többnyire csak azt tudjuk, hogy „európai műveltségünk fontos forrásai”, de hogy mi is lenne ez, arról már kevesebb szó esik. Jóllehet nem kevésbé jelentős az általuk kidolgozott retorikatani tradíció, mint az, amit az antikvitás ránk hagyományozott. Különösképpen így van ez a bennünket érintő és érdeklő témák esetében, hiszen ezeket az elődeinket elsősorban az emberi világ természete érdekelte, s a társadalmi valóságot nem a *res* (a téma, az ügy, a dolog) és a *verba* (szó, a kifejezés), avagy – ahogyan gyakran mondjuk – szavak és a dolgok radikális szétválasztása révén tartották jól megragadhatónak és pontosan leírhatónak, hanem éppen fordítva gondolkodtak. Ezek összetartozását és differenciált egységét keresték, ahogy Arisztotelész és Cicero is, vagy más korabeli szerzők. S ennek során óhatatlanul kerültek a retorika és a „cselekvő költészet” közelébe; talán éppen ezért feledkezett meg róluk a modern európai tudat, amely a pozitív tudás, a feltétlen objektivitás és a tisztaráció szellemében, a „ténytudományok” és a „szövegtudományok” kettősségében, az objektum és a szubjektum, a szavak és a dolgok radikális elválasztásában gondolta el saját magát és az emberiség jövőjét.

Ezzel az elválasztással azonban, mint egyébként Cicerónak is, a középkor végén fellépő itáliai humanistáknak is meg kellett küzdeniük. A középkori skolasztikus filozófiában is dominált már a logicista és racionalista felfogás. A teológiának és a metafizikának egész más volt a tárgya, nem pedig „saját jogán” az emberek tényleges élete. A felvilágosodás gondolkodói később annyiban hoztak újat, hogy a skolasztika elvont szemléletét a társadalom és a természet vizsgálatára specifikálták. Őelőttük viszont az itáliai humanisták teljes egészében tarthatatlannak tekintették a skolasztikus tudásmódot, és azzal az átfogó programmal álltak elő, súlyos küzdelmekbe bonyolódva az egyházzal, hogy fordítsuk tekintetünket az emberek, a *human* lények s az ember világa felé. Mi több, még azzal az eretnek gondolattal is előállt a humanisták egyik legismertebb és egyik késői tudós képviselője, Giambattista Vico, hogy a társadalmat és a történelmet az emberek maguk hozzák létre, pontosabban kellő invencióval megalkotják, amiben a retorikai tudatnak kitüntetett szerepe van. Nem igaz tehát az a közkeletű állítás, hogy az emberi nem társadalomteremtő természete a modern kori materialista történettudomány innovációja: a gondolat sokkal régebbi.

Ebben a fejezetben az itáliai „kismesterek” retorikai munkásságát fogjuk megvizsgálni, leszámítva az első pontban tárgyalt Dante Alighieri két fontos munkájának elemzését. S ezt követően elemezzük majd Vico retorikafelfogását. Ezen a ponton mindenképpen el kell mondani, hogy én magam nemigen találtam volna rá az itáliai humanizmus jelentős retorika tradíciójára Ernesto Grassi munkássága nélkül. Ő az a tudós kutató, aki évtizedeken át kitartó munkával hívta fel a figyelmet az itáliai humanisták tudományos munkásságának jelentőségére, s közben maga is kialakított egy figyelemre méltó retorikatant, amit egy későbbi fejezetben próbálok majd bemutatni és elemezni. Mindebből az is következik, hogy az ő kalauzolásával fogjuk áttekinteni a humanisták retorikai munkáit, az ő revitalizációs észrevételeit igyekszem továbbgondolni a társadalom tudományos értelmezésének lehetősége szempontjából.

Az itt bemutatott humanista gondolkodók alapvetően egységben igyekeztek vizsgálni a társadalom különböző elemeit, különös tekintettel a beszéd és a szó realitást formáló természetére, de túlléptek a korabeli tudomány s a filozófia azon törekvésén is, amely szerint csak a formálogikai elvont gondolkodás tekinthető tudományosnak. Szerzőink a történeti-társadalmi szituációt és a kontextuális jelentést állítják az elemzések középpontjába. Vagyis az emberi leleményességet és a retorikát. Az első három pontunk szerzői (Dante Alighieri, Cristoforo Landino és Angelo Poliziano) a szereplőket, vagyis a poétát és az orátort, a következő négy pontban tárgyalt szerzők (Leonardo Bruni, Giovanni Pico, Caluccio Salutati és Gianfrancesco Pico) pedig a társadalmi valóság retorikai elemeit, vagyis az értelmezést, az érzelmet, az invenciót és a képzeletet állítják az értelmezéseik centrumába.

Áttekintő vizsgálatunk a retorikai és a tudományos tudás viszonyának alapkérdéseit érintik. Ahogy Ernesto Grassi fogalmaz:

„A probléma, amellyel szembe találjuk magunkat a következő; tudományos tudásunk racionalista ideája egyenlőség jelet tesz a következetesen objektív tudás és a bizonyíthatóság közé, és a teória területéről kizár minden figuratív, poétikus, metaforikus és retorikus nyelvet. Ebből a tényből három kérdés következik: (1) vajon legitim-e egy ilyen kizárás, (2) mi a tradíció, például a humanista tradíció jelentősége; vajon elfogadható vagy sem mindaz, ami a figuratív nyelv elsődlegességén, mint az emberi létezés történeti jellegzetességén alapul, s végül (3) a humanista tradíció elméleti problémái képesek-e kimerítően átfogni a kortárs gondolkodás tisztán logikai és »formalista« karakterét.”³⁷⁵

2. Dante Alighieri: A költői cselekvés

A firenzei születésű Dante Alighieri (1265–1321) költő, filozófus és politikus, az itáliai humanizmus legnagyobb alakja, aki igen komplex életművet hagyott az utókorra. Nemcsak megírta az *Isteni színjátékot*, amit Babits Mihály a világirodalom legnagyobb költeményének nevezett, és számtalan egyéb költeményét, hanem emellett foglalkozott

³⁷⁵ Grassi (1980): i. m. 76.

kora tudományának, teológiájának, poétikájának, kultúrájának, nyelvének, hiedelmeinek és társadalmának szinte minden fontos területével.

Munkáit két nyelven írta. A kor szokásának megfelelően a humanizmus nyelvén, vagyis latinul, és anyanyelvén, vagyis olaszul. Sőt, életműve az addig mellőzött és nem sokra tartott népnyelven, olaszul teljesedett ki, olasz nyelven írta meg például az *Isteni színjátékot*. Mielőtt azonban 1321-től elkezdte írni fő művét, két olyan munkát is „letett az asztalra”, amelyekben a népnyelv retorikai vagy költői lehetőségeit vizsgálja. Az egyik *A nép nyelvén való ékesszólás* (1303–1305), amit latinul írt, a másik pedig a *Vendégség* (1305–1308) című értekezés, amelyet viszont olaszul írt. Ezek a munkák azonban egyáltalán nem szűken vett grammatikai kérdéseket tárgyalnak csupán, hanem társadalmi kérdéseket is.

Danténak – Kelemen János szavai szerint – „az emberi nyelvről alkotott fogalma a nyelv történetiségének és kitüntetetten emberi voltának első maradandó megfogalmazását foglalja magában”.³⁷⁶ Ez a kiváló népnyelv értelmezése kapcsán kerül nála kifejtésre, avagy, mint tanulmányának címe is jelzi, *De vulgari eloquentia* (*A nép nyelvén való ékesszólás*) lehetőségeként, amit aztán a *Vendégség* című munkájának első könyvében külön is kommentál. Ezt a nyelvet szerinte négy sajátosság jellemzi. Önmagát kommentálva írja: „Most tehát azt kell nyilvánvalóvá tenni, hogy ezt a nyelvet, amelyet felleltünk [ti. a kiváló népnyelvet], miért hívjuk kiválónak, sarkalatosnak, udvarinak és hivatalosnak, mert ezáltal nyilvánvalóvá tudjuk tenni, hogy mi is az.”³⁷⁷

Kérdés, hogy amikor Dante a mindennapokban használt népnyelv specifikumait kutatja és tanulmányozza, akkor „vajon csak retorikai szerepű díszítő jelzőkkel” foglalkozik, „mint számos kommentátor vélte és véli, vagy pedig ezeknek is megvan a súlyos elméleti tartalmuk”.³⁷⁸ A kommentári megállapítások nyelvészeti-stilisztikai hasznát nem vitatva, fel kell figyelni arra a tényre, hogy Dante munkáinak igenis „súlyos elméleti” jelentősége van, nála ugyanis a nyelv nem egyszerűen csak a valóság tükré, ugyanis a népnyelvet cselekvő nyelvnek tekinti. Vagy ahogyan Kelemen írja: „Dante a nyelvet cselekvésnek, a cselekvések egyik fajtájának tekinti.”³⁷⁹ De vajon miként cselekszik a nyelv?

Ernesto Grassi írja, hogy Dante a fent említett két írásában nem egyszerűen csak a nyelvet magát, hanem a megfelelő nyelv birtokában lévő személyt, azaz a költőt állítja elemzése középpontjába, továbbá „a poétának mint orátornak minden lehetséges vonatkozását bemutatja”,³⁸⁰ konkrétan írói, oratori és politikai szerepét. Ezzel világossá teszi azt, ami más humanisták gondolkodásában is meghatározó szerepet játszik. Egyrészt azt, hogy a humanista „író ember” nemcsak ír, hanem a közösség aktív tagja, ennek megfelelően hatással van az emberek életére; a költő egyben szószóló és vezető is.

³⁷⁶ Kelemen János: *A filozófus Dante*. Budapest, Atlantisz, 2002. 147.

³⁷⁷ Alighieri Dante: *A nép nyelvén való szólás*. Ford. Mezey László. In *Dante összes művei*. Budapest, Magyar Helikon, 1962a. 371.

³⁷⁸ Kelemen (2002): i. m. 136–137.

³⁷⁹ Kelemen (2002): i. m. 140.

³⁸⁰ Grassi (1980): i. m. 76.

Másrészt azt, hogy a nép nyelve élő, valóságosan használt instancia, amelyet a konkrét szituációban élő valóságos emberek használnak.

A nyelv tehát eredetileg és lényege szerint szituatív, vagyis *retorikai* jellegű, bár elgondolható és művelhető grammatikailag rögzített technikaként, mint mondjuk a latin. Dante az így értett poétikus népnyelvet retorikai ideák megvalósulásának tekinti. Márpedig, mint erre Grassi utal, a poéta és a poézis kifejezés „etimológiailag a görög *poiesis* szóval van kapcsolatban. A *poiesis* szó alapjelentése pedig valami mást létrehozni, mint ami a természetben van [...]. Ez valójában a munka, amelyet az ember vagy hasznos céllal vagy élvezetből végez. *Fiction rhetorica* pedig invenciót jelent, kifejező cselekvést, művészi beszédet. Ez pedig az egységet, az összekötéseket, a részek összerendezését igényli, végső soron pedig a szenvedélyeken való úrrálevést.”³⁸¹

Dante felfogásában a munkavégzés és a retorika (poétika) szorosan összetartoznak. Mindkettő legyőz és létrehoz valamit, ami addig nem volt és mindkét folyamatban meghatározó szerepet játszik a nyelv. A retorika és a poétika esetében a nyelviség evidencia, de miként állíthatjuk azt, hogy a természetbe beavatkozó és azt átformáló munka is „nyelvféle”, vagyis értelmezés. Grassi írja: „Dante definíciójának megfelelően a nyelv a szükséglet materiális vagy szellemi kényszerére adott kérdés és válasz. A kényszer feladatként manifesztálódik, és csak az válik feladattá, ami egyben realitás, ez pedig a jelentését úgy kapja meg, hogy a feladat nyitott az általunk érzékelt dogokra. Ennek két aspektusa különösen fontos; egyrészt az érzékelt dolgokra vonatkozó jelentésátvitel, azaz a *meta-phen* aktivitás, másrészt a feszültség és a »figyelem« kényszere.”³⁸²

Röviden: Dante szerint a nyelv beleszövődik az ember tényleges szükségleteibe és kényszereibe, ezáltal ezek az emberi dolgok fogalmazódnak meg benne és általa, aktivitásunk tehát egyben értelmezett aktivitás, legyen ez természetformáló munka vagy nyelvi tevékenység. Ma így mondanánk: nem passzív tükrözés, hanem aktív beavatkozás. Mert hiszen „Dante számára a munka azt jelenti, hogy jelentést adunk a természeti dolgoknak, ezáltal átalakítjuk őket, mégpedig elegendig még meg nem valósított egyedi célok elérése érdekében”.³⁸³

Ennek megfelelően beszélt Dante arról, hogy kétféle nyelv van. „Az egyik ahistorikus és mesterséges, egy olyan nyelv, amelyben a különböző emberek különböző nyelvei kristályosodnak ki, ennek megfelelően beszélnek itt rögzített szabályok szerint. Ez az univerzális nyelv Dante szerint természetesen a latin. Ezt ő »grammatikai« nyelvnek nevezi, mert nézete szerint tisztán racionális szabályok szerint és így ahistorikus módon lett létrehozva.” A másik nyelv a népnelv. Ez szerinte „az »igazi«, »autentikus« nyelv”, amely nem „»mesterséges« és »rögzített« (gondolván a latinra), hanem olyan, amelyben az emberek dolgoznak, cselekszenek és élnek”.³⁸⁴

³⁸¹ Grassi (1980): i. m. 76.

³⁸² Grassi (1980): i. m. 76.

³⁸³ Grassi (1980): i. m. 77.

³⁸⁴ Grassi (1980): i. m. 77–78.

Ennek a népnyelvnek a tipikus realizálója és képviselője pedig a poéta: ő az, aki megvalósítja a nyelv „autentikusságát”. Először is, írása és beszéde egyedi, „egy partikuláris szituáció egyedi kifejezése”, ami azt jelenti, hogy amit a poéta mond „soha nem volt korábban megfogalmazva valamilyen előzetes grammatika alapján és tudatos módon”.³⁸⁵ Ilyen módon beszél a mindennapi ember, a politikus és a rétor is, hiszen mondandójuk mindig új módon van megfogalmazva, még ha ennek az eredetiségnek a poéta is az igazi mestere. Másodszor, ez igen fontos, de egyben veszélyes tevékenység. A beszéd ugyanis képes önálló életet élni, vagyis „nem irányítható megfelelően és objektíven, amennyiben az általa érdekelt személyt könnyen elcsábítja”,³⁸⁶ vagy úgy, hogy a beszélő személy beleszeret saját „dialektusába”, vagy úgy, hogy a hallgató személy minden leírt és kimondott szöveget igaznak tart. Harmadszor, ez a nyelv, túl azon, hogy jelentéseket ad meg, zabolázza a szenvedélyeket. „A nyelvnek ehhez szüksége van képekre és metaforák használatára, mert ez az egyetlen eszköz, ami képes hatni a szenvedélyekre. A poétának muszáj orátornak lennie.”³⁸⁷ Negyedszer, a költő egy humánus világ megteremtője. „Kétségtelen, hogy a poéta saját erőinek növelése révén az érzések, a tettek és igények dzsungelében olyan »valóságos« nyelvet próbál teremteni, amely jelentésadásokkal teszi lehetővé a körülöttünk és a bennünk lévő természet »humanizálását«.”³⁸⁸ Dante mélyen elítéli azokat, aki nem ezt teszik, „akik más népnyelvet pártolnak”.³⁸⁹ Ötödször, ez a poétai és oratori nyelv iránymutató, nem pedig bizonyító. „Ebben primátusa van az iránymutató, a megmutató és a metaforikus nyelvnek, szemben a bizonyító, a deduktív és a racionális beszéddel.”³⁹⁰ Az utóbbi a latin nyelven művelt skolasztikus tudományok sajátossága, amellyel kevés embernek lehet „irányt mutatni”. S végül (hatodszor), a retorikai és poétikai nyelv nemcsak szituatív és egyedi, hanem személyes is. A poéta ugyanis, mindig „saját specifikus személyisége révén teremti meg a realitás jelentését”.³⁹¹

A dantei poétaszerepet, a költő nyelvfelfogásával összefüggésben, Grassi ekképpen összegzi: „az a »teljesen« eredeti nyelv, amelyben az emberi társadalom fejlődik, képzelettel és irányadó, nem pedig bizonyító jellegű. Ezt a nyelvet az orátorként és váteszként működő poéta teremti meg, mert beszédével mindenkor egy történetileg adott valóságot nevez meg és hoz létre. Képi nyelve eredendően metaforikus, s az ember különböző korszakokban történő önmegvalósító feladatai során poétikai jelentésadások révén »humanizálja« a valóságot.”³⁹²

³⁸⁵ Grassi (1980): i. m. 78.

³⁸⁶ Grassi (1980): i. m. 78.

³⁸⁷ Grassi (1980): i. m. 79.

³⁸⁸ Grassi (1980): i. m. 79–80.

³⁸⁹ Alighieri Dante: Vendégség. Ford. Szabó Mihály. In *Dante összes művei*. Budapest, Magyar Helikon, 1962b. 176.

³⁹⁰ Grassi (1980): i. m. 80.

³⁹¹ Grassi (1980): i. m. 80.

³⁹² Grassi (1980): i. m. 80.

Fentebb már szó volt az ékesszólásra alkalmas népnyelv jellegzetességeiről: *illustre*, *cardinale*, *aulicum*, *curiale*, vagyis kiváló, sarkalatos, udvari és hivatalos. Dante szerint ez a négy vonás nem más, mint a retorikai nyelv négy jellegzetessége, amely a poézisnek éppúgy alapját képezi, mint a nép nyelvén való mindennapi szólásnak. Vagyis „ezek azt mutatják meg, ahogyan a metaforikus poétikai nyelvet értenünk kell, mégpedig a maga történeti-politikai funkciója” és szituáltsága szerint.³⁹³

A *kiváló (illustre)* népnyelv (1) Dante értelmezésében nem csak az jelenti, hogy egy megnyilatkozás „híres” vagy „rangos”, tehát dicséretes tulajdonságokkal bír. A szóhoz kapcsolódó ige pontosabb eligazítást nyújt a tárgyban: az *illustrare* ugyanis azt jelenti, hogy tanúsítani. Ezek szerint a nyelv és a beszéd Dante felfogásában nemcsak jól ábrázol és szépen fejez ki valamit, hanem vonzó valóságot mutat fel, vagyis „az embereket elvezeti magasabb igazságok belátásához és a lelki élet finomodásához, mégpedig a nyelv poétikusan teremtő hatalmában rejlő »tanúsító vagy megvilágosító éleselméjűség« révén. Másként mondva, a valódi nyelv az emberi kreativitás mélységeiből tör fel, iránymutatásul szolgál az emberiség minden fontos dolgában, és elvezet bennünket a spirituális és a gyakorlati önmegvalósításunkhoz.”³⁹⁴

A *De vulgari eloquentia* sorai szerint: „Ha valamit kiválónak mondunk, azt értjük, hogy valami megvilágít, vagy megvilágítva tündöklik.” Ezáltal pedig a beszéd lelki hatalomra tesz szert: „vajon mi nagyobb hatalmú, mint az, ami az emberi szíveket is meg tudja fordítani úgy, hogy azt, aki nem akart, akarásra indítja, és aki akart, arra bírja, hogy ne akarjon”.³⁹⁵

A *kiváló népnyelv sarkalatos* vagy mértékadó (*cardinale*) (2) jellegét Dante egy metaforával világítja meg. „Mert miként azt ajtó egészen a sarkok mozgását követi, aszerint, amint a sarok fordul, megfordul az is, és akár befelé, akár kifelé hajtható. Így a városi lakosok népnyelveinek egész nyája erre fordul, majd vissza, elindul, azután pihenni tér, aszerint amint ez kívánja. És valóban úgy látszik, ez igazában olyan, mint egy családfő.”³⁹⁶ De vajon ki a nyelvi család feje, avagy a nyelvek ajtajában a sarokvas? Nem lehet kétségünk afelől, hogy ez a személy a poéta, aki nemcsak szépen ír, hanem ezzel együtt népének szószólója, vagyis orátor és vátesz egy személyben. „Éppen úgy, ahogyan például egy ajtót felerősítünk egy sarokvassal [*cardo*], ezáltal könnyen tud mozogni, így van ez a sokféle és különböző dialektus esetén is, melyek csak a poéta által megalapozott ideális modell mentén képesek együtt mozogni s egymásra rezonálni.”³⁹⁷

A népnyelv *udvari (aulica)* jellegében (3) nem nehéz azt az ideális teret vagy helyet meglátnunk, ahol a nép nyelve beteljesíti hivatását azon személyek áldásos működése által, akik hivatásunknak tekintik ennek a nyelvnek a művelését, lehetőségeinek kiteljesítését. Az udvar (*aula*) a poéta művészetének ideális helye, ahol őt megítélik és egyben beteljesítheti hivatását. Mindazonáltal emlékeznünk kell arra, hogy azok a politikai

³⁹³ Grassi (1980): i. m. 81.

³⁹⁴ Grassi (1980): i. m. 81.

³⁹⁵ Dante (1962a): i. m. 371.

³⁹⁶ Dante (1962a): i. m. 372.

³⁹⁷ Grassi (1980): i. m. 81.

és történeti körülmények, amelyek között Dante élt, a tényleges „udvar” vagy politikai központ hiányával írhatók csak le, vagyis nem volt olyan hely, ahol egy ilyen ideális nyelvet elfogadtak és bátorítottak volna. Mint írja, „ezért van az, hogy a mi kitűnő népnyelvünk mint hajléktalan tévelyeg, bolyong és alázatos menhelyeken ver tanyát, mert nincs uralkodói udvarunk”.³⁹⁸ S ha lett volna ilyen konkrét hely, „akkor a poétának is lett volna egy helye, ahol teljesítheti poétikai természetű oratori feladatát. De mert nem volt ilyen konkrét hely, ez így egy tisztán ideális eszme volt csak, egy olyan ideális *aula*, amelynek kapcsán a különböző poéta-orátorok ennek a nyomát keresték csupán.”³⁹⁹ Mindenesetre az *aula* arról is szól, hogy az oratori beszéd kettősen is helyhez kötött. Egyrészt tárgya szerint, mert a retorikai beszéd mindig a konkrétan jelen lévő vagy elérhető egyes egyénekhez szól konkrét témákról, másrészt szituatív jellege azt is jelenti, hogy az orátornak is van helye, ahonnan megszólalhat, egyébként csak hajléktalanul bolyong, tudásával és nyelvével együtt.

A kiváló népnyelv s beszéd *hivatalos* (*curiale*) jellege (4) egyáltalán nem jelenti annak jogias vagy bürokratikus jellegét, ahogy talán ma a szót értenénk. Ugyanis „a *curia* az a hely, ahol törvénykeznek és uralkodnak. A *curialitás* maga pedig ezen szabályozó cselekvésekben lévő mérték és kiegyensúlyozás minősége.”⁴⁰⁰ Dante szavai szerint: „a hivatalos jelleg semmi más, mint megfontolt szabályszerűsége mindannak, amit cselekedni kell, és az ilyesfajta megfontolások mérlege csupán a legkitűnőbb Kúriákban szokott megjelenni”.⁴⁰¹ Mondhatjuk tehát, hogy „Dante terminológiájában a *curiale* nyelv abból a normaadó tevékenységből és intézményesítésből származik, amely az emberi közösséget kiformálja. Vagyis azokból a megítélésekből és normákból, amik alapjai az olyan kiegyensúlyozó törvényeknek, melyek, amikor meggyőzőek, mindenki érdekét és jólétét szolgálják.”⁴⁰² Ha az udvari jelleg a poéta és orátor helyét igyekezett megtalálni, úgy a hivatalos vonás annak szellemét jelöli meg. Ezt Dante egy összehasonlítás révén teszi nyilvánvalóvá. Igaz ugyan, írja, hogy Itáliában nincs olyan egységes Kúria, „mint Németország királyáé, tagjai azonban mégsem hiányoznak, mert miként annak, azaz a Német Kúriának tagjai egy fejedelem alatt egyesülnek, úgy ennek tagjai az ész kegyes fényességében lettek eggyé”.⁴⁰³

3. Cristoforo Landino: Az orátor és a poéta feladata

Cristoforo Landino (1429–1489) író és költő, Firenze jelentős tudós és politikus személyisége volt, aki 1458-ban tartott egyetemi székfoglaló beszédét annak szentelte, hogy megvilágítsa a költészet és retorika társadalmi szerepét. Mint Grassi írja: „beiktatási beszédében

³⁹⁸ Dante (1962a): i. m. 372.

³⁹⁹ Grassi (1980): i. m. 82.

⁴⁰⁰ Grassi (1980): i. m. 82.

⁴⁰¹ Dante (1962a): i. m. 372–373.

⁴⁰² Grassi (1980): i. m. 82

⁴⁰³ Dante (1962a): i. m. 372–373.

úgy közelítette meg a retorikát és a költészetet, hogy ezek felette állnak az összes többi *artsnak*, [tudománynak]. Azt hangoztatta, hogy a költészet átfogja az összes szabad, vagy »liberális« tudományt, vagyis a Triviumot és Quadriviumot.⁴⁰⁴

Landino tételének megértéséhez érdemes tudnunk a hét szabad tudomány vagy művészet középkori beosztását. A *quadrivium*hoz a matematika, a geometria, a csillagászat és a zene tartozott. A kor gondolkodása szerint a négy terület azért tartozik össze, mert közös sajátosságuk a számokban és mértékekben kifejeződő objektív rend. A zene azért a quadrivium része, mert nem szubjektív érzések és hangulatok kifejeződése, hanem a világ objektív rendjének megszámlálható ritmusokban és hangokban való megnyilvánulása. A *trivium*hoz sorolt három terület pedig a logika, a grammatika és a retorika, amelyek nyilvánvalóan nem a természeti dolgok, hanem a szavak és a beszédek valóságával foglalkoznak.⁴⁰⁵

Abban semmi különöset nem találhatunk, hogy a listában nem szerepelnek a később megszülető természettudományok. A társadalomról azonban elég intenzíven gondolkodtak a tudós elmék már ekkor is. A filozófia természetesen otthont adott efféle kérdések kifejtéséhez, és mi másról szólhat volna például a fejlett jogi gondolkodás, mint a társadalmi élet szabályozásáról. A feltűnő azonban az, legalábbis a későbbi fejlemények tükrében, hogy a késő középkori és a humanista tudatban a költészeti és a retorikai praxist társadalomformáló tényezőnek tekintették. A kortársakat az érdekelte, írja Grassi, s mint láthattuk, Dantét is az érdekelte, hogy „miként alakítható az emberi történelem szavak segítségével”, és mert szerintük alakítható, sőt elsősorban ilyen módon alakítható, azt tartották, hogy „a poéta és az orátor feladata azonos”, mindketten társadalmi feladatot látnak el.⁴⁰⁶

Ebből a szempontból Landino különösen nagyra értékelte a költészetet, mert úgy látta, hogy költemények metaforikussága és képzeletet mozgató karaktere folytán átfognak minden tudást, ezért aztán értékességben és jelentőségükben fölülte is állnak. Kérdezhetjük: „Vajon azt jelenti ez, hogy a poéta juthat olyan meglátásra, amire a filozófus, a racionális tudás képviselője, sohasem juthat?”⁴⁰⁷ Landino szerint erre a kérdésre úgy tudunk válaszolni, ha megvizsgáljuk, hogy valójában „mi is a költészet, mi az eredete, továbbá azt is, hogy miért becsüljük, vagyis hogy milyen értékei vannak, hogyan rendelkezik ezekkel, de nemcsak az egyéni élet díszeként, hanem az állam egésze és az összes ember szempontjából”.⁴⁰⁸

A válaszhoz Landino Platón egyik híres elméletét eleveníti fel, nevezetesen az „isteni megszállottság” elméletét, amit Platón a *Phaidrosz* című munkájában vázolt fel. Ebben a dialógusában Platón az örültség két fajtáját különbözteti meg egymástól. Mint írja: „az örjögésnek pedig két faja van: az egyik emberi betegségből ered, a másik isteni kiragadtatás a megszokott dolgok köréből.”⁴⁰⁹ S az utóbbit is tovább osztja négyfelé,

⁴⁰⁴ Grassi (1980): i. m. 87.

⁴⁰⁵ Lásd Szabó Miklós: *Trivium. Grammatika, logika, retorika joghallgatók számára*. Miskolc, Bíbor, 2001.

⁴⁰⁶ Grassi (1980): i. m. 87.

⁴⁰⁷ Grassi (1980): i. m. 87.

⁴⁰⁸ Grassi (1980): i. m. 88. (Landino szavait idézi: Grassi.)

⁴⁰⁹ Platón: *Phaidrosz*. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón összes művei. II.* Budapest, Európa, 1984. 546.

megkülönböztetvén egymástól a jós, a pap, a költő és a szerelmes ember „szent örületét”. S vajon mit ír a költészetről? A múzsáktól való megszállottság vagy örület Platón szerint fontos közösségi szerepet tölt be: „ha ez megragad egy gyöngéd és tiszta lelket, felébreszti és mámorossá teszi, és dalban meg a költészet egyéb módjain magasztalva a régiek számtalan tettét, neveli az utódokat.”⁴¹⁰

Landino nem a megszállottságot hangsúlyozza azonban, sokkal inkább azt, hogy a költő valami *nem megszokottat* tesz, amikor verset ír. Teremt valamit, ami még nem volt, dolgokat alakít át, és a létezés „új nemét” hozza létre, mint írja. A kérdés csak az, hogy miként lehetséges ez, s ha lehetséges, akkor hogyan történik. Landino utal rá, hogy Platón elmélete szerint a költészet arra a tudásra vezethető vissza, ami az alsó világban élő ember lelkében összegyűlt, találkozásként mintegy tükörben azokkal az eszmékkel és képekkel, amiket Isten megteremtett. Mindebből arra a következtetésre jut, hogy az „isteni megszállottság” olyan gondolati utakat jelöl, amelyek nem szokványosak, de természetesen elképzelhetők, s mert lehetségesek, realizálódnak is.

„Amikor kiemeljük, írja Grassi, hogy Landino a költészetet a »szabad tudományok« felett állónak tekintette – vagyis azok felett állónak, amelyek a tudás különböző útjait képviselik –, akkor a »megszállottság«, amiben a költészet gyökerezik, egyben egy »fantasztikus jellegű következtetést« is feltételez. Vagyis itt a következtetés nem a sokféleségből történő elvonatkoztatást jelenti, sokkal inkább úgy kell ezt érteni, mint a sokféleség »átvezetését« olyan »új« egységbe, amelyet az emberi lények természetére vonatkozó eredeti nézet szervez össze. Az »elképzel« emberi világ alapja az, hogy benne a realitás »át van irányítva« vagy transzformálva a létezés új nemébe. Az elképzelt, az irányító, s a meglepő nyelv teszi egyáltalán lehetővé a bármely lehetőség levezetését.”⁴¹¹

Ennek a nyelvnek és gondolkodásmódnak pedig ereje és hatalma van. Képessé tesz bennünket az emberi világ el- és újrarendezésére, tud irányt mutatni, és a munkával együtt kivezet bennünket a természetből, segítségével be tudunk rendezni egy specifikusan emberi világot. Nem lehet véletlen, írja Landino, hogy a görögök a költőt vátesznek tartották és a poéta görög szó eredete pedig a *poieo* ige, ami azt jelenti, teremteni.

A költő azonban nem utasít senkit semmire, és a költemény sem direkt beszéd vagy a valóság tükörszerű ábrázolása. A költemény metaforikusan, áttételesen beszél a világunkról. Vagyis „a költők »fátyol mögül szólnak« hozzánk, és az igazságot figmenta révén mondják ki. A szó azt jelenti, az érzékelt világ elemeit használják arra, hogy megmutassák, ami ezeken túl van, így teremtve meg a gondolatok valóságát. Pontosan ez a költészet alapfunkciója. Így lesz ez olyan nézet, amely a racionális következtetéssel szemben a fantáziában rejlő lehetőségek kibontásáról szól.”⁴¹² És vajon gondolhatjuk-e komolyan, hogy a képzelet s a fantázia, amely a létben rejlő lehetőségek kibontásának gondolati eszköze, nem sajátossága a valóságnak, s egy tényszerű tudomány könnyedén mellőzheti a társadalmi realitás leírása során?

⁴¹⁰ Platón (1984): i. m. 520.

⁴¹¹ Grassi (1980): i. m. 88.

⁴¹² Grassi (1980): i. m. 89.

Éppen ez, vagyis a fantázia és a lelemény mint nélkülözhetetlen emberi vonás az egyik legeredetibb vonása a humanista gondolkodásnak, amely állítás persze nem áll meg a „szigorú tudomány” ítélőszéke előtt, ám ez adja, tanítják a humanisták, ember voltunkat, e nélkül legfeljebb „gondolkodó gépek” vagyunk. A fejezet induló kérdésére tehát itt és most az a válaszunk, hogy sem a társadalmi létből, sem annak magyarázatából nem zárható ki a figuratív, poétikus, metaforikus és retorikus nyelv, mert ezzel a fantáziát és leleményt, vagyis az emberi innovációt is kizárjuk belőle. Mondhatni, megfosztjuk magunkat önálló ember voltunktól.

4. Angelo Poliziano: Az interpretátor szerepe

A humanisták gondolkodásában tehát a nyelv és a beszéd, a poéta és az orátor kiemelkedően fontos szerepet töltött be. De nem mint a „nyelv gondnokai” vagy a szép beszéd művelői, hanem mint a társadalom alakító személyei, amely feladatot foglalkozásuk kiteljesítése révén tudják megvalósítani. Vagyis nem külön szerepként vagy feladatként formálják a társadalom reális valóságát, hanem akkor, amikor jó költők és jó szónokok. Ez azt is jelenti, hogy a humanista gondolkodásban, miként Angelo Poliziano is tanítja, nem válik el egymástól a cselekvés és a beszéd, a szó és a tett, nincs meg az a tragikus kettősségük, amely ma áthatja az európai tudományt és kultúrát. Angelo Poliziano (1454–1494) költő, drámaíró és filozófus szerint a szövegekkel foglalkozó személy lehet persze „nyelvemester” is, aki az egyes szavak értelmét tárja fel s a szavak között képződő viszonyokat vizsgálja. Ha ezt teszi, akkor alapvető társadalmi feladata a nyelvtanítás lesz. Poliziano azonban nem efféle grammatikusnak gondolta magát, mert úgy vélte, hogy a szövegek tanulmányozása lehetséges más módon és más céllal is.

Ő elsősorban *interpretátor* kívánt lenni, akinek a közvetlen célja az volt, hogy a régi korok szövegeit megmentse a feledéstől. Ez a „leletmentés” azonban csak úgy lehetséges, vélte, ha az egykori szövegeket minél alaposabban próbáljuk interpretálni, azaz értelmezni. Ehhez azonban túl kell lépni a szavak és korrelációjuk közvetlen megértésén, ami úgy lehetséges, hogy a kései utód megpróbál párbeszédet folytatni az egykori szövegek alkotóival, ezáltal lehetővé teszi, hogy saját kortársai is elgondolkojanak ezeken a szövegeken, hogy ők is bevonódjanak „a régiek és az újak” párbeszédébe.

A párbeszéd természetesen nem közvetlen szóváltás. Ám a régi szövegek nemcsak szavakat közvetítenek, hanem már nem élő embereket és letűnt társadalmakat is, amelynek tagjai éppen ezeket a szövegeket vetették papírra. Az értelmezőnek ezért az a feladata, hogy megidézzé és „kifaggassa” őket az életükről és munkájukról, szenvedélyeikről és gondolataikról, azaz kérdéseket intézzzen hozzájuk, s keresse a válaszokat a ránk maradt szövegekben.

Poliziano kortársainak többsége azonban nem ezt teszi. Vagy grammatikus nyelvemsterként viselkedik, vagy valamilyen általánosan érvényes *elvont rációt* keres a szövegekben, valamilyen téren s időn kívüli egyetemes tanítást. Poliziano ezzel szemben, mint ezt a *Lamia* című székfoglaló előadásában és írásában kifejti, egyrészt a szövegek

által közvetített hajdani életre kíváncsi, másrészt ezzel a jelenkori elmélkedést kívánja elősegíteni. Ez pedig olyan tudás, „amit nem közvetít tisztán grammatikai vagy lexikális ismeret” – írja erről Grassi. Ugyanis „mindenki, aki ismeri a nyelvet, közvetlenül meg kellene hogy értse a költőket, a filozófusokat, a szónokokat, és így a »tárgyig« hatolna – ez a filozofálásnak az a módja, amit Poliziano elfogad”.⁴¹³

Az absztrakt értelmet kereső kortárs filozófusokat Poliziano olyan furcsa baglyoknak tartja, akik tudnak ugyan valamit, de nem bölcsek, mert tudásuk nem az életről s nem a társadalmi valóságról szól, hanem ennek csak valamilyen szűk szeletéről, miközben úgy vélik, hogy lehatoltak a dolgok mélyébe, elérték a társadalom szívét. A megoldás pedig egyszerű, véli Poliziano: tudomásul kell venni azt, amit már Quintilianus is tanított, nevezetesen, hogy „nincsen beszéd a névszó és az ige egysége nélkül”.⁴¹⁴ Vagyis nem szakíthatjuk el egymástól a nyelv kifejezési formáit és azt ezt hordozó tartalmakat. Ugyanis a névszó alkotja a nyelv anyagát, az ige pedig az a forma, amelyben ezt kifejezésre juttatjuk, merthogy *a szavak önmagukban nem léteznek*, legfeljebb a szótárakban. A használatban azonban semmiképpen sem csak szavak vannak.

Az emberek által használt nyelv pedig kifejezetten a retorika nyelve, nem pedig a szótárak szókészlete vagy valamilyen semleges leírás érdektelen tárgyáról. Éppen ezért az életben használt beszéd sohasem csak valamilyen tisztán racionális vagy logikailag levezett gondolkodás kifejeződése; a retorikai nyelvben együtt van értelem és érzelem, leírás és előírás, hiszen közösségi beszédéről van szó, sőt közösségformálásáról. Ebben pedig kulcskérdés az érzelem, avagy az érzelem nyelve.

Poliziano az *Institutiones* című munkájában, írja Grassi, „arra mutat rá, hogy minden emberi tartalom (res) forrása a patetikus beszéd, mivel egyáltalán csak ennek révén képesek az emberek társadalmat létrehozni, s ez juttatja el az embert a saját – értsd: az ő legsajátabb – tárgyához, amely lehetővé teszi a saját res birtoklását. A patetikus beszéd tanulmányozása tehát egyben mindannak a tanulmányozását jelenti, ami az embert érinti, s az önmegvalósítását vezérli.” Adalékul egy mondat ehhez Poliziano szóban forgó munkájából: „Ez a tárgy (a beszéd művészete) egyedül az, ami a kezdetben szétszórt embereket közösségé köti össze, s az egymással vitázókat összebékítette, és a törvények, a szokások, valamint a teljes emberi és polgári kultúrát egyesítette.”⁴¹⁵

Mindezek a tények és tapasztalatok Poliziano számára egyértelművé teszik, hangsúlyozza Grassi, hogy a retorikai praxis nem valamilyen szép és felesleges beszéd, s nem a társadalom lényegét elfedő „szólepel”. Ennek éppen az ellenkezője igaz. „Amennyiben úgy véljük, hogy az ember maga hozza létre a társadalmat és benne önmagát, akkor történeti valójának a retorikai nyelv az alapja. Ez a beszéd annak létrejöttét segíti elő, ami hasznos az államnak” és az embernek egyaránt.⁴¹⁶ Továbbá – írja Poliziano már-már himnikus szavakkal, megfélelkezvén a retorika sokat bírált manipulatív lehetőségéről – a retorika

⁴¹³ Ernesto Grassi: A humanista tradíció: a „res” és a „verba” egysége. Ford. Székely László. *Athenaeum*, 1. (1992), 2. 76.

⁴¹⁴ Grassi (1992): i. m. 76.

⁴¹⁵ Lásd Grassi (1992): i. m. 76.

⁴¹⁶ Lásd Grassi (1980): i. m. 54–55.

olyan beszéd, amelyet a közösségiség eszközeként a leleményesség jellemez, „amely semmi durvát, semmi oda nem valót sem tartalmaz magában, s amely nem műveletlen, hanem minden udvariassággal, komolysággal és édességgel fűszerezett”.⁴¹⁷

5. Leonardo Bruni: Kontextus, egyediség, lelemény

Leonardo Bruni (1370–1444) politikus, író és történétíró volt. Sokan őt tartják az első modern történésznek, s ő volt az is, aki elsőként kezdte használni a *studia humanitatis* (humanista tudományok) kifejezést az emberi tevékenységek és teljesítmények vizsgálata értelmében, ami nyilvánvalóan eltér a teológia és a metafizika tárgyától. Humanista tudósként sokat foglalkozott a görög történeti munkák és filozófiai szövegek latinra fordításával, lefordította például Arisztotelész *Politika* és *Nikomakhoszi etika* című munkáit.

Mint Ernesto Grassi írja, éppen a Nikomakhoszi etika fordítása során tudatosult benne a kor tudományának és filozófiájának egyik súlyos problémája, amit ma, téném hozzá, a jelentés *szinguláris avagy kontextuális* természetének kérdéseként tudunk azonosítani, és nagyban hasonlít ahhoz a problémához, amivel Poliziano is küszködött, s talán az absztrakt jelentés és a cselekvő jelentés kategóriákkal tudunk kifejezni. Felismerte ugyanis, hogy a görög szerzők műveinek „fordításai teljesen inadekvátak. Bruni arra panaszkodik – írja Grassi –, hogy Arisztotelészt a skolasztikusok »megmunkálatlan kifejezésekkel adják vissza, amivel inzultálják a füleket és untatják az olvasót.«⁴¹⁸ S vajon mit ért ezen Bruni? Röviden szólva azt, hogy szavakat és mondatokat fordítanak, nem pedig szöveget. Vagyis nincsenek tekintettel arra a nyelvi és történeti *kontextusra*, amelyben a mű létrejött, és amelytől értelmet nyert, s egyben cselekvővé vált.

Az így felmerülő problémák vezetnek Brunit arra a belátásra, hogy „egy kifejezés jelentése csak annak feltárása révén lehetséges, ahogy az adott kifejezés hozzákapcsolódik ahhoz a kontextushoz, amiben egyébként használva van. A szó jelentését és változó értelmét ugyanis az a komplex elrendezettség alakítja, amely egyébként magát a szót is tartalmazza.” Ez az, amit manapság kontextuális értelemnek nevezünk, és ami nyilvánvalóan különbözik attól a felfogástól, amelynek híve a szavak és kifejezések egyértelmű jelentését definíciókkal igyekszik végérvényesen lerögzíteni, és minden más tudást ebből próbál „racionálisan” levezetni. Sokan tekintik ezt ma is a tudományos gondolkodás és írás előfeltételének és nélkülözhetetlen vonásának.

Így értékeli ezt Grassi is, aki szerint Bruninak ez a felismerése „ellentétes a racionalista felfogással, amely úgy fogja fel egy szó jelentését, hogy ez csak az lehet, amit egy definíció »önmagában véve« lerögzít. Ezért aztán azokat a konkrétan különböző viszonyokat, amelyekben az adott szó feltűnik, lényegtelen tényezőknek, sőt baleseteknek kell tekinteni. A fordító Bruni számára világossá vált viszont az, hogy egy szó különböző és változó jelentéseket hordoz, amik azokban a kontextusokban öltenek testet, amikben

⁴¹⁷ Grassi (1992): i. m. 76.

⁴¹⁸ Grassi (1980): i. m. 90.

ezek a szavak feltűnnek.” Nem léteznek tehát olyan izolált és egyértelmű jelentéssel bíró szavak, amelyeket a tudomány a definíciókkal létre szeretne hozni. Ahogy Bruni írja: „A rögzített viszonyok úgy kapcsolják egymáshoz a szavakat, mintha egy színes mozaikpadló részei lennének.”⁴¹⁹

Ez a látszólag egyszerű és már-már evidens belátás azonban, mint Grassi írja, „a tudományos gondolkodás és módszertan új koncepcióját eredményezi”. Bruni ugyanis meg van győződve arról, hogy egy szöveg tudományosan pontos fordítása csak a jelentés *kontextuális* felfogásából táplálkozhat, miközben az uralkodó felfogás nem ez. Ám szerinte „ha egy szöveg értelmezést a priori, általános jelentések definiálásával kezdjük, akkor erőszakot teszünk a szövegen, vagyis »tudománytalanok« vagyunk”. Ezzel szemben, véli Bruni, például „egy szöveg fordítása során a szavak jelentésének lényegét [...] a kontextus egészének keretei között kell megtalálnunk [...], miközben maga az »egész« a szöveg függvényében estről esetre változik. Minden új kontextus új konkrét jelentést ad a szavainknak, amiket így a kontextusok változó értelme alapján kell megértenünk.”⁴²⁰

Mindez azt is bizonyítja, véli Bruni, hogy „a filológia tudományos struktúrája a dialektika része vagy egyik aspektusa. Arisztotelész pedig, mint ez jól ismert, úgy definiálta a dialektikát, hogy ez az egyedi szituációkkal foglalkozik, abból a célból vizsgálódva, hogy feltárja az ott adott kifejezések értelmét. Vagyis a dialektikus az egyedi diszkuszióval, a filológus pedig az egyedi szöveggel foglalkozik.”⁴²¹ Bruni alapvető felismerése az, hogy a nyelv és szavak jelentése azokkal a különböző – és különbözőségükben is változó – történeti és értelmezési szituációkkal függ össze, amelyekben az emberek valamilyen interakcióba kerülnek egymással és a realitással, és csak ezáltal és ilyen módon hatékonyak a beszédeink, azaz így lesznek „cselekvő szövegek”. „Arra való tekintettel, hogy ezek a szituációk mindig valamilyen egyedi cél megvalósításáról szólnak, így a nyelv is egy egyedileg adott történeti időben és egyedi társadalmi szituációban lehet csak hatékony”, ezért ezt a szituatív nyelvet nem egy elvont racionalitás uralja; alapvetően „retorikai, elképzelt és metaforikus” karaktere van.⁴²²

Ezek után csak az lehet a kérdésünk, hogy a nyelv mi módon tudja ezt a Bruni által jelzett funkcióját megvalósítani, hogyan tudja ezt a – már-már pragmatikai szempontú – szituatív történeti szerepét betölteni. Egyszerű helyzetben lennének, ha a nyelvet generatív, egyetemes és racionális természetű instanciának tekintenénk; ez esetben ugyanis állapota, struktúrája és törvényszerűségei kifejeznék és egyben meg is határoznák a belőlük levezetett vagy alájuk sorolt konkrét egyedi eseteket, s ezek nyelvi formáltságát. Egyébként ez lesz majd a strukturalista nyelvtudomány alappozíciója. Ez az „egyetemesen racionális” nyelv azonban idegen a szituatív viszonyoktól, beszédektől és jelentésektől, emeli ki mind Bruni, mind az őt értelmező Grassi.

⁴¹⁹ Grassi (1980): i. m. 90.

⁴²⁰ Grassi (1980): i. m. 90.

⁴²¹ Grassi (1980): i. m. 90.

⁴²² Grassi (1980): i. m. 91.

Ha azonban nem ezt a racionálisnak beállított nyelvi rendszert és a belőle történő logikus levezetéseket tekintjük a tudás forrásának, akkor vajon mit tekintünk annak? Alapvetően a leleményességet, az invenciót – válaszolja Bruni messze hangzóan. Mint Grassi írja: a hatékony és „a »tényleges« beszéd forrása Bruni szerint nem az észben [ratio], hanem olyan különböző képességekben rejlenek, mint az »alkalmazkodás«, az »éleselméjűség« és a »pillanatnyiség«. Csak a *képzelő erő* [ingenium] képes megragadni a dolgok közötti konkrét és szituatív viszonyokat és feltárni ezek jelentését. Ez a képesség maga a »leleményesség«, melynek révén nem úgy jön létre tudás, hogy pusztán azt hozzuk felszínre, ami a premisszában adott, amint az ész teszi ezt egy logikai levezetésben. A *leleményesség* valami »újat«, valami »váratlant« sőt »megdöbentőt« eredményez, mégpedig azzal, hogy feltárja a »hasonlót a nem hasonlóban«, vagyis azt, ami racionálisan levezethetetlen. Bruni ezzel az értelmezéssel minden metaforikus gondolkodás és beszéd sajátosságát és előfeltételét is egyértelműen meghatározta.”⁴²³ Megjegyzem, ez Giambattista Vico felfogásának is a magva.

6. Giovanni Pico: A tartalom mint érzelem

Mint Grassi írja, az itáliai humanizmusban és a reneszánszban újból és újból felmerült a *logos* és a *pathos*, az értelem és az érzelem, a logikus gondolkodás és a szenvedély kettősségének kérdése, és megújuló kísérletek történtek a dualizmus felszámolására. Erről szól Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) filozófus *De genere dicendi philosopharum* című munkája, ami valójában egy terjedelmes levél, amelyet Pico Hermolao Barbarónak írt 1485. június 3-i keltezéssel. Barbaro ugyanis – Picónak írt egyik levélben – kritizálta a skolasztikus filozófusokat absztrakt stílusuk miatt, ezzel együtt védelmébe vette az irodalmi formákat, az érzelmi beszédet. Pico viszont vele szemben inkább *rest*, vagyis a tartalmat igyekezett védeni. Ezért is tartja számon a filológia Picót úgy, mint aki nem híve retorikának. Grassi azonban úgy véli, ez nem pontosan felel meg Pico ténylegesen kifejtett nézetének. Azt írja: „meg vagyok győződve arról, hogy Pico ezen írása azért olyan jelentős, mert teoretikus szempontból egyértelműen eljutott a »res« és a »verba« egységéhez, és feltárta a racionális filozófia, valamint az elvi filozófiai belátások közötti különbséget.”⁴²⁴

Giovanni Pico levelében először is a skolasztikus filozófusok és tudósok által képviselt tisztán racionális beszéd uralmát kritizálja. Kritikájához áttekinti a protagonista tudósok érveit. Grassi összefoglalásában ezek a következők: „(a) A filozófusok nem külső, hanem belső ékesszólással bírnak; (b) a bölcsesség és az ékesszólás természetük szerint különböznek egymástól, ráadásul az a próbálkozás, amely szeretné összekapcsolni őket, még bűnös is; (c) nem gondolhatunk el nagyobb ellentétet, mint ami a szónok és a filozófus

⁴²³ Grassi (1980): i. m. 91–92.

⁴²⁴ Grassi (1992): i. m. 77.

feladata között feszülő ellentét; mivel a szónoklás művészetének célja a szemfényvesztés, a filozófusok tekintélye elveszne, ha ezt a patetikus, csábító eszközt használnák.⁴²⁵

Grassi utal arra, hogy a ráció nevében Descartes is ehhez hasonlóan érvelt a retorika ellen. Pico azonban ezt megelőzően „Descartes-tól teljesen eltérő következtetésre [jut] annak következményeképpen, hogy nem a racionális prioritásából indul ki. Konkrétan egy olyan eredendő beszéd elismeréséhez [jut el], mely egyszerre filozofikus és patetikus (illetve retorikus), szemben a filozófia tisztán dialektikus, skolasztikus és racionális felfogásával, melyet törekvéseiben túlszárnyalandónak tekint.”⁴²⁶

Pico kétségtelenül védelmébe vette a filozófiai nyelvet, írja Grassi, csakhogy Pico másként képzelte el a „jó” filozófiát és a tudományt, mint racionalisták, s ezzel együtt kritizálta a retorika elterjedt felfogását is. A filozófia „éppen nem retorikus jellegével tünteti ki magát, hiszen nem az érzékekre irányul; nem is beszélve arról, hogy egy külsődleges dísz összetörné egységességét”.⁴²⁷ Továbbá Platónhoz hasonló érvekkel utasítja el a tisztán technikai jellegű retorikai beszédet. Pico „kritikája a tisztán »technikai« és »külsődleges« beszédművészetre vonatkozik, amely patetikus eszközöket felhasználva minden állítást hihetővé tehet, tehát pontosan arra a beszédművészetre, amelyet Platón a szofistáknál kifogásol. »Mi más a szónok feladata, mint a hazugság, a szemfényvesztés, a rászedés? Ám mégiscsak a ti művetek az, ahogyan azzal dicsekedtek, hogy a feketét kedvetek szerint fehérbe változtatjátok és megfordítva.« Pico szintén megemlíti a retorika már-már mágikus erejét.”⁴²⁸

A döntő azonban az, hogy „a retorikának Pico által képviselt, előbbieken tárgyalt kritikája egyáltalán nem azonos minden patetikus beszédmód abszolút elutasításával, mint ahogyan ezt például később Descartes-nál láthatjuk”.⁴²⁹ Pico írásának lényege ugyanis a filozófiai beszéd tartalma és formája közötti kölcsönviszony megmutatása. Itt ismételen érdemes megjegyezni, hogy a filozófus a humanizmus korában a tudós gondolkodó embert jelentette, s a filozófia ekkor az egyetlen olyan instancia, amellyel fel tudták tární a dolgok valódi természetét.

Hogyan képzeli el tehát Pico azt a filozófiát és tudományt, amely nem teremt ellentétet az értelem és az érzelem között? Úgy látja, hogy minden filozófia bizonyos elvekből indul ki és ezekkel foglalkozik. Ám a filozófusok az elvekkel való foglalkozás során nem kizárólag ennek szentelik magukat, hiszen támaszkodnak a patetikus hatás lehetőségeire is, „amennyiben – Pico egyik kifejezése nyomán – nemcsak a nyelvre bízzák magukat, hanem egyúttal a *szívre* is”. Pico hivatkozik Ciceróra, aki szerint a bölcsesség nem az ember ajkán van, hanem a lelkében lakozik. Ez a *szívre* való hagyatkozás azonban nem azt jelenti, hogy a filozófusok külsődleges és formális retorikai eszközöket használnak, hogy érzelmet keltsenek; „ez azt jelentené, hogy bizonytalanok saját dolgukban. Ha pedig ezzel szemben maga a »tárgy« volna hatékony, úgy nem volna szükségük

⁴²⁵ Grassi (1992): i. m. 77.

⁴²⁶ Grassi (1992): i. m. 78.

⁴²⁷ Grassi (1992): i. m. 79.

⁴²⁸ Grassi (1992): i. m. 79–80.

⁴²⁹ Grassi (1992): i. m. 80.

járolékos, külső-patetikus formára. Pico egy fontos példát hoz fel: jellemző, írja, hogy a szent és szakrális írásokban [res sacrae] a téma és a forma egy.⁴³⁰ Giovanni Pico szerint van olyan *res*, vagyis téma vagy tartalom, amelynek kifejtése már önmagában, külső díszítés nélkül is, alkalmas az érzelmek felkeltésére. Szerinte ezt a beszédmódot képviseli az archaikus kor filozófiája, amennyiben közelített a mítoszok nyelvéhez, és ez az a filozofálási mód, ami a platonikus filozófiát is jellemezte.

Pico úgy látta tehát, hogy „a retorika és a bölcsesség összefügg egymással: azaz az archaikus filozófia síkján, ahol a szó – tehát a forma – hatalma nem külsődleges a tartalommal szemben.” Szerinte egy ilyen érzelmet hordozó tartalom hatása közvetett. „Nem megindít, nem meggyőz, hanem kényszerít, érzéseket kelt, ránk akaszkodik erejével. A törvény ezen szavai durva, egyszerű szavak, ám elevenek, lelkesültek, lángra gyújtóak, élesek, lélek mélyéig hatolóak, csodálatos hatalmuk által megváltoztatják az embert.”⁴³¹

Kétségtelen, hogy az ember számára vannak érzelmileg telített témák és problémák, amelyek kifejtése már önmagában megindít bennünket. Ezek nem lehetnek mások, mint azok, amelyek valamilyen oknál fogva mélyen és komolyan érintenek bennünket. Giovanni Pico korában ilyenek voltak a transzcendencia, vagyis a hit és a vallás kérdései. Ezért is lehet igaza Picónak abban, hogy csak olyan témák igénylik a külső díszítést, amelyek távol vannak tőlünk és ismeretlenek számunkra – azért, hogy ezek kapcsán érzelmi elköteleződés szülessen, tényleg szükség lehet azokra a retorikai fogásokra, amelyekkel az adott távoli dolog semleges leírása nem rendelkezik. Igaz ez konfliktus és vita esetén is. Ilyenkor az antitézisnek is komolyan és mélyen érintenie kell bennünket, egyébként nem lesz képes az eredeti és vitatott témát kimozdítani a helyéről.

A kérdés ezek után az, hogyan lehetséges-e mindez egyéni és társadalmi problémák esetében. Kétségtelenül lehetséges. Tudható, hogy számtalan olyan téma foglalkoztatja az embereket, amelyek életlehetőségeinket fejezik ki, egyéni és közösségi létünk meghatározó elemei. Ezekről, ha nagyon akarjuk, talán tudunk elköteleződés nélkül és érzelemtől mentesen beszélni, leginkább persze csak mások vonatkozásában, de a „normállapot” az, hogy az ilyen témákhoz erős érzelmek és határozott elköteleződések kapcsolódnak, és nem csak valamiféle tiszta ráció.

7. Caluccio Salutati: A költészet társadalomalakítása

Caluccio Salutati (1331–1406) toszkán humanista, irodalmár és költő, aki nem melleleg Firenze kancellárja és az egyik legbefolyásosabb politikusa is volt, a *De laboribus Hercules* című munkájában „védelmébe veszi a metafora, ennek következtében magának a költészetnek a politikai szerepét”. De vajon mi köze van mindehhez Herkulesnek, akit egyébként a mai köztudat leginkább mint nagy erejű mitikus hőst ismer?

⁴³⁰ Grassi (1992): i. m. 81.

⁴³¹ Grassi (1992): i. m. 81–82.

Salutati hivatkozásnak és nézetének megértéséhez fontos tudni, hogy az antik mitológia szerint Herkules nemcsak nagy erejű személy volt, hanem kultúrateremtő hős is. Vagy ahogyan Grassi írja, „az antik tradíció őt úgy mutatja be, mint azt a *hőst*, aki megalapította a kultúrát és megteremtette az erkölcsi értékeket. Ezért is voltak a képei kifüggesztve az iskolákban. Úgy látták őt és akként becsülték, mint azt a személyt, aki ellenőrzi a természet erőit, aki olyan kezdeményezések támogatója, mint a hajózás, továbbá országutak tervezője és a városok alapítója. Plutarkhosz szerint Herkules volt az, aki az egyiptomi Protheuszban ellesi az ábécét és megtanítja rá a görögöket. Vergilius 6. századi kommentárja szerint Szerviusz őt tekinti a tudományok alapítójának is.”⁴³² „Herkules munkája” tehát elsősorban a természetátalakítás, ma így mondanánk, a civilizáció megteremtése volt, mégpedig a tudomány, de leginkább a költészet segítségével. A mitológia legalábbis így tanítja, amiben talán az a legérdekesebb, mai szemmel nézve, hangsúlyozza Grassi is, hogy itt a poétikus nyelv nem önkényesen alakítható pusztá formá, tehát a költemény nem dísz, a költészet pedig nem szórakozás, hanem társadalom- és életalakító tényező, amely Salutati szerint elsősorban a költészet és a politika szoros kapcsolatában tárul elénk. „Amikor Salutati – írja Grassi – a költészet és a metaforikus beszéd védelmére kelvén Herkulesig megy vissza, egészen nyilvánvalóan a költészetet nem »játéknak« tekinti, hanem az emberi önteremtés lényeges elemének.”⁴³³

Salutati visszatérően szól a költészet politikailag és történetileg is jelentős szerepéről. Ennek kapcsán „kritizálja Platón, aki kizárta a költőket az államból”, szemben a filozófusokkal, merthogy „a filozófus a dolgok »kigondolója«, ezért ő az államból soha sem zárható ki”.⁴³⁴ Sőt, mint tudjuk, a jó állam megteremtését és irányítását Platón szerint éppenséggel a legkiválóbb filozófusokra kellene bízni, akik a jó állam ideáiból kiindulva csak jó államot lennének képesek teremteni. Mindez világossá teszi, hogy Salutati, Platónnal ellentétben, *nem dogmatikusan* gondolkodik a társadalomról, az államról s a politikáról, vagyis hogy a jó eszméjének a megismerése vezetne el a jó államhoz. A kérdés csak az, hogy akkor miért éppen a költészet. Miért véli úgy Salutati, hogy a költészet olyan erő lenne, amely társadalmat, civilizációt és kultúrát képes teremteni?

Természetesen nem egy szép és vonzó költemény képes erre, hanem az *a szemlélet és valóságkezelési mód, amit a költemények kifejeznek*. Ennek nem minden ember a hordozója, legfeljebb sokan próbálják ezt elérni. Salutati szerint „a költészetet azok az emberek fogják fel, akikben erős a vallási érzület és megvan bennük a retorikai képesség”. Ez konkrétan azt jelenti, hogy a „költői szemlélet” révén képesek az éppen adott dolgokon túllátni, az így szerzett tudásukat képesek megfogalmazni és másokkal közölni, s túl ezen, és talán ez a legfontosabb, mindennek birtokában *képesek egy új realitás megalkotására*, amely nem egyszerűen csak a szavak új módon való összefűzését jelenti, hanem új *társadalmi* realitás kifejlődését is. S ez a szemlélet nem csak

⁴³² Grassi (1992): i. m. 85.

⁴³³ Grassi (1992): i. m. 85.

⁴³⁴ Grassi (1992): i. m. 85.

a kiváltságos költők sajátossága. Egy később is sokat hangoztatott nézet szerint a „költészet segít az emberiségnek abban, hogy legyőzze a *ferinitást* [vadságot]”.⁴³⁵

Grassi a következőképpen foglalja össze Salutati nézetének lényegét. Szerinte „a költészet rendelkezik azzal az erővel, amely az emberi létezés képes elvezetni az érzékelések mögé, olyan módon, hogy különbséget teremt aközött, amit az érzékelés felfog és aközött, ami az általa feltárt igazság. Salutati a költészet felettébb gyümölcsöző természetét ezen »új« realitás középpontba állításával igazolja.”⁴³⁶ Nem lehet kétségünk afelől, hogy Salutati a költészetnek valóságmegismerő szerepet tulajdonít, vagyis olyan instanciának tekinti, amely képes az érzékelt valóságon túlra vezetni a tekintetünket, ezáltal eddig nem ismert világot tár fel, sőt hozzájárul a sugalmazott új társadalmi realitás megformálásához is.

A leginkább figyelemre méltó Salutati felfogásában az állítás, hogy *a költészet társadalmi valóságot hoz létre*. De természetesen nem úgy, hogy egy költeményt bárki „egy az egyben” megvalósítana, mint ahogyan sokan ennek hiányában tekintik a költészetet jelentéktelen tényezőnek, hanem úgy, hogy a poétikus gondolkodást átható lelemény és fantázia mind az átlagember, mind a politikus számára nélkülözhetetlen eszköz ahhoz, hogy kultúrát s civilizációt teremtsen, tartson fenn és fejlesszen. Ebben „a herculesi munkában” a költészet, s általában is a művészetek, kiemelt szerepet játszanak. „Salutati véleménye szerint az emberi társadalom létezése számunkra a legfőbb jó, akár a privát, akár nyilvános élet szempontjából. Ez a tény mindenképpen arra készíti bennünket, hogy a költészetnek kiemelt helyet biztosítsunk.”⁴³⁷

Grassi értékelése szerint Salutati munkájában „a költészet jelentősége nem levezetés révén igazolódik, hanem a tapasztalt tények alapján. A nyelv itt olyan módon teljesíti a funkcióját, ahogyan ezt Giambattista Vico évszázadokkal később látta. Az elsődleges nyelv tele van a természeti fantáziával, mágiával, nem pedig racionális vagy bizonyító.”⁴³⁸ Vagyis az a nyelv, ahogy a költő megszólal és a köznapi ember is beszél, egyszerre konkrét érzéki és egyben ezen túlmutató, de úgy, hogy az elvonatkoztatás nem szakad el az átélt és érzékelt valóságtól. Ezért is mondhatjuk, hogy az elsődleges nyelvi valóság és az általa közvetített tudás, amely ráadásul közvetlenül hat életünk formálására, nem „racionális vagy bizonyító”, hanem érzéki, metaforikus, ezáltal áthatja a lelemény, a fantázia, *a köznapi alkotóképesség*.

8. Gianfrancesco Pico: A képzelet és az igaz tudás

Grassi úgy látja, hogy a korábban bemutatott Giovanni Pico, bár fontos kérdéseket vizsgált, nem tudott megalapozni egy olyan hatásos elméletet vagy filozófiát, amelyet

⁴³⁵ Grassi (1992): i. m. 85.

⁴³⁶ Grassi (1992): i. m. 86.

⁴³⁷ Grassi (1992): i. m. 86.

⁴³⁸ Grassi (1992): i. m. 86.

egyébként maga kívánatosnak tartott. E hiányzó megalapozást, véli Grassi, unokaöccse, Gianfrancesco Pico (1470–1533) próbálta elvégezni – a képszerűséget állítva a középpontba. „Gianfrancesco Pico a *De imaginatione* című munkájában [...] egy olyan elméletet fejt ki, mely szerint [...] minden alapvető beszédnek képszerűnek kell lennie.” A fiatalabb Pico fenti írása 1500. december 1-jén kelt, és annak a kérdésnek a megválaszolására tesz benne kísérletet, hogy „miképpen képes az emberi szellem a »res« és a »verba«, a tartalom és a forma egységét elérni. E kérdésfeltevés kereteiben speciálisan a kép, a szellemei természetű »látszat« szerepét elemzi, melyet a szerző itt a »fantázia« és a »képzelet« fogalmával jelöl.” Ki kell emelnünk a „szellemi természetű látszat” kifejezést, vagyis azt, hogy Picót nem az a kép érdekli, amit a testi szemünkkel, hanem az, amit a „lelki szemünkkel” látunk, vagyis a fantázia, a képzelet, az *ingénium*.⁴³⁹

A fantázia Pico felfogásában „egyrészt az érzéki alakzatok sokaságában valósítja meg magát [...]. Másrészt a képzelőerő elér a szellem felsőbb régiójáig, amennyiben az érzékek által nyert képeket a ráció és az intellektus rendelkezésére bocsátja.” A képzelet tehát az érzékelt dolgokból indul ugyan ki, de az így létrejövő érzéki mintákat az ember fantáziája révén „feldogozza”, azaz szenvedélyekké és/vagy emberi szellemmé alakítja. Mindkettő lehetséges, hangsúlyozza Pico. Ha az ember a fantáziáját aláveti önnön szellemének, intellektusának, akkor „az érzéki képek, s ennek megfelelően a szenvedélyek is emberi értelmet kapnak. Ha azonban nem a »mens« [szellem, ráció] útját követjük, a képek és szenvedélyek pusztító módon fognak hatni.”⁴⁴⁰

Mindez Pico szavaival szólva, amit a *De imaginatione*-ben fejtett ki, a következőképpen hangzik: „Mert a fantázia a dolgok képeit az érzékekből veszi, megtartja és megtisztítja, majd felkínálja a tevékeny intellektusnak. A tevékeny intellektus pedig megvilágítja őket *fényével és kivonja* belőlük azokat az intelligibilis [felfogható] képeket, melyeket ezután a belőle táplálkozó és általa beteljesülő rendelkező értelemben helyez el.”⁴⁴¹

Ez az idézet azonban már tartalmazza a gondolatilag továbbvivő mozzanatot is, azaz utal arra a kérdésre, hogy a fantázia vajon miként „működik”, miként helyeződik a ráció és az intellektus uralma alá, s nem marad pusztá, sőt pusztító szenvedély. Pico válaszra a fény, amely egyrészt a velünk született szellemi fényt jelenti, másrészt viszont isteni adomány, amely az emberi világot hivatott megmutatni és elhozni. A *De imaginatione* XII. fejezetében, írja Grassi, Pico az értelem fényét a bizalom fényével azonosítja, márpedig „ezen utóbbi tartományban a nyelv nem lehet szerinte racionális, hanem csupán képi, azaz metaforikus”. A fény mint a tudást és az emberi világot konstituáló isteni adomány kiemelt szerepe természetesen azzal jár, hogy Picónál a hit szerepe is felértékelődik, mint ezt egyébként az idősebb Picónál is láthattuk. Mint Grassi írja: „Az a tény, hogy a fantázia képei az intellektuális fényben más »látványt« nyújthatnak, s hogy az intellektuális fény maga egy olyan fenomént állít elénk, mely nem bizonyítható, hanem a »hitet« követeli meg, Picót arra készíti, hogy egyrészt hangsúlyozza a fantázia,

⁴³⁹ Grassi (1992): i. m. 82.

⁴⁴⁰ Grassi (1992): i. m. 82–83.

⁴⁴¹ Lásd Grassi (1992): i. m. 83.

az intellektuális fény és a hit közötti kontinuitást, másrészt pedig, hogy nyomatékosítsa azt is: e hit fénye erősebb mint a fantázia fénye.⁴⁴²

Végül is Grassi szerint Gianfrancesco Picónak a képzelet fontosságát jelző és működését bemutató elemzése két fontos eredményt hozott. Először is, írja, „ha az emberi beszéd nem pusztán racionális következtetésekből származik, hanem elsősorban abból az intellektuális fényből, melynek révén az érzékileg fellelhető képek emberi, szellemi értelmet kapnak, akkor végül is nem a racionális, hanem a noetikus [értelmes] eredendő beszéd az, mely hat az emberre”.⁴⁴³ Mondhatjuk tehát, hogy a bennünket érintő és foglalkoztató dolgokról szóló beszédnek van valami eredendően értelmes volta, ezért nincs feltétlenül szükség arra, hogy ezek kulcskifejezéseit intellektuálisan átvilágítsuk, állításait racionálisan levezessük, esetleg bonyolult bizonyítási eljárásnak vessük alá.

„Másodszor Pico világosan felismeri az emberi szellem azon határpontját, ahol a »res« és a »verba« elszakad egymástól. A fantázia az, amely az elszakadást létrehozza, ha képeit nem veti alá a noetikus belátás fényének. Ez esetben olyan tisztán »fantasztikus« képeket kapunk, amelyek ugyan még mindig befolyásolják a szenvedélyeket, ám a »tárgytól«, azaz a szellemi tartalomtól való elválasztottságuk következtében elsősorban félrevezető módon hatnak.”⁴⁴⁴ Jelentheti ez azt is, hogy önállósulnak a patetikusan ható képek és a szellemi tartalmak; „ebben az esetben a forma és a tartalom, a *verba* és a *res* nem képez már többé egységet; a képek félrevezetővé válnak, s pusztá »látszattá« degradálódnak”.⁴⁴⁵

Ezen második ponttal szemben, hangsúlyozza Grassi, világosan kell látnunk, hogy a fantázia lényege szerint nem a szenvedélyek szításának az eszköze, nem üres forma, s különösképpen nem valami nem létező álomvilág létrehozásának a gyanús instanciája, hanem a valóság megismerésének, ezzel együtt a társadalmi valóság formálásának nélkülözhetetlen eszköze. Azaz „a fantázia funkciója szerint a megismeréshez, a »látáshoz« vezet el [...]; másrészt pedig a rá jellemző specifikus szabadság az emberi szituáció alapját képezi.” Minderre esetleg lehet azt mondani, hogy a zajló mindennapi élet és a vele adekvát köznapi beszéd lehet ilyen természetű, olyan, amelyben a fantázia és az érzelem fontos szerepet játszik, de egy megalapozott filozófia vagy komoly tudomány éppen attól az, ami, mert mentes ezektől a „gyarlóságoktól”; önmagát a tiszta ráció és kényszerítő logikai következtetések birodalmába helyezi. Természetesen lehetséges ilyen módon is művelni a társadalomtudományokat. De lehet más módon is; úgy, ahogyan például a „két Pico”, más humanisták és Grassi ajánlja. Vagyis hogy a filozófia és a tudomány „nem pusztán racionális, deduktív eljárás, hanem a belátás által vezérelt patetikus beszéd egyike”. Ez esetben azonban a pátoz semmi esetre sem vak szenvedélyt jelent, hanem a *res* melletti érzelmi elköteleződést, ezáltal a *verba* olyan kifejeződését, amely másokban is kivált hasonló érzelmet. Ez nem feltétlenül külsődleges eszközök használatát jelenti, sokkal inkább magának a *res*nek és a rétoznak a viszonyában van megalapozva.⁴⁴⁶

⁴⁴² Grassi (1992): i. m. 84.

⁴⁴³ Grassi (1992): i. m. 85.

⁴⁴⁴ Grassi (1992): i. m. 85.

⁴⁴⁵ Grassi (1992): i. m. 83–84.

⁴⁴⁶ Grassi (1992): i. m. 85.

VI. fejezet

Giambattista Vico: Szituatív valóság és az ingénium

I. Descartes bírálata

Giambattista Vico (1668–1744) nagy hatású gondolkodói munkásságában egyrészt „az egész humanista hagyomány a tudatosság a legmagasabb szintjét érte el”, másrészt ő volt az, aki elsőként és talán legradikálisabban kritizálta Descartes filozófiáját, s szinte „minden kérdésben explicitamente Descartes-tal polemizált”.⁴⁴⁷ Vico ugyanis az *Értekezés a módszerről* (1637) megjelenése és térhódítása után pár évtizeddel már világosan látta, hogy az *Értekezéssel* fellépő modern racionalizmus szelleme igen komoly károkat fog okozni a humán- és a társadalomtudományi gondolkodásban. Mindenekelőtt azért, mert az emberi lét teljességét középpontba állító humanista hagyományra, elsősorban retorikatan megállapításaira úgy tekintett, mint valamiféle *tudomány előtti* gondolkodás mellőzhető termékeire, már-már babonákra. Ez a máig élő szellem a retorikát először zárójelbe tette, majd lefokozta, s pusztán beszédtechnikaként számolt vele, mint ezt egyébként a *Bevezetésben* áttekintettük.

Vico elemzéseitől függetlenül is pontosan tudható, írja Grassi, hogy „Descartes azért akarja túlszárnyalni azt a filozófiai tradíciót, amelyben nevelkedett, hogy ily módon megtalálja a filozófia művelésének új, megingathatatlan alapját, mely az ellentmondások és apóriák zűrzavarából kiutat mutat”. Ezért is tekintette filozófiáját *kritikai* gondolkodásmódnak. Arra törekedett, hogy egy evidens és cáfolhatatlan alapelvből kiindulva, logikailag világos és szükségszerűen adódó levezetések révén jusson el a konklúziók levonásához, vagyis tisztán csak *raciónalisán* gondolkodjon és cáfolhatatlanul bizonyítson. Egyértelmű tény, szükségszerű gondolkodás, cáfolhatatlan eredmény: ez a descartes-i ideál. Kritikájának lényege, hogy „egyetlen egy tétel sem maradhat érvényben anélkül, hogy szigorú indoklás segítségével nem bizonyítottuk volna be helyességét”.⁴⁴⁸

Ez azonban csak olyan módon lehetséges, véli Descartes, hogy mindenben kételkedni kell ugyan, de csak addig, amíg el nem jutunk egy olyan igazság felismeréséig, amely evidens belátásként fölötte áll minden kételkedésnek. Ez a híres *cogito ergo sum* (gondolkodom, tehát vagyok) tétele, hiszen ha mindenben kételkedem is, abban nem kételkedhetem, hogy én, a kételkedő ember létezem. Ez a descartes-i első igazság, hiszen, mint Vico írja, a descartes-i kritikának az a célja, hogy eljussunk az első igazsághoz. És ha már megvan az önmagában is megálló, vagyis cáfolhatatlan és másból nem levezethető evidens, igaz tényünk, akkor a racionális gondolkodás feladata az, hogy *dedukciók* révén továbbgondolja ennek következményeit, vagyis levonja a konklúzióit.

⁴⁴⁷ Kelemen János: Vico körei. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 51. (2005), 4. (Vico körei), 414.

⁴⁴⁸ Grassi (1992): i. m. 57.

Ezek lesznek az úgynevezett *másodlagos igazságok (vera secunda)*, már amennyiben racionálisan járunk el, azaz csak a formállogika szerint értelmezett ész szavát követjük, s nem hagyjuk magunkat befolyásolni hamis eszmék, téves fogalmak vagy érzelmeink és érdekeink által.

Vico kritikája szerint, ahogyan ezt a bírálatot Grassi összefoglalta, Descartes racionális és kritikai módszerét három alapvető vonás jellemzi: az első igazság felmutatása, a másodlagos (levezetett) igazságok és a szaktudományok összekapcsolása, valamint a valószínű elvetése.

Az *első igazság elve* „megköveteli, hogy egy olyan *első igazból (primum verum)*, azaz egy levezethetetlen, evidens igazságból induljunk ki, amely a tudás alapját kell képeznie. [...] És ha egy ilyen első, levezethetetlen igazságot találunk, nem marad más, mint minthogy a »kritikai« filozófiára bizzuk azt, hogy a következtetés és levezetés racionális processzusát fölhasználva ebből bontsanak ki mindent.”⁴⁴⁹ Így kap minden igaz és tudományos tudás kifejezetten absztrakt racionális jelleget, amely elvont észműködés, logikai szükségszerűség és egyetemesen érvényes törvényszerűség alapján magyaráz mindent. Ennek az elvnek kétségtelenül Descartes az egyik legnagyobb hatású képviselője.

A *másodlagos igazságok elve* pedig azt jelenti, hogy ha az első igazság *minden* racionális gondolkodás alapjául szolgál, vagyis az egyetlen igaz filozófia alapja, akkor „minden más igazságot »másodlagos igazsággá« (*vera secunda*: másodlagos igazságok) fokozunk le. »Vera secundum«-má válik minden olyan igazság, mely az egyes szaktudományok alapját képezi.”⁴⁵⁰ Ez egyrészt azt jelenti, hogy egy egységes és igaz filozófia alapján, ebből levezetve, létre lehet hozni a szaktudományok rendszerét és hierarchiáját. Egyáltalán nem véletlen, hogy „a német idealizmus Fichtétől Hegelig azon fáradozik, hogy a szaktudományokat szigorú filozófiai előfeltevésekből és alapelvekből vezesse le, s így a tudományok szisztematikus épületét hozza létre”.⁴⁵¹ És az sem véletlen, hogy ezekben a gondolati építményekben a matematika és a logika van a csúcson, alul pedig az erkölcsan található. Másrészt a másodlagos igazság elve azt hozza magával, hogy a szaktudományok módszerekre és technikákra korlátozódnak. Ugyanis „a »*vera secunda*« tartománya megfelel az antik »techné« tartományának; a szaktudományok »techné«, melyek megfelelő előfeltételek esetén szakismerteket nyújthatnak.”⁴⁵²

Vico értelmezése szerint Descartes azonban nemcsak a másodlagos igazságokat fokozta le, hanem „elutasított minden valószínűt (*verisimilia*) is”.⁴⁵³ Márpedig az emberi cselekvés és a viselkedés területén – mint ezt már Arisztotelész is kifejtette a *Retorikában*⁴⁵⁴ – nem szükségszerűen ismétlődő természeti és isteni törvényszerűségekkel állunk szemben, mivel az ember mindig más és más szituációkban találja önmagát, amire új és új módon reagál, még ha ezekben a helyzetekben és reagálásokban vannak is

⁴⁴⁹ Grassi (1992): i. m. 57.

⁴⁵⁰ Grassi (1992): i. m. 57.

⁴⁵¹ Grassi (1992): i. m. 58.

⁴⁵² Grassi (1992): i. m. 57.

⁴⁵³ Grassi (1992): i. m. 58.

⁴⁵⁴ Arisztotelész (1999): i. m. I. 1. 1357a.

ismétlődő elemek. Ezért itt a valószínűleg igaz tudás a mértékadó, nem pedig a racionálisan levezetett szükségszerűség. Descartes a problémát úgy oldja meg, hogy nem vesz tudomást a valóságnak azokról a területeiről, ahol ember és társadalom van (történelem, művészetek, nyelv, retorika stb.) Elutasításának indoka az, hogy sem a gyakorlat, sem a rá vonatkozó rendszerezett tudás nem tud megszabadulni az „emberi területeken” működő praktikus tudás esetleges és egyedi természetétől. Ezért aztán nem egyenértékű specifikus területként kezeli ezeket, hanem alárendelt, sőt az igazi tudomány szempontjából csökkent értékű valóságokként.

Vico viszont egyenként tárgyalja ezeket a mellőzött területeket (költészet, retorika, történelem, politikai nevelés), s azt állapítja meg, hogy ezek közös vonása éppen a *verisimile*, a valószínűleg igaz tudás, amit viszont a karteziánus szellem hívei kitessékelnek az igaz ismeretek birodalmából. Ezzel a gesztussal azonban a képzelőerőt is eltüntetjük a tudományból, hangsúlyozza Vico, hiszen ez csak ott működhet, ahol a dolgok és viszonyaik nem ismétlődők és nem szükségszerűen egyértelműek.

A diadalmas descartes-i tudományos gondolkodás modelljét három kifejezésben lehet összegezni: szám, méret és mozgás mint létezési módok, és amelyeket Descartes a geometria, a matematika és a fizika alapján – mint minta alapján – írt le és állított a tudományok tengelyébe. Ebben nyilvánvalóan nincs helye a humán létezés semmilyen specifikus módjának, például a nyelv, a beszéd vagy a művészetek minőségének. De mert „vannak ilyenek”, ezek leginkább a tudományos tudást megzavaró és felesleges tényezőknek számítanak. Mondhatni, „másodlagos” létezők, amit szintén úgy kell tudományosan magyarázni, már ha valaki ambicionálja ezt a szemléletet, mint a mennyiségek, a terjedelmek és a mozgások létét: empirikus valóságát logikai szükségszerűséggel kell levezetni valamilyen rajta kívüli elsődleges lét igazságából mint okozó tényezőtől. Ez lenne a 20. századra kibontakozó racionális társadalomtudomány, továbbá így állítható elő egységes tudomány, amelyben azonban a humán- és a társadalomtudomány másodrangú tudományok, de leginkább tudományfélék (arts), amelyek nem az emberiség javát, hanem szórakozását szolgálják, esetleg a hatalmi központok „társadalomkezelési” eszközeiként funkcionálhatnak.

Nem kétséges, hogy ez a tudományoszmény nem más, mint a rendkívül sikeres természetismeret és technológia kiterjesztése a társadalomra, amely természetismeret egyébként radikálisan más, mint a humanistáké volt egykoron, amely egy „emberközpontú” természetfelfogás volt. Tehát „az a kísérlet, mely a természettudományokat egy »első igazság«-nál próbálja meg lehorgonyozni, és filozófiailag megalapozni, hogy ily módon a tudomány totális rendszerét építse ki, szöges ellentétben áll azzal a humanista tradícióval, amely Leonardo da Vincivel kezdődik, és Galilei elméletében csúcsonylik ki. [...] Ebben az összefüggésben Leonardo számára a természet ismeretlen marad, illetve mindig csak azon kérdés határain belül nyilvánul meg, amelyet egy-egy kísérlet keretei között intézünk hozzá.”⁴⁵⁵

⁴⁵⁵ Grassi (1992): i. m. 58.

Kelemen János arra hívja fel a figyelmet, hogy Vico már *Az új tudomány* (1744) megírása előtt bírálta Descartes elvét, amely egyrészt minden magyarázó fogalom definíciójára és világos megkülönböztetésére, valamint az igazságnak a feltétlen bizonyosság általa adott kritériumára, továbbá logikai dedukciókra épül. Vico ugyanis cáfolta, hogy „a világos és megkülönböztetett ideával való rendelkezés bármely dolog esetében az igazság garanciája lenne”, sőt „az evidencia még az önmagunkra irányuló reflexió igaz voltát sem garantálja”. Ezt a polémiát Vico annak a műveltségsménynek a jegyében folytatta, amely ellen az *Értekezés a módszerről* szerzője éles támadást intézett, amikor is „a régi nyelvek és a történelem ismeretét vagy a retorikát és a poétikát az igazság kutatása szempontjából haszontalannak és feleslegesnek ítélte”.⁴⁵⁶

Látni kell azonban, fejtegeti Kelemen, hogy mind Descartes, mind Vico kezdeményezése perspektivikus tett volt. Descartes-é azért, „mert a modern tudomány ama győzelmes és a XX. századig uralkodó felfogása számára tisztította meg a terepet, amely a tudományt egyszerűen a matematikai természettudománnyal azonosítja, s mindazt a tudást, ami a társadalom és a humán tudományok részét alkotja” kiebrudalta a tudomány birodalmából.⁴⁵⁷ Észre kell vennünk, írta volt Descartes, a lényeges „különbséget a tudományok és azon egyszerű ismeretek között, amelyekre az ész minden fontolgatása nélkül teszünk szert, amilyenek a nyelvek, a történelem, a földrajz”.⁴⁵⁸ Ám Vico felfogása sem kevésbé perspektivikus, mivel „a humanista műveltségsmény védelmében hajtja végre a maga antikarteziánus fordulatát, [ezért] ennek a fordulatnak éppen úgy jövőbe mutató, vagyis későbbi tendenciákat előlegező tartalma van, mint a tudományokkal kapcsolatos Descartes-i álláspontnak”.⁴⁵⁹ Nevezetesen arról van szó, hogy Vico antikarteziánus magatartása és a humanista örökség felvállalása azt jelenti, hogy mindez nála az „önálló alapelvekre épülő társadalomtudományra utal”, illetve ennek a lehetőségét veti fel.⁴⁶⁰ Ehhez csak annyit: ez a szemlélet csak a 20. század második felében kezd elterjedni, s még egyáltalán nem „lefutott ügy”. A *Társadalompoétika* nyilvánvalóan ehhez a változáshoz kíván hozzájárulni.

Mindez Vico elméletében a *verum-factum* kategóriapárosban kapott világos kifejezést. Az első szó igaz ismeretet, a második tettet, tényt, valóságos eseményt jelent, s a descartes-i elvekkkel szembeállított, a humanista hagyományokhoz visszatérő felfogás kategoriális kifejeződései. Ugyanis már Descartes első és alapvető igazságával is súlyos problémák vannak, állítja Vico. Az a híressé vált tétel, hogy „kételem, tehát vagyok, vagy ami ugyanaz, „gondolkodom, tehát vagyok”,⁴⁶¹ még Descartes saját elvei szerint sem állja meg a helyét. A *cogito ergo sum* állításban ugyanis a *cogito* (gondolkodom) nem a tudomány (scientia), hanem a tudás (conscientia) területéhez tartozik. A tudás

⁴⁵⁶ Kelemen (2005): i. m. 424.

⁴⁵⁷ Kelemen (2005): i. m. 422.

⁴⁵⁸ René Descartes: *Az igazság kutatása a természet világossága által*. Ford. Szemere Samu. In René Descartes: *Válogatott filozófiai művek*. Budapest, Akadémiai, 1980. 219.

⁴⁵⁹ Kelemen (2005): i. m. 422.

⁴⁶⁰ Kelemen (2005): i. m. 423.

⁴⁶¹ Descartes (1980): i. m. 236.

ugyanis azt jelenti, hogy tudatában vagyunk valamely dolognak, akár saját gondolkodásunknak is, anélkül, hogy ismernénk ennek a tudásnak a konstitutív elvét, alakító tényezőit és következményeit. Vagyis nagy valószínűséggel tudjuk, hogy tudunk valamit. Kelemen összegzése szerint: „A tudománynak az *igazsággal* van dolga, a tudásnak a *bizonyossággal* (nagy valószínűséggel). Descartes tévedése abból fakad, hogy e kettőt nem különböztette meg, pontosabban: megállt a bizonyosság problémájánál. A *cogito* csupán bizonyossággal szolgál a számunkra, s nem tudományos igazsággal.”⁴⁶² Miközben ő ezt minden tudomány első és cáfolhatatlan igazságának tekintette. Hozzátenném: Descartes egy köznapi evidenciát tett meg tudományos alaptételnek, miközben egész filozófiája a köznapi tapasztalatok és tudás cáfolata kívánt lenni.

Ez a descartes-i felfogást bíráló nézet összegződik Viconál a *verum-factum* elvben, ami „azt mondja ki, hogy igazság a dolog megcsinálásával vagy létrehozásával függ össze, vagyis arról a dologról alkotunk igaz ismeretet, melyet mi magunk hozunk létre, vagy amelyet mi magunk létre tudunk hozni”.⁴⁶³ Ebből az is következik, hogy a *cogito* (az elme) sem önmagát, sem a természetet nem képes megismerni, mert egyiket sem mi, emberek teremtettük. Az elménket és a természetet isten ismeri csak, mert ő teremtette őket, mégpedig a *verum-factum* elv szerint. Az isteni teremtés pedig, fejtegeti Vico, a teremtett dolgot alkotó elemek *szintézise*, az ember viszont csak analízissel képes a természet és a lélek dolgaihoz közelíteni.

A *verum* és a *factum*, avagy a szó és tett, a tény és a rá vonatkozó ismeret Vico felfogásában egységet alkot. Miközben Descartes, valamint a régi és a mai karteziánus tudat szerint ezek különlévő entitások. Am ha ezt az elvet a természet és a lélek isteni teremtésére és isteni megismerésére alkalmazzuk csupán, még nem forgatjuk fel a tudományok középkori felfogását, sőt még a tudományoknak azt a hierarchiáját sem bántjuk, amely a természettudományos forradalommal jött létre, csúcán a matematikával. Ez csupán a transzcendens gondolkodás materializálása, immanenssé változtatása.

2. A történelem és társadalom retorikája

Vico igazán jelentős lépése az volt, amikor a *verum-factum* elvet a történelemre és a társadalomra alkalmazta. Ezzel egyrészt kimondta azt, ahogy az emberek saját valóságukat maguk teremtik meg, másrészt ezt a teremtést a *verum-factum* elve szerint teszik, azaz a szó és tett összetartozása révén, hiszen az emberek maguknak nemcsak elképzelt, hanem valóságos világot is tudnak teremteni, ami tudásformák realizálása is. Háromszáz év távlatából talán mondhatjuk: ennek a két elvnek a megfogalmazása a modern társadalomtudományok megszületését jelzi. Mármint annak a társadalomtudománynak a megszületését, amely a társadalmat saját természetével adekvát módon, ennek megfelelő tudományos eszközökkel igyekszik megismerni és leírni.

⁴⁶² Kelemen (2005): i. m. 423.

⁴⁶³ Kelemen (2005): i. m. 423. (*Kiemelés – Sz. M.*)

Erre vonatkozóan van Vicónak egy fontos szöveghelye *Az új tudományban*, amely összefoglalja mindazt, amit lényegesnek tart a történelemre és a társadalomra nézve.

„A népek e világát nyilván az emberek alkották [...], és így saját emberi szellemében találhatjuk meg annak módosulásait. Ezért, aki végiggondolja ezt a tudományt, magának meséli el ezt az örök eszmei történelmet, mert hiszen a »kellett, kell és kelleni fog« bizonyítéka segítségével maga meg is alkotja. Nem lehet biztosabb történet, mint az, amikor az beszéli el a dolgokat, mint aki megalkotta őket. Ez a Tudomány tehát úgy jár el, mint a geometria, amely maga teremti meg a mennyiségek világát, miközben ezt saját elemeiből felépíti és szemléli; de reálisabb, amennyiben az emberek ügyei több valóságot tartalmaznak, mint a pontok, vonalak, felületek és testek. Ezért mondtuk neked, óh olvasó, hogy ezek a bizonyítékok isteni természetűek és isteni örömet kell hogy okozzanak neked, mert istenben a megismerés és cselekvés ugyanaz.”⁴⁶⁴

Kelemen János így foglalja össze e passzus állításait: „(1) a társadalmat (a népek világát) és a történelmet az emberek alkotják; (2) a történelemre irányuló megismerésünk módja az *elbeszélés*; (3) a történelem megalkotása és elbeszélése egybeesik; (4) a történelem bizonyossága maximális (a történelem megismerhető); (5) a történelem a geometriához hasonló, de annál valóságosabb; (6) a történelmet megalkotó és megismerő (elbeszélő) emberi istenhez hasonló, hiszen a megismerés és cselekvés egybeesése isten sajátja.”⁴⁶⁵ Hogy megértsük Vico társadalom és történelemszemléletét, s ennek kapcsán az általa képviselt humanista retorika társadalomtudományi státusát, érdemes végiggondolni ezt a hat pontot.

Ad 1. Az a tény, hogy a népek világát, vagyis a társadalmat emberek alkották meg, a múltban csakúgy, mint a jelenben, két fontos állítást tartalmaz. Az egyik az, hogy a múlt és a jelen társadalma között létrejött és formálódása tekintetében nincs elvi különbség; a történelem és a politika egyaránt emberek műve és emberi közösségek létezése. Természetesen ölthetnek igen különböző megjelenési formát, és megismerési lehetőségeik is eltérnek egymástól, de mindkettő emberi közösségek műve. Ezzel szemben a természet nem teremt és nem formál társadalmat, viszont ennek a bázisa és kerete. És az istenek sem teszik ezt egyetlen vallásban sem, ők csupán elindítják az emberi létezést és irányt mutatnak az embereknek földi életük alakításához. Ez utóbbi azt jelenti egyébként, hogy elvileg még teológiai kiindulópontból is lehetséges a szekularizált és immanens társadalomtudomány, jóllehet nem szekularizált teológiai gondolkodás szerint.

Másrészt az ember alkotta társadalom a humanisták szerint is azt jelenti, hogy ebben a világban az emberek szükségletei, igényei és céljai valósulnak meg. Nem gondolhatjuk ugyanis komolyan azt, hogy az emberek tartósan és tömegesen önmaguk ellen cselekednének. Súlyos hibák és tévutak lehetségesek, amelyek elsősorban az egyéni és közösségi önzés számlájára írandók, de tudatos önpusztítás már nem, legfeljebb egyedileg és kivételesen. Ha van végzet, akkor az is bennünk van, vagy, ma már tudjuk, kívülről

⁴⁶⁴ Giambattista Vico: *Az új tudomány*. Ford. Dienes Gedeon – Szemere Samu. Budapest, Akadémiai, [1744] 1963. 236–237.

⁴⁶⁵ Kelemen (2005): i. m. 430.

érheti a Földet. Az ember ön- és közösségteremtő képessége elidegeníthetetlen tulajdonunk, amely egyszerre rója ránk a szabadság kényszerét és a felelősség terhét.

Ad 2. S ha „a népek e világát [...] az emberek alkották”, s alkotják folyamatosan, akkor ez a teremtés, függetlenül a minőségétől és a sikerességétől, nem nélkülözi az emberek értelmező tevékenységét. És hogy mi is ez az emberi világ, azt akkor tudjuk meg, ha elmondjuk maguknak és másoknak azt, amit róla tapasztalunk és tudunk. S ez az elmondás egyben azt is jelenti, hogy tudásunk visz tovább bennünket új és új valóságok kifformálásához.

A múltat úgy ismerjük meg, hogy elbeszéljük azt, ami történt, írja Vico, s ezzel megelőlegezi a történettudomány narratív fordulatóját, amely szerint az emberi közösségek sorsát nem isteni vagy kvázi természeti törvények alakítják, hanem értelmezéseink, márpedig ezek sokfélék, de nem bármifélék. Az elbeszélés mint megismerés pedig kifejezetten emberi dolog, hiszen cselekedeteink és éltünk időben zajlik, aminek az értelmezési módja a narratíva; ez ad értelmet annak, ami velük és általunk történik. Ezért is ez nemcsak a múltról szól, hanem arról is, hogy milyen a jelenünk, s milyenné kívánjuk formálni.

Ad 3. Ha „a történelem megalkotása és elbeszélése egybeesik”, mint Vico írja, akkor ez azt jelenti, hogy nem létezik tisztán objektív történelem és objektív társadalom. Vagyis a társadalom, létezése szerint, emberszerű vagy emberközpontú, ergo valamilyen szubjektív és emberi minden objektívnek vélelmezett társadalmi tényben benne lakik. Mondhatjuk tehát, hogy társadalom is humanizált, nem csak a természet, ami majdhogynem evidens állítás, de olyan erős a történelem és a társadalom „objektív állapotainak és folyamatainak” leírási vágya, hogy az evidencia nem is tűnik olyan nyilvánvalónak.

Ezt két dolog mindenképpen befolyásolja. Az egyik az attitűd, amely minden, nem tárgyi-dologi tényezőt, azaz nyelvi, értelmezési formát önkényes „valaminek” tekint, amely pusztán csak élősködik az „igazi” valóság súlyosan objektív testén, esetleg díszíti azt, mint például a retorika. Ráadásul nem is komoly dolog, hiszen mondani állítólag bármit lehet, bezzeg cselekedni. Például házat és várost építeni, atombombát gyártani, pénzt keresni, foglalkozást kitanulni, pozíciót szerezni, gyereket nevelni és így tovább; ezek a valódi cselekedetek, nem pedig az ezekről való „papolás”. Természetesen így van, csak hogy minden „valódi” cselekvés értelmezve zajlik, amelynek során például döntéseket kell hoznunk, amik szintén értelmezések. A másik ember értelmezését degradáló attitűd ennek éppen az ellenkezője. A családfő és a tanár, a politikus és a tudós roppant hajlamos arra, hogy egyetlen értelmezést tekintszen igaznak és elfogadhatónak, azt, amit ő fogalmaz meg. Mivel azonban ezt nem lehet ilyen „áperté” kimondani, ennek a kirekesztő igazságfelfogásnak az lesz a formája, hogy a társadalmi igazság objektív, és én, a beszélő nem kirekesztetek, csak kimondom azt, ami objektíve igaz, tehát másként nem lehetséges a létezése.

Ad 4. Amennyiben a történelem és a társadalom bizonyossága maximális, mint Vico írja, akkor mindkettő megismerhető, még a szubjektivitásmentes objektív tudomány szerint is. A kérdés csak az, hogy miként. Vico, mint láttuk az előző pontban, azt írja, hogy a megismerést a verum-factum egységének az elve teszi lehetővé, ami azt jelenti,

hogyan az emberek azt tudják megismerni, amit maguk hoztak létre. Vagyis a természetet nem, csak a társadalmat és a történelmet vagyunk képesek megismerni. Kérdés: vajon igaz-e ez az erős állítás? Nyilvánvalóan nem, hiszen a Vico utáni háromszáz év története fényesen igazolta, hogy a természet igenis megismerhető az ember által, tehát nem csak isten által, mint Vico feltételezte. Ám ez sem olyan egyszerű, mint elsőre esetleg tűnik. Ugyanis egészen biztos, hogy mindent sohasem fogunk tudni természetéről, például a végtelen univerzum és a „parányi részecskék mikrovilága” kimerítően soha nem ismerhető meg.

Ami leginkább bizonyosnak látszik itt a vicói felvetés kapcsán, az a következő. Egyrészt a megismerhetőség csupán lehetőség, ami egy végtelen processzusban megközelítően realizálódik. Így van ez a társadalomban is. A messze múlt elfeledett tények milliárdjainak a temetője, amelyek már sohasem jutnak a késő utódok tudomására. És nem azért, mert valakik „másként látják a történelmet” és akadályozzák a feltárását, vagy nincs eszközünk ezek megismeréséhez, hanem azért, mert annak idején semmi nyomuk nem maradt. Esetleg tudomásunk van a létezésükről, de csak ennyi. A jelen esetében is valami hasonlóval állunk szemben. A közösségek és az egyének életének számtalan eseménye „hull bele a semmibe”, eltelik pár év, és se nyom, se emlék. Sok minden fennmarad, sok minden azonban nem, ergo a társadalom teljes megismerésének lehetősége ezek esetében nem valósul meg. Másrészt a vicói gondolat azt mindenképpen jelenti, hogy a társadalom és a történelem akkor ismerhető meg, ha a megismerés eszközei igazodnak a tárgyukhoz. Descartes módszere a természetismeret adekvát eszköze, de nem adekvát eszköze a társadalom megismerésének.

Ad 5. Vico szerint a történelem (s a társadalom is) a geometriánál valóságosabb létező. Hozzátehetnénk, hogy a fizikánál, a kémiánál, a biológiánál is, azaz valamennyi természettudománynál, de a matematikánál is. Ugyanis ezek olyan valóságot mutatnak be, ami az emberek számára nem létező valóság. Képletek, törvények, struktúrák elvont és formálisnak tetsző világa ez, amellyel leginkább egy tudós találkozik a laboratóriumban, ő is elsősorban minőségek és mennyiségek összetett rendszerei révén. A társadalmat alakító emberek a természetnek a jelenségformáival szembesülnek csak, ezt tudják megtapasztalni, erről van tudomásuk és tudásuk is. A természettudomány és az ennek eredményeiből táplálkozó technika eszközeit és szerkezeteit használják persze, de ehhez nem kell ismerniük azokat a természeti folyamatokat, amelyek ezen eszközök megalakítását lehetővé tették.

Ezzel szemben a társadalomban benne élnek az emberek, naponta tapasztalják „kéz-nél levését”, ahogy Heidegger írta; a másik embert, a hozzá fűződő viszonyt, az értelmi és érzelmi megnyilatkozásokat, a fizikai helyváltoztatásokat, és így tovább, ráadásul ezekben alakítóan részt is vesznek. Belül vagyunk tehát a társadalmon, amihez képest a természethez mindig külsődleges a viszonyunk, saját testi valónk persze köztes helyzetben van, hiszen ez részben mi vagyunk, részben tőlünk független folyamatok színtere. Ez a „binnen élés és benne cselekvés” az, ami a társadalmat számunkra a legvalóságosabb létezővé teszi, Viconak ebben feltétlenül igaza van, éppen ezért lehet abban bízni, hogy előbb-utóbb kifermálódna a társadalomismeret tudományosan adekvát eszközei is.

Beleértve ebbe az érintettségi és az érdekeltségi viszonyt, amely mindenképpen különbözik a természettudóst specifikus tevékenységével saját közösségébe integráló, hívős és tárgyilagos attitűdjétől.

Ad 6. Vico a történelmet-társadalmat formáló-megismerő ember cselekedetét az isteni tethez hasonlította, mert mindkettőjük esetében egybeesik a cselekvés és a megismerés, isten estében a természet, az ember esetében a társadalom vonatkozásában. Ha csak a társadalomnál és az embernél maradunk, maximálisan igazat adhatunk Vicónak. Ez az adott korban igencsak merész és egyben igen perspektivikus gondolat volt a részéről, még akkor is, ha a modern társadalomtudomány nehezen tudja levetkőzni a teológia által bemutatott individuális isteni tett vonzását. Értem ezen azt, hogy a Vico által is inspirált útnak egyelőre csak a felét tettük meg.

Ha ugyanis megvizsgáljuk a modern társadalomtudományok cselekvő alanyát, akkor egészen feltűnő analógiát találunk az isteni egyedül-cselekvés és a társadalomtudományi gondolkodást mélyen átható szemléleti és módszertani individualizmus között, amely szerint az egyén tudatosan és szabadon, de mindig egyedül és a saját céljait megvalósítva cselekszik. A társadalomtudomány számára nem az a kérdés, hogy az ember maga formálja-e a társadalmi valóságot, hanem az, hogy ezt miként teszi. Márpedig az emberi és az isteni tett analógiája csak a kezdőpontban igazolható, ezért van igaza Vicónak. Azon túl azonban már radikális különbségek adódnak, ugyanis a társadalmi cselekedetek társas és nem individuális tettek, jóllehet egyénileg végrehajtva, amelyek ezért társadalmi viszonyokat, nem pedig tárgyi dolgokat formálnak.

3. Lehetséges és valószínű társadalmi valóság

Vico Descartes-tal szemben határozottan védelmébe vette a valószínűséget. Mégpedig azzal az érveléssel, hogy a társadalom változó szituációi az emberi cselekvés és értelmezés számára nem szükségszerűséggént jelentkeznek be, éppen ezért ezek értelmezése nem is lehetséges a descartes-i racionális kategóriák és összefüggések alapján, mert ezek az egyértelmű determinációk megtalálását ambicionálják. Vagyis alkalmatlanok a társadalom leírására, ezért elvétik tárgyuk természetét. Vico viszont igyekezett azokat a tudományterületeket előtérbe állítani és vizsgálni (művészetek, nyelvészet, retorika), amelyek nemcsak a humanista hagyomány szerves részét képezik, hanem meggyőződése szerint a társadalmi valóságról igaz ismereteket is közvetítenek. Amelyeket aztán, mint tudjuk, a modern „társadalomfizika” kiebrudalt a társadalomtudományok területéről, azt állítván róluk, hogy „pusztán csak” szövegtudományok.

Vico *verisimile* (valószínű) kategóriája azonban nemcsak az itáliai humanista hagyománnyal konvenió, hanem sokkal régebbi tradíciót elevenít fel. Ez Arisztotelész felfogása a *to eikosz* (valószínű) természetéről, s a *Retorikájában* a valószínűség éppen-séggel kulcsszerepet játszik. Mégpedig azért, mert úgy véli, hogy az érvényes retorikai bizonyítások a valószínűleg igaz, nem pedig a szükségszerűen igaz érvelésre épülnek, mint például a matematika, a geometria és az első filozófia. Ez azonban nem hibája

a retorikának, hanem sajátossága, s mint Paul Ricœur írja: „Arisztotelész nagy érdeme, hogy kidolgozta [...] a kapcsolatot a meggyőzés retorikai fogalma és a valószínű logikai fogalma között, s hogy erre a viszonyra építette egész filozófiai retorikáját.”⁴⁶⁶

A valószínű „létalapja” pedig a társadalmi valóság *lehetőségtermészete*. Ha ugyanis azt vélelmezzük, hogy az egyéni és a társadalmi életet az isteni akarat vagy a társadalom objektív törvényszerűségei határozzák meg, akkor itt a matematikának, a fizikának és a biológiának megfelelő szükségszerű és egyértelmű összefüggéseket kell feltárnia a tudományos gondolkodásnak. Legfeljebb kényszerűségből „legyengítjük” ezek egyetemes érvényességét, és azt mondjuk, hogy az összefüggések sztochasztikusan érvényesülnek és statisztikai átlag szerint vonatkoznak az egyedi esetekre. A kívánatos összefüggés-megtalálásnak ambicionálása azonban nyilvánvaló: a kivételt nem ismerő egyetemes szükségszerűség. Mondhatni, a szekularizált isteni akarat felfedezése. Ez egyben kiiktatja a beszélést és a választást a társadalmi létből. Ugyanis, mint Arisztotelész is írta, „azokról a dolgokról, amelyek másként nem letettek, nincsenek és nem is lesznek, senki sem tanácskozik [...], mert nincs választási lehetőség”.⁴⁶⁷

Grassi értelmezése szerint is minden, ami változik és különbözőségként nyilvánul meg, „elsősorban az emberi tetteket és attitűdöket jellemzi, mert az ember folyamatosan különböző szituációkkal néz szembe, amikre mindenkor különbözőképpen kénytelen reagálni. Ezen a területen, Arisztotelész *Retorikája* szerint, a meghatározó faktor nem a racionálisan levezethető igazság, hanem a valószínűség.”⁴⁶⁸ Vico pedig a következőképpen beszél a valószínűség természetéről: „A valószínűből emelkedik ki a természetes józan ész, ami a praktikus intelligencia [prudenciae] normája, és ennél fogva az ékesszólásé is. A szónok számára nagyobb nehézséget jelent egy ügyre vonatkozó valószínűtlen, de igaz kijelentés megtétele, mint egy téves kijelentés, amely egyébként elfogadhatónak tűnik.”⁴⁶⁹ Vico jó okkal fogalmaz úgy a szónok sajátos feladatáról, hogy a megismerendő és megválaszolandó dologgal kapcsolatos bevett tudást az igaznak tartottság szintjéről át kell helyeznie a valószínű szintjére. „Annak a valószínűnek a szintjére, amely, mint Vico más helyen említi, »legnagyobb részt igaz«, vagyis olyan igazság, amely nem idomul hozzá az ész szigorú szabályaihoz.”⁴⁷⁰

Az ember *emberi* létezésének tehát a lehetőség és a valószínűség az alapja, amely vonások mindig értelmezések révén tárulnak fel előttünk. A szükségszerűség és a végzet mindig vak, a lehetőség viszont csak a nyitott szemű emberek számára képes megmutatkozni. Az értelmezés pedig, mert *társadalmi* tevékenység, egyben rivalizáló és vitatkozó értelmezés is. Ez pedig kifejezetten a retorika területe, hiszen ez az instancia az, amely nyilvánvalóvá teszi, hogy a dolgokat többféleképpen is el lehet gondolni, hogy az egyféle és egyetlen társadalmi igazság csak *kisajátított* igazság lehet. Nem lehet véletlen,

⁴⁶⁶ Ricœur (2006): i. m. 20.

⁴⁶⁷ Arisztotelész (1999): i. m. I. 2. 1356b.

⁴⁶⁸ Grassi (1980): i. m. 39.

⁴⁶⁹ Vico szavait idézi: Grassi (1980): i. m. 39–40.

⁴⁷⁰ Giuseppe D’Acunto: A topika Vicónál mint az „aporetikus” gondolkodás módszere. Ford. Tekulics Judit – Nagy József. *Világosság*, 47. (2006), 2. 57.

hogy a retorikai gondolkodás, még inkább a retorikáról való gondolkodás olyan fontos szerepet játszott mind a görögök, mind a rómaiak, mind a humanisták tudományában. Hogy például szinte minden jelentős gondolkodó írt a retorikáról, sokan önálló munkát.

4. Az érvelés és a vita

Vico retorikai munkájában, az *Institutiones Oratoriaeban* (1711) valójában két dolgot tart fontosnak. Az egyik a retorikai bizonyítás, ami mindig vitákban formálódik, a másik a toposzok tana, ami a gondolkodásában fontos szerepet játszó „szituatív filozófia” kulcskategóriája. Az utóbbit később külön fejezet részben vizsgáljuk meg, az érvelő bizonyítás és a vita összefüggéséről pedig illusztrálásképpen a törvényszéki beszédre adott leírását mutatom be. Ebben is Arisztotelészhez kapcsolódott, de korrekciós jelleggel, ugyanis az Arisztotelészi törvényszéki beszédet tovább osztotta három beszédfajta. Ezek a következők: (1) *Bizonyító*, ezt Arisztotelész bemutatónak nevezte, amelynek révén a szónok dicsér és helybenhagy vagy elmarasztal. (2) *Foganatosító*, amelynek révén a szónok valakit rábeszél valamire, vagy lebeszél valamiről valakit. (3) *Ítélező*, amelynek alkalmazásával a szónok vádol vagy véd valakit.

Vico szerint a törvényszéki szónok csak akkor tud a harmadikban eredményes lenni, ha a másik kettőben is járatos. Vagyis itt nem csak ítélezésről van szó, mint sokan gondolják, éppen ezért, véli, a szónoki beszéd összetett természete leginkább a törvényszéki beszédben mutatkozik meg, kevésbé a népgyűlésben vagy az agorán. Kérdés tehát, hogy mi jellemzi a törvényszéki beszédeket. A kérdés megválaszolása érdekében Vico arra a hagyományra támaszkodik, amely Hermagorasz közvetítésével jutott el a görögöktől a latin hagyományba, és ez a *vita* értelmezése.

Hermagorasz nem a jogi ügyletek célja szerint értelmezi a törvényszéki beszédet, hanem ennek felépítése szerint. Azt mondja, hogy itt elsősorban vita van, amelynek tovább „alfajai” vannak. Ennek megfelelően Hermagorasz a vitát tekintve „a következő alcsoportokat állítja fel: »feltevésen alapuló«, »ítélő«, »minősítő«, valamint »betű és szellem [szerinti]«, »ellentmondás[on alapuló]«, »kétértelműsége[en alapuló]«, és végül »szillogizmus[on alapuló]«” vitát. Vico átveszi ezt a felosztást, de nemcsak azt mondja, hogy ez a hét alfaj vagy ezek valamilyen további csoportosítása a retorikai vitáinkról szól, hanem „összeegyezteti a vita fajainak felismerését azzal a kategóriai szerkezettel, amely alapján *valamennyi kutatásunk tagolódik a tények területén*”.⁴⁷¹ Ismét azt látjuk tehát, hogy Vico felfogásában a retorikai praxis, a retorikatan és a társadalomtan igen közel kerül egymáshoz. Hiszen az, ahogyan vitáinkat lefolytatjuk, egyben azt is felmutatja, hogy miként látjuk és kutatjuk a valóságot, persze azzal a céllal, hogy igazat és érvényeset tudjunk állítani róla.

Vico a valószínűséget a szükségszerűség ellentétének tekinti, ezért lehet szerinte a dolgokat egyáltalán megvitatni. Vagyis lehet érvelni úgy, hogy ez a dolog legyen,

⁴⁷¹ D’Acunto (2006): i. m. 56. (*Kiemelés – Sz. M.*)

esetleg ne legyen, ez a dolog ilyen, esetleg olyan. Nem arról van szó, hogy ami „csak” valószínű, egyszer majd szükségszerű lesz. Ugyanis a létezés alapkategóriája a valószínű létezés, az tehát, hogy valami másként is lehetne, mint ahogyan éppen van. Ehhez viszonyítva a szükségszerűség alárendelt kategória: nem más, mint az egyik lehetőség megvalósulásának feltétlen folyamata vagy feltétlen fennállása. Ezért talán pontosabb így fogalmazni: lehetőség kontra szükségszerűség, feltétlen igaz kontra valószínűleg igaz megállapítás. Együtt tekintve a létet és a megismerést pedig ekképpen: a szükségszerűségekre vonatkozó apodiktikus, azaz feltétlenül igaz vagy nem igaz állítás, kontra a lehetőségekre vonatkozó kisebb vagy nagyobb valószínűséggel igaz megállapítás. Az utóbbi esetében, mint Vico mondja, nem a feltétlen igazat fogjuk megtalálni, kereshetjük bármely kitarthatóan, hanem a legnagyobbrészt igazat.

A lehetőségre vonatkozó valószínűleg igaz létezése azonban azt is jelenti, hogy itt a megismerés nem valamilyen feltétlenül és kimerítően igaz s ezért elvont igazság keresését jelenti, hanem bizonyos nézőpont felvételét, amely alapján a dologról nagy valószínűséggel igaz állításokat tudunk tenni. Az igazság, mint Vico írja, döntés, vagyis választás nyomán áll elő. Csak egy elképzelt mindentudó és mindenható lény az, akinek a pozíciójából adódóan minden dolog szükségszerű létező lesz, az igazság és az igazságosság pedig apodiktikus, azaz feltétlenül igaz és jogos. Jól látható ez a különböző monoteista vallástanok istenfogásaiban. Az ő feltétlen teremtő és megismerő pozíciója nem döntés kérdése, hanem létállapot. Az ember azonban mindig választ s dönt, ahol pedig döntések születnek, ott a dolgokat meg lehet vitatni és többféleképpen lehet alakítani, létezésük minimum, mint Arisztotelész írta a *Retorikában*, „kétféleképpen fogható fel”.⁴⁷²

Van azonban itt egy olyan probléma, amelyre választ kell adni, s ami a retorikai praxis és a retorikatan összefüggésében merül fel. Nevezetesen: retorikai praxis létezhet a nagy valószínűséggel igaz vagy a nagyon nem valószínű igaz állítások terepén, de a retorikatan, vagyis a rá vonatkozó tudomány már nem. Éppen ettől tudomány a tudomány, gondolhatjuk, vagyis hogy nem reked meg többé-kevésbé igaz állítások, a felszínes és töredékes megállapítások szintjén, hanem megpróbálja ezek mögött megmutatni az állandót, a kimerítőt és a szükségszerűséget. Tudható, régi problémája és vitája ez a tudománynak: vajon az egyedi vagy az általános megragadásra kell-e törekednie.

A társadalom területén mindenképpen a konkrét egyedit érdemes a középpontba állítani, de láthatóan már ez is választás kérdése. Mint ahogyan az is, hogy erről ezoterikus vagy közérthető nyelven beszélünk-e. A retorikatanok azt tanítják, mint Vico is, hogy mindig a konkrét helyzetből vagy problémából kell kiindulnunk, mondhatni, magából az életből, de soha sem állhatunk meg itt. Mint mondja, az adott konkrét kérdést tudni kell összekötni az általánosságok hatalmas területével, mert csak így tudunk igazat szólni és meggyőzően beszélni. És a tudománynak is ez a feladata, nyilván nem azzal a konkrét tárggyal kapcsolatban csupán, amiről egy szónok beszélt. A tudomány azonban nem igazságosztó, hanem megállapító. A régi retorikatanoknak csakúgy, mint a modern társadalomtudományoknak konkrét vizsgálati tárgyuk van, még ha ezek természete

⁴⁷² Arisztotelész (1999): i. m. I. 2. 1357a.

és terjedelme el is tér egymástól, s ezeket kell összekötniük az általánosság síkjaival. A retorikatanban ezek a síkok a *toposzok*, s az összekapcsolások hagyományos neve pedig – Arisztotelész munkássága nyomán – a *topika*.

5. *Toposz és a dolgok egyedisége*

Vico a *Szónoklattanában* a retorika tárgyát úgy határozza meg, hogy a szónok nem általános problémákkal foglalkozik, mint például a filozófus, hanem részleges vagy egyedi ügyekkel, de ezeket visszavezeti általános kérdésekre, összeköti a kettőt egymással. Ezért is a szónok egyrészt érzékeny az élet egyedi dolgaira, ennek összetettségére, másrészt a szeme elé kerülő konkrét dolgokban képes meglátni a rajta túlmutató általános igazságot. A retorikai beszéd középpontjában kétségtelenül az elokvencia (ékesszólás) áll, ez azonban nem egyszerűen csak szép beszéd, hanem olyan értelmezési mód, amelyben a szónok az adott szituációt mint egészet mutatja be, összekapcsolva egymással a gondolatot, az érzést, az akaratot és az ennek megfelelő kifejezésformát.

Hogyan lehetséges ezt megvalósítani, avagy hogyan valósul ez meg a szónoki gyakorlat során? – kérdezi Vico. A pozitív válasz előtt nézzük először a negatív választ, vagyis azt, ami akadályozza az eredményes szónoki gyakorlatot. Vico ennek megválaszolása során nem a gyakorlati problémákat sorolja; felkészületlen szónok, a szituáció félreértése, és így tovább. Vagyis nem a *perfectus orator* karakterjegyeire vagy ennek hiányára kíváncsi, szemben például azzal, ahogyan erről Cicero gondolkodott, hanem arra, hogy milyen szemlélet az, amelynek keretei között nincs helye annak a szónoki gyakorlatnak, amelyet ő helyesnek tart. Nem lehet kétségünk afelől, hogy Vico szerint ez a *karteziánus racionalitás*, amelyben egyrészt minden konkrét és egyedi dolog egy általános szükségszerűség függeléke, másrészt a beszéd lehetséges teljességéből tudományosan és az általánosság síkján csak a logikailag szükségszerű észműködés vehető számításba. Megelőlegezve a későbbieket: az érzelem és az akarat – vagy mások lehetséges felfogása – mellőzendő, mert ezek eleve eltorzítják az igazságot. Nem beszélve a képzeletről és a fantáziáról.

Vico világosan látja, hogy ez a nézet nemcsak a retorikát fosztja meg elemi karakterjegyeitől, hanem a szívének kedves humanista tradíció kiűzése is az „igazságképes” tudás birodalmából. Ami, mint fentebb láttuk, nem csak azt jelenti, hogy a filológia mint írástudomány már nem tudomány többé, mert a társadalomra és az emberre vonatkozó tudás csak akkor tekinthető tudománynak, ha megfelel olyan igénynek, amely nem feltárja és megmutatja, hanem megszünteti annak lényegi vonásait és sajátosságait. Mondhatni, a társadalomtudományt formális tudománnyá és pusztá technikává teszi. A társadalom szélsőségesen képlékeny természete ezt lehetővé teszi ugyan, de ez visszaélés önnön lehetőségeinkkel és szabadságunkkal. Mint Grassi írja,⁴⁷³ ha az emberrel és a társadalommal a maguk konkrét teljességében foglalkozó humanista tudományokat megfosztjuk

⁴⁷³ Grassi (1980): i. m.

elméleti és filozófiai karakterüktől, akkor a végeredmény nem is lehet más, mint az, amit ma látunk. Egyrészt az értelmezésközpontú vizsgálatok leválasztása a társadalomtudományokról, másrészt az objektív szemléletű empirikus társadalomkutatások diadalmenete. Van egyrészt a filológia és van másrészt a tudomány.

Vico pozitív válaszának pedig két sarkalatos pontja van: az egyik a *toposz*, a másik az *ingenium*. Ha ugyanis nem egy elvont racionalitás alkotja a retorikai szituációt, az emberi élet konkrét helyzetei és eseményei nem elvont ideák és logikák alapján értelmezhetők, akkor vajon mi alapján. Vico válasza az, hogy egyrészt egy szituatív logika alapján, szó sincs tehát arról, hogy Vico *en bloc* elutasítaná a racionalitást, másrészt az emberi élet egyik nagy kincse, a képzelőerő és a leleményesség alapján, amely megadja az embereknek, és nem csak a szónokoknak, a teremtés és az alkotás lehetőségét, szemben a racionális dedukciók és kalkulációk „gépszerű” működésével. Ráadásul ezt a képességünket nem korlátozza a „nagy feltalálók” és költők csodálni való teljesítményére, hanem a mindennapi élet részének tekinti, amit persze a szónokok tudnak igazán kiteljesíteni.

A *toposz* a retorika klasszikus kategóriája. Elsőként Arisztotelész írta le és magyarázta segítségével a retorikai érvelést, mégpedig olyan módon, hogy szerinte el lehet különíteni egymástól a beszédek és az érvek nagyobb típusait, amelyek összességükben jól kifejezik azokat a beszédhelyzeteket, amelyekben minden beszélő, különösképpen pedig a szónok van. Ezek nem elsősorban a beszédek funkcionálisan elkülönülő társadalmi terei; Arisztotelésznél és Cicerónál ilyen a törvényszék, a népgyűlés és a közösségi együttlét más és más alkalma, ahol is az ítélkező, a tanácskozó és az értékelő funkciójú beszédformákat használjuk. Az efféle felosztások mindig problémásak persze, láttuk ezt fentebb, de a *toposz* nem is az együttlétek társadalmi terei szerint differenciál, hanem a beszéd tárgya vagy témája szerint. Ennek megfelelően írt le Arisztotelész több mint húsz *toposzt* a *Retorikájában*. Például *toposz* a következő szövegegyüttes vagy szöveg-hely: az idő múlása, a dolgok hasonlósága és különbsége, a tettek motívuma, az elkövetett hibák értelmezése, a dolgok meghatározása, a szavak eltérő jelentése, és így tovább.⁴⁷⁴

A *toposszal* adekvát gondolkodásmód értelmezése a *topika*, amely szintén Arisztotelész munkássága óta visszatérő témája a retorikatanoknak.⁴⁷⁵ Anélkül, hogy részletesen vizsgálná ezeket a tanításoknak a megállapításait, annyit mindenképpen rögzíthetünk, hogy a *topika* egy konkrét és mindig összetett helyzet minél alaposabb feltárására tesz kísérletet, beleértve ebbe a témát és a szereplőket, a meglévőt és lehetségest egyaránt. Mondhatjuk, megpróbál telített értelmezést adni. Vico jó okkal kérdezi a következőt: „Hogy lehet, hogy ők [azaz, akik a levezetés racionális módszerét képviselik] egyáltalán biztosak abban, hogy *mindent* látnak?”⁴⁷⁶ Természetesen nem látnak mindent, csak úgy tesznek, mintha mindent látnának. Pontosabban arról van itt szó, hogy mindentudó

⁴⁷⁴ Arisztotelész (1999): i. m. II. 23. 1397a–1400b.

⁴⁷⁵ Lásd erről Grassi (1992): i. m. 60–65.

⁴⁷⁶ Vico *De nostri temporis studiorum rationale* című munkájából idézi: Grassi (1992): i. m. 63–64.

gesztusuk a módszerükből következnek: a biztos kiindulópont és a racionális levezetés azt sugallja, hogy az ész kimerítően átfogta a tárgyat, még hozzá cáfolhatatlanul.

Holott, hangsúlyozza Vico, éppen hogy elszegényíti. Mert elhanyagol bizonyos fontos területeket, például a poétikát és a retorikát, bizonyos gondolkodásmódokat, például a mindennapi tudást és az invenciót, bizonyos fontos emberi vonásokat, például az érzelmet és a morált. Egyáltalán, érzéketlen a konkrét helyzetek sokrétű valóságára, amin nem segít az, ha újabb és újabb evidens belátásokkal és logikus levezetésekkel próbáljuk kiegészíteni az eddigieket. Lehet, hogy túlzás, amit Vico javasol. Nevezetesen, próbáljuk meg egy toposz összes lehetséges összefüggését bemutatni, s így megteremtjük a teljesnek nevezhető beszédet, „amely mindent érint, mindent tisztáz, s a hallgató számára semmi kívánnivalót nem hagy maga után”.⁴⁷⁷ De ha túlzás is a javaslat, mert hiszen egy tárgy teljes kimerítése nem valósítható meg, de az intenció világos: erre kell törekedni, nem pedig egy-két lényegi vonás megragadásával és racionális elv kibontásával elintézni az ember és a társadalom konkrét szituációinak gazdag valóságát. Vagyis „amíg Descartes számára a »kritika« nem fejez ki mást, mint a logikailag koherens állítások rendszerét, addig Vico a topikában a tartalmas teremtő beszéd művészetét látja”.⁴⁷⁸ Még akkor is így kell cselekedni, írja, ha tudható, „a topikus szellem gazdagabb, bár kevésbé igaz, míg a kritikai igazabb ugyan, de szárazabb”.⁴⁷⁹

Ennek a száraz vagy vékony tudásnak az előállítását a racionalista ideát követő társadalomtudományok tipikus tevékenysége. Megállapításokat teszünk például minden fiatalra vagy öregre, egy település vagy egy ország összes lakójára, minden demokratikus vagy diktatórikus politikai rendszerre, egy nemzet, „elmúlt száz évének” történelmére, és így tovább, s közben nem gondolunk arra, hogy még igaz állításaink is mennyire csak egy-két absztrakt vonást jelölnek meg, amelyek ráadásul igen ritkán motívumai vagy témái azoknak, akikről a megállapításainkat tesszük. Olyan tudományosan elvont igaz világot konstruálunk így meg, amely leginkább a rejtett fizikai törvények, a kémiai képletek és a biológiai összefüggések valóságára hasonlítanak, nem pedig arra a társadalomra, amiben élünk. Jellemző megjelenése a szemléletnek a társadalom „felmérése”, amelynek során ugyanazokat a kérdéseket tesszük fel olyan embereknek, akik esetleg sohasem gondolkoztak még a feltett kérdéseken, és egymással sohasem érintkeztek, ráadásul a kérdező nem tudja, hogy a kikérdezett döntéseiben követi-e a neki adott válaszait.

6. Az *ingenium* (találékonyság) társadalmi szerepe

A vicói „topikus filozófia” vagy szituatív elmélet azonban azt is jelenti, hogy itt kevésbé meghatározó a tiszta ráció és az elvont tudás, a dedukció vagy a formális logika. Nem véletlenül tartják sokan Giambattista Vicót az *ingenium*, vagyis a találékonyság,

⁴⁷⁷ Vico *De nostri temporis studiorum rationale* című munkájából idézi: Grassi (1992): i. m. 64.

⁴⁷⁸ Grassi (1992): i. m. 64.

⁴⁷⁹ Vico *Opere* című munkájából idézi: Grassi (1992): i. m. 65.

a leleményesség filozófusának, aki a matematikai és logikai műveletek helyett a humán- és társadalomtudomány elengedhetetlen eszközének a lehetőségekben gyökerező leginkább valószínűleg igaz tudás eltalálását tartotta, amihez nem rutinszerű észműködéssel jutunk el, hanem találékonysággal, a szüntelen változó konkrét szituációk alkotó értelmezésével. A romantika „nagy tévedése”, hogy csak a „nagy ember” lehet alkotó ember. A mindennapjait élő köznapi ember is újra meg újra megalkotja a maga valóságát, amelyben, mint a nagy felfedezők esetében, keveredik a rutin és az újítás. Csak a mérték és az eredmény a kérdés, nem pedig az, hogy van-e valamilyen önállóság és találékonyság.

Azt írja Vico: „Az ingenium az a képesség, mely a szétszórtnak és különbözőnek az összefoglalására irányul.”⁴⁸⁰ Vagyis „az ingenium sajátossága a »megragadó«, s nem a »deduktív« tevékenység. A megragadás azonban megelőzi a levezetést, hiszen a következtetésben csak olyasmit érhetünk el, amit korábban már megragadtunk.”⁴⁸¹ Ez azt jelenti, hogy a leleményesség, mint a különbözők egységben látása, nem egyszerűen csak fontos eleme a gondolkodásunknak, hanem, szemben a racionális dedukcióval, ez az alapvető és az archaikus képességünk és tudásunk, amelynek segítségével eligazodunk a világban; hasonlóságokat fedezünk fel különböző dolgok között és összefüggéseket tapasztalunk. Ráadásul nem külön szellemi erőfeszítés révén, hanem spontán módon, mintegy megragadva és megcselekedve a dolgokat. Tegyük hozzá, nem vitatta ezt Descartes sem, csak hogy ő az ingeniumot kizárta a legitim tudományos tevékenységek közül, ezzel együtt azokat az instanciákat is, amelyek ezzel foglalkoznak, például a költészetet vagy a retorikát. Megtagadva ezzel az antikvitás és a humanizmus közel kétezer éves tradícióját, amelyben a szövegek tanulmányozása egyben az ember és a társadalom tanulmányozását jelentette. Ezzel olyan hasadást indított el az európai kultúrában, elsősorban az objektív-tárgyi és a szubjektív-emberi valóság radikális szembeállításával, amelynek nyomán leértékelődött az emberek társadalmi életének tanulmányozása a fizikai-biológiai létfeltételeink kutatása javára.

Vico az utolsó nagy humanista gondolkodó, aki megpróbált ellenállni ennek a fizikai és szellemi, a ténytudomány és szövegtudomány szembenállását favorizáló gondolkodásnak, de, mint láttuk is, nemcsak bírálja a karteziánus szellemet, hanem rámutat arra a tudományos tradícióra is, amely szerint a tények és a szavak a társadalom életében összetartoznak. Ennek egyik kulcsmozzanata a képekre épülő képzelőerő jogának elismerése nemcsak a társadalmi praxisban, hanem a tudományos megismerés eszközeként is. Vico munkáiban ugyanis döntően „azt hangsúlyozza, hogy Descartes kritikai módszere nemcsak az emberi tevékenység döntő területeit hanyagolja el, hanem egyúttal félreismeri a képek – ezzel a fantázia – lényegét és a racionalista gondolkodás mellett játszott szerepét: »Végül a testek összes képe fölé helyezik (a mi kritikuszaink) az ő első igazságukat«.”⁴⁸²

⁴⁸⁰ Vico *De antiquissima Italorum sapientia* című munkájából idézi: Grassi (1992): i. m. 65.

⁴⁸¹ Grassi (1992): i. m. 65.

⁴⁸² Grassi (1992): i. m. 59–60.

Ernesto Grassi a következőképpen foglalja össze Vico három kulcskategóriájának, a valószínűnek, a topikának és a leleményességnek az összetartozását.

„*De ratione studiorum* című művében Vico arról panaszkodik, hogy a modern szerzők lekezelik a topikát, s annak következtében, hogy kizárólag a módszerre korlátozzák magukat, meg vannak győződve arról, hogy elég egy tárggyal csupán megismerkedni, máris meglelhetjük rajta azt, ami igaz. Ennek megfelelően – fejtegeti Vico – arra is igényt tartanak, hogy az igaztól elhatárolt »valószínűt« szintén a logikai szabályok szerint vezessék le, mégpedig anélkül, hogy a topikát különösebben tanítanak vagy ismernék. Így az ingenium aktusát az első igazságból kiinduló következtetési eljárással azonosítják, s teljességgel *racionalis* értelemben fogják fel.⁴⁸³

Márpedig az ingenium, vagyis a dolgok meglelése és fellelése, avagy képességként fogalmazva a találékonyság és leleményesség nem levezethetőség kérdése, mert a levezetés csak azt bontja ki, amit egyébként is tudunk, csak éppen időnk, eszközünk és figyelmünk híján még nem bontottuk ki, vagy nem vezettük le a már tudott összefüggésből. A levezetés tudhatóan antik felfogás: a dolgok lényege előzetesen létezik, amire a filozófia vagy visszaemlékezik (anamnézis), vagy megvilágítja (absztrakció) azt. A modern empirikus kutatástudomány viszont, építve az elfogadott szemléletre és metodológiákra, minden tárgyban felfedezésre törekszik. A lelemény is új dolog, új összefüggés meglátása, amely részben a már tudottra épül, de azt új módon rendezi el, sőt új összefüggéseket „fedez fel”. Vico azonban ezt a képességünket nem munkamegosztásként írja le, amely szerint csak a költő, a rétor, a politikus és a tudós birtokolja ezt különleges képességként, és mindenki más csak szolgálai és rutinszerű ismétlésekre, esetleg levezetésekre képes. A topikus filozófia vagy *szituatív filozófia* mindenkinek a birtoka, írja, hiszen az emberi életben nincsenek pontosan ismétlődő egyforma helyzetek, ezért minden ember naponta kényszerül arra, hogy intuitív módon reagáljon a vele történetekre. Vagyis a leleményesség valamilyen mértéke szerint.

⁴⁸³ Grassi (1992): i. m. 63.

Vákát

VII. fejezet

Friedrich Nietzsche: Egy új retorika lehetősége

1. A nyelv eredendően retorikai természete

Friedrich Nietzsche (1844–1900), a modernitás nagy formátumú kritikusa, 1874 nyarán a bázeli egyetemen tartott egy retorikai tárgyú előadást, amely később *Rhetorik. Darstellung der antiken Rhetorik (Retorika. Az antik retorika vázolata)* címmel jelent meg.⁴⁸⁴ A viszonylag kis terjedelmű írás az eddigi retorikafelfogások rövid bemutatása, s egyben radikális átértékelése, vagy ahogyan Paul de Man írja: „Nietzsche eltávolítja a retorika tanulmányozását az ékesszólás és a meggyőzés technikáitól.”⁴⁸⁵ Teszi ezt azon az alapon – és ez Nietzsche radikális újítása –, hogy *a nyelvet egyáltalán és általában tekinti retorikai jellegűnek*, s nem azt gondolja, hogy van egy tisztán valóságábrázoló-tükröző nyelv, csúcán a tudományos beszéddel, amit a rábeszélő-hatáskeltő szándék, leginkább a rétor és a szépíró, szóképek révén és hatáskeltő-meggyőzési szándékok okán kimozdít a színről színre látás, az igaz ábrázolás pozíciójából. A modernitás és a felvilágosodás hívei ezen a Nietzsche által elvetett szemléleti alapon bírálták és bírálják a mai napig a retorikát, szövetkezve a mindennapi józan ésszel, amely abban a naiv hitben él, hogy a jel és a jelentés, a név és a dolog egybeesik. Mindez náluk egyben a retorika leértékelését is jelenti.

A retorikát „újabban nemigen méltatják figyelemre”, kezdi Nietzsche az előadását, s ha mégis számításba veszik, akkor se lesz más, „mint dilettantizmus és nyers empiria”.⁴⁸⁶ Legélesebben, írja, Locke utasította el a retorikát, aki azt írta az *Értekezésében*, hogy „a retorika egész művészkedése [...] nem való egyébre, mint a helytelen ideák becsempészésére, szenvedélyek felkeltésére, így az ítézés félrevezetésére, tehát valójában tökéletes rászedés”.⁴⁸⁷ Lehet, hogy a tudomány emberei azért nem kedvelik a retorikát, véli Nietzsche, mert vélhetően „a magánvaló igaz iránti érzék” fejlődött ki náluk, de illendő lenne tudomásul venniük, hogy a retorika „lényegileg *köztársasági* művészet: meg kell szoknunk, hogy elviseljük a legidegenebb véleményeket és nézeteket”,⁴⁸⁸ amely magatartást egyébként a retorika proponál. Ez a Locke-féle igazságdogmatika azonban

⁴⁸⁴ Friedrich Nietzsche: Retorika. Ford. Farkas Zsolt. In Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei*. IV. kötet. Pécs, Jelenkor, 1997b. 5–49. A fordító a görög kifejezéseket az eredeti görög és latin betűs átíratban is megadta. Idézéseimben én a latin betűs kifejezéseket használom, és szögletes zárójelben megadom ezek magyar jelentését is.

⁴⁸⁵ Paul de Man: *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Ford. Fogarasi György. Budapest, Magvető, 2006. 126.

⁴⁸⁶ Nietzsche (1997b): i. m. 6.

⁴⁸⁷ Locke (1979): i. m. II. 119.

⁴⁸⁸ Nietzsche (1997b): i. m. 6.

egyenes út a retorika és retorikai tradíció félreértelmezéséhez, egyoldalú szemléletéhez, sőt ignorálásához. Hogy ez változzon, Nietzsche kiterjedten, bár csak röviden idézi az antik forrásokat egyrészt arról, hogy miként értelmezték, definiálták és értékelték a retorikát, másrészt arról, hogy miként osztották fel azt.⁴⁸⁹

Hogy jól értsük a retorika természetét és státusát – javasolja –, el kell távolodnunk attól a lekezelő attitűdtől, amely csupán csak az igaz beszéd eltorzítását látja benne. Mindenekelőtt azt kell látnunk, hogy a retorika is *verbális* megnyilatkozás, mint az igazság állítása, ezért azt a kérdést kell feltennünk, hogy vajon miféle módon verbális megnyilatkozás a retorika, avagy mit jelent a retorika nyelvi természete. Ezért először is azt vizsgáljuk meg – javasolja Nietzsche –, hogy a retorika valóban, mint sokan gondolják, művi és tudatos változtatás-e egy természetes „igazságnyelven”. „»Retorikusnak« mindig halk szemrehányással akkor nevezünk egy szerzőt, egy könyvet, egy stílust – írja –, ha észrevehető a szónoklat művészi eszközeinek tudatos alkalmazása.”⁴⁹⁰

Ez az attitűd felételezi, hogy retorika nélkül az emberek tisztán és pontosan, sőt szárazon beszélnek, valamiféle természetes igazságnyelven, amely mentes az áttételes jelentésektől és a díszítményektől. A bírálók az utóbbi vonásokat a retorika természetének állítják be, holott egy efféle ítélet leginkább ízlés kérdése, mondván, hogy az ilyen megnyilatkozásoknál minden „a szándékoltság benyomását kelti”, ezért aztán „nem *természetes*”, hanem művi nyelvről van szó. Nyilvánvalóan az ember gondolhat és mondhat ilyesmit, annál is inkább, mert módja van nyelvi szokatlanságokat megtapasztalni. De ha ez így van, akkor a retorika mibenléte alapvetően ízlés kérdésévé válik, vagyis azon múlik a megítélése, hogy az éppen megszólalónak, vagy bárki másnak, saját ízlése okán éppen mi tűnik természetesnek vagy mesterkéltnek. Nietzsche felhívja a figyelmet arra, hogy az egész ókori irodalom számunkra azért is tűnik retorikainak, esetleg művinek, mert „az ókor prózája nem más, mint a hangos beszéd visszhangja, és annak törvényein nevelkedett”. Ugyanez igaz a poézis esetében is. Ehhez képest „mi sokkal sápatagabbak és elvontabbak vagyunk”. Ilyen fontos kérdés eldöntését azonban – mármint azt, hogy mi is lenne a retorika – mégsem szabadna ízlésítéletre bízni, véli. Egyáltalán nem nehéz ugyanis bizonyítani, hogy „amit a tudatos művészet eszközeiként »retorikusnak« nevezünk, azok a nyelvben és annak létrejöttében mint a tudattalan művészet eszközei működtek, vagyis hogy *a retorika a nyelvben rejlő művészi eszközök továbbfejlesztése az értelem napvilágánál*”. S ha ez így van, azaz a retorika és nem retorika megkülönböztetése nem tudatosság avagy spontaneitás kérdése, akkor semmi okunk arra, hogy a retorikát nem természetes verbális emberi megnyilatkozásnak tekintsük. Csakhogy ha ez igaz, akkor ebből radikális következtetés adódik, amely ellenkezik minden eddig megszokott és elterjedt retorikaértelmezéssel.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ Nietzsche (1997b): i. m. 6–15. és 15–19.

⁴⁹⁰ Nietzsche (1997b): i. m. 20.

⁴⁹¹ Nietzsche (1997b): i. m. 20–21.

Nietzsche szavai szerint: „Egyáltalán nem létezik a nyelv nem-retorikus »természetes-sége« amelyre apellálhatnánk: a nyelv maga szintisztán retorikai fogások eredménye.”⁴⁹² Nietzsche-nek ez az állítása nem kevésbé merész és felfogató erejű, mint *A tragédia születésének* az alaptétele volt, mármint az, hogy a görög drámákat nemcsak az apollóni elv, azaz a józanság, a tisztaság, a világosság és az észszerűség, hanem a dionüszoszi elv is alakítja, azaz a mámor, az ösztön, az érzékiség, az indulat. Még hogy a nyelvünket nem az apollóni észszerű igazság, a színről színre látás logikája irányítja? Hogy eleve van benne valami nehezen értelmezhető homályosság, összetettség, kétértelműség? Hogy éppen nagyra becsült nyelvünk akadályoz bennünket abban, hogy a valóságot „színről színre” láthassuk?

A retorika történetében Nietzsche az első, aki a nyelvre vonatkoztatva teljes egyértelműséggel megfogalmazta ezt a tételt. Voltak ugyan bátortalan kezdeményezések már korábban is, főleg a német romantikában,⁴⁹³ de ő volt az első, aki megpróbált végérvényesen leszámolni a nyelvi „világosság” dogmájával, a sokszor posztulált, de soha nem bizonyított nézettel. Mármint azzal, hogy evidens módon használt nyelvünkben egy tényszerűen tiszta valóság mosolyog ránk, s ha mégsem, akkor nem a „tükör” a hibás, hanem annak használója. Ebben az attitűdben nem nehéz meglátni azt, amit Hans-Georg Gadamer „nyelvfeledtségnek” nevezett, mármint azt, hogy csak jelentés, a tartalom, a mondandó vagy az eredmény a fontos számunkra, az már nem, hogy ezt milyen szellemi eszközökkel, módokkal, milyen nyelvvvel fejezzük ki. Ez legfeljebb csak nyelvészeti szakkérdés. Egy ipari-műszaki hasonlattal élve, olyan ez, mintha csak a fogyasztási javak érdekelnének bennünket, de az már nem, hogy ezeket milyen gépeken és eljárások során hozzuk létre.

Az efféle „tükörmetafora” szemléletnek, amelyet manapság is szívtében-hosszában hirdetnek és sokan képviselnek, alapattitűdje az, hogy társas és egyéni életünket, társadalmi valóságunkat egyre tisztább és torzításmentesebb „megismeréstükrök” előállításával javíthatjuk és fejleszthetjük. Fel sem merül az a probléma, amit itt Nietzsche felvetett: talán érdemesebb és hasznosabb lenne a „nyelvtükör” alaptermészetén is elgondolkodni, vagyis nem egy társadalmi elektronmikroszkóp vagy egy társadalmi műholdkép előállítása felé haladni, hanem kijutni a nyelvfeledtség állapotából. Ehhez és ennek érdekében Nietzsche a *Retorikájában* egy fontos megismerési problémát pendít meg.

Azt írja, amit aztán a később a pszichofiziológiai vizsgálatok fényesen igazoltak, hogy az ember nem a valóságot érzékeli, tudatosítja és fejezi ki nyelvvileg, hanem a valósághoz való viszonyunkat, még akkor is, ehhez kellene a külső dolgok. „A nyelvképző ember nem dolgokat vagy folyamatokat fog fel, hanem *ingereket*: nem érzéseket ad vissza, hanem csak az érzések leképezéseit.” Ennek következtében: „Nem a dolgok lépnek be a tudatba, hanem az a mód, ahogyan hozzájuk viszonyulunk, a pithanon [valószínűség, meggyőződés].” Mi több, még csak azt sem mondhatjuk, hogy egy efféle közvetett leképezés és ezt szabályozó esetleges adekvát viszonyulás révén bármely dolgról pontos

⁴⁹² Nietzsche (1997b): i. m. 20.

⁴⁹³ Lásd erről De Man (2006): i. m. 155.

és kimerítő képünk lesz. Merthogy „megnyilatkozásaink semmiképpen sem várják ki, amíg észlelésünk és tapasztalatunk a dolgok sokoldalú, valahogyan respektálható felismeréséhez segít bennünket: azonnal bekövetkeznek, ha ingert észlelünk. Az érzékelés a dolgok helyett csak egy *jegy*t fog fel.” És a konklúzió: „A dolgok teljes lényegét soha sem ragadjuk meg.”⁴⁹⁴ A nyelv tehát nem kizárólag episztémét, azaz ismeretet és tudást közvetít, bár azt is, hanem egyúttal doxát, azaz emberi véleményt is. Ez a tudományos attitűd azonban erősen kikezdi mind a nyelvileg konstruált identitásokat, mind a trópusok „díszítménytermészetét”, mind a cselekvés hagyományos felfogását.

2. Az azonosságok szétesése

Nietzsche „az értékek értékének dekonstrukcióján keresztül veti fel” a legfontosabb filozófiai és társadalomelméleti kérdéseket, köztük a retorika problémáit.⁴⁹⁵ Sokak szerint persze már maga a dekonstrukció kifejezés is „ördögi” tevékenységre utal, mert aki ezt műveli, az előtt semmi se „szent”, mindent szétrombol, gátlások és korlátok nélkül gondolkodik, beszél és cselekszik. Holott a dekonstrukció egy ősrégi tevékenység új keletű megnevezése: kritikai értelmezés. Nietzsche radikális kritikája sok embert töltött el rémülettel, de bő száz év távlatában már elég jól látszik, hogy még konkrét ügyekben is általában neki volt igaza, akkor is, ha – mint erre Paul de Man rámutatott⁴⁹⁶ – olykor szélsőségesen fogalmazott, vagy aggálymentesen használta azokat a retorikai eszközöket, amelyeket ő maga esetleg hevesen bírált.

Munkásságának a bennünket foglalkoztató részeiben „a »cselekvés« lehetőségeinek dekonstruálása éppoly nyilvánvaló, mint [...] a megismerés alapját képező azonosságelv megkérdőjelezése”.⁴⁹⁷ Ehhez hozzátenném: ezek összefüggenek egymással, hiszen a megismerés, a nyelv, a cselekvés, valójában az emberi létezés különböző dimenziói, nem pedig egymástól elszigetelt önálló entitásai. Itt most az azonosság nietzschei dekonstrukcióját vesszük szemügyre, mégpedig a *Hatalom akarása* című poszthumusz gyűjteményes kötet 516. számú szakasza alapján,⁴⁹⁸ illetve Paul de Man intenciói nyomán haladva.⁴⁹⁹ Tesszük ezt azért, mert a retorika az előző pontban bemutatott természetes „igazságnyelv” ellenlábásának mutatkozik. Az evidens módon adódó igaz ismeret ugyanis arról ismerszik meg, hogy benne a jel és jelentés egybeesek, avagy Arisztotelész híres logikai formulája szerint az *A az A*, nem pedig *nem A*, már amennyiben nem tévesen, nem ellentmondásmentesen gondolkodunk. A retorika ezzel szemben az ellentmondások egyidejű létét ambicionálja, vagyis „szétveri” ezt az azonosságot.

⁴⁹⁴ Nietzsche (1997b): i. m. 21.

⁴⁹⁵ De Man (2006): i. m. 142.

⁴⁹⁶ De Man (2006): i. m. 141–156.

⁴⁹⁷ De Man (2006): i. m. 150.

⁴⁹⁸ Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Cartaphilus, 2002. 227–228.

⁴⁹⁹ De Man (2006): i. m. 142–149.

Nietzsche első kérdése ezzel kapcsolatban az, hogy vajon az egymásnak ellentmondó megállapítások egyidejű tételezése logikai nonszensz-e vagy valami más. Arisztotelész számára, véli Nietzsche, kétségtelenül logikai képtelenségről van szó, hiszen szerinte „ez a végső és legalapvetőbb” elv, „amelyre minden bizonyítás eljárást visszavezetnek”. Csakhogy Nietzsche a probléma differenciáltabb értelmezése érdekében kettéválasztja az állítás ontológiáját és gnoszeológiáját. Az ugyanis, írja, hogy „képtelenek vagyunk egy és ugyanazon dolog igenlésére és tagadására”, nem a létező dolgok szükségszerű vonása, „hanem valaminek a képtelensége mindössze”, annak ugyanis, hogy a megismerés során nekünk, embereknek korlátaink vannak. „A tétel tehát nem tartalmaz *igazság-kritériumot*, hanem azzal kapcsolatos imperatívusz, aminek *igaznak kell számítnia*.” Nem beszélve arról, hogy „egyáltalán nincs egy önmagával azonos »A«, amit minden logikai (és matematikai) tétel előfeltételez, ekképpen »A« mindjárt merő látszólagosság”, fikció, bár működőképes fikció. Ha ezt nem fogjuk fel és fogadjuk el, „máris úton vagyunk ahhoz, hogy valóságként tételezzünk minden hiposztázist (szubsztanciát, predikátumot, objektumot, szubjektumot, cselekvést stb.)”. Figyelemre méltó, hogy Nietzsche ezekben a passzusokban a realitás visszanyeréséért küzd, mégpedig „retorikai alapon”, miközben sokak szerint a retorika éppen az igaz ismeret, a „lét és a tudat” azonosságának az ellenlábasa.⁵⁰⁰

A megismerés szokásos felfogása adott és jól ismert, írja Paul de Man Nietzsche munkája kapcsán. „Valamit megismerni tranzitív művelet, mely feltételezi a megismerendő létező előzetes létezését, és a tulajdonságok révén történő megismerés képességét állítja. Maga a megismerés nem állítja ezeket a tulajdonságokat, csak kapja őket, úgymond magától a létezőtől, pusztán azáltal, hogy engedi létezőnek lenni, ami létező.” Verbálisan tekintve, az ember csupán csak megnevezi, konstatálja (megállapítja) azt, ami van. Ilyenkor a létező dolgot azonosítjuk a megnevezett tulajdonságaival, ami aktív művelet ugyan, de ilyenkor nem a megnevezett dolgot keletkeztetjük, hanem saját megállapításunkat. Nem tárgyi tényt hozunk létre, hanem beszédtevényt, ami tényként csak azt demonstrálja, hogy lehetséges ezt a mondatot megfogalmazni, mert mondjuk értelmes és elfogadható. De egyben azt is mutatja, bár ezt ritkábban szoktuk tudatosítani, hogy ezt a lehetőséget nem feltétlenül kell realizálni, „hiszen a dolgok rendje nem függ létében e tény prediktív erejétől”. A dolgok olyanok amilyenek, akár tudunk róluk, akár nem. A megismerés nem kényszer, egy-egy konkrét módja különösképpen nem az, hanem lehetőség, jóllehet ez a lehetőség tartósan a rendelkezésünkre áll. Vagyis a dolgokat nem kényszeresen így és sehogy másként, hanem sokféleképpen ismerhetem meg és tarthatom valaminek. Mi több: „A megismerés ettől az erőszakmentességtől függ, s tulajdonképpen ki is mondja ezt a lehetőséget a létezők önazonosságának elve, az »önmagával azonos 'A'« révén.”⁵⁰¹

Csakhogy Nietzsche kétségbe vonja ezt az evidenciát, mondhatni, „retorikai alapon”. A megismerés azonosságelve ugyanis annak köszönheti meggyőző erejét és elfogadottságát, hogy a dolgok érzékelése, amely itt a kiindulópontot jelenti „analogikusan,

⁵⁰⁰ Nietzsche (2002): i. m. 227.

⁵⁰¹ De Man (2006): i. m. 145.

metaforikusan a létezők megismerésével helyettesítődik”.⁵⁰² A megismerés fogalmi dimenziója azt a hitet táplálja bennünk, hogy fogalmaink szükségszerűen hozzátartoznak a megnevezett dolgokhoz, a fogalmi „absztraktumok azt a látszatot keltik, mintha *ők* lennének az a lényeg, ami a tulajdonságokat létrehozza”.⁵⁰³

Az azonosságelv, amely azt mondja ki a logikus és igaz tudás alapjaként, hogy valami vagy ilyen vagy olyan, de nem lehet mindkettő egyszerre (valami vagy A, vagy nem A), Nietzsche szerint pusztán hitszerű meggyőződés, amely ezért önnön megismerő mivoltát is elrejtí. „A fogalmi ellentmondás-tilalom abból a hitből indul ki, [...] hogy egy fogalom valamely dolog igaz mivoltát nem csupán jelöli [bezeihnet], hanem *meg is ragadja* [fasst].” A megragadás ugyanis valamiféle materiális tevékenység, amely szerint az ember az érzékelés révén közvetlenül férkőzik hozzá a dolgokhoz. Ebben a felfogásban azonban „az a szenzualista, durva előítélet *uralkodik*, hogy az érzékletek igazságot tanítanak nekünk a dolgokról, hogy nem mondhatjuk ugyanakkor, ugyanarról a dologról, hogy *kemény és puha*”.⁵⁰⁴

Csakhogya a nyelv nemcsak konstatálni, hanem cselekedni is képes, mégpedig nem csak úgy, hogy saját passzívnak tűnő tükröző jellegű megállapításaiiba rejti el a valóságba való beavatkozását, a megragadást megjelölésnek tüntetve föl. Azaz olyan verbális folyamat, „olyan trópus, amely a szemiotikai utalásmódot szubsztanciálissal, a jelölést birtokbavétellel helyettesíti”. Ez a cselekvő vagy performatív nyelv kérdése. De Man jó okkal mutat rá arra, hogy Nietzsche kritikája afelé a radikális felfogás felé tendál, hogy „az egész lét, mint a létezők alapja, talán nyelvileg »gesetzt«, azaz beszédaktusok korrelátuma”.⁵⁰⁵ Az adott szövegben nincs ez világosan kimondva, de az olyan kijelentések például, amely szerint csak akkor vagyunk képesek megfogalmazni, hogy az igen vagy a nem axiomatikus kimondása megfelel-e valóságnak, ha előzetesen már ismerjük a vonatkozó valóságot. Vagyis egy már valahogy ismertté tett valóságról tudunk bármit is állítani, hogy valóságunk cselekvő beszédek révén jön létre, egzisztál és változik.

Paul de Man Nietzsche retorikáját elemezve arra következtetésre jut, hogy Nietzsche szerint az, aki ezeket az összefüggéseket eliminálja, nem egyéni hibát vét, nem tévelyeg tehát, akit meg lehet győzni és helyes útra lehet terelni. Ezek a nézetek „a retorikai trópusok struktúrájából” erednek. Például abból, hogy metonimikus módon az egészet annak valamely részével helyettesítjük, hiszen az egész mint olyan számunkra be- és felfoghatatlan. „Nem mondhatjuk, hogy ismerjük a létezőt (»das Seinde«), de azt sem, hogy nem ismerjük. Annyi mondható, hogy nem tudjuk, ismerjük-e vagy sem.”⁵⁰⁶

Nietzsche azonban láthatóan nem azt mondja ki, hogy a dolgok azonossága nem létezik – talán igen, talán nem –, hanem azt, hogy mi emberek nem vagyunk képesek ezt megragadni, hogy itt egy „Nicht-vermögen” (nem lehetséges), egy alkalmatlanság van. Ennek alapja az, hogy minden kijelentésben fel kell tételezni valamit, ami vagy volt,

⁵⁰² De Man (2006): i. m. 146.

⁵⁰³ Nietzsche (1997b): i. m. 48–49.

⁵⁰⁴ Nietzsche (2002): i. m. 228.

⁵⁰⁵ De Man (2006): i. m. 146.

⁵⁰⁶ De Man (2006): i. m. 147.

vagy nem volt, és amit róla mondok, az vagy igaz, vagy nem igaz, de egy biztos, csak része valami egésznek. Ezzel azonban előre vetítetek valamit a jövőbe, mégpedig olyan bizonyossággként, amit a jelenben nem tudok minden kétségeket kizáró módon igazolni. Ami igazol: maga a beszéd, a verbális megnyilatkozás, illetve ezek korrelátuma (összekapcsolódása), és persze az, hogy ezek alapján lehetséges az egyéni és közösségi létezésünk. Nietzsche és sok 20. századi szerző, közöttük sok retorikus munkássága nyomán azonban „ontológiai magabiztosságunk örökre megingott”,⁵⁰⁷ ami természetesen semmi „jót” nem lehetetlenít el. Leginkább képessé tehet bennünket arra, hogy tudatosítsuk magunkban mindezt.

3. Trópusok és alakzatok

Nietzsche rövid *Retorikájában* a trópusok állnak a középpontban, ám nem újabb osztályozással és rendszeralkotással kísérletezik, hanem néhány alakzat „megismerő és cselekvő” természetére érdeklődik. Az előző pontban jelzett probléma vizsgálatában is, mint láthattuk, a metonímia igencsak fontos szerepet töltött be. A nietzschei *Retorika* „egy pragmatikus megközelítésből indul ki, amely a retorikát mint trópusok rendszerét, elkülöníti a retorikától mint olyasmitől, ami a meggyőzés képességével kapcsolatos”. De a trópusok vizsgálatában nem ezek stilisztikai értéke és az ékesszólásban játszott szerepük érdekli, hanem Nietzsche „a trópusok összetett és filozófiai kihívást jelentő episztemológiájára összpontosít”.⁵⁰⁸

Nietzschének ez a gesztusa a korábbi retorikatanok azon hagyományához kapcsolódik, amelyben a retorika és értelmezése nem holmi „szép és hatásos beszéd”, hanem szellemi fejlődésünk kulcsproblémáiról, emberi-társadalmi létezésünk alapproblémáiról szól. Így értelmezte a retorikát Arisztotelész és Platon, Cicero, a humanisták vagy Vico is. Természetesen létezik másféle retorika is, főleg „a kézikönyvekben, melyek Quintilianustól korunkig igen kevés változáson menetek keresztül, [s ezekben a retorika] a szónoklásban használatos grammatika alázatos és nem éppen jó hírű szolgálólányként jelenik meg”.⁵⁰⁹ Nietzsche azzal kezdi munkáját, hogy rámutat erre a kettősségre, és ezzel együtt már-már megvetően beszél a szónoklás furfangjairól.

Különös kettősség ez. Nietzsche olvasói ugyanis pontosan tudják, „aligha akad olyan furfangja a szónoki mesterségnek, amit Nietzsche ne volna kész teljes mértékig kiaknázni”.⁵¹⁰ Vajon mit lehet kezdeni ezzel az ellentmondással? Tarthatjuk például figyelmen kívül, csalásnak, vagy akár a retorika cselének is. Úgy hiszem azonban, Paul de Mannak van igaza, aki a retorikai praxisnak ebben a kettősségében, amely Nietzschénél is megjelenik, társadalmi valóságunk alapvető hasadását látja. Mint írja: „Ha meggyőzősként

⁵⁰⁷ De Man (2006): i. m. 147.

⁵⁰⁸ De Man (2006): i. m. 155.

⁵⁰⁹ De Man (2006): i. m. 155.

⁵¹⁰ De Man (2006): i. m. 155.

fogjuk fel, akkor a retorika performatív, ha viszont a trópusok rendszerének tekintjük, akkor dekonstruálja saját performanciáját.” Vagyis a retorikai szöveg „két egymással összeegyeztethetetlen és kölcsönösen romboló nézőpontra ad lehetőséget”. Vajon azt jelenti ez, hogy a cselekvő beszédének és a beszéd tropikusán összetett természetének egyidejű fennállása „leküzdhetetlen akadályt állít minden olvasás és megértés útjába”?⁵¹¹

A szavak jelentése tekintetében szokás megkülönböztetni egymástól az úgynevezett „szó szerinti” és az „átvitt értelmű” jelentéseket. Az utóbbiak a trópusok, a jelentésátvitelt tartalmazó képes nyelvi kifejezések. Ez a megkülönböztetés érvényes a nyelvészeti szemantikára és a köznapi nyelvi tudatra is. Nietzsche azonban azzal kezdi a trópusok vizsgálatát, hogy kétségbe vonja ezt az evidenciát. Azt állítja, hogy ez a megkülönböztetés felszínes megállapítás, amely nincs tekintettel a nyelv alapvető lehetőségeire és lehetetlenségeire, a szavak természetére. A trópusok, írja, tényleg „nem valódi megjelölések” – de vajon ki tud mutatni olyan szót vagy kifejezést, amely „valódi megjelölés” lenne? Amely kimeríti és lefedi tárgyát, amelynél egybeesik jel, jelentés és a jelentés tárgya? Ez szintiszta illúzió, bár hatékony illúzió. Nem helyes gondolkodási irány tehát az elérhetetlen azonosság hajszolása, ehelyett azt kellene tudomásul vennünk, hogy „minden szó trópus”. És ez a tény a nyelv természetével (egyidejű erejével és gyengeségével) függ össze. Megállapodhatunk persze abban, hogy például ez a szó ebben és ebben a kontextusban ezt jelenti és nem mást, de a megegyezés világosan jelzi: az adott szónak lehetne más jelentése is. Vagyis minden szavunk és kifejezésünk átvitt, átruházott vagy kiegészített jelentésű: egyszerre lefed valamit, és utal is valami ezen túlmutatóra. Merthogy „a nyelv sohasem fejez ki valamit tökéletesen, hanem csupán egy számára szembetűnőnek látszó jegyet emel ki”.⁵¹²

Nietzsche a *Retorikában* három trópusot mutat be és elemez részletesebben: a szünekdochét, a metaforát és a metonímiát. Ezek természetesen fontos szóképek, de kiemelésüknek önmagában, úgy hiszem, nem szabad elméleti értéket tulajdonítani, annál inkább az értelmezésüknek. A kiemelésükben inkább praktikus szempontok játszottak szerepet, mint a trópusok és meggyőzés elkülönítésénél: a három trópus jól demonstrálja ugyanis a szavak és a nyelv egyszerre cselekvő és leíró, aktív és passzív természetét. Leginkább pedig azt, hogy a szóképek részei a mindennapi nyelvnek is. Annál is inkább ez lehet a helyzet, mert Nietzsche bejelent egy programot további, összesen tizenöt szókép tanulmányozására. Ezt írja: „Mi a metaforát, a szünekdochét, a metonímiát, az antonomáziát, az onomatopoiésizist, a katakhréziszt, a metalepsziszt, az epithetont, az allegóriát, az iróniát, a perifrázist, a hüperbatont, az anaszthrophét, a parenthésziszt, a hüperbolát tárgyaljuk.”⁵¹³ Ez persze azt is jelzi is, hogy Nietzsche egynél több retorikai előadást tervezett, ami aztán nem valósult meg.

A szünekdoché (más írásmód szerint synecdoche, szinekdoké; latinul *intellectio*) igen figyelemre méltó trópus. Természetét és használatát a latin neve alapján elég jól lehet demonstrálni: érteni, felfogni, elgondolni a dolgokat. A szókép kapcsán Nietzsche szó

⁵¹¹ De Man (2006): i. m. 156.

⁵¹² Nietzsche (1997b): i. m. 22. (*Kiemelés – Sz. M.*)

⁵¹³ Nietzsche (1997b): i. m. 44–45.

szerint megismétli azt a mondatot, amelyet korábban a nyelv általános természete kapcsán már elmondott: „A nyelv sohasem fejez ki valamit tökéletesen, hanem mindenütt csupán a leginkább szembetűnő jegyet emeli ki.”⁵¹⁴ De ha ez így van, akkor egyetlen jegy alapján miként tudjuk elgondolni azt a mást vagy egészet, aminek a „szembetűnő jegyét” megneveztük? Pontosan tudható, minden megismerés egyik kulcskérdése ez: a részlegesnek egészlegessé, a tökéletlen kifejezésnek tökéletessé tevésének igyekezete. Nietzsche itt csupán megállapítja, hogy képesek vagyunk erre, például szünekdokkhé révén. Ilyen az, amikor „egy kis rész alapján az egészre gondolunk”, Nietzsche példái szerint sörényest mondunk oroszlán helyett, vitorlát a hajó, hullámot a tenger, rókát a rókabunda helyett. Példálódzik a kígyóval is, és arra hívja fel a figyelmet, hogy a latin ember a kígyót összehúzódnak nevezik, a héberek viszont sziszegőnek vagy tekeredőnek. Vagyis ez esetben egy szembetűnő és fontos jegy kiemelése történik, s ezt vonatkoztatjuk arra az egészre, amelyből ezt az egyetlen vonást kiemeltük. A retorikai kézikönyvek szerint a leggyakoribb szünekdokkhémódok a következők: részről az egészre, egyféléből a sokfélére, fajról a nemre való következtetés, ezek együttes elgondolása. Vagy ahogyan Nietzsche írja: a „szünekdokkhé »együvé foglalás«”.⁵¹⁵

A metafora (latinul *translatio*) helyettesítést, pótlást, átvitelt jelent. S ez a helyettesítő átvitel a hasonlóságokon alapul. Nietzsche példái szerint metafora az, amikor valaki „egy hegy esetében pl. tetőről, lábról, hátról, gerincről beszél”.⁵¹⁶ Vagyis az ember testrészei alapján, azokhoz hasonlítva írja le a hegyet. Idézi Ciceroét, aki szerint még a falusiak is szőlőszemekről, buja vetésekről, szomjazó földekről beszélnek. Vannak azonban elvontabb metaforák is, ilyen „a tér átvitele az időre [...], az időről a kauzalitásra való áttétel”.⁵¹⁷ Ilyenkor, írja, átértelmeződnek a szavak, hasonlóság alapján új jelentéseket vesznek fel.

A metafora értelmezése kapcsán gyakori az eredeti és az tropikus (átteteles) jelentés szembeállítás, Nietzsche ennek kapcsán utal Cicero és Quintilianus felfogására. Cicero szerint a szavak eredeti jelentésben való használata és a képes beszéd egymás ellentétei. Van a „*properitas* [sajátság, (saját, eredeti jelentés)] és *improrium* [nem sajátság (nem saját jelentés)]” és ezek szemben állnak egymással.⁵¹⁸ „Quintilianus [...] *properitas*nak nevezi [...] az alacsony népiest, amitől nem mindig lehet eltérni, mivel mindenre nincs megfelelő kifejezés.”⁵¹⁹ Viszont, állítja, a népies nyelvben is vannak metaforák, de ezek alacsonyrendűek a költői kifejezésekhez képest, és azt tartja, hogy a tulajdonképpeni jelentések a régebbiek és egyben dísztelenekek.

Nietzsche vitatja ezeket az elképzeléseket, amelyek úgy tüntetik fel a dolgokat, mintha „a népies trópusok [...] zavarból és butaságból keletkeznének, a szónokiak művészetből és gyönyörköd(te)ésből. Teljesen hamis ellentét”, de hamis ellentét az is, amely szerint „az átvitel szabad művészi alkotásnak, a szokásos megjelölés a »tulajdonképpeni« szónak

⁵¹⁴ Nietzsche (1997b): i. m. 47.

⁵¹⁵ Nietzsche (1997b): i. m. 22.

⁵¹⁶ Nietzsche (1997b): i. m. 22.

⁵¹⁷ Nietzsche (1997b): i. m. 23.

⁵¹⁸ Nietzsche (1997b): i. m. 43.

⁵¹⁹ Nietzsche (1997b): i. m. 24

mutatkozik”.⁵²⁰ Ez a „hamis ellentét” világosan jelez egy fordított gondolkodást, illetve ennek problematikus természetét. Mert a szónokok és a költők gyakran használnak általuk kreált szép és hatásos metaforát, ezért sokan ebből arra következtetnek – még az olyan jeles elmék is, mint Cicero és Quintilianus –, hogy ez az igazi képes beszéd. Elsősorban azért, mert szabadon konstruálható. Vagyis ha a pórnép, a közember tagjai használnak is metaforát a mindennapi beszédben, akkor ez alacsony értékű, valamiféle kényszer szülte beszéd következménye. De ami ennél is fontosabb megfigyelés: Nietzsche úgy látja, hogy a metafora értelmezése kapcsán egyesek szembeállítják egymással a szavak eredeti, tulajdonképpeni, igazi jelentését a képes beszéddel. Természetesen van különbség a metaforák között, s ezek a differenciák és típusok több szempontból is leírhatók, de a köznapi nyelv nem azért (alacsonyrendűen) metaforikus, mert az emberek még nem emelkedtek fel a költői szabadság régióiba, hanem azért, mert a nyelv eredendően és lényegileg metaforikus és tropikus.

A Nietzsche által harmadikként elemzett metonímia (latinul *denominatio*) szófelváltást, szófelcserélést jelent. Metonímia például az ok és az okozat felcserélése: „ha pl. a szónok »izzadságot« mond »munka« helyett, »nyelvet« [Zunge] »nyelv« [Sprache] helyett”, vagy amikor azt mondjuk, hogy „»a kő kemény«, mintha a kemény más volna, mint saját ítéletünk”.⁵²¹ Számtalan ilyen, nem a hasonlóságon (azaz metaforikus viszonyon) alapuló kapcsolat lehetséges dolgok között, amelyeket metonimikusan is kifejezhetünk. Például: teremtő és teremtmény, tulajdonos és tulajdon, tartalmazó és tartalom, elvont dolog és konkrét dolog, és így tovább. Ilyenkor a megnevezett dolog felváltja a hozzá tartozó másik szót: a tulajdonos helyett a tulajdonát, a teremtő személy helyett a teremtményét nevezzük meg, és így tovább. Használatuk, írja Nietzsche „igen erőteljes a nyelvben”.⁵²²

Nietzscht különösen az ok és okozat metonimikus felcserélése foglalkoztatja. Ilyen például az, amikor „a feltalált dolgokat a feltalálóról, a meghódítottakat meghódítóikról nevezik el”. De leginkább az elvont főnevek metonimikus használatát tartja figyelemre méltónak. Azt írja: „az elvont főnevek belső és külső tulajdonságok, melyeket elszakítanak a hordozóiktól és önálló lény(eg)kként tüntetnek fel”, amelyek okozzák a dolgok természetét és éppígy létét. „Azokat a fogalmakat, amelyek csupán az érzékelésünknek köszönhetik létrejöttüket, a dolgok belső lényegének tekintjük: ráfoglaljuk a jelenségekre, hogy az *okuk* az, ami pedig csupán a következményük. Az absztraktumok azt a látszatot keltik, mintha *ők* lennének az a lényeg, amely a tulajdonságokat létrehozza, miközben csak ama tulajdonságok következtében nyernek általunk képszerű létet.”⁵²³

„*In summa*: a trópusok *nem* hébe-hóba járulnak a szavakhoz, hanem azok alkotják legsajátabb természetüket. Egyáltalán nem lehet szó »tulajdonképpeni jelentésről«, amely csak speciális esetekben válnék átvitté.”⁵²⁴ Úgy vélem, valóban ez a nietzschei szóképelemzés lényege. Merthogy Nietzsche szerint az emberi nyelv eredendően és lényegileg

⁵²⁰ Nietzsche (1997b): i. m. 44.

⁵²¹ Nietzsche (1997b): i. m. 23.

⁵²² Nietzsche (1997b): i. m. 48.

⁵²³ Nietzsche (1997b): i. m. 48–49.

⁵²⁴ Nietzsche (1997b): i. m. 23.

átvitel, nem pedig lefedés, még ha ennek nemcsak az elfogadása problematikus, hanem még a megnevezése is. „Az átvitelek megnevezésére a görögök (pl. Iszokratész) először a *metaphora* kifejezést használták, s Arisztotelész is. Hermogenész azt mondja, hogy a grammatikusok még metaforának hívták azt, amit a rétorok trópusnak neveztek. A rómaiaknál a trópus az elfogadott, Cicerónál még *translatio immutatio* [átvitel, felcserélés]. A trópusok számáról és alfajairól elkeseredett viták folytak: harmincnycolc, sőt még több fajtát különböztettek meg.”⁵²⁵

Ám nemcsak a szavaink tropikusak, hanem a beszédünk is. „Amiként a tulajdonképpeni szavak és a trópusok között nincs különbség, éppúgy a közönséges beszéd és az úgynevezett *retorikai alakzatok* között. Tulajdonképpen minden figuráció, amit szokás szerint beszédnek/szónoklatnak nevezünk.”⁵²⁶ Hajlamosak vagyunk – hangsúlyozza Nietzsche – az alakzatokat, mint a trópusokat is, valamilyen különleges nyelvi képességnek, kialakulásukat pedig valamilyen specifikus nyelvi vonásnak látni. Elismeri ugyan, hogy bizonyos kifejezéseket, alakzatokat „nyelvművészek” hoznak létre, „viszont sokak ízlése szerinti kiválasztódás szilárdítja meg”, amelyen az sem változtat, ha bizonyos „magányos kevesek” hajlamosak „barbarizmusokról” beszélni, ha nekik nem tetsző kifejezésekkel találkoznak. Mondhatnak ugyanis bármit, „az az alakzat, amelyet senki sem fogad el, hibává válik”. Mi több: „Valamely *usus* által elfogadott hiba alakzattá válik.”⁵²⁷ Nem gondolhatjuk tehát azt, hogy a beszédek és írások – legyen ez közönségesen mindennapi, szónoki, művészi vagy tudományos – abban különböznek egymástól, hogy közülük egyesekben vannak, másokban nincsen retorikai alakzatok. A *transmutatióra*, vagyis az alkotó elemek cseréjére utalva írja Nietzsche: „*an enallagé, a hypallagé* [...] már a nyelv, a mondat létrejöttékor is működnek: az egész grammatika ennek az úgynevezett *figurae sermonis*-nak [beszédalakzatoknak] a terméke.”⁵²⁸

4. A cselekvés retorikája

Elhagyva a Nietzsche *Retorikájának* szövegét, a következőkben azt vizsgáljuk meg, alapvetően *A morál genealógiája* és *A hatalom akarása* alapján, hogy mit jelent Nietzschénél a retorikai-nyelvi cselevés. A morál genealógiája kapcsán Paul de Man arra figyelmezteti az olvasót, hogy senki ne várjon tárgyilagos elemzést a könyvtől, hiszen ez nyíltan vitairat, amely a szerző szándéka szerint „vádolni és meggyőzni hivatott”.⁵²⁹ Ezzel együtt a könyv a megismerés és a cselekvés, a passzív és aktív nyelv viszonyának alapkérdéseit veti fel, ami De Man szerint csak retorikai szempontú megközelítéssel tehető világossá. A műben Nietzsche a nyelv aktív és reaktív, ábrázoló-leíró és cselekvő módozatait, illetve ezek viszonyát vizsgálja, s ezt a kettősséget olyan értékpárokhoz rendeli hozzá, amelyben az egyik

⁵²⁵ Nietzsche (1997b): i. m. 44.

⁵²⁶ Nietzsche (1997b): i. m. 23–24.

⁵²⁷ Nietzsche (1997b): i. m. 24.

⁵²⁸ Nietzsche (1997b): i. m. 24–25.

⁵²⁹ De Man (2006): i. m. 151.

alacsonyabb rendű (vagy éppen magasabb rendű) a másiknál. Pontosabban: az úr és szolga, arisztokrata és közember, kiválóság és közönségesség ellentéteihez. Ebből az olvasható ki, hogy Nietzsche szerint vannak olyan szerepek és magatartások, amelyekhez inkább a nyelvnek az aktív, másokhoz a passzív módja illik, illetve amelyekben ezek gyakorlódnak.

A munka *ressentimentként* (tehetetlenségből származó bosszúvágyként) nevezi meg a rabszolgák és elnyomottak magatartását, mert számukra „a tettek reakciója tilos, [...] csak képzeletbeli bosszúval képesek kárpótolni magukat”. Ez az attitűd „eleve nemet mond a »külvilágra«, mindenre, ami »más«, ami nem »ő maga« [...]. Az értékalkotó tekintetnek ez a megfordítása [...] pontosan a ressentimentra jellemző.” S hogy ez létrejöjjön, „ellenséges külvilágra van szüksége, fiziológiailag szólva, külső ingerekre szorul, hogy hatni legyen képes, akciója voltaképpen mindenkor reakció”. Ezzel szemben az úr, az arisztokrata, a kifinomult gondolkodású egyén „spontán módon cselekszik és gyarapodik, csak azért keres magának ellenfelet, hogy még nagyobb örömmel [...] mondhasson igent önmagára”.⁵³⁰ Ő is tévedhet persze – hangsúlyozza Nietzsche –, sőt lenézheti a közönséges embereket, de tévedése és lenézése „messze elmarad amögött a hamisítás mögött, amellyel a visszafojtott gyűlölet, a tehetetlen ember bosszúja – persze *képletesen* – támad ellenfelére”.⁵³¹ „Képzeljük el – fejtegeti – a ressentiment embeérének ellenségképét, és máris előttünk áll az ő tette, az ő alkotása: a gonosz ellenség, a »gonosz« ember, alapfogalomként, amelyből kiindulva utánzással és ennek ellentétéként elképzeli a »jó embert«, vagyis önmagát!” Ezzel szemben a művelt és szabad előkelő ember „spontán módon és úgyszólván önmagából hozza létre a »jó« alapelvét, csakhogy fogalmat alkothasson a »hitványról«”.⁵³²

Nyilvánvalóan négy összefüggés áll előttünk ezekben a mondatokban. Először is: Nietzsche egyáltalán nem gondolja nem cselekvésnek a műveletlen rabszolgák és elnyomottak ressentimentjából eredő magatartását, tetteit. Csak éppen nem tekinti ezeket értékes cselekedeteknek, hiszen szerinte reakciók és tagadások csupán, tehát valamilyen külsődleges tettek, a meglévő dolgok pusztá ismétlései és megfordításai. A művelt és kifinomult személy viszont a benne magában lévő ismertre, tudásra és tapasztalatra építi tetteit, nincs szüksége ehhez dühödtt tagadásra, mi több, még ellenségének is csak tiszteletre méltó egyént fogad el, írja Nietzsche. Másodszor: a kétféle tett-típust nem az aktív-passzív, hanem a rutinizáltság dimenziója mentén lehet megkülönböztetni egymástól. Az értéktelennek tartott tettek ugyanis a külső ingerek pusztá felfogásán és ezek esetleges megfordításán kívül nem adnak hozzá semmit a fennálló valósághoz. Szemben azokkal a tettekkel, amelyek nem ismétlenek és tagadnak, hanem építenek, mégpedig önmagukban álló és önmagukban értékesnek gondolt tettek révén. Vagyis nem rutinból cselekszenek, hanem alkotó módon. Harmadszor: Nietzsche nyilvánvalóan morálisan is minősíti ezeket a tetteket, valamint a hozzájuk kapcsolt embercsoportokat és típusokat,

⁵³⁰ Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához (Vítairat)*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 1966. 34.

⁵³¹ Nietzsche (1966): i. m. 34–35.

⁵³² Nietzsche (1966): i. m. 38.

ami nyilvánvalóan tévedés, ezért roppant problematikus attitűd. Ez szerintem betudható a könyv műfajának, amely valóban cáfolni és meggyőzni hivatott vitairat. Ez a tény azonban nem érvényteleníti az elemzés más összefüggéseit. Negyedszer: Nietzsche a tetteket behelyezi a nyelv dimenziójába, egyáltalán nem gondolja és írja tehát, hogy a passzív tett „nyelvtelen”, az aktív pedig nyelvileg kifejezett. Leginkább különböző verbális megnyilatkozások hordozzák és teszik felismerhetővé, amihez különböző, használatban lévő és szemantikailag értékelő kifejezéseket mutat be. Az emberek a ressentiment tetteket szerencsétlennek, nyomorúságosnak, kényszeresnek tartják, míg a művelt és szabad tetteket nemes, emelkedett, okos és életet gazdagítónak.⁵³³

Elemzésében Nietzschét nem érdeklik az állítólagos nonverbális tettek, mert tisztán csak fizikai-biológiai cselekvés nem létezik, szerinte ilyet még csak elgondolni sem lehet. Ugyanis szerinte „egyetlen cselekvés sem választható el a megértésére irányuló törekvéstől”.⁵³⁴ Maga a cselekvő mindig értelmezi azt, amit tesz, továbbá ezt teszik tetteikkel azok is, akiket ez érint, akik találkoznak valamilyen formában az adott cselekedettel. Természetesen még a tévedések és a meghamisítások is tett-értelmek és értelmezések, mint Nietzsche írja, ezen megkülönböztetés alapján az értelem nem az igaz, a hasznos és a jó értelmet jelenti, hanem egyáltalán az értelemadás minden módját. Ez ügyben pontosnak tartom Kenneth Burke kategoriális különbségtévesztését mozgás és cselekvés között, amely szerint a mozgás a természet és a természeti lények sajátja (az állat tehát mozog, és az ember is mint biológiai lény), a cselekvés viszont a specifikusan emberi tevékenység, amelynél a mozgást mindig áthatja az értelem valamilyen formája és módja.

A cselekvések esetében Nietzschét alapvetően az érdekli, hogy mi a viszony a tett és a tett kivitelezője között, vagyis *A hatalom akarása* bizonyos részeiben (a 477. és a 479. szakaszban) „a cselekvés és a cselekvő szubjektum közötti kötelék (intencionalitás elve) dekonstruálódik”.⁵³⁵ Az érdekli itt Nietzschét, ami a 20. század közepén John Austint is érdekelt: meg lehet-e különböztetni a verbális tettekben a performatív (cselekvő) és a nem cselekvő (megismerő) megnyilatkozásokat. Az ezzel kapcsolatos kritika Nietzschénél „az ok és az okozat metalepszisének dekonstrukciójaként megy végbe”.⁵³⁶ Vagyis arra mutat rá, hogy milyen módon lesz utóbbi, ami előbbi volt, avagy fordítva, és hogyan cserélődik fel az ok és az okozat egymással.

Nietzsche igen pontatlan megfigyelésnek és durva állításnak tartja azt, hogy „a gondolatok között közvetlen, okszerű kötelék van”. Ehhez hozzátenném: pedig milyen sokan és milyen sokszor igyekeznek efféle összefüggést feltárni. Ennek megfelelően az emberek igen könnyedén „*először* elképzelnék egy egyáltalában nem létező aktust [...], majd *másodszor* egy szubjektum szubsztátumot képzelnek el”, amely tényezők között aztán oksági viszonyt tételeznek. Ebben a folyamatban – Nietzsche értelmezése szerint – „a »gondolkodás«, ahogy az ismeretelmélet szakértői tételezik, nem is létezik:

⁵³³ Nietzsche (1966): i. m. 35–38.

⁵³⁴ De Man (2006): i. m. 152.

⁵³⁵ De Man (2006): i. m. 152.

⁵³⁶ De Man (2006): i. m. 152.

teljesen önkényes fikció ez, amely úgy jön létre, hogy a folyamatból kiemelnek egy elemet, az összes többit elhagyják, ami afféle művi kiigazítást az érthetőség céljából”.⁵³⁷ Jól láthatóan ez egy szinekdochés gondolkodás, amely valamely részből egy egészet totalizál, miközben maga a rész nem kitaláció. A szubjektum-szubsztrátum tehát „ok és okozat jogtalan megfordításának eredménye”,⁵³⁸ retorikailag szólva egy metalepszis, hiszen minden érzékelt mozgás, változás, megnyilatkozás itt oknak tűnik, amely megteremti, mintegy okozza a maga okozóját, a szubjektumot.

Az 516. szakaszban Nietzsche azt igyekezett kimutatni, amire egyébként maga John Austin is végül jutott: *minden verbális megnyilatkozás cselekvés*, a leíró, a megállapító, a konstatív mondatok is. Hogy aztán itt pontosan mi a tett és ki a cselekvő, hol vannak a határai a cselekvésnek és a cselekvőnek, nos, azt egyáltalán nem egyszerű megválaszolni, hiszen összemosódnak a határok. A cselekvő szubjektum oka is meg okozata is a történéseknek, a vonatkozó értelem pedig rész is és egész is. A szinekdoché és a metalepszis világosan mutatja ezeket az „átjátszásokat”. Csakhogy Nietzsche tesz még egy lépést a dekonstrukció útján, írja Paul de Man. *A hatalom akarása* 477. szakaszában kijelenti, hogy a nyelvi cselekvés természete épp olyan fikcionális jellegű, mint az az illúzió, hogy a nyelvi állítások pusztán csak szemlélődő és semleges megnyilatkozások.

Az a vehemencia azonban, amelyekkel Nietzsche az erre vonatkozó elképzeléseit elővezeti, korántsem jelenti azt, hogy megoldotta volna az itt felmerülő problémákat. Elemzéséből egyáltalán nem következik az, ami elsöre könnyen adódik, nevezetesen, hogy ha nem világosak a határok, akkor „az igazság (*episztémé*) nyelve felváltható a meggyőződés (*doxa*) nyelvével”. Vagyis nem lehet „büntetlenül” bármit igazságnak beállítani, sőt könnyedén akarni hol ezt, hol azt. Mondhatjuk persze, hogy a cselekvésnek elsőbbsége van a megismeréssel szemben, vagy fordítva, a tiszta megismerés mindenekelőtt van, attól még ez a két alaplétezési módunk soha nem lesz képes önnön célját a másiktól függetlenül megvalósítani. „Alá vagy fölé talál – ahogy De Man írja –, s ezzel felfedi azt, hogy a célpont, amelyről már régóta azt hittük, hogy megsemmisítettük, csupán áthelyeződött.” Sem az episztémé igazsága, sem a doxa cselekvése nem kizárólagos, „az egyiktől a másikig vezető dekonstrukció visszafordíthatatlan, mégis függőben marad, bármilyen gyakran ismétlődik is meg”.⁵³⁹

Nietzsche felveti a cselekvésben fontos szerepet játszó ok és okozat viszonyát is, amelynél a közfelfogásban alig van evidensebb dolog, hiszen, „mint tudjuk”, az ok egyrészt időben megelőzi, másrészt előidézi az okozat létrejöttét. Jóllehet nem minden egymásutániság egyben okozás is, de úgy tudjuk, hogy minden létezőnek van valamilyen oka, amit a társadalmi-emberi létben cselekvő alanyok és személytelen erők idéznek elő. Ezért is a valóságismeret kulcsa nem is más, mint oksági összefüggések feltárása, felismerése. Ám, írja Nietzsche a *Vidám tudományban*, „ok és okozat: ilyen kettőség valószínűleg sohasem létezik, a valóságban egy kontinuum áll előttünk, amelyben

⁵³⁷ Nietzsche (1966): i. m. 215.

⁵³⁸ De Man (2006): i. m. 154.

⁵³⁹ De Man (2006): i. m. 154.

elszigeteltünk néhány szakaszt; ahogy egy mozgást mindig csak elszigetelt pontként észlelünk, voltaképpen tehát nem látunk, csak kikövetkeztetünk”.⁵⁴⁰

Nietzsche vitatja az embertől elválasztott személytelen folyamatok és erők cselekvő természetét, ezek okozati összefüggését. Például – írja – a közgondolkodásban elválasztjuk az erőt az erő megnyilvánulásától, „mintha az erős ember mögött valami semleges szubsztrátum húzódna meg, amelynek *szabad akartában* áll erőként vagy gyengeségként megnyilatkoznia”. Határozottan állítja, hogy „ilyen szubsztrátum nem létezik”,⁵⁴¹ csakhogy ez esetben nem világos, hogy mi a lét, mi a tett és ki a cselekvő. Nietzsche válasza: „a cselekvés, a hatás, a levés mögött nincs »lét«; a »tettet« csupán hozzáköltik [hinzugedichtet] a tethez – a tetten kívül nincs semmi.”⁵⁴² Mármint, tenném hozzá, a társadalomban. Az utóbbi kijelentés az eredetiben némileg más, nem tagadó, hanem állító tartalmú: *das Tun ist alles*, a tett minden. Márpedig csak az ember cselekszik, az állat mozog, a természet pedig van.

Így aztán, amikor „a nép a villámot elválasztja a fénytől” és a villámot valamilyen cselekvő tényezőnek tekintik a fényhez képest, vagy mikor a természettudósok „így szólnak: »Az erő mozgat, az erő okoz«, és így tovább”, akkor valójában két dolog történik. Egyrészt az, hogy „ugyanazt a történetet egyszer okként, másszor pedig okozatként” fogjuk fel, vagyis megkettőzzük a cselekvést. Másrészt pedig nem vagyunk képesek szabadulni „az »alanyok«, a »szubjektumok« gyámkodásától”,⁵⁴³ azaz antropomorfizáljuk a természetet, és ennek pandanjaként a társadalmat pedig dezantropomorfizáljuk. Mindez – mondja Nietzsche – a nyelv csapdája, amely könnyen elhit velünk nem létező összefüggéseket, különösképpen akkor, ha sokan beszélnek ilyen módon. A nyelv azért is képes erre, mert logikája azonosnak tűnik az egyáltalában vett logikával, ennek következtében vagy egy lebegő „puszta beszéd” lesz belőle, már amennyiben nem tetszik nekünk az, amit hallunk, vagy az, aki mondja. Holott, írja Nietzsche, „a *logika* (mint a geometria és az aritmetika) csak *fikcionált igazságokra* vonatkozik”.⁵⁴⁴

Így van ez általában is, már a szavakkal és a megnevezésekkel. Egy híres passzus erről: „elmondhatatlanul fontosabb, *hogyan nevezzük a dolgokat*, mint hogy mik is e dolgok valójában. Valamely dolog híre, neve, látszata, érvénye, szokásos mértéke és súlya – amelyek eredetileg többnyire tévedések és önkényesek, csak úgy rá vannak vetve a dolgokra, akár valami ruha és közben teljességgel idegenek lényegüktől, de még felszínüktől is – és a beléjük vetett hit erejével, nemzedékről nemzedékre, apránként belenőttek a dolgokba, eggyé váltak velük, összeolvadva testükkel; a kezdeti látszat egyre inkább lényeg lesz és lényegként *hat!*”⁵⁴⁵ Mint például a természeti okságként elképzelt társadalmi oksági összefüggések tételezése.

⁵⁴⁰ Friedrich Nietzsche: *Vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 1997a. 143.

⁵⁴¹ Nietzsche (1966): i. m. 44.

⁵⁴² Nietzsche (1966): i. m. 44–45.

⁵⁴³ Nietzsche (1966): i. m. 45.

⁵⁴⁴ Nietzsche (2002): i. m. 215.

⁵⁴⁵ Nietzsche (1997a): i. m. 92.

Vákát

Második rész

Az újretorika és az autonóm társadalomtudomány

Vákát

VIII. fejezet

Ernesto Grassi: Az újragondolt humanista tradíció

I. Az absztrakt racionalizmus problémái

Ernesto Grassi (1902–1991) olasz filozófus és retorikus két ok miatt elégedetlen a 20. századi társadalomtudományi gondolkodással. Egyrészt mert művelői módszerfetiszizmusban szenvednek, igen ritkán vizsgálják szemléletük és kutatásaik elméleti-filozófiai előfeltevéseit, másrészt azért, mert mellőzik azt a humanista tradíciót, amely az emberi lét szempontjából egységben szemlélte a „létet és a tudatot”, a *factumot* és a *verbát*. „Ha szétnézünk a mai tudományos életben – írja Grassi –, azt láthatjuk, hogy a filozófiai reflexiónak alig van valamilyen szerepe, s a retorika, mert felületes meggyőzési eszköznek vélik, kívül van a tudományos beszéden. A filozófiai igények és feladatok a tudományos problémák megtárgyalásának perifériájára vannak szorítva. [...] A retorikai hagyományt a logika, a strukturalizmus, a formális szemiotika, nem utolsósorban a szociológia nevében kritizálják és egyben határozottan el is utasítják.”⁵⁴⁶

A probléma értelmezéséhez, javasolja Grassi, először is azt kellene tisztázni, hogy mit is értünk modern tudományos felfogáson. Szerinte „a modern tudományos felfogás azzal vette kezdetét, hogy egyetlen egy vonatkozási keretbe helyezve értettük meg a tudomány természetét és a tudomány módszertanát”.⁵⁴⁷ Ennek az összemosásnak a következtében a tudomány mint olyan azonos lett a saját módszerével, más szavakkal szólva, a tudományos igazság elérését állítólag a jó módszer megfelelő alkalmazása biztosítja, amely alapvetően a logikus és észszerű gondolkodásban ölt testet. Ennek kétségtelenül Descartes volt a nagy alakja, de Grassi felhívja a figyelmet arra a tudománytörténeti tényre, hogy Descartes gondolatainak komoly hagyománya van, amelynek az előzményei az atikvitásig nyúlnak.

„[A]z volt az általános felfogás, hogy igaz tudás [episteme, scientia] csak úgy érhető el, ha kijelentéseink [logos] szilárd alapokon »nyugszanak«. [...] Ez az igény eredményezte a tradicionális logika zárt következtetéseit, amelyek a logikát összekötötték a metafizikával. [...] Egy ilyen logika szempontjából a racionális kijelentések három eleme lett fontos: a koncepció [horos], a definíció [horismos] és a racionális következtetés. A *koncepciónak* tartalmaznia kellett a megragadott jelenség egység differenciált természetét. A *definíció* ezt a differenciáltságot visszavezette egy eredeti egységhez, azaz a nemhez (genus), amin ez az egység »nyugszik«, s aztán megnevezte azokat a specifikus különbségeket, amelyek a nemen belül kifejeződnek. Ennek megfelelően a definiált jelenség általános és szükségszerű jelentéshez lett hozzá kötve, ami egyben itt a konceptuális lényeg is. A definíció ezt a »rögzített« és »megalapozott« általánosságot fejezi ki. »A definíció [horismos]

⁵⁴⁶ Grassi (1980): i. m. 68.

⁵⁴⁷ Grassi (1980): i. m. 68.

olyan állítás [logos], amely a különbségekben gyökerezik» (Arisztotelész: *Metafizika* 1054b). Érdekes ismerni a *horos*, azaz a határolni szó eredetét; a *hor* és a *horao* ige jelentése nézni vagy látni. Vagyis itt nekünk a jelenségek látásával van dolgunk, mégpedig abból a szempontból, ahogyan ezek hozzá vannak kötve egy általános »alaphoz« és úgy kitüntetetten »univerzális« jelentéshez.⁵⁴⁸

Mindenki, aki ezt a tradíciót folytatja, ennek jegyében gondolkodik és műveli a tudományt, mint például Descartes és követői, vagyis a modernista tudományok hívei, Grassi szerint, elkövetnek egy súlyos hibát, ami viszont a humán- és a társadalomtudományokra nézve végzetesnek bizonyul. „Ezen a módon ugyanis egyetlen individuális, helyhez és időhöz kötött dolog sem ragadható meg.” Márpedig minden specifikusan emberi vonás, akár egyéni akár közösségi szempontból nézzük, mindig egyedi és individuális, valami olyasmi, amit Vico szituatív létezési módnak nevezett. Ez akkor is így van, ha ezeknek a szituációknak sok közös vonását tudjuk felfedni, jöllehet a „valóságos és élő” emberek nem ilyen elvont azonosságok és általánosságok alapján gondolkodnak, beszélnek, cselekszenek. Ennek a retardált szemléletnek már csak a következménye vagy megjelelései módja a retorika mellőzése és degradálása. Ugyanis a modern tudományok szerint „a retorika helyhez és időhöz kötött szituációkból indul ki, ezért *a retorikai beszéd eleve nem lehet tudományos nyelv*”.⁵⁴⁹

De nemcsak az antik gondolkodásban volt jelen ez az absztrakt-racionalista szemlélet, hanem a középkorban is. Grassi idéz néhány mondatot John Scotus (810–877) *De Divisione Naturae* című munkájából, aki azt írta, számára nem úgy tűnik, hogy a grammatikának és a retorikának „bármilyen köze is lenne a természeti dolgokhoz, sokkal inkább az emberi beszéd törvényei ezek, amelyek Arisztotelész és követőinek nézete szerint nem a természettel foglalkoznak, hanem a beszéddel, illetve a partikuláris objektumok és személyek viselkedésével, amelyek viszont *távol vannak a dolgok igazi természetétől*”. Scotus szerint, fejtegeti Grassi, „az állandóan változó jelenségek illúziók maradnak mindaddig, ameddig nincsenek visszavezetve jól definiált okaikhoz. A lényegi valóság, a »dolgok természete« mindig felette (vagy mögött) áll annak, ami sokrétű, partikuláris, eltérő és relatív, ezért a megismerés során ezekből a különféle minőségekből ezt az általánost és az univerzalist kell tisztázni”. Scotus szavai szerint: „A viselkedések és társadalmi formák sokfélesége a környezetből származik, az időből és helyből, viszont a származás, a természet, a sokféle élelem, a lokalitás és az atmoszféra [...] szó szerint véve mindezek valamilyen stabilitásból állnak elő, anélkül hogy ők maguk stabil létezők lennének.”⁵⁵⁰

Grassi jellemzőnek tartja Abélard (1079–1142) felfogását is. „[A] gondolat, a beszéd és tett annak az emberi világnak a »rekonstrukciója«, újrateremtése, ami kívül van a nyelven. Ezek célja az örökké való alapelvek szerinti létezés megteremtése [componere], továbbá kikövetkeztetni ezekből az emberi dolgokat, s ezeknek nyelvi formát adni, ami csak akkor lesz tudományos, ha *racionális karaktere* lesz. A nyelvnek ezért a létezés hierarchikus rendjére kell reflektálnia, nem pedig az individuális szituációkra, melyek

⁵⁴⁸ Grassi (1980): i. m. 69.

⁵⁴⁹ Grassi (1980): i. m. 69.

⁵⁵⁰ Grassi (1980): i. m. 69–70.

mindig »itt« és »most« történnek, sőt ki vannak téve a szenvedélyeknek is.” Márpedig mindkettő, vagyis mind az individuális helyzetekben való bennmaradás mind az érzelmek jelenléte, lehetetlenné teszi a tudományos gondolkodást, véli Abélard és sok más gondolkodó a középkorban. Ugyanis „a középkori racionalista gondolkodás számára mind a tudományos belátás mind a nyelv univerzálisan érvényes okokhoz kapcsolódik és ezekből vezethető le”.⁵⁵¹

Mindezek alapján lesz érthető a késő modern kor racionalista gondolkodóinak érdeklődése a középkori logika iránt, hiszen egyaránt „azt hangsúlyozzák, hogy a tudományos gondolkodás és diskurzus csak a szigorú bizonyítékok keretein belül gondolható el és alapozható meg”.⁵⁵² Nagy a különbség viszont abban, hogy a középkori gondolkodók összekötötték a logikát a metafizikával, azaz a létezés létét és természetét „logikai alapon” magyarázták, míg a modern kor logikusai úgy látták, hogy „a logikai bizonyítás premisszái nem bizonyíthatók be, ezért is a logika csak formális karakterű lehet. Ha mi is megbíznánk a premisszákhöz kapcsolódó »intuíciókban« vagy »evidenciákban«, megadnánk magunkat az önkénynek és a szubjektivizmusnak”, jellemzi a gondolkodásukat Grassi.⁵⁵³ Márpedig ez esetben, ellentétben a spekulatív középkori gondolkodás sikertelen próbálkozásaival, végképp lezáródna az út, amely elvezet a logikából a metafizikához, s így az „igazi” elméletekhez.

A modern gondolkodás kétségtelenül Descartes-tal veszi kezdetét, hangsúlyozza Grassi is. Márpedig Descartes „a filozófiát s ezzel együtt a tudományos gondolkodást a cogitora építette, nem pedig a létezés elvére. Ezen közben azonban nem hagyta maga mögött a tudományos gondolkodásnak azt a modelljét, amelyről eddig szó volt. Számára ez a modell a matematikai gondolkodást, az axiómák és az alapelvek »evidenciáját« jelentette, és csak olyan előfeltevéseket fogadott el, amik garantálják a tudományos objektivitást. Bármely probléma szerinte csak olyan bizonyítási eljárás révén oldható meg, amely a matematikai és a geometriai gondolkodásnak megfelelő előfeltevésre és bizonyításra épül.”⁵⁵⁴

A modern tudomány racionalizmusa hangsúlyjaiban más, mint a középkori volt, de lényege szerint változatlan, állítja Grassi. Descartes más kiindulópontot választott a filozófia és a tudomány számára, de „semmilyen módon nem definiálta újra a tudományos gondolkodás hagyományos struktúráját”. Igaz ez a tétel a modern filozófia későbbi nagy alakjaira, Kantra, Hegelre vagy Fichtére nézve is. Grassi szerint nem szabad például túlbecsülni Kant úgynevezett kopernikuszi fordulatát. „A kanti »kritikai« fordulat lényege; a tudomány úgy lehet teljes, ha saját magunkban vagyunk képesek megtalálni tudás *a priori* formáit, s ezekből vezetjük le a tudást. A megtapasztalt realitást különböző módokon vezetjük le az emberi tudatosság formáiból; ezek alkotják a tények transzcendentális összefüggéseit.” Fichte is úgy tartotta, hogy „az összes koherens előfeltételnek

⁵⁵¹ Grassi (1980): i. m. 70.

⁵⁵² Grassi (1980): i. m. 70–71.

⁵⁵³ Grassi (1980): i. m. 71.

⁵⁵⁴ Grassi (1980): i. m. 71.

egyetlen alapvető előfeltételben kell gyökereznie, amelyből minden deriválható következmény le van vezetve”.⁵⁵⁵

Különösen figyelemre méltó témánk szempontjából a nagy német rendszeralkotó idealista filozófus Hegel munkássága, aki meg volt győződve arról, hogy Descartes felépésével a modern világ filozófiája született meg. Az tanította, hogy ismereteink minden külső segítség vagy támpont nélkül az ész racionális működés módja révén születnek meg, s ez az önteremtő öntudat az igaz tudás legfontosabb aspektusa, egyben maga a világalkotó idea. Egyáltalán nem véletlen, hanem nézetének lényegéből következik, hogy elutasít minden olyan igazságigényt, „amely a tudomány keretein belül vissza akarja hozni a világba a művészetet és a fantáziát. Éppen ezért szerinte a retorikának nincs helye a filozófiában.”⁵⁵⁶ A fordulatot itt is Kant tette meg az esztétikai tapasztalat szubjektív vizsgálása révén, s aztán Hegel „teljesítette ki” azzal, hogy kimondta esztétikáról szóló előadásainak egyikén, hogy a művészet nem fejez ki igazságot. Mi sem természetesebb tehát, hogy az esztétikához hasonlóan a retorikának sem volt helye sem az idealista racionalizmus gondolkodásában, sem ennek ellenhatásaként született pozitívizmusban. Ezek azt tanítják, hogy a társadalom természete az evidens tapasztalatok racionális elrendezése és az objektív törvényekhez való szükségszerű hozzárendelése révén magyarázható. Egy mögöttes valóságból tehát, ami csak a tudók előtt fedi fel minden konkrét jelenséget meghatározó természetét.

2. A retorika: technika vagy elmélet

Az antik gondolkodás és a humanista hagyomány örököséiként s megújítójaként Grassi természetesen azt gondolja, hogy a retorikai praxisnak helye van az igaz tudást kifejező és hordozó instanciák között, mint ahogyan a praxist tanulmányozó retorikatannak is, amely a retorikai praxis társadalmat alakító természete okán egyben társadalomtudomány is. Vagyis nem egyszerűen csak filológia, azaz „szövegszeretet”, hanem a humán és társadalmi létezés vizsgálata. Természetesen nem arról van szó, hogy a retorikatan mint olyan eltűnt volna a modern korban, hanem arról, hogy a humanista korhoz képest megváltozott a státusa: a modern kori racionalizmusnak sikerült a retorikát „végérvényesen” a perifériára szorítania, ami nemcsak a retorika művelőinek vált az ártalmára, hanem a társadalom tudományos igényű megismerésnek is. A probléma ugyanis az, hogy a kirekesztő gesztussal a társadalom tanulmányozásának művelői beleszorultak egy olyan egyoldalú, absztrakt racionális gondolkodásmódba, ami negligálja a társadalom több alapvető vonását, mindenekelőtt az emberi értelmezés súlyos társadalmi jelenlétét és létalakító természetét. Ennek pedig a retorikai praxis az egyik legáltalánosabb formája nyilvános és interaktív természete, eleve konkrét és szituatív társadalmi jellege okán.

⁵⁵⁵ Grassi (1980): i. m. 71.

⁵⁵⁶ Grassi (1980): i. m. 71.

A retorikai beszédet azonban, olvashatjuk Grassi figyelmeztetését, kétféle nézőpontból vizsgálhatjuk, s mindkét nézőpontnak van hagyománya és voltak s vannak hívei. „Vizsgálhatjuk egyszerűen egy olyan beszéd típus értelmezéseként, amely beszéd típus hagyományosan a szónok, a politikus, a pap használ, azaz mint a meggyőzés technikáját vagy művészetét. Ez esetben a retorika problematikája az emberek meggyőzésének gyakorlati kérdéseire korlátozódik, és nem lesz elméleti karaktere.”⁵⁵⁷ Hozzátehetjük, technika lesz, amely kész, és adott társadalmi helyzetekben használható, azaz a beszélő egyének pozícióját módosítja valamilyen irányba. A retorikatan ez esetben az egyéni sikeresség elérésének egyik tanítható és tanulható eszközeként funkcionál, ami fontos funkció persze, de semmilyen társadalomelméleti relevanciája nincs. Manapság sokan nagyjából ilyen módon értik a „kommunikáció” tanát és írják tucatszám az ilyen jellegű könyveket.

A másik nézőpont viszont elméleti és filozófiai is. Itt rögtön két kérdés adódik: összeegyeztethető-e a retorikai beszéd a tudományos és filozófiai beszéddel, s ha igen, akkor ez hogyan valósul meg? És adódik még egy kérdés: ha nem lehetséges a konvergencia, akkor mindez mit jelent a retorikai beszédre és gondolkodásra nézve? Grassi megfogalmazása szerint az alapkérdés a következő: „Ha a filozófia számára nélkülözhetetlen a teoretikus gondolat és beszéd mód, vajon lehet-e a teoretikus beszédnek retorikai karaktere? Kifejeződhet-e a tudomány retorikai formákban?” Úgy véli, hogy a válasz nem kétséges, legalábbis abban a hagyományban, amiben élünk. Nevezetesen: „A teoretikus gondolkodás, mint racionális folyamat, kizár minden retorikai elemet, mert ennek gyenge hatása is – az érzelmi befolyásolás okán – megzavarja a racionális gondolkodás tisztaságát.”⁵⁵⁸

Grassi szerint Locke és Kant képviselik igazán karakteresen ezt a retorikát elutasító attitűdöt. Támasszuk ezt alá két idézettel. Locke írta: „Elismerem, hogy oly társaságokban, amelyekben inkább kedvtelést és örömet keressük, mint tájékozódást és tökéletesedést, az ilyen természetű díszítmények alig számíthatók be hibák gyanánt. Mégis, ha a dolgokról úgy akarunk beszélni, amint vannak, meg kell engednünk, hogy a renden és a világosságon kívül a retorika egész művészkedése, a szavaknak mindaz a mesterséges és képletes alkalmazása, amelyet az ékesszólás kitalált, nem való egyébre, mint helytelen ideák becsempészésére, szenvedélyek felkeltésére, s így az igaz ítézés félrevezetésére, tehát valójában tökéletes rászedés.”⁵⁵⁹

Kant sem képviselt ettől alapvetően eltérő felfogást, bár Locke-nál bonyolultabban fogalmaz. Mint írta:

„Az ékesszólás – amennyiben ezen a rábeszélés művészetét, azaz a szép látszat általi megtévesztést értjük (mint ars oratoriát) és nem a pusztán szép kifejezőmódot (elokvenciát és stílust) – olyan dialektika, amely a költészettől csak annyit kölcsönöz, amennyi szükséges ahhoz, hogy a lelkeket a szónok számára, saját javára megnyerje, s a lelkeket szabadságuktól megfosssa [...]. Az emberi dolgok pusztán világos fogalma már önmagában elegendő befolyással van az emberi lelkekre – példákban

⁵⁵⁷ Grassi (1980): i. m. 18.

⁵⁵⁸ Grassi (1980): i. m. 18.

⁵⁵⁹ Locke (1979): i. m. II. 119.

való eleven ábrázolással egybekötve –, ha nem ütközik a nyelvi jóhangzás és az ész számára való kifejezés pallérozottságainak szabályaiba (melyek együttvéve az ékesszólást jelentik), mintsem hogy szükség lenne még a rábeszélés masinériáit is igénybe venni, amelyek, mivel ugyanúgy felhasználhatók bűn vagy tévedés megszépítésére vagy elpalástolására, nem képesek teljesen megszüntetni a tikos gyanakvást egy ügyeskedő félrevezetéssel szemben.”⁵⁶⁰

Régi vádak ezek a retorikával szemben. Vagyis, hogy nem való másra, mint a „szenvédélyek felkeltésére”, az „igaz ítélet félrevezetésére”, eszközei „ugyanúgy felhasználhatók bűn vagy tévedés megszépítésére vagy elpalástolására”, ergo csupán „ügyeskedő félrevezetéssel” állunk szemben. Így aztán a retorika nemhogy az igazság megtalálásának egyik eszköze lenne, hanem „valójában tökéletes rászedés”. Ennek következtében a retorika praxisnak nincs köze a támogatásra érdemes társadalmi tevékenységhez, hiszen világos fogalmak használata és pontos leírás helyett leginkább szintiszta manipuláció: a retorika nem más, mint hazugságok terjesztésének és elfogadtatásának adekvát eszköze.

3. A retorika a tudományos tudás alapja

Grassi tisztában van azzal, hogy ha nem találjuk meg a retorikai tudás helyét a tudományos tudás elfogadott keretein belül, akkor nem teljesül az igény, hogy a retorikatan ne csak gyakorlati-technikai kérdésekkel foglalkozzon, hanem teoretikus problémákkal is. A megoldás érdekében azt javasolja, hogy induljunk ki a racionális érvelésben is jelen lévő általánosan elfogadott bizonyítási eljárás struktúrájából.

„[A] bizonyítás azt jelenti, hogy valamit valamilyen alapon valaminek mutatunk be. Tudásunknak alapja pedig mindig az, hogy valamit valaminek tartunk, s ezt ténylegesen el is magyarázzuk. Az apodiktikus beszéd a beszédnek az a módja, amelyek révén egy jelenséget definiálunk, visszavezetve ezt bizonyos végső elvekre, az *archai*-ra. Az talán belátható, hogy bármely bizonyítéknak az első *archai*-ai nem képesek önmagukat bizonyítani, hiszen nem lehetnek sem az apodiktikus, sem a demonstratív, sem a logikai beszéd tárgyai; máskülönben nem lennének első állítások. Semiből nem levezethető elsődleges karakterük abból a tényből adódóan evidens, hogy mi emberek sem beszélni, sem viselkedni nem tudunk nélkülük; mind a beszéd mind más emberi tevékenység szimplán előfeltételezi őket. De ha az eredeti állítások nem bizonyíthatóak, akkor vajon mi a karaktere azoknak a beszédeknek, amelyekben kifejezzük ezeket? Nyilvánvalóan ennek a beszéd-típusnak nem lehet racionális-teoretikus karaktere.”⁵⁶¹

Ennek az eszme-futtatásnak egyszerű a végkövetkeztetése. Ha bármely dolog bizonyítása azt jelenti, hogy „valamit valamilyen alapon valaminek mutatunk be”, akkor ez azt is jelenti, hogy a racionális megalapozás valahol megáll; minden érvelésnek kell legyen olyan fundamentuma, archéja vagy kezdőpontja, ami elé, mögé, fölé vagy alá már nem teszünk további „észszerű” magyarázó tényezőt, mert a magyarázat ilyen módon *ad infinitum* folytatható lesz. Grassi ezt az ismert okoskodást úgy specifikálja,

⁵⁶⁰ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Hermann István. Budapest, Akadémiai, [1790] 1966. 53. §.

⁵⁶¹ Grassi (1980): i. m. 19.

hogy a kezdőpontról azt mondja, hogy minden bizonyítás kezdőpontja más karakterű, mint a belőle levont következtetés, ennek retorikai, metaforikus, nem pedig racionális-logikus természete van. Tapasztalat és invenció formálja, ezért nem analitikus, hanem szintetikus tudás, miközben hívei egyszerű és elemi tudásnak így kezdenek beállítani.

„De milyen beszéd az, ami az alapvető premisszák formulázásához szükséges. Az ilyen kifejezések használata kapcsán azt kell kérdeznünk, hogy mik az eredeti, a nem levezethető dolgok vonásai. Először is ezeknek nem lehet apodiktikus, demonstratív karaktere és struktúrája, hanem csak teljességgel *indikatív* karaktere. [...] Az indikatív vagy alluzív [utaló] beszéd adja azt a keretet, amelyen belül minden bizonyíték létezésre jut. Mindezen túlmenve, ha a racionalitást a tisztázás folyamatával azonosítjuk, akkor kényszerűen be kell látnunk, hogy a princípiumok eredeti karaktere nem racionális, és azt is fel kell ismernünk, hogy az indikatív struktúrának megfelelő nyelv »evangélikus« karakterrel bír, mégpedig a szó eredeti, görög értelmében, azaz mint »értésítés«. Az ilyen beszéd közvetlenül »megmutatás«, ezen oknál fogva »figuratív« vagy »imaginatív«, és ilyen értelemben »teoretikus« is, mármint *theorein*, azaz látni vagy láttatni. Tehát metaforikus, vagyis megmutat valamit, aminek értelme van, és pontosan ez jelenti a figuratívot, azt, ami megmutatkozik, azáltal, hogy a beszéd áthelyez [metapherein] egy jelentést. Ilyenképpen ez a beszéd az, ami realizálja a megmutatást, vagyis »szem elé helyezi« [phainesthai] a megjelöltet. Ez a típusú beszéd struktúrája szerint nem lehet más, csak egy képzeletbeli [imaginatív] nyelv.”⁵⁶²

Míndez világosan jelzi Grassi érveit arról a nagy jelentőségű tényről, hogy szerinte hol a helye a retorikai beszédnek a tudományos gondolkodás keretein belül. Ha „a racionalitást a *tisztázás folyamatával* azonosítjuk”, mint írja, akkor egyrészt megtaláltuk a ráció általános helyét a tudományban, ergo, nem azonosítottuk azt egy konkrét esetével, mondjuk azzal, amit a karteziánusok racionálisnak tartanak, másrészt észszerűnek tudjuk elgondolni azt is, amit retorikai beszédként hallunk és látunk. Ezzel együtt azonban, vegyük észre, Grassi egyben hierarchiát is konstruál a kétféle tudástípus, a racionális és a retorikai között, mégpedig a képi, a metaforikus, az érzéki javára, ezt tartván az emberek eredeti és meghatározó tudásmódjának. Azt írja: „a »retorika« terminusnak alapvetően új jelentést kell adnunk; a »retorika« nem volt, és soha nem is lehet csupán csak művészet, egy külsődleges meggyőzési technika; sokkal inkább az a beszéd, amely a racionális gondolkodás alapját képezi.”⁵⁶³

Szögezzük le: ez egy antropológia, amely egyben a társadalom tudományos felfogásának az alapjait is érinti. Grassi szerint „a retorikai beszéd »megelőző« minden racionális beszédet, tehát »profetikus« karaktere van, ezért soha nem érthető meg racionális, deduktív nézőpontból”. Ezzel a felfogással azonban a retorikát közel hozta a vallási gondolkodáshoz, a retorikatant pedig a teológiához. Merthogy kétféle nyelv létezik, írja. „Az egyik a *racionális nyelv*, amelyik dialektikus, közvetítő és bizonyító, vagyis apodiktikus, anélkül, hogy lenne bármilyen érzelmi jellege, a másik a *szemantikus nyelv*, amelyik közvetlen, nem deduktív és nem bizonyító, nem megvilágító, pusztán közvetlen, és határozottan szemben áll a racionális nyelvvel. Figuratív, metaforikus jellege folytán

⁵⁶² Grassi (1980): i. m. 19–20.

⁵⁶³ Grassi (1980): i. m. 20.

ennek a nyelvnek van egy eredeti érzelmi lényege.” Majd ezzel zárja a gondolatmenetét: „Ez az oka annak, hogy tisztán formális szempontból nézve egy eredeti, közvetlen, tisztán szemantikai szó szükségképpen a szakrális, a vallási szavakhoz tartozik, egy közvetítő, lépésről lépésre haladó, demonstráló és bizonyító (apodiktikus) szó pedig a racionális és a történeti szavakhoz sorolható.”⁵⁶⁴ Hérakleitosz 93. töredéke fejezi ki ezt elég pontosan, véli Grassi: „Az Úr, akié a jóshely Delphoiban, nem mond ki semmit, nem rejt el semmit, hanem jelez.”

4. A metafora leleménylogikája

A kiindulópontoknak mint pusztá jelzéseknek itt bemutatott felfogása Grassinál azonban nem alapoz meg semmiféle misztikát és teológiát, hiszen csak formális azonosságokról van szó, mint írja is. Jóllehet mindkét nagy tradíciónak gondolkodásbeli fundamentumainál ott található mindaz, amit Grassi itt bemutatott. Ám vezethetnek innen másféle is utak. Mindenekelőtt egy olyan tudományos társadalomértelmezési irányba, amely számot vett a Grassi által felvetett, bizonyítatlanul elfogadott előfeltevések és az észszerű érvelés kettősségével, elsősorban az értelem és az érzelem összetartozó kettősségével. Ez pedig a metafora használatában ölt testet, s talán nem véletlen, hogy a metaforaértelmezés vissza-visszatérő témája a retorikatanoknak, s mi majd Paul Ricœur munkássága kapcsán tárgyaljuk a témát részletesen.

A metaforaértelmezés Ernesto Grassi retorikatanában is kiemelt szerepet kapott. Egyrészt azt állítja, hogy „a retorikai beszéd lényegi mozzanata a metafora”,⁵⁶⁵ másrészt azt, hogy „a retorika problémái semmilyen értelemben nem választhatók el a filozófiához való viszonyának az értelmezésétől”,⁵⁶⁶ amelynek tengelyében pedig a metafora áll. Ez azt jelenti, hogy Grassi szerint gondolkodásunk alapjai, beleértve ebbe a racionális beszéd kiindulópontjait, alapvető állításait is, metaforikus jellegűek. Fel kell tehát tételeznünk, hogy létezik egy képi vagy metaforikus gondolkodás, amely nemcsak áthatja a retorikus megnyilatkozásokat, hanem alapját képezi minden racionális beszédnek: a racionális következtetéssel nem bebizonyítható előfeltevés, amelyre a racionális bizonyítás is kénytelen hagyatkozni, a metaforikus beszéd.

„Néhány szerző – írja Grassi – a metafora funkcióját a szavak transzpozíciójára korlátozza, vagyis arra, hogy egy szó a »saját« jelentését egy másikra viszi át.” A metafora kétségtelenül nem a beszéd tárgy fogalmi körbekerítése és logikai kimerítése, hanem valamilyen természetű jelentésátvitel, amelynek során egy szó jelentését valamilyen oknál fogva és érvényes módon egy másik dologra vonatkoztatjuk. A metafora nem is más, mint ennek a viszonynak a kifejezése. Ez a „valamilyen ok” pedig a hasonlóság, vagy ahogyan már Arisztotelész is mondta, a metaforában megvalósuló jelentésátvitel

⁵⁶⁴ Grassi (1980): i. m. 20.

⁵⁶⁵ Grassi (1980): i. m. 33.

⁵⁶⁶ Grassi (1980): i. m. 32–33.

„a hasonló dolgok meglátását jelenti”. Márpedig olyan dolgokban is észrevesszük a hasonlóságokat, amelyek szinte minden vonatkozásban távol vannak egymástól, nem magától értetődő tehát a meglátásuk és kifejezésük. Ezért is tekinthető a metafora leleménynek, amely bár nem evidens, mégis „láthatóvá teszi azt a »közös« minőséget, ami két terület között van”. Hogyan lehetséges ez? – kérdezi Grassi. Úgy írja, hogy van valami fundamentális képességünk és igényünk arra, hogy mind megfigyelőként, mind olvasóként olyan dolgokat is lássunk és látassunk, „amit nem lehet racionálisan levezetni”.⁵⁶⁷ És ez egyáltalán nem a misztikum világa.

A metafora nem egyszerűen csak szókép, hanem „emberi létünk alapja”. Merthogy a benne kifejeződő hasonlóság a dolgok közvetlen látása révén jön létre, s ezzel minden ember rendelkezik, ezért is „a metafora fundamentálisan járul hozzá világunk struktúrájának formálásához”. Egyrészt megfigyeljük a dolgokat, ami azt jelenti, hogy „a különféle érzéki jelenségeket olyan jelentéstípusokra »redukáljuk«, amik utalnak a tényleges létezőkre”, másrészt pedig „átvisszük» egy jelentést valamilyen érzékelt jelenségre”. Csak az ilyen transzponálás vagy átvitel során tudunk különbséget tenni hasonló és nem hasonló dolgok között, tudjuk azt mondani, hogy valami hasznos vagy esetleg káros a számunkra. Grassi szerint „bármely »érzéki« megfigyelés során kénytelenek vagyunk »visszanyúlni« egy átvitelhez, ráhagyatkozni egy metaforára. Az ember saját magát csak »transzponálás« révén tudja kinyilvánítani, ez tevékenységének lényege az emberi élet minden területén.”⁵⁶⁸

Nyilvánvaló, hogy a metafora a valóság tapasztalati és érzéki valóságához kötődik, vagyis „a metafora az érzéki jelenségek értelmezésének alapja és eredete”, talán ezért is próbál tőle eltávolodni minden absztrakt gondolkodás, tisztán csak logikai érvelés. Ennek megfelelően a metafora „a racionális logikával ellentétben a képiség logikája, nem a dedukció, hanem az invenció logikája”. Észszerű és értelmes dolog természetesen, de „segítségével a realitást nem egy deduktív folyamat alapján »fogjuk fel«, sokkal inkább egy közvetítetlen tett vagy »látás« alapján.”⁵⁶⁹

Így jönnek létre a nyelvi képek, amelyek kettős funkcióval bírnak. Utalnak és kifejeznek valamit, ami nyilvánvalóan létezik, de ezzel egyidejűleg vonatkozhatnak és utalhatnak még valami másra is. „Ha egy érzéki kép jellegzetes vonásait más módon fejezzük ki, akkor jelentést hozunk létre. A kép így fogalom lesz, mert egy »viszonyt« hozott létre, egy hasonlóságot fejezett ki; éppen ez a metaforikus fogalom.” Ez nyilvánvalóan „a racionális fogalmaktól teljesen eltérő logikai struktúrával rendelkezik.”⁵⁷⁰

Grassi azt hangsúlyozza, hogy ez a logika nem a tárgyi valóság pontos leképezését és nem is az absztrakt logikai ész működését fejezi ki. Ez egy leleményes, sőt „»fantasztikus« logika, amely egy új emberi világot mutat meg”,⁵⁷¹ ami a metafora érzéki természetére és a metaforikus gondolkodás nyitottságára épül. Ez a nyelv szabályozott

⁵⁶⁷ Grassi (1980): i. m. 33.

⁵⁶⁸ Grassi (1980): i. m. 33.

⁵⁶⁹ Grassi (1980): i. m. 99.

⁵⁷⁰ Grassi (1980): i. m. 99.

⁵⁷¹ Grassi (1980): i. m. 99.

ugyan, de találékony, amely épít a fantáziára, nem próbálja a gondolkodást beszorítani egy formális logika keretei közé. Hogyan lehetséges ez?

Grassi szerint ez egy „nagyon emberi” eszköz, amely, mint Dante is írta, kérdés és válasz formájában született s születik meg. Egyrészt „a dolgok jelentését olyan módon fejezi ki, hogy tekintettel van ennek emberi feltételeire”.⁵⁷² A hasonlóságokat például az emberek és a realitás viszonylatában próbálja megtalálni, ezen belül is „anyagi és szellemi szükségleteink találkozása érdeklí”. Mondhatjuk tehát, hogy vannak egyéni és közösségi szükségleteink, amelyre a nyelv is válaszol. Másrészt ez nem valami exkluzív nyelv és tudás. „Ez a »leleményes« metaforikus és gyakran váratlan tevékenység nem valamiféle racionális logika működése, hanem a »közös értelem« (common sens) [sensus communis] keretei között realizálódik, melyekben a realitást folyamatosan emberi kontextusokra vonatkoztatjuk.”⁵⁷³

Mindkét pont világossá teszi, hogy Grassi elképzelései nemcsak a filozófiai ismeretelmélet területére tartoznak, hanem nagyon erős társadalomtudományi relevanciájuk is van. Idéznék erről néhány mondatot. „Egy ilyen nyelvben soha nem találkozunk absztrakt emberi lényekkel, sokkal inkább olyanokkal, akik, mint mi magunk is, adott térben és időben munka révén teremtik meg s formálják az életüket és saját magukat. Azok a fogalmak, amelyek segítségével próbálják megérteni és »megragadni« az egyes konkrét szituációkat, leleményességükből, metaforateremtő és váratlan húzásokra is képes természetükből erednek. Ezek alapján viszik bele a jelentéseket azokba a konkrét szituációkba, melyekkel konfrontálódnak.”⁵⁷⁴

Ha ezek az állítások igazak, márpedig vélhetően igazak, akkor a karteziánus logikára épülő és ma is uralkodó társadalomkutatás és tudomány érvényessége erősen kétséges. Pontosabban szólva, radikálisan kettévált a társadalom élete és a társadalom tudománya. Lehet, hogy a mindennapjait élő ember ilyen „felszínesen”, mondhatni, retorikusan gondolkodik, állítja a modernitás társadalomtudósa, de a tudománynak a maga racionális eszközzel ezek mögé kell látnia, és azokat az átfogó, egyetemes és absztrakt törvényeket kell feltárnia, amelyek „mozgatják” a társadalmat és az egyént. A probléma csak az, tenném hozzá, hogy a társadalom tagjai, közöttük a tudós kutatók, egyáltalán nem az általuk feltárt törvényszerűségek szerint élnek az életüket. Ezt az életet inkább Grassi felfogása közelíti meg. Van tehát a társadalom élete és a társadalomtudomány élete, a kettő két külön világ lett.

Grassi úgy tartja, hogy a konkrét szituációkhoz kapcsolódó általánosításoknak „elsőbbségük van az absztraktan racionális általánosságok felett, mert a konkrét realitás ezeken keresztül mutatkozik meg. Cicero például hajdanán emlegette a »boldog magvetés« terminust, nem a hagyományosan racionális vagy »tudományos« értelemben. Azt a jelentést fejezete ki ezzel, amit az új életet kezdeményező ültetés bír az emberi

⁵⁷² Grassi (1980): i. m. 99.

⁵⁷³ Grassi (1980): i. m. 100.

⁵⁷⁴ Grassi (1980): i. m. 100.

lények számára, vagyis egy olyan (örömteli) viszonyt és tettet, amely »valódi« racionális kifejezések révén soha sem tárható fel.⁵⁷⁵

Felesleges ezt az attitűdöt rátolni a komolytalan fantáziálásra vagy a földhözragadt tudatra, netalán a misztikumra. Grassi írja: „Az a meglátás és élelemjűség, amellyel az önmegvalósítás és a természet »humanizálása« kapcsolatban van, alapvetően különbözik a tisztán »irodalmi«, »játékos« szellemességtől és élelemjűségtől. Az a szellemesség, amelynek a segítségével az emberi világ megvalósul, a szabadságunkra épülő világ melletti elköteleződést jelenti. Ez a természetesen adódó közvetlen »képek«, »sémák«, »ideák« valamiféle szabadsága, amely törekvéseink és történetiségünk bázisa ebben a folyamatban.”⁵⁷⁶ A tét tehát itt sokkal nagyobb annál, mint elsőre látszik.

5. *Ingénium a nyelvben és a munkában*

Grassi retorikaértelmezésében az ingénium vagy leleményesség a két eddig tárgyalt tényezőhöz kapcsolódik. Az egyik a konkrét helyzetek szituatív logikája, amit Vico például a toposz filozófiájának nevezett, a másik a valóságos emberek érzéki életét és megismerését hordozó metafora jelentősége. Közös vonásuk, hogy bennük az emberek más-honnan levezethetetlen feladatokkal és kérdésekkel szembesülnek, kénytelenek ezért tapasztalataikra és „saját fejükre” hagyatkozni, ráadásul mindezt a szorító idő keretei között és mások törekvései által keresztezve teszik. Mivel azonban nincs két teljesen egyforma, csak hasonló élethelyzet, ezért életünk és környezetünk fizikai és szellemi alakításában a *helyzetfelismerő leleményesség* és az ennek megfelelő cselekvés talán a legfontosabb eszközünk.

Ezért a modern tudományos gondolkodás uralkodó szemlélete kettős értelemben is problematikus. Egyrészt az emberi kreativitás nem szűkíthető le logikai szabályok felállítására és racionálisan belátható következtetések levonására. Ez a korlátozó gesztus leértékeli az ember egyéb tulajdonságait és képességeit, valamint a „racionálisan” nem bizonyítható ismereteit. Másrészt azért is problematikus a szemlélet, mert idegen a humán- és a társadalmi valóság adekvát tudományos értelmezésétől. Nemcsak a természetre és a logikai rendszerekre vonatkozóan, hanem a társadalomra nézve is absztrakt és elvont, egyetemes és időtlen igazságok után kutat, olyan szükségszerűen érvényes összefüggéseket próbál feltárni, amelyek maradéktalanul igazak a vonatkozási terület minden egyes elemére. Ezek a „vékony igazságok” azonban eltekintenek az egyéni és a társadalmi létezés mindig helyhez és időhöz kötött egyedi és konkrét, ezért összetett természetétől, vagyis mondanak valami igazat, de éppen a legfontosabbról nem szólnak, arról, hogy az élő és valóságos emberek adott helyen és időben, viszonylag szabadon miként alakítják az életüket és a társadalmat.

⁵⁷⁵ Grassi (1980): i. m. 100.

⁵⁷⁶ Grassi (1980): i. m. 100.

Grassi a humanista hagyomány szellemében azt javasolja, hogy az emberek egyéni és közösségi életének tanulmányozása érdekében minimum három dolgot tegyünk meg. Először: az egyetemesen érvényes időtlen igazságok hajszolása helyett törekedjünk szituatív és időszerű igazságok feltárására. Másodsor: az absztrakt és általános ismeret helyett a konkrét és egyedi tapasztalatok mintáit próbáljuk feltárni. Harmadszor: a „létező és működő” társadalmi valóságot összetett realitásként kíséreljük meg felfogni, amelyben helyzetek és cselekvések, értelmek és érzelmek, természeti és szellemi létezők, nyelvek és tárgyiaságok egyszerre vannak jelen. Mindehhez hozzátehetjük: ez sokkal nehezebb és összetettebb feladat, mint néhány sztochasztikus törvényszerűséget kikövetkeztetni vagy „egyenkérdéseket” feltenni több száz vagy több ezer izolált „emberi egyednek”, s aztán ezekből általánosítani.

Grassi úgy véli, hogy az így felfogott, önmagát alakító társadalomnak és konkrétan létező embernek az *ingénium* a legfontosabb vonása és kategóriája. A latin szó képzelő- és alkotóerőt jelent, a fizikai és a szellemi valóság újraalkotására való képességet, amelyhez nem elég az ismert dolgok pontos felidézése, vagy, mint Descartes is javasolta, a premisszában rejlő lehetőségek levonása, hanem fantázia és képzelőerő szükséges. Ismeri ezt az emberi képességünket az európai kultúra, de elsősorban művészi alkotásként, természettudományos felfedezésként, technikai újításként és kormányzási képességként azonosítja. Grassi vitatja az ingenium kizárólagosan *exkluzív* jellegét. Azt mondja, hogy az emberi élet egyedi és konkrét helyzetei mindenkit arra készítetnek, hogy lehetőleg sohasem csak rutinból cselekedjen és szolgai módon gondolkodjon. Az újítás bizonyos mértéke a mindennapi életvitelhez is szükséges, de választás mindenképpen, ezért az ingenium nemcsak a műalkotások és a felfedezések sajátja, hanem benne van az emberi élet két elengedhetetlen feltételében is, a nyelvben és a munkában.

Az *ingénium* nyelve természetesen nem egy absztrakt rendszer, amelyből „levezethető” az egyes emberek beszéde, vagyis nem Saussure nyelvelméletének *langue* és *parole* kategóriájáról van szó, hanem sokkal inkább a ténylegesen használt nyelv praktikus természetéről, amit, majd látni fogjuk, a nyelvészeti pragmatika vizsgál. Grassi visszatérően idézi Dante szellemes mondását, amely szerint a nyelvet a kérdés és a válasz teremti és formálja. Vagyis a nyelv nem pusztán igaz vagy hamis tükör, hanem a dolgok megragadásának szükségletéből táplálkozik, és ebben a társadalmi viszonyban értelmezhető mint feladat és teljesítés. Ez a cselekvő, praktikus nyelv továbbá *érzéki* nyelv, hiszen része a konkrét, érzéki társadalmi emberi valóságnak. Így kerül Grassi retorika-felfogásának középpontjába a metafora, amelyet a leleményesség elemi nyelvi formájának tekint, mint láttuk is. Ráadásul szerinte a metaforikus hasonlat a maga érzéki jellege folytán az emberi élet és gondolkodás elemi formája, amely a kissé öntelt, a racionalist kisajátító gondolkodásnak is az előfeltétele. Továbbá magunkat az állatoktól megkülönböztetve ezzel lépünk be az emberi világba és alkotjuk meg saját történelmünket, hiszen természetátalakító munkánk szellemileg tekintve a metaforikus gondolkodásra épül.

Az ingenium másik nagy területe ugyanis a *munka*, amin Grassi egyszerre ért szellemi-gondolati műveleteket és tárgyi-fizikai cselekedeteket. Szerinte a szellemi-gondolati műveleteink lényege a szituációkból adódó szükségleteink és feladataink

konceptualizációja, amely úgy történik, hogy az érzékelt dolgokat egymással összefüggésbe hozzuk, kombináljuk, képekké formáljuk és fogalmakká alakítjuk. Majd mindezt nagyobb egységekbe rendezzük: meséket, mondákat, mítoszokat, történelmet csinálunk magunknak és ezekben szemléljük önmagunkat. Egyben ezeket arra használjuk, hogy a világot értelmezzük, berendezzük és kialakítsunk ezekben valamilyen rendet. Mindebben a képzelőerő meghatározó szerepet játszik. A tárgyi-fizikai cselekedet ehhez képest nem más, mint mindannak a tárgyiságokban történő megvalósítása, amit képzeletünk kigondolt. Ennek legáltalánosabb iránya a természettől való fokozatos függetlenedés, amely kötelék azonban sohasem szakad el végérvényesen – biológiai testünk természeti mivolta életünk evidenciája.

6. A teremtő beszéd természete

A racionális, a formállogikai eljárásnak természetesen megvan a maga helye és szerepe az emberi gondolkodásban és cselekvésben. Alkalmas „az előlünk nem rejtőzködő feltárásához”, vagyis egy bizonyos szempontból hozzájárul „a létező tisztázásához”.⁵⁷⁷ Kikövetkezteti azt, ami valamilyen állításban eleve benne van, csak éppen nem került még kibontásra. Kapcsolatot teremt a „szemünk előtt” lévő dolgok között, megmutatja a nyilvánvaló azonosságokat és a különbségeket. Azaz a fennálló állapot megismerése és megerősítése. Egyvalamire azonban semmilyen bonyolult és cizellált formája sem képes: felmutatni azt, ami nem nyilvánvaló, de lehetőségként benne van a létben, ami tehát újként adódik számunkra. Ez az ingenium területe.

Vico ezzel kapcsolatos kérdése roppant egyszerű volt: miért olyan bizonyosak a racionális levezetés hívei, hogy ők mindent látnak. „Nem azzal bizonyítja-e éppen a [descartesi] kritikai módszer a racionális [eljárás] egyoldalúságát, hogy a retorikát, a politikát és a fantáziát teljességgel elhanyagolja?” Az elhanyagolás azonban nem egyszerűen mellőzés, hanem lefokozás. A racionalista önmagát az „igazságbirtokos” pozíciójába helyezi, ezért szerinte mindenki téved vagy valamilyen „alacsonyabb rendű” tudást képvisel, aki nem az ő felfogása szerinti szemléletet és eljárását követi. Így vált a racionális a feltétlen igaz és elfogadható tudás állandó jelzőjévé, ellentéte pedig, vagyis az irracionális, minden rossz foglalatává. Grassi viszont azt hangsúlyozza, hogy ez a magatartás képességeink és tudásunk elszegényítése. „Csak az emberi világ összes premisszájának megelégsére irányuló fáradozás – s ide tartozik a »prudenza«, az »előrelátás«, a fantázia, a gyakorlati, a célra irányuló viselkedés stb. képessége – teszi az emberi beszédet gazdaggá, gyümölcsözővé és »leleményessé«.”⁵⁷⁸ Vagyis sem a mindennapi életből, sem a tudományból nem iktathatjuk ki a „teremtő beszédet” csak azért, mert használata nem felel meg bizonyos formális szabályoknak.

⁵⁷⁷ Grassi (1992): i. m. 63.

⁵⁷⁸ Grassi (1992): i. m. 64.

Az emberi ész és tudás legsajátabb képessége éppen az ingénumban, vagyis az alkotóképességünkben rejlik. Ráadásul ez, tenném hozzá, *demokratikus* elv is. A racionalista módszerek ugyanis úgy működnek, hogy valakik, mert eszük és/vagy hatalmuk van hozzá, megfogalmazzanak bizonyos alapelveket és módszereket – általában mint Descartes tette, vagy konkrétan egy-egy tudományterületen –, s mindenki másnak ezt kell követni, alkalmazni és konkretizálni, szolgálja és üzemszerűen. Nem állíthatjuk természetesen, hogy az ember gondolkodásában és tetteiben nincs rutin és ismétlődés, sőt, de ha lehetőségeinket ennek a mégoly cizellált és elvont formáira szűkítjük, akkor életidegen és fennkölt észlelynt csinálunk az emberből, megfosztjuk őt az élet gazdagságától intellektuális értelemben is, mint Grassi is mondja. És ami legalább ilyen fontos, a társadalom tudományos tanulmányozását – mind tárgyát, mind módszereit tekintve – egyoldalúvá tesszük, s mint látjuk is, valóság- és életidegen absztrakt tudást létrehozó „tudománytermelő” üzemmé változtatjuk, a „megélhetési” tudományos segédmunkások nagy örömeire.

Mindennek háttérben alapvetően az áll, hogy az ingénumot kiiktattuk a tudományból, pontosabban egy-két ember privilégiumává tettük. Grassi szerint ez egy hosszú és káros folyamat következménye, de nem mondható, hogy az elmúlt pár évtized kudarcain alapján komolyan változtattunk volna rajta. Egyik példája szerint: „[M]a büszkék vagyunk a kibernetika tudományára, s készek vagyunk rábízni az emberiség közös jövőjét, ám ennek során elfelejtkezünk arról, hogy a kibernetika számára a kiindulópontok megtalálása képezi a fő problémát, hiszen a kibernetikai folyamat csak a már »megtalált« elemeket tudja feldolgozni, s csak belőlük képes következtetéseket levonni. Az emberi találékonyság működése nem redukálható tisztán racionális, levezetési folyamatokra, mint ahogyan ezt manapság a logisztika elképesztően túlzó mértékben teszi.”⁵⁷⁹

Grassi persze reménykedik. „Az *ingénum*, szemben az elvont ésszel; az alkalmazkodó és eleven beszéd, szemben a racionális beszéddel; vagyis a *körülmények* számbavétele az, ami a dolgokkal kapcsolatos nézeteink eredeti forrása. Ennek akceptálása nyomán tudományos gondolkodásunk teljes egészében megújulhat, a retorika pedig váratlanul a folyamat új és fundamentális szereplője lehet.”⁵⁸⁰ Ezért is érték egyet Aczél Petra sommás megállapításával. Ernesto Grassi felfogásában „a retorika [...] nem eszköz, nem technika, nem az instrumentális igazság kifejeződése, hanem az egyetemes emberi élet-tudás, tapasztalat-reflexió és valóságalkotás nyelve”.⁵⁸¹ Röviden: a társadalomformálás eszköze, ennek megfelelően a tanulmányozása társadalomtudományi relevanciával bír. Még egyértelműbben: a retorikát el kell ismerni társadalomtudományként.

⁵⁷⁹ Grassi (1992): i. m. 66.

⁵⁸⁰ Grassi (1980): i. m. 92.

⁵⁸¹ Aczél (2009): i. m. 48.

IX. fejezet

Chaïm Perelman: Az érvelő társadalom

1. *Út a pozitívizmustól a retorikához*

Chaïm Perelman (1912–1984) tudományos pályája önmagában is kifejezi azt az utat, amelyen a retorikatan, az uralkodó tudományfelfogással szembenemve ismét jelentős diszciplína kezdett lenni, még ha nem is olyan átfogó és „királyi” értelemben, mint klasszikus korban volt. A Varsóból Antwerpenbe települt család tehetséges sarja jogi és filozófiai diplomája birtokában a leghagyományosabb tudományos szellemben kezdte meg egyetemi és tudósi karrierjét. Doktori disszertációját a logikai pozitivistá Gottlob Fregéről írta, s ő maga is pozitivistá és empirista szellemben gondolkodott a világról. Egy pozitivistá számára pedig valóságosnak csak az a dolog számít, ami átlátható és egyértelmű, logikusan és lineárisan levezethető. S racionálisnak is csak az a gondolkodás tekinthető, ami adekvát az így értelmezett valósággal. Ez módszertanilag azt jelenti, hogy a pozitivistá gondolkodó egyrészt a közvetlenül adott valóságról pontosan ellenőrizhető *állításokat* igyekszik megfogalmazni, másrészt olyan *szabályokat* próbál találni, amelyek segítségével ezen állításokra alapozva minden tudományos és filozófiai tudás előállítható és igazságtartalma ellenőrizhető.

1944-ben azonban Perelman lefolytatott egy vizsgálatot, amely intellektuális és tudományos fordulatot hozott az életben. A bírósági ítélkezés gyakorlatát tanulmányozta, s ennek során azt találta, hogy a jogalkalmazás mindig magában foglal *értékítéleteket* is, márpedig ezek az ítéletek nem vethetők alá a logikai pozitívizmus által megkívánt bizonyításnak, miközben nem állítható, hogy tévednének azok a személyek, akik elfogadják igaznak ezeket a megállapításokat. Vagyis, állapította meg Perelman, *az igaz ítélet lehet egyben szubjektív ítélet is*. Mivel pedig az értékítéletek minden észszerűnek tekintett társadalmi cselekedet és döntés elengedhetetlen részét képezik, ezért ha azt állítjuk, hogy ezeknek nincs racionális alapja és igazsága, azt is állítjuk, hogy a törvénykezés, a politikai gyakorlat, a nevelés és az erkölcsi cselekedet nélkülözi az észszerűséget, a logikát és az igazságot, ami egész egyszerűen képtelenség, a társadalmi valóság és az emberi létezés félreértése, sőt degradálása.

Mindennek következtében Perelman elutasította a pozitívizmust mint átfogó tudományeszményt. Egyrészt, állította, nem létezik szigorú logikai következtetések által megalapozható és tárgyát minden vonatkozásban kimerítő objektív igazság, másrészt a társadalmi praxisban mégis van észszerűség, logika és igazság, csak ez *másmilyen észszerűség*, mint amit a pozitivistá „vaslogika” alapján elvárnak az emberektől. Ez a felfogás lett az alapja a perelmani új retorikának. Ennek megfelelően munkássága második részét és tudományos karrierje hátralévő tetemes részét a retorikai gondolkodás megújításának és egy új retorika létrehozásának szentelte, amely azért is figyelemre méltó, mert a retorika a 20. század első

felében is még gyanús atavizmusnak számított, amire legfeljebb beszédtanárok oktatták a serdületlen fiatalokat, de komoly tudós nem gondolhatta, hogy a sikerre törő és manipulatív beszédnek köze lehet a tudományokhoz és a filozófiához.

Perelman 1948-ban kezdett el együtt dolgozni a vele egy egyetemen tanító Lucie Olbrechts-Tytecával. A közös munka először a görög és a római retorikai tradíciók feltárására irányult, mégpedig abból a megfontolásból, hogy a retorikai munkákban lelhető fel az a típusú logika, például az értékítéletek logikája, ami hiányzik a pozitívizmus racionalitásézményéből és egyben konvenióál a társadalmi gyakorlattal. Közös munkájuk legfontosabb eredménye a 20. századi retorika egyik legfontosabb műve, az 1958-ban francia nyelven megjelent *Új retorika. Érvélelméleti értekezés (Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique)*. A munka angolul 1969-ben jelent meg először, második kiadása pedig 1971-ben.⁵⁸²

1962-ben Perelman vendégprofesszori meghívást kapott az USA-ba, a pennsylvaniai egyetemre. Meghívója az újkori retorikai gondolkodás egyik ismert személyisége, Henry W. Johnstone volt, akinek munkásságáról egy későbbi fejezetben részletesebben is lesz majd szó. Kettőjük együttműködése gyümölcsözőnek bizonyult. Johnstone folyóirata, a *Philosophy and Rhetoric* többször is elemezte Perelman munkásságát, és egyben publikációs fórumot biztosított számára. Johnstone sokat tett azért, hogy az *Új retorika* angol nyelven is megjelenjen. Mindennek köszönhetően Perelman angol nyelvterületeken is a 20. századi retorika és érvelélelmélet elismert teoretikusa lett.

Perelman retorikatani munkásságának centruma a Lucie Olbrechts-Tytecával közösen írt munka, az *Új retorika*. A könyv leginkább szembetűnő formális vonása az, hogy nem retorikatan abban az értelemben, ahogyan több mint kétezer éven át művelték és tanították a retorikát Európában, és ma is sokan és sok helyen így tanítják. Nem foglalkozik például a hatásos beszéd feltételeivel és eszközeivel, a szónok személyével, a szóképekkel és a beszéd stilisztikai elemeivel. Az *Új retorika* szerzőit egyetlen dolog érdekli: mi a sajátossága és logikája a retorikai megnyilatkozásoknak, milyen módon észszerű a szónoki beszéd, azaz az emberek miként érvelnek érvényesen és igaz módon saját igazuk mellett. Vagyis az, hogy mi, emberek milyen logikus és észszerű érvelések révén hozzuk létre s alakítjuk saját emberi-társadalmi valóságunkat. Ez a törekvés, ahogy Perelman többször is hangsúlyozza, Arisztotelész retorikafelfogásának folytatása, az érvelélelmélet vonatkozásban pedig, de ezt már én teszem hozzá, kiteljesítése is.

Az arisztotelészi szemléletre utal az is, hogy Chaïm Perelman egyike azon 20. századi retorikusnak, akik a retorika megújítása érdekében megkísérelték helyreállítani a retorikatannak a filozófiával való rég elveszett bensőséges kapcsolatát, s ezenközben elég világos iránymutatást fogalmaztak meg a retorikatan társadalomtudományként

⁵⁸² Az *Új retorika* tagolását a szerzők, túl a belső címeken, folytatólágon kitett paragrafusokkal (§) is megadták, amelyek a könyv gondolati alapegységeire vonatkoznak, és pár oldalt fognak át. Számuk 1-től 105-ig terjed. Ennek megfelelően az *Új retorikából* vett idézeteknél mindig a szöveg hely paragrafusszámát adom meg, kivéve a *Bevezetést* és a *Konklúziót*, amelynek nincs paragrafusszáma. Itt az oldalszámot adom meg. A kétszerzős könyv ellenére azonban az *Új retorika* jó okkal tekinthető alapvetően Perelman munkájának, ezért az elemzésben többnyire így utalok rá.

való értelmezéséhez is. Az *Új retorika* kifejezetten hangsúlyozza a retorika és a filozófia kapcsolatát, mégpedig egy történeti folyamatban bemutatva ezt a fontos tény, de igen erős szál ez Perelman *A retorika birodalma* című könyvében is.⁵⁸³ Az *Új retorika*-nak már az első mondatai világosan kijelölik a retorika filozófiailag is világos új pozícióját. Könyvünk, írják a szerzők, „szakítás jelent a descartesi észeszménnyel és azzal a racionalitás felfogással, amely rányomta a bélyegét a nyugati filozófiai gondolkodásra az elmúlt háromszáz évben”.⁵⁸⁴ Ez az észeszmény és racionalitásfelfogás ugyanis negligálta, alacsonyrendűnek, sőt irracionálisnak minősítette azt a gondolkodásmódot, ahogyan az emberek a jogban, a közéletben, a nevelésben és a mindennapi érintkezésben általában megnyilvánulnak. Vajon hogyan esett meg ez a tragikus vétség, mi vezette az európai tudományos gondolkodást erre a tévútra? – teszi fel a kérdést az *Új retorika*.

2. A kartézianus felfogás kritikája

Perelman – Giambattista Vicóhoz és Ernesto Grassihoz hasonlóan – a fordulópontot Descartes fellépésében és az általa képviselt szemlélet térhódításában látja. Mint az *Új retorika* Bevezetésében olvashatjuk: „Ő volt az a filozófus, aki az észműködés jellegzetességének a magától értetődést tekintette, ennek következtében csak azt a bizonyítást tekintette racionális eljárásnak, amely teljesen világos és jól körülhatárolt fogalmakból indul ki, s apodiktikus [szükségszerű] bizonyítási eljárást alkalmazva a kiinduló axiómák evidenciáját kiterjesztette a levezetett megállapításokra is.”⁵⁸⁵ Amennyiben ugyanis egy tárgyról több állítás fogalmazódik meg, közülük mindig „csak egyetlenegy lehet igaz”. Mégpedig szükségszerűen igaz, „ezért is én – írta Descartes –, hamisnak tartottam mindent, ami csak valószínű”.⁵⁸⁶

A descartes-i felfogásnak az *Új retorika* szerint két alappillére van. Az egyik: a megismerés kiindulópontja egy mindenki által belátható evidens állítás, amely világos és pontosan definiált fogalmakban ölt testet. A másik: ezen evidens belátásokból csak egyféle következtetésekre szabad jutnunk, azaz olyan logika mentén kell gondolkodnunk, amelynek nyomán az egyetlen elfogadható eredmény szükségszerűen áll elő. Ez a felfogás Descartes korában megfelelt a geometria és a matematika sikeres megismerési módszérének, a *more geometricónak*.

Annak ellenére, hogy a felfogás az élet s a gondolkodás csak egy szűk szeletére vonatkozott, a tudósok egyetemes gondolkodási szisztémának kezdték tekinteni, így az egyetlen helyes megismerési mód normája lett, amit aztán a matematika és a természetismeret újkori térhódítása alig kikezdehetően abszolúte megerősített. A nézet azonban nyilvánvalóan nemcsak egyoldalú, hanem kirekesztő is. A felfogás szerint „ugyanis egy racionális

⁵⁸³ Chaïm Perelman: *Das Reich der Rhetorik. Rhetorik und Argumentation*. München, C. H. Beck, 1980.

⁵⁸⁴ Chaïm Perelman – Lucie Olbrechts-Tyteca: *The New Rhetoric. A Treatise of Argumentation*. Notre Dame – London, University of Notre Dame Press, 1971. 1.

⁵⁸⁵ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 1.

⁵⁸⁶ Descartes (2000): i. m. 21.

tudomány nem állhat többé-kevésbé elfogadható nézetekből; a szükségszerű állítások olyan rendszerét kell felmutatnia, ami minden racionálisan gondolkodó lényre rákényszeríti magát, s amelynél elengedhetetlen az egyetértés. Ez azt jelenti, hogy az egyet nem értés eleve hiba. »Bármikor, amikor két ember ugyanazon dologgal kapcsolatban ellenkező módon dönt«, írta Descartes, »akkor közülük az egyik bizonyosan téved«.⁵⁸⁷

Perelman azt írta erről: „Descartes úgy gondolta, hogy mivel az igazság ügyében a nyilvánvaló szolgáltatja a végső kritériumot, az egyetértés hiánya nemcsak annak a jele, hogy a felek egyike téved, de annak bizonyossága is, hogy egyikük sem látja a nyilvánvalóság erejével az igazságot. Hiszen egy nyilvánvaló állítással szemben a döntés nem lenne megkérdőjelezhető. Ezen túlmenően Descartes azt is állította, hogy mivel az egyetértés hiánya a tévedés jele, ezért egyúttal az ésszerűség hiányáé is.»⁵⁸⁸

Van egy figyelemre méltó érve a felfogás erejéről és elterjedéséről. Azt írja, hogy alapja és mintája az isteni mindentudás: „annak előfeltételezéséből kiindulva, hogy Isten a maga mindentudó hatalmánál fogva mindenféle (elméleti és gyakorlati) probléma megoldását ismeri, elkerülhetetlenül arra következtetésre jutunk, hogy minden kérdésre *egyetlen igaz* válasz van – az, amit az isteni értelem öröktől fogva ismer, és aminek a megtalálására az emberi értelem is hivatott.»⁵⁸⁹

Az egész szemlélet, amely manapság is jellemzi a társadalomtudományi gondolkodást, együtt jár egy mellőzéssel és egy korlátozással, olvashatjuk az *Új retorikában*.

„A logika művelői nem vették maguknak a fáradságot, hogy megvizsgálják azokat a módszereket, amelyeket a humán tudományokban használnak. Őket valójában a kartéziánus idea és az ennek megfelelő érzület mozgatta [...]. Ez a tendencia kifejezetten felerősödött az elmúlt száz év alatt, abban a periódusban, amelyben a logika a matematikai logika erős befolyása okán a formális logikára szűkült [...]. Az eredmény az lett, hogy bizonyos nyilvánvaló ésszerűségek idegenek lettek ettől a tisztán formális logikától. Úgy tűnt, hogy ezek túl vannak a logikán általában, ennek következtében a racionalitáson is. Ugyanis az a racionalitás, amiben Descartes mélyen hitt, olyan jellegű, hogy képes átfogni és megoldani minden ésszel felfogható és elbűnk került problémát. Az így ítétt észműködés azonban egyre inkább saját maga korlátjává vált. Ugyanis olyan módon vindikálta magának az igazságbirtokos szerepét, hogy bármit képes volt formális összefüggésekre redukálni, azt állítva, hogy ilyen módon minden nehézségen képesek vagyunk felülkerekedni.»⁵⁹⁰

A kérdés önként adódik: „Vajon a logika tudományának ebből az útjából és haladásból azt a következtetést kell-e levonnunk, hogy az ész teljesen inkompetens azokon a területeken, amelyekeken megtörik a kalkulációs logika, ahol sem kísérleti tudománnyal, sem logikai dedukcióval nem vagyunk képesek megoldani a problémáinkat? Ezekon a területeken át kell adni magunkat az irracionális erőknek, az ösztönöknek, a megérzéseknek, sőt az erőszakos megoldásoknak?»⁵⁹¹

⁵⁸⁷ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 2.

⁵⁸⁸ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 18.

⁵⁸⁹ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 18.

⁵⁹⁰ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 2–3.

⁵⁹¹ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 3.

Vagyis az emberi világ teljes birodalmában ez lenne a helyzet? Az *Új retorika* válassza a drámai kérdésre természetesen nem az igenlőséget, hanem azt, hogy a társadalomra és az emberre vonatkozó tudásunkban is van *logika és észszerűség*, csak éppen másmilyen, mint a formalizált és elvontan racionális gondolkodás területén, s a feladat éppen ennek a feltárása és megmutatása.

Nem az a helyzet tehát, hogy a társadalom egész működése irracionális erők játéktere lenne, amit csak akkor tudunk tudományosan értelmezni, ha benne átfogó objektív törvényeket tárunk fel, a cselekedtek cáfolhatatlan okaira mutatunk rá, vagy egyértelmű és lehetőleg mennyiségileg értelmezett tényeket rögzítünk. S mindennek vizsgálatához jól formalizált metodológiákat használunk, amelyek aztán minden hasonló tárgyra alkalmazhatók tértől és időtől függetlenül. „Kisistent” játszunk, mondhatjuk Perelman szellemében, hiszen ha ez így van, akkor a társadalmi racionalitást kizárólag az ész és a hatalom, a tudomány és a politika felkent személyei képesek csak képviselni. Mindenki más tévelyeg az ösztönök, az érzelmek és a töredékes tudás útvesztőiben. Természetesen nincs elvi akadálya annak, hogy bárki így gondolkodjon, hiszen a társadalom képlékeny realitás és sok mindent „elbír”, így cselekedve azonban félreértjük és félrekeletkeztetjük a társadalmat, állítja a perelmani *Új retorika*. El kell fogadnunk, hogy többféle észszerűség van, és eltérhetnek egymástól a racionalitások is. Oktalan dolog bárkinek a saját mestersége szabályait mindenre ráhúzni, saját tapasztalatait egyetemes realitásnak beállítani, életmódját általános normának tekinteni és a számára észszerűnek tűnő összefüggéseket az ész diadalának beállítani, s ezzel együtt mindenki mást, aki nem így cselekszik és nem így él, irracionális és „fejletlen” egyénnek beállítani. Ezek önlegitimáló eljárások, ezért a megnyilatkozóról szólnak, nem pedig a világról és a társadalomról, még ha az illetőnek módja is van arra, hogy nézetét általános igazságként fogadtassa el másokkal. Perelman tehát, kortársához, Ernesto Grassihoz hasonlóan, fontos pontokon kezdi ki az objektivistá és pozitivistá társadalomfelfogást, a formalizált és a mennyiségi társadalomszemlélet hadállásait. Újításának lényege: a társadalom adekvát gondolkodása nem az apodiktikus, hanem az érvelő-argumentáló gondolkodás, amely elsősorban a retorikai hagyományban és praxisban érhető tetten.

3. A másik ember jelenléte

A perelmani érvelő-argumentáló retorika kiindulópontja valójában egy egyszerű tény; az ember sohasem csak „megnyilatkozik”, beszédének és írásának mindig van címzettje, s ez a megszólított „másik” nemcsak a közel vagy a távol lévő embertársunk, de akár még a beszélő korábbi vagy másként gondolkodó önmaga is, olvashatjuk az *Új retorikában*. A retorikai szituációra jellemző közönség és hallgatóság több és más, mint egy vagy több konkrét hallgatóra irányuló beszéd; ez egy általános habitus. „Az embernek kevés az – írja az *Új retorika* –, ha csak beszél és ír; azt akarja, hogy hallgassák és olvassák is. Ez azonban nem azt jelenti, hogy egy adott személy figyelmét igényli, esetleg

óriási közönséget akar, vagy meghatározott körülmények között, konkrét összejövetelem és körben kíván szólni.”⁵⁹²

Az *Új retorika* rétor és közönsége szoros összetartozását állítja. Egyrészt a közönség természete a rétor beszédét is alakítja, komoly befolyással van rá. Nem mindegy, olvashatjuk, hogy az érvelő ember a nyilvános tudatlansághoz alkalmazkodik, vagy pedig olyan egyénekhez beszél, „akiket a szuggerálás, a külső nyomás, vagy az önérdék kevésbé befolyásol”.⁵⁹³ Vagy: „Minden társadalmi közösség és milió különbözik egymástól a domináns vélemények és megkérdőjelezhetetlen hitek szempontjából, amelyeket kételkedés nélkül tartanak természetesnek: ezek a nézetek a közönség kultúrájának integráns részét képezik, és a szónoknak, aki szeretné meggyőzni az adott közönséget, a pusztulás terhe mellett alkalmazkodnia kell hozzájuk.”⁵⁹⁴ Másrészt a retorika a rétor és a közönség egymásra hatásáról, együttműködéséről szól. Az érvelés „lehetővé teszi számunkra, hogy másokat az érintettek beleegyezésével vegyünk rá bizonyos gondolkodásmódra, illetve erősítsük kötődésüket a prezentáltakhoz”.⁵⁹⁵ Vagyis a retorika „a nyelvnek az egyik lényegi funkciójában gyökerezik”, amely az emberek közötti együttműködést teszi lehetővé, írta erről Kenneth Burke.⁵⁹⁶

Mindaz messze áll a retorika azon felfogásától, amely a retorikát a közönség manipulációjával azonosítja, s amit a rétor vonzó és bővítő beszéddel ér el. Ez az egyoldalú felfogás a retorika egyik lehetséges használatát megdöntően kiterjeszti a retorika egészére. Perelman és Burke is helyesen látja, hogy a retorikai szituáció az érintettek együttműködésén alapul, hiszen még a manipulatív átveréshez is szükséges a hallgató aktív jelenléte. A rétor ugyanis nem lefizeti a hallgatóit, nem legitim erőszak alkalmazásával kényszeríti valami megtételére, hanem mellőzhető és visszautasítható szavakkal. A retorika ezért is mindig valamilyen jellegű együttműködés. Az egyik fél minimum meghallgatja a másikat, a másik fél pedig a hatás érdekében minimum beszámítja megnyilatkozásába a hallgató fél habitusát, gondolkodását és várható reakcióját. De a rétor nemcsak egyszerűen gondol a hallgatójára, hanem a rendelkezésére álló retorikai eszközökkel megerősíti és újratemeti azt a tudást, amely összefűzi őket. Minden elhangzó szónoki beszéd jelentése egy kölcsönös értelmezési folyamatban születik meg: a hallgató-olvasó ember regisztrálja a beszélő-író személy szövegének értelmét, s a rétor sem pusztán csak beszámítja a közönség feltételezett tudását, hanem reagál a beszéde által kiváltott hatásra.

A közönség mármint konkrétan azokat a személyeket jelenti, akikhez a szónok beszél vagy ír, vagyis a közönség „*azoknak az együttese, akiket a beszélő érvelése révén befolyásolni kíván*”. Minden beszélő több-kevesebb tudatossággal gondol azokra, akiket próbál

⁵⁹² Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 2. §.

⁵⁹³ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 7. §.

⁵⁹⁴ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 4. §.

⁵⁹⁵ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 4. §.

⁵⁹⁶ Kenneth Burke: Retorikai identifikáció és retorika cselekvés. Ford. Kiss Balázs. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, 2000. 357–384.

valamiről meggyőzni. Azok az emberek alkotják tehát a közönséget, akikhez a szavait intézi.⁵⁹⁷ A közönség állhat reális és elképzelt személyekből. A reális közönség tagjai jelen vannak, s ez lehet akár a beszélő önmaga is. A fizikailag távol lévő közönség virtuális közönség, amelynek a tagjaihoz közvetett módon (például írásban, rádió, tévé stb. útján) jut el a megnyilatkozás. Az *Új retorika* a közönség két további fajtáját különbözteti meg: *partikuláris* és *univerzális* közönséget, attól függően, hogy a szónok kinek címezi a szavait. A partikuláris közönség tagjai eleve lehatároltak, míg az univerzális közönség mindenkit magában foglal, akihez eljuthat a beszélő szava, esetleg az illető feltételezi, hogy képes megszólítani őt.

Egy beszédnek elvileg több közönsége is lehet. Például egy parlamenti felszólaló egyszerre beszél valamelyik képviselőtársához, a ház egészéhez, pártjához, az ellenzékhez és a nyilvánossághoz. Vagyis nem csak azokhoz, akiket „név szerint” megszólít vagy jelen vannak a felszólalás idején, amit az is bizonyít, hogy a politikai élet bármely szereplője értelmezheti úgy a felszólalást, mint amit hozzá is intéztek, tehát válaszolhat rá. A nyilvános beszélő ezért is külön taktikákkal igyekszik elérni a közönség szűkítését.

Az *Új retorika* végül is az imént jelzett két szempont (a reális jelenlét szerint és a megszólított személyek száma) alapján a közönséget három alaptípusba sorolja. „Úgy véljük, hogy három típusú kitüntetett közönség van [...]. Az első ilyen közönség maga az egész emberiség, vagy legalábbis minden normális felnőtt ember: ezt *univerzális közönségnek* hívjuk. A másik a konkrét és egyes *beszélgető társ*, akihez a beszélő a dialógusban szól. A harmadik az *alany maga*, amikor is az egyén önmaga cselekedeteinek és gondolkodásának ésszerűségén töpreng el.”⁵⁹⁸

Az univerzális közönség kapcsán, amely tehát elvileg minden észszerűen gondolkodó felnőtt embert jelenti, az *Új retorika* egy sajátos paradoxont ír le: egyrészt a beszélők érveléseikben többnyire mindig megkonstruálnak valamilyen univerzális közönséget, amelynek számítanak az egyetértésére, másrészt ez a tudás teljes bizonyossággal sohasem ragadható meg. Az univerzális közönség egyetértése ezért nem igazolható és nem is cáfolható, mert ez a közönség mint olyan nem tapasztalható meg. Feltételezésről van szó, az általános ésszerűség érvelésméleti megkonstruálásáról. A mi kultúránkban a feltételezett egyetértés „alapja az, hogy vélhetően csatlakoznak hozzánk azok, akik a tapasztalatot és az értelem által megvilágított dolgokat elfogadják”. Az univerzális közönség megkonstruálása, olvashatjuk az *Új retorikában*, az emberismeret függvénye. „Mindenki abból teremti meg az univerzális közönséget, amit embertársairól tud.”⁵⁹⁹

De vajon miért van szükségünk erre az érvelésméleti keretfeltételre? Elsősorban azért, mert a partikuláris közönséghez szóló beszéd argumentumai relatív gyengeséggel rendelkeznek: vélhetően a címzettek értik és elfogadják, mások azonban vagy igen, vagy nem. Az *Új retorika* példája szerint a parlamenti beszédek és viták gyakori jelensége, hogy egy-egy döntés érdekében különböző csoportokat kell megnyerni: a képviselő

⁵⁹⁷ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 3. §.

⁵⁹⁸ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 6. §.

⁵⁹⁹ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 7. §.

ezért hol egyik, hol másik csoporttal tárggyal, esetleg ő maga igyekszik a számára kedvező értelmezési és elfogadási tagolódást kialakítani. A vigyázatlan beszélő azonban könnyen pórul járhat; az egyik félhez intézett érveit a másik fél könnyen ellene fordíthatja. Ezért az érvelésekben az a tendencia figyelhető meg, hogy a beszélő a konkrét szituáción túlmutató elfogadást is ambicionál, úgy beszél egy adott partikuláris közönséghez, hogy érvei más partikuláris hallgatóság számára is érthetők és akceptálhatók legyenek. Ritkán célozza meg az egyetemes emberiséget, talán a filozófiai gondolkodás ilyen, de érvei mégis tartalmazznak valamilyen univerzálisan érvényes mozzanatot.

A közönség második típusát a jelen lévő, konkrét egyes emberek jelentik, akikhez a beszélő a szavait intézi, s akik esetleg még válaszolnak is ezekre a szavakra. A meggyőzési szándék itt is jelen van, de az *Új retorika* egyrészt csak az értelmi eszközökkel történő befolyás, másrészt az észszerű igazság megtalálásának lehetőségét vizsgálja. Az *Új retorika* szerzői abból a szempontból elemzik a szituációt, hogy ez vajon milyen mértékben képes szolgálni az igazság megtalálását, ami megfelel a résztvevők kinyilvánított szándékainak is, hiszen a személyes beszéd során mindenki a számára elfogadható igazságot keresi, az igazság mellett és a tévedés ellen érvel.

Perelman és Olbrechts-Tyteca bevezetnek egy kategoriális különbségtevést a megbeszélés (vagy dialógus) és a vitatkozás között, amely arra szolgál, hogy értelmezzék a személyes meggyőzés igazságkereső lehetőségeit. „A dialógus, ahogyan mi látjuk, nem vitatkozás, amelyben az ellenkező pólusokon található meggyőződések lelkes hívei védik saját nézeteiket, hanem megbeszélés, amelyben a beszélgetőtársak őszintén és kételkedés nélkül keresik az ellentmondásos problémák legjobb megoldásait.” Vitatják azt a nézetet, hogy „egy megbeszélés résztvevői a szóban forgó kérdések kapcsán csak a nekik előnyös vagy hátrányos érveket hozzák fel és vitatják meg. A sikeres megbeszélés szükségképpen mindenki által elfogadott konklúzióra vezet. A résztvevők számára a létező és a lehetséges érvek azonos súllyal szerepelnek a mérleg mindkét serpenyőjében.” Ezzel szemben áll a vitatkozás természete.

„[V]itatkozás során minden résztvevő előnyben részesíti a saját álláspontját igazoló érveket, és az előnytelen argumentumokat csak az elutasítás és következmények korlátozásának a szempontjából veti fel. Így aztán a határozott pozícióval rendelkező ember a vitatkozásban mindig egyoldalú, és mert elfogult, és mert a helyesnek tartott érveit folyamatosan visszautasítják, a többi érv számára valamiféle dermedtségi állapotban van, csak akkor tűnik elő, ha az ellenfél felhozza őket. Még ha el is fogadjuk ezt a magatartást, akkor is látnunk kell, hogy a megbeszélés során az igazságkeresés őszinte szándéka munkál, miközben a vitatkozásbeli ellenfelek csak saját nézeteik győzelmével törődnek.”⁶⁰⁰

A valóságban azonban a megbeszélés és a vita legtöbbször „egymásba csúszik”. „A gyakorlatban számtalan eset van, amikor nehéz különbséget tenni a megbeszélés és a vitatkozás között. Legtöbbször ez pusztán feltételezés, amelyet, jogosan vagy jogtalanul, a dialógus résztvevőinek tulajdonítunk, és ami ráadásul a dialógus során meg

⁶⁰⁰ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 8. §.

is változhat.” Sőt, túl ezen, maguk a beszélgetés résztvevői többnyire egyszerűen csak egy-egy konkrét gyakorlati problémát akarnak megoldani: kívánatos cselekedetek mellett érvelnek, a kedvezőtlenekről pedig megpróbálják lebeszélni a többieket. „A szokásos dialógusban a résztvevők egyszerűen csak megkísérik meggyőzni hallgatóikat úgy, hogy rámutatnak néhány cselekedet természetére és következményére: legtöbb érünk ezen a gyakorlati szinten keletkezik és létezik.” Ennek következtében nehéz különbséget tenni „az igazság felderítésére irányuló dialógus és aközött, amelyben egy ügyet képviselnek. Egy ilyen különbségtevés valójában csak akkor tartható fenn, ha már előzetesen világos különbséget tesznek igazság és tévedés között.”⁶⁰¹

Az *Új retorika* a hagyományos retorikát kitágító felfogás jegyében a gondolkodó alany töprengéseit, a belső dialógus nyílt vagy rejtett formáit is bevonja a retorikai érvelés fogalmába. Egész egyszerűen a szerzők azt állítják, hogy a beszélő lehet önmaga közönsége, dialogizáló társa is, vagyis ugyanaz a konkrét személy érvelhet valami mellett, és egyben eltöprenghet a saját maga által felhozott érvek gyengeségén is. Ez képezi a közönség harmadik formáját. Szerzőink úgy vélik, hogy a saját magunkkal való „beszélgetés” és megegyezés csak a másokkal való beszéd alesete, vagyis ha elemezzük a másokhoz intézett érveinket, akkor jobban megérthetjük saját töprengéseinket is.

Az alapp probléma itt a motivációk kérdése, annak megvilágítása önmagunk számára, hogy mit és miért teszünk. A szerzők arra hívják fel a figyelmet, hogy különbséget kell tennünk a racionális (észszerű) és racionalizáció (önigazoló) érvelés között. Az önértelmezések szintjén minden ember észszerűen gondolkodó (tegyük hozzá: morális) lénynek tartja magát, akinek legfeljebb alkalmi tévedései lehetnek, mert önmagunk eszes és értelmes (egyben erkölcsös) lénynek való tartása a személyiség integritásának elengedhetetlen feltétele. Az emberek olyan módon racionalizálják saját életüket és tetteiket, hogy önmagukat észszerű és erkölcsös lénynek tudják látni.

A racionalizáló önérvelés, amit önigazolásának is nevezhetünk, azonban nem egyszerűen egy belső monológ, hanem retorikai tett, tehát érvelés, amivel a beszélő egy szélesebb közönség számára, s ezzel együtt önmaga számára igyekszik megvilágítani motivációit. Az *Új retorika* azt írja, hogy az emberek általában több motívumát is adják cselekvéseiknek, amelyek közülük egyesek igazolhatók, mások nem, miközben más olyan motívumokkal is magyarázhatja a beszélő cselekedeteit, amelyre ő maga nem is gondolt. Az önmagunkkal folytatott beszéd ezért is bele van ágyazva a másokkal folyó diskurzusba.

4. *Érvelés és társadalmi praxis*

A perelmani retorikai gondolkodásnak alapvonása a következő: amikor a társadalomról és az emberről beszélünk, akkor nem egy objektív identikus tárgyról jelentünk ki valami cáfolhatatlant, mint ezt a karteziánusok proponálják, hanem különböző dinamikájú

⁶⁰¹ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 8. §.

diskurzusokban megbeszéljük, hogy mit gondolhatunk igaznak saját világunkra nézve, ennek következtében mit tanácsos megvalósítani és elkerülni. Ennek során azonban nem szükségszerűségeket bizonyítunk, hanem valószínűségek mellett érvelünk, jóllehet a valószínűleg igazat gyakran szükségszerűnek mondjuk.

Az emberek természetesen ismerik az objektív fizikai törvényeket, mondjuk azt a kísérletileg is igazolható állítást, hogy „a fémek felmelegítés hatására kiterjednek”. Az ilyen kísérletek száma azonban nincs korlátozva, ezért egy olyan új kísérlet, amely a fémek hőmérsékletét és kiterjedését vizsgálja, elvileg felülírhatja ezt az állítást. Mivel ilyen kísérleti eredményre eddig még senki nem jutott, ezért nem logikus azt mondani, hogy ez az állítás hamis. Ám vannak más típusú állítások is. Például „igazságos döntés az, ha mindenki ugyanazt kapja” állítás nem analitikus, és formállogikailag sem szükségszerű. Ettől azonban még nem irracionális, sőt észérvek alapján meg is állapodhatunk abban, hogy az állítást igaznak fogadjuk el. Ez a típusú állítás értékítélet, ennek ellenére, állítják az *Új retorika* szerzői, két dolog közös mindkét ítéletben: egyrészt mindkét állítás racionális (azaz egyik sem irracionális), másrészt mindkettőt elfogadják, bár különböző módon és mértékben. S ha ez igaz, akkor éppen az érvelésmélet szintetizálja az eddigi ellentéteket, vagyis a tudományos és a mindennapi, a szükségszerű és a valószínű logikák ellentétét, mert ezeket egy észszerűségi kontinuum két szélső pólusának tekinti, ahol az előterjesztett javaslatok elfogadásának mértéke jelöli ki a racionalitás változó tartalmát és jelentését.

Ebben egy egyszerű tény játszik kulcsszerepet: a retorika sokat emlegetett és az előző pontban részletesen is elemzett kulcskategóriája, a közönség. Ezt úgy is megfogalmazzhatjuk, hogy érveink sohasem légyüres térben hangzanak el, hanem valamilyen emberi közegben, azaz valamilyen társadalmi viszonyrendszerben. Még formállogikai szükségszerűséget sem lehet úgy bizonyítani, hogy magyarázatnak nincs címzettje, érvelni pedig különösképpen nem lehet bele „a vakvilágba”, hiszen minden ember mindig valakinek terjeszti elő észszerűnek és leginkább valószínűnek gondolt gondolatait, és hallgatja meg mások érveit. Ezért aztán Perelman és szerzőtársa a descartes-i nézetet az észszerű érvelés és a logikus gondolkodás egyik eseteként és pólusaként fogja fel. Ha ugyanis tudjuk, hogy a megnyilatkozásnak mindig van címzettje, és a gondolkodás nem egyszerűen a beszélő önbelátó észszerűségének a felmutatása, akkor átkerülünk egy olyan valóságba, ahol a tudás és a bizonyosság minimum két ember viszonyában formálódik ki, azaz társadalmi tényként létezik, akik aztán a kinyilvánított ismeretekhez különböző módon kötődhetnek. Lehetséges, hogy az evidenciák és a szükségszerűségek alapján, mint a matematikában és a formállogikában, de sokkal általánosabb, hogy a kétségek mértékének a csökkenése révén, azaz a lehetőség vonzása miatt és a nagyobb valószínűség okán. Sem a tudás, sem a bizonyosság nincs készen valahol vagy valakinél, amit csak fel kell fedezni, mint egy távoli égitestet, hanem mindkettő diszkurzív folyamat, amit a szereplők egymás számára prezentálnak, igaznak gondolt ismertek alapján.

Mindennek következtében az *Új retorika* alcímében szereplő *érvelés* (argumentálás) szónak elméleti jelentősége van. A szerzők ugyanis a logikus és észszerű bizonyítás két alapvető módját különböztetik meg: az *apodiktikus* (szükségszerűen igaz)

és az *argumentatív* (valószínűleg igaz) bizonyítást. A szükségszerűséget favorizáló felfogás a geometria, a matematika, a matematikailag értelmezett természettudományok és a formális logika területén érvényesíthető, ez a bizonyítási eljárás itt alkalmazható sikerrel. Ezzel szemben az argumentáló-érvelő bizonyítás a társadalmi praxis különböző területein, és az ezeket vizsgáló a humán- és a társadalomtudományokban játszik meghatározó szerepet: a filozófia, a jog, a társadalomtudományok, az esztétika, a politika, az újságírás és a pedagógia területén. Mondhatjuk tehát, hogy Perelman retorikatana a társadalmi gondolkodás mint nyelvhasználat és beszédmód vizsgálata, mégpedig olyan módon, ahogyan az a társadalmi érintkezésekben empirikusan megnyilvánul, ezért is ez a retorikatan egyben társadalomelmélet is. Az általa elemzett argumentatív érvek logikája egyben a társadalmi gondolkodás és cselekvés logikája is, amit a tudománynak is akceptálni kell.

A másik ember jelenléte azt is jelenti, hogy nem elég az igazat, a jót és hasznosat megfogalmazni, úgy kell ezt tenni, hogy a beszélő kötődést érjen el az általa prezentált gondolatokhoz. Éppen ez az érvelés sajátossága.

„[L]ehetővé teszi, hogy létrejöjjön és növekedjen az emberi értelem kötődése azokhoz a tézisekhez, amiket azért prezentálnak, hogy elérjék ezek elfogadását. Az értelmi kötődés sajátossága, hogy változó az intenzitása: nincs semmi, ami arra kényszerítene bennünket, hogy a kötődés kialakulását arra a speciális esetre korlátozzuk, ami a magától értetődő dolgok elfogadását jellemzi, továbbá olyan sincs, ami lehetővé tenné számunkra, hogy csak az *a priori* tekintsük egy téziszhez való kötődés azon mértéknek, ami arányban áll annak valószínűségével, és így azonosítani kellene az önevidenciát az igazsággal. Az a megfelelő eljárás itt, amely nem zavarja össze már a kezdeteknél a gondolkodás relatív aspektusait az igazsággal és a relatív kötődéssel, hanem elválasztja őket, s így megteremti annak lehetőségét, hogy később megvizsgáljuk lehetséges interferenciájukat és korrespondenciájukat.”⁶⁰²

Nem ismeretlen praxistról van szó, bár komolyanvételének kevés nyoma van a tudományban. Értve ezen azt, hogy az elfogadásra és a kötődésre irányuló beszédet nemcsak technikának tekintették volna, hanem társadalomformáló tevékenységnek, amelynek ezért elméleti jelentősége is van. „Jóllehet az utóbbi háromszáz évben sok egyházi ember jelentetett meg munkát a hitről és a prédikációról, és a huszadik századot is bátran nevezhetjük a propaganda és a reklám évszázadának, s így a téma tanulmányozásának számtalan munkát szenteltek, miközben a logika és a filozófia művelő a mi tárgyunk iránt tökéletes érdektelenséget tanúsítottak.”⁶⁰³

A perelmani új retorika határozottan kiemeli a beszéd jelentőségét a társadalmi praxis szempontjából, ennek megfelelően figyelemre méltó érve van azon felfogás ellen, amelyet az ember elég gyakran hallhat a beszéd és az érvelés jelentéktelenségéről, szembeállítva az objektív társadalmi valóság természetével. Nevezetesen: az „életbeszéd” többnyire

⁶⁰² Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 5.

⁶⁰³ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 5.

felületes, manipulatív és hazug, ezért leginkább mellőzni tanácsos, nem pedig indokolatlanul középpontba állítani. Perelman ezzel ezzel a nézettel szemben foglal állást.

„Mi nem szeretnénk az érvelésemélet tanulmányozását az olyan személyek pra-xisára korlátozni, akik a közösség tudatlanságához alkalmazkodnak. A retorikának ez az a vonása, amely ellen oly hevesen tiltakozott már Platón a *Gorgiaszban*, és amely más filozófusok értékelése szerint hozzájárult a hanyatlásához. [...] Amikor Platón a *Phedrában* úgy álmodozik a retorikáról, hogy ez értékes lehet még egy filozófus számára is, akkor ő olyan technikákat képzel el, amik képesek még az isteneket is meggyőzni. [...] A tradicionális értelmezés szerint ugyanis ezek a leginkább »racionális« érvek, mert a feltételezések szerint olyan olvasókhöz intézik őket, akiket a szuggerálás, a külső nyomás, vagy az önérdék kevésbé befolyásol. [...] Az érvelésnek ez a módja széles körben használatos, egy asztal körüli családi beszélgetés során éppen úgy, mint egy erősen specializált téma megvitatása kapcsán.”⁶⁰⁴

Ez az optimista attitűd persze nem jelenti azt, hogy beszélésnek ne lenne határa vagy korlátja. „Értelmezésünk a használt diszkurzív eszközöket csak az értelemre való hatás szempontjából veszi figyelembe: ennek következtében csak azokat a technikákat vizsgáljuk, amelyek a nyelvet használják meggyőzésre és rábeszélésre. Ez a korlátozás, úgy véljük, semmi esetre sem jelenti azt, hogy a szóban forgó technikák lennének az értelemre való hatás legeredményesebb eljárásai. A dolog éppen fordítva van.” Ugyanis egyrészt „azok a legszilárdabb meggyőződések, amelyeket bizonyítékok nélkül fogadunk el, sőt amelyeket gyakran még explicitte sem teszünk”. Másrészt vannak retorikán kívüli bizonyító erejű „érvek” is: „Méltányolható eredményt fog elérni például az a személy, aki másoknak példát mutat valamiben, de erről semmi egyebet nem mond, s az is, aki meggyőzésre »korbácsot vagy mézesmadzagot« használ. Mi azonban az ilyen és ehhez hasonló jelenségek iránt akkor tanúsítunk csak érdeklődést, ha ezek használatához nyelvi kifejezések kötődnek, például amikor a résztvevők ígérek vagy fenyegetnek.”⁶⁰⁵

Am mégis arról van szó, hogy „miközben civilizációnk igen találékony volt a cselekedeteket befolyásoló technikák kifejlesztésében, teljesen elfelejtette az érveléseméletet, amely a beszéd eszközeivel az értelemre irányuló cselekvés”.⁶⁰⁶ A társadalomtudományokat mind a mai napig éppen az jellemzi, hogy a tetteknek azokat a vonásait tartották vizsgálatra érdemesnek, amelyeket a „mézesmadzag és korbács” metaforával lehet jellemezni. Mi, írják a szerzők, szeretnénk ezt az egyoldalúságot megszüntetni. „Azokat az érveket vizsgáljuk, amelyeket a hirdető az újságokban, a politikusok a beszédekben, az ügyvédik védőbeszédekben, a bírók az ítéleteikben és a filozófusok értekezéseikben használnak.”⁶⁰⁷ Vagyis az *Új retorika* érvelésemélete a mindennapi magán- és közéletben a kötődésre, az elfogadásra és az egyetértés elérése használt szövegeket tanulmányozza, ennek érveit elemzi. Ez radikálisan eltér a formállogika absztrakt bizo-

⁶⁰⁴ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 7–8.

⁶⁰⁵ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 8.

⁶⁰⁶ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 9.

⁶⁰⁷ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 10.

nyítási metódusaitól, illetve a követést biztosító „retorikán kívüli” eljárásoktól, elsősorban a kényszerítés és az anyagi csábítás eszközeitől, sőt még a lealacsonyító manipulációtól is. Mondhatni, a társadalom átlagos mindennapi életében használatos érveket vizsgálja, azokat, amelyek könnyen belátható módon szervezik a mindennapi életet.

Az így feltárt érvek ezért is társadalomkonstruáló eljárások: egyetértő együttműködésre irányulnak. Az európai kultúra eszes (vagyis felnőtt) embereinek az észjárását mutatják fel, ami nélkül nincs társadalmi valóság. Nem tematikusan persze, hanem eljárásilag. Ha például tudni akarjuk, hogy mit tekintünk életszervező ténynek és értéknek, vagy éppen tekintélynek, akkor érdemes megnézni, hogy az *Új retorika* mit ír ezen fogalmak kapcsán azokról az érvekről, ami alapján valamit ténynek, értéknek vagy tekintélynek tartunk, illetve, hogy miként vitatjuk ezeket. Hasonlít ez ahhoz, ahogy Arisztotelész a gnómákat és a toposzokat vizsgálta, mint a közgondolkodás tipikus témáit és helyeit. Ezek nem csupán szavak, s nemcsak okos vagy kevésbé okos érvek, hanem olyan gondolati sémák, amelyek alapján maga a társadalmi élet szerveződik. Jól vagy rosszul, eredményesen vagy kudarcosan, ez már más kérdés. Perelman okkal állapítja meg, hogy ezek vizsgálata az európai tudományosságban messzemenően elhanyagolt.

5. A társadalmilag valóságos előállása

Az *Új retorika* szerint az érvelések premisszái s gyakran konklúziói olyan kategóriák, amelyeket a beszélő és közönsége kölcsönösen elfogad. Vagyis az emberek folyamatosan egyezsége jutnak arról, hogy mi a valóság, mi a tény, az adat, az objektív, az érték. Ezek, illetve az ezek által megnevezett dolgok, nem eleve vannak, hanem az emberek úgy gondolkodnak, beszélnek és cselekszenek, hogy ezek reálisan léteznek. S azért vannak, állítja az *Új retorika*, mert létezésüket illetően kölcsönös elfogadás és egyetértés jött létre. Vegyük észre, hogy ez a négy alapkategória (tény, adat, objektív, érték), fogalmi konstrukció, miközben sokan úgy tekintenek rájuk, mintha érzékelhető valóságokat neveznének meg, amelyek éppen adott konkrét létezése kétségbevonhatatlan volna.

A reflektálatlan gondolkodás szerint ugyanis ezek a szavak érzékszerveinkkel felfogható dolgokat jelölnek, amelyek függetlenek a szubjektumtól, az ember ezeket nem alakítja és formálja, hanem készen találja ezek valamilyen konkrét esetét vagy formáját, s aztán jól-rosszul tükrözi őket. Mondhatjuk ugyan, hogy ezek a kategóriák önmagukban létező objektív valóságot neveznek meg, de akkor is megfogalmazott és kölcsönösen elfogadott dolgokra vonatkoznak. Közös vonásuk, hogy jelentésüket illetően egyetértés van a beszélők és hallgatók, az írók és az olvasók között, vagyis az adott társadalomban. S az itt tapasztalható és az érvelélméletben feltáruló kontextuális egyetértés nem valamiféle „ahogy tetszik” dolog, hanem a társadalmi valóság létének az egyik sine qua nonja.

Az érvelésekben a *tény* kétségtelenül valami bizonyosat jelent, valami olyat, amit a rétor és közönsége is a beszéd cáfolhatatlan kiindulópontjának vagy fundamentumának tekint. A tény, az *Új retorika* definíciója szerint, nem más, mint „egyetértés az objektív realitásra vonatkozóan”. A tény az érvelésekben premisszaként szolgál, és mint ilyet,

a beszélő vitathatatlannak tartja, vagyis tény az, amit nem vitatunk. „Egy tény, amely előfeltevésként szolgál, vitathatatlan tény.”⁶⁰⁸ Nem igényel igazolást, csak érthető megfogalmazást. Úgy is mondhatjuk, hogy a tény az érveléseinkben bizonyítatlan, de elfogadott állítás, amely ugyan megalapozatlan, de éppen ezért nagy erejű állítás, hiszen úgy tekintik biztos alapnak, hogy nem vitatják.

A retorikai tény természetét jól megvilágítja a tények vitatásának módja, hiszen a tényállítás is elvileg vitatható, de az adott szituációban ezt nem teszik meg. Először is az érvelési szituációkban nincs olyan kijelentés, amely definitíve cáfolhatatlan kijelentés lehetne. A másik félnek megvan az a diszkurzív lehetősége, hogy új ténykonstrukcióval álljon elő, vagyis vitassa az elfogadott tényeket. Ez is jelzi, hogy a tények nem azért tények, mert cáfolhatatlanul igazak, hanem mert egyetértés kíséri őket. A tényeket ez az egyetértés tartja meg privilegizált helyzetükben, ezért is már „egy állításra történő pusztarákérdezés elegendő ahhoz, hogy lerombolja privilegizált helyzetét”.⁶⁰⁹ A tényállítások mindaddig erős állítások, amíg hisznek bennük, még hozzá igazolás nélkül. A retorika arra tanít bennünket, hogy a pusztára „másként gondolkodás”, a tényekre való egyszerű rákérdezés, még inkább egy új érvelés nem egyszerűen csak az elfogadott tények átrendezése, hanem új ténykonstrukció, amely az objektív realitás új evidenciáiból építkezik.

Kétféle módon igazolja magatartását az, aki megtámadja a tényként elfogadott dolgok tekintélyét. A bíráló egyrészt „rámutat arra, hogy a szóban forgó állítás inkompatibilis más tényekkel, vagyis azért támadja az állítást, mert nem teszi lehetővé a valóság koherens szemléletét”. Másrészt a bíráló „megmutatja, hogy az úgynevezett tény egy érv szimpla következménye, márpedig egy érv, természetéből adódóan, nem kényszerítő erejű”. Ha egy tény olyan érveléshez kapcsolódik, amelynek képviselője azt állítja, hogy az érvelés megalapozta a tény bizonyosságát, akkor az ilyen beszéd épphogy az ellenkezőjéről szól. Nevezetesen: kétséges, hogy az adott közösségben valóban ténynek tekintik-e azt, amit az érvelő annak szeretne látni; már pusztán a bizonyítási szükséglet „egy státusát veszített tény”⁶¹⁰ megerősítésének a kísérlete, amely vagy sikeres lesz, vagy nem.

Az *adatok* viszont az érvelés olyan elemei, amelyeket a beszélő viszonylag szabadon kezel állításának alátámasztására. Ezek is konstrukciók, bár többnyire számszerűsítettek, gondoljunk például a statisztikai adatokra vagy a „gazdasági fejlődés” adataira. Elvileg sokkal több adat áll a rétor rendelkezésére, mint amit beszédében felhasznál, ezért érvelélméleti szempontból jelentősége az adatok szelekciójának van: miért pont ezeket és nem másokat használ fel a rétor. A szelekció mindig választást jelent, mégpedig meghatározott szempontok szerint. A szelekció általában véve a választó magatartás megnyilvánulása, amely a beszéd révén életet lehel a kiválasztott adatokba; jelentőssé teszi őket. Az érvelés adatai szelektált, ám fontos adatok. Maga a kiválasztás teszi őket jelentőssé, a pusztára bemutatásuk, az, hogy a rétor erről beszél és nem másról. A beszélő ritkán szól arról, hogy mi mindenről lehetne még beszélni, túl azon, amiről ő szót ejt,

⁶⁰⁸ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 16. §.

⁶⁰⁹ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 16. §.

⁶¹⁰ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 16. §.

hiszen soha senki nem beszél minden lehetséges adatról, ezért a választást és a válogatást a szelektált adatok jelentősége és érdekessége igazolja.

Az adatok mindig szelektív érvelési technikák révén jelennek meg a beszédben. Ezért aztán a beszélő „nem tudja elkerülni, hogy meg ne vádolják a komplexitás hiányával, ennél fogva részlegességgel és tendenciózussággal”.⁶¹¹ Illúzió azt képzelni, írják az *Új retorika* szerzői, hogy a beszédben minden arra érdemes adat megadható, különösen pedig azt, hogy a beszélő valóban meg is adott minden adatot, bár a rétor gyakran viselkedik ilyen módon. Ez a hit és ez a gyakorlat azonban önfelnagyítás, hiszen a rétor a saját szelektációjának jelentőségét mások szelektációja fölé helyezi. Am ennek retorikai eljárása éppen a szubjektivitás tagadása révén történik: az egyéni szelektáció eltüntetésére, az eljárás korlátainak tagadására egy jól ismert érvelést szolgál: a beszélők szerint az ember képes eljutni a szubjektivitástól az objektivitásig, az adatok és tények „torzításmentes” szemléletéig.

Az adatok prezentálásának egyik sajátos érvelési módja, hogy a beszélő egyszerre nevezi a szelektált elemeket nemcsak jelentősnek, hanem reálisnak is. Az *Új retorika* szerint a mi kultúránkban az emberek reálisnak tartanak mindent, ami megfelel érdekeiknek, közel áll hozzájuk és korrelál elképzeléseikkel. Vagy fordítva: „mi lényegében mindent irreálisnak tekintünk, ami nem része cselekedetünknek és nincs összefüggésben meggyőződésünkkel.”⁶¹² A szövetségeseink például, mert segítségünkre vannak, reális emberi lények, az ellenfeleink és ellenségeink viszont észszerűtlen és szükségtelen lények, akik mindenféle elképzelt „okadatot” negatív tulajdonsággal rendelkeznek.

Az *objektivitás* a retorikában a szelektáció teljességét, a torzításmentes gondolkodást hivatott kifejezni. Az igény akceptálható, ám a norma, amely az igényt a szubjektum kikapcsolásával véli megoldhatónak, egyszerűen jámbor óhaj és félrevezető idea. Éppen a retorika mutatja világosan, hogy nincs szubjektumtól mentes objektív tény vagy adat. Legfeljebb bizonyos egyéni-emberi, vagyis szubjektív vonások, bizonyos mértékben szoríthatók háttérbe az érvelés során. Az objektivitás, mivel mindig valamilyen elképzelés és felfogás részeként kap jelentést, sohasem választható el „a kijelentést tevő személy állításától”.⁶¹³

Úgy tűnik, hogy az objektívnek mondott állítás valamilyen megfigyelői pozíció eredménye, amelyben a személyes érdekelttség és érintettség pozícióját a tárgyilagos elemző külső nézőpontja váltotta fel. Vagy talán mégsem? Az *Új retorika* szkeptikusan ítéli meg ezt a lehetőséget. „Gyakran hallja az ember a kérdést – olvashatjuk –, hogy egy olyan vitában, amelyben a pártok baltával törik-zúzzák egymás érveit, miért nem fordulnak a vitázók egy harmadik félhez, aki majd elrendezi a nézeteltérést objektív kritériumok alapján.” A perelmani felfogás szerint ahol vita, érvelés és döntés van, ott az objektivitás tartalma nehezen definiálható. „Miért lenne igaz az állítás, hogy ha az ember felveszi valamely égitest lakójának nézőpontját és teljességgel érdektelenné válik, máris képes

⁶¹¹ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 29. §.

⁶¹² Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 29. §.

⁶¹³ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 14. §.

objektíve érvényes véleményt képviselni?” Általában meglepőnek találjuk, talán nem véletlenül, hogy ha valaki olyan üggyhöz szól hozzá, amihez látszólag nincs köze. A politikai viták, meggyőzések és rábeszélési akciók a résztvevők és érintettek szempontjából fontos dolgokról szólnak, továbbá cselekvésekhez és döntésekhez kapcsolódnak. Ezért „egy érdektelen megfigyelői lét nem jogosít fel senkit a vitában való részvétellel és a döntés befolyásolására”. És az objektivitás szó is legfeljebb akkor helyénvaló, ha ezen „az ember egy széles csoport nézőpontját érti, ami átfogja az ellenfelek és a »semlegesek« nézeteit is”.⁶¹⁴

Szerzőink a *pártatlanságot* tartják olyan kategóriának, amely a helyzetet pontosan kifejezi. A pártatlan nem objektív és nem is semleges. Egy olyan retorikai közösséghez való tartozást jelöl, amelynek tagjai nem döntötték el előre, hogy a rivalizáló csoportok közül melyikhez tartoznak, hogy a rivalizáló nézetek közül melyik a helyes. A pártatlanság lehet megfigyelői és résztvevői is. A pártatlan megfigyelő nem vitázik és nem cselekszik, hanem számba vesz, leír, elemez és következtet. A pártatlan résztvevő megpróbálja maximálisan számításba venni a különböző pártosságokat (érdekek, értékek, törekvések, vágyak stb.); nem részrehajló, figyelmét egyenlően osztja meg a különböző nézetek között; és nem az egyik fél győzelméért küzd, hanem az erők kiegyensúlyozására törekszik.

A társadalmi és a politikai diskurzusok egyik központi kategóriája – a tény, az adat és az objektív mellett – az érték. Az, hogy mi tekinthető objektíve értéknek, aligha lehet „tudományos alapon” eldönteni. Az már viszont vizsgálható, hogy miként gondolkodunk és beszélünk az értékekről. Az értékdiskurzusok három jellemző vonással rendelkeznek, állapítja meg az *Új retorika*. Az első: az érték szó a jelentőség retorikai szinonimája. Ami értékes, az egyben fontos is, tehát az érték gondolkodást és magatartást alakító tényező. „Ha az emberek elfogadnak egy értéket, akkor beismerik azt, hogy a vonatkozó tárgynak, személynek vagy ideának különleges befolyása van a cselekedetükre vagy a cselekvést meghatározó pozícióra.” A második: az érték identifikációs kategória. Értékek emlegetése azt jelenti; a beszélők egyetértének abban, hogy esetleges véleménykülönbségeik ellenére valami lényeges és jelentős tényező kapcsolja őket össze; közös értékeik vannak, míg másokkal nem tartoznak össze, hiszen eltérő értékeket vallanak és hirdetnek. A harmadik: az érvelésben az érték „rábeszélő” kategória: a vitathatatlanul elfogadásra ajánlott dolgok jelzője, vagyis értékes dolgokat jelent. „Értékekhez azért folyamodik az ember, hogy a hallgatóját befolyásolja: bizonyos dolgokat inkább tegyen meg, mint másokat. Ráadásul az embernek így módja van úgy igazolni a választását, hogy mások is elfogadják és jóváhagyják.”⁶¹⁵

Az *Új retorikában* olvashatjuk: „Értékek, ilyen vagy olyan módon, de minden érvelésben jelen vannak.” Az értékek univerzális retorikai jelenléte az értékek vitatásában és tagadásában sajátos érvelési móddal jár együtt: „Egy vitában nem lehetséges egy

⁶¹⁴ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 14. §.

⁶¹⁵ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 18. §.

érték elől elmenekülni a szimpla tagadás révén.”⁶¹⁶ Az elutasítás csak úgy lehetséges, ha az elutasító személy ezt alárendeli más értékeknek, azaz átértékeli az adott értéket.

Mindez hozzászólás a tudomány és a politikai gondolkodás egyik sokat vitatott kérdéséhez, nevezetesen lehetséges-e értékmentes tudás és vélemény. Az *Új retorika* szerint nem lehetséges, hiszen nem beszélhet az ember úgy, hogy mondataiból kiiktat minden értéket és értékelést, mert ezzel kilép az érvelés világából. Minden érték visszautasítása az érvelés területének az elhagyása és belépés az erőszak birodalmába. Ám az erőszak végső igazolása is értékekkel történik. Egy gengszter vagy egy bűnöző is értékekkel érvel, ha arra kényszerül, hogy önmaga vagy mások előtt magyarázza tetteit. Mindebből az is következik, hogy az értékek birtoklása nem valami exkluzív dolog, és a gyakori vádaskodás ellenére nem létezik „értékvesztett” társadalom, legfeljebb olyan közösség, amelynek tagjai más értékek mentén szervezik az életüket, mint a beszélő.

6. Ember és társadalom az érveinkben

Az *Új retorika* külön elemzi közvetlenül az emberről és a társadalomról szóló érvelési módokat, amelyeket egy specifikus realitást sajátos módon strukturáló és alakító gondolkodásként ír le. Ennek kapcsán négy kérdést vizsgál részletesen: az ember állandóságának és stabilitásának problémáját, a szándékok kérdését, a tekintély természetét, valamint a társadalmi csoportokra vonatkozó érvelési módokat. Ezt a négy területet akár mintának is tekinthetjük: a szerzők szerint az emberi és társadalmi valóság más területeken is ehhez hasonlóan formálódik és realizálódik.

Amikor az emberekről beszélünk, olvashatjuk az *Új retorikában*, akkor megnyilatkozásainkat egy fontos reláció szervezi; két tényező kapcsolatát mutatjuk be, amelyek nem azonos szinten helyezkednek el. Közülük az egyik az alapvető és a stabil elem, a másik ehhez viszonyítva a változó vonás. Általában azt gondoljuk, hogy akkor van valamilyen módon megmagyarázva egy ember természete és cselekedete, ha rá tudunk mutatni a felszínen tapasztalható változékony vonások mögött meghúzódó stabil tulajdonságokra, okokra, motívumokra. Ez a gondolati séma azonban súlyos nehézséggel küzd.

Az emberre vonatkozó bármiféle értelmes állítás legnagyobb nehézsége az, hogy az ember nem dologi tárgy. Egy tárgy érzékelhető vonásai és tényleges természete között ugyanis szoros a kapcsolat, az érzékelt és számba vett vonások alkotják magát a tárgyat. Az ember azonban nem tárgy, hanem aktív és általában szabadon cselekvő, gondolkodó és beszélő, önértelmező és jelentést adó lény, akinél az ilyenféle rögzült összefüggés felmutatása mindig igen problematikus, és így az eredménye is kétséges. Nehéz ugyanis meggyőzően igazolni, hogy bárkinél az éppen tapasztalt tettek, vélemények „mélyén” azok a determináló vonások találhatók, amiket annak vélelmezünk. Vannak technikák, amelyek segítenek a stabilizálásában: a tulajdonnév, a lakhely, a szülők, a foglalkozás a nem, a társadalmi státus, az iskolai végzettség, a jövedelem stb. megadása, hiszen ezek

⁶¹⁶ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 18. §.

tartós vonásaink. „De az ember stabilizálása, ami valahogy egy rögzített tulajdonsággal rendelkező tárgyhoz teszi hasonlónvá, ellentétben áll szabadságával, spontaneitásával, változási lehetőségeivel. Ezért aztán az emberek hajlamosak arra, hogy inkább másokat stabilizáljanak, mint magukat.”⁶¹⁷

Ugyanakkor a stabilitás értéket is képvisel. Ha valamit egy ember integráns részének tekintünk, akkor annak magas státust tulajdonítunk, gyakran akarjuk, hogy egy ember ne változzon, ahogyan a politikai retorikában mondják; kiszámítható partner legyen. De az ember saját magát is szereti stabil személyiségként szemlélni, „aki körül számtalan jelenség zajlik, amelyeknek ő ad egységet és általa nyeri el sajátosságát”.⁶¹⁸ Az ember többnyire úgy gondolkodik magáról, mint stabil személyiségről, aki önmaga maradt, bármilyen sokat változott is. A személy és cselekedete között tehát nincs ugyanolyan szükségszerű és stabil kapcsolat, mint egy dolog és tulajdonsága között. A cselekvés ezért nem jel, ami minden további nélkül intim és stabil struktúrákat fed fel, hanem egy fontos elem a cselekvő személy értelmezéséhez és megkonstruálásához.

Az itt felmerült nehézségeket, úgy tűnik, a szándékok feltárásával le lehet legyőzi, hiszen ha tudjuk, hogy valaki milyen szándékkal cselekszik, akkor az illető értelmezése és értékelése is egyértelművé válik: „a szándékok alapján történő értelmezési technika lehetővé teszi a cselekvő személy megítélését, méghozzá nem is csak egyik vagy másik tette alapján”. Mégpedig azért, mert „a szándék szorosan hozzá tartozik a cselekvőhöz, akaratának, belső karakterének eredménye vagy kisugárzása”, különösképpen, ha ő maga mondja meg, hogy milyen szándékkal hajtott végre egy cselekedetet. Másképpen szólva: „A cselekvő tetteit meghatározó szándékokat és motívumokat olyan realitásnak szoktuk tekinteni, amelyet elrejt a külső megjelenés.”⁶¹⁹ A dolog azonban ebben a vonatkozásban sem olyan egyszerű.

A problémát itt egyrészt az okozza, hogy a „másik ember szándékát közvetlenül nem ismerhetjük meg, csak következtethetünk rá stabilnak tekintett tulajdonságai alapján. Néha felfedik a szándékokat, mint a szerződésalkötéseknél, de az esetek nagy részében ezt az határozza meg, hogy általában mit gondolunk a cselekvőről.”⁶²⁰ Másrészt pedig ugyanazon cselekedetek mögött gyakran különböző szándékok húzódnak meg. A könyv példája szerint invitálhatnak egy indiai politikust egy vendéglő kölöntermébe azért, mert ezzel akarják kifejezni az iránta tanúsított megbecsülést, de azért is, mert nem akarnak vele nyilvánosan mutatkozni, hiszen ő is csak egy „koszos nigger”.

Hogyan bizonyítható, hogy egyáltalán léteznek azok a szándékok, amelyekről valaki beszél, hiszen pusztá állításuk nem eléggé hatásos érv. Az *Új retorika* szerint főleg azzal szoktunk meghatározott szándékok létezése mellett érvelni, hogy egy személy különböző tettei között *koherenciát* próbálnak teremteni, „és azt állítjuk, hogy ugyanazon szándékok determinálják őket”.⁶²¹ Például egy ellenzéki politikusról jó okkal feltételezik, mint

⁶¹⁷ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 68. §.

⁶¹⁸ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 68. §.

⁶¹⁹ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 69. §.

⁶²⁰ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 69. §.

⁶²¹ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 69. §.

eddig mindig, legújabb javaslatában is a kormány kritikája vezérli. Ugyanakkor a személy és a cselekedet elválasztásának módszere is retorikai gyakorlat. A számunkra kedves vagy fontos személy szándékait hajlamosak vagyunk mindig jónak, igazságosnak és reálisnak tartani. Ha a cselekedete kedvező, akkor maga a tett a bizonyíték erre, a negatív tetteket pedig elválasztjuk a cselekvőtől: irrelevánsnak, kivételesnek vagy mellékesnek tekintjük őket, amelyeket az illető véletlenül vagy külső körülmények hatására követett el. Negatív elfogultság esetén mindez fordított előjellel, de ugyanígy működik.

A retorika egyik leglényegesebb tapasztalata, hogy a beszéd és az érvelés nem választható el a beszélőtől: s ez a *tekintély* kérdését érinti. „A beszélő és beszédének kölcsönös egymásra hatása talán az érvelés legfontosabb vonása, szemben a bizonyítással.”⁶²² A logikában, a matematikában és az úgynevezett egzakt tudományos gondolkodásban igazságfeltételnek tekintik a szubjektivitástól „megtisztított” és formális kritériumoknak megfelelő kijelentéseket. Könyvünk idézi Pareto példáját, aki azt írta, hogy Euklidesz erkölcsé nem befolyásolta geometriai tételeinek érvényességét, ám, olvashatjuk tovább, ha valakit egy politikai pozícióra jelölnek, akkor a jelölők számítanak arra, hogy ez nemcsak neki lesz előnyös, hanem azoknak is, akiket működése érinteni fog. A jelölés érvényessége elválaszthatatlan az érintett szereplők személyes vonásaitól, igényeitől. Az *Új retorika* szerint a politikában, a jogban, a nevelésben és a művészetben a személyesség éppen-hogy az érvényesség és az igazság feltétele, nem pedig diszkrimináló eleme. Jegyezzük meg, ettől a tudomány sem tud megszabadulni.

A retorika azt tanítja, hogy egy adott közönség meggyőzése szempontjából egyáltalán nem mindegy, *ki* beszél. Ugyanaz a szöveg az egyik ember szájából meggyőző és természetes, a másik szájából bolond beszéd, a harmadik előadásában arrogáns megnyilvánulás. A beszélő előélete, hivatala, foglalkozása vagy életkora egyaránt befolyásolja, hogy mennyire tartják szavait hitelt érdemlőnek. Például: „Egy esküdtszék tagjai ugyanazt a megjegyzést egészen különbözőképpen fogják megítélni. Ítéletük attól függ, hogy a megjegyzés kitől származik: a bírótól, a védőtől vagy az ügyésztől.” Vagy: „A megszólaló élete, amennyiben persze ez nyilvános, nem más, mint beszédének egy hosszú bevezető szakasza.”⁶²³

A fentiekből következik, hogy a retorikai igazság ereje a beszélő presztízsének és tekintélyének függvénye. Presztízse annak a személynek van, akit saját környezete, vagyis közönsége leginkább elfogad vezetőnek, és aki képes őket rávenni, hogy azt tegyék, amit ő akar. Magát a presztízst azonban nem szükséges igazolni, kivéve, ha támadják, létezését a hatása bizonyítja. A magas presztízssű személy szavai hitelesek, tettei igazságosak, döntései helyesek, gondolkodása okos, állításai igazak, érvelése meggyőző. A tekintély és a presztízis összefüggnek egymással, de különböznek is. Az *Új retorika* kategóriái szerint a presztízis a személyiség vonása, a tekintély pedig érvelési mód vagy érvelési forma, amelynek „képlete” igen egyszerű: valami érvényes és igaz, mert megegyezik XY állításával. Vagyis az érvelő korrelációt talál a megfelelő tekintély

⁶²² Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 72. §.

⁶²³ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 72. §.

megfelelő szavai és saját állítása között. Még egyszerűbben: valami azért igaz, mert XY állítja. Talán nem véletlen, hogy a tekintélyelvű érvelés az újkori tudományos gondolkodás számára mindig is botránykönek számított, bár ma már tudható, hogy a különböző tudományos irányzatoknak és iskoláknak is megvannak a maguk kikezdehetetlen tekintélyei és dogmái. Ráadásul semmi sem igazolja, hogy a társadalomban „minden eset [...] redukálható lenne tudományos problémákra, ahol csakis az igazság a kérdés”.⁶²⁴

A tekintélyelvű érvelés tehát nem eleve rossz. Az *Új retorikában* olvashatjuk: „A tekintélyelvű érvelés retorikai gondolkodásmód, amit igen nehéz támadni. Egyike a legszélesebb körben használt eljárásnak.” Egyrészt gyakorisága miatt nem lehet mellőzni, de azért sem, mert az „objektív igazság” feltárásánál semmivel sem fontosabb társadalmi értékek támogatója: hagyomány, igazságosság, bizalom, társadalmi béke. Márpedig ezeket nem lehetséges csak az igaz vagy hamis szempontjából szemlélni. „Nem szomorú dolog arra gondolni – írják a szerzők kissé ironikusan –, hogy mondjuk a jogászok nemcsak az igazsággal foglalkoznak, hanem a jogossággal és a társadalmi békével is? Ám a jogosságra vonatkozó kérdés, az egyenlőség rendszere vagy a társadalmi bizalom fenntartása nem nélkülözheti a jogi tradíción alapuló megfontolásokat. A tradíciók pedig jelen vannak a jogi doktrínákban csakúgy, mint a bíróságok működésében.”⁶²⁵ Egy ilyen tradíció a tekintélyelvű gondolkodásra és érvelésre épül.

A *csoport és az egyén viszonyát* bemutató érvelés hasonlít az egyén és a cselekedet kapcsolatának retorikájához. A különböző emberi csoportok megnevezése elsősorban arra szolgál, hogy a rétor leírja, értelmezze és igazolja az emberek különböző csoportjainak cselekedeteit és magatartását. „Megfigyelhetően létezik az érvelési igény, hogy egyrészt mindazokat valamilyen módon összekössék egymással, akiknek hasonló a magatartása, akik támogatnak vagy elleneznek bizonyos nézeteket, személyeket és cselekvési módokat, másrészt viszont meg is magyarázzák a csoportosítást.” Ez az érvelés is olyan tehát, mint sok más retorikai megnyilatkozás; bizonyítékait önmagában hordja, azaz a csoportosításuk egyben támogatják és igazolják a csoportosításkor felhasznált érveket, tagolási szempontokat. Ebből adódóan „a csoportfelfogás erősen vitatott és bizonytalan természetű érvelési elem”.⁶²⁶ Perelman retorikájában két gyakran vitatott problémával találkozhatunk. Az egyik: hozzátartozik-e az egyén az adott csoporthoz, a másik: ki vagy mi a csoport reprezentánsa.

Az ember tudhatóan nem magányos lény és nem is hasonlóságok nélküli létező. Elvileg sokféle szempont alapján vagyunk „rendszerezhető”. Elengedhetetlen viszont, hogy a besorolásnak legyen valami alapja: nem szoktuk a férfiakat a nők, az élőket a holtak, a politikusokat a filmsztárok, a konzervatívokat az anarchisták közé sorolni. Minél távolabb kerülünk azonban a biológiai jegyeiktől, annál kevésbé tűnik „természetesnek” és egyszerűnek a besorolás. A csoportosítás ezért ritkán önkényes, annál inkább vitatható.

⁶²⁴ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 70. §

⁶²⁵ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 70. §.

⁶²⁶ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 73. §.

Egy személy magatartását gyakran csoportja nevével próbálják leírni. Így lesz például az arisztokrata arisztokratikus, a szolga szolgálai, a párttag pártos, a keresztény keresztényi. De valóban jellemzők az illetőre ezek a jegyek? És ha igen, fontosak-e ezek? Ha nem, akkor milyen jegyek alapján és hova sorolható az illető, kik közé tartozik egyáltalán? A modern ember sokféle kötődése és flexibilitása nem könnyíti meg a csoportosítások rögzítését. Az *Új retorika* szerint mindig csoportosítunk, miközben minden csoportosítást vitatunk. A rétor természetesen védi saját felosztását, azaz úgy véli, hogy az egyén nem választható el attól a csoporttól, ahová ő besorolta. Nem létezik azonban olyan érv, amely alapján egy felosztás és besorolás támadhatatlan lenne, azaz a megadott csoportról a megnevezett egyén mindig leválasztható. Talán egyetlen hatásos leválasztási technika van csak, a csoportból való effektív kizárás, illetve kiválás, írja Perelman és Olbrechts-Tyteca. A politika világa azonban nem engedelmeskedik ennek az elvnek sem. Például hiába zárnak ki valakit a kommunista párból és hiába tagadja meg ő maga is korábbi nézeteit, ellenfelei változatlanul tekinthetik őt kommunistának.

A csoport és az egyén összetartozásának egy másik vonatkozása a reprezentativitás. Az alapkérdés itt a következő: kik (milyen vonások) reprezentálják az adott csoportot. A kérdésre három tipikus válasz van, illetve háromféle érvrendszer alapján tekintünk valakit egy csoport képviselőjének. Az első: az *átlagosság*. Ilyen módon beszélünk például átlagos amerikaiáról, átlagnézőről, és így tovább. Az érvelés sajátossága ilyenkor az, hogy mindenki, de legalábbis a csoportba sorolt többség közös vonásai alapján konstruáljuk meg a reprezentáló személyt. A második: a *kivételesség*. Ilyenkor a csoporthoz tartozó különleges képességű és cselekedetű személyeket tekintjük reprezentánsoknak. Például tudósokat, művészeket, politikusokat, bűnözőket. Az első esetben inkább az adottságok, a másodikban pedig inkább a lehetőségek alapján történik a reprezentáció konstruálása, ezért is kedveli az elsőt a tudomány, a másodikat pedig a művészet. A harmadik reprezentációs elv a *delegálttság*, ami pedig jellegzetesen politikai jelenség. Az reprezentálja a csoportot, aki erre megbízást kapott, mert megválasztották például képviselőnek, polgármesternek, vagy kinevezték szóvivőnek, miniszternek, nagykövetnek. Az első két reprezentáció tisztán retorikai jelenség, a beszélő konstruálja meg őket, jól vagy rosszul, sikeresen vagy sikertelenül. A harmadik viszont egy csoport cselekedeteinek és akcióinak a következménye is, miközben retorika is. Aki egy legalizált eljárás során arra kapott megbízást, hogy egy csoport nevében beszéljen, az okkal és joggal tekinti magát reprezentatív személynek. Vagy fordítva: „a vezetőket, a képviselőket és a szóvivőket azért tekintik egy csoport inkarnációjának, mert nézeteiket és véleményüket nehéz félretenni, mondván, hogy csak kivételekről van szó.”⁶²⁷

⁶²⁷ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 73. §.

Vákát

X. fejezet

Kenneth Burke: Egy realista retorika lehetősége

1. A retorika mint társadalmi cselekvés

Kenneth Burke (1897–1993) a 20. századi retorikatan egyik meghatározó alakja, s egyben sokoldalú tudóseyéniség volt. Munkássága „kimondottan interdiszciplináris jellegű, hiszen a szociológiára, az antropológiára, a pszichoanalízisre, a filozófiára valamint a poétikára támaszkodik”.⁶²⁸ Ennek megfelelően tárgy- és eseményválasztása „nem tiszteli a diszciplínák határait, hiszen felölel filozófiai iskolákat, irodalmi műveket, politikai értekezéseket, merít a mindennapi élet, a rítusok és vallás, valamint a gazdaság és a külpolitika témáiból – hogy csak néhány elemzésére utaljunk”.⁶²⁹ Ezzel együtt Burke elsősorban retorikus. Az idézett szerzők szavai szerint: „Még ha elmékedéseinek középpontjában egy irodalmi szöveg is áll, [...] érdeklődése kifejezetten nem hermeneutikai jellegű, és nem is a new criticism-ben megszokott formális és tematikai elemek együttműködésével operál. Ehelyett a szöveg szimbolikus működésére és meggyőző erejére összpontosít. Két könyvének címében is előforduló »retorika« szó jelzi, hogy megközelítése alapvetően retorikai.”⁶³⁰ Ugyanez a helyzet módszerét illetően. „Bár Burke a maga módszerét »dramatizmusnak« nevezte, ami jelzi érdeklődését a nyelvnek az emberi tevékenységben és interakcióban elfoglalt helye iránt, széleskörű vizsgálódásainak minden lapján megnyilvánul a retorikus indíttatás.”⁶³¹

Ez könyvünk témája szempontjából azt jelenti, hogy a retorikus Burke másként gondolkodik az emberről és a társadalomról, mint ezt a klasszikus modernitás tudományai tették s jeles hívei ránk hagyományozták, illetve ahogyan a jelen obligát felfogásai erősen proponálják. *A cselekvő ember: az ember meghatározása* című tanulmányában írja: „Az ember szimbólumhasználó (szimbólumteremtő és azt rosszul használó) lény, a tagadás feltalálója (avagy a tagadás által átmoralizált) lény, saját eszközeivel saját magát a természeti állapotától elválasztott, a hierarchia szelleme által sarkallt (avagy a rend értelme által mozgatott) lény, akit végül megrontott a perfekcionizmus.”⁶³² Jól láthatóan ez a mondat nem úgy beszél az emberről, mint aki a vergődik a társadalmi struktúrák fogságában, aki ki van szolgáltatva a hatalmi önkénynek, avagy fordítva, önzően csak saját és családja létfenntartása és anyagi gyarapodása érdekli és esetleg „ünnepnapokon” hajlandó némi önzetlenségre, továbbá van valami „tükröző tudása” arról, hogy mi történik vele s körülötte. A Burke által látott s láttatott ember, s ezzel

⁶²⁸ Bender–Wellbery (2000): i. m. 318.

⁶²⁹ Bender–Wellbery (2000): i. m. 318.

⁶³⁰ Bender–Wellbery (2000): i. m. 317.

⁶³¹ Bender–Wellbery (2000): i. m. 318.

⁶³² Kenneth Burke: *On Symbols and Society*. Chicago–London, The University of Chicago Press, 1989. 70.

együtt a társadalom, minden szempontból *ellentéteket átfogó* komplex vagy összetett realitás, amely egyszerre jó és rossz, kényszeres és szabad, szemlélődő és aktív, reális és retorikus-szimbolikus.

Burke retorikafelfogásának egyik kiindulópontja, hogy a retorika jól tanulmányozható a társadalmi küzdelmek világában, ahol is az érintettek „megpróbálnak valakinek az eszén túljárni vagy rávenni valakit valamire. Az itt használt eszközök »te és én« sajátossággal rendelkeznek, merthogy személyeknek vannak »címezve« és bizonyos előnyök megszerzésére vonatkoznak, ezért a szélesen értett a retorika alá soroljuk őket.” Ennek megfelelően „a retorika természetének vizsgálatához azok a megfelelő témák, amelyeket akkor fedezhetünk fel, amikor tanulmányozzuk a parlamenti és a diplomáciai módszereket, a szerkesztőségi elfogultságokat, az eladási praktikákat vagy a társadalmi bokszmérkőzéseket”.⁶³³

Burke szerint a retorikaértelmezés két fontos vonással bír. Egyrészt nem elsősorban beszédeket, hanem élethelyzetet nevez meg. Burke nem azt javasolja, hogy tanulmányozzuk a parlamenti vitát, a diplomáciai tárgyalásokat, a reklámokat vagy a politikai kommunikációt. A retorika értéséhez azokat a társadalmi eseményeket és élethelyzeteket kell vizsgálni, javasolja, amelyekben az érintettek között rivalizáló együttműködés és együttműködő rivalizálás van, mégpedig „én és te” viszonyban. Avagy ezek további variációiban: *én és ti*, *ő vagy ők*, *mi és te*, *ti, ő vagy ők* viszonyban, mint alaptípusokban. Ezekben a viszonyokban természetesen szólunk egymáshoz; egyetértve, kiegészítve, korrigálva, vitatva és ellentmondva mások szavainak, de nem mondhatjuk sem azt, hogy kizárólag mások kiszorításával foglalkozunk, még akkor sem, ha – mint Burke írja – „a versengő törekvések érzékelése a modern világ drasztikusan túlfajult motívuma”,⁶³⁴ sem azt, hogy ez pusztán csak beszéd lenne, komoly feltételek és következmények nélküli fecsegés vagy hőzöngés. Ebből következik a másik fontos vonás. A retorikai szituáció mint általános élethelyzet a nyelv természetében és funkciójában gyökerezik, nem pedig szimplán csak a rivalizáló és meggyőzésre törekvő szituációs beszédekben. Ugyanis Burke szerint bárhol, ahol meggyőzés van, ott retorika van. De bárhol, ahol jelentés van, ott egyben meggyőzés is van. Kérdezném: és vajon van-e társadalmi viszony, ahol nincs jelentésadás és jelentésfejtés, ahol a kapcsolatban álló felek nem törekednének önmaguk elfogadtatására?

A motívumok retorikája című könyvében írja Burke: A retorikát én a „tradicionális felfogás határain túlmelve”⁶³⁵ fogom kutatni, értve ezen azt, hogy nemcsak meggyőzésnek fogom tekintni, bár annak is, hanem elsősorban *identifikációs* eljárásnak. A motívumot is, amelyről egyébként Burke könyve címe szerint szól, az identitás felől értelmezi. Ha ugyanis a motívumot nem az egyéntől független valaminek, tehát meghatározó tényezőnek tekintjük, azonnal azzal a problémával találjuk magunkat szemben, hogy a motívum

⁶³³ Burke (1989): i. m. 141–42.

⁶³⁴ Burke (1989): i. m. 141.

⁶³⁵ Kenneth Burke: *A Rhetoric of Motives*. New York, Prentice Hall Inc., 1950. xiii.

csak az lehet, amivel a cselekvő egyén azonosítja magát. Ennek eldöntése pedig nem a megfigyelő, hanem az értelmező-cselekvő egyén kezébe van letéve.

„Van itt a megnyilatkozásnak egy köztes területe, írja, amely nem egészen szándékos és nem egészen tudattalan. Középen fekszik a cél nélküli kifejezőmódok és a direkt szándékú megnevezések között. Például, ha valaki saját törekvéseit a közösségi érdekekkel azonosítja, akkor ez egyrészt igazolható, másrészt azonban nem. Lehet, hogy a közérdek megnevezést pusztán ürügyként használja, hogy a közösség kárára saját magát előnyhöz juttassa. De beszéde lehet teljesen őszinte, sőt az is lehet, hogy teljesen szabad elhatározásból áldozatot hoz azért, hogy azonosulhasson közösségével.”⁶³⁶ Kérdezhetjük, vajon honnan vagy miből tudjuk meg az „igazi” motívumot. Burke szerint, ilyen objektíve azonosítható pozitív tény nem létezik: motívum azonban kétségtelen van, s leginkább az, amit a cselekvő-beszélő egyén annak vél, vagy amit cselekvése kivitelezése során nagy valószínűséggel azonosítani lehet. Mindebben a retorika játssza a kulcsszerepet, nem pedig valami ezen túli külső-belső objektív determináció, amit például a szociológiai vizsgálatok próbálnak kideríteni.

2. Egy realista retorika alapjai

Burke felfogásában a retorikai praxisnak szituációhoz kötöttsége és identifikáló természetű okán realista természetű és funkciója van, amely funkció a társadalmi viszonyok formálásában ölt testet. Egyrészt egész retorikatani ténykedése döntően erről szól, ezért beszélhetünk nála jó okkal a retorika társadalomtudományi státusáról, másrészt önmagára is reflektálva írt erről egy rövid esszét 1950-ben *A retorika realista funkciója* címmel.⁶³⁷

Írását a retorika és az ősi társadalmakat vizsgáló *antropológia* összevetésével indítja. Azt mondja, hogy ha az ősi mágiáról szóló antropológiai elemzéseket a retorikatan szemüvegén át vizsgáljuk, azt láthatjuk, hogy „az antropológia egyáltalán nem veti el pusztán rossz tudományként a mágia retorikai aspektusát, hanem felismeri benne azt a pragmatikus eszközt, mely a társadalmi kohézió előmozdítása révén nagyban hozzájárult a kultúrák fennmaradásához”, ennek következtében „közelebb jutunk a dolgok valódi állásához, ha a mágia szocializáló aspektusát »primitív retorikaként« kezeljük, mintha a modern retorikát pusztán a »primitív mágia maradványának« tekintjük”.⁶³⁸ Talán lehet azt mondani, hogy Burke szerint a retorika sem ősi, sem modern kori, sem primitív sem kifinomult formában nem pusztán mások valamire való rávevése, hanem társadalomalakító gyakorlat. Ám nem pusztán abból a fontos társadalmi feladatból meríti erejét, mely szerint a közös jó megcselekvése és a rossz elkerülése érdekében a tájékozatlan és engedetlen hallgatókat rá kell beszélni valamire, hanem szerepe és funkciója alapvetően

⁶³⁶ Burke (1950): i. m. xiv–xiv.

⁶³⁷ Burke (1950): i. m. 365–368.

⁶³⁸ Burke (1950): i. m. 365.

„magának a nyelvnek az egyik lényegi funkciójában gyökerezik”. Nevezetesen abban, hogy az ember „a nyelv mint szimbolikus eszköz használata révén bizonyos módon mindig szimbólumokra reagál, beleértve ebbe az emberek közötti kooperáció szimbólumait is”. Ezért is mondhatjuk, hogy ez a funkció „teljességgel realizstikus”,⁶³⁹ bár mindig szimbolikusan közvetített.

Hogy világos legyen, Burke szerint a nyelv, a szimbólum, a retorika nem eltávolítanak bennünket a társadalmi realitástól, hanem éppen hogy lehetővé teszik számunkra a társadalmi valóság létrehozását és alakítását, egyben megismerését, hiszen a valóság, mint írja, számunkra, emberek számára csak valamilyen szimbolikus közvetítés révén hozzáférhető. Ezért értjük félre a társadalmat, ha értelmezésekor megpróbáljuk ezeket a szimbolikus instanciákat figyelmen kívül hagyni, mégpedig abban a szilárd hitben, hogy egyszer majd megpillantjuk az értelmezésmentes „tisztá valóságot”, hiszen személyesen a mi egyre tökéletesebb tudományos szemléletmódunk és metódusunk, valamint objektív és pártatlan látásunk mentes a nyelv, a szimbólum és a retorika (állítólag mindig torzító) befolyásától, másoké persze nem. Burke elég ironikusan, már-már szarkasztikusan szemléli ezt az attitűdöt.

Ugyanakkor világosan látja, hogy a realista retorika kapcsán választ kell találnunk arra a kérdésre, hogy vajon hol a helye az így felfogott retorikának a társadalomtudományok családjában vagy rendszerében. A realista retorika valójában egy új társadalomtudomány lenne más társadalomtudományok mellett? Ha nem, akkor vajon mi a viszonya a néprajzhoz, az antropológiához, a szociálpszichológiához, kérdezi Burke, de folytathatjuk a felsorolást; a jogtudományhoz, a közgazdaságtanhoz, a történettudományhoz, a szociológiához, a politológiához, a kommunikációtudományhoz? Válasza eléggé egyértelmű; az új retorika (*The New Rhetoric*), ahogy egy helyen nevezi,⁶⁴⁰ nem új társadalomtudomány akar lenni a meglévők mellett, és nem is helyettesíti őket, megsértve autonómiájukat. A realista új retorika, hangsúlyozza Burke, elsősorúen a társadalmi létezés és praxis azon általános vonására hívja fel a figyelmet, amely többé-kevésbé jelen van a szóban forgó diszciplínák szemléletében és kutatásaiban is, de művelői inkább mellőzik, mint használják ezt a szemléletet és instanciáit.

Ez a vonás empirikusan tekintve a már emlegetett nyelvi-szimbolikus dimenzió, illetve ennek retorikai módja, amely leginkább szemléletmódosításra és tematikabővítésre sarkallhatja a társadalomtudományi diszciplínákat. Ezt Burke visszatérően rábeszélő (persuasive) nyelvhasználatnak nevezi, de a „rábeszélés” kifejezésre ráerakodott negatív konnotációk miatt jobb lenne talán érvelő (arguing) beszédnek nevezni, mint egyébként Chaïm Perelman is teszi. Ugyanis a cselekvő személy a vele együtt cselekvőkkel mindig is el kívánta s kívánja fogadtatni megnyilatkozását, bármilyen módon nyilatkozik is meg. Hiteles és meggyőző akar lenni, mondhatjuk, nem pedig mindennek az ellenkezője, s ugyanígy viselkedik a másik ember is vele szemben. Ezért is a meggyőzésre, az elfogadtatásra való törekvés egyetemes attitűd és egyben társadalmi viszonyt konstituáló

⁶³⁹ Burke (1950): i. m. 43.

⁶⁴⁰ Burke (1950): i. m. 43.

tényező. Félreviszi a gondolkodásunkat, ha ezt azonosítjuk egyik lehetséges vonásával, a másik ember legyőzésével, vagy vadhajtásával, a manipulációval.

A retorikatani nyelvhasználat, hangsúlyozza Burke, nem rossz vagy fejletlen tudomány (*bad science*), amely tárgyának állítólagosan pontatlan ábrázolása, és nem is mágia (*magic*), amely a megnevezhetetlen megnevezésével kísérletezik, vagy ahogyan írja, mint „»szómágia« [word magic] arra irányuló törekvése, hogy a motivált nyelv számára elérhetetlen létezőfajtákban hozzon létre nyelvi válaszokat”. A retorikai praxis egy jól vagy rosszul működő specifikus emberi megnyilatkozási mód a társadalmi élet minden területén, amit nem érdemes se leminősíteni mint *bad science*, sem túlértékelni mint *word magic*, sem pedig nem létezőnek tekinteni, hanem sajátosságainak megfelelően figyelembe kell venni, elsősorban retorikaként, legalábbis Burke ezt proponálja a társadalomtudományok művelőinek. „A »retorika« terminusa nem helyettesítheti a »mágiát«, a »boszorkányságot«, a »szocializációt«, a »kommunikációt« stb. De a retorika terminusa megjelöl egy olyan funkciót, mely jelen van az ezen terminusok által különféleképpen lefedett területeken. És csupán annyit kérünk, hogy ismerjék el ezt a funkciót annak, ami: egy természettől fogva létező nyelvi funkciónak.” Ráadásul, hangsúlyozza, ez a funkció „*realisztikus* [...] mégha igencsak messze állhat is attól a fajta realizmustól, ami a szigorúan »tudományos realizmusban« (in strictly scientific realism) található”.⁶⁴¹

Ha pedig itt a realizmus nem azonos azzal, amely a szigorú *science*, vagyis a természettudományok szemlélete szerint létezőnek tekinthető, nos, akkor vajon a realista új retorika szerint mi itt a realizmus vagy valóságos? Burke válasza az, hogy „lényege szerint ez a *tett* realizmusa [...] – a tettek pedig nem »igazak« és »hamisak« abban az értelemben, ahogyan a »tudományos realizmus« állításai azok”.⁶⁴² Mondhatjuk, a tettek vagy cselekedetek se nem igazak se nem hamisak, hanem érvényesek, hiszen végrehajtották őket, vagyis reálisan léteznek, megtörténtek és megtörténnek. Az más kérdés, hogy a kivitelező szempontjából sikeresek vagy sikertelenek, korrekt vagy téves ismeretek birtokában hajtották-e végre őket, a közösség szempontjából jó vagy rossz ügyet szolgálnak-e, és így tovább, s még akkor szó sem esett mindezek árnyalatairól.

Burke ennek a nem igaz és nem hamis, hanem érvényes realizmusnak két alapvonását hangsúlyozza: az egyik az identitásteremtő és -alakító természete, a másik az ellentéteket felölelő jellege. Az identitás alapértelmezéshez Burke példája a mágia, amely a szigorúan tudományos realizmus talajáról nézve maga a képzelgő irrealizmus. Csakhogy, fejtegeti Burke, a mágikus praxis reálisan létező tevékenység, amely „a maga sajátosságosan retorikai összetevőjével [...] a társadalmi kohézióhoz különbözőképpen hozzájáruló identifikációs módokat foglal magába”. Történhet az identifikáció „akár a közösség mint egész előnyére, akár a közösséget megterhelő érdekekkel bíró meghatározott csoportok előnyére, akár pedig olyan csoportok előnyére, melyek jogai és kötelességei egyszerre

⁶⁴¹ Burke (2000): i. m. 366.

⁶⁴² Burke (2000): i. m. 366.

hoznak áldást és átkot a közösségre [...], a mágia ilyesfajta funkciójának »pragmatikus szentesítése« kívül esik a szigorúan igaz vagy hamis állítások területén”.⁶⁴³

A társadalmi realitás ellentmondásos természete, amely a retorikai szituációkban különös élességgel mutatkozik meg, s magából a retorikatanból sem küszöbölhető ki, szintén olyan vonás, amely nem konvenial a *science* eszményével. Ez ugyanis éppen abban látja feladatát, hogy a megismerő egyéntől független valóság *tükörszerűen pontos és ellentmondásmentes* leírását hozza létre, ami azonban a társadalomban és a társadalomra vonatkoztatva nem érvényesíthető, itt mindig eliminálhatatlan „összetartozó ellentéteket” találunk. Burke egy antropológiai példával világítja meg álláspontját, amit egy antropológus szerző, nevezetesen Kluckhohn esszéjéből vett idézettel demonstrál „Egy olyan társadalomban – írja a nevezett szerző –, mint a navahóké, mely egyfelől versengő és kapitalisztikus, másfelől továbbra is családi jellegű, minden, a gazdasági mobilitásra lassító hatású ideológia határozottan adaptív. A navahó társadalom egyik legegységesebb feszültsége a családi jellegből eredő követelmények és a tőkefelhalmozásban az európai minták követése közötti összeegyeztethetlenségből fakad.” A végkövetkeztetés pedig az, hogy a „társadalom életben maradását” szolgálja „minden olyan minta, így a boszorkányság is, mely visszafogja a javak gyors felhalmozását”. És mi itt a retorikus? – kérdezi Burke. Az, válaszolja meg a kérdést, hogy itt azon töprengünk s ennek megfelelően cselekszünk, hogy vajon „mi túl sok, illetve mi túl kevés, túl korai, illetve túl kései”, vagyis arról, hogy „mi is volna a kulturális változások optimális sebessége, vagy hogy mi volna a törzsi és az egyéni motívumoknak optimális aránya”.⁶⁴⁴ Márpedig nincs retorikusabb természetű dolog, mint ilyen ellentéteket átfogó és csak provizórikusan eldönthető dolgok szerint cselekedni.

Ez a két vonás össze is függ egymással, „minthogy az identifikáció megosztottságra utal [...], a retorika a szocializáció és a viszály kérdéskörébe von be bennünket. Ott pedig mozgó vonalra leltünk béke és konfliktus között.” Márpedig „az identifikáció és a megosztottság közötti mozgó vonal vizsgálata mindig el fog vezetni bennünket a logomachia [a részletekben elvesző vita] manifesztációihoz, melyet vagy elfogadnak, ahogyan ez a szidalmazásokban történik, vagy nem vallanak be, ahogyan ez azoknak a stilisztikai fortélyoknak az esetében következik be, ahol a valós megosztottságokat a megosztottságot tagadó terminusokban jelenítik meg”.⁶⁴⁵

A realista retorika egyáltalán nem azt jelenti, hogy a retorika, mint a társadalomtudományok egyik lehetséges *aspektusa*, a cselekvések által érintetlen emberfüggetlen valóság gyakorlata és proponált tana lenne. Sokkal inkább arra figyelmezteti a társadalomtudósokat, hogy tárgyukat nem tehetik retorikamentessé, mert ez esetben éppen nem valódi vagy reális társadalmat írnak le, hanem egyoldalú és kitalált valóságot.

⁶⁴³ Burke (2000): i. m. 366.

⁶⁴⁴ Burke (2000): i. m. 367.

⁶⁴⁵ Burke (2000): i. m. 367.

3. A tárgymegnevezés pozitív fogalmai

A retorikatant és általában a humán tudományokat gyakran éri a vád, hogy művelői elmoszák a határt a képzelet és valóság között, s megállapításaik ellenőrizhetetlen fikciók, még akkor is, ha sokan elfogadják őket. S ha valaki azt a bátorságot is veszi magának, hogy a szövegek sajátosságai alapján a társadalmi valóságáról próbál szólni, könnyen megkapja a *relativista* jelzőt. Merthogy nem próbálja felmutatni a „determináló okot”, az általánosan ható „objektív törvényt”, az „egyetemes struktúrát”, a dolgok „végső szubsztanciáját” vagy a „cáfolhatatlan értelmet”, vagyis „nem foglal állást”. Ezek a minősítések természetesen nem egyszerűen csak ráfogások, miközben az elhamarkodott vádak nem állják meg a helyüket. Témánknál maradva, sem a retorikai praxis, sem a retorikatan nem relativista, legfeljebb nem dogmatikus és kellően nyitott ahhoz, hogy a megválaszolhatatlan „végső determinizmusok” keresésén túl a „hogyan vannak a dolgok” kérdése érdekelje. Teszi ezt azért, mert, egyrészt a társadalmi praxisban csak lokális megalapozásokat és érveléseket tapasztal, másrészt saját megállapítására önreflexív módon tekint; nem gondolja például, hogy képes lenne bármit végérvényesen és kimerítően *sub specie aeternitatis* „megalapozni”. Nem tetszeleg tehát „isteni pózokban”.

A retorikai gyakorlat elég pontosan felmutatja az érvelésnek azt a sajátosságát, hogy „a miértek miértjeinek a miértje”, vagyis az érvelési lánc egyszer csak megszakad, ugyanis vannak végső érveink, amelyekre életünket és cselekedeteinket alapozzuk. Ezek pedig általában hierarchikus viszonyba állnak más eszméinkkel és kategóriáinkkal. Nincs itt semmi relativizmus, legfeljebb nem mindig megyünk végig miértjeink sorozatán, ám ha úgy alakul, tisztázni tudjuk a fundamentumainkat. Sajátos módon azonban éppen ez szokta egyeseket arra készíteni, hogy relativizmust emlegessenek, hiszen ezekből az alapelvekből mindig több van, s ha a másik ember más végső dolgokra építi életét vagy ilyenekről beszél, kész az elutasítás. Kenneth Burke a probléma megvilágítása érdekében különbséget tesz szókészletünk pozitív, dialektikus és végső kategóriái között, melyek mindegyike sűrűn előfordul érvelésünkben, jöllehet ritkán érzékeljük meghatározó jegyeiket, emiatt gyakran kijátsszuk őket egymás ellenében, például ellenfelünk végső kategóriáját azért vitatjuk, mert úgymond nem pozitív terminus.

A pozitív kategóriák elsőrendűen az érzékszerveinkkel megtapasztalt tárgyi-természeti valóság leírására szolgálnak. Vagyis „a tapasztalati dolgok, a *hic et nunc par excellence* megnevezői, és *per genus et differentiam* definiálódnak, ahogyan a biológiai osztályozás szókészlete”. Ezeket nevezte például Bentham, mondja Burke, valós entitásoknak, szemben a jogi kategóriák fiktív entitásaival. Ennek megfelelően Bentham szerint a „fa” pozitív terminus, a „kötelesség” fikció. Burke utal Kant észrevételére is, aki szerint „a pozitív terminus által megnevezett dolog nem más, mint az érzéki benyomások sokasága, melyet a fogalom rendez egységbe. Ezenképpen az »érzékiesség« egy sor – méretre, alakra, szerkezetre, színre és hasonlóra vonatkozó – benyomáshoz vagy »szemlélethez«

jut, és amikor az »értelem« egy összefogó terminust, egy »fogalmat« kapcsol hozzájuk, akkor mondhatjuk, hogy »ez egy ház«.⁶⁴⁶

Nem olyan egyszerű azonban megmondani, hogy mely kifejezést tekinthetünk pozitív terminusnak. Egyértelműnek tűnik a dolog akkor, ha a szó időben s térben lokalizált, jól érzékelhető tárgyat jelöl meg. Ezért is a fizikai valóság megnevezése általában pozitív kategóriákkal történik; így lett a „fizikalista» szókészlet a pozitív ideál». Ennek par excellence tudománya a szilárd testek mozgástörvényeit leíró newtoni fizika, amely az érzékszerveinkkel megtapasztalható tárgyi valóság tudományos leírása. Talán ezért is értjük meg viszonylag jól ezt a fizikát, még ha bonyolultnak találjuk is, és gondoljuk azt, hogy minden tudósna ehhez hasonló pozitív terminusokban kell gondolkodnia a valóságról. Ez a szemlélet azonban szinte teljesen használhatatlan a szubatom világban, hangsúlyozza Burke, vagyis a mikrofizikában. Ugyanis a mikroszkopikus anyagrészeknél „a pozitív tapasztalás érzéki aspektusa meglehetősen lényegtelené» válik. Ez esetben ugyanis a mikroszkopikus anyag és a szemünk közé odakerül valamilyen bonyolult mérőműszer, ezért nem magát az anyagot, hanem „az elektronika hipotetikus entitásait» tekintjük „pozitív» valóságnak.⁶⁴⁷

Még problémásabb a „pozitív» szó jelentése a dolgok közötti viszonyok megragadásakor, hiszen ezeknek legfeljebb a hatásait érzékeljük. Ezért aztán erősen kétséges, hogy „a dolgok közötti viszonyokat megnevező terminusok ugyanolyan pozitívak volnának, mint maguknak a dolgoknak a neve».⁶⁴⁸ Ezen problémás vonatkozásokkal együtt létezik az érzékiségre, az emlékezetre és a pszichológiai képzelőerőre alapozott percepciónak egy olyan szókészlete, amely „a maga mindennapi, empirikus jelenlétében »pozitív«»,⁶⁴⁹ merthogy szigorúan az érzéki tapasztalatokra próbálják vonatkoztatni, mentesen minden ezen túlvivő „transzcendens» mozzanattól.

A jogi kategóriák nyilvánvalóan „nem rendelkeznek olyasfajta szilárd lokalizálhatósággal, mint az első rendbeli szavak által megnevezett objektumok». Ezeket Burke dialektikus kategóriáknak nevezi, nem pedig fiktív entitású kategóriáknak, mint Bentham. Már maga a pozitívizmus kifejezés sem pozitív kategória, írja. A „ház» szó valamely pozitív megfelelőjét még csak-csak lokalizálhatjuk, de kudarcot vallunk, ha „a pozitívizmus elveinek megfelelő» kifejezés pozitív megfelelőjére próbálnánk rámutatni a társadalomban. Mégpedig azért, mert itt nem a dolgok állapotának és mozgásának percepciójáról van szó, hanem (emberi) cselekedetéről és eszmékről, amelyek köthetők ugyan tárgyi létezőkhöz, vagyis testi mozgásokhoz és dologi hordozó közegehez (médiához), de nem azonosak velük. Márpedig „a pozitív terminológia elméleti bajnokai»⁶⁵⁰ ezt követelik, s ennek hiányában képzelgésként, fikcióként utasítják el, ami még veszélyes is tud lenni: a pozitív kategóriákat favorizáló *science* nevében ilyen módon tekintik s definiálják

⁶⁴⁶ Burke (2000): i. m. 369.

⁶⁴⁷ Burke (2000): i. m. 369.

⁶⁴⁸ Burke (2000): i. m. 369.

⁶⁴⁹ Burke (2000): i. m. 370.

⁶⁵⁰ Burke (2000): i. m. 370.

nem-tudománynak, hanem *arts*nak (művészetfélének) a dialektikus kategóriákat használó bölcsészet- és társadalomtudományokat.

4. A dialektikus kategóriák társadalomtana

A dialektikus kategóriák dologi-tárgyi megfelelés híján vannak tehát, ilyen például a gyakran használt „kapitalizmus” kifejezés, amelynek természetesen nincs olyan fizikai megfelelője, mint mondjuk a „ház” szónak. Ezzel együtt az ilyen kifejezések „olyan állapotok széles komplexumát egyesítik magukban, melyek megfoghatókká tehetők temérdek pozitív részletre való redukció révén”.⁶⁵¹ De ki állítaná komolyan, hogy a kapitalizmus redukálható lenne pusztán csak gyárak, bankok, munkások és vállalkozók „anyagi-tárgyi valóságára”? Magának a szónak a jelentése éppenséggel annak függvényében változik, hogy a feudalizmussal vagy a szocializmussal hasonlítjuk össze, írja Burke, esetleg egy tőkés vagy egy szakszervezeti vezető beszél róla.

Nem megoldás, ha a kapitalizmus kategóriát „pozitívvá” tesszük, azaz minden lehetséges vonását és értelmét, melyek ellentmondásokat is tartalmaznak, egyetlen – szegényes, vékony, néhány átfogó jegyet tartalmazó – formális definícióba próbáljuk sűríteni. Ezáltal ugyanis megszüntetjük a kifejezés elevenségét és dinamizmusát, vagyis használhatatlanná tesszük mind a társadalmi praxis mind a tudomány számára. Az oktatás persze próbálkozik efféle életidegen skolasztikus módszerrel, ami leginkább arra jó, hogy gyötörni és fegyelmezni lehet vele a diákokat. Vagy ahogyan Carl Schmitt írta a *Politikai teológiában* (1922) a szuverén döntés formális definíciójáról, amely szerint ez „a legmagasabb, nem mástól származtatott hatalom” lenne. Schmitt szerint egy ilyen definíció „tankönyvszerű”, „elvont képlet”, „vég nélkül ismételtető üres szólam”, amelyet jól lehet ugyan tanítani és a diákokon számonkérni, de nincs megismerési értéke, és a gyakorlati életben használhatatlan.⁶⁵²

Ugyanis, tenném hozzá, a pozitív és a dialektikus kategóriáknak más-más a funkciója. A pozitív terminusok az általuk megnevezett dolgok minél pontosabb felismerésére és azonosítására szolgálnak. A „ház” vagy az „elektron” szó bármely mondatban arra való, hogy jelentésük birtokában, amennyiben „találkozunk” velük, felismerjük őket. Avagy arra, hogy másoknak világossá tegyük, most éppen a házról (és nem a kerítésről), az elektronról (és nem a protonról) beszélünk. Eléggé nyilvánvaló, hogy a pozitív kategóriák az egyéntől független természeti, tárgyi, dologi világban való eligazodás nyelvi eszközei mind a mindennapokban, mind a tudományos életben, s ha jelentéseik adekvátan fejezik ki a megnevezett dolgokat, akkor nemcsak eligazodunk közöttük, hanem alakítani-formálni is tudjuk az általuk megnevezett tárgyi dolgokat.

A dialektikus terminusok azonban nem embertől független dolgok beazonosítását szolgálják, hiszen egyrészt a cselekvések és az eszmék mindig „emberi termékek”,

⁶⁵¹ Burke (2000): i. m. 370.

⁶⁵² Carl Schmitt: *Politikai teológia*. Ford. Paczolay Péter. Budapest, ELTE ÁJK, 1992. 1–2.

másrészt ezek határai sohasem húzhatók meg „tárgyi pontossággal”. Arra valók, hogy segítsék az eredményes (társadalmi) cselekvést azon a mindig küzdelmes tárgyterületen, amit megneveznek. S ha itt ellentmondások vannak, vagyis egymást kizáró, de együtt előforduló dolgok, vagy éppen tulajdonságok sokasága, akkor ezt a kategória is kell hogy tartalmazza, egyébként elvétí tárgyat. Vagyis ha a társadalmi valóság kisebb-nagyobb területi ellentéteket tartalmazó összetett realitást fognak át, akkor a társadalom tudományosan adekvát fogalmai is ilyenek. Értve ezen azt, hogy tartalmukat vagy jelentésüket tekintve ilyenek. Ezért is van kudarca ítélve minden próbálkozás, amely itt a pozitívizmus szellemében pozitív kategóriák megadásával kísérletezik, jóllehet, se szeri, se száma az efféle próbálkozásnak. Ez a kedvenc módszere például a különféle szótáraknak és lexikonoknak, de a cselekvő-vitatkozó emberek is gyakran ezzel a pozitivista eszközzel próbálnak ellenfelük fölé kerekedni.

Kérdés azonban, hogy ha egyszer *per genus et differentiam* módon nem lehet a dialektikus kategóriákat definiálni, akkor milyen módon lehet. Ugyanis ez a pozitív kategóriák definiálásának általános módszere, amelynek kapcsán először is megnézzük azt, hogy az adott dologhoz mely más dolgok hasonlítanak, majd próbáljuk megadni azokat a vonásokat, amelyek *ezeztől* megkülönböztetik. Például az asztal bútor ugyan, mint a szék, a szekrény vagy az ágy, de olyan bútor, amely többnyire magas lábakon álló sík lap, s mellé ülve étkezésre, esetleg tárolásra használják. Egy ilyen definíció kifejezetten a tájékozódást szolgálja, innen a környezet megnevezése (egyik bútor a sok más bútor között), és egyben az ezektől való pontos elhatárolás szándéka. Funkciója az, amit Burke is jelzett, hogy így tudom azt mondani, ha egy bútort vagy egy épületet látok, hogy „ez egy asztal” vagy „ez egy ház”.

Ám ha ez az eljárás a társadalomra vonatkozó dialektikus kategóriák esetében nem használható, legfeljebb a minimális és elemi tájékozódás eszközeként (nem tanácsos például összetéveszteni a szuverén döntést a kényszerített cselekedettel, a kapitalizmust a szocializmussal), akkor vajon mi módon lehet definiálni a dialektikus kategóriákat. Burke arra hívja fel a figyelmet, hogy Jeremy Bentham igazán figyelemre méltó dolgokat mondott a dialektikus (az ő szóhasználata szerint: fiktív) kategóriák lehetséges értelmezéséről. Azt írta ugyanis, hogy ezeket leginkább parafrázisra, azaz körülírásra támaszkodó eljárással lehet definiálni. Ebből adódik az „*»frazeoplerózisnak«* és *»archetipizálásnak«* nevezett módszere, mellyel annak feltárására törekedett, mire is gondolnak valójában az emberek, amikor jogi fikciókat alkalmaznak”.⁶⁵³ A „frazeoplerózis” az emberi megnyilvánulások kiegészítését jelenti, az „archetipizálás” pedig a megnyilvánulási képek ritkítását. Bentham ugyanis úgy vélte, hogy megnyilvánulásainkban sok a rejtett elem, amiket fontos lenne felszínre hozni, azaz teljessé tenni és s egyben rámutatni alapvető elemeire.

Ugyanis „ha a megnyilvánulások teljesek volnának, nem lenne szükség [...] parafrázisra”, elegendő lenne ezek felidézése és pusztá leírása, csak hogy a megnyilvánulásaink

⁶⁵³ Burke (2000): i. m. 370.

szinte mindig töredezetek maradnak, „különösen a retorikai küzdelemben”.⁶⁵⁴ Például mondhatom valakinek, hogy „segíteni akarok Önnek”, vagy azt, hogy „szerelmes vagyok Önbe”, de egy ilyen kijelentés nemcsak szavak megfogalmazása, hanem nonverbális gesztusok sokasága, és része egy magatartásnak. Ezek akár ellent is mondhatnak a kiejtett vagy leírt szavaknak: ezért a „segítségnyújtás” és a „szerelem” szó, mint minden más dialektikus kategória, konkrétan kiejtve soha nem tartalmazza teljes mértékben „a maga jövőndő implikációit”.⁶⁵⁵ Ezt esetleg csak egy éleslátó megfigyelés révén tudjuk feltárni és parafrázisként megadni.

Az ellentéteket egyesítő dialektikus kategóriák adekvát definiálásában azonban nemcsak az okoz problémát, hogy nehéz pontosan megfigyelni és lejegyezni az emberi megnyilvánulásokat, hanem az is, hogy „a lejegyzés rendszerint csupán töredéke a megnyilvánulásnak”, sőt az is, hogy „írastudó” egyénként „még ha tanúi vagyunk a teljes megnyilvánulásnak, akkor is csak azokat az aspektusait vesszük figyelembe, melyek írásban rögzíthetők”. Ráadásul „a közéletben a megnyilvánulások többsége olyan, mintha nagy messzeségből intéznék őket hozzánk, vagy mintha álarcok mögül hangzanának el”, s többnyire nem is érzékeljük őket közvetlenül, hanem „hallomásból jutnának el hozzánk”.⁶⁵⁶ Mondhatni, közvetítve vannak számunkra. Ezért is vagyunk hajlamosak arra, hogy a magatartás külsődleges, testi (mondhatni, pozitív) jegyeire koncentráljunk, hanyagolva a konkrét verbalitás összetettségét, esetleg nem létező intenciót vetítünk bele az adott megnyilvánulásba.

Mindezen túl a tárgyi-fizikai dolgok is magukra ölthetik az ideák jellemző jegyeit. Például egy templomtorony az ég felé törő vágyakozás jelképe, egy irodaház vagy egy bevásárlóközpont pedig a szabadon szárnyaló üzleti életé. Am ha egy templom mellé egy sokkal magasabb irodaépületet emelnek, akkor a két épület interferenciája révén a kő-, acél- és betonszerkezet olyan új jelentést kap, amely nincs benne az eredeti épületekben. Ugyanis a felhőkarcoló „jelenléte oly súlyosan nehezedik a környékre, hogy törpévé kicsinyít bennünket, holott a templomtorony tövében sosem éreztünk ilyet”. Ezáltal „olyan területre jutottunk, ahol a nem-verbális dolgok a maguk »jelentés« kapacitásából kifolyólag, magukra öltik a szavak természetét, és így azt követelik, hogy terjesszük ki a dialektikát a fizikai dolgok birodalmára is. Másképpen fogalmazva, olyan helyre érkeztünk, ahol úgy látni, az ideák dialektikus birodalma átítatja a fogalmak pozitív birodalmát.”⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ Burke (2000): i. m. 370.

⁶⁵⁵ Burke (2000): i. m. 371.

⁶⁵⁶ Burke (2000): i. m. 371.

⁶⁵⁷ Burke (2000): i. m. 371–372.

5. Az ideológia és a morál végső terminusai

Korábban már szó volt róla, hogy Burke meglátása szerint érveléseinkben vannak identitásunkat hordozó végső kategóriák, olyan szavak tehát, amelyeket nem differenciálunk tovább. Ezek elsősorban az *ideológiák* és a *morál* területén vannak jelen. Meghatározó vonásuk, hogy kibontakozik bennük – és valamilyen megoldást kap – a dialektikus kategóriákban jelen lévő cselekvési és értelmezési *szabadság*, amely természetesen nem korlátlan, de jól láthatóan más, mint a pozitív terminusok esetében. Mint láttuk, ezek adekvátsága annak mértékében nő, amilyen mértékben a megismerő ember a maga fogalmi eszközeivel egyre közelebb s közelebb férkőzik a megismerés dologi tárgyához: szabadsága a megismerés módszereinek és eszközeinek megválasztására korlátozódik, célja azonban mindenkor adott. A társadalmi valóságra vonatkozó dialektikus kategóriáknál azonban az ember szabadsága kiterjed a *célok* megválasztására is, ami azzal jár, hogy kategóriáink egymást kizáró ellentétek foglalatjai lesznek, mind önmagukban véve őket, mind az egymás közötti viszonylataikat tekintve.

A cselekedetekre és eszmékre vonatkozó fogalmak ezért *ab ovo* rivalizáló jelentések foglalatjai, amit ezért is nem a minél pontosabb és kimerítőbb lefedéssel lehet meghatározni, mint a pozitív fogalmakat, hanem parafrázissal, körülírással. S ez azt jelenti, hogy megkíséreljük minél kimerítőbben megragadni a szóban és tettben megnyilvánuló egyének megnyilatkozásainak összetett valóságát. Ezenközben nyilvánvalóan találunk közös vonásokat a hasonló helyzetekben megnyilvánuló egyének magatartásában, vagy ugyanazon egyén eltérő helyzetekben tanúsított értelmező tetteiben. Am az a kimerítően pontos szemantikai lefedés vagy tükrözés, amely a tárgyi világ megismerése során célul tűzendő, az itt megvalósíthatatlan. Mert hiszen érző, gondolkodó, értelmező és cselekvő lényekről van szó, akik folyamatosan alakítják magukat és viszonyaikat, éppenséggel azon fogalmak használatával, amit definiálni szeretnének. Lehet ezek jelentéséhez közel férkőzni, például a megtapasztalt megnyilatkozás tulajdonságainak felsorolásával, szituációjának vázolásával, vagy az előzmények feltárásával, és így tovább, de egyik körülírás sem meríti ki tárgyát, legfeljebb akkor, ha ezt eleve körülhatárolom és tisztázom, hogy mely adott vonatkozásban használok egy kategóriát. De hát pontosan erről van szó: a dialektikus kategóriák nem pozitív kategóriák, még akkor sem azok, ha lehet őket pozitív gesztusokkal is megközelíteni.

A dialektikus kategóriák dialektikája azonban nemcsak a cselekvő egyén szabadságáról szól, szemben a természeti valóság szükségszerűségeivel, hanem ennek problematikus természetéről is. Nevezetesen arról, hogy a szabad tettek szabadsága nem végtelen szabadság, azaz nem önkény, sem önmagunkra, sem másokra vonatkoztatva. S ez a motívumok és célok oldaláról elég világosan látható. Ugyanis a szabadság elvéből s praxisából adódóan a társadalomban és a társadalomról sokféle egymással rivalizáló megnyilatkozás, fogalmilag is kifejezett tett-idea található s érhető el. A kérdés csak az, hogy közülük mi magunk melyiket használjuk, melyik számunkra a fontos vagy másoknál fontosabb, melyik mellett kötelezzük el magunkat. A szabadság ugyanis választás, ám egyéni és közösségi életünk miérettjeire, tetteink motívumaira adott választásaink

és válaszaink nem végtelenek, vagy ahogyan Burke mondja, vannak végső terminusaink. Ezek hiányában ugyanis formátlan mind az egyéni mind a közösségi élet, egyszerűen nincs, nem létezik. Megvalósulásának terepuma pedig a morál és az ideológia, az előbbi az egyéni, az utóbbi a közösségi vonatkozása.

Kenneth Burke a végső terminusok (ultimate terms) közösségi oldalát elemzi, azaz az ideológia működésének azon természetét, amely a társadalmi együttműködés és cselekvés szolgálatában áll. Empirikus kiindulópontja a parlamenti vita, ahol eltérő érdekek és motívumok alapján különböző eszmék fogalmazódnak meg, különböző javaslatok születnek, amelyek elkötelezettjei között alkudozás folyik, s végül vagy egyezsége jutnak egymással, vagy nem. Burke megfogalmazása szerint: a szavak és fogalmak szintjén ez a rivalizáló „eszmék s elvek birodalma”, amely között „nincsen egyértelmű választás”. Ezek egyikének nevében fellépő képviselő jól tudja, hogy nem számíthat teljes diadalra.

„[K]ompromisszumot kell kötnie, vagyis programjának egy részét csak akkor viheti keresztül, ha engedményeket tesz a szövetségeseinek, akiket, ha vágyai teljesen megvalósulhatnának, eltaszítana magától. Ez a szokásos parlamenti taktika. A »kompromisszum« talán a semleges terminus rá, bár már-már áthajlik az elítélőbe. Az »alkudozás« az egyértelműen elítélő terminus ugyanerre. A »demoralizálódás« volna rá a kiáltóan elítélő terminus, s alkalmazását az igazolná, hogy amennyiben minden »érdek« lefordítható az »elvek« terminusaira, és ha egyszer ezeket ily módon stilisztikailag megnevesítettük, akkor bármiféle engedmény az érdekeket illetően egyben engedmény az elvekben is.”⁶⁵⁸

Ez egyszerre létezési és „stilisztikai kényszerhelyzet”, írja Burke, ami azzal jár, hogy az érintettek rangsorolják és hierarchizálják a dialektikus kategóriákat, kialakítva ezzel a tovább már nem vitatott és/vagy végső rendbe sorolt fogalmak rendszerét. Van persze, írja Burke, *dialektikus rend* is, amely a versengő és szembenálló felfogásokat meghagyja a maguk „lármás” viszonyában, ami jól megfigyelhető a parlament működésében, és amit legfeljebb az alkudozás old fel. Viszont egy kialakított „»végső« rend magukat e versengő szövegeket rendező *hierarchiába*, vagy *sorrendbe*, vagy *értékelő sorozatba*”. Ezért a kategóriák efféle végső rendje alapvetően különbözik a rivalizáló fogalmak állapotától és működésétől, „és pedig abban, hogy a szövegek sokfélesége mögött van egy »vezéreszme« vagy »egyesítő elv«”,⁶⁵⁹ amelyből az összes többi levezethető vagy úgy kapcsolódik hozzá „mint egy egységes folyamat egymást követő pozíciói vagy mozzanatai”.⁶⁶⁰ Burke ilyennek látja a marxista ideológia vezéreszméit, amit *A végső elemek a marxista rábeszélésben* című tanulmányban külön is elemez.⁶⁶¹ De ilyennek találja a kapitalista gazdaság működése szempontjából az anyagi haszonszerzést, amit pénzben fejezünk ki. Ezért is tekinti a pénzt isteni vagy végső terminusnak: „Isteni kategória (god term) az, amely egy uralkodó rendszerben a végső érv vagy szubsztancia.”⁶⁶²

⁶⁵⁸ Burke (2000): i. m. 372.

⁶⁵⁹ Burke (2000): i. m. 372.

⁶⁶⁰ Burke (2000): i. m. 373.

⁶⁶¹ Burke (2000): i. m. 374–380.

⁶⁶² Burke (2000): i. m. 355.

A vezéreszmék mint egységesítő végső elvek és kategóriák azonban nem pusztán csak eszmék, hanem magatartások is, hangsúlyozza Burke, amelyek szerinte kialakítják még a végső eszmével összhangban álló személyiséget is. Platón államelméletével illusztrálja állítását, aki az *Állam* című munkájában négy hibás államformát írt le: timokrácia (itt az állampolgárok vagyoni arányában részesednek a hatalomban), oligarchia, demokrácia és türannisz, s azt írja, hogy mindegyik kialakítja a rá jellemző embertípust. Ennek megfelelően írt Platón „a »timokratikus emberről«, az »oligarchikus«, a »demokratikus« és a »türannikus emberről«, [és] megjegyzései végül is olyan előírásokká állnak össze, melyeket ma négy különböző »ideológiának« nevezhetnénk. Mindegyiküknek megvan a maga sajátos ideája vagy összefoglaló terminusa: a timokráciáé a »kitüntetés«, az oligarchiáé a »gazdagság«, a demokráciáé a »szabadság«, a türanniszé a »védelem.«” Platón azonban nem éri be azzal, hogy bemutatja ezt a négy vezéreszmét és magatartást alakító végső kategóriát, hangsúlyozza Burke, hanem „megpróbálja őket rangsorba rendezni az egyedüli normától való viszonylagos távolságuk alapján” egy végső és igazi rend prezentálása és elérése érdekében, amelyet ő az arisztokratikus államformában lát megtestesülni.⁶⁶³

A végső kategóriák keresése vagy kijelölése meglehetősen régi törekvés. Platón egész gondolkodását áthatotta az igény, írja Michael Oakeshott a *Politikai diskurzus* című tanulmányában, hogy megtalálja azt az axiomatikus végső elvet, amelyre visszavezethetők vagy amelyből eredeztethetők a bizonytalan státusú, azaz dialektikus kijelentések, még hozzá cáfolhatatlan szükségszerűséggel. Ő ezt az igazságosság ideájában vélte fellelni, Rousseau a *volonté générale*-ben, mások az ember természetes jogaiban, a nemzeti önrendelkezés és más hasonló axiomatikus ideák „gyűjteményeiben kerestek menedéket”.⁶⁶⁴ „Platón szerint – írja Oakeshott – az »igazságosság« ideájának ismerete olyan igazi tudás, amely mentes a pusztá vélekedés, a doxa viszonylagosságaitól; továbbá a politikai diskurzus olyan szükséges és elégséges feltétele, amely által olyan bizonyító érveléssé válhat, amelyet egy axióma-státussal felruházott egyetlen ideából álló »ideológia« irányít.”⁶⁶⁵ Platón javaslata az volt, hogy az egyes politikai eseményeket ne konkrét egyedi komplexumként értelmezzük, „hanem »az eszmei igazságtól« való eltérésként, s hogy az egyes politikai döntéseket nem valamilyen cselekvés elhatározásának tekintsük, hanem az eltérés tisztázására irányuló döntésnek”.⁶⁶⁶

A dialektikus kategóriák végső elvekre való visszavezetése vagy a belőlük való eredeztetés tehát egyúttal súlyos problémák forrása is, különösképpen akkor, ha egy „végső rend” formáját ölti. Jóllehet megvan a maga pozitív szerepe: ritkítja a dialektikus kategóriák burjánzó sokféleségét és próbálja megszüntetni az ellentmondásaikból adódó bizonytalanságokat, mondhatni, formálja és elrendezi valamilyen módon az életet és a társadalmat. Csakhogy közben híve és művelője hajlamos lesz *doktriner* módon és *dogmatikusan*

⁶⁶³ Burke (2000): i. m. 373.

⁶⁶⁴ Michael Oakeshott: *Politikai diskurzus*. In Michael Oakeshott: *Politikai racionalizmus*. Ford. Kállai Tibor – Szentmiklósi Tamás. Budapest, Új Mandátum, 2001. 186.

⁶⁶⁵ Oakeshott (2001): i. m. 184.

⁶⁶⁶ Oakeshott (2001): i. m. 185.

gondolkodni. A doktriner itt azt jelenti, hogy az ember ezekhez a végső vagy „igazi” kategóriákhoz próbálja hozzáigazítani a valóságot (és nem fordítva), a dogmatizmus pedig azt, hogy mindennél fontosabbnak tartja ezen ideák természetének és a közöttük lévő viszonyoknak a tisztását, vagyis „kategóriatant” művel, és nem az életet tanulmányozza. Platón, számtalan követőjével szemben, írja Oakeshott, felismerte ezt a veszélyt, ezért aztán nem is próbálta például „az »igazságosság axiómájából« levezetni az örök életének és nevelésének részleteit”.⁶⁶⁷

Vegyük észre, a végső kategóriák dogmatikus használata igencsak hasonlít a pozitív terminusok által konstruált „okási determinációhoz” és „egyetemes törvényhez”, miközben itt nem természetről, hanem társadalomról van szó. Ennek ellenére a társadalmi realitás kategóriái a nyitott jelentésű s bizonytalan státusú dialektikus, valamint az egyértelműséget favorizáló és „vitathatatlannak” tetsző végső terminusok közé vannak kifizítve, mind a mindennapi beszédben, mind a tudományos gondolkodásban.

⁶⁶⁷ Oakeshott (2001): i. m. 185.

Vákát

XI. fejezet

Kenneth Burke: Cselekedetek és identitások

1. A motívumok grammatikája

A társadalomtudományok egyik kulcskérdése a tettek jellege és motívuma, szoros összefüggésben azzal a tapasztalattal, hogy a társadalmat emberi cselekedetek formálják és tartják fenn. Ez még akkor is így van, ha a társadalomtudomány egyes képviselői hajlamosak a társadalmat mint olyat elválasztani a tettektől, és objektíve adott struktúrának, senki által meghatározó módon nem befolyásolható törvényszerű működésmódok eredőjének tekinteni. Kenneth Burke nem osztja ezt a „feltétlenül objektivistá” pozíciót, amelyet a tettekhez is vonatkoztat. Soha nem írja le például „a cselekvés oka” közkeletű kifejezést, amely rendkívül gyakori a mindennapi beszédben, de a társadalomtudományi nyelvben is, azzal a korrekciós szándékkal persze, hogy a kutató, szemben a felületes és téves tulajdonításokkal, kellő apparátus birtokában ki tudja kutatni és fel tudja mutatni az emberi cselekedetek „valódi okait”. Nem folytat direkt polémiát ezekkel a felfogásokkal, de pozíciója így is egyértelmű: *az emberi cselekedeteknek nem okai, hanem motívumai vannak.*

Először is tesz egy figyelemre méltó kategoriális megkülönböztetést *mozgás* (motion) és *cselekvés* (act) között, azt állítva, hogy – kategoriálisan kifejezve – a mozgásnak oka, a cselekvésnek pedig motívuma van. Az előbbi az ember fizikai vagy kémiai, illetve biológiai létéhez kapcsolódik. Jóllehet ez a típusú mozgás az ember esetében speciálisan szerveződik, önmagában mégsem specifikálja az embert, hiszen az állatok és a növények, de még az élettelen tárgyak is mozognak, azaz a konkrét mozgáshoz képest külső és belső erők hatására bizonyos típusú hely- és alakváltoztatást figyelhetünk meg náluk. A természetben minden „okszerűen” mozog és változik, az ember is természetesen. Az emberek mozgásának azonban olyan specifikus kísérői vannak, amelyek csak rá jellemzők, s ez az ember pszichikumához és szimbólumalkotó tevékenységéhez kötődik, hangsúlyozza Burke. Neurofiziológiai értelemben véve a pszichikum révén jön létre az öntudatunk, amelynek működése kapcsán képesek leszünk reflektálni saját magunk létére és sorsára, cselekvésünkre, gondolkodásunkra. Ezzel együtt, s mindennek eszközeként létrejönnek azok az eszmei létezők, amelyek összetett szimbolikus formákban rögzítik és hordozzák az így létrejövő tudást. Elsősorban a beszéd és a nyelv, továbbá a bonyolult szimbolikus formarendszerek, mint például a mítosz, a vallás, a morál, a művészet, a tudomány. Az ember tehát, hangsúlyozza Burke, nem egyszerűen csak mozog, hanem cselekszik, már amennyiben biológia testtel bíró társadalmi létezőnek tekintjük, nem pedig szimplán csak mozgó természeti lénynek.

Ennek megfelelően igyekszik Burke a cselekvést a maga összetettségében vizsgálni. Nem választja el radikálisan egymástól a fizikai és a szellemi mozzanatokat. Jól látja ugyanis, hogy minden eszmei vagy szimbolikus tett együtt jár valamilyen materiális

tényezővel, hiszen ezek nem testetlen dolgok; mindegyiknek van materiális hordozó közege, így a beszédnek, a nyelvnek, az írásnak, s bármily jelként értett dolognak. Ez lesz nála a *helyszín* (scene) és az *eszköz* (agency). Másrészről a cselekedetek nem szimplán csak mozgások, valamilyen „értelem nélküli” testi megnyilatkozások, például ütés, vágás, rohanás, simogatás, gyilkolás, szántás, vetés, házépítés, autóvezetés, és így tovább. Ezek a fizikai mozgások és tárgyalakító tevékenységek ugyanis azért cselekvések, mert értelmezett választáson alapulnak, a választás szabadságán, és emberi szempontból tudott funkcióval bírnak. A *cselekvő* ember (actor) számára tehát értelmük és céljuk van, a cselekvő tétével valamilyen szándékot (purpose) fejez ki. S ezt az összetett szisztémát pedig áthatja a retorika, hiszen tetteinknek mindig van vonatkozása más cselekvőkre és tetteikre, még a magányosan végrehajtott tetteknek is, s ez a vonatkozás kontingens és rivalizáló értelmezésekben ölt testet.

Egyrészt azért, és itt újraidéznénk néhány már korábban megvizsgált burke-i mondatot, mert úgy látja, hogy az emberek végtelenül változatos módon, tudatosan vagy kevésbé tudatosan játszanak számukra igen fontosnak tűnő játszmákat. Ezekben a játszmákban „megpróbálnak valakinek az eszén túljárni vagy rávenni valakit valamire. Az itt használt eszközök (agency) »te és én« sajátossággal rendelkeznek, merthogy személyeknek vannak »címezve« és bizonyos előnyökre vonatkoznak, ezért a szélesen értett a retorika alá soroljuk őket.”⁶⁶⁸ Másrészről a tettek értelmezésében rivalizálás van. Sőt „a versengő törekvések érzékelése a modern világ drasztikusan túlfejtett motívuma, és mi, emberek azt gondoljuk, hogy lehetne transzcendálni ezt a motívumot, ha nem annyira a »ledorongolás« mint inkább »múltányolás« eszméjének szentelnék saját magukat”.⁶⁶⁹ A retorikát azonban Burke mégsem elsősorban specifikus beszédnek, hanem jellegzetes élethelyzetnek tekinti, amelyben a rivalizálás dominál. Értelmezésében a retorika egy összetett társadalmi valóság egyik alapvető dimenzióját jelenti.

Ezt az összetettséget Kenneth Burke *dramatizmusnak* nevezi, és az egész problémakört egy vonatkozásban a *motívumok* szempontjából elemzi. A dramatizmus itt meglehetősen figyelemre méltó szempont. Nem elsősorban Burke sokoldalúsága okán, már-már azért, hogy ő költő és irodalmár is volt, hanem azért, ahogyan a dramatizmust érti. Ezt írja: „A mi címszavunk saját módszerünk megnevezésére a »dramatizmus«, mivel ez a kifejezés készíti az embert arra, hogy olyan perspektívából tekintse a motívumok ügyét, amelynek kategóriái a drámának és a másokkal való bánásmódnak mint cselekvésnek a vizsgálatából származnak.”⁶⁷⁰ Amikor ugyanis cselekszünk, kézzel és lábbal, fejjel és ésszel, beszéddel és írással, vagy bármi más módon, mindig mások közvetlen vagy közvetett jelenlétében tesszük ezt. Vagyis egyrészt dramatikus szituációnak vagyunk a részesei, amelyet áthatnak a sorsunkat alakító konfliktusok és küzdelmek, kényszerek és választások, célok és realizálások, érzelmek és akaratok, ösztönök és erkölcsi normák, és mások, amelyekben a beszéd is tett és a tett is beszéd, alig szétszálazható

⁶⁶⁸ Burke (1989): i. m. 141.

⁶⁶⁹ Burke (1989): i. m. 141.

⁶⁷⁰ Burke (1989): i. m. 146.

módon. Mondhatjuk, mint az életben, hiszen a drámák az élet sűrítvényei. Másrészt a dráma, mint az élet, viszonyok szövevénye, ezért amikor egy színpadi szereplő és egy mindennapjait élő ember cselekszik, nem egyszerűen csak mások előtt tesz valamit, hanem alakítja a viszonyait, vagy mint Burke írja, bánik a másik emberrel, s az pedig közben természetesen vele. A cselekedet s elemei ebben az összetett viszonyrendszerben értelmezhetők tehát.

Burke azt a kérdést teszi fel: „Vajon mibe bonyolódunk bele, amikor arról kérdezősködünk, hogy mit és miért csinálnak az emberek?”, s a válaszaink „megtestesülhetnek lényegi összefüggésekben vagy triviális kijelentésekben, igaz módon vagy tévesen. Egyaránt jelen vannak szisztematikusan felépített metafizikai tanokban, jogi ítéletekben, költeményekben és fikciókban, politikai és tudományos munkákban, újságokban, vagy a taláalomra felbukkanó töredékes pletykákban.”⁶⁷¹ Pontosan tudható, hogy a társadalom mindennapi praxisában és a tudományos kutatásában valóban az egyik leggyakrabban feltett kérdés ez: a körülöttünk s a távolabb élő vagy élt emberek pontosan mit is tesznek és tettek, illetve miért, mi célból cselekszenek. Abban is igazat kell adnunk Burke-nek, hogy ez nemcsak fölöttébb izgat és érdekel bennünket, embereket, hanem ezzel kapcsolatban soha senkinek nem volt még – s vélhetően soha nem is lesz – abszolúte bizonyos tudása, vonatkozó állításának apodiktikus bizonyítéka. Hozzátenném: bármilyen kitartóan keresik és kutatják is ezt egyesek, és bármilyen komolyan hirdetik, hogy pontosan *ez* és semmi más. Burke-nek egy figyelemre méltó érve van a miértről. „Mivel mi, emberek nem vagyunk képesek az univerzumot létrehozni, ezért természetesnek kell vennünk, hogy mindig marad valami alapvetően rejtélyes a motívumokban. És ez a fontosnak tűnő rejtély azokban a kétértelműségekben és inkonzisztenciákban válik manifesztté, amelyek elkerülhetetlenül áthatják a motívumokat magyarázó terminusokat.”⁶⁷² Ezért, állítja Burke határozottan, nem is lehet a célunk olyan magyarázatok és terminusok kidolgozása, amelyek megoldják végre az itt előforduló értelmezési bizonytalanságot, kétértelműségeket, hanem olyan értelmezések s terminusoké, „amelyek világosan felfedik azokat stratégiai pontokat, amelyek kapcsán a kétértelműségek szükségképpen felmerülnek”. Másképpen mondván: „Feladatunkat nem abban látjuk, hogy »elrendezzük« végre a kétértelműséget a kétértelmű dolgok a pusztán kizárásával. Feladatunkat inkább az lehet, hogy tanulmányozzuk és megvilágítsuk a kétértelműség *forrásait*.”⁶⁷³

Amit a motívumok kapcsán állítani tudunk, az nem egyértelmű és cáfolhatatlan jelentés, hanem *tulajdonítás* (attributing), írja Burke, vagyis válaszunk mindig feltételezés arra a kérdésre, hogy „mit s miért cselekszenek az emberek”. De nem csupán csak feltételezés és tulajdonítás, amelyet megfelelő eszközök birtokában és kitartó munkával képesek lennének megszüntetni, ugyanis a társadalmi létezés természete szerint és szükségképpen ilyen. A dolog pontosan ezen a „csupán csak” megszorító kifejezésen fordul meg. Ha ugyanis azt gondoljuk, amennyiben nagyon igyekszünk, egyszer majd eltüntethetjük

⁶⁷¹ Burke (1989): i. m. 139.

⁶⁷² Burke (1989): i. m. 142.

⁶⁷³ Burke (1989): i. m. 141–142.

ezt a bizonytalanságot, akkor nem a Burke által kijelölt úton haladunk. Magunkat is félrevezetve azt állítjuk: képesek vagyunk kimerítően, pontosan és cáfolhatatlanul megmondani, hogy ki mit tett, és miért tette, amit tett. Nagyon-nagyon szeretné ezt tudni mindenki – a közember, az értelmiségi, a politikus, a tudós, a művész. De lássuk be, még saját motívumainkkal is bajban vagyunk.

A feltételezés és a tulajdonítás nem hiba, hanem állapot. Ezért ennek a módja és valószínűségi mértéke kérdéses csupán, nem pedig az, hogy mikor váltjuk fel végre „igazi tudással”. A törekvés maga azonban abszolút helyeselhető: legyen minél pontosabb ismeretünk arról, hogy mit tesznek az emberek és miért cselekszenek. Van, aki erről csak „odavet valamit”, más alaposan utánanéző a dolognak. Más jóindulatúan próbál válaszolni a kérdésre, s van, aki rosszindulattal telten, esetleg semleges pozícióból. Van, aki mindentudóan, más kételkedve, és így tovább. Nemcsak azok a retorikai formák sokfélék tehát, ahol mindez megjelenik, mint Burke írta, hanem a válaszok igazságértéke is sokféle lehet. Sajnálatos módon ennek a csúcán szinte mindig a mi tudásunk van, amivel nem az a gond, hogy erőteljesen bízunk magunkban, hanem az, hogy túlságosan bízunk, elzárva ezzel magunkat mások valószínű igazságainak megismerése és akceptálása elől.

Mindebből az is következik, hogy Burke cselekvés és motivációs elmélete nem kíván igazságosztó lenni. Ő azt vázolja fel, hogy miként gondolkodunk és beszélünk a cselekedetéről és a motívumokról.

„Öt terminust fogunk használni – írja *A motívumok grammatikájában* –, amelyek kifejezik törekvéseink lényegét. Ezek a következők: tett (act), helyszín (scene), cselekvő (aktor), eszköz (agency) és szándék (purpose). Egy motívumokról szóló összetett megállapításban az embernek használnia kell és használni is bizonyos kifejezéseket. Ezek egyike a *tett* (annak a neve, ami gondolatban vagy fizikailag történik), egy másik kifejezés a *színhely* (a tett háttere, a szituáció, amelyben a tett végbemegy). Azt is meg szoktuk mondani, hogy ki vagy milyen személy (*cselekvő*) viszi véghez a tettet, miféle eszközöket vagy instrumentumokat használ (*eszköz*), és milyen *szándékkal* cselekszik.” Vagyis „tett, helyszín, cselekvő, eszköz, szándék”.⁶⁷⁴

„Az emberek – írja Burke – évszázadokon át nagy élvezettel találgatták a motívumokat.”⁶⁷⁵ Így van ez manapság is, hiszen „gyakran hevesen vitatják az adott tett mögött meghúzódó szándékot”, ezért aztán „ha a cselekedet miértjére vagyunk kíváncsiak, a magyarázó terminusok jókora készletéből válogathatunk”.⁶⁷⁶ De nemcsak a szándékot szoktuk vitatni, hanem „annak a személynek a karakterét is, aki a tettet véghezvitte, vagy a tett kivitelezését, esetleg azt, hogy milyen is az a helyzet, amelyben az illető cselekedett; vagy éppenséggel ahhoz ragaszkodunk, hogy a cselekvő által használt kifejezéseket más szavakkal kell helyettesíteni”.⁶⁷⁷ Ez a tény nyilvánvalóan a társadalomnak azzal a vonásával van összefüggésben, hogy a cselekedet minden lehetséges eleme, köztük

⁶⁷⁴ Burke (1989): i. m. 139.

⁶⁷⁵ Burke (1989): i. m. 139–140.

⁶⁷⁶ Burke (1989): i. m. 139.

⁶⁷⁷ Burke (1989): i. m. 139.

a motiváció, különösképpen az alkotóelemek összekapcsolódása, kétértelmű, hogy nem tehető itt olyan állítás, amely tárgyát teljesen kimerítette és egyben cáfolhatatlanul igaz.

Burke grammatikai és retorikai megközelítésének a kétértelműség és vitathatóság mellett az is fontos vonása, hogy szerinte teljesen elhibázott a magyarázatokat egyetlen, mégoly fontos kategóriából eredeztetni vagy erre az egyre visszavezetni. Mint írja: „Bárhogy is van, a motívumokról szóló komplett kijelentés öt kérdésre, illetve ezek *valamilyen módozatára* fog válaszolni: mit csináltak (tett), mikor és hol zajlott le a cselekvés (színhely), ki cselekedett (cselekvő), hogyan vitte véghez a tettet (eszköz) és mi célból cselekedett (szándék).”⁶⁷⁸ Felfogásának magyarázatában ezért kulcskérdés a dramatikus értelmezés öt kulcskategóriája, vagy ahogyan az elemzők gyakran mondják, a burke-i *pentagramma* megértése.

Először is, Burke azt hangsúlyozza, hogy a kategóriák nem nehezen érthető, absztrakt és bonyolult kifejezések, amelyeket csak a beavatottak képesek felfogni. A „ki, mit, hol, miért és hogyan” ugyanis olyan egyszerű és világos kategóriák, „amelyek szinte az első pillantásra érthetőek mindenki számára. Ráadásul mellőzni se igen tudjuk őket, mivel minden motívumról szóló kijelentés ezekből emelkedik ki és ezekbe vezet vissza. Ha alaposan megvizsgáljuk őket, akkor azt tapasztaljuk, hogy kiterjedt tartományuk van; a terminusok mégis visszakövetelik maguknak mindennapi egyszerűségüket, csodás könnyedségüket, ezért is tudjuk általuk friss szemmel nézni a dolgokat.”⁶⁷⁹ Talán ezért is lehetnek általánosan használt cselekedetértelmező kategóriák, amelyeket a mindennapi praxisban, a vallásban, a művészetben és a tudományban egyaránt használunk.

Másodszor, ezek nem különálló kategóriák, amelyeket egy tudományos igényű elemzés rakott szervesen és formálisan egymás mellé. Nemcsak arról van szó, hogy az „életből származnak”, vagyis a közember is ezek alapján beszél a cselekedetekről, igaz más módon, mint a szofisztikált gondolatrendszerek művelői, hanem arról is, hogy egymásra vonatkoznak: kiegészítik egymást, átmennek egymásba, vagyis azonosak is egymással és különböznek is egymástól. Az összefüggéseknek pedig van egy sajátos vonása: a kategóriák egy közös és képlékeny értelmezési magból válnak ki.

„A jelzett különbségek egy nagy és centrális folyékony halmazállapotból emelkednek ki, ahol is minden képlékeny. Ebből a folyékony középpontból dobódnak a felszínre a különbségek, ahol is megdermednek. A megszilárdult különbségeket aztán visszavihetjük a forráshoz, s ebben a csodás átalakulási középpontban ezek ismétetlen képlékenyvé tehetőek. Ezáltal másféle kombináció jön létre, ami ismét a felszínre dobódik, s ott megszilárdulva létrehoz egy új kérget, ami már új megkülönböztetéseken alapul.”⁶⁸⁰

Harmadszor, a pentagramma kategóriái, s mindaz, amit leírnak, belsőleg tekintve *transzformációs* viszonyban állnak egymással. Ez a transzformáció azért lehetséges, mert a kategóriáknak van egy közös jelentésbeli alapja, jóllehet ez „a kétértelműség területe, mert a transzformáció itt történik meg; valójában ilyen terület nélkül transzformációk

⁶⁷⁸ Burke (1989): i. m. 139.

⁶⁷⁹ Burke (1989): i. m. 140.

⁶⁸⁰ Burke (1989): i. m. 143.

nem is léteznének”.⁶⁸¹ S a kategóriákat ebből a közös, bár többféle módon értelmezhető „alából való részesedésük teszi transzformálhatóvá. Minden egyes ponton, ahol egy terület le van fedve ezen terminusok bármelyikével, letakarhatja bármely másik területet, ami komoly átalakulási lehetőséget jelent” bármelyik számára.⁶⁸² Az ujjunkhoz és tenyerünkhez hasonlítja ezt az átmenetet, vagy átalakulást. „A kategóriákat az ujjainkhoz is hasonlíthatjuk, melyek a maguk egyediségében különböznek ugyan egymástól, de összeolvadnak a tenyerünkben. Ha az ember ugrás nélkül akar átjutni egyik ujjáról a másikra, meg kell találnia a tenyerében vezető ínt, és ezt követve megtalálni egy másik ínt is.”⁶⁸³

Negyedszer az egyes kategóriák differenciálódhatnak is. „Például az általános értelemben vett »cselekvő« terminusunk (agent) adott esetben további differenciálást igényel, mivel egy cselekvőnek módosulhat a tette (ennél fogva részben a motiváltsága is) az esetben, ha barátként (tárcselekvőként) vagy ha ellenségként cselekszik (ellencselekvő). Továbbá a »cselekvő« ember kifejezhet olyan személyes szándékot is, amely motivációs értéket hordoz, például »eszmeiség«, »akarat«, »félelem«, »gúny«, »intuíció«, »kreatív képzelet«.”⁶⁸⁴ Vagy „megvizsgálhatjuk a színhely terminust szimplán mint a háttérre vonatkozó elképzelés megnevezését, vagy *általában, bármely* olyan szituáció külön nevéként, amely szituációban tettek és cselekvők fordulnak elő”.⁶⁸⁵

Ötödször, a pentagramma arról is szól, hogy ezek együtt értelmezik a cselekedetet, nem pedig külön-külön valamelyiket.

„Néha találkozhatunk olyan emberrel – írja Burke –, aki az állítólagos bizonyítékok alapján, jókora hévvel és könyörtelenséggel vezet elő egyetlen szót, amiben arra használ néhány filozófiai vagy más terminust, hogy elfedje vele a jelentések sokféleségét, így próbálván meg szétzúzni és megsemmisíteni valamely személyt vagy eszmét. Általános szabály, ahol efféle durva bánásmódra használnak egy terminust, közelebből nézve azt fogjuk látni, hogy a kategória bizonyos kulturális és politikai tendenciákkal van összefüggésben, amelyekről viszont a használó igyekszik elhatárolódni. Miközben az illető feltehetően tisztának és erősnek érzi magát általa, hogy ezt a partikuláris kategóriát támadásra tudja használni, ezen közben mindig megjelenik itt valami terhes kétértelműség is.”⁶⁸⁶

Az összetettség és jelentések többértelműsége pedig kikezd minden „nagyon biztos jelentést”, jóllehet a támadó mélyen meg van győződve, hogy kedvenc kategóriája mindenkit és mindent „lefedett” és „elrendezett”, mégpedig tévedhetetlenül. Ezzel szemben az a helyzet, hogy „nincs két pontosan azonos dolog, tett és szituáció, ezért az ember nem alkalmazhatja ugyanazt a terminust mindkét dologra, anélkül, hogy ne vezetne be a fogalomba bizonyos marginális kétértelműséget, amelyben a kétértelműség akkora,

⁶⁸¹ Burke (1989): i. m. 143.

⁶⁸² Burke (1989): i. m. 143.

⁶⁸³ Burke (1989): i. m. 145.

⁶⁸⁴ Burke (1989): i. m. 143.

⁶⁸⁵ Burke (1989): i. m. 140.

⁶⁸⁶ Burke (1989): i. m. 142.

mint a két dolog közötti azon különbség, ami az identikus neveik alapja”.⁶⁸⁷ Egyszerű példával illusztrálva: az alma és a körte hívható gyümölcsnek, de fontos különbségeik egyben bizonytalanná is teszi a közös elnevezést. És vajon milyen gyümölcs az „élet gyümölcse” vagy a „gyümölcsöző kapcsolat”? Ferdinand de Saussure mondta azt, hogy szavaink elsősorban azt mutatják meg, hogy mit *nem* jelentenek, nem pedig azt, amit pozitív módon jelentenek.

2. A valóság sokfélesége és a lényegkeresés egyoldahúsága

Kenneth Burke néhány példával igyekszik illusztrálni, hogy az öt kategória alapján miként vagyunk képesek értelmezni különbözőképpen a dolgokat, ám minden esetben érvényesen, illetve azt, hogy miként bomlanak ezek további elemekre. Egyáltalán nem magától értetődő például, hogy ki vagy milyen személy a cselekvő. „Egy portréfestő tekintheti valaki testét úgy, mint ami egy cselekvő (egy valahogy megnyilvánuló személyiség) tulajdonságainak a hordozója, a materialista orvostudomány meg másként, tehát ami egyrészt erősen »színpadi« valami, vagy másrészt tisztán »objektív anyag«.”⁶⁸⁸ Vagy vegyük a háborút, javasolja. „A háború kezelhető módszerként, mint valami végső eszköz. Vagy mint kollektív cselekedet, amely alá számtalan egyéni tett van besorolva. Továbbá mint szándék, amelynek sémáiban a háború kultusza nyilvánul meg. Az ember számára, ha bevonult a seregbe, a háború színhely és szituáció, amely motiválja napi cselekedeteit. A mitológiákban a háború szintén eszköz, még inkább szuper eszköz, amit a háború istenének alakja fejez ki.”⁶⁸⁹

Vehetjük a választást is, mondja. „A választásra gondolhatunk mint egy tette, a választóra mint cselekvőre, mégis a szavazások és a szavazók nagyon mások, mint a politikusok, médiumaik vagy eszközeik; egy másik nézőpont szerint pedig mindez egy színhely része. Ezen túlmenően, mivel a szavazás öntőformája a konzekvenciót nélkülöző inadekvát tudásnak, az ember még azt a kérdést is okkal felteheti, hogy vajon tekinthető-e egyáltalán tettnek; sokkal inkább valamiféle passzivitásnak nevezhetnénk, vagy talán abszolút mozgásnak [sheer motion] (amit a behaviorista hívhatna egy stimulusra adott válasznak).”⁶⁹⁰

A motívumok összetettségét és sokszínűségét egy bebörtönzött hős kiszabadulásának esetével illusztrálja.

„A hős (cselekvő), akit egy helyiségben tartanak fogva (helyszín), egy barátja (társ-cselekvő) segítségével túljár egy gazember (ellen-cselekvő) eszén úgy, hogy egy becsempészet reszelővel (eszköz) levágja magáról a bilincset (tett), nyilvánvalóan azért, hogy megmeneküljön (szándék). Egy túlságosan precíz elválasztás szerint korlátozhatnánk itt a motívumokat csak a cselekvőre, amennyiben

⁶⁸⁷ Burke (1989): i. m. 142.

⁶⁸⁸ Burke (1989): i. m. 143.

⁶⁸⁹ Burke (1989): i. m. 143–144.

⁶⁹⁰ Burke (1989): i. m. 144.

hiszünk a menekülési szándékában, s mert úgy véljük, hogy személyiségét áthatja a »szabadság-vágy«. Vagy hangsúlyozhatnánk a színhelyt átható motivációs kényszert, hiszen semmi biztosabban nem ébreszti fel a menekülés gondolatát egy emberben, mint bebörtönzésének ténye. Vagy kibonthatnánk a *társcelekvő* fontos hozzájárulását ahhoz, hogy hősünk meg tudott menekülni.⁶⁹¹

Esetleg az ellencselekvőre (counter-agent) fókuszálhatunk. Ugyanis hősünk esetében nem lett volna semmilyen ösztönzés semmiféle megmenekülésre, „ha nincs korábban olyan gazember, aki őt börtönbe vetette. Így aztán megmenekülése »jó« cselekedet, az ellencselekvőre redukált motiváció pedig kompenzációs transzformációnak nevezhető, hiszen egy keserű forrásból nyertünk édes vizet.”⁶⁹²

A gyakori „egyetlen igaz” értelmezés persze nem csak támadásra használható, mint ezt fentebb elemeztük. Burke ezt filozófiailag és tudományosan sem tartja elfogadhatónak. „Nem valami komoly dialektikus vállalkozás az – írja –, amikor az ember összeolvasztja a terminusokat, néhányra vagy inkább egyre redukálva őket; majd pedig úgy kezeli ezt, mint meghatározó »lényeket« vagy »kauzális eredőket«. [...] Ez a metódus, amely leginkább meggyőző módon a metafizikában van kifejtve, saját doktrínáját néhány mindent lefedő címben fejezi ki; általános kifejezésben, általános tevékenységben, általános érzelemben, egyetemes fejlődésben, általános tapasztalatban, és így tovább.” A pragmatisták például, mivel mindenhol képesek eszközt látni, hősünk megmenekülésére is instrumentális magyarázatot adnának. „Megjegyeznék, hogy a hősünk egy eszköz révén menekült meg, merthogy a reszelő vágta le a bilincseit; a gondolkodás ezen vonalán haladva azt is megállapítanák, hogy a kéz, amely a reszelőt fogta, szintén instrumentum; hasonló módon a kezét irányító agy is egy instrumentum, és így persze az oktatási rendszer is, amely a módszereket tanította vagy elfogadtatta az értékeket a váratlan eseményekkel kapcsolatban is.” Ez azonban roppant egyoldalú gondolkodás. „Az ember leszűkítheti a kategóriák készletét, közülük egyet kiemelve, de mindig azt fogja találni, hogy ez az egyetlen újra meg újra áttöri a korlátokat; ugyanis senki számára nem lehet elégséges egyetlen terminus.”⁶⁹³

Nevezhetnénk ezeket az egyoldalú és „egyvágányú” magyarázatokat lényeggel történő magyarázatoknak is, hiszen lényegből mindig csak egyetlen egy van bármely adott dolog vonatkozásában. Ezek a Burke által bemutatott konkrét cselekvés- és motívummagyarázatok pontosan ilyenek: nemcsak leszűkítik az adott emberi valóságot egyetlen meghatározó tényezőre, hanem roppant magabiztosak is saját lényegüket illetően, miközben csak egyoldalúak. Az efféle lényegkeresés riválisa pedig a kritériumok alapján történő értelmezés, a különböző megközelítések és nézőpontok akceptálása, s ezek egyike vagy másika alapján történő fontos, tehát lényeges vonás (de nem az egyetlen lényeg) feltárása és jellemzése. Hiszen nézőpontból és kritériumból mindig több van, s elvileg többféle nézőpont alapján lehet érvényes állításokat megfogalmazni egyetlen cselekedetről is, mint ezt Burke példái bizonyítják.

⁶⁹¹ Burke (1989): i. m. 144.

⁶⁹² Burke (1989): i. m. 144.

⁶⁹³ Burke (1989): i. m. 145.

3. Az identifikáció mint a különbözőek egysége

A motívumok retorikája című munkájában írja Burke, hogy a cselekvések értelmezése, akár maga a cselekvő teszi ezt, akár más, egyben identifikáció is, amelynek alapja a *különbség*, az ellentét, sőt a *háborúig* elmenő *viszály* megtapasztalása.

„Nem szükséges behunynunk a szemünket afőlött, hogy az emberi viszonyokban szinte zsarnokian általános a jelenlétük; megtehetjük, hogy állandóan azt fürkésszük, miképpen van jelen a viszály ilyesfajta kísértése implicite azokban az intézményekben, melyek megszabják az emberi kapcsolatok állapotát; ugyanakkor azt is megtehetjük, hogy folyamatosan e rend mögé nézve felleljük az általában vett identifikáció elvét.”⁶⁹⁴ Burke az utóbbit teszi. Ezért aztán kezelhetjük „a »háborút« a »béke speciális eseteként« [...] – nem mint önmagában elsődleges motívumot, nem mint *lényegileg* valóságosat, hanem mint tisztán *leszármaztatottat*, mint valamiféle *perverziót*”.⁶⁹⁵ A különbségek, az ellentétek, a viszályok pedig retorikailag is kifejeződnek. Vagyis „a szidalmazás, az erisztika [a vita révén való érvelés], a polémia és a logomachia [a részletekben elvesző vita] a retorika igencsak hangsúlyos aspektusai”.⁶⁹⁶

Mindezt Burke a viszály végső esetével, az ölésrel kapcsolatban mutatja be, egyben a pusztá ellentétből kivezető azonosítást, illetve identifikációt is. Ha például a drámai költők megírják, hogy valaki miként s miért ölte meg ellenségét, ezzel természetesen azonosítást végeznek el, azaz „a gyilkolás ábrázolása révén identifikálják a motívumokat”. Ebből azonban nem lehet arra következtetni, hogy „a költők »lényegében gyilkosok« vagy pedig arra, hogy »lényegében identifikálók«.” Ami itt történik az nem más, mint az, hogy „a költő a motívumot lényegesen felnagyított, illetve tökéletesített formában mutatja be, mint tragikusan tisztát vagy transzcendáltat; a halál ábrázolása a motívumot a *végsőkre* egyszerűsíti”.⁶⁹⁷

Mondhatni, a költő a legszélső határig lecsupaszítva, a lehető legtisztábban mutatja be, hogy kik a szereplők és miként esett meg a viszály során ez az „ideális” beteljesülés. „Innen nézve azután az ölés ábrázolását (akár mások, akár önmaga megöléséről van szó) pusztán mint az általában vett identifikáció speciális esetét kell vizsgálnunk. Avagy, másképpen fogalmazva: az ölés ábrázolása a transzformáció speciális esete, a transzformáció pedig magával hozza az *identifikáció* ábrázolását és eszméit. Vagyis: valakinek a *meggyilkolása* nem más, mint a *megváltoztatása*, és az a kijelentés, mely a dolognak a természetéről a változást megelőzően és azt követően szól, a dolog *identifikálása*.”⁶⁹⁸

Mindebből egy fontos konklúzió adódik: az identifikáció értelmezési avagy nyelvi és retorikai teljesítmény, így az identifikáltság sem valamilyen állapot, amely mintegy eleve van, vagy magától adja magát. Az előbbi példát folytatva: gondolhatjuk azt, hogy valaki vagy élő, vagy halott, vagy „magától” meghalt, vagy meggyilkolták. Egyrészt

⁶⁹⁴ Burke (2000): i. m. 357–358.

⁶⁹⁵ Burke (2000): i. m. 358

⁶⁹⁶ Burke (2000): i. m. 358.

⁶⁹⁷ Burke (2000): i. m. 358.

⁶⁹⁸ Burke (2000): i. m. 358.

tertium non datur, másrészt ezek „vitathatatlan” dolgok – gondolhatjuk. Nem, egyáltalán nincs így, mondaná erre Burke; élővé leszünk és halottá válunk, s hogy miféle „élésben” és „meghalásban” van részünk, az nem természeti adottság, hanem a testi elváltozással együtt annak értelmezése, ahogyan élünk s halunk. A retorika természetesen nem teremt sem életet sem halált, de hogy mi az élet s a halál, hogy milyen jellegű és minőségű az életünk s halálunk, nos, az már retorikai-nyelvi azonosítások révén mutatkozik meg. S van ez olyan fontos, mint a biológiai állapotunk.

Kenneth Burke az identifikációt három aspektusból mutatja be és elemzi: konzubsztancialitás, tulajdon(ság), autonómia. Közülük első vonás az identifikáció során megvalósuló *konzubsztancialitás*, vagyis a különböző dolgok valamilyen szempontból való egyformává változtatása.

„X nem identikus kollégájával, Y-nal. Ám érdekeik egybeesésének erejéig X *identifikált* Y-nal. Avagy *identifikálódhatik* Y-nal, még akkor is, ha, bár érdekeik nem esnek egybe, feltételezi az egyezést, vagy ráveszik, hogy ekképpen vélekedjék. Itt a szubsztancia kétértelműségével találkozunk. Y-nal való identifikáltsága közepette X »szubsztanciálisan azonos« egy tőle különböző személlyel. Ugyanakkor megmarad egyedülvalónak, a motívumok egyéni helyének. Ennélfogva egyszerre egysül és elkülönül valakitől, egyszerre különálló szubsztancia és konzubsztanciális valaki mással.” Elmondható ez a viszony az utód és szülei viszonyáról is. „Ebben az értelemben nem értelmetlen az állítás, hogy az utód egyszerre egy és nem egy a felmenőivel. Hasonlóképpen két ember azonos lehet a közös elveik alapján, s ez az »identifikáció« nem tagadja különálló voltukat.”⁶⁹⁹

Az identifikáció tehát ilyen értelemben különbözők összetartozása és egysége, vagyis konzubsztancialitása, fejtegeti ezt Burke *A motívumok retorikájában*. Ugyanakkor *A motívumok nyelvtana* című könyvében a szubsztancia volt a kulcsfogalom, illetve az, ahogyan a dolgok mindenkori szubsztanciája rábeszélés és lebeszélés, közlés és vita révén retorikailag megkonstruálódik. Amennyire nyilvánvaló, hogy a szubsztancia nem egyszerűen a társadalmi dolgok felfedezésre váró eleve adott lényege, ugyanez érvényes az identitásra is: az egyedüliség, vagyis „a dolog mint önmagában és önmaga által való, mint körülhatárolt egység a maga különös szerkezetével” szintén nem adott objektív lényeg.⁷⁰⁰ Az identitás a szubsztancialitások egymásra vonatkoztatása révén jön létre, amelyben a különlévő szubsztanciák egyszerre megmutatkoznak és meg is szűnnek.

Burke ezzel együtt figyelmezteti olvasóját. „[A] »szubsztancia« zavarosságok és rejtélyek hosszú történetével megterhelt homályos filozófiai fogalom. Olyannyira paradox az a funkció, amelyet az emberek által használt szisztematikus terminológiákban megnevez, hogy a gondolkodók végül is megpróbáltak örökre megszabadulni tőle [...]. Felszámolták a *fogalmat*, ám kétséges, képesek lesznek-e valaha is felszámolni a fogalom által hordozott *funkciót*, mint ahogy az is kérdéses, hogy kell-e *akarniuk* ezt megtenni.”⁷⁰¹ Az mindenesetre bizonyos, hogy a szubsztanciák „együttélése” és egymásra

⁶⁹⁹ Burke (2000): i. m. 358.

⁷⁰⁰ Burke (2000): i. m. 358.

⁷⁰¹ Burke (2000): i. m. 358–359.

vonatkozása, vagyis „a *konzubsztancialitás* tana explicite vagy implicite minden életmód számára nélkülözhetetlen”.⁷⁰² Különösképpen akkor, ha tudjuk, hogy „a régi filozófiákban a szubsztancia *cselekvés* volt; és egy életmód nem más, mint *együtt-cselekvés*; és az együttes cselekvésben az embereknek közös érzéseik, fogalmaik, képeik, eszméik, attitűdjeik vannak, melyek *konzubsztanciálisokká* teszik őket.”⁷⁰³

A szubsztancia cselekvés, a konzubsztancia másokkal való cselekvés. Mi más ez, mint a társadalmiság elemi meghatározása? Ha ehhez még hozzávesszük, hogy Burke számára a cselekvés nem pusztán mozgás, hanem értelmező és értelmezett tett, vagyis retorika, akkor világos, hogy nála a társadalmi „lényeg”, akár szubsztanciaként, akár konzubsztanciaként ragadjuk meg, retorikaesemény. Ennek következtében a dolgok identitása vagy önazonossága – akár önmagukban, mint „diszkurzív univerzumot”,⁷⁰⁴ akár másokra való vonatkozásban próbáljuk ezt az identitást megragadni –, mindig nyelvi és beszédbeli cselekedet.

Burke az identitásalakítás konzubsztancialitása kapcsán a társadalmi ellentéteket hangsúlyozza, illetve azt, hogy a retorika egyik kulcsmozzanataként miként jönnek létre ezek az ellentétek egy önazonosító és a másikat identifikáló folyamatban. „Miért a »szembenállás«, merül föl a kérdés, ha az összefoglaló fogalom az »identifikáció«?” Egyrészt azért, mert az identifikáció mindig a megosztottságból, minimum a különbségből táplálkozik, illetve ennek következményeivel néz farkasszemet. Másodszor azért, mert „az emberek a megosztottságok, illetve konfliktusok ama tragikusan ironikus helyzetébe jutottak, ahol az együttműködő cselekvések milliói egyetlen pusztító cselekedet előkészítésére szolgálnak”.⁷⁰⁵

Különös és fontos meglátás ez. A háborút ugyanis akkor értjük jól, mondja Burke, ha nem tetőpontjára jutott viszálykodásként értjük meg, vagy ahogy Carl Schmitt gondolta, az ellentétek végső stádiumaként, hanem mint olyan építő tettek sokaságát, amelyek végül is pusztításhoz és pusztuláshoz vezetnek. „A modern háború jellegzetessége – írja Burke –, hogy az építő cselekedetek milliárdjait követeli meg minden egyes pusztító cselekedethez; minden egyes betetőző megsemmisítés előtt ott kell álljon a közösen irányított összekapcsolódó operációk hatalmas hálózata.”⁷⁰⁶

Ebből az aspektusból nézve „az identifikáció a megosztottság kompenzációja. Ha az emberek nem különülnének el egymástól, nem lenne szükség arra, hogy a rétor az egységüket hirdesse. Ha az emberek teljességgel és igazán egy szubsztanciából valók volnának, abszolút volna a kommunikáció az ember lényegéről.” Mi több, „angyali” módon beszélnek a dolgokról.⁷⁰⁷ A különböző identifikációk retorikailag tekintve addig békességeseek, amíg „terminusai *együttműködnek* egymással egymás módosításában. Ám amennyiben az egyén konfliktusban áll más egyénnel vagy csoportokkal”,

⁷⁰² Burke (2000): i. m. 359.

⁷⁰³ Burke (2000): i. m. 359.

⁷⁰⁴ Burke (2000): i. m. 359.

⁷⁰⁵ Burke (2000): i. m. 359.

⁷⁰⁶ Burke (2000): i. m. 359.

⁷⁰⁷ Burke (2000): i. m. 359.

az identifikáció könnyen kirekesztő jellegűvé válik.⁷⁰⁸ A ki kicsoda és a mi kicsoda kérdésből gyűlölködés és civakodás lesz.

Burke azonban még erre a többnyire nem kedvelt esetre is tartogat reményt. A kirekesztő identitások is konzubsztanciálisak ugyanis, „még a védelemként és támadásként egymásnak feszülő antagonisztikus terminusokról is mondhatjuk, hogy »együttműködnek«” egymással valamilyen módon. A retorika ugyanis képes arra, hogy „keresztül vezessen bennünket a Piac tér Tülekedésén és Civakodásain, az Emberi Méhkas izgalmain és izzásain, az Adokon és Elveszeken, a nyomás és ellennyomás mozgó vonalán, a Logomachián, a tulajdon erkölcsi kötelmein, az Idegek Háborúin, a Háborún”. Így aztán a véget nem érő versengés egyszer „eljuthat a pártoskodótól az egyetemességig”. Azonban vigyáznunk kell, mert az egyetemesség „eszmei betetőződése gyakrabban terhesek viaskodással, mint szervezett kifejeződésük vagy anyagi megtestesülésük feltételével. Éppenséggel maga az egyetemességük változik át a részrehajlás fegyverévé.”⁷⁰⁹ Az identitásküzdelmek tehát életküzdelmek és sorsalakító tényezők, mégpedig egy befejezetlen folyamatban.

4. A tulajdon(ság)ok identifikáló szerepe

Az identifikáció második vonása a dolgok *tulajdonságához*, illetve bizonyos vonások és dolgok tulajdonlásához kapcsolódik. Ugyanis általában úgy véljük, hogy „egy dolgot az általa birtokolt *tulajdonságai* azonosítanak”.⁷¹⁰ A birtokláson pedig itt nem egyszerűen azt kell értenünk, hogy minden tárgynak vannak bizonyos tulajdonságai, hanem úgy is, sőt a társadalomban elsősorban úgy, hogy valaki tulajdonol valamit, ami így vele azonos (identikus) lesz. Merthogy a tulajdon(ság)nak identifikáló szerepe van.

A társadalmi életben „az ilyen identifikáció gyakran történik a legmaterialistább értelemben vett birtoklás, a gazdasági tulajdon alapján”.⁷¹¹ Itt természetesen nem az a feladat, hogy jogászai alaposan listázzuk, kinek mije van, bár tudható, hogy ez sem egyszerű feladat, egyébként nem lennének tulajdonviták, nem támadnának meg végrendeleteket. Itt az a kérdés, hogy miként és milyen indokkal fogadtatjuk el magát a tulajdont. S nemigen mondhatjuk, hogy az egyik fontosabb lenne a másiknál, mármint az, hogy kinek mije van, s milyen tulajdonsága alapján értelmezzük és indokoljuk a birtoklást.

S ennek kapcsán máris egy fontos, tudományosan is értelmezendő társadalmi összefüggésre bukkanunk: a gazdasági javak birtoklását mindig indokolni kell, azaz a javakkal való rendelkezés egyszerre materiális és retorikai tény, a tulajdon tárgy és érv egyszerre. Ennek az indoklási kényszernek legkifinomultabb módja az, amely a tiszta erényből származtatja az anyagi javak birtoklását és a gazdasági hasznot, mondhatni, a jóságból

⁷⁰⁸ Burke (2000): i. m. 360.

⁷⁰⁹ Burke (2000): i. m. 360.

⁷¹⁰ Burke (2000): i. m. 360.

⁷¹¹ Burke (2000): i. m. 360.

a kétségeset, vagy fordítva, a rosszból a jót. Burke Coleridge *Vallási elmékedések* című verséből idéz két sort az utóbbira: „Kapzsizágból, fényűzésből s harcból / égi tudás tör fel, s tudásból: szabadság.” De idézhetett volna Mandeville *A méhek meséje* című tan-költeményéből is, amely szerint semmi gondunk nem lehet a mértéktelen fogyasztással, a fényűzéssel, de még a kapzsizággal és az önzéssel sem, hiszen mindez nélkülözhetetlen a közösség anyagi gyarapodásához, a közjó megvalósulásához.⁷¹²

Az anyagi javak kapcsán a morál felmerülése egyáltalán nem véletlen. „Az ember, környezetében a tulajdonaival [együtt], melyek megjelölik helyét, illetve megteremtik identitását, erkölcsi lény.” A tulajdonlás kapcsán tehát praktikus és erkölcsi kérdések egyaránt felmerülnek. Burke nyilvánvalóan nem ért egyet azzal a direkt retorikával, amely a hatalmasok és gazdagok uralmának és vagyonának létét birtoklóinak magas moráljából eredezteti. Azt azonban jól látja, hogy erkölcsi habitusunk nem önmagában vett módon formálódik, „tisztán az erkölcs” nem létezik. „Az ember morális felnövekedése tulajdonok, mégpedig javak, szolgáltatások, pozíciók, illetve státus, állampolgárság, hírnév, ismeretség és szerelem birtoklása révén megy végbe.” S felnővén, erkölcsi habitusunk is ilyenféle „beágyazottságban” létezik egyáltalán, ezért is egyszerre próbáljuk megteremteni, illetve alakítani tulajdonainkat és tulajdonságainkat.⁷¹³

Burke itt, jó okkal, az ideológiák felé közelít. Javasolja például, hogy a *Társadalomtudományi enciklopédiából* olvassuk el egymás után a *tulajdon* és a *propaganda* szócikket. Tanulságos olvasmány lesz, véli. Vagy tanulmányozzuk „Bentham utilitarista nyelvélemzését, mely azt mutatja be, hogyan találnak az emberek »dicsérő burkokat« »anyagi érdekeikre«”, retorikai érveket tulajdonszerzési motívumaikra és birtokolt javaik „természetességére”.⁷¹⁴ De az önigazoló retorika nem csak ilyen nyilvánvaló módon működik. Nézzük például az állatkísérleteket végzők tevékenységét, javasolja. Sőt magát a „tisztá” természettudományt. Az a tény például, hogy „az állatok mohón reagálnak az élelem jelére, arra késztet bennünket, hogy még az emberi motívumok mélyén is az arra való hajlandóságot leljük föl, hogy a megváltást, a kutyához hasonlóan, az ember is a Csörömpölő Tányér jelzésében keresse”, ami aztán arra késztet némely politikust, hogy a nemzetközi viszonyok alakítása érdekében „az élelmiszert politikai eszközként alkalmazza”.⁷¹⁵ Ilyenkor lehet ugyan elhatárolódni az adott politikustól, és a Csörömpölő Tányér praxisát valamiféle „reményvesztett »idealizmus« terminusaiban előadni”,⁷¹⁶ vagyis hogy mi nem ilyenek vagyunk, nekünk nemes eszméink vannak. A praxis azonban kegyetlen; nemcsak a nemes, hanem a nemtelen vonásai is hozzánk tartoznak, akár tetszik ez nekünk, akár nem. Ezeket az elválasztásokat szinte lehetetlen megtenni.

Például „ha két ember ugyanannál a vállalatnál dolgozik, különböző munkát végeznek, és különböző mennyiségű és jellegű haszonra tesznek szert, ki mondja meg egyszer s mindenkorra, hol végződik az »együtműködés« és hol kezdődik az egyiknek

⁷¹² Bernard de Mandeville: *A méhek meséje*. Ford. Tótfalusi Miklós. Budapest, Helikon, [1714] 1969. 239.

⁷¹³ Burke (2000): i. m. 361.

⁷¹⁴ Burke (2000): i. m. 361.

⁷¹⁵ Burke (2000): i. m. 361.

⁷¹⁶ Burke (2000): i. m. 362.

a másik általi »kizsákmányolása«? A kettő közötti mozgó vonalat nem lehet »tudományosan« identifikálni; rivális rétorok azt különböző helyeken húzhatják meg.” Vagy például „ha valaki Istent dicséri, de olyan terminusokban, melyek véletlenül egyben az anyagi tulajdon meghatározott rendszerét is szentesítik, szemben egy másikkal, akkor az illető retorikai megfontolásokat kényszerít ránk”. Meg persze hitet és vallást is. Továbbá „ha valaki a tudományt dicséri, bármilyen emelkedetten teszi is, amennyiben az a tudomány az imperialista-militarista terjeszkedés szolgálatában áll, az illető a dolgokat a retorika érdekkörébe helyezi”.⁷¹⁷

Ezekben az esetekben arról van szó, mondja Burke, hogy miként „Isten identifikálódott egy bizonyos e világi tulajdonszerkezettel, úgy a tudomány is identifikálódhatik egészen *tudománytalan* szándékú csoportokkal vagy osztályokkal. Ezért aztán bármilyen »tiszták« valaki motívumai, az ilyen helyzetek homályos zugaiban leselkedő identifikációs tisztátalanságok, [...] soha el nem rendezhető retorikai civódásokat vezetnek be, melyek a morális viták területére tartoznak.” Mondjuk, ha „valaki anélkül dicséri a természettudományt, hogy nyíltan elhatárolná magát annak reakciós következményeitől, eme mulasztás folytán identifikálja önmagát a reakciós következményekkel. Számos tiszteletre méltó oktató tölt be ezen a kerülő úton »konspirátori« *funkciót*.”⁷¹⁸

Természetesen tisztán az „identifikációban nem volna küzdelem”, és persze élet sem. „Hasonlóképpen nem volna küzdelem az abszolút elválasztottságban sem, hiszen az ellenfelek csak akkor bocsátkozhatnak harcba, ha közvetítő terepet találnak, mely lehetővé teszi közöttük a kommunikációt, ezzel teljesítve az ütésváltás első szükséges feltételét. Ám kapcsoljuk csak össze az identifikációt és a megosztottságot, úgy, hogy ne lehessen biztosan tudni, meddig tart az egyik és hol kezdődik a másik, és máris megkaptuk a retorikára való jellegzetes készletet.”⁷¹⁹ És persze azt a jól ismert képletet is, hogy az identifikáció küzdelem, a küzdelem pedig identifikáció. A retorika és az értelmezés kikerülhetetlen.

5. A cselekvő identitás mint autonómia

Az identifikáció harmadik aspektusa az emberi tevékenység *autonóm* voltához kapcsolódik, ami az azonosság külső-belső meghatározottságát jelenti, s Burke határozottan azon az állásponton van, hogy a cselekvő identitáshoz mindkettő hozzátartozik.

„Az emberi ágens *qua* [mint] emberi ágens nemcsak valamely specializált tevékenység elvei által motivált, bármilyen erős hatást gyakorol is a jellemére ez a specializált hatalom a maga ábrázolási módként megjelenő szuggesztív szerepében. Minden specializált tevékenység része egy szélesebb cselekvési egységnek. Az »identifikáció« az a szó, mely megjelöli az autonóm tevékenység helyét ebben a szélesebb kontextusban, a helyet, mellyel az ágens esetleg nem is foglalkozik. A pásztor

⁷¹⁷ Burke (2000): i. m. 362.

⁷¹⁸ Burke (2000): i. m. 362.

⁷¹⁹ Burke (2000): i. m. 363.

qua pásztor a birkák érdekében tevékenykedik, megóvjá őket a szétszéledéstől és a bajoktól. De meglehet, hogy »identifikálódik« egy olyan célkitűzéssel, melynek lényege a birkák piaci eladásra történő tenyésztése.”⁷²⁰

Ez tehát a motivációk tekintetében egy szélesen értett, összetett identitás, amely egy dolog identitását nem szűkíti le külső vagy belső – vagy csak egyetlen – vonatkozásra. Például „lehetséges, hogy az osztályteremben egymás mellett ülő két diák az éppen tanított specializált tárgyat másképp és másképp »identifikálja«, már ami annak a totális kontextuson belüli helyét illeti. [...] Maga a specializált tevékenység másképpen jelenik meg annak, akinek a számára a dolog arra szolgál, hogy önmagát a család és az otthonosság kellékeivel vegye körül, mint annak a számára, aki család, gyermek és szeretet híján a specialitásban nem annyira az örömet, mint inkább az öröm hiányának a pótlékát látja.”⁷²¹ Az összetett identitások tehát egy bonyolult tevékenység során formálódnak ki. Burke elismeri, hogy lehetséges az identitásalakító motívumoknak egyetlen integrált szerkezetére összpontosítani; ilyenkor az adott vonatkozásban létrejöhet a teljes szimbolikum. „Ezzel szemben egyértelműen a retorika régiójában vagyunk akkor, ha olyan identifikációkat vizsgálunk, melyek által egy specializált tevékenység valakit valamely társadalmi vagy gazdasági osztály tagjává tesz. A »valahová tartozás« ebben az értelemben retorikai.”⁷²²

Mindezt az összetettséget a szépirodalom tanulmányozásának és felsőfokú oktatásának azon vonásával illusztrálja, amelynek során „igen nagy hangsúlyt helyeznek az ilyen tevékenységek autonómiájára”. A művészi alkotómunka túlhangsúlyozott autonómiája azonban nemcsak arról szól, hogy a művészt önálló és szabad embernek kell tekinteni, hanem arról is, hogy aki ezt tanulmányozza, ilyen módon érti ezt meg és egyben el is fogadja, sőt azonosul vagy azonosnak lesz tekintve ezzel a réteggel, vagyis a művészekkel. Tehát „a tananyag stilisztikailag mintegy besorozza a hallgatót egy privilegizált osztály zászlója alá”, ezzel együtt pedig diplomája karriert ígérő „egyfajta társadalmi rangjelzésül szolgál”.⁷²³

De az irodalom autonómiája nem csak erről szól. Tanításában „az »autonómiához« való ragaszkodás az éppen vizsgált szöveg mindenek feletti fontossága melletti nyomatékos elkötelezettséget tükrözi”. Mindez pedig az irodalomtudomány szakmainak tetsző politikai beharcaihoz vezet el bennünket. „A türelmes textuális elemzésnek ez a kultusza (melynek megvannak a maga túlkapásai) szerencsés reakció a szélsőséges historizmus (ami tizenkilencedik századi maradvány) túlzásaival szemben, mely utóbbi jegyében a mű [...] alárendelődött a maga háttérének.” Ráadásul az egyes területek autonómiájának hangsúlyozása módszertani szempontból is előnyös lehet, hiszen így világos képet lehet szerezni e területek létezésének „alapelv-együtteséről”. Ez a gondolkodásmód azért is

⁷²⁰ Burke (2000): i. m. 363.

⁷²¹ Burke (2000): i. m. 363–364.

⁷²² Burke (2000): i. m. 364.

⁷²³ Burke (2000): i. m. 364.

felettebb támogatandó, mert „bizonyos tudományosnak tetsző okoskodás a maga kritika-
kátlan »tény« kultusza örvén »elvtelenné« vált”.⁷²⁴

Ám lehet az autonómia hangoztatása reakciós nézet is. Ugyanis a művészet társadalmi
következményeiről „sok progresszív és radikális kritika fogalmazódott meg az elmúlt
években”. Ezért aztán a kapcsolódó vitákban „a művészet autonómiájának hajtogatása
gyakorta válhat ezek antitéziseként a politikai konzervativizmus érdekeivel való identi-
fikáció kerülőútvá”. Burke ezért azt javasolja, hogy ilyen esetben érdemes az identi-
fikáció retorikai elvei szerint vizsgálódnunk. Azaz „valahányszor hevesen bizonygatott
»politikamentes« esztétikai doktrínával találkozunk, érdemes utánanézni az illető tan
politikai szerepének”.⁷²⁵

Az autonóm identitásoknak azonban nemcsak olyanfajta bonyolult összetettsége van,
mint amit az irodalom kapcsán figyelhetünk meg, hanem van egy történeti alakulása is.
Például, írja Burke, Platón filozófiáját és államtanát, főleg keletkezése idején, általában
arisztokratikus és konzervatív politikai irányzatok tűzték zászlajukra. „Ugyanakkor
az ideális államról szóló platonista megfontolások a történelem más korszakaiban tel-
jességgel progresszív törekvésekkel identifikálódhattak.”⁷²⁶

Egy másik példája szerint: „A második világháború idején azok a kiváló írók, akik
korábban aggodalmukat fejezték ki amiatt, hogy a marxizmus erősen hangsúlyozta
a propaganda szerepét a művészetben, olyan könyveket írtak, melyekben esztétikájukat
antifasiszta politizálással identifikálták. Az ilyen irodalom minimum azt megtette, hogy
a hitlerista németeknek tulajdonította mindazokat a brutális és neurotikus motívumokat,
melyeket a korábbi években az »Akárkinek« tulajdonítottak.” Vagyis azok az írók, akik
korábban a marxista retorika lejáratása kapcsán „*minden* retorika lejáratásával operáló
túláltalánosító törekvéseket” képviseltek, a háború nyomán feladták ezeket a nézeteket.
Még lehet nemes eszme jegyében, maguk is propagandisztikus műveket kezdtek írni.
Ez eminens módon retorikai tett volt, írja Burke, „mégpedig a közönségnek az anti-
fasiszta attitűdökkel való identifikálására, illetve az antifasiszta könyvek eladásának
elősegítésére irányuló tett”. Aztán később, ahogy változott a politikai helyzet, ugyanezen
szerzők „a szovjetellenes érzelmek felkeltéséhez és szovjetellenes könyvek eladásához”
igyekeztek hozzájárulni.⁷²⁷

⁷²⁴ Burke (2000): i. m. 364.

⁷²⁵ Burke (2000): i. m. 364.

⁷²⁶ Burke (2000): i. m. 365.

⁷²⁷ Burke (2000): i. m. 365.

XII. fejezet

Henry Johnstone: A retorika filozófiai alapjai és határai

1. A retorika nélkülözhetlensége

Henry W. Johnstone (1920–2000), az USA-ban élt nagytekintélyű filozófus és retorikus, a *Rhetoric and Philosophy* folyóirat alapítója s évtizedeken át főszerkesztője, egyik tanulmányában – bírálva azokat a szerzőket, akik kizárólag a figyelemfelkeltés pszichológiájára építik retorikai elemzéseiket – a következőket írta: „Őket sokkal inkább a sikeres retorika érdekli, mint maga a retorika.”⁷²⁸ Johnstone retorikai munkássága viszont éppen erről szól: *milyen maga a retorika?* Úgy véli, ezt akkor tudjuk megmondani, ha választ adunk arra a kérdésre, miért és milyen módon nélkülözhetetlen a retorika az egyes ember számára és a közösségek életében. Így azt is tudni fogjuk, hogy milyen szerepet játszik az emberek életében, milyen módon függ össze a társadalom fontos területeivel vagy hogyan formálja magát a társadalmat.

Ez az attitűd a retorikatan végső vagy alapkérdéseinek megválaszolása felé terelte Johnstone-t, azaz – ahogy egyik tanulmányának címében fogalmaz – a retorika *filozófiai* alapjainak vizsgálata felé. Ezt a feladatot azonban nem deduktív logikával igyekezett teljesíteni. Vizsgálataiban ugyanis nem mellőzte az eredményes retorikai eszközök működésének elemzését, a rábeszélés különféle eljárásainak feltárását sem, ezekből igyekezett eljutni az alapvető összefüggésekhez. De alapkérdésének természetéből adódóan ezeket az empirikus elemeket is abból a szempontból nézte, hogy mit jelent egyáltalán a retorika a társadalom és az ember életében, milyennek mutatkozik a társadalom néhány alapvető összefüggése a retorika nézőpontjából.

Azonban már maga a johnstone-i alappozíció is polemikus jellegű, mármint annak a feltételezése, hogy retorika az egyéni és a társadalmi élet *nélkülözhetetlen* eleme, s ilyen módon meghatározó tényezője. Sokan gondolkodnak s beszélnek erről másképpen. Egyrészt azok a társadalomtudósok és értelmiségiek, akik szerint az egyén és a társadalom életét oksági összefüggések és objektív törvények determinálják, a retorika és más „szófia” beszéd ebben „nem játszik”, ez csak tükör és dísz, ami „nem érinti a lényegét”. Másrészt azok a retorikusok, akik szerint a retorika pusztán csak „a rábeszélés művésze”, a sikeres önérvényesítés egyik eszköze. Ezeket a felfogásokat összefűzi az a nézet, hogy a retorika akár el is hagyható, ha az emberek már ismerik és elfogadták „az igazságot”, vagy maguktól is azt teszik, amit szerintünk is tenniük kell.

De lehet a retorika szükségessége mellett töredékesen vagy helytelenül is érvelni. Ezt teszik a naturalisták és a pragmatikusok, akik az emberi természet és a cselekvés alapján érvelnek a retorikan nélkülözhetlensége mellett – elégtelenül, teszi hozzá Johnstone.

⁷²⁸ Johnstone (1990): i. m. 334.

„A naturalisták szerint az ember természeténél fogva harcias lény, és a retorika az ember háborúkedvelő hajlamának a helyettesítőjeként született meg – a retorika tehát a háborús állapotok időleges átvitele a harcmezőről a vitatermekbe.” Johnstone szerint ez az elmélet elsősorban igazán jónak tűnik, gondoljunk arra, hogy a történelem során a háborúkban milyen fontos szerepet játszott a retorika és a propaganda, akár még a véres konfliktus kirobbanásának okaként is. „Ám még akkor is, ha az elmélet igaz, nem alapozza meg a tényt, hogy az embereknek szükségük van retorikára – szimplán csak azt mutatja meg, hogy a retorika ajánlott s néha kipróbált, ám lényegében kudarcra ítélt kísérlet, amelynek az a célja, hogy az emberek a harcok előtt valahogyan el tudjanak menekülni.”⁷²⁹

Pragmatikus nézőpontból pedig a retorikát a cselekvés leszűkített terminusaiban határozzák meg, írja Johnstone. „A nézet szerint a cselekvés lényegében tele van kockázattal. Nem tudjuk, hogy mi lesz cselekedeteink végső következménye, de megpróbáljuk ezt felbecsülni, ami leginkább valószínű következtetésekkel történik. A retorika nem is más, mint érvelés arról, ami valószínű.” Megjegyzi, hogy ő személyesen ezt a felfogást jobbnak tartja, mint a naturalisták érvét, mert „alaposabban reflektál arra, hogy mit is jelent embernek lenni”, s ilyen szempontból milyen is a retorika. Az vele a problémája, hogy „a pragmatikus nézet sem képes megmutatni [...], hogy az embernek miért van szüksége retorikára”. Ugyanis az kétségtelenül igaz, hogy a cselekvés kockázatos, de ez „leginkább triviális igazság”, amikor pedig valamely valószínű bekövetkezés mellett érvelünk, azaz valamit legvalószínűbbnek vélünk, nos, „ott az ember számára szinte semmi sem *szükségszerű*”, mármint a retorika használatával kapcsolatban.⁷³⁰

A retorika filozófiai alapja című tanulmánya éppen ezt a problémát elemzi, kissé távolabbról indítva a téma vizsgálatát. Hogy el tudjuk dönteni, a retorika életünk szükséges része-e vagy sem, írja, először azt kell megnézni, hogy mely tevékenységünkről mondható el egyáltalán, hogy összefüggésben van a filozófiával, hogy „mely dolgoknak van egyáltalán filozófiai alapja és melyeknek nincs”. S ennek eldöntése Johnstone szerint azért fontos, mert a filozófia társadalmi-emberi létezésünk alapdilemmáinak és ellentmondásainak összetartozó egységként való és konzekvensen végigvitt elgondolása. Ezért az a tevékenységünk, amely számunkra, emberek számára nélkülözhetetlen, egyben filozófiai jellegű is. Nincs tehát semmi meglepő kijelentésében: „A tudománynak, a történelemnek, az erkölcsöknek és a művészetnek van filozófiai alapja. A halászásnak, a kézimunkázásnak, az ácsolásnak és a teniszjátéknak nincs.” Magyarázata szerint „annak a tevékenységnek van filozófia alapja, és kizárólag annak van, amely megkülönbözteti az embert az állatoktól. Van, ami szükségszerűen hozzátartozik az emberekhez, más teremtményekhez azonban nem.”⁷³¹

A halászásnak például nincsenek filozófiai problémái, s ezért filozófiai alapja sincs. „Persze lehet úgy érvelni, hogy van olyan halászási mód, amely olyan eszközt igényel,

⁷²⁹ Henry W. Johnstone: *The Philosophical Basis of Rhetoric*. In Henry W. Johnstone: *Validity and Rhetoric in Philosophical Argument. An Outlook in Transition*. University Park, Pennsylvania, The Dialog Press of Man and Word Inc., 1978b. 125.

⁷³⁰ Johnstone (1978b): i. m. 125.

⁷³¹ Johnstone (1978b): i. m. 124.

amit kizárólag az ember használ, ezért a halászásnak ez a módja megkülönbözteti az embert az állatoktól. Egészen biztos, hogy vannak olyan kultúrák, amelyekben nélkülözhetetlen a megfelelő eszközökkel végzett halászat. Más kultúrákban az ácsmunka ilyen. De ha áttekintjük azokat a kultúrákat, amelyekben nincs halászat, akkor nem mondhatjuk, hogy »ez a teremtmény ebben a kultúrában azért nem halászik, mert nem ember«, de elmondhatjuk ugyanezt az ácsmesterség kapcsán is.” Vajon vonatkoztatható-e ez a kérdésfeltevés a tudományra és a történelemre is? „Merthogy nem valamennyi kultúra tudományos kultúra például. Vajon, ha a tudomány, ahogyan én ezt gondolom, valóban nélkülözhetetlen az ember számára, akkor mi akadályoz meg bennünket abban, hogy egy primitív törzset meglátogatva azt mondjuk, hogy »ezek a teremtmények itt nem ismerik a tudományt, ennél fogva nem is emberek«?”⁷³²

Johnstone a dilemmát a történelmi idő, s ezzel együtt az egységes társadalmi változás és fejlődés lehetőségének gondolatával oldja fel.

„A válaszuk az, hogy az a kultúra, amivel itt összeakadtunk, tudomány előtti kultúra. Jóllehet tagjai ebben a pillanatban semmiféle tudományt nem birtokolnak, számukra a tudomány egyelőre csak »benne van a pakliban«. Ezzel szemben nem jellemezhetjük úgy az Afganisztánban élő nomádokat, hogy ők valamiféle halászás előtti stádiumban élnek. Természetesen, ha a sivatag egyszer tengerré változik, akkor ezek az emberek halászok lesznek, s ez esetben egy halászás előtti korban élnek. Ám a nomád népek karakterének vagy státusának nem *szükségszerű* vonása, hogy ők halászás előtti, halászó, vagy ugyanezen oknál fogva, halászás utáni kort képviselnek-e.”⁷³³

Ezzel szemben az ember *szükségszerű* vonása, hogy „tudomány előtti, tudománnyal élő, vagy tudományok utáni ember-e. Én az utóbbi kategóriába beleérttem nemcsak egy kataklizma tragikus lehetőségét, amely eltörli a föld színéről az emberi lények valamennyi arra vonatkozó képességét, hogy fenntartsanak egy tudományos kultúrát, hanem annak ironikus lehetőségét is, hogy egy napon az emberek egyszerűen elfordulnak a tudománytól.”⁷³⁴ Hasonló a helyzet a művészet, a morál esetében is, különösen ezek bizonyos konkrét módozatait illetően. De a történelem is azért tartozik *szükségszerűen* hozzánk, mert mi, emberek képesek vagyunk történelem előtti, történelmi és történelem utáni korban élni, mármint saját tevékenységünk eredőjeként radikálisan átalakítani az életünket.

A retorika ebbe a sorba illeszkedik. Merthogy „minden ember vagy egy pre-retorikai, vagy egy retorikai, vagy egy poszt-retorikai kultúrában él, ugyanis minden egyes kultúra jellemezhető a retorikához való közelség alapján. A pre-retorikai korszakban az emberek ugyan nemigen vannak elköteleződve a retorika általunk ismert egyetlen formája mellett sem, mégis vélhetően van valamilyen retorikai tevékenység, mivel az ember számára ez a lehetőség adott, mintegy benne van a pakliban.” Ezért a retorika is az ember olyan tevékenysége, amely megkülönbözteti minden nem emberi teremtménytől. „Senki nem mondja a patkányokról, a macskákról és a tehenekről, hogy még nem köteleződtek el

⁷³² Johnstone (1978b): i. m. 124.

⁷³³ Johnstone (1978b): i. m. 124.

⁷³⁴ Johnstone (1978b): i. m. 124.

a retorika mellett, ám ha egyszer ez az elképzelés megérintené őket, akkor megteszik ezt. Viszont az ember vagy retorikai lény már kezdetektől fogva, vagy úgy alakult a sorsa, hogy, megsejtve ezt a lehetőséget, egyszer valamikor azzá vált.”⁷³⁵

Johnstone érvei a retorika és a filozófia összefüggéséről arra konklúzióra futnak ki, hogy a retorika, mert emberi dolog – mint a morál, a művészet és a tudomány –, nélkülözhetetlen számunkra. Jóllehet nem mindig és mindenhol úgy létezett és létezik, ahogy mi ismerjük, sőt az is lehet, hogy egyszer majd elfordulunk a retorikától és felváltjuk más tevékenységgel. Ha ez esetleg bekövetkezne, mert hiszen „benne van a pakliban”, akkor „a hit például, ami nyilvánvalóan retorikai tevékenység, kívül kerül a tényeken és immorális dolog lesz”.⁷³⁶

Ez a felfogás a retorikát messze eltávolítja „a meggyőzés művészete” típusú nézetektől. „Ha az emberek látják az igazságot, mondják a racionalisták és a pozitivisták, akkor nem kell őket meggyőzni semmiről. A meggyőzés tehát csak valamiféle lebegés egy szürke zónában, amelyben nincs sem formális igazság, sem objektív tény. Ám ezt a zónát egy napon mi bizonyosan felszámoljuk majd, mondják ők.”⁷³⁷ Nem arról van tehát szó, hogy a retorika jól kimunkált eszközeivel nem szoktunk és nem lehet másokat meggyőzni *saját* igazunkról, hanem arról, hogy ha a retorika semmi más, mint rábeszélés, meggyőzés, agitáció, propaganda, reklám vagy sikeres kommunikáció, ráadásul ezen oknál fogva gyakorlása még esetleg önzés és erkölcstelenség is, akkor ez a tevékenység tényleg nélkülözhető és mellőzhető, mint már Platón is javasolta. De hogy ilyen módon felfogva nem szükséges az emberi élethez, az egészen biztos.

A „meggyőzés művészete” koncepcióval az a baj, hogy híve nem tud különbséget tenni a rábírás két, igencsak különböző módja között, érvel Johnstone. „Van egyrészt az a meggyőzés, ami a retorika legitim vállalkozása, és van az a meggyőzés, ami nem ilyen. Vajon hol tudjuk meghúzni a határt egyrészt a fegyverrel való kényszerítés, az agymosás és a tudatalatti ösztönzés, másrészt a retorikai meggyőzés között?”⁷³⁸ Mondhatom persze, hogy a retorikai meggyőzés az emberi tudatosságra épül, ezért ez szabad tevékenység, a többi nem, mert a beszéddel való értelmi meggyőzés helyett kényszert alkalmaz. És empirikusan tekintve további különbségek is leírhatók itt. De vajon a rábeszélés különösen agresszív formái nem kényszerítések-e, és a kényszerítések nem „beszédeseke-e”? Ergo, a „meggyőzés művészete” alapján nem lehet a retorika szükségessége mellett eredményesen érvelni. „Ha a retorika ténylegesen nem más, mint a meggyőzés művészete, akkor nehéz idők elé nézünk az ügyben, hogy meggyőzzük a racionalistákat és a pozitivistákat arról, hogy a retorika valódi szükségletünk.”⁷³⁹

A nélkülözhetetlenség azonban nem azt jelenti, hogy a retorika mindig és mindenhol jelen van a társadalomban, vagyis nem minden tevékenységünk retorikai tevékenység. A retorikai praxis egyrészt szükségszerűen hozzátartozik az emberek életéhez, másrészt

⁷³⁵ Johnstone (1978b): i. m. 124.

⁷³⁶ Johnstone (1978b): i. m. 125.

⁷³⁷ Johnstone (1978b): i. m. 133.

⁷³⁸ Johnstone (1978b): i. m. 132.

⁷³⁹ Johnstone (1978b): i. m. 132–133.

viszont határai vannak. A határok vizsgálata pedig azt mutatja meg, hogy mi van a határokon belül, azaz milyen az a retorika, amely nélkülözhetetlen része az emberi életnek. Johnstone szerint a retorikának két meghatározó határvonala van, amelyen átlépve a retorika megszűnik retorika lenni: a perfekt kommunikáció és az erőszak. Az előbbi tipikus hordozója a komputer, az utóbbi a fegyver.

2. A perfekt kommunikáció lehetetlensége

A retorika életünk nélkülözhetetlen instanciája ugyan, de működése meglehetősen bizonytalan és kockázatos. Egyáltalán nem biztos, hogy azt és úgy tudjuk elmondani másoknak, amit szeretnénk elmondani; az meg különösképpen gyakori eset, hogy a címzettek nem értik, félreértik vagy szándékosan félremagyarázzák szavainkat – arról nem is szólva, hogy beszédünk következményei mennyire kiszámíthatatlanok. Talán ezért is törekszünk perfekcióra, tökéletes kommunikációra. Én például gyakran hallom, gondolom, mások is, hogy egy szervezet működése azért nem volt sikeres és elég hatékony, mert, úgymond, „nem volt jó a kommunikációnk”, ezért a jövőben az egyik legfontosabb feladatunk „tökéletesíteni a kommunikációnkat”. Gondolom, egészen addig, amíg teljesen tökéletes nem lesz.

Johnstone azt javasolja, vegyük komolyan ezt a tökéletesítési mániát. Tételizzük fel tehát, hogy *van tökéletes kommunikáció*. S ha van, akkor ennek van instanciája és vannak jellemző tulajdonságai. Az utóbbi azt jelenti: az üzenet hibátlanul és tökéletesen, a maga teljességében, „áramlik” az érintettek között: a feladótól a címzethez és vissza, a visszajelzéssel együtt, a médium pedig (bármilyen is az) zavaró „zaj” nélkül, akadálytalanul és pontosan közvetíti az üzenetet. Mondhatjuk tehát, hogy ismereteink tökéletes módon, mindenki által azonos módon érve áramlanak a kommunikáció résztvevői között. Kérdés, van-e olyan instancia, amely ilyen módon működik, vagy legalábbis elvileg működhet így. Igen, írja Johnstone, ez a *számítógép*, a 20. század egyik legzseniálisabb technikai találmánya.

A komputer működése nyilvánvalóan „retorikamentes”, s ilyen értelemben a retorika határán található, pontosabban a határ túlsó felén. Ugyanakkor információkat „működtet”, ezért kommunikál mind önmagában, mind az ember-gép relációban. Johnstone kérdése ezért a következő: „Mit mondhatunk egy olyan szituációról, amelyben a retorika teljesen el van nyomva a kommunikáció által? Egy ilyen szituációban egyáltalán nincs szükség meggyőzésre; az érvet az információ helyettesíti. Ahelyett, hogy megkísérelnének meggyőzni engem bizonyos állítások igazságáról, vagy bizonyos cselekvési folyamatok korrektségéről, beszélgetőtársam szimplán csak közöl velem valamit.”⁷⁴⁰ Egy ilyen megállapítás kapcsán, véli Johnstone, sokan elsőre az önkényuralmak ideológiai működésére gondolnak, de ez félreviszi a gondolkodásunkat, hiszen ezeket a rendszereket egy vonat-

⁷⁴⁰ Johnstone (1978b): i. m. 125–126.

kozásban a retorika tartja fenn. Ironikus módon ugyanis ezekben az államokban „csak a hivatalos retorika révén lehet elnyomni a retorika privát [...] használatát”.⁷⁴¹

Egy teljesen retorikamentes szituációt „leginkább az eszközök olyan rendszere képes hordozni, amit abból a célból terveztek, hogy felvegye, tárolja, manipulálja és továbbítsa az információkat”. Ez pedig a számítógép, vagy még inkább, legalábbis napjainkban, Johnstone írásának megjelenése után lassan fél évszázada, az összekapcsolt komputer rendszere. „Nyilvánvaló, hogy a retorika nem hatékony egy efféle rendszerben. Az ember nem vitatkozhat egy géppel – egy gépet az ember csak kontrollálni tud.”⁷⁴²

De egyáltalán, kommunikál-e a komputer? Tétélezzük fel, javasolja Johnstone, hogy igen, sőt a számítógéppel megvalósított kommunikáció maga a tökéletes kommunikáció, hiszen a komputer képes az információk hibátlan feldolgozására. Ezért aztán „nincs értelme feltételezni, hogy a gép bármi módon is vonakodna megadni számunkra a kért információt. A bizalom retorikájáról itt abszolúte felesleges beszélni, [...] szintúgy a cselekvés retorikájáról.” A gép hibátlanul, pontosan és „gondolkodás nélkül” működik. Tehát „felesleges dolog olyasmit kérdezni, hogy egy gép által végrehajtott műveleti sor pontos-e”. Mert normál esetben eleve az.⁷⁴³

De vajon az ember tud-e kommunikálni a komputerrel? – kérdezi Johnstone. Ha például azt „mondom” a gépnek, hogy „egy tetszőleges N kezdő értéke 15, akkor vajon kommunikáltam-e bármit is a számítógéppel? A gépnek nyilván nem volt választása, el kellett fogadnia a 15-öt mint az N értékét.” Pontosán ezért tekinthető ez perfekt kommunikációnak, azaz tökéletes üzenetátvitelnek. Ennek pedig két formája van, „üzenetek átvitele embertől a gépbe, valamint egyik gépből a másik gépbe”.⁷⁴⁴ Mi történik azonban akkor, amikor az üzenet átvitele a géptől az ember felé irányul? Ha ez is olyan tökéletes, mint a másik két esetben lehetséges, akkor igenis létezik perfekt kommunikáció, ami feleslegessé teszi a retorikát. Tényleg ez a helyzet?

„Tétélezzük fel – írja Johnstone – hogy az »N = 15« nem egy probléma kezdő adata, hanem egy probléma megoldása, amit egy felhasználó programozott be a komputerbe mint megoldást. Ennek megfelelően a felhasználó a kérdésre kap a géptől egy papír lapot, amin ez a kifejezés van kinyomtatva; »N = 15«. Az ember feltételezi, hogy ez egy perfekt kommunikáció, s erről semmilyen kétségünk nincs. De attól még tény marad, hogy a felhasználónak nem kell a választ elfogadnia. Mondhatja; »Hé, várj egy pillanatig! Ez nem lehet igaz!« Bárki, akinek van némi tapasztalata a számítógépekről, ismeri ezt a helyzetet. A komputer nem mindig az igazságot közlik; ezt csak akkor teszik meg, ha pontosan vannak programozva és a bevitt adatok is pontosak. Ám mégha az »N = 15« a pontos válasz is, a felhasználónak nem kötelessége ezt elfogadni, merthogy van némi tapasztalata a gép működéséről. És ha a felhasználó nem is utasítja el az »N = 15« kifejezést mint a probléma megoldását, ugyanakkor nem is kell azt elfogadnia. Egész egyszerűen

⁷⁴¹ Johnstone (1978b): i. m. 126.

⁷⁴² Johnstone (1978b): i. m. 126.

⁷⁴³ Johnstone (1978b): i. m. 126.

⁷⁴⁴ Johnstone (1978b): i. m. 126.

gondolhat valami mást is. A perfekt kommunikáció tehát előfeltételez egy perfekt hallgatót. De, s én ezt próbáltam megmutatni, egy perfekt hallgató nem hall semmit.”⁷⁴⁵ Mert ha ő perfekt hallgató, akkor ő maga is tökéletesen, azaz „gépszerűen” működik.

Úgy tűnik tehát, hogy a retorika nem helyettesíthető kommunikációval: *minél tökéletesebb ugyanis a kommunikáció, annál kevésbé emberi*. Vagyis a számítógép „olyasvalaminek bizonyul, ami a retorikától való megszabadulás folyamatában magától a kommunikációtól is megszabadított bennünket”. Ez, bár elsőre nem úgy tűnt, az embertől a gép felé irányuló kommunikációra nézve is igaz. Ugyanis mi, emberek tökéletesen (vajon mi lenne ez?) „semmit sem tudunk közölni a géppel; legjobb esetben is ki tudjuk venni belőle azt, amit beletettünk”.⁷⁴⁶ Tökéletesen működni tehát csak maga a gép, a rendszer képes, az ember nem.

Van azonban még egy lehetőség, írja Johnstone: „próbáljunk konstruálni egy másik gépezetet, amellyel nem tudunk tökéletesen kommunikálni. Tapasztalatunk szerint nem szükséges különösebb erőfeszítést tenni a feladat teljesítése érdekében, pusztán csak rá kell néznünk a létező gépekre.” Tudjuk ugyanis, hogy „hogya a létező gépek sérülékenyek; a mechanikus részek elhasználódnak, lassú a működésük, váratlanul »vírus« fertőzi meg őket. Az ember nem lehet teljesen biztos benne, hogy a létező gép elfogadja azt az információt, hogy N egyenlő 15-tel.”⁷⁴⁷ Gondolhatjuk tehát azt, hogy a *ténylegesen* működő számítógépek a kommunikáció ideális eszközei, hiszen hibázhatnak, mint az emberek. Ha így nem is lesz tökéletes velük a kommunikációnk, legalább valamit befogad az üzenetünkből, mint a többi ember is.

Legyen így, mondja Johnstone, de ez esetben sem kommunikálunk a számítógéppel. A gép „hibáinak magyarázata nem egyéb, mint a saját emberi hibáink magyarázata. Az ember azért véti el az adatokat, mondjuk azt, hogy $N = 15$, mert vagy nem hajlandó elhinni azt, vagy pedig azért, mert a kinyomtatott papírlapon nem az van, amire gondolt. Mi ugyanis akkor tudunk egy másik emberrel kommunikálni, ha ő elgondolkodik azon, amit mondtunk neki, és egyben el is hiszi azt. A gép azonban nem képes sem elgondolkodni azon, amit vele közlünk, sem szórakozottan felfogni a közölt adatokat; de nem képes sem hinni, sem pedig nem hinni abban, amiről éppen szó van.”⁷⁴⁸ A komputer tehát még csak nem is kommunikál; sem önmagában, sem az emberekkel. És ez a határ akkor válik igazán világossá, ha elindulunk a „tökéletes kommunikáció” megvalósításának vágyott célja felé.

„Érvelésem eddig arról szólt – írja végül Johnstone –, hogy nem használhatunk gépeket vagy géprendszereket annak az illusztrálásra, mely szerint vannak a kommunikációnak olyan esetei, amelyek nem igénylik a retorikát, mert a számítógép működése nem elsősorban a kommunikációt példázza.” Ha azonban belépünk a tényleges kommunikáció világába, megváltozik a helyzet: a kommunikáció és a retorika ugyanis

⁷⁴⁵ Johnstone (1978b): i. m. 126–127.

⁷⁴⁶ Johnstone (1978b): i. m. 127.

⁷⁴⁷ Johnstone (1978b): i. m. 127.

⁷⁴⁸ Johnstone (1978b): i. m. 127.

a társadalmi valóságban összefonódik egymással. Vagyis „a számítógépről szóló eddigi elmelkedésünkben nem elnyomtuk a retorikát a kommunikáció javára; szimplán csak egy olyan szituációról beszéltünk, amely irreleváns mind a retorika mind a kommunikáció szempontjából”.⁷⁴⁹ Merthogy a számítógép perfekt kommunikációja a retorika határa, ám ezzel együtt a kommunikációé is. Mégpedig azon egyszerű oknál fogva, hogy a komputer képtelen gondolkodni.

„Annak oka, hogy a retorika miért nem működőképes akkor, amikor megpróbálják gépre vinni az, hogy a gép nem tudatosan működik. Márpedig a tudatosság minden tényleges kommunikáció nélkülözhetetlen feltétele. [...] A retorika, bármely formáját vesszük is, foglalkozik az állítások elfogadásával és az elutasításával. Továbbá van a tényekkel, és van a buzdítással foglalkozó retorika. A tények természetesen soha sem beszélnek önmagukban; a tények mindig elbeszéltek tények valamiről vagy valami ellenében, mégpedig abban a retorikai miliőben, amelyben valamit bizonygatunk velük kapcsolatban.” Természetesen lehet egy számítógép outputjának retorikai érvényessége. „Ha én bízom a gépben, és kompetens módon tudom azt kezelni, továbbá ismerős számomra az általános értékeknek az a területe, melyen belülről az én problémám megoldásának esnie kell, ez esetben tekintéllyel ruházom fel a gép outputját. Az output korrektségéről pedig csak akkor vagyok képes kérdést feltenni, ha nem kerültem teljesen a gép hatása alá.”⁷⁵⁰

Ezzel viszont a tudatosság közelébe kerültünk, amiről részletesen lesz szó a következő fejezetben, hiszen ez Johnstone retorikájának egyik kulcskategóriája. Azt írja erről: „Elddíg csak állítottam, hogy a kommunikáció tudatossággal jár együtt. Ezen a ponton engedtessek meg nekem, hogy további magyarázat nélkül megfogalmazzam a fő tézistemet: *A retorika a kiváltója és fenntartója a kommunikációhoz megkívánt tudatosságnak.*”⁷⁵¹

3. *Ami nem retorika: az erőszak*

A retorika, pontosabban a retorikai érvelés másik határát Johnstone felfogásában az erőszak képezi. Ugyanis, írja, ha már valaki számára érvelünk, akkor egészen biztos, hogy nem fenyegetjük őt szankcióval, nem parancsot adunk neki, különösképpen nem szögezzük pisztolyt a fejéhez. Szavak és mondatok ilyenkor is elhangzanak s leíródnak, de ezek itt mellékes tényezők; nem ezek bírják rá az embereket, hogy megtegyék azt, amit elvárnak tőlük. Ezek az eljárások erőszakos rábírási módok, amelyek az érvelésnél természetesen sokkal hatékonyabb eszközök, ezért is itt a szó csak dísz és lepel, még ha az érvelés összes kellékét magára is veszi. Vagyis ha tényleg érvelünk, akkor „olyan módon vagyunk tekintettel a másakra, hogy az illető kívül van a hatékony kontroll területén, és mivel pontosan az érvelés *helyezi* őt a hatékony kontroll területén kívülre, ezzel

⁷⁴⁹ Johnstone (1978b): i. m. 129.

⁷⁵⁰ Johnstone (1978b): i. m. 129.

⁷⁵¹ Johnstone (1978b): i. m. 129.

érjük el, hogy ő olyan valaki legyen, aki, mert hallja az érveinket, tudja, hogy tekintettel vagyunk rá. Az érveléssel megadjuk számára az ellenállás lehetőségét, mihelyst azonban visszavonjuk ezt a lehetőséget, már nem érvelünk többé.”⁷⁵² Mondhatni, nem alárendelt és kiszolgáltatott lénynek tekintjük az illetőt, hanem velünk egyenrangú személynek, akinek nemcsak mondunk valamit, hanem olyannak, akivel meg lehet vitatni és beszélni a dolgokat, mivelhogy megvan számára az érvelő ellentmondás lehetősége.

Ezzel Johnstone elválasztja egymástól az erőszakot és az érvelést. Az elválasztás azonban nem radikális. A fenyegetést és a parancsolást a *hatalomgyakorlás* tipikus eszközének tekinti, ugyanakkor bizonyos érvelési módnak is. Ugyanis annak, aki fenyeget és parancsokat osztogat, számolnia kell azzal, hogy a megfegyelmezni szándékozott személy nem úgy cselekszik, ahogy tőle elvárják; kibújik a parancs teljesítése alól, a fenyegetés elől pedig elmenekül, esetleg maga is fenyegető magatartással reagál. Olyan személyként van kezelve, aki érti a fenyegetést és „aki képes előre látni a parancs nem teljesítésének a következményeit”.⁷⁵³ Ugyanakkor „a fenyegetés az érvelés csökkent [degenerate] formája”. Egyrészt azért, mert időleges fennállású. Egy fenyegetést és egy parancsot vagy megvalósítanak és teljesítenek vagy elutasítanak, de csak ennyi az „élete”, nem vezet el „a személyes viszonyok fenntartásához”. Másrészt azért is csökkent forma, mert a parancsok és fenyegetések segítségével ugyan „kontrollálni próbáljuk a magatartást, néha a meggyőződést is, de ezek nem argumentatív eszközök”.⁷⁵⁴ Legfeljebb látszólag argumentatív eszközök, mégpedig azért, mert az ellenállást és az ellentmondást a fenyegetés hibájának, nem pedig a viszony természetes elemének tekinthető.

Figyelemre méltó, hogy Johnstone ebbe a kategóriába sorolja a tényállításokkal való érvelést is, amit sokan művelnek lehengerlő arroganciával, mondhatni, a tények nevében tesznek erőszakot másokon, mintha a tények – olyan módon persze, ahogyan a beszélő látja ezeket tényeknek – „magukért beszélnének” és kényszerítenének bennünket bárminek a megtételére. Nem más ez, mint a beszélő elzárkózása az általa mondott tények megvitatása elől. Márpedig bárki tényállításai csak akkor lennének vita nélkül elfogadhatók, ha az illető az adott tények tekintetében abszolút tekintély lenne. Vagyis senki sem vitathatná és nem is vitatja, hogy a tényekre vonatkozó állításai igazak, és csakis úgy igazak, ahogyan ő mondja. Sokan vindikálják maguknak ezt a jogot, s azt a hatalmat és kényelmet, ami ezzel jár, amivel nem az a gond, hogy nem valósítható meg, hanem az, hogy maga a pozíció eleve téves. Ugyanis „egy tényállítás hatékonysága a forrás tekintélyén múlik, és nincs olyan forrás, amelyet ne lehetne difamálni”. Természetesen a tényleges érvek magukban foglalhatnak tárgyi tényeket, „de mint a fenyegetések, az ilyen állítások is az érvelés csökkent formái”.⁷⁵⁵

⁷⁵² Henry W. Johnstone: Some Reflections on Argumentation. In Maurice Natanson – Henry W. Johnstone (szerk.): *Philosophy and Rhetoric Argumentation*. University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1965. 1.

⁷⁵³ Johnstone (1965): i. m. 2.

⁷⁵⁴ Johnstone (1965): i. m. 2.

⁷⁵⁵ Johnstone (1965): i. m. 2.

A tényleges érvelés azonban nem fenyegetés és nem erőszaktétel, hiszen kölcsönös-ségen és választáson alapul. Az effektív erőszak éppenhogy túl van az érvelés határán, még akkor is, ha a beszédnél hatékonyabban tudja kontrolálni és alakítani az emberek viselkedését, még akkor is, ha felmutatja az érvelés valamilyen csökkentett formáját, és még akkor is, ha mindkettő feszültséget és viszályt hordoz magában. Az erőszak ugyanis túl van az érvelés birodalmán, mert – jóllehet elkötelezett és nagyon is konkrét – egyoldalú, veszélyes és zárt. Az erőszak az érvelés ellenpólusa, amelynek az eszközeit vélhetően könnyebb használni, mint érvelni. Az erőszak kapcsán azonban természetesen nem a véres erőszakra és a háborúskodásra kell csak gondolni, hanem az erőszaktevés sok más formájára is: fenyegetés, parancsolás, szuggesztívó, manipuláció, zsarolás, és mások.

Az erőszaktevés és az érvelés viszonya azonban fordított is lehet: nemcsak az érve-
lést helyettesítheti az erőszakos rábírás, hanem az erőszakot is helyettesítheti az érve-
lés. „Mondhatjuk tehát, hogy az érvelés eszköz ahhoz, hogy megszabadítsuk magunkat
az erőszakhoz való folyamodástól?” Ha a kérdésre igennel válaszolunk, nem állunk
túlságosan távol az általános felfogástól. Amikor ugyanis valakivel vitatkozunk, akkor
vitánk „*helyettesíti* az ellenőrzés nem érvelő formáit, beleértve ebbe az erőszakot is.
Köznapi ésszel pontosan ezt gondoljuk az érvelésről.” Ennek megfelelően például „a kon-
ferenciaasztal a harcmezőt helyettesíti, miközben itt csak törékeny egyetértés születhet,
amely bármikor összeomolhat, és ha ez bekövetkezik, az első ember, aki a visszamegy
a harcmezőre, előnyt szerez magának”.⁷⁵⁶

Johnstone szerint ez a nézet azonban „az emberi természet cinikus felfogása. Úgy
tekint az ember érvelési hajlandóságára, mint múltó felvilágosultságra – ami csak instabil
győzelem az irracionális erők felett, amelyek az embert egyébként meghatározzák.”⁷⁵⁷
Lehetséges azonban ezzel ellentétesen is szemlélni az ellenséges emberi viszonyok
történetét. Ugyanis „az írásos történelem tanúsága szerint az emberek konfliktusaikat
mindaddig vitákkal igyekeztek elrendezni, és minden háborút megelőzőtt a harc miatti
mentségek keresése”. Vagyis nincs néma erőszak, akár az előkészületet, akár a lefolyást
tekintjük. A tisztán „nyers erőszak nem érvekre épül, ezek megértéséhez a pszicho-
patológia évkönyveit érdemes tanulmányozni”. S azok az emberek, akik kedvüket lelik
az efféle „gyakorlatokban”, egyszerűen nem teljes értékű emberi lények, hangsúlyozza
Johnstone. Ezzel szemben „az átlagos emberi erőszak eleve érveket feltételez. Ha ugyanis
az érvelés képessége nem lenne jelen már a kezdetektől az emberekben, hogyan lenne
lehetséges elérni bármiféle egyetértést, legyen ez nyílt vagy rejtett, és felfüggeszteni
az ellenségeskedést az érvelés javára?”⁷⁵⁸

Johnstone külön is megvizsgálja *az érvelés, a vita és az erőszak* összefüggését, ami-
nek a központi ténye az, hogy „bármelyik érv ellenérvvel találkozhat”. S ez egyaránt
vezethet az érvelés és a vita hiabavalóságának gondolatához, illetve az érvelésnek erő-
szakkal való felváltásához, már „ha szép szóval nem megy” a dolog. „Egy érv lényege

⁷⁵⁶ Johnstone (1965): i. m. 6.

⁷⁵⁷ Johnstone (1965): i. m. 6.

⁷⁵⁸ Johnstone (1965): i. m. 7.

azonban nem az, hogy uralmat biztosít az összes többi érv felet; egy ilyen eset csak akkor történe meg, ha lennének olyan érvek, amelyek nem találkoznak ellenérvekkel. Az érvelés azonban sokkal inkább betereli az érvelő személyt egy kockázatvállalásba, olyan szituációba tehát, amely lehetővé teszi a nyitott gondolkodást és a toleranciát. Ezzel együtt a tényleges érvelés olyan emberi szituáció, amelyben az érvelő akár szenvedélyesen is ragaszkodhat a saját érveihez.”⁷⁵⁹

Vagyis az érvelés értelmének teljes félreértése azon az alapon ignorálni az érvelést magát, hogy mindig vannak ellenérvek, s hogy nem mindenkit tudunk rávenni, hogy azt gondolja a dolgokról s az emberekről, amit mi gondolunk. Természetesen ez is lehetséges, de a totális engedelmességet erőszak, manipuláció és hipnózis útján érhetjük csak el, nem pedig érvelés révén.

Ismét azt kell mondani; sokan gondolják azt, hogy az érvelés s a vita hosszadalmas és bonyolult eszköz még az időleges egyetértések eléréséhez is, nem beszélve a kívánatos gondolkodásról és magatartásról, a közös cselekvésekről. Ezért inkább *kényszeríteni* kell az embereket minderre utasítással, parancsolással, zsarolással, fenyegetéssel, s ha kell, akár testi és szellemi erőszakkal is. Közismert terepe mindennek a politikai hatalom, amely, mint szintén tudható, igen lassan humanizálódik, vagyis lassan veszi át az nyers erő szerepét a vita, az érvelés, a meggyőzés, az egyezkedés. Talán ezért is vonz annyi önző, öntelt és erőszakos figurát a társadalmi életnek ez a területe, a közösség ügyei iránt elkötelezett őszinte jobbitókon kívül. Ám „ha hiányzik az elköteleződés, az érvek csak taktikai funkciókkal bírnak [...]. Tehát nincs sem nyitottság sem tolerancia.”⁷⁶⁰ Dominál az erő és az erőszak valamilyen formája.

De vajon mi az, amiről általában vita van, milyen állítás az, amelyhez sűrűn társulnak ellenállítások? Mondhatni, az életünk minden területe ki van ennek téve. Kevésbé az a szféra, amelynek elemeit tényeknek hívjuk, bár a tényviták nemcsak a tudományos praxis velejárói, hanem a mindennapi életben is sűrűn előfordulnak. Abban azonban általában egyezségre tudunk jutni, hogy adott helyen és időben, adott tárgyra és területre nézve miket tekintünk tényeknek. Erőszakot persze, mint erre Johnstone is utal, „a tények nevében” is el lehet követni, de *elfogadott tények* nélkül sem az egyén, sem a társadalom nem lenne képes létezni. A tények általános elfogadásának legelterjedtebb toposza az, hogy valami azért tény, mert „úgy van a valóságban”, mármint ahogy látjuk, érzékeljük, tapasztaljuk és mondjuk. Holott mindezek megcsalhatnak bennünket, ezért a tényállítások is elvileg vitathatók.

Még inkább így van ez az eszmék, az ideák és az értékek, avagy a motívumok, a célok, a viszonyok, a múlt és jövő tekintetében. Vagyis ahol nem fizikai-tárgyi tényekkel szembesül az ember, ahol tehát a sajátosan emberi valóság megjelenik a számunkra. Ezeket ugyanis nem lehet levezetni a tárgyi-fizikai, de még a biológiai tényekből sem. Olyan szférája ez a valóságnak, ahol értelmezés, pontosabban a kölcsönös értelmezés a meghatározó, és nem a szükségszerű tények, hanem az adott határok közötti lehetőségek

⁷⁵⁹ Johnstone (1965): i. m. 7.

⁷⁶⁰ Johnstone (1965): i. m. 7.

alakítják a szabályokat és a magatartásokat. Középpontjában az emberrel, nem pedig valamiféle rendszerrel és struktúrával. Johnstone a filozófiai érvekre specifikálva mondja, hogy „a filozófia érvelés a tudással és az erkölccsel, mint értékekkel foglalkozik. S ezek azért képviselnek értéket, mert segítségükkel az ember képes meghaladni a közvetlen tapasztalatok szintjét és képes egy új valóságot létrehozni.”⁷⁶¹

Ez akkor is így van, ha ez az új valóság nyitott valóság, hiszen ezért emberi valóság, s ezért lehet elvileg is vitatni, s lehet alakítani a különböző igények szerint és a különböző elköteleződések mentén, akár kockázatosan is persze. De akkor sem az erőszak a döntő formáló tényezője, s ha mégis, ez a társadalom nem emberi vonásainak fenntartása vagy revitalizálása. A következtetésünk tehát nem lehet szimplán csak az, hogy „minden érvelés kapcsolatban lehetséges ellenérvet megfogalmazni, és az sem, hogy még a helyesen végiggondolt érvelések is feleslegesek. Ez az ember érvelő természetének cinikus felfogása felé terel bennünket. Érvelés nélkül azonban az ember nem lenne ember.”⁷⁶² Vagy ugyanez más szavakkal: „Egy olyasféle létezés, amelyben az ember nem képes érvelni vagy egy érvet meghallgatni, egyszerűen nem emberi létezés.”⁷⁶³

4. Az erőszak retorikai tanulmányozása

Mindennek következtében Johnstone retorikatanában elméletileg helye van az *erőalkalmazás tanulmányozásának*, jóllehet egyes retorikusok, mint írja, ebben a retorika tárgykörének indokolatlan kitérítését és felhígítását látják. Ez bizonyosan így is van, de csak akkor, ha a retorikatant a hatásos beszédek és írások tanulmányozásának tekintjük. Johnstone attitűdje azonban inkább a retorikatan jelentőségére hívja fel a figyelmünket, mármint a társadalom tanulmányozása szempontjából való fontosságára. Mintegy azt mondja: az erőszak nem csak tárgyi-dologi tényező, nem csak apparátusai és funkciói vannak, nem csak okozza valami, nem csak pusztítással és szenvedéssel jár. Az erőszak ugyanis mindig *üzen* vagy mond valamit, mintegy „beszél” az áldozataihoz, s ezért válaszolni is lehet és szoktak is rá. Ergo, több vonatkozásban is retorika, még ha Johnstone jellemzése szerint egy csökött, degenerált retorika is.

Elemzésében a *fenygetés, a zsarolás, a fegyverhasználat és a parancsolás* esetét vizsgálja. Természetesen „amikor egy személyt fizikailag inzultálnak, ellöknek, rángatnak, elhurcolnak és leütnek, akkor szó sincs retorikáról”.⁷⁶⁴ A fenyegetésekkel azonban más a helyzet: ez a beszélő szándékának olyan erős nyomatékosítása, amelyet a címzett nem tud nem figyelembe venni. Mondhatjuk tehát, hogy igen erős és hatásos retorikáról van szó. Szavakkal és eszközökkel is tudunk fenyegetni, akár még egy állatot is. Például „egy kutyát el tudok riasztani, ha megfenyegetem egy bottal. De az, hogy a kutya meghátrál,

⁷⁶¹ Johnstone (1965): i. m. 8.

⁷⁶² Johnstone (1965): i. m. 9.

⁷⁶³ Johnstone (1965): i. m. 7.

⁷⁶⁴ Johnstone (1990): i. m. 334.

annak a fájdalomnak eredménye, amit egy hasonló bot okozott neki a múltban. Nem tekinti [...] azonban a botot üzenetnek”,⁷⁶⁵ amely az adott szituáción túl további jelentést hordozna. Ezért aztán „az ember megtaníthat egy kutyát arra, hogy féljen a késtől mint fájdalmat okozó eszköztől, de nem mint halált okozó eszköztől. Az ember viszont képes a kést és a lőfegyvert halált hozó eszköznek látni.”⁷⁶⁶ A fenyegető gyakran ki is nyilvánítja, hogy mit akar elérni, hogy miért teszi, amit tesz, s mit vár el a megfenyegetett személytől. Mindez teljesen világos zsarolás esetén. „Mindaz, amit a zsaroló személy a fenyegetéssel el akar érni, nem más, mint ráébreszteni a megfenyegetett személyt annak tudatára, amit a fenyegető el akar érni.”⁷⁶⁷

A retorikatan szerint tehát az erőszakos cselekedet, mondjuk a fegyverhasználat, jelentéshasználat is, nyomatékosított üzenet. „A kés és a lőfegyver arra is jó, hogy felhívja a figyelmet egy üzenetre. Az üzenet a fenyegető személy kívánsága. A halálos eszközökkel való fenyegetés ráirányítja az áldozat tudatát a fenyegető személy kívánságának komolyságára. Vagyis bele ver egy éket a tudatába. Talán az áldozat nem tudott ezekről a kívánságokról, a fenyegetést megelőzően ismeretlenek voltak előtte. Aztán persze akár egyetlen cselekedet is világossá teheti előtte a kívánság komolyságát. De ha az áldozat ismeri a fenyegetőt, talán ezek a kívánságok még ismerősek is lehettek előtte, csak éppen eddig nem vette komolyan őket.”⁷⁶⁸

Kétségtelen, hogy az erőszakkal fenyegető személy tetteivel mindig beszél és üzen valamit. De vajon mi a helyzet a „megszólítottal”, a megfenyegetett személlyel? Milyenek és mit jelentenek a reakciói? Merthogy kényszeresen reagál a fenyegetésre valamilyen módon, az kétségtelen. De az is, hogy ezeket a reakciókat a fenyegető személye és az erőszakos helyzet alakítja. „Természetesen az áldozat *képes* válaszolni. Képes például elmenekülni, vagy megadni magát a fenyegetésnek.”⁷⁶⁹ Esetleg a fenyegetésre ő is fenyegetéssel válaszol. De az erőszak ezzel együtt is egyirányú aktus. S ez még egy egyszerű parancs esetében is így van, hiszen a parancsoló alapesetben gondolkodás nélküli automatikus reagálásra számít. Mindezek miatt tekinti Johnstone az erőszakot ebben a vonatkozásban is csökkent retorikának. „Ha én jó hangosan kiadok neked egy parancsot, ami úgy folytatódik, hogy te is rám parancsolsz, akkor mi még nem kerültünk ki a csökkent retorika területéről. Hasonló módon, ha egy fenyegetés áldozata megfenyegeti a fenyegetőjét, az még nem lesz tényleges [geniune] retorika.”⁷⁷⁰

Nyugtalanító vonás, de tény, hogy mind az erőszakkal fenyegető és ellentmondást nem tűrő személy, mind megfenyegetett és engedelmességre kényszerített személy egyazon gondolati kereten belül mozog, egyazon előfeltételekkel operál. „A fenyegető személy mindig olyan kívánságot és igényt fejez ki, ami szerinte valahogy megfelel az áldozatának. Az ellenszegülő áldozat válasza pedig két formát ölthet: vagy azt fejezi ki, hogy

⁷⁶⁵ Johnstone (1990): i. m. 334.

⁷⁶⁶ Johnstone (1990): i. m. 335.

⁷⁶⁷ Johnstone (1990): i. m. 335.

⁷⁶⁸ Johnstone (1990): i. m. 335.

⁷⁶⁹ Johnstone (1990): i. m. 335.

⁷⁷⁰ Johnstone (1990): i. m. 336.

a fenyegető kívánságát nem érdemes kielégíteni (mert a kielégítése olyan következményekkel járna, amit a fenyegető nem vett számításba, vagy egyszerűen csak azon az alapon, hogy a kívánság erkölcsstelen), vagy pedig ragaszkodhat a feltétel nélküli visszautasításhoz, merthogy nem hajlandó eszközként közreműködni a kívánság kielégítésében. Mindkét esetben azonban *mind az áldozat mind az őt fenyegető személy az előfeltételek ugyanazon készletét használja*,⁷⁷¹ jóllehet ellenkező előjellel. Talán ezért is olyan súlyos társadalmi tény az erőszak. Nemcsak megkerülhetetlen provokáció, hanem további erőszakot szülhet. Fogva tartja tehát az érintetteket: csak elkezdni könnyű, abbahagyni viszont roppant nehéz.

⁷⁷¹ Johnstone (1990): i. m. 336.

XIII. fejezet

Henry Johnstone: A tudatosság és érvelés viszonya

1. Az érvelés lehetőség jellege

Henry Johnstone azok közé a 20. századi tudósok közé tartozik, akik a retorikatan újkori elsorvadását – legalábbis „belsőleg” – abban látták, hogy a retorika klasszikus területein belül az érvelés háttérbe szorult, ami szerinte a társadalmi tudatosság ignorálását is jelentette és jelenti. Ugyanis az érvelési *viszony* mellözése után a retorikai beszéd magára maradt és megelégedett önmagával: szükségképpen alakzatok, szóképek és különféle stilisztikai eszközök egyre bonyolultabb használata és leírása lett belőle; önmagával foglalkozó pozitív szövegtan. A társadalmi praxisban pedig domináns maradt mindaz, ami túl van a retorika határain, s legfeljebb csökkent retorikaként mutatkozik meg.

Johnstone számára viszont nem kétséges, hogy az ember egyben a rétor is, aki nem tud nem érvelni, mert el akarja magát fogadtatni másokkal és hatni akar másokra, jóllehet a retorika, mint láttuk is, nem pusztán rábeszélés. Az érvelés azonban összetett tevékenység. Írásaiban Johnstone az érvelésnek öt egymással is összefüggő meghatározó vonását mutatja be: *dialogikus, kockázatos, nyitott, elkötelezett és személyes*. Az első három vonásnak az érvek lehetőség jellege, az utóbbi kettőnek pedig a személyesség az összefűző közös vonása. Egyben feltételezi, hogy a hallgató bármikor lehet beszélő, továbbá azt, hogy a társadalmi valóságot áthatja a retorikai értelmezés, az egyén pedig éppen az érvelésben mutatkozik személynek (self), azaz társadalmi-emberi vonásokkal rendelkező lénynek.

A nem csökkent, hanem a tényleges (genuine) érvelés egyik legfontosabb vonása, hogy a címzett nemcsak megérti, befogadja és megvalósítja a beszélő szándékát, mint a kényszer különböző módozatai esetében történik, s maximum él a kitérés lehetőségével, hanem valamilyen módon válaszol a rétor érvelő szavaira. Azaz *dialógus* (1) jön létre közöttük, kölcsönösen reagálnak s ezáltal hatnak egymásra. Ennyiben ez nem a retorika klasszikus toposza, mely szerint az aktív rétor beszél, a passzív közönség pedig hallgatja őt. Ugyanis nincs senki, „aki képes lenne vitathatatlan módon különbséget tenni érvelő és a válaszoló között. [...] Egy válaszoló is lehet érvelő. Előfordulhat például olyan eset, hogy tagadóan válaszolunk; az ilyen válaszok, amelyek maguk is érvek, határok közé szorítják az érvelő személyt, aki aztán a válaszoló szerepében elfogadja ezt a határt.”⁷⁷²

A válasz és ennek következtében a dialógus olyannyira az érvelés sajátossága és feltétele, hogy az érvelő és a válaszoló lehet ugyanazon személy is. Egyrészt a tanácskozás során. „Egy ilyen helyzetben ugyanazon a személy kutatja fel a kontrollokat és veti alá magát a kontrollnak, birtokolja s egyben akceptálja a határokat.”⁷⁷³ Nem más ez,

⁷⁷² Johnstone (1965): i. m. 5.

⁷⁷³ Johnstone (1965): i. m. 5.

mint az általunk hozott vagy akceptált azon szabályok betartásának esete, ami alapján cselekszünk, s ami, ha nem is mindig tudatos, de azzá tehető egy önreflexív gesztussal. Másrészt az önmagunkkal folytatott párbeszédben. Vagyis az ember lehet önmaga közönsége is, amit az *Új retorika* is kihangsúlyozott, amikor is „az egyén önmaga cselekedeteinek és gondolkodásának ésszerűségén töpreng el”,⁷⁷⁴ elsősorban azon, hogy mit s miért teszünk, és amit Johnstone is méltatott a könyvről szóló írásában.⁷⁷⁵

Mindenesetre a tényleges érvelésben benne van a viszont érv, a válasz és a viszontválasz, ami világossá teszi, hogy az érvelés két vagy több ember relatíve tartós viszonya, nem pedig egyszeri aktus, mint a fenyegetés és a parancs. Ezért vár minden érv válaszra. A válasz nélkül maradt érv ugyan nem csökkent érv, hanem csonka érv, mert nem tudja kiteljesíteni a lehetőségét: nem lehet megtudni, hogy mire való, s mit ér egyáltalán. Ezért aztán egy érvet nem az elutasítás ignorál, hanem a hallgatás, pontosabban a teljes visszhangtalanság. Egy visszhang és válasz nélkül maradt érv csak formája szerint lehet érv, tartalma szerint nem az. De ez azt is jelenti, hogy a kölcsönös válaszokat elindító érvet egy konkrét helyzetben lehet csak értelmezni, általában nem. Ahogyan nincs abszolút első szó, úgy nincs abszolút első érv sem. Minden érv implicit válasz a megelőző érvek sokaságára.

Ebben van az érvek *kockázata* (2) és az érvelő személyek rizikója. Nemcsak az indító érv, hanem a válasz is tartalmazza az elutasítás lehetőségét, vagyis azt, hogy sikertelen lesz mind az érv, mind az ellenérv. A fenyegetésnek és az utasításnak, az erőszaknak és a manipulációnak nincs kockázata: megfogalmazója és kivitelezője személyesen nem vállal kockázatot. Az engedetlenség nem az ő kudarca, hanem az engedetlenkedő emberé: ő az, aki állítólag képtelen elfogadni a jó és hasznos dolgokat. Ráadásul minden ilyen eszköz szinte változatlan módon ismételhető és prolongálható. A kockázat, ha van itt, akkor nem ebben a viszonyban jön létre, hanem a parancsoló és az ő „főnökei” között. A fenyegetés hatástalanságának és a parancssal való szembeszegülés kockázata az, hogy a parancsoló személy főnökei elégedetlenek lesznek vele, annak minden konzekvenciájával együtt.

Természetesen a tettek és meggyőződések nem argumentatív kontroljai is tévedhetnek. Például „parancsolhatunk engedelmességet egy gyereknek, ám engedetlenséget nem. De az engedetlenségi parancs kudarca nem annak a következménye, hogy úgy vagyunk tekintettel rá, mint aki kívül van a tényleges kontrolon. Ellenállása nem abból táplálkozik, hogy megadtuk számára az ellenállás lehetőségét. Ez egy általunk elkövetett technikai hiba következménye, s további vizsgálódással megtalálhatjuk az eljárást, ami garantálja a parancs teljesítését.”⁷⁷⁶

A tényleges érvelésnek azonban tényleges kockázata van, ami nem technikai hiba vagy a szituáció félreértése. Ez a kockázat a retorikai viszony mindkét alapszereplője

⁷⁷⁴ Perelman – Olbrechts-Tyteca (1971): i. m. 6. §.

⁷⁷⁵ Henry W. Johnstone: *Philosophy and Argumentum Ad Hominem. Revisited.* In Henry Johnstone W.: *Validity and Rhetoric in Philosophical Argument. An Outlook in Transition.* University Park, Pennsylvania, The Dialog Press of Man and Word Inc., 1978a. 53–61.

⁷⁷⁶ Johnstone (1965): i. m. 1.

részérő fennáll, mégpedig kettőjük viszonylatában. Az érvelő szempontjából a kockázat az, hogy minden erőfeszítése ellenére érve *hatástalan* lesz. Mint Johnstone írja: „Érvelni azt jelenti, kockáztatjuk azt, hogy esetleg kudarcot vallunk, hasonlóan ahhoz, ahogy egy játékban is benne van a vereség lehetősége. Egy olyan érv, amellyel garantáltan mi győzünk, nem tényleges érv, és egy olyan játszma sem valódi játszma, amely a mi győzelmünket garantálja. Egy ügyes érvelő érezheti azt, hogy biztosan le fogja győzni a másikat, de ha a győzelem az általa követett objektív eljárás következménye, akkor ez a procedúra nem érvelés.”⁷⁷⁷ Imperatívusként fogalmazva: ha nem kívánsz kockázatot vállalni, akkor ne érvelj. Viszont ha már érvelsz, akkor holtbiztosan kockáztatás is. Érveidet esetleg nem értik, félreértik, elutasítják, továbbá kiderülhet számodra, hogy töredékesen vagy rosszul látod a dolgokat, és így tovább. Magyarán, szembesülsz azzal, hogy nem vagy „mindentudó”, de „mindenható” sem.

Am a címzett is kockáztat. Ugyanis „az a személy, akinek az érveket címzik, választhat; elfut vagy nem az érvek elől, ezzel kockáztatja esetleg azt, hogy magatartása vagy meggyőződése megváltozik az érvek hatására.” Kétségtelen, ha bárki „elzárja magát az érvektől, elkerülheti a kockázatot”.⁷⁷⁸ Kérdés, hogy lehetséges-e ez egyáltalán. „Vannak olyan témák, amelyekhez bizonyos mértékben mindannyiunknak van valami köze. Ezért sem tudunk kitérni minden érv elől, de nem is ér el bennünket minden nekünk címzett érv. Viszont nem is tudjuk mindenben és tartósan magunkra zárni saját értelmünket; egy ilyen zárt gondolkodású személy elvágna magát az emberi rassztól. Ilyen módon bárki egy nem emberi, bár nem brutális lény lenne, ezért sem tudjuk például az állatokat megvádolni zárt értelemmel, de azt sem mondjuk, hogy értelmük nyitott volna.”⁷⁷⁹ Az ember tehát elvileg bármely konkrét érvet elutasíthat, mégpedig kétféle módon: egyáltalán nem reagál rá, vagy úgy tesz, mintha válaszolna rá, miközben nem az érvben foglaltakról beszél, hanem „félrebeszél”. Ezt nevezi Johnstone zárt gondolkodásnak.

Az ember gondolkodása viszont elvileg és szükségképpen *nyitott* (3), amit külön erőfeszítéssel tehetünk zárttá egy-egy adott vonatkozásban. Mindez világosan megmutatkozik a tulajdonképpeni vagy tényleges érvelésben, amely, mint láttuk eddig, dialogikus, és kimenetelét nem lehet pontosan megjósolni. Johnstone szavai szerint: „Az ember és az állat közötti különbség az ember nyitott gondolkodásában [open-mindedness] ragadható meg. A nyitott gondolkodás azonban nem csupán a tökéletesedés kiegészítő eszköze, amit az állat is képes lenne valahogy kihasználni [. . .]. Ez egy teljesen új lehetőség. Az ember önmaga alakításhoz úgy talál érveket, hogy transzcendálja saját percepciójának, érzelmeinek és ösztöneinek horizontját.” Másokhoz való viszonyában pedig egyszerűen csak figyel mások érveire, még ha ennek kockázata is van: „létezik tehát nyitott értelem, és ez minden embert jellemez.”⁷⁸⁰

⁷⁷⁷ Johnstone (1965): i. m. 1.

⁷⁷⁸ Johnstone (1965): i. m. 2.

⁷⁷⁹ Johnstone (1965): i. m. 3.

⁷⁸⁰ Johnstone (1965): i. m. 3.

Az érvelés pedig, akár saját eddigi érveimre, akár mások érveire reflektálok, eleve nyitott értelmet és nyitott gondolkodást feltételez és valósít meg. „Az állat is érzékel és gondolkodik, de nincs tudása, mert érzékelésének interpretációját nem képes érveknek kitenni, és elvárásainak sem tudja indokát adni. Az állat morálisan sem képes viselkedni, mert nem tud érvelni a viselkedése mellett. Röviden, az állatnak nincs világa. Világ csak egy nyitott gondolkodású személy számára tárul fel.”⁷⁸¹ Azt lehet mondani, hogy az emberi világ, vagyis a társadalom létének Johnstone szerint az a feltétele, hogy az ember túllépjen közvetlen érzéki valóságán, vagyis szembesüljön különböző lehetőségekkel, ami pedig nem egyszerűen egy reflektáló „tükröző tudatban” valósul meg, hanem az érvelő tudatban, az érveknek kitett gondolkodásban.

Az érvelés nyitottsága az érvek talán legfontosabb vonása, legalábbis a társadalom léte és megértése szempontjából, hiszen „tudása és moralitása csak nyitott értelmű személynek lehet”.⁷⁸² De ez a feltétele a toleranciának is, ami nélkül szintén nincs társadalmi létezés, hangsúlyozza Johnstone: „a tolerancia feltétele a nyitott gondolkodás. Két vagy több érvelő közötti dialógusban a tolerancia és a nyitott gondolkodás szimplán a leírás különböző nézőpontjai, fenntartani az érvet és követni azt bárhová vezet, nos, ez egyazon alapvető hajlandóság két oldala” – véli Johnstone.⁷⁸³

A nyitottság ugyanakkor kockázatos dolog. Az érvelés, mert nyitott, „kockázatot rejt magába. A kockázat, amit egy nyitott gondolkodású személy vállal, meggyőződésének vagy viselkedésének megváltozása. Természetesen ez a kockázat szoros korrelációban van az érvelő személy kockázatvállalásával is, azzal, hogy érvei sikertelenek lesznek.” Vagyis mindkét alapszereplő kockázatot, de emberként nem tehát mást. Kérdezhetjük: nem lenne itt elegendő pusztán azt mondani, hogy a nyitott értelemben feltáruló dolgokkal és összefüggésekkel való szembesülések önmagukban kockázatosak, mert az érvelő személy ezeket elvetheti, a beszélgetőtárs pedig még a tévedésekről is meggyőzhető? Vagyis: „Nem lenne elegendő itt csak *lehetőségről* beszélni, és szimplán azt mondani, hogy egy nyitott gondolkodású személy mindig szembesül azzal a lehetőséggel, hogy az érvek esetleg megváltoztatják a meggyőződését és a magatartását?”⁷⁸⁴

2. Elköteleződés és személyesség az érvelésben

Johnstone válasza a kérdésre az, hogy nem elégséges. Ugyanis a pusztán lehetőség, még ha tudomásunk is van ezekről a nyitott gondolkodás okán, igény és elköteleződés nélkül nem vezet sehová. Az érvelés ezért *elköteleződés* (4) is. De maga a lehetőség is elköteleződésre készíteti az embert, ugyanis nem lehet minden lehetőséget realizálni, különösképpen egy időben nem lehet, ezért az ember kénytelen választani közülük. A választásában pedig

⁷⁸¹ Johnstone (1965): i. m. 3.

⁷⁸² Johnstone (1965): i. m. 3.

⁷⁸³ Johnstone (1965): i. m. 3.

⁷⁸⁴ Johnstone (1965): i. m. 3.

benne van a választó személy is, és nemcsak a pusztá tudása, hanem értékei, igényei, céljai. De következik ez a kockázatvállalásból is. „Ha valaki kockázatot vállalt, akkor téttel bírón érdekel a tevékenység kimenetelében, miközben annak a tettek a sorsa nemigen foglalkoztatja, aminek a kapcsán csupáncsak bemutat különböző lehetőségeket, mégha támogatón is.”⁷⁸⁵ Az érvelés ezért szükségképpen elköteleződés témák, ügyek, feladatok, emberek és értékek mellett, legfőképpen pedig a beszélőnek mint személynek saját maga mellett, hiszen ezekben a választásokban és elköteleződésekben leginkább az mutatkozik meg, hogy ki is ő, milyen személy és ember.

Ezen a ponton Johnstone vitatja az érvelés egyik gyakran hallható értelmezését és értékelését. „Az érveléssel kapcsolatos szokásos nézet az, írja, hogy ez valójában egy ügylet, amelynek nincs lényegi vonatkozása azok karakterére nézve, akik részt vesznek benne. Az érvelő megkísérli meggyőzni a hallgatóját. És ha sikerül, akkor minden jól van és rendben van; ha pedig nem sikerül, akkor az illető próbálkozhat nem érvelő technikákkal, vagy feladhatja a küzdelmet. Bárhogy is van, az érvelés semmilyen módon nem meghatározó tényező sem az érvelő, sem a hallgató szempontjából. Ez szimplán csak a kommunikáció egy fajtája.”⁷⁸⁶

Ezzel szemben „az én pozícióm az – hangsúlyozza Johnstone –, hogy az érvelés lényegi dolog azok számára, akik ebben részt vesznek – egy olyan személy, aki az érvelést választotta, valójában önmagát választotta. Ugyanis a fenntartás és a változtatás közötti feszültség, amelyet a beszélgetőtársak érzékelnek, pontosan az a dolog, ami lehetővé teszi számukra, hogy belakják a világot. A közvetlen tapasztalat nem ébreszt igényt és nem vet fel kérdéseket; ez transzparens. Ezek csak akkor merülnek fel, amikor a cselekedet és a meggyőződés érvelési témává válik.” Az érvelés azonban belevisz a dolgokba valami nyugtalanító bizonytalanságot és át nem láthatóságot, ami azonban nem hiba, hanem éppenséggel az *én (self)* helye. Ugyanis „a közvetlen tapasztalatban nincs én. [...] De ha az emberek érvelnek, akkor kockáztatnak, mégpedig azt, hogy ez a tett túlviszi őket a közvetlen tapasztalatok szintjén és kiteszi őket mások törekvéseinek. És amennyiben nem vállalják fel kockázatok egyik vagy másik módját, nem lesznek emberek. Ezért aztán az érvelés, úgy tűnik, azon személyek önteremtő és valóság alakító eszköze, akik részt vesznek benne.”⁷⁸⁷

De mit jelent az, hogy nemcsak az érvelő, hanem a válaszoló is érdekelt az érvelésben? – kérdezi Johnstone.

„Mondhatjuk talán azt, hogy nem más ez, mint érdekltség saját meggyőződésének és viselkedésének a fenntartásában. Az érdeklődés önmagában persze még nem számít kockázatosnak, amikor is bizonyos kiterjesztés révén valaki megengedi magának, hogy érdekltté váljon egy érvben. Ennek nyomán azonban kézzelfoghatóan megtapasztalja azt a lehetőséget, hogy meggyőződése vagy viselkedése megkérdőjelezhető és elutasítható. De ez még nem a teljes történet. Egy dolog az, hogy az ember miért adja fel olyan nehezen a pozícióját, ha egyszer ennek a hiányosságai feltárulnak

⁷⁸⁵ Johnstone (1965): i. m. 3.

⁷⁸⁶ Johnstone (1965): i. m. 5–6.

⁷⁸⁷ Johnstone (1965): i. m. 5.

előtte. Miért nem mondja mosolyogva; »hála isten, megszabadultam tőle«, és fogadja el a másik érvelő személy javaslatát? Egy másik dolog pedig az, hogy kockázat van az érvekben, túl a témákon, ha olyasmivel foglalkozunk, amiben az illető személynek nincs kizárólagos véleménye. Ez esetben ugyanis nincs olyan meggyőződés és magatartás, amit feltétlen fenn kellene tartani.”⁷⁸⁸

Az érvelő személy elköteleződése tehát kettős, egyrészt az érvelés témái, másrészt önmaga mellett. Ugyanis „egy nyitott gondolkodású egyén változtatásokon keresztül tartja fenn önmagát, és önmaga fenntartása révén változtat a dolgokon”.⁷⁸⁹

Az érvelésnek végül van egy olyan vonása is, amely elég nyilvánvaló, és amit a retorika sok jeles képviselője is leírt már, s ez az érvelés *konkrét* (4) jellege. Vagyis az, hogy az ember nem általában, hanem egy konkrét retorikai szituációban érvel, ennek következtében mindig valakihez vagy valakikhez beszél; az érvelés személyes jellegű. Ezt Johnstone egy latin kifejezéssel az érvelés *ad hominem* jellegének nevezi, s döntően a filozófiai érvelésre érti. Erre lehet egyszerűen azt mondani, hogy ha a mindenkire szóló és a cáfolhatatlanság bűvöletében élő filozófiai érvek is személyhez szólók, azaz csak egy adott relációban tarthatnak igényt elfogadásra és igazságra, még inkább így van ez törékeny retorikai érvek esetében. Csakhogy a probléma nem ilyen egyszerű.

Johnstone többször visszatért a kifejtés értelmezéséhez⁷⁹⁰ – a témával foglalkozó utolsó s egyben a korábbiakat újragondoló írása először 1970-ben jelent meg. Ebben Johnstone rekapitulálja felfogása lényegét. Hangsúlyozza, hogy „különség van az *argumentum ad hominem* [személyhez szóló érv] és az *argumentum ad rem* [dologról szóló érv] között”.⁷⁹¹ A dologról szóló érv a nem nyilvánvalóan megtevesztő érvek teljes tartományát jelöli, s ennyiben ez az általános érv, a személyhez szóló érv viszont az érvelés specifikus formája. Az általános érvekkel azonban az a probléma, hogy túlságosan általánosak. Ezért a dolgok közötti eligazodáshoz „aligha jelent segítséget bárkinek is egy *ad rem* érv megismerése. Ez ahhoz az esethez hasonlít, amikor megkérek egy ékszerészt, hogy azonosítsa a magammal hozott követ, ám nem sokra megyek vele, ha csak ennyit mond: »Ez egy értékes kő.« Hiszen én azt szerettem volna tudni, hogy ez vajon agát, opál vagy éppen ónix kő-e. Így aztán sok *ad rem* érv [...] többnyire csak felületesen érinti a dolgokat.”⁷⁹²

Az *argumentum ad hominem* értelmezéséhez egyetértően idézi Bishop Whately meghatározást, amely szerint: „Az *argumentum ad hominem*ben a ténylegesen megalapozott konklúzió nem abszolút és nem is általános, hanem relatív és partikuláris; nem olyasmi, hogy »a tény ez és ez«, hanem »ez az ember biztosan elismeri ezt, összhangban van alapelveivel és gondolkodásával, megfelel a viselkedésének és helyzetének« és így tovább.” Ezzel szemben az *ad rem* érv „megpróbál megalapozni egy abszolúte igaz állítást és általánosan érvényes következtetést a »tény ez és ez« formulájában. Meggyőző

⁷⁸⁸ Johnstone (1965): i. m. 4.

⁷⁸⁹ Johnstone (1965): i. m. 5.

⁷⁹⁰ Henry W. Johnstone: *Philosophy and Argumentum Ad Hominem*. *Journal of Philosophy*, 49. (1952), 15. 489–498; Henry W. Johnstone: *Philosophy and Argument*. University Park, Pennsylvania, The Dialog Press of Man and Word Inc., 1959.

⁷⁹¹ Johnstone (1978a): i. m. 53.

⁷⁹² Johnstone (1978a): i. m. 53.

ereje nem függ a közönségtől. Akár megalapozza konklúzióját akár nem, semmilyen módon nem függ azoknak a személyeknek az elveitől, akinek az érvet címezi.”⁷⁹³

Az *ad rem* érv tehát szegényes és vékony érv, hiszen „abszolúte igaz állítás és általánosan érvényes következtetés” akar lenni. Mondhatnánk mindenkitől független egyetemes igazságnak is, s pont ezért az ember szempontjából haszon nélküli, avagy haszontalan igazság, mert hiszen nincs tekintettel azokra a konkrét körülményekre, amelyek között az emberek élnek. A retorikusok pedig visszatérően arról beszélnek, hogy a retorikai szituáció konkrét szituáció. Az érveknek természetesen vannak általános vonásai, és „általánosságokban” is lehet beszélni, de a hatékony érv az, amely megérinti az embert a maga konkrétságában.

3. A tudás és a tudatosság különbsége

Henry Johnstone szerint a tudás ismeretet jelent, vagyis valamiről való tudomással bírást, más szóval információt, ami, ha hiányos, viszonylag könnyen pótolható, és gyarapítható is, akár a kapacitásunk és befogadóképességünk végső határáig, *ad infinitum*. Ez az általunk megtapasztalt vagy mások által már tudott tények és adatok behelyezése egy meglévő, de nem tudatosított értelmezési keretbe, és szükség esetén ezek felidézése. Nevezik ezt lexikális tudásnak, manapság inkább információnak hívják. Ennek megfelelően a lexikonok és enciklopédiák összegyűjtik ezt a tudást, a komputerok pedig feldolgozzák, mármint a „bevitt” adatokat. Johnstone azonban megkülönbözteti a tudást a tudatosságtól. A tudás ugyanabba az értelmezési keretbe vagy sémába belevitt különböző, de hasonló jellegű tények, adatok, információk többnyire tömeges mennyisége. A világban való eligazodásunkat, vagyis tájékozódásunkat szolgálja, arról szól, hogy mi micsoda; miben azonos más hasonló dolgokkal és miben különbözik másoktól. Ezért is a felnövekvő nemzedékek bevezetése a világ dolgaiba döntően ismeretátadás és ismeretgyarapítás, vagyis tudásszerzés, tehát oktatás.

A tudatosság viszont magára az értelmezési keretre, az ismeretlen valóságot jól-rosszul felfogó ember tudásgyarapításnak feltételére és következményeire vonatkozik. Ez már sokkal inkább a saját életét élő s formáló felnőtt emberek sajátossága, s kevésbé a tájékozatlan ifjú embereké. Vagyis praktikusán arról van szó, hogy bizonyos ismereteket képesek vagyunk felfogni, másokat pedig nem, mert tudásunknak határai és keretei vannak, s ezenközben persze cselekedni vagyunk kénytelenek. Ez azt jelenti, hogy gondolkodásunk és beszédünk során nemcsak mennyiségi kérdésekkel szembesülünk, akár úgy, hogy képesek vagyunk további információt befogadni, akár úgy, hogy kiteszünk magunkra a „Megtelt!” táblát, hanem minőségi problémáink támadnak. Azaz tudjuk, de nem értjük azt, amivel szembesültünk. Mondanék ehhez egy példát. Ha az utcán látunk egy lila színű autót, appercipiáljuk, hogy ilyen színű autó is van, jóllehet eddig nem láttunk ilyet. Nem okoz gondot számunkra az autósínek között elhelyezni a lilát,

⁷⁹³ Johnstone (1978a): i. m. 53.

vélhetően egy virágmintás autóval is ez lenne a helyzet, hiszen tudjuk, hogy az autók színesek. Képzeljük azonban el azt a bizarr helyzetet, amikor egy vezető nélküli autót látunk magunk mellett elsuhanni, netalán az úton feltűnik egy „alacsony repülő” autó. Ilyen esetekben a tudásunk elégtelen a látott tárgy azonosításához. Autó ez vagy sem? Ha nem, mert legfeljebb csak formázza az autót, akkor vajon mit láttunk? Vagyis reflektálni vagyunk kénytelenek saját gondolkodásunkra.

Ilyenkor nem azt kérdezzük, hogy mit látunk, hanem azt, jól látunk-e. Azaz, egyáltalán hogyan látunk és gondolkodunk; ilyenkor nem a világ dolgaira, hanem önmagunkra reflektálunk, pontosabban a világ dolgaira reflektáló énünk természetére. És a tudatosság pontosan ezt jelenti, hangsúlyozza Johnstone. Ez az önreflexív viszony, vagy az erre való késztetés eredhet másoktól, mármint azoktól, akik erre akarnak engem rávenni, de mindenki saját magától is tudatában lehet annak, hogy gond van előfeltevésével és gondolkodásmódjával, hogy valami nem fér bele az értelmezési keretébe.

A tudatosságunk tudása esetében azonban ennél sokkal több is történik. „Tudatában lenni valaminek azt jelenti, hogy megszakad a szubjektum és az objektum közötti közvetítés egysége. A tudatosság szembesíti az egyént valami radikálisan mással, mint amilyen ő maga.”⁷⁹⁴ Például egy adattal. Ezért is mondhatom, hogy „azért van erőm egy adatot elfogadni vagy elutasítani, mert én nem az adat vagyok”.⁷⁹⁵ Vélhetően erre vonatkozik Johnstone állítása: „*A retorika a kiváltója és fenntartója a kommunikációhoz megkívánt tudatosságnak.*”⁷⁹⁶

Johnstone retorikatanában az *ék* és a *hid* metafora szolgál arra, hogy értelmezze ezt a fontos, bár korántsem rendkívüli szituációt. Amikor valaki éket ver a gondolkodásomba, avagy szöveget üt a fejembe egy megtapasztalt dolog, akkor kizökkenek a megszokott gondolkodásból, tehát nem simán beleteszek egy új információt meglévő gondolati sémáim egyikébe, hanem azzal szembesülök, hogy valami nincs rendben azzal, ahogyan *eddig* erről a dologról gondolkodtam. Johnstone éppen ezt a folyamatot mutatja be, pontosabban ennek meghatározó területeit.

4. A retorikai *ék* és *hid*

Kezdi azzal az elemi tapasztalattal, hogy a figyelmünk mindig fókuszált, ami lehetőséget ad az embernek arra, hogy minden más terület rovására kiemelje a számára fontos dolgokat, hogy hallgatói-nézői s olvasói figyelmét erre a dologra irányítsa. Ugyanis „mi, emberek képtelenek vagyunk egyszerre s egy időben mindenre figyelni. Am ha a beszélő vagy az író felhívja a figyelmünket valamire, az illető szükségképpen el is

⁷⁹⁴ Johnstone (1978b): i. m. 131.

⁷⁹⁵ Johnstone (1978b): i. m. 131.

⁷⁹⁶ Johnstone (1978b): i. m. 129.

tereli a figyelmet valamiről, amire a hallgató vagy az olvasó eddig esetleg hajlamos volt figyelni (ha egyáltalán figyelt rá).⁷⁹⁷

Kiemelném itt az *elterelés* tényét, ami a rétor esetében tudatos tevékenység, de spontán módon is működik, bár ilyenkor inkább elkerülhetetlen tevékenységről van szó, a fókuszálás kényszeréről. Általában nemigen vagyunk tudatában annak, hogy adott helyen és időben elvileg mi mindenről lehetne még beszélni, mi mindennel lehetne még foglalkozni: általában evidenciának vesszük, hogy csak azt és úgy, ahogyan éppen tesszük. Ez azonban nem tudatlanság, hanem a cselekvés feltétele: az elmulasztott lehetőségeken töprengő ember ugyanis előbb-utóbb cselekvésképtelenné válik. A fókuszálás kényszere azonban nem ignorálja a lehetőségek létét, amivel az emberek általában saját tetteik kudarca kapcsán vagy mások figyelmeztetése nyomán szoktak szembesülni.

Az utóbbiban éppen a retorikának van kiemelkedő szerepe. „Ha a retorika a figyelemfelkeltés művészete, így annak a művészete is, ahogyan a beszélő a figyelmet elvonja valamitől, mert a figyelmet másra irányítja.” Vagyis „ha a retorika a meggyőzés művészete, akkor a retorika ezt a művészetet a figyelem nyomatékosításával gyakorolja”.⁷⁹⁸ Ez már önmagában is alkalmas arra, hogy a retorikai viszonyban a beszélő szándékai érvényesüljenek, de a retorikai beszéd nemcsak fókuszál és figyelmet irányít, hanem „a retorika, ahogy én látom, a tudatosság felkeltésének és fenntartásának az eszköze – talán nemcsak eszköze – s ezt a célt úgy valósítja meg, hogy éket ver az objektum és a szubjektum közé”.⁷⁹⁹ Ezáltal a megszólítottat önreflexióra készíti.

Az éket verés olyan akció, amely megbontja az ember tudattalan egységét, amelyet beszéde és tevékenysége, valamint önmaga között érzékel és tétélez, mondhatni, kettéhasítja az ember kiterjesztett testi-lelki szubjektumát.⁸⁰⁰ Természetesen van közvetlen azonosság, s ki is váltható ilyesmi. Ilyen például a hipnózis, a testi reflex, s minden más olyan stimuláció, amely közvetlen (tehát tudattalan) és többnyire pontosan ismerhető választ vált ki a stimulált személyekből. Ám „egy olyan készítés, amely közvetlenül vált ki valamilyen választ, soha nem tárgya a tudatosságnak és a retorika szempontjából is irreleváns akció”.⁸⁰¹ Gerhard Hauser kommentárja szerint Johnstone ék metaforája arról szól, hogy a rétor „arra kényszeríti a beszélgetés résztvevőjét, hogy valamiképp

⁷⁹⁷ Johnstone (1990): i. m. 334.

⁷⁹⁸ Johnstone (1990): i. m. 334.

⁷⁹⁹ Johnstone (1990): i. m. 333.

⁸⁰⁰ Az ék, a *beékelődés*, az éket ver kifejezés a magyar nyelvben nem a gondolkodásra és esetleg a retorikára vonatkozik, hanem a dolgokra és az emberi viszonyokra. Johnstone metaforájának magyarul leginkább a *szegyet út a fejébe* kifejezés felelne meg. A fejbe „beütött” szeg és a valaki gondolkodásába történő éket „verés” metaforája egyaránt azt fejezi ki, hogy az illető valamivel gondolkodásra lett készítetve, hogy gondolkodóba esett. Kibontva a metaforákat: az ék „eredménye” egy rés (gap), a szög pedig egy lyuk (hole). Márpedig Johnstone visszatérően résről és hídról (bridge), valamint távolságról (distance) ír, vagyis azt vélelmezi, hogy a retorikai érvek az emberek gondolkodásában képesek létrehozni olyan réseket és ellentmondásokat, mint látjuk is alapvetően az objektum és szubjektum között, ami önreflexióra, azaz tudatosságra (consciousness) készített bennünket. Ezt az összetett jelentést azonban a *szeg* metafora és származékai nem képesek hordozni. Ezért, ha kicsit szokatlan is a kifejezés, az interpretációban megtartottam az eredeti ék metaforát.

⁸⁰¹ Johnstone (1990): i. m. 334.

problematikusnak tekintse azokat a dolgokat, melyeket korábban teljesen természetesen vett. Rést nyit a beszéd alanya és aközött, ami korábban öntudatlan előfeltevésként össze volt forrva vele, de most tudatos mérlegelés tárgyává válik.”⁸⁰²

Az „ék” feltűnése a beszédben önmagában nem olyan szokatlan és problematikus, mint talán elsőre tűnik. Johnstone mond ehhez egy egyszerű példát. Ha valakit figyelmeztetnek arra, hogy esetleg az ő telefonja csöng, akkor az illető azonnal nyúl a telefonja után, persze csak akkor, ha a hang ismerős számára, de ha nem az, elhárítja a figyelmeztetést. Ám az mindenképpen tudatosan benne, hogy eddig nem vette észre a telefoncsengetést. Hasonló a „képlet” egy ennél bonyolultabb esetben is. „Amennyiben nem voltam tudatában annak, hogy a halálos ítélet elfogadható büntetés bizonyos bűncselekmények esetében, azáltal azonban, hogy valaki kérdésessé tette ennek a lehetőségét, tárgyiasította a problémát mint a diszkusszió témáját, s már is belebonyolódtunk a retorikába. Az ember mindkét esetben olyan módon hozza létre a tudatosságot, hogy bevezet egy rést [gap] a szubjektum és aközé, ami most éppen objektíve foglalkoztatja őt. Az »ék« bármit jelenthet, ami egy ilyen rést létrehoz.”⁸⁰³ A retorikai érvek képesek ilyen rések létrehozására, azaz ékként működnek.

Ezen a ponton Johnstone értelmezi az objektívnek leírt adatok és tények szerepét a retorikai gondolkodásban. Az objektív azt jelenti, hogy az éppen beszélő személy önmagától különlevőnek érzel és gondol valamit, de arról nincs szó, hogy az adott dolog teljesen független lenne tőle vagy más emberektől. A különlévőséggel együtt kölcsönösen vonatkoznak egymásra, *interface*, azaz kölcsönös egymásra hatás van közöttük. Johnstone úgy véli, hogy az ék létrejöttét eredendően „az objektív valóságról szóló kommunikáció retorikája” inspirálja. De „ennek a retorikának a forrása [...] magában a használóban van”. Azaz neki van valamilyen elképzelése arról, hogy a tényeknek és adatoknak milyeneknek kell lenniük, „és ha ezek nem felelnek meg az elképzelésének, azonnal elkezdí őket gyanús szemmel nézni. Amennyiben ezt teszi, akkor az adatokra vonatkozó tudatosságát az ő saját megelőző állapota váltja ki; mondhatjuk, kimozdította saját magát. Objektív adatokat természetesen más személyek, sőt gépek is közölhetnek velünk. Mindkét esetben a retorika egyetlen forrása azonban, amely tudatosságot vált ki a fogadóban, maga a fogadó.”⁸⁰⁴

A tudatosság azonban, figyelmeztet bennünket Johnstone, relatív dolog. „Az, aki néhány dologban tudatos, elkerülhetetlenül tudattalan más dologban. Pontosan ez az, amiért a retorika használata vitát gerjeszt. Ha mondjuk nekem az a pozíció, hogy te tudattalan vagy a vietnami emberek szenvedései és veszteségei tárgyában, te esetleg tudattalannak találhatsz engem azokban az erkölcsi kérdésekben, amelyek országunk ottani jelenlétével függenek össze.”⁸⁰⁵ S ugyanez az interface szempontjából:

⁸⁰² Gerard Hauser: Civil társadalom és nyilvánosság. Ford. Szabó Márton. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, 2000. 478.

⁸⁰³ Johnstone (1990): i. m. 333.

⁸⁰⁴ Johnstone (1978b): i. m. 132.

⁸⁰⁵ Johnstone (1978b): i. m. 132.

„Egy interface egyaránt valamilyen jellegű beékelődés [wedge], s valamilyen jellegű híd [bridge], és a retorika annak a beékelődésnek hajtóereje, ami a személy s közvetlen tapasztalatának adatai között van.”⁸⁰⁶

Kérdés azonban, hogy „»[v]ajon hogyan hozható létre valamilyen viszony egymástól radikálisan különböző két létező között?« Én magam azt hiszem – írja Johnstone –, hogy erre a kérdésre nem adható konzisztens válasz. A tudatosság lényege szerint ugyanis maga az ellentmondás, amely abból áll, hogy egyesíti egymással egy ellentmondás pólusait. Tudatosság nélkül nem lenne különbség a személy és egy adat, valamint köztem és más személyek között; e nélkül végső soron az interface sem tartható fenn. [...] Ám ha a tudatosság maga az ellentmondás, akkor ne feltételezzük, hogy nem ennek megfelelően létezik; csak egy olyan világban nincsenek ellentmondások, amelyben minden problémát a szőnyeg alá söpörtek.”⁸⁰⁷

S mert a tudatosság az emberi élet kikerülhetetlen *ellentmondásosságának a tudata*, talán világos lehet előttünk, hogy mi köze van a retorikának a filozófiához, s mit ért Johnstone a retorika filozófiai alapján. Kérdésként megfogalmazva: „miért *lehet* filozófiai alapja bárminek, ami túl van, vagy ami fölötte van annak, amiben ez a valami megmutatkozik, s ez a valami ugyanakkor ennek az alapja?”⁸⁰⁸ A retorika szükségességét igazoló filozófiai érv ezért „nem lehet valamiféle objektív szituáció, ami külsődleges vagy elsődleges a retorikához képest; a retorikától éppenséggel azt várjuk el, hogy tegyen tudatossá bennünket az adott szituáció vonatkozásában.”⁸⁰⁹ A retorikai praxistól ezért nem szabad valamiféle ellentmondásmentes, „színről színre” látást várni. Megjegyzem, erre még a tudomány (science) sem képes, bár igencsak ambicionálja. „A retorikai megnyilvánulás burkoltan tartalmazza, mégpedig egyazon tetteben, azt is, ami feltételezi, és azt is, ami helyettesíti; az objektív tény kommunikációját.”⁸¹⁰

A retorika ellentmondásos és problémákkal teli emberi-társadalmi helyzetekkel foglalkozik, mégpedig az objektum-szobjektum azonossága és különbsége alapján, s azért nélkülözhetetlen, mert ezekkel általa egyrészt folyamatosan szembesülünk, akár akarjuk, akár nem, másrészt tudomásunkra hozza, mivel találkoztunk, hogy legalább *valamilyen* megoldásunk legyen rá. Ráadásul ez nem egyéni, hanem közösségi, tehát társadalmi kérdés. Ha vannak beszélgetőtársaink, akkor „az embereknek törődniük kell azzal, hogy tudatosak maradjanak”. Egyébként gépszerűen működünk, egy problémamentes perfekt kommunikáció rideg világában élünk. Ergo: „Retorikára feltétlenül szüksége van az embernek, és csak akkor lesz szükségtelen, ha szükségtelen lesz maga az ember.”⁸¹¹

⁸⁰⁶ Johnstone (1978b): i. m. 131.

⁸⁰⁷ Johnstone (1978b): i. m. 131.

⁸⁰⁸ Johnstone (1978b): i. m. 133.

⁸⁰⁹ Johnstone (1978b): i. m. 133.

⁸¹⁰ Johnstone (1978b): i. m. 125.

⁸¹¹ Johnstone (1978b): i. m. 133.

5. A tudatosság formálásának forrásai

A tudatosság alakításának lehetőségét és módjait Johnstone három vonatkozásban vizsgálja. Egyrészt a *nyilvános beszéd* esetében, amelyet par excellence retorikának tekintünk, s ilyenkor mindig valaki külső személy próbál beavatkozni az emberek életébe. A második eset az, amikor valaki viszont *önmagától*, saját maga értelmezési keretére reflektálva változtat a gondolkodásán, mintegy önmaga mellé lépve kívülről tekint magára. A harmadik pedig az *identifikáció* esete és szükségessége, amely a változó tudatosság céljára és értelmére kérdez rá.

A *nyilvános beszéd* (1) eleve tartalmazza a szabad párbeszéd lehetőségét, tehát tényleges és nem degenerált retorika, mint az erőszak. Még beszélhetnek is egymással az erőszakos szituáció résztvevői, miközben ennek kevés köze van a tényleges párbeszédhez. Mondjuk „mindketten ismételten leszögezik az álláspontjukat anélkül, bármilyen előrelépés történne. [...] Ilyen zsákutcák túlságosan jól ismertek azokból a szituációkból, amelyekben terroristák tűszokat tartanak fogva.”⁸¹² A pisztoly sem érv, hanem kényszerítő eszköz, még hozzá a fenyegetés igen hatásos eszköze. Elegendő felemelni és az áldozatra irányítani, vagyis abszolút korlátja minden retorikának. Ezért is, „ha a fenyegető megengedi magának, hogy meghallgassa az áldozat érveit, és kísérletet tesz arra, hogy válaszoljon ezekre az érvekre, mégpedig szavakkal, nem pedig pisztollyal, akkor a szituáció megváltozik; színre lép a retorika szabályrendszere”.⁸¹³

Ha tehát azzal a helyzettel állunk szemben, hogy a megnyilatkozó nem fenyeget és nem parancsot ad, hanem pusztán csak beszél másokhoz, nyitva hagyva az érdemi válasz és viszontválasz lehetőségét, nos akkor tipikus retorikai szituációval állunk szemben. „Jó okkal állítható tehát, hogy az eddigieknél sokkal tipikusabb retorikai szituáció a nyilvános megszólítás. Ez esetben a beszélő kétségtelenül éket ver közönsége tudatosságába.” Ennek kapcsán viszont az a probléma merül fel, hogy ha csak a szónok beszél, a hallgatók pedig csak hallgatják őt, akkor esetleg nem áll fenn a retorikai szituáció alapfeltétele, a résztvevők vagy szereplők egyenrangú kettőssége. „Vajon hol van itt a bilateritás, amennyiben a közönség a beszéd alatt nem tesz mást, mint jól viselkedve csendben marad?”⁸¹⁴ Johnstone szerint azonban még egy ilyen egyoldalú szituációban is jelen van a bilateritás valamilyen módja.

Azt írja: „Egy hallgató a beszédet hallgatva *igenis* képes reagálni közben a saját gondolataira is, a beszéd kritikusa pedig *majd* másnap reagál rá az újságban. Ám ha a beszéd bármely ponton abbahagyható, akkor ezt követheti aktuális diszkusszió – nemcsak az utolsó pontról, hanem az előzőekről is. Természetesen nem minden beszédnek van ilyen implicit bilaterális természete; már utaltam azokra, amelyek parancsokat tartalmaznak.” Mindebből szerzőnk levon egy általános következtetést. „Nézetem szerint egy orátor beszédére vonatkozó kiteljesedett retorikalitás legjellemzőbb jegye nem más,

⁸¹² Johnstone (1978b): i. m. 336.

⁸¹³ Johnstone (1978b): i. m. 335.

⁸¹⁴ Johnstone (1978b): i. m. 335.

mint annak a lehetősége, hogy a hallgatóság a beszéd bármely pontjára válaszolhat.” Ennek következtében „azok az üzenetek, melyekben a retorika kiteljesedett formában van jelen, a maguk részéről mindenkor megengedik s egyben lehetővé teszik, hogy az olvasó reagáljon rájuk; ezek a feleletek leggyakrabban ismertetésekben és válaszokban fejeződnek ki. A fórumnak nem kell feltétlenül nyilvánosnak lennie – és ez vonatkozik a leírt szavakra is. A privát beszélgetéseket és levelezéseket is áthatja a retorika.” Sőt mindez érvényes „a kommunikáció nem orális módjaira is”⁸¹⁵

A tudatosság azonban úgy is létrejöhet, hogy az ember saját gondolataira és megnyilatkozására *reflektál* (2), azaz önreflexív tettet hajt végre. Tétélezzük fel, írja Johnstone, hogy a fenti okfejtéssel „valamennyire sikerült megalapoznom a retorikáról és az ékekről szóló fontos álláspontomat”. Ez esetben jól láthatóan „*a retorika nem más, mint a tudatosság létrehozása és fenntartása*”. Az a nyitott párbeszéd, amely fókuszálja a figyelmet és megválasztja a témáját, amely bárki részéről bármely ponton elkezdhető és megszakítható, amely tehát mellőzhetetlen, mert kényszerítve vagyunk figyelembe venni vagy válaszukkal figyelemre méltatjuk, nos, ez a beszéd potenciálisan szembesíthet bennünket gondolkodásunk határaival, előfeltevésünk korlátjával. Tehát megkísérli a gondolkodásunkat reflektálttá tenni, merthogy kiveszi az inger-válasz sémából, a késztetés és a reagálás réstelen egységéből. Éket ver a gondolkodás és a beszéd tükröző természetébe, vagy inkább üvegvágóként kettéhasítja a tükröt, és megengedi, hogy benézzünk a tükör mögé. És ez már nem egyszerűen csak arról szól, hogy mi van, hanem arról is, hogy miként és miért éppen olyannak látjuk a dolgokat, ahogy leírjuk őket. „Ez a tudatosság pedig [...] elsődlegesen értelmező cselekedet”, amely Johnstone szerint a kiteljesedett retorika sajátossága.⁸¹⁶

Mindebből logikusan következik, hogy a tudatosság alakításában nemcsak egy másik ember játszhat szerepet, hanem bárki képes erre önmaga is, amennyiben reflektál saját gondolkodására. „Azt állítom, hogy az, ami az értelmező cselekedetet életre kelti, nem szükségképpen valami külső dolog az értelmező személy szempontjából. Felidézném ehhez a már említett egyszerű példát; nem szükséges, hogy valaki figyelmeztessen rá, miszerint cseng a telefonom. Továbbá spontán módon, bárki segítségével nélkül feladhatom nézetemet a főbenjáró büntetés érdemességéről is.” Az önreflexió és az öntudatosság benne rejlik a teljes értékű retorika természetében. „Ha a retorika kétféle képes irányulni, akkor irányulhat felém és tőlem mások felé is. Más szóval, én képes vagyok önmagam közönsége is lenni. Éket tudok tehát verni késztetésem és érzékelésem közé, ami szükséges ahhoz, hogy tudatossá váljak.”⁸¹⁷

Ezt azonban csak akkor lehetséges megtenni, ha a fogalom nyelvészeti kategóriája világos elhelyezést nyer az értelmezési folyamatban. Ezért például

⁸¹⁵ Johnstone (1978b): i. m. 336.

⁸¹⁶ Johnstone (1978b): i. m. 337. (*Kiemelés – Sz. M.*)

⁸¹⁷ Johnstone (1978b): i. m. 337.

„ha úgy próbáljuk elmagyarázni egy jel funkcióját, hogy a terminusokat a jelre és a jel tárgyának magyarázatára korlátozzuk, kihagyván a képből a tudatosságot, s azt mondjuk például, hogy »A füst a tűz jele«, túlzottan leegyszerűsítjük a dolgokat. Értelmezés hiányában a füst szimplán köhögést okoz; semmi másnak nem a jele. A tűznek csak akkor lehet a jele, ha jelen van itt egy harmadik elem is; nevezetesen az, amit Pierce »fogalomnak« nevezett, és amit én úgy hívok, hogy »tudatosság mint értelmezés.«” Vagyis „kell lenni itt nemcsak a személyt érintő inputnak, ami érzéki választ eredményez, hanem tudatos tevékenységnek is, ami átalakítja ezt a választ üzenet-hordozó dologgá. Másképpen mondva, a retorikának be kell helyeznie egy interfacet az objektum és a személy közé.”⁸¹⁸

Az *identifikációs* (3) retorika a híd metaforával van összefüggésben, aminek természetét Johnstone egy tanítványával, Mari Lee Mifsuddal írt rövid írásban vázolja fel. Lényege talán az, hogy a megszokott tudás és bejáratott gondolkodásmód ugyan kikezdhető és átalakítható, ha az ember magától vagy másoktól eredően önreflexiót hajt végre, de hatékony tudássá ez akkor lesz, ha egyben megtörténik a hídverés a régi és az új tudatosság, köztem és mások között. Vagyis nem elegendő valamilyen rés megteremtése a gondolkodásban, azaz a különbségek és az ellentmondások feltárása, szükségünk van a dolgok azonosságainak a meglátására is, vagyis *identifikációs* retorikára is. Johnstone és szerzőtársa ennek három tipikus megjelenési módját mutatja be.

A „puszta retorikát” (mere rhetoric) egy vonatkozásban a gyanakvás és az elutasítás, más vonatkozásban viszont a rajongás jellemzi. „Ilyen módon beszélnek a politikai viták radikálisan elfogult résztvevői, azok, akik lelkesítő beszédek hatására és ilyenek meghallgatására gyűlnek össze, és az elvakultan vallásos emberek saját összejöveteleiken. [...] Ezek az emberek olyan retorikát használnak, amely a kívül lévőket leleplezi és diffamálja, a sajátjakinak pedig mindig igazat ad. Ennek nyomán erősen hozzáköti mind a beszélőt mind a hallgatót egyetlen akció és eszme, egyetlen esemény vagy személy stb. partikuláris értékeihez. Ennek következtében soha sem tudatosodik bennük egy alternatív perspektíva lehetősége.”⁸¹⁹ A szerzők szellemes kifejezése szerint az efféle elutasító s rajongó beszéd leginkább „retorikai részegségnek” tekinthető. Az érintettek között ezért igen erős hidat képez, kifelé azonban szakadékot hoz létre.

A második típus az *epideiktikus retorika*, ami a klasszikus tanokban a bemutató beszédfajta jelenti. Johnstone és Mifsud szerint azonban nemcsak egyéneket lehet méltatni, hanem a kulturális kiválóságot és értéket vagy magát az erényt is. Mindazon dolgoknak az értelmezése, amelyhez az ember hajlandó magát „hozzákötni”, s amit követni hajlandó, ebbe a retorikai beszédmódba tartozik. Általában nincs túl nagy becsülete, mert használóját kritikátlannak tartják, pedig lehet dialektikus, vagy akár „a nyilvános [public] kiválóság tanítómestere”. És képes hídként működni: „Áthidalja a távolságot az én és az erényes másik között.”⁸²⁰

⁸¹⁸ Johnstone (1978b): i. m. 337.

⁸¹⁹ Henry W. Johnstone – Mary Mifsud: Wedge and Bridge. A Note on Rhetoric as Distinction and as Identification. *Rhetoric Society Quarterly*, 29. (1999), 2. 75.

⁸²⁰ Johnstone–Mifsud (1999): i. m. 76.

Az identifikációs retorika harmadik típusa a *felnagyítás*. Ez olyan dolgokra vonatkozik, amelyeknek „a tényét nemigen lehet kétségbe vonni. Kiterjed a könnyen elérhető és egyetértést adó hitek, értékek és egyetértések valamennyi közös vonására. Ahogy Arisztotelész írta volt, ha az egyén tudása megvan a közönség tudásában is, a rétorikának nem marad más feladata, mint ennek a közönségnek nagyobb szépséget és fontosságot tulajdonítani, más szóval *ünnepelni* ezt a tudást.⁸²¹ Az efféle ünneplés természetesen nem ék, mivel nem hívja fel a figyelmet semmi olyasmire, amit a közönség ne tudott volna már. Ez eleve egy híd, ami leginkább az »olyan mint« típusú tudatosság azonosítása révén jön létre.”⁸²²

A háromféle technika alkalmas arra is, hogy a retorikai megnyilatkozások minden fajtájában, például a törvényszéken, az agorán, a megbeszéléseken az emberek hidat építsenek különböző dolgok és személyek között. „Jóllehet ez a tudás egy retorikai közvetítés három részeként létezik csak. Kezdődik egy *probléma* felvetésével, a tanácskozó és törvényszéki retorika átvezeti ezt a megbeszéléseken vagy *tanácskozáson*, el egészen a *döntésig*. A harmadik terminus az, ami feltétlenül megkívánja, hogy »a retorika mint ék« ki legyen egészítve »a retorika mint híd« kifejezéssel.”⁸²³ Ugyanis egy retorikai tranzakció csak akkor teljes, ha eljut eddig a pontig. „Ha retorikai ékek nyomán nem épül híd, nincs realizálódó ítélet, a retorikai tranzakció nem teljes. És ha a retorikai hidak ékek nélkül állnak, az egész beszélés egy ösztönszerű bacchanália. A retorika mind az éket, mind a hidat feltételezi – a kettőt nem lehet elválasztani egymástól.”⁸²⁴

⁸²¹ Arisztotelész (1999): i. m. I. 9. 1368a.

⁸²² Johnstone–Mifsud (1999): i. m. 76.

⁸²³ Johnstone–Mifsud (1999): i. m. 76.

⁸²⁴ Johnstone–Mifsud (1999): i. m. 77.

Vákát

XIV. fejezet

Paul Ricœur: A metafora mint megismerési mód

1. A metaforikus gondolkodás kezdetei: a szómetafora

Paul Ricœur (1913–2005) francia filozófus és társadalomtudós retorikatani munkásságának centrumában a metafora sajátosságainak vizsgálata áll, s ez két oknál fogva is fontos tény. Egyrészt, mert a metafora vizsgálata a retorikatani hagyományban mindig komoly szerepet töltött be a görög gondolkodóktól napjainkig, másrészt, mert a képi gondolkodás a tisztán fogalmi gondolkodás és megismerés *riválisa*, ami messzemenően érinti a retorikatan tudományos státusát is. Ha ugyanis a metaforák használatának és a metaforikus gondolkodásnak megismerési értéke van, akkor a retorikatan nemcsak metanyelv, vagyis tudományos nyelv a retorikai nyelvről (a beszédről és a szövegről), hanem a retorikatan társadalomtudományi státussal bíró diszciplína is: szól egyrészt a megismerésről, másrészt a társadalmi valóságról. Paul Ricœur retorikai munkássága a retorikának éppen ezt a két vonatkozást érinti.

Ebben a fejezetben azt vizsgáljuk meg, hogy miként tekinthető a metafora igazsághordozó nyelvi és retorikai formának, a metaforikus gondolkodás pedig „igazságképes” megismerési módnak. Vizsgálódásunk alapja – mind ebben, mind a következő fejezetben – Ricœur *Az élő metafora (La métaphore vive, 1975)* című könyve, amelyben Ricœur a metaforát nem tekinti a már tudott és szokásos (tükrözött) módon kifejezett igaz ismeret stilisztikai díszítményének, hanem olyan kifejezési formának, amely – ha képesek vagyunk a szómetaforákon túllépni és a metaforát a mondat és diskurzus részének tekinteni – nem díszít, hanem tudósít. A metaforikus retorikai beszédben ugyanis tudásunk és nyelvünk más módon nem pótolható megismerőképesége és társadalomformáló ereje fejeződik ki. A metafora új és igaz ismeretet tud közvetíteni, és társadalmi viszonyokat képes formálni, állítja Ricœur.

A metafora mindenképp olyan tudásmód és kifejezési forma, amelyben az emberi-társadalmi viszonyok összetettsége nyilvánul meg. Merthogy a metafora referenciális területe a rögzített jelentésű, a szószerintiséget ambicionáló gyakorlati-technikai kifejezések és a teljesen nyitott, költői jellegű beszéd között található. S ez magának az egyéni és társadalmi életnek a teljes gazdagsága. Ezért, ha érteni akarjuk a társadalmat, akkor a tudománynak nem a rögzített jelentéseket ambicionáló science-t kell utánozni, nem a pozitív fogalmak létrehozását és használatát kell ambicionálnia, ahogyan Kenneth Burke mondja, hanem, egyebek mellett, a metafora természetét kell feltárni és megérteni. A metaforaprobléma ezért is érinti a társadalom megismerésének alapkérdéseit.

Az élő metafora című könyvében Ricœur a metaforát a retorika részeként, annak egyik központi és meghatározó entitásaként elemzi, mégpedig abban a történeti fejlődésben,

amelyben a retorikatanok új és új arcot öltöttek. Ennek a bő kétezer éves történetnek *három* nagy szakaszát különíti el. Az első szakasz az, amelyben a metafora referenciális egysége a *szó*, a második az, amelyben ez az egység a *mondat* lett, a harmadik pedig az, amelyben a kutatók a metaforát a *diskurzus* vagy a szöveg részeként értelmezték újra. Az egyszerűnek tetsző szakaszolás bonyolult és lényegi változásokat fejez ki.

De hát miről szól és mire képes egyáltalán a szómetafora? Azt írja Ricœur: A klasszikus korban „a metafora retorikája a szót tekinti referenciális egységnek. Emiatt aztán a metaforát az egyszavas diskurzusalakzatok közé sorolja be, és mint hasonlóságon alapuló trópust határozza meg: mint alakzatnak a lényege egyfajta áthelyezés, illetve a szó-jelentések extenziója: magyarázata a helyettesítésmélelemből származik.” Ebben a metaforaértelmezésben a kulcsszereplő kétségtelenül Arisztotelész volt, „ő volt ugyanis az, aki az egész későbbi nyugati gondolkodás számára meghatározta a metaforát, egy olyan szemantikát véve kiindulási pontul, amely a szót vagy a főnevet tekinti alapegységnek”.⁸²⁵ Ez a felfogás egyben táptalaja volt minden olyan későbbi nézetnek, amely a retorikát, jóllehet Arisztotelész szándékaitól függetlenül, a szóképek leírására és rendszertanára szűkítette le, s ezzel okozva a retorika kiüresedését és majdnem a halálát is.

Az a tény azonban, hogy a metaforikus megismerés társadalomtudományi relevanciája a mondat és a diskurzus szintjén bontakozik ki teljes jelentőségében, nem jelenti azt, hogy ne születnének fontos felismerések a szómetafora vizsgálata során. Ez egyszerre tartalmaz pozitív és negatív tudást. A vizsgálatok pozitív hozadéka az, hogy felszínre kerülnek a hasonlításban rejlő lehetőségek, amely aktus minden megismerésnek, így a tudományos megismerésnek is sarkalatos pontja. A negatív tapasztalat pedig az, hogy már ezen a szinten is megmutatkoznak azok a problémák, amelyek alapján egyesek megpróbálják egymástól radikálisan elválasztani a szövegtudományokat és a társadalomtudományokat. Mint ahogy oly sok minden a retorikában, ez is Arisztotelész retorikatanához kötődik, aki, mert a metaforát döntően a szóhoz kötötte, a metaforikus jelentést két szó szintjén vizsgálta csupán; ezek egyike a szó szerinti jelentés, a másik a hasonlóság kapcsán hozzá társított nem szó szerinti jelentést hordozó szó.

Ricœur kiemeli, hogy Arisztotelész a metaforikus jelentést mind a *Poétikában*, mind a *Retorikában* egyformán értelmezi, nevezetesen egy szó jelentésének *kibővítéseként*. Sokat idézett terjedelmes definíciója így szól:

„Metafora a szó más jelentésre való áttétele: mégpedig a nemről a fajra, vagy a fajról a nemre, vagy a fajról a fajra, vagy pedig analógia alapján. Nemről a fajra való áttételnek nevezem például ezt: »bárcám még itt áll«, mert lehorgonyozni annyi, mint valamit megállítani. A fajról a nemre való áttétel példája: »Vitt véghez derekas tettet tízezret Odüsszeusz«, mert a tízezer általában sokat jelent, és ezt használja a költő a »sok« helyett. Fajról a fajra például: »ércsel elrabolva lelkét« vagy »levágva hosszú élő ércsel«; itt ugyanis az elrablásnak levágás, a levágásnak pedig elrablás a jelentése, és mindkettő elvételt fejez ki. Analógiának nevezem azt, ha a második úgy viszonylik az elsőhöz, mint a negyedik a harmadikhoz – a költő tehát a második helyett a negyediket, vagy a negyedik helyett a másodikat használja, és esetleg hozzáteszi azt a névszót is, amelyre a metafora

⁸²⁵ Ricœur (2006): i. m. 7.

vonatkozik, s amelyet ez helyettesít. Így például a boros csésze úgy viszonylik Dionüszioszhoz, mint a pajzs Árészhez; a költő tehát a boros csészét Dionüsziosz pajzsának, a pajzsot viszont Arész boros csészéjének nevezheti. Vagy például az öregség úgy viszonylik az élethez, mint az este a nappalhoz; a költő tehát az estét a nappal öregségének nevezheti, vagy – mint Empedoklész – az öregséget az élet estéjének vagy alkonyának.⁸²⁶

A metaforát Arisztotelész mindkét munkájában a *lexis* alá sorolja, ami a szavak és kifejezések készletét jelenti nála, jóllehet gyakran fordítják a szót kifejezésmódnak és stílusnak is. Márpedig, írja, „a beszédnek egészében ezek a részei: betű, szótag, kötőszó, névelő, névszó, ige, ragozás”.⁸²⁷ Feltűnő módon tehát a mondat nem, ezért a *lexis*nek nem képezik a részét a különböző kifejezésformák: például felszólítás, kérdés, elbeszélés, leírás, kérdés, felelet. Ennek következtében „a kifejezés részeinek a felsorolásában és a metaforadefinícióban a névszó (*onoma*) lesz a közös terminus. A metafora sorsa ekképpen századokra megpecsételődött: ettől kezdve ugyanis nem a diskurzus szintjén, hanem a diskurzus egy szegmésének, a névszónak a szintjén kötődik a poétikához és a retorikához.”⁸²⁸ A két szó, vagyis a szó szerinti és a nem szó szerinti jelentés viszonyaként értett metaforának Ricœur négy sajátosságát írja le, amelyben szerinte vannak kifejezetten akceptálható vonások is.

„A metafora olyasvalami, ami a névszóval történik meg.” (1) A névszóra koncentrálo jelentés pedig abba az irányba tereli az embert, hogy a metaforát pusztán csak szóképnek tekintse. Ráadásul „az a tény, hogy a metaforát száműzik a szóképek közé [...], egészen szélsőséges finomításra ad lehetőséget”. Ez lett az alapja azoknak a törekvéseknek, amelyek a retorika és a stilisztika kapcsán elképesztően cizellált, bonyolult és összetett alakzattanokat hoztak létre. Mindezért azonban igen nagy árat fizettünk; az elemzők sokáig nem voltak képesek felismerni azt a stratégiai szerepet, amit a metafora elvileg képes betölteni a beszélés összetettebb szintjein, mindenekelőtt pedig a beszéden kívüli valósághoz való kapcsolódásban, hangsúlyozza Ricœur.⁸²⁹

„A metafora meghatározása mozgást kifejező szavakkal történik.”⁸³⁰ (2) Vagyis amikor próbáljuk megérteni a szómetaforát, akkor valamiféle értelmi elmozdulást írunk le, ami nem más, mint jelentésátvitel. A metaforikus kifejezés jelentése összetett; valahonnan valamin keresztül valahová tart. Ez az elmozdított jelentés „egyszerre lesz információ-hordozó és valamiféle tanácsalanság kifejezése” – véli Ricœur.⁸³¹ Az informatív tudás az, hogy ha a metafora mellett nincs ott a többi alakzat – márpedig Arisztotelész nem sorolja és nem elemzi ezeket –, akkor mindaz, amit a metaforáról mondunk, elvileg a többi alakzatra is érvényes lesz. Ez annak a jelzése, hogy a nyelv bármely jelentéshordozó egysége nemcsak megszokott módon jelent valamit, hanem egyben valami mást is jelent(het). A jelentésnek ez az elmozdítása ezért nem ab ovo torzítás, hanem akár

⁸²⁶ Arisztotelész (1992): i. m. 1457b.

⁸²⁷ Arisztotelész (1992): i. m. 1456b.

⁸²⁸ Ricœur (2006): i. m. 23.

⁸²⁹ Ricœur (2006): i. m. 27.

⁸³⁰ Ricœur (2006): i. m. 27.

⁸³¹ Ricœur (2006): i. m. 27.

a megismerés bővítése is lehet. A bizonytalan elem pedig az, hogy a metafora magyarázatához Arisztotelész maga is egy metaforát használ, ez a *phfora*, ami téri változást jelöl. Ez már a szó metaforizáció szintjén világossá teszi, hogy „a metaforáról nem-metaforikusan [...] beszélni lehetetlenség; röviden, hogy a metafora definíciója körkörös. [...] Nem létezik olyan nem-metaforikus nézőpont, ahonnan a metafora – vagy akár a többi alakzat – működése megfigyelhető volna.”⁸³² Vagyis a metaforikus tudás ugyan egyetemes tudásmód, ami azonban két szó viszonyában még csak felsejlik.

„*A metafora olyan névszó áttétele, amelyet Arisztotelész idegenszerűnek nevez.*”⁸³³

(3) A metaforizációban itt a viszonyítási alap a közönséges, a megszokott és szó szerintinek tartott jelentés. Ennek megfelelően „a metafora lényege, hogy az adott dolognak olyan nevet adunk, ami valami máshoz tartozik”.⁸³⁴ Láttuk ezt a fenti arisztotelészi példánál: sok helyett tízezret mondunk, lehorgonyzás helyett állást, fejlevágás helyett érccel való életelvéttelt, öregség helyett alkonyt. Ez nem megszokott szóhasználat, ezért idegenszerűnek és szokatlannak érezzük a kifejezést. Mondják ezt *helyettesítésnek* is, amit könnyű félreérteni, figyelmeztet bennünket Ricœur. Ugyanis „az az elképzelés, hogy a metaforikus kifejezést valamilyen idegen területről vesszük kölcsön, nem sugallja feltétlenül azt is, hogy egy olyan közönséges szót helyettesít, amelynek ugyanott kellett volna állnia”.⁸³⁵ Ha a helyettesítést így értjük, tenném ehhez hozzá, akkor a metaforikus kifejezés a beszéd dísze vagy leple csupán, ami helyettesíthető valamilyen megszokott és szó szerintinek vélelmezett jelentésű szóval. Ricœur szavaival szólva: „az *alotriosz* [idegenszerű, szokatlan] arisztotelészi gondolata három különálló gondolatot igyekszik rokonítani egymással: a közönséges használatból való *eltérést*, a valamilyen eredeti területről való *kölcsönzést*, illetve a hiányzó, ámde rendelkezésre álló szó *helyettesítésének* gondolatát. [...] Ebből a szempontból a legsúlyosabb következménynek a helyettesítés gondolata tűnik, hiszen amennyiben a metaforikus kifejezés helyettesített, a metafora nem hordoz semmiféle információt: a hiányzó kifejezés – amennyiben egyáltalán létezik – tetszőlegesen visszaállítható. Ha pedig nincs információ, a metaforának csak díszítő, dekoratív funkciója van.”⁸³⁶

A szómetafora jellemzője végül a *kategoriális határátlépés*. (4) Az Arisztotelész által definiált szómetafora ugyanis egy olyan jelentésmezőbe lép be, ahol szabályozottság van: alárendelés, mellérendelés, arányosság. Jól látható ez a példái kapcsán, amely tipologizálás is, és a metaforahasználat mindezek áthágása: a faj nevét egy másik faj kapja, a faj nevét a nem, vagy fordítva, analógia esetén a második nevét a negyedik, illetve fordítva. Ezt sokan tekintik kategóriahibának, ám ennek nemcsak színe, hanem fonákja is van, állítja Ricœur. Ilyenkor nemcsak a névszó van áthelyezve és helyettesítve, hanem a párban álló viszonyok is, s ez a művelet fenyegeti magát az osztályozást is. Azaz világossá válhat, hogy az eltérésnek sokféle módja és formája lehet, tehát nem csak a szójelentés

⁸³² Ricœur (2006): i. m. 29.

⁸³³ Ricœur (2006): i. m. 30.

⁸³⁴ Arisztotelész (1992): i. m. 1457b.

⁸³⁵ Ricœur (2006): i. m. 33.

⁸³⁶ Ricœur (2006): i. m. 35.

változhat meg. Ezek a problémák azonban csak akkor derülnek ki, ha elismerjük a metaforizáció mondatjellegét, még inkább szövegszerűségét.⁸³⁷

2. A metaforikus mondat szemantikája

A metaforikus mondat – avagy a „szép és hatásos” szavakat felváltó új retorikai kérdések előtérbe kerülése – már egy jóval későbbi fejlemény, leginkább a 20. század eredménye. Ez azt jelenti, írja Ricœur, hogy a században fellépő új retorikusoknál kezd elválni egymástól a tisztán hatásos retorikainak vélelmezett nézőpont a jelentéstani és megismerési törekvésektől. Ez úgy áll elő, hogy a kutatók a metaforát a mondat részeként kezdik vizsgálni, azaz „már nem a megnevezésnek a megszokottól eltérő eseteként, hanem nem helytálló predikációként [állításként] kezelik”.⁸³⁸ Vagyis minimum egy alany-állítmány összefüggést tartalmazó lehetséges igaz állítás részeként. Ennek a kibontakozásához azonban az is kellett, írja Ricœur, hogy bizonyos legyen a felismerés: nyelvünk legkisebb jelentéstani egysége nem a szó, mint a szómetafora híve is gondolja, hanem a mondat. Figyelemre méltó azonban, hogy mindez csak a következő szintről, diskurzus nyelvészete felől válik világossá.

Kérdésünk tehát az, hogy vajon mit jelent a szómetaforától különböző metaforikus mondat, és mi ennek a különbségnek a társadalomtudományi relevanciája. A probléma megvilágításához Ricœur két olyan kutató retorikatanát elemzi, akik a retorikus mondatot állították vizsgálatuk fókuszába. Az egyik Ivori Richards, a másik Max Black. Ricœur úgy látja, hogy Richards végezte el az áttörést a mondatmetaforika felé, Black pedig az ő nyomdokain haladva kibontotta a megközelítés néhány további lehetőségét.

Richards munkásságát elemezve Ricœur mindenekelőtt egy hiányra mutat rá, nevezetesen arra, hogy metaforatanában nyoma sincs az alakzatok részletes bemutatásának és csoportosításának; nála a metafora az uralkodó alakzat, de nincs összevetve más alakzatokkal. Vagyis Richards nyilvánvalóan ellenez mindenféle kísérletet, amely az alakzatok rendszerét próbálná meg kidolgozni.

„E negatív vonás pedig korántsem a véletlen műve – kommentálja a tényt Ricœur. Mít is lehetne rendszerezni, ha nem az eltéréseket? És mihez viszonyítva létezhetne eltérés, ha nem a rögzített jelentésekhez képest? És vajon a diskurzus mely elemei hordozzák lényegüknél fogva a rögzített jelentést, ha nem a főnevek? I. A. Richards egész retorikai vállalkozása arra irányul, hogy – a szó ellenében – visszaállítsa a diskurzus jogait. Már a legelső oldalakon támadást intéz a klasszikus retorikában megszokott tulajdonképpeni jelentés – átvitt jelentés szembeállítás ellen, amelyért »a tulajdonképpeni jelentés babonáját« itéli felelősnek.”⁸³⁹

⁸³⁷ Ricœur (2006): i. m. 37.

⁸³⁸ Ricœur (2006): i. m. 38.

⁸³⁹ Ricœur (2006): i. m. 118.

Richards retorikafelfogásának egyik sarokpontja a szavak szó szerinti vagy eleve igazi jelentésének megkérdőjelezése. Természetesen nem azt állítja, hogy mondatba foglalva és kontextuálisan nem lehet egy-egy szó jelentését megadni, hanem azt, hogy a szavaknak „önmagukban nincs jelentésük”.⁸⁴⁰ A szó ugyan mindig jelent számunkra valamit, azaz valamiként értik az emberek és valamivel egyenértékűnek tekintik, „csak hogy ez a valami nem egy adott dolog és nem is egy adott fogalom. Az abban való hit, hogy a szavak saját tulajdonképpeni jelentéssel bírnak, nem más, mint egyfajta régről maradt boszorkányság, nem más, mint »a nevek mágikus elmélete«.”⁸⁴¹ A szavak ugyanis „a legkevésbé sem tekinthetők az agyban meglévő fogalomneveknek, nem egy tényre irányuló és rögzítettnek tekinthető asszociáció során jönnek létre; a kontextus hiányzó részeire utalnak csupán. Innentől kezdve persze a jelentések állandósága a kontextusok állandóságával lesz azonos, márpedig az állandóság egyáltalán nem magától értetődő: a stabilitás már önmagában is magyarázatra szoruló jelenségnek számít.”⁸⁴²

A kontextus pedig, írja Richards, „az együttesen ható események valamiféle kötege”,⁸⁴³ amely magában foglalja a lehetséges körülményeket, s mindennek az értelmezését. Ennek következtében a szavak csak a kontextus lehetséges egészének leszűkítése révén nyerhetnek el valamilyen aktuális jelentést. Ennek következtében itt kétirányú mozgást figyelhetünk meg. Lehetséges egyrészt a kontextusokat leszűkíteni és stabilizálni, másrészt viszont olyan mértékben nyitottá tenni, amennyire csak lehet. „Ebből a szempontból a technikai terminológia és a költői nyelv ugyanazon skála két végét jeleníti meg: az egyik szélén a definíciókba ágyazott, egyértelmű jelentések uralkodnak, a másik szélén viszont egyetlen jelentés sem stabilizálódik.”⁸⁴⁴ Kontextuálisan és a használat során természetesen mindig rögzítjük valamilyen módon a szavak jelentését. „A használat általi rögzítés minden bizonnyal azt a hamis hitet szüli, hogy a szavaknak valamiféle értelmük van, hogy maguk rendelkeznek a jelentésükkel. A használat elmélete ekképpen nem hogy nem fordítja át ellenkezőjébe, hanem meg is szilárdítja valamiképpen a szavak tulajdonképpeni értelmére vonatkozó előítéletet.”⁸⁴⁵

A szavak tulajdonképpeni jelentésében való hit, amely előítélet, ahogyan Ricœur írja, azonban a társadalom adott állapotának és működésének egyik fontos fundamentuma. Ha ugyanis használt szavaink magától értetődőnek gondolt jelentéseit „naponta” megkérdőjeleznénk, egyszerűen lehetetlenné válna az életünk. A napi rutin ugyanis feltételezi a nagyjából azonos jelentésben használt szavakat mind a tárgyakra, mind a személyekre, mind a kapcsolatokra, mind a gondolatokra vonatkozóan. Gondolkodni, cselekedni és élni csak úgy tudunk, hogyha be tudjuk valamiképpen azonosítani a körülöttünk lévő valóságot, sőt még a saját belső világunkat is: ha semmi se ugyanaz lenne, mint aminek szerintünk szavaink megnevezik, akkor nyilvánvalóan egy kaotikus, sőt

⁸⁴⁰ Ivori Armstrong Richards: *The Philosophy of Rhetoric*. New York, Oxford University Press, 1971. 35.

⁸⁴¹ Richards (1971): i. m. 71.

⁸⁴² Ricœur (2006): i. m. 118–119.

⁸⁴³ Richards (1971): i. m. 35.

⁸⁴⁴ Ricœur (2006): i. m. 120.

⁸⁴⁵ Ricœur (2006): i. m. 120.

félelmetes világ venne körül bennünket. A *káosz*, ahogy ezt a mitikus világfelfogásban nevezik. Az általunk belakott és uralt *kozmoszban* viszont a dolgok azok, aminek hívjuk őket, vagyis minden ismerős, hiszen a közösség tagjainak ismert jelentésű szavai fejezik ki őket.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy szavaink jelentése ne lenne nyitott, természetesen nem bármilyen értelmezésre, de azt sem jelenti ez, hogy valóságunk ne változna. A szavak jelentését megrögzítő igényhez és használathoz hozzátartozik a jelentésváltoztatás gyakorlata is, s a kettő együtt adja ki a szó és valóság, az ember és világa közötti összetett és feszültséggel teli viszonyt. A mindennapi ember mindennapi rutinja is tartalmazza ezt az ellentmondást, még ha dominál is benne az azonosság és az egyértelműség. A feszültség mint probléma akkor kezdi ki az emberek rutinját, ha a mindennapi tevékenységük kudarcos lesz, vagy ha egy külső hatás felforgatja az életüket. A világ ekkor nem az lesz, aminek az emberek szokásaik alapján vélik; a szavaik kezdenek üressé válni, az egyes egyén a többieket kezdi nem érteni, s a többiek sem értik őt. Ez az átalakuló és az idegen társadalmi valóság jól ismert esete, amiben az eligazodás a mindennapi ember számára mindig komoly feladatot jelent. A tudományos gyakorlat számára viszont ez maga a normál állapot, hiszen nem azt kell megismételniük, esetleg valamilyen bonyolult nyelvezettel, amit „mindenki” tud vagy gondol a társadalomról.

Ricœur szerint Max Black folytatja a Richards által megkezdett utat, s ennek során tisztázza és összegzi azokat a főbb megállapításokat, amelyek a mondat szintjén létrejövő metaforát jellemzik. Mint írja: „Max Black tisztázási kísérlete legalább három ponton döntő fejlődést jelent.”⁸⁴⁶

Nem a szónak, hanem a mondatnak van metaforikus szerkezete. (1) Ez természetesen azt jelenti, hogy a metaforát egy teljes mondat alkotja és nem a szó, ám kell hogy legyen a mondatban egy specifikus konkrét szó, hogy a mondat metaforikusnak legyen tekinthető. Ennek megfelelően ingadozik a jelentés a mondat és szó között, mert szembenállás van a metaforikusan értett szó és nem metaforikusan értett többi szó között. Például: „Az elnök átfésülte a vita anyagát” mondatban csak az „átfésülte” szó értendő metaforikusan. Azaz „a metafora olyan mondatípusú kifejezés, amelyben bizonyos szavakat metaforikusan, míg másokat nem metaforikusan használunk”.⁸⁴⁷ Ehhez a megkülönböztetéshez Black bevezeti a *fókusz* és a *keret* (focus, frame) kifejezéseket: a *focus* a metaforikus szó, a többi mondatrész pedig a *frame*. Ezek a kifejezések, hangsúlyozza Ricœur, képesek kifejezni, hogy egy adott szónak jelentősége van a mondatban, miközben nem keltik azt az illúziót, hogy a szónak önmagában jelentése lenne.

A metafora interakció. (2) Ez a felfogás szemben áll azzal a nézettel, mely szerint a metaforát helyettesíteni lehet szó szerinti jelentésű szavakkal. Ricœur talán itt foglalja össze legvilágosabban a helyettesítőelmélet problematikus voltát: „amennyiben a metafora egy hiányzó szó szerinti kifejezés helyébe tett kifejezés, akkor a két kifejezésnek egyenértékűnek kell lennie: a metafora ekképpen egy kimerítőnek mutakozó körülírással

⁸⁴⁶ Ricœur (2006): i. m. 129.

⁸⁴⁷ Ricœur (2006): i. m. 129.

le is fordítható; innentől kezdve viszont semmilyen információt nem hordoz. Márpedig ha a metafora semmit sem ad a tudunkra, létjogosultságát nem az ismeretfeltáró funkcióban kell keresnünk: vagy – katakrézisként [képzavarként] – csak valamiféle alfajnak minősíthető, s mint ilyen kizárólag a szókincs valamilyen hiányosságának a betöltésére hivatott (ebben az esetben viszont szószerinti jelentésként funkcionál, azaz megszűnik metaforaként létezni), vagy pedig a diskurzus pusztá díszének számít csupán, amely a hallgató számára meglepetés, az álcázás vagy a figuratív kifejezés örömét nyújtja.”⁸⁴⁸

Max Black interakció-felfogása kivezetés ebből a problematikus, bár általánosan vallott nézetből. Szerinte, mint Ricœur írja, „egyáltalán nem magától értetődő a gondolat, mely szerint a metafora egy sűrített, rövidített, hiányos hasonlat volna. Továbbá semmi sem szól amellett, hogy a hasonlító szóval (mint, hasonlóan a..., hasonlít a...) kifejtett, ezáltal helyreállított hasonlat olyan szószerinti mondatot alkotna, amelyet egyenértékűnek tekinthetnénk az őt helyettesítő metaforikus mondatlall.”⁸⁴⁹ A metaforikus mondatban interakció jön létre a fókusz szó és a kerete között, amelynek során mindkét jelentése módosul, ezért a metaforát nem lehet helyettesíteni.

A metaforikus mondat új jelentést hoz létre. (3) Black ezt a rendkívüli jelentőséggel bíró tételt „az ember farkas” metaforapéllda alapján mutatja be. Mint írja, „a farkas-metafora egyes részleteket háttérbe szorít, másokat kiemel, röviden: egyfajta szervezőelvként alakítja az emberrel kapcsolatos felfogásunkat.”⁸⁵⁰ Vagyis nemcsak a fókusz változik, hanem a keret is: „ha valakit farkasnak nevezünk, s ezáltal sajátos megvilágításba helyezünk, a farkas is emberibbnek tűnik majd”, tehát a jelentésalkotás „az egész metaforikus mondatra kiterjed”.⁸⁵¹ Másképpen mondva: „A metafora így tehát valamiféle *insight*ot ad. Ha egy fő témát egy melléktema alkalmazásával szervezünk meg, akkor egy leszűkíthetetlen intellektuális műveletet viszünk végbe, amely információval szolgál, és amelyet semmiféle körülírás nem tudna pótolni.”⁸⁵² Ergo, az interakciósan értett metaforát nem lehet lefordítani: „az interakciós, s ezért helyettesíthetetlen metafora nem fordítható le: ha nem így lenne »a kognitív tartalom is csorbát szenvedne«. Minthogy pedig lefordíthatatlan, információt is hordoz: röviden tanít.”⁸⁵³ Mindez alapján a metafora a kitalálás vagy a felfedezés-feltárás logikájához vezet el bennünket. S ez messzemenően konvenióál a humanisták, Vico és Grassi felfogásával.

Konklúzióánk: a metaforikus mondat a közbeszéd szintjén, a tudományos gondolkodásban és az irodalmi alkotások szintjén egyaránt képes új ismereteket közölni, vagyis tanítani. S egyben össze is köti ezeket a tudásterületeket. Ebben van a jelentősége és felbecsülhetetlenül fontos szerepe az emberi megismerésben. Vélhetően másként képződik meg, és másra képes itt és ott, de mindhárom területen a konvencionális tudás és a szó

⁸⁴⁸ Ricœur (2006): i. m. 130–131.

⁸⁴⁹ Ricœur (2006): i. m. 131.

⁸⁵⁰ Max Black: A metafora. Ford. Melis Ildikó. *Helikon Világirodalmi Figyelő*, 36. (1990), 4. (*A jelentésteremtő metafora*), 443.

⁸⁵¹ Ricœur (2006): i. m. 134.

⁸⁵² Ricœur (2006): i. m. 134.

⁸⁵³ Ricœur (2006): i. m. 133.

szerinti jelentés megújításának az eszköze, ezért mind a megismerés, mind az ismeretközlés vonatkozásában invenciózus eljárásról van szó. Nem tagadható persze, hogy a pontos leírásra törekvő szó szerinti és konvencionális (általános elfogadott) jelentések is igaz ismeretet közvetítenek, de egyértelmű, hogy ez korlátozott megismerési-kutatási eljárás, amely megtartja korlátozott jellegét, bárhogy is fejlesztik és cizellálják. A terjedelem és a mélység növelése ugyanis a meglévő tudástípus keretei között folyik, és mennyiségiileg gyarapítja azt. Minőségi változás akkor történik, ha elismerjük, amit a metafora fejez ki; az igaz ismeret összetett, feszültségeket és ellentmondásokat tartalmazó tudás. Jelen esetben: nemcsak a „hogyan *van*”, hanem a „hogyan *lehet*” is része az igaz ismereteknek. A lehetőségek létezése és megismerése pedig metaforikus jellegű.

3. Metafora a szövegek és a diskurzusok szintjén

Bármilyen jelentős is volt azonban a metafora mondatszemantikusainak munkássága, függőben hagytak egy fontos problémát: nem vizsgálták részletesen a jelentésalkotás kérdését, ami nem elsősorban (mechanikus) tükrözés, hanem mindenekelőtt innováció, amint erről mondjuk „a leleményen alapuló metafora” tanúskodik.⁸⁵⁴ Mindennek a cselekvő megismerésben játszott jelentősége akkor válik világossá, amikor megnyílik az út a mondatszemantika és a szöveg közötti kapcsolat kimutatása előtt. Ehhez azonban az kell, hogy maga a jelentés is a szöveg szintjén jelenjen meg. A mondatszemantika ugyanis még bezárhatja a beszédet és így a nyelvet is önmagába. Jól mutatja ezt az elsőrendűen a mondatok vizsgálatára épülő nyelvészet természete. Ezzel szemben a szöveg és a diskurzus tanulmányozása kinyitja a nyelvet környezetébe, azaz a társadalom felé.

Szövegnek és diskurzusnak az élő, a használt beszédet tekintjük, amelynek izolált mondatai felmutatják ugyan a „mondatnyelvészet” bizonyos vonásait, de a beszélés vagy diskurzus, illetve az írás vagy szöveg mondatai formájukat és tartalmukat abban a kontextusban nyerik el, amelyben használjuk őket. Mivel ez két külön valóságot jelent, ezért a grammatikájuk is különbözik egymástól. Mint Ricœur írja: „két különböző nyelvészet létezik. [...] E kétfajta nyelvészet ellenkező irányba halad.”⁸⁵⁵ Van egyrészt „a nyelvet alapul vevő nyelvészet [...], amely a megkülönböztető jelek egységéből indul ki”,⁸⁵⁶ és egy absztrakt rendszert ír le. Másrészt van a diskurzust alapul vevő nyelvészet, amely szerint a nyelv konkrét egyedi diskurzusokban kontextuálisan jön létre és formálódik. Például egy szónak, jóllehet a diskurzusban szavakat mondunk és írunk, önmagában nincs jelentése: a diskurzus legkisebb értelemhordozó egysége a mondat, amelyet viszont egy nagyobb beszédegység részeként használunk, ezért is ez a nyelvészet a nyelvtől halad a nyelvet körülvevő valóság felé. Ennek megfelelően Ricœur a továbbiakban azt vizsgálja, hogy a metafora milyen szerepet tölt be a diskurzív valóságban, és miként

⁸⁵⁴ Ricœur (2006): i. m. 9.

⁸⁵⁵ Ricœur (2006): i. m. 205–206.

⁸⁵⁶ Ricœur (2006): i. m. 206.

vizsgálja ezt a vele adekvát diszkurzív grammatika. Elemzését döntően Emilé Benveniste felfogására építi, aki, miután határozottan megkülönböztette egymástól a nyelvet és a diskurzust, lefektette a diskurzusnyelvészet alapjait.

„Ezzel az új szemléletmóddal – írja Ricœur – egy új problematika tűnik fel, amely már nem az *alakját* érinti a szóra fokalizált diskurzusalakzatként érett metaforának, sőt még csak nem is az új szemantikai helyállóság megeremtéseként értett metafora *jelentését* érinti, hanem a metaforikus mondat referenciáját, amelyet a valóság »újraírásaként« tételezünk fel.” Ez az a mozzanat, amely Ricœur *originális* hozzájárulása nemcsak a metaforaelméletek gazdagon burjánzó kutatási területéhez és nemcsak a retorikatanokhoz, hanem a társadalomtudományokhoz is. Ő maga úgy jellemzi ezt a változást, hogy itt a jelentés egy kettős viszonyban áll elő; egyrészt a diskurzus belső szerveződése, másrészt ennek a nyelven kívüli valóságra való vonatkozása révén. „A metafora ekképpen egyfajta diskurzusstratégiaként mutatkozik meg, amely – miközben a nyelv teremtő erejének megtartására és fejlesztésére irányul – megőrzi és fejleszti a fikció segítségével kibontakoztatott *heurisztikus* képességet is.”⁸⁵⁷ Egyszerűbben mondva, a metaforikus diskurzusban a referencia kerül előtérbe, bár nem „tiszta tükrözés” értelmében.

Hogyan lehetséges ez? Mármost az, hogy „a metaforikus diskurzus elmondjon valamit a valóságról” – kérdezi Ricœur. Azaz valami igazat, amelyet a tudomány is befogadhat és használhat. Ez a törekvés ugyanis nyilvánvalóan beleütközik a metaforikussághoz szorosan kötődő „költői diskurzus szembeszökő felépítésébe, amely lényegében nem referenciális, és saját magára összpontosít. A költői diskurzus e nem referenciális felfogásával azt a gondolatot állítjuk szembe – írja Ricœur –, mely szerint a mellékreferencia felfüggesztése a feltétele annak, hogy egy másodfokú referenciális képesség is felszabaduljon, márpedig ez a tiszta költői referencia. Így tehát nemcsak kettős jelentésről kell beszélnünk, hanem – Jakobson kifejezését kölcsönvéve – »kettős referenciáról« is.”⁸⁵⁸

Így érkezünk meg Ricœur könyvének ismeretelméletileg talán legfontosabb témájához. A metaforizáció, írja, „az a retorikai folyamat, amelynek segítségével megszületik a diskurzus azon képessége, hogy bizonyos fikciók képesek lesznek a valóság újra-leírására”. Az így értett metaforizáció azonban nemcsak igaz leírás vagy újraleírás, hanem egy olyan (társadalmi) valóság vagy lét megmutatása is, amely a metaforikus tudás nélkül nem állna a rendelkezésünkre. Ugyanis „a metafora »helye« – legintimebb és legvégső helye – nem a főnév, nem is a mondat, de még csak nem is a diskurzus, hanem a *van* kopula. A metaforikus »van« egyszerre jelenti azt, hogy nincs és hogy »-ként van«. Ha pedig ez valóban így áll, akkor jogosan beszélhetünk metaforikus igazságról, igaz, az »igazság« szó olyan jelentésében, amely egyúttal »feszültségen« is alapul.” Másrésztől persze „a metaforikus igazság *megalapozása* azt is jelenti egyúttal, hogy *korlátok közé szorítjuk a költői diskurzust*”.⁸⁵⁹

⁸⁵⁷ Ricœur (2006): i. m. 11.

⁸⁵⁸ Ricœur (2006): i. m. 11.

⁸⁵⁹ Ricœur (2006): i. m. 12.

4. A diskurzus jellegzetességei

Nyilvánvalóan kulcskérdésnek kell tekinteni, hogy mi egyáltalán a diskurzus mint a metaforikus megismerési mód legkomplexebb hordozó közege. Ricœur az *Élő metafora* című könyvben a diskurzusnyelvészetnek a diszkurzív valóságra vonatkozó megállapításait öt pontban foglalja össze.

Minden diskurzus *eseményként* és nem struktúraként létezik. (1) A kifejezés „azokat a »diszkrét és minden esetben egyéni cselekedeteket« jelöli, amelyekben keresztül »a nyelv a beszélő által megvalósított beszédekben aktualizálódni képes«. Ez a vonás egyértelműen szembeállítja egymással a nyelvet és a diskurzust; a nyelvészeti rendszer mint olyan – éppen mivel szinkronnak tekinthető – a múlt időt tekintve csak virtuális létezéssel bír; a nyelv magában csak akkor létezik, amikor egy beszélő hatalmába keríti, és valamiképpen aktualizálja.”⁸⁶⁰

A diskurzusban elválnak egymástól az *azonosító és a predikatív* (hozzárendelő) kifejezések. (2) Az azonosítás jelentése: „Egyetlen dolgot megcélolni, ez az azonosító kifejezések feladata.” Ehhez a nyelvnek három alapvető eszköze van; a tulajdonnevek, a névmások, és a meghatározó leírások (ilyenkor egy határozott névelőt egy determináns követ: ez a valami ez és ez). A predikatív kijelentések pedig állítmányi szerkezetek. Ez esetben az azonosított dolgokhoz tetteket, tulajdonságokat és viszonyokat rendelünk, illetve valamilyen osztályba soroljuk őket. Fontos különbség van közöttük: míg az azonosított dolgok mindig egyediek, addig az állítmányi kifejezések jelentése általánosítható. Mint Ricœur írja: „A tulajdonságokban, osztályokban, kapcsolatokban és cselekedetekben az a közös, hogy mindnyájan egyetemessé tehetők (az, hogy »fut«, cselekvéstípusként igaz lehet Akhilleuszra és a teknősbékára egyaránt). Ebből következik a nyelv alapvető pólusossága is, amelynek gyökerét a megnevezett egyedekben kell ugyan keresnünk, ám amely egyetemesnek tekinthető tulajdonságokat, kapcsolatokat, cselekedeteket állít predikátumnak.”⁸⁶¹

A diskurzusnak mindig van *lokúciós és illokúciós* aspektusa, azaz *leíró és cselekvő* vonatkozása. (3) Vajon „mit csinálunk, amikor beszélünk? Többféle dolgot cselekszünk, többféle szinten. Először is ott van a mondás aktusa, azaz a lokúciós aktus. Ezt akkor hajtjuk végre, amikor a predikatív funkciót az azonosító funkcióra visszük át.” Például azt mondom, hogy az ajtó csukva van. Az ajtó és a csukódás összefüggése azonban sokféle módon kifejezhető, és nemcsak leírásként, hanem például parancsként, kívánságként, sajnálkozásként, kérdésként, és így tovább. Az ilyen mondatok azonban már azt fejezik ki, hogy mit csinálunk egy mondat mondása közben. Ezt a különbséget John Austin vizsgálta elsőként, hangsúlyozza Ricœur, de számára a legfontosabb a megállapító és a performatív mondatok megkülönböztetése volt. Nála a cselekvő vagy performatív mondat modellje az ígéret: miközben kimondom a mondatot, magára is veszem, elköteleződök. Ezért is ezek mindig egyes szám, első személy, jelen időben vannak megfogalmazva.

⁸⁶⁰ Ricœur (2006): i. m. 107.

⁸⁶¹ Ricœur (2006): i. m. 109

Ricœur azonban kiemeli: nem csak a performatív mondatok csinálnak valamit. A leíró, megállapító mondatokban is alávetem magam valaminek, noha másképpen, mint az ígértben: elhiszem, amit mondom. „Ha azt mondom »A macska a szőnyegen fekszik, de én ezt nem hiszem el«, az ellentmondás nem a kijelentések szintjén található, hanem az első kijelentés implicit elköteleződés és az azt követő explicit tagadás között.”⁸⁶² Egyébként ezt a kitágítást Austin is megtette, amikor munkása a második szakaszában a konstatívumokat is cselekvő mondatoknak tekintette.

Megkülönböztetendő egymástól *a jelentés és jelöllet (referencia)*. (4) Köztudott, hogy ezt a megkülönböztetést Gottlob Frege vezette be. Ezt a megkülönböztetést azonban csak a diskurzus vagy a szöveg mondata teszi értelmessé, szavak szintjén ez a *kettőség* értelmezhetetlen, s akkor válik nyilvánvalóvá, amikor két jelentés tartozik egyetlen referenciához. (Platón leghíresebb tanítványa. Az alexandriai mester. Merthogy mindkettő Arisztotelész.) Vagy hiányzik a referens (a Földtől legtávolabbra lévő égitest).⁸⁶³ „A jelentés és a referencia közötti különbségtétel kifejezetten a diskurzus jellemzője, mert a nyelv immanens voltára vonatkozó axiómával teljesen ellentétesnek bizonyul. A nyelvben referenciaprobléma nem létezik: a jelek ugyanazon szisztémán belül más jelekre vonatkoznak. A mondattal viszont a nyelv hátrahagyja saját kereteit; a referencia a nyelvnek önmagához képesti transzcendenciáját mutatja meg.”⁸⁶⁴ Azaz a nyelven kívüli valóságra való vonatkozását.

A diskurzus kifejezi magát *a beszélőt* és *a hallgatót* is. (5) Ugyanis a diskurzus feltételez valamilyen beszélőt s a beszélő viselkedésének megfelelő referenciát is. A diskurzus (és a diskurzus mondata) nemcsak a külső valóságra utal, hanem „utal saját beszélőjére is, mégpedig olyan eszközök segítségével, amelyek lényegüknél fogva a diskurzushoz, nem pedig a nyelvhez tartoznak”.⁸⁶⁵ Ilyen önmegjelölő eszközök például a személyes névmások, az igeidők, a határozószók, a mutató névmások. De utal a hallgatójára vagy olvasójára is, hiszen mind az élőbeszéd, mind a leírt szöveg valakihez szól, azaz vonatkozik egy másik személyére is. Ricœur szerint „a diskurzus, nem pedig a nyelv szólít meg bárkit is”.⁸⁶⁶ Ennek kapcsán pedig az a döntő, hogy az ember vajon egy jelen lévő beszélgetőtársához szól-e, vagy pedig sok mindenki másához. Ha a beszédet leírják vagy közvetítik, akkor „a dialogikus viszony szűk keretei kitágulnak. Ahelyett, hogy csak a Te, a második személy lenne megszólítva, az írás közönséghez szól.”⁸⁶⁷

Mindezen öt jellegzetességből adódóan, hangsúlyozza Ricœur, a szöveg „olyan összetett diszkurzív egység, amelynek jellemzői nem egyszerűsíthetők le a diszkurzív egységek – azaz a mondat – jellemzőire”.⁸⁶⁸ Tegyük hozzá: ez az egyszerű tény az alapja

⁸⁶² Ricœur (2006): i. m. 112.

⁸⁶³ Gottlob Frege: Jelentés és jelöllet. In Gottlob Frege: *Logikai vizsgálódások*. Ford. Máté András – Bimbó Katalin. Budapest, Osiris, 2000.

⁸⁶⁴ Ricœur (2006): i. m. 113.

⁸⁶⁵ Ricœur (2006): i. m. 114–115.

⁸⁶⁶ Ricœur (2006): i. m. 64.

⁸⁶⁷ Ricœur (2006): i. m. 64.

⁸⁶⁸ Ricœur (2006): i. m. 323.

a 20. század hatvanas éveitől kibontakozott textuális grammatikának, szövegnyelvészetnek is. „Először is a diskurzus – fejtegeti Ricœur – egy olyan kompozíciós vagy – hogy a régi retorika terminológiáját használjam – olyan elrendező munka helyeként fogható fel, amely egy adott költeményből vagy regényből egy egyszerű mondategyüttesre nem redukálható teljességet hoz létre.”⁸⁶⁹ Természetesen nem csak a műalkotások ilyenek, minden szöveg ilyen. Továbbá a szövegekben megmutatkozó „elrendezés» már nem a nyelvre, hanem a diskurzusra jellemző formális szabályoknak, illetve kodifikációnak engedelmessé válik, s azok eme diskurzust olyasvalamivé alakítják, amit az előbbieken költeménynek vagy regénynek nevezünk”.⁸⁷⁰ A szövegalkotásnak – és nemcsak az irodalmi művek, hanem mindenféle szöveg megalkotásának – önálló szabályai vannak, és nemcsak egyféle, hanem sokféle műfajú szöveg létezik. Jelezték ezt már az ókori retorikusok is, amikor megpróbálták leírni a különféle beszéd típusokat és szónoki műfajokat. Végül ez a kodifikáció egyedi szövegben-műben végződik, s „e harmadik vonás a leglényegesebb: ezt stílusnak nevezhetjük.”⁸⁷¹ Mégpedig azért ez a legfontosabb vonás, „mert ez lesz az, ami végérvényesen elválasztani képes a gyakorlati kategóriákat az elméleti kategóriáktól”.⁸⁷²

Mondhatjuk tehát, hogy a szöveg saját szabályai szerint szervezett és differenciált egész, amely konkrét s egyedi megvalósulása révén lesz része a társadalmi realitásnak. Ennyiben a szöveg, szemben a nyelvi rendszer elemeivel, nem elméleti, hanem gyakorlati kérdés, bár természetesen vizsgálható elméleti nézőpontból. Azt is lehet mondani, hogy „az emberi nyelv” bármely eleme és formája csak diskurzus és szöveg révén tesz szert praktikus létezésre, minden más „csak elméleti” feltételezés, amely akár igaz is lehet, mint mondjuk Saussure strukturalista és Chomsky generatív nyelvelmélete, sőt Austin beszéd-aktus felfogása, de tényei akkor is elméleti konstrukciók maradnak. Beszélni és írni viszont azt jelenti, hogy az ember egyedi szöveget (nem csak szavakat és mondatokat) létrehozva konkrét cselekedetet hajt végre. Tévedés ne essék, az elméletalkotó is ezt teszi; szövegkonstrukciója lesz az ő egyedi tevékenységének konkrét produktuma. Létrehozni ugyanis annyi, mint egyedi és konkrét dolgokat létrehozni, mind szellemi, mind fizikai értelemben. Ricœur Arisztotelészre hivatkozik itt, aki a *Metafizikában* azt írta (981a), hogy „a cselekvésnek és a létrehozásnak [...] mindig az egyes esettel van dolga. Az orvos ugyanis általában nem »embert« gyógyít – ezt éppen csak járulékosan teszi –, hanem Kalliaszt vagy Sokrateszt vagy más ilyen nevű valakit, aki egyébként még persze ember is.”⁸⁷³ S ez fordítva is igaz: „az egyediség – mely elérhetetlen a legutolsó fajnál megtorpanó elméleti megközelítés számára – korrelatív viszonyban áll a csinálással.”⁸⁷⁴

⁸⁶⁹ Ricœur (2006): i. m. 323.

⁸⁷⁰ Ricœur (2006): i. m. 323.

⁸⁷¹ Ricœur (2006): i. m. 323.

⁸⁷² Ricœur (2006): i. m. 324.

⁸⁷³ Ricœur (2006): i. m. 324.

⁸⁷⁴ Ricœur (2006): i. m. 324.

5. A metaforikus diskurzus megismerőképessége

Hol a helye a metaforának a diskurzusok és szövegek világában, különös tekintettel a metafora „igazságkapacitására”? – kérdezhetjük ezek után. Ricœur a kérdést a különböző diskurzustípusok viszonyának elemzése kapcsán mutatja be. Kiindulópontja az, hogy mindegyik diskurzustípus képes igaz tudást hordozni, amely tudást azonban nem lehet egy „szuperdiskurzusba” integrálni. Azt írja: „a diskurzus formáinak és szintjeinek viszonylagos pluralizmusa mellett szeretnék állást foglalni. Anélkül, hogy a nyelvjátékok gyökeres különeműségének Wittgenstein sugallta fogalmáig elmennénk, mely lehetetlenné tenné az egymás átfedés eseteit [...], fontos, hogy elvben elismerjem ama *folytonossághiányt*, amely az elméleti diskurzus autonómiáját biztosítja.”⁸⁷⁵ A diskurzusoknak sokféle formája van: költői, vallásos, tudományos, mindennapi, elméleti, gyakorlati, filozófiai, és így tovább. Ezek egyszerre különböznek is egymástól, de hasonlítanak, sőt hatnak is egymásra. Ennek felel meg a társadalmi valóság különböző területeinek hasonlósága, érintkezése és egymást átható vonása. Vagy ahogyan Ricœur mondja, a különböző diskurzusoknak van közös metszete.

Ricœur szerint négy alapvető diskurzustípus van: mindennapi, művészi (költői), elméleti (tudományos) és filozófiai diskurzus. Ricœur ezek viszonyát igyekszik feltárni. S azt találja, hogy – az uralkodó felfogásokkal ellentétben – a négy diskurzus között jelentős egymásra hatás és összefüggés van, miközben őrzik önállóságukat és specifikumaikat. S ezt az összefüggést a metafora teremti meg, amely nem egyszerűen a már tudott dolgok „szépítő” igényű megjelenítése, hanem igazságot hordozó nyelvi forma, aminek a funkcióját más kifejezési formák nem képesek megvalósítani. Természetesen a metaforikus igazság más módon artikulálódik a négy különböző diskurzustípusban, de ezek a diskurzusok – a metafora s a metaforikus tudás közvetítésével – kölcsönösen „megelevenítik” egymást.⁸⁷⁶

A metafora ilyen felfogásának komoly tétje van. Nemcsak az, hogy jól értsük a mindennapi jellegű retorikai diskurzusokat, a költemények igazságát vagy a tudományos igényű munkákat, hanem ezen episztemológia jellegű felfogásokon túl s azzal együtt annak megértése is, hogy világuk alapvető (filozófiai) s ezért tovább nem vihető értelmező kategóriái milyen valóságot írnak le. Ahogy Ricœur írja, azt akarom megmutatni, hogy „a metaforikus kijelentés szemantikai szándékára válaszolva miként kell átdolgozni az *igazság* és a *valóság*, illetve a *létező* felfogását”.⁸⁷⁷ Mindenekelőtt azt kell látnunk, hogy egyik diskurzustípus sem „alábbvaló” a másiknál, vagyis a valóság feltárása és konstruálása szempontjából nincs hierarchia közöttük. Abszolúte jogos tehát Ricœur pozíciója, hogy oktalan és jogtalan minden olyan törekvés, amely bármelyik diskurzustípus alapján elvitatja a többi diskurzustípus képviselőjétől az igazat szólás jogát. Hiszen a mindennapi nyelvhez kötődő politikai vagy az író és a költő, a társadalomtudós és a filozófus

⁸⁷⁵ Ricœur (2006): i. m. 378.

⁸⁷⁶ Ricœur (2006): i. m. 379.

⁸⁷⁷ Ricœur (2006): i. m. 379. (*Kiemelés – Sz. M.*)

is képes igazat szólni, már ha ez az erkölcsi és szemantikai szándéka. Persze tévedhet, sőt hazudhat is. De nem azért, mert mondjuk ő politikus vagy író és nem tudós vagy filozófus. Önmagában és *ab ovo* egyik diskurzustípus és képviselője sem az igazság kizárólagos hordozója, sőt bajnoka, jóllehet mindegyik képviselője előszeretettel tekint magára ekképpen. Ricœur éppen azt hangsúlyozza, hogy mindegyiknek van vagy lehet igazsága, csak éppen másként, mint a másik három diskurzustípus képviselőjének. Talán a természetismeret kumulatív és hierarchikus, legalábbis egy adott természeti objektum vonatkozásában, de a társadalmi tudás nem hierarchikus jellegű és nem is kumulálódik. Vagyis nem vezethető le egyik tudásmód a másiktól: a filozófiából a tudományos elmélet, ebből a művészet és a mindennapi tudás.

6. Az életre keltő többetgondolás

Ricœur azt igyekszik bizonyítani, hogy a négy alapvető tevékenységi terület, tudásmód és diskurzus között közvetítés van, amely közvetítettség sajátosságait a metafora mutatja fel. Ennek megfelelően vizsgálja a filozófiai, a költői és az elméleti diskurzus közötti viszonyt, vagy ahogyan ő írja, azt, ahogyan ezek kölcsönösen „megelevenítik” egymást. Már maga a kifejezés is figyelemre méltó. Vagyis ezek a diskurzusok nem determinálják vagy tükrözik, hanem életre keltik egymást. Ennek megfelelően a legfőbb cél az, hogy „megmutassuk az elméleti diskurzusnak azon lehetőségeit, amelyek a metaforikus kijelentés szemantikai dinamikájából merítenek, azonban ez utóbbi szemantika virtualitásaira az elméleti diskurzus csak úgy válaszolhat, ha felajánlja a szerkezetileg sajátjának tartott artikulációs tér erőforrásait”⁸⁷⁸.

A költői (művészi) és az elméleti (tudományos) diskurzus viszonyában is kiindulópont az, hogy különbözők ugyan, de vannak metszéspontjaik, ezért képesek egymást megeleveníteni. Tudjuk, hogy az elméleti vagy tudományos diskurzus fogalmi diskurzus. Ennek megfelelően „azt a diskurzust nevezném elméletinek, amely helyükre teszi az elsődleges fogalmakat [...], s amely eredendően kialakítja a fogalom terét. Azért nem származtathatjuk a fogalmat sem az érzékelésből sem a képből, mert a diskurzus szintjeinek folytonossághiányát – legalábbis virtuálisan – annak a fogalmi térnek a struktúrája hozza létre, amelybe akkor íródnak jelentések, amikor eloldódnak attól a metaforikus természetű folyamattól, amelyből – mint mondtunk – minden szemantikai mező származik. Az elméleti ebben az értelemben feltétele a fogalmi lehetőségének, annak rendszerszerűségét fejezi ki a másodfokú diskurzusban.”⁸⁷⁹ Azaz, a létezés metaforikus felfogása az ember általános attitűdje, az elméleti diskurzus is ebben gyökerezik, ám fogalmai ehhez képest már abban a másodfokú diskurzusrendben alapozódnak meg, amely eloldódott az elsődleges jelentésektől.

⁸⁷⁸ Ricœur (2006): i. m. 379.

⁸⁷⁹ Ricœur (2006): i. m. 439.

A metaforikus mondatban azonban még nem bomlik ki az a jelentéstani többlet, amit a metaforikus ütközés és feszültség lehetőségként felmutat: „a szemantikai összeütközés fogalmi igényt létrehoz ugyan, de fogalmi tudást nem.”⁸⁸⁰ Pusztán a hasonlóság kevés az elméleti tudáshoz. Merthogy „Arisztotelésszel szólva: a hasonló az »ugyanaz« megértése a »különbözőségben« és a különbség ellenére. Ezért vonatkoztathattuk az alkotó képzeletre az új jelentés skémába rendezését illetően. A jelentésbeli nyereség így elválaszthatatlan a predikatív [hozzárendelő] hasonulástól, amelyen keresztül skémába rendeződik. Ez pedig nem egyéb, mint más szavakkal való megfogalmazása annak, hogy a jelentésbeli nyereség, jóllehet megteremti a fogalmi tudás kiindulópontját és igényét, nem emelkedik a fogalom szintjére, amennyiben foglya marad az »ugyanaz« és a »különböző« konfliktusának.”⁸⁸¹

Ebből adódóan, érvel Ricœur, ha *a különböző és az ugyanaz* konfliktusként van ábrázolva, azaz a kettő el van választva egymástól, akkor ez így nem elmélet, vagy egy rossz elmélet lesz csupán. A kulcskérdés magának a valóságnak a természete, amiről az elmélet szól. Márpedig a diskurzusban megmutatkozó „metaforikus mondat referenciája megkettőzött referenciának tekinthető. Megkettőzött értelemnek megkettőzött referencia felel meg, mondhatnánk. Ezt fejeztük ki akkor is, amikor a metaforikus feszültséget átvittük a mondat kopulájára [az alanyt és az állítmányt összekötő szóra] is. Olyannak lenni, mondtuk, azt jelenti, hogy lenni is meg nem lenni is. Így vezet a jelentés dinamikája annak a valóságnak a dinamikus szemléletéhez, amely nem más, mint a metaforikus mondatban rejlő ontológia.”⁸⁸² Mármint a szövegmondatban, amely szerint *a különböző és az ugyanaz nem választható el egymástól*.

A köznyelv azonban megteszi ezt az elválasztást: a konkrét dolgokban megmutatkozó hasonlóságokat itt egy absztrakt, úgynevezett lexikai fogalom jelöli. Ennyi és nem több a köznapi gondolkodás „elmélete”, jóllehet itt az elválasztás mindig konkrét szövegkörnyezetben történik. Ebből adódóan „a lexikális fogalom nem több mint a mondat szövegkörnyezetében való használatát előíró szabály”. A fogalmat különböző referensekre vonatkoztathatjuk, azaz változtatjuk alkalmazásának feltételeit. „Új referenseket viszont a lehető legpontosabban leírva tárhatunk fel. A referenciális mező így a megmutatkozó dolgokon túlra, sőt még a látható és az észlelhető dolgokon túlra is kiterjedhet. A nyelv alkalmas erre, miután lehetővé teszi előzetesen megértett elvont szavak használatának segítségével [...] bonyolult referenciára utaló kifejezések megalkotását.” Mindez azt jelenti, hogy a jelentésadás, még a köznapi nyelvben is dinamikus és befejezhetetlen folyamat. Merthogy a jelentésadás mindig is „két olyan mozgás kereszteződése, amelyek egyike a valóság fogalmi jegyeinek pontosabb meghatározására törekszik, míg a másik igyekszik feltüntetni a referenseket, azaz azon entitásokat, melyekre a megfelelő predikatív [hozzárendelő] fogalmak alkalmazhatók lesznek. Az elvonatkoztatás

⁸⁸⁰ Ricœur (2006): i. m. 434.

⁸⁸¹ Ricœur (2006): i. m. 435.

⁸⁸² Ricœur (2006): i. m. 435.

és a konkretizáció eljárásának körkörössége teszi befejezetlen munkává, »folytonos odüsszeiává« a jelentésadást.⁸⁸³

A metaforikusság azonban „megbonyolítja” ezt az egyszerűnek tetsző viszonyt. „Ha igaz, hogy a jelentés – még legelemibb formájában is – az értelem és a referencia ket-tős irányában keresi önmagát, akkor a metaforikus kijelentés csak tetézi e szemantikai dinamikát.”⁸⁸⁴ Ugyanis „a metaforikus kijelentés egyszerre két referenciális mezőben működik. [...] Az elsődleges jelentés egy már ismert referenciális mezőre utal, azaz azok-nak az entitásoknak a területére, melyekhez kialakított jelentésükben figyelembe vett predikátumok járulhatnak. Ami a másodlagos jelentést illeti, amelynek megjelentetéséről van szó, az olyan referenciális mezőhöz tartozik, amelynek a megfelelő predikátumokkal nem végezhető el az azonosító leírása.”⁸⁸⁵ Merthogy „a metaforikus kijelentés [...] csak hiányos szemantikai vázlatot alkot a fogalmi meghatározáshoz képest”. Itt még csak „jelentésjelzések” jönnek létre, amelyek „nem tekinthetők jelentés meghatározásnak”.⁸⁸⁶ Mindezt a lehetőséget csak egy elméleti diskurzus képes megvalósítani és felmutatni, hangsúlyozza Ricœur.

Ugyanis „az elmélet hatalma szolgáltatja azt a láthatárt, [...] a logikai teret, amely-ből kiindulva minden fogalom jelentésszándékának megvilágítása gyökeresen elkülönül minden érzékelésből vagy képből kiinduló genetikus magyarázattól”⁸⁸⁷ Úgy tűnik tehát, hogy az elméleti diskurzus már nem metaforikus, hiszen „a fogalom jelentő szándéka csak akkor szakad el [...] a képi szemléltetésektől, ha előzetesen már rendelkezünk az ala-pítás, az elmélet *logos*ának horizontjával. E horizontnyitás következtében a fogalom képessé válik kizárólag annak a térnek az elrendeződése szerint működni, amelyhez tartozik.”⁸⁸⁸ Ez az elszakadás azonban kétséges, egyáltalán nem biztos ugyanis, hogy az elmélet fogalmi rendje megszünteti a metaforikus rendet. „A magam részéről – írja Ricœur – hajlanék arra, hogy a diskurzus világát vonzások és taszítások játékától dina-mikussá tett világnak lássam. A vonzások és taszítások szüntelenül egymásra ható kereszteződő helyzetbe hoznak mozgásokat, amelyeknek szervező fókuszai anélkül mozdulnak el egymástól, hogy e játék valaha is nyugalomra lelne a feszültségeit feloldó abszolút tudásban.”⁸⁸⁹ Vagyis a különböző diskurzustípusok életre keltik, nem pedig determinálják egymást.

Az elméleti diskurzusra konkretizálva a fentieket: „Az értelmezés a fogalom műve. Megvilágításnak kell lennie, [...] a következőképpen egyértelműségért folyó harcnak. Míg a metaforikus kijelentés függőben hagyja a második értelmet, s ennek referense közvetlen bemutatás nélkül marad, az értelmezés szükségszerűen olyan racionalizálás,

⁸⁸³ Ricœur (2006): i. m. 436.

⁸⁸⁴ Ricœur (2006): i. m. 437.

⁸⁸⁵ Ricœur (2006): i. m. 437.

⁸⁸⁶ Ricœur (2006): i. m. 438.

⁸⁸⁷ Ricœur (2006): i. m. 439.

⁸⁸⁸ Ricœur (2006): i. m. 441.

⁸⁸⁹ Ricœur (2006): i. m. 441–442.

amely végső soron a metaforikus folyamaton keresztül kimeríti a nyelvbe érkező tapasztalatot.”⁸⁹⁰

Vagyis a társadalomtudományok működése is feszültséggel teli küzdelem, amely különböző szintű diskurzusok értelmezései révén és ezek között zajlik, nem pedig egy ego-logikus beszéd egyre mélyebbre vagy távolabbra való behatolása egy önmagában identikusan adott valóságterületbe. Ugyanis „az értelmezés [...] két mozgás, a metaforikus és az elméleti kereszteződésében működő diskurzusmód. Kevert diskurzus tehát, amelynek mint olyannak mindenképpen ki kell állnia két egymással versengő igény vonzását. Egyrészt a fogalom világosságát kívánja meg, másrészt a jelentések azon dinamikáját igyekszik megőrizni, melyet a fogalom megtör és rögzít.”⁸⁹¹

Olyan ez, írja Ricœur, mint a kanti teremtő képzelőerő, amelyet Kant *Az ítélőerő kritikájának* 49. §-ban ír le, ahol ugyanis az ítélőerő megfeneklik, az esztétikai képzelőerő még megjelenítheti az eszmét. Ez az életre keltő ütközés ugyanis arra készíti a fogalmi gondolkodást, hogy többet gondoljon. Ez a felfogás az, amely megvilágítja az ő élő metafora felfogását is. „A metafora azért nevezhető élőnek, mert egy már megalkotott nyelvet elevenít meg. A metafora azáltal élő, hogy a képzelet lendületét a fogalom szintjén a »többet gondolás«-ba viszi át. A »többet gondolásért« folytatott harc, melyet az éltető elv vezérel, az értelmezés »lelkét« alkotja.”⁸⁹² Hozzátennem, minden értelmezés lelkét, legyen ez köznapi, költői, tudományos vagy filozófiai.

⁸⁹⁰ Ricœur (2006): i. m. 442.

⁸⁹¹ Ricœur (2006): i. m. 442.

⁸⁹² Ricœur (2006): i. m. 442.

XV. fejezet

Paul Ricœur: A metaforikus társadalmi valóság

1. Hasonlóságok és különbözőségek egysége

Ricœur felfogásának kulcsmozzanata, hogy a metafora mint nyelvi forma egyben egy metaforikusan létező társadalmi valóság kifejeződése és alakítója is. De hát hogyan lehetséges metaforikus valóság létezése, amikor közkeletű tudásunk szerint a társadalom sem nem metaforikus, sem nem metaforikusságtól mentes, egyszerűen csak *van*? Kérdésünk ezért az, hogy miért lehet mégis okkal beszélni metaforikus társadalmi valóságról, s mi jellemzi ezt a metaforikus (társadalmi) valóságot. Ricœur ennek három alapvető vonását veszi számba – nem leválasztva a sajátosságokat a metaforában rejlő megismerési potenciáltól –, s ezenközben választ kapunk arra a kérdésre is, hogy milyen oknál fogva lehetséges a *metaforikus társadalmi realitásról* beszélni. Ez a három vonás a következő: a hasonlóságok és különbözőségek egysége, a társadalmi valóság és a tudomány érzéki jellege, a társadalomban érvényesülő kettős referencia.

Ricœur szerint a metaforikus mondatban integrálódó jelentés nem más, mint az azonoság és különbség, az eltérés és a hasonlóság feszültséggel teli egysége. A hasonlóságnak a szó metaforizációja során kidolgozott értelme azért rendkívül fontos a metaforikus valóság megértéséhez, mert azt mutatja meg, hogy ez a valóság egyrészt soha nem egynemű, másrészt a különböző dolgok egyben hasonlítanak is egymásra, így a realitást mindig és mindenhol a *vonatkozások feszültsége* hatja át. S ezt az egyetemes állapotot akkor tudjuk pontosan ábrázolni, ha a feszültséget képesek vagyunk nem elválasztva, külön-külön bemutatni, hanem *egyetlen vonatkozási keretben* értelmezni, ezáltal ezt a megragadni kívánt valóságterületet belsőleg és lényegi vonásnak láttatni.

A metafora képes erre az integrációra, szemben azzal a megismerési és cselekvési attitűddel, amely a „vagy-vagy” ellentétében látja a világot; valami vagy ez, vagy az, legfeljebb lehet valami közülük egymáshoz. Például a körte nem alma, Kis István nem Nagy József, a magyar nem román, az egyes szám nem többes szám, a beszéd nem tett, és így tovább, konkrétabb és elvontabb osztályozási síkon egyaránt. Elsődleges tájékozódáshoz és a társadalmi praxis bizonyos területein használható ez az analitikusan elválasztó attitűd, de korlátozzuk a tudomány lehetőségeit, ha eltiltjuk ennél összetettebb és bonyolultabb viszonyok *egyetlen fogalmi egységben* történő ábrázolásától. Azt várjuk a tudománytól tehát, hogy ellentmondásokat nem tartalmazó, pontosan „beazonosítható” valóságismeretet nyújtson – a tárgyi világot leíró pozitív kategóriákhoz hasonló módon –, miközben a társadalmi valóság csak egy szűk és határolt nézőpontból látszik ilyennek. A retorikában kidolgozott metaforafelfogás éppen azt mutatja meg, hogy *nyelvileg is* lehetséges a társadalmi valóság ilyenén feszültséggel teli és összetett tudományos leírása, amely egyben pontosan kifejezi a társadalmi valóság tényleges természetét. Ricœur ennek négy sajátos vonását írja le.

Az első vonás szerint már a szómetaforában is megjelenő jelentésváltozás és új jelentés sem egyszerűen költői kép, valamilyen furcsa és titokzatos dolog önkényes megfogalmazása, hanem helyálló megállapítás, amelyben a hasonlóság és a különbség játssza a főszerepet. Egy olyan egyszerű metafora, mint például „élő halott”, nyilvánvalóan rejtélyes állítás, de az oximoron (kizáró ellentétek egységbe foglalása) nem a rejtély megoldása, hanem annak pusztán csak a formája. Mi hát a metaforikus jelentés? – kérdezi Ricœur. Válasza: „A metaforikus jelentés mint olyan nem a szemantikai ütközéssel [vagyis: az élő nem halott! Sz. M.], hanem a kihívást megválaszoló új helyállósággal azonos.”⁸⁹³ Ergo azzal, hogy miért igaz megállapítás az „élő halott” kifejezés. Ez pedig a valóság természetében gyökerezik, nem pedig nyelvileg létrehozott „kitaláció”. Ezt az új helyállóságot pedig „valamiféle – a tagok »távolsága« ellenére is meglévő – szemantikai »közelség« teremti meg. Olyan dolgok, amelyek mindaddig »messze« estek egymástól, hirtelen »szomszédosak« lesznek. A hasonlóság eme szigorúan predikatív hatását Arisztotelész is észreveszi, hiszen a jó metaforák »erényei« közé sorolja a »világosságot«, ahol is egyfajta »harmóniát« vél felfedezni. Figyelmeztet, hogy »nem szabad túlságosan messziről« átvenni a metaforákat, ehelyett azt javasolja, hogy »rokon nemből« származtassuk (Rétorika 1104a, 1404b).”⁸⁹⁴ Vagyis „a feszültség, az ellentmondás, a konfliktus annak a rokonításnak adja az ellenkező oldalát, amelynek köszönhetően a metafora »jelentést hoz létre«”.⁸⁹⁵

A második vonás szerint a hasonlat nem egyszerűen a metaforikus mondatból következtethető ki, hanem maga a hasonlat hozza létre a metaforikus mondatot, és vezérli is azt. Ennek alátámasztásához Wheelwright egyik munkájára hivatkozik, amelyben a szerző azt javasolta, hogy tegyünk különbséget *epiphora* és *diaphora* között. Az *epiphora* Arisztotelész egyik szakkifejezése volt. Jelentése az egymástól távol lévő, egymásnak idegen fogalmak között létesülő egyesítő vagy asszimiláló átvitel. Mindez Arisztotelésznél a látáshoz rendelődik, aki szerint a jó metafora létrejötte a hasonló vonások felismerésén – látásán, szemlélésén, szemrevételezésén – alapul. A *diaphora* viszont a dolgok nem ránézéssel való felismerése, hanem konstruálás, bár a kettő szorosan összetartozik „*Diaphora* nélkül nem lehetséges *epiphora*, mint ahogy intuíció sem konstrukció nélkül.”⁸⁹⁶ Vagyis a hasonlóságokat nemcsak észre kell venni, hanem valahogyan ki is kell fejteni őket, azaz nyelvileg meg kell konstruálni. Ez maga a metafora, pontosabban a metaforikus mondat. Ezért aztán „nincs semmiféle ellentmondás, ha a metaforával kapcsolatban egyszer az észrehevésre, azaz a látásra, másszor pedig a konstruálásra vonatkozó terminológiát használjuk”.⁸⁹⁷ Ez még akkor is így van, ha a megszokott jelentésű szó „nevében” valaki tiltakozik a szokatlan társítás ellen, s aztán mégis enged, mert észreveszi a hasonlóságot.⁸⁹⁸

Ricœur szerint a hasonlóság jelentősége a társadalom létezésében *harmadsorban* az, hogy a hasonlóság a metaforában képes logikai státusra szert tenni, ezáltal bizonytalanságokat

⁸⁹³ Ricœur (2006): i. m. 286.

⁸⁹⁴ Ricœur (2006): i. m. 287.

⁸⁹⁵ Ricœur (2006): i. m. 288.

⁸⁹⁶ Ricœur (2006): i. m. 289.

⁸⁹⁷ Ricœur (2006): i. m. 289.

⁸⁹⁸ Ricœur (2006): i. m. 290.

tud megszüntetni. Jóllehet, a hasonlóságot gyakran éri a logikai gyengeségére utaló vád, mely szerint „bármilyen hasonlót bármire, egy kis különbségtől eltekintve”,⁸⁹⁹ ám „a hasonlóság konceptuális szerkezete szembe is állítja és egyesíti is az azonosságot és a különbséget. Arisztotelész nem hanyagságból nevezi »azonosnak« a »hasonlót«: a különbségben ugyanazt meglátni, az nem más, minthogy a »hasonlót« látjuk meg.”⁹⁰⁰ A metafora pedig „azért képes a hasonlóság munkáját tükrözni, mert a metaforikus mondatban a szó szerinti jelentés hordozta ellentmondás tartja fenn a különbséget: nemcsak összekeveredik »azonos« és »hasonló«, de őrzik ellentétüket is”.⁹⁰¹ Másképp mondva: az azonos és a hasonló konfliktusos találkozás egy predikátumban történik meg, vagyis akkor, ha valamiről valamit állítunk, ezért a metafora maga a „polemikus egység”.⁹⁰² Ezért tekintheti Arisztotelész előbbre valónak a metaforát a hasonlatnál, a metafora ugyanis kimondja: „ez [van] az.” A hasonlat viszont összetettebb forma, s képes enyhíteni az esetleg helytelennek tetsző attribúciót, tulajdonítást. A metafora tehát nem rövidített hasonlat, hanem a hasonlat „dinamikus szervező elve”.⁹⁰³

Mindez új rendezőelvek és új osztályozások alapja, ennek nyomán a valóság alakításának és tudományos tanulmányozásának új lehetőségeit hordozza. „A metaforában működő nyelvi stratégia lényege abban áll, hogy elhomályosítja az előre lefektetett logikai határokat, mivel olyan újabb hasonlóságokat szándékozik megjelentetni, amelyeket az előző osztályozás elfedett a szemünk elől.”⁹⁰⁴ Tehát „a metafora képes korábbi kategorizálás lebontására annak érdekében, hogy új logikai határokat létesítsen az előző romjain”, vagyis a metafora révén „azt tudjuk meg, amit még nem ismerünk”, így a hasonló észrevétele a különbségen belül történik meg, „nem pedig a különbségek felett, mintegy a fogalom transzcendenciájában hozza létre a nemet”.⁹⁰⁵ A folyamat pedig Ricœur szerint úgy zajlik le, hogy „az egyedeket legelőször is a családjukat illető hasonlóság társítja össze egymással, s csak azután kerülnek a logikai szabályra vonatkozó szabály irányítása alá. A metafora – diszkurzív alakzatként *nyitottan* – az azonosság és különbözőség közötti konfliktus segítségével ugyanazt a fejlődést képviseli, amely – *burkoltan* – a különbségeknek az azonosságon *belüli* fúziójára alapozva teremti meg a különböző szemantikai területeket.”⁹⁰⁶

A hasonlat és hasonlítás kapcsán a társadalmi valóság *negyedik* vonásaként éppen az mutatkozik meg, hogy benne és általa a látás és a képzelet is a társadalom reális alkotó tényezője. A kérdés itt az, hogy vajon „milyen státussal rendelkezik a hasonlóság mint figurális bemutatás, mint elvont viszonyokat lefestő kép”.⁹⁰⁷ Mit jelent például az arisztotelészi mondat, hogy a metafora „szem elé tár”? Ricœur szerint van itt egy érdekes tendencia: ahol a retorikai értelmezésben a logikai, nem pedig a szemantikai elemzés dominál, ott kevés

⁸⁹⁹ Ricœur (2006): i. m. 290.

⁹⁰⁰ Ricœur (2006): i. m. 290.

⁹⁰¹ Ricœur (2006): i. m. 291.

⁹⁰² Ricœur (2006): i. m. 291.

⁹⁰³ Ricœur (2006): i. m. 292.

⁹⁰⁴ Ricœur (2006): i. m. 293.

⁹⁰⁵ Ricœur (2006): i. m. 293.

⁹⁰⁶ Ricœur (2006): i. m. 294.

⁹⁰⁷ Ricœur (2006): i. m. 294.

a hajlandóság arra, hogy a kép fogalmára hivatkozzanak, mert ez valamiféle gyanús elemnek tűnik. Ennek ellenére fel kell tennünk a kérdést: „semmi köze nem lenne a képzeletnek az azonosság és a különbség konfliktusához?”⁹⁰⁸

Ez természetesen nincs így: a képzelet minden megismerésben fontos és produktív szerepet játszik, s a humanista gondolkodók ezt nem is igyekeztek ignorálni. Márpedig „a verbális síkból kiindulva a képzelet problémájának megközelítése azt jelenti, hogy a kanti értelemben vett produktív képzelettel kell kezdenünk”. A képet, mondja Ricœur Kant nyomán, tekinthetem szkémának, s nem pusztán érzéki benyomásnak, azaz szkémaként vagy sémaként hasonló jelenségek rendezett felismerésének, valamilyen összetett dolog vázának. Ez esetben a képnek verbális dimenziója van, hiszen a szkémát el lehet mondani, nyelvileg ki lehet fejezni: a képzelet nyelvi formát ölt. Ennél részletesebben „az ikonikus mozzanatnak van egy verbális aspektusa is, abban a tekintetben legalábbis biztosan, hogy – a különbségekbe, illetve a különbségek ellenére – preconcepcionális módon az azonosságot ragadja meg”. A látás a szkéma segítségével kifejezve „ikonikus mozzanat: a nem tudatása, a távoli kifejezések közötti rokonságok megragadása azonos a szem elé tárással. A metafora olyan szkémaszerűségként jelenik meg tehát, amelyben létrejön a metaforikus attribúció. E szkémaszerűség hatására a képzelet az azonosság és különbözőség játékterében a figuratív jelenségek kiemelkedésnek színtere lesz.”⁹⁰⁹ A képzelet vagy az innováció nem a valósághoz való szubjektív hozzáállás, hanem a társadalmi valóság reális eleme.

2. Az érzéki valóság és a verbalitás viszonya: a képiség kérdései

Általánosan osztott nézet, hogy míg a társadalom empirikusan megragadható és tanulmányozható *érzéki* valóság, ezzel szemben a tudomány *absztrakt* logikai rendszer, amely csak leírja ezt az érzéki valóságot, maga azonban mentes az érzéki vonásoktól, túl a leírás érzékileg felfogható médiumától. A metaforafelfogások azonban kikezdi ezt az evidenciát. Vajon miképpen teszik ezt? Hogy fér össze a verbális jellegű tudomány a képiséggel és az érzékiséggel? A problémát a megismerő ember szempontjából úgy is megfogalmazhatjuk: mit jelent verbális módon (szövegben és beszédben) a lehető legpontosabban kifejezni azt, amit érzékelünk, vagyis látnunk, hallunk, tapintunk, szagolunk és ízlelünk? Vajon hiánytalanul összekapcsolható-e egymással a valamit látni (érezkeltetni) és valamit mondani attitűd? Vagy ahogyan Ricœur írja: „hózzákapcsolhatjuk-e egy adott szemantikai elmélethez az érzékelhető elemet is?”⁹¹⁰ Ennek értelmezéséhez először a költői képalkotás és a valóság viszonyát vizsgáljuk meg, majd a probléma általános tudományos természetét.

Egy ilyen szokatlan törekvéssel az a probléma, hangsúlyozza Ricœur, hogy könnyen maga mögött hagyja a verbalitás területét és átlép a pszichológiai magyarázatok világába. Márpedig ezen a terepen a kutató nemcsak függetlennek tarthatja tárgyát a nyelvi megformálástól

⁹⁰⁸ Ricœur (2006): i. m. 295.

⁹⁰⁹ Ricœur (2006): i. m. 295.

⁹¹⁰ Ricœur (2006): i. m. 308.

(kivéve természetesen a diszkurzív pszichológiai törekvéseket), hanem úgy gondolja, a psziché működési titkainak feltárása egyéni és közösségi létezésünk mindent meghatározó „mélyrétegeit” világítja meg, aminek egyetemes magyarázó erejéhez képest a verbalitás csupán csak jel és/vagy lepel. Innen nézve érzéki megnyilvánulásaink jól leírható pszichikai jelenségek lesznek, és semmi mások. Jól látja ezt Ricœur is. Azt írja, hogy a verbalitás és a képesség fúziójának felvetése kapcsán: „nem tárjuk-e ki [...] a szemantikai akol ajtaját a pszichologizmus farkasa előtt?”⁹¹¹

Úgy véli, hogy nem feltétlenül, s erre a metafora a „bizonyíték”. Ugyanis a metaforában „egyedi módon [...] létrejön a logikai és az érzékelhető, vagy ha így jobban tetszik, a *verbális* és a *nem verbális* mozzanat közötti viszony”, ezért azt a pontot kell megkeressük, érvel tovább, „ahol értelem és érzékelhető összeilleszkedhet magán a nyelven belül”.⁹¹² Ezen a ponton bekapcsolja az elemzésébe Marcus Hester *A poétikus metafora jelentése* című munkáját, aki a költői nyelv érzéki aspektusát vizsgálja, s ennek három elemét emeli ki.⁹¹³ Egy: A költői nyelv fúziót képvisel a jelentés és az érzékek között, s éppen ez különbözteti meg a nem költői nyelvektől, ahol a jel mindig konvencionális, s így elkülönül az érzékelhetőtől, miközben a költői beszéd az érzékelhetőhöz a lehető legközelebb akar férközni. Ha ez így van, állítja, akkor tévedett a *Vizsgálódásokat* író Wittgenstein, mert általános érvénnyel bírón határozott különbséget tett jelentés és a jelentés hordozója (dolog) között. Ezzel azonban „Wittgenstein – jelenti ki Hester – valójában csak a köznapi nyelv elméletét alkotta meg a költői nyelv kizárásával”.⁹¹⁴ Kettő: a költői nyelvben az érzékek és a jelentés párosa – szemben a referenciális köznapi nyelvvel szemben – képes egy önmagára záródó tárgyat létrehozni. Ezért is a költői nyelv nemcsak sűrű és telített nyelv, hanem a valóság által nem átjárt (looked through) nyelv is. Vagyis megjelenítő nyelv (looked at), ezért önmagában is alapanyag; a költő ugyanúgy tevékenysége szabadon alakítható anyagának tekinti a nyelvet, mint a szobrász a követ, festő a különböző színű festékeket. Három: mert a költeményekben nem a referencia dominál, az önmagára záródó költői nyelv nemcsak lehetővé, hanem evidenciává teszi a virtuális tapasztalatok ábrázolását is. Northrop Frye hangulatnak (mood) nevezi azt az érzést, amelynek ez a táguló természetű vagy centripetálisan szerveződő nyelv ad formát.⁹¹⁵

Hester három vonása, írja Ricœur, összefoglalható az *ikon* (bizánci) fogalmában, mert ennek lényegét is az érzékelhető valóság és a verbális jelentés fúziója adja. Ugyanis egy ikon leginkább egy szoborhoz hasonlatos tárgy; egyrészt meg van fosztva referenciális funkciójától és átlátszatlan megjelenésére van redukálva, másrészt egy vele harmonizáló, teljesen immanens tapasztalatot jelenít meg. A hívő szemében ugyanis az *ikon nem isten képmása, hanem magának az istennek a valódi jelenléte*, amit a szigorú konvenciók alapján megfestett kép révén lehet elérni.

⁹¹¹ Ricœur (2006): i. m. 308.

⁹¹² Ricœur (2006): i. m. 308.

⁹¹³ Marcus B. Hester: *The Meaning of Poetic Metaphor*. Mauton, Haug Press, 1967.

⁹¹⁴ Ricœur (2006): i. m. 309.

⁹¹⁵ Northrop Frye: *A kritika anatómiája*. Ford. Szili József. Budapest, Helikon, 1988.

Ha ez így van, akkor az lehet a következő kérdésünk, hogy vajon létrehozható-e a verbális ikon. Hester a problémát úgy oldja meg, írja Ricœur, hogy az érzékelést a képzelettel hozza kapcsolatba, vagyis a költeményt olvasási tárgynak tekinti, amely képes megvalósítani ezt az egységet: ugyanis „az olvasás [...] minden valós adat felfüggesztését és »a szövegnek való megnyílást« jelent”. Azaz a költői nyelv leglényegesebb vonásának „a jelentés és a felidézett vagy felkeltett képek áradatának fúzióját tekinthetjük: ez a fúzió adja meg a »jelentés ikonszerűségének« valódi értelmét.” Azaz „maga a jelentés ikonikus, hiszen alkalmas arra, hogy képekben legyen kibontva”.⁹¹⁶ A jelentés tehát nemcsak fogalmi, hanem ikonikus is lehet, jóllehet ennek itt egy specifikus formája van tárgyalva: a költői nyelv. A tudományos feladat ezért az, írja Ricœur, hogy a jelentés és az érzékelés között olyan viszonyt találjunk, ami összeegyeztethető a tudományos, jelen esetben a szemantikai elmélettel.

Kérdés tehát, hogy mik a jelentés ikonszerűségének elméletileg megragadható sajátosságai. Mindenekelőtt azt kell látnunk, hogy a költői képek is kötöttek. Egyrészt nem szabad asszociáció eredményei, hanem a költői előadásmóddhoz, konkrétan egy adott mű megvalósításához kapcsolódnak. Másrészt ezek a képek a jelentés kontrollja alatt állnak, hiszen az elképzelt valóság is magában a nyelvben jelenik meg. Ricœur szerint a több lehetséges magyarázatból az egyetlen, amely a szemantikán belül marad, a Wittgensteintől megtanulható „valamit valaminek látni” értelmezés, amit ő a *Vizsgálódások* 2. részének IX. fejezetében elemzett. A „-nak látni” kérdést Wittgenstein a kétértelmű alakokra értette, arra, amikor például egy rajz lehet kacsa is, meg nyúl is. Ilyenkor, mint írja, nem ugyanaz, ha azt mondom *ezt* látom, vagy azt, hogy *ezt ennek és ennek* látom. Az „ennek látás” egyik feltétele a képzelet működésbe hozása. A valaminek látni és a képzelet kapcsolata ennél is nyilvánvalóbb, ha felszólító módban fogalmazunk: Nézd most így ezt az alakot! Képzeld el ennek! Wittgenstein szerint ez nem magyarázat kérdése, tehát nem egy hipotézis felállítása és ennek bizonyítása: a „valamit valaminek látni” eredménye félig tapasztalt és félig elképzelt. A jelentés ikonszerűsége éppen pontosan ilyen. A költői kép például mindenkor képi jellegű gondolkodás, ami egyben egy aspektusból való látást is jelent. Ha például „koldus időt” mondunk, akkor az időt a koldus jellegzetességeivel írjuk le, mert az időt olyannak látjuk, mint egy koldus. De Wittgenstein értelmezésének átvitele a metaforára fontos változást is jelent: nála van egy adott dolog (B), ami arra ad lehetőséget, hogy ezt A-nak vagy C-nek lássuk. Metafora esetében azonban az A és a C számít adottnak, és a közös dolog (B) kell megkonstruálni, ami nem más, mint „az a szempont, amelynek megfelelően A és C hasonlónak bizonyul”.⁹¹⁷

A döntő itt talán az, hogy a „valaminek látni” *egyszerre* kötött tapasztalat és képzelet vagy invenció. „Egyrészt ugyanis a képáradat kicsúszik minden szándékos ellenőrzés alól, a kép bekövetkezik, megtörténik, és nincs olyan szabály, amely arra tanítana, hogy »legyenek képeink«; vagy látjuk őket vagy sem; a »-nak látni« intuitív képessége sem tanulható, legfeljebb rásegíthetünk, mint ahogy a kétértelmű alakban esetleg segíthetünk meglátni a nyúl szemét. A »-nak látni« másfelől viszont aktus is: megérteni annyit tesz, mint cselekedni;

⁹¹⁶ Ricœur (2006): i. m. 310.

⁹¹⁷ Ricœur (2006): i. m. 314.

a kép [...] nem szabad, hanem kötött; s valóban a »-nak látni« irányítja a képözönt, ez szabályozza ikonikus kibontakozását. A »-nak látni« tapasztalataktusa így módon biztosítja, hogy a képzelet is része legyen a metaforikus jelentésnek.” Ennek megfelelően az olvasás vagy értelmezés során működő „valamit valaminek látni” az, ami biztosítja a verbális jelentés és a képiség illeszkedését. „Ez az illeszkedés pedig már nem egy nyelven kívüli valami, hiszen kapcsolatként – mégpedig hasonlóságként – is elgondolható, s ez a hasonlóság nem a fogalmak között áll fenn, hanem a »-nak látni« tapasztalat aktusából következik. A »-nak látni« határozza meg a hasonlóságot nem pedig fordítva.”⁹¹⁸

A wittgensteini „valamit valaminek látni” szerepe tehát az, hogy „a képi teljességhez a jelentés fényét félig gondolat, félig tapasztalat jellegénél fogva képes hozzáilleszteni. A nem verbális és a verbális ezek szerint szoros egységet terem a nyelv képalkotó funkcióján belül.”⁹¹⁹ De van egy másik funkciója is. A metafora jelentéstani értelmezése a kijelentés tagjai közötti *feszültséget* emeli ki: ez abból az ellentmondásból származik, amely a szó-szerintiség síkján jelenik meg, mint konvencionális és a nem konvencionális jelentés ellentéte. A halott metaforákban ez már nincs meg, s talán a mítoszokban sem, hangsúlyozza Ricœur, mert például Cassirer alapján azt mondhatjuk, hogy a mítosz a gondolkodás olyan szintje, ahol ismereteinknek ez a feszültsége még nem jelenik meg. *Az élő metaforának viszont a feszültség lényegi vonása.*

Ergo: „A jelentés és az érzékek fúziója – amíg ennek nem a Hester által ajánlott revízióját vesszük figyelembe – nem bizonyul összeegyeztethetőnek azzal a feszültséggel, amelyet a metaforikus jelentés és a szó szerinti jelentés között figyelhetünk meg. Ha azonban a fúziós elméletet a »-nak látni« alapján értelmezzük újra, akkor tökéletesen összeegyeztethető lesz az interakció- és a feszültségelmélet. Az X-et Y-nak látjuk, az azt is magában foglalja, hogy X *nem* Y; ha az időt koldusnak látjuk, pontosan tudjuk, hogy az idő *nem* koldus; a jelentések határait átléptük ugyan, de nem szüntettük meg őket.” Vagyis a metaforikus jelentést „az új szemantikai helytállóság létesítése adja”, ami azonban a metaforikus „rejtvény maga, vagyis nem egyszerű szemantikai ütközés”.⁹²⁰

3. Lehet-e érzéki a tudomány

Mindez persze a *költői* képekre vonatkozik. Ennek sajátosságai azonban túlterjednek a költészet világán. Ugyanis „a kép nem valamiféle benyomásmaradvány, hanem a beszéd hajnala [...]. A vers szüli a képet.”⁹²¹ Vagyis a verbalitás az ikont. A nyelv szálai pedig messzemenően bele vannak szöve egyéni és közösségi létezésünk szövetébe. A költői képek ugyan közvetlenül a nyelvi kifejezés lehetőségeit mutatják meg, ezzel együtt azonban gondolkodásunk gyarapodását és létünk határainak a tágítását is jelentik. A költői képek vizsgálata ezért is

⁹¹⁸ Ricœur (2006): i. m. 315.

⁹¹⁹ Ricœur (2006): i. m. 315.

⁹²⁰ Ricœur (2006): i. m. 315.

⁹²¹ Ricœur (2006): i. m. 317.

adhat számunkra mintát ahhoz, hogy megvizsgáljuk a társadalomtudományokat is feszítő azon ellentétet, ami ezen tudományok empirikus fogantatásából ered.

A társadalom mindenféle, sőt bármiféle empirikus valósága *érzéki* valóságot jelent, amit képesek vagyunk érzékszerveinkkel is felfogni. Ennek megfelelően mind az egyének mind a közösségek konkrét és *érzéki életet* élnek: jövünk, megyünk, nézelődünk, munkát végzünk, beszélünk, írunk, eszünk, iszunk, ízlelünk, illatokat és szagokat észlelünk, és így tovább. Működtetjük testünket és érzékszerveinket, sőt kifejlesztjük különböző képességeinket és ezeket kultúrává formáljuk; a mozgásból táncot és élsportot, a hangadási képességből népdalokat és operát, a tárgyformáló kézügyességből bonyolult mérnöki produktumokat és tárgyalgóató művészetet (szobrászat, festészet, dizájn), a táplálkozóási kényyszerből és szokásokból „konyhaművészetet” és gourmand-ságot, a szagok és illatok érzékelésből parfümök készítését, a ruházkozás kényyszeréből a divatot, a hajlékkészítés kényyszeréből építőművészetet teremtünk, és így tovább.

A társadalomtudományok számára az a kérdés, hogy miként tudják ezt az érzéki, érzékiségében pedig mindig konkrét s egyedi valóságot fogalmi eszközökkel úgy leírni, hogy a tudományos leírás képes legyen kifejezni a társadalmi valóságnak ezt az érzéken burjánzó gazdagságát. Ugyanis a fogalom absztrakt létező, amely az érzéki valóság eszmei képmása vagy újrakonstruálása „csupán”. Nem új problémája ez a gondolkodó embereknek. „Fiam, fakó minden teória, s a lét aranyló fája zöld” – írta volt Goethe a *Faust*ban. Ha a létezés érzéki anyagait formálom újra, akkor élelmiszert, műszaki tárgyakat, műalkotásokat hozok létre, ha testünk lehetőségeit, akkor művészetet, élsportot, cirkuszművészetet, táncot, színházat, éneklést.

De vajon lehetséges-e szavakkal, a szavak tudományos igényű használatával s a tudományos gondolkodás szabályait követve újraalkotni a társadalom érzéki valóságát? Lehetséges-e egyáltalán absztrakt szavakkal lefedni az érzékileg egzisztáló társadalmi valóságot? Vajon mit csinálók akkor, amikor erre kísérletet teszek? Ilyenkor nem az történik-e, hogy létrehozok egy olyan valóság fölött lebegő eszmei konstrukciót, aminek nincs közvetlen valóság-megfelelése? S ha így van, akkor „miről szólnak” a társadalomtudományok? Ha pedig nincs így, akkor mit írnak le, és mit mutatnak meg? „Agytornák” csupán? Vajon használható-e olyan közvetlenül és eredményesen „a dolgok alakítására”, mint a természettudományos ismeretek a természetalakításra, vagy a technikai tudás gépezetek létrehozására? S ha nem, akkor mi lehet a társadalomtudományok haszna a közösség szempontjából?

Természetesen készülnek társadalomtudományi munkák, amelyek olyan messze vannak a társadalom érzéki realitásától és a mindennapjait élő emberek tudásától, mint amilyen távol volt Makó vitéz Jeruzsálem városától. Ilyenek például a nagyrészt survey módszerrel készülő – jórészt csak a beavatottak által érthető – matematikai összefüggéseket preferáló vizsgálatok, amelyek olyan emberekből hoznak létre homogén társadalmi csoportokat, amelyeknek tagjai egymással semmilyen valóságos érintkezésben nincsenek, hanem csupán városiak, fiatalok, nyolc osztályt végeztek, és így tovább. Ezek a vizsgálatok nyilván fontosak és hasznosak a „mérnöki gondolkodású” politikusok számára, akiknek megvan a hatalmi pozícióik és pénzügyi eszközeik is a társadalom „kezeléséhez”, egyébként ilyen tudás nélkül is. Ez azonban igen szűk szelete a társadalomtudományoknak, tehát nem

gondolhatjuk komolyan, hogy az efféle „valaminek látni” az egyetlen lehetséges, sőt „tényszerű” társadalomtudományi felfogás.

Csak egyetérteni lehet Frank Ankersmittel, aki szerint a társadalomtudományi vizsgálatokban a nyelvvel való kísérletezések száma elvileg végtelen. Mint írja, a történet- és társadalomtudományok esetében a valóság megragadása érdekében „a nyelvvel folytatott kísérletezések száma *a priori* nincsen korlátozva”.⁹²² Ennek egyik lehetséges iránya az, ami egyébként pontosan ellenkező irányba mozog, mint az érzéki valóságot néhány elvont vonásra leszűkítő statisztikai szemléletű társadalomtudományi metodológia. Ez a tudományos nyelv azzal kísérletezik, hogy a tudományos vizsgálatokban megőrizze a társadalmi valóság érzéki összetettségét, hogy nyelvében is közel maradjon a társadalom érzéki valóságához. Ankersmit elemzi Huizinga híres munkájának *A középkor alkonyának* (1919) nyelvét. Azt mondja, hogy ez egy érzéki nyelven megírt történelem, amely megfelelt a korabeli szenzitivizmus igényeinek. Ez szerinte a realizmus radikalizálása volt, mert nemcsak leírni akarta a valóságot, hanem érzékelhetővé is próbálta tenni. Ezért aztán „Huizinga kitartóan és szisztematikusan ellenáll a nyelv makacs absztrakciós törekvéseinek”.⁹²³ Mondhatjuk, hogy nála „a történeti tapasztalat közvetlenségét [...] maga a szöveg állítja elő”, azaz „mintha a szemhez, vagy a tapintáshoz hasonlóan maga a nyelv is érzékszervvé változott volna”.⁹²⁴

De hogyan változhat a nyelv érzékszervvé, a kimondott-leírt valóság ugyanolyan státusú érzéki realitássá, mint a szem látványa, a zörejek és zenék „fülhallása” vagy éppen a testek illata? A felmerülő problémákra a válasz éppen a metafora képiségének és gondolatiságának összefüggése kapcsán fogalmazható meg. Az alapkérdés itt az, hogy mit tudunk mondani az empirikus társadalmi valóságot érzéki (látva, hallva, tapintva, szagolva, ízelve) megtapasztaló ember azon lehetőségéről, hogy ezeket az érzékeléseket fogalmilag is kifejezze, lehetőleg olyan módon, hogy tudományosan ne szüntesse meg közben az érzéki valóság érzéki természetét. Az a kérdés tehát, hogy létre lehet-e hozni fogalmilag is egy érzéki valóságot, nem egyszerűen csak úgy, hogy látjuk a leírt betűket és halljuk a kimondott hangokat, hanem úgy, hogy a fogalmilag kifejezett „valamink” értelmi egészként *érezkileg* adekvát legyen az ábrázolt érzéki valósággal.

Ricœur ennek lehetőségét a metafora kapcsán a *látáshoz* kapcsolva próbálta igazolni. Vagyis azt igyekszik prezentálni, hogy a metafora – mint fogalmi összefüggés – valamilyen módon képszerű is; *egyszerre nyelv és érzéki valóság*. Ebben a felfogásban döntő, hogy ezt csak egy belső feszültség révén tartja lehetségesnek, tehát egy olyan tudományos attitűd kapcsán, amely nem szünteti meg a létezés ellentmondásait és feszültségeit, hanem önmagába építi: az érzéki-képi egyben elvont-fogalmi is, és fordítva. Ugyanis csak abban az esetben lesz elvileg összeegyeztethetetlen az érzéki és a fogalmi valóság, ha úgy véljük: a megismerés elvi megfontolásból mindig a dolgok világos és ellentmondásmentes elkülönítése, és az így létrejövő elemek pozitív megnevezése. Ezzel szemben Ricœur nem

⁹²² Frank Ankersmit: *Nyelv és tapasztalat*. Ford. N. Kovács Timea. In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest, Kijárat, 2000. 182.

⁹²³ Ankersmit (2000): i. m. 176.

⁹²⁴ Ankersmit (2000): i. m. 175.

törekszik az ellentmondások ellentmondásmentes leírására, hanem az ellentmondás feszültségeit beépíti az ezeket bemutató nyelvbe.

Ebben van az ilyen szemléletű tudomány elfogadásának legfőbb nehézsége is, hiszen ellenkezik a közkeletű „színről színre” látás maximájával. Jóllehet ezt a metodológiai normát szerintem szisztematikusa félreértjük, de minimum egyoldalúan értelmezzük. Mert vajon miként lehet tudományosan is adekvát módon bemutatni mondjuk egy utcai tüntetést, egy parlamenti választást, egy lakást betöltő illatokat és szagokat, vagy egy másik ember érintésének érzetét? A társadalomtudomány eleddig ezek kimerítő ábrázolását átengedte az irodalomnak és más művészeteknek, s ő ennek csak valamilyen, bár lényeginek beállított vonását igyekezett feltárni. Az öncsonkolásban azonban nincs semmi végérvényesen szükségszerű. A retorika ugyanis arra tanít bennünket, hogy a társadalomtudományi értelmezés egyrészt kiterjedhet az érzékelt világ teljes szférájára, másrészt pedig ezek értelmezése során nem feltétlenül kell fogalmilag megszüntetni az érzéki valóság érzéki természetét. Mint Ricœur tanítja: *létezik fogalmi kép* is.

A képiség és a társadalom mint érzéki valóság közel van egymáshoz. Arisztotelész szerint a szemünk elé tárulás mint hasonlóságok és különbségek felismerése, talán nem is más, mint a társadalom (a többi ember és én magam) érzéki felszínének látása, érzékelése. De miként lehet erről tudományosan szólni úgy, hogy nem szüntetjük meg közben a megtapintott dolgok és testek kiterjedtségét, keménységét és légységét; a hallott zörejek, hangok, beszédek, dallamok és zenék elillanó valóságát; a látott arcok, mozgások, képek, tájak és mindenféle más látványos elem színes és kavargó realitását; a szagló és illatozó emberek és dolgok megszagolt valóságát; az megízlelt finomságok és undorító dolgok talán kevésbé fontosnak tartott, de mégiscsak jelen lévő és tudott természetét.

A kéz, a fül, a szem, az orr és a száj az ember azon szervei, amelyek közvetítésével tapasztalatot szerzünk a természeti és a társadalmi valóságról, beleértve ebbe saját magunkat is. A modern empirikus társadalomtudományok azonban szisztematikusan mellőzik az ember érzéki tapasztalatait, ezt individuálpaszichológiai vagy fiziológiai (tehát a testműködési) területnek tekintik, amivel nincs dolga társadalomtudományoknak. Sőt, a társadalom tudományos magyarázatát kifejezetten megpróbálják leválasztani az egyedi érzéki benyomásokról, mert ezek egyrészt állítólag nem általánosak, másrészt megcsalnak bennünket a valóság természetét illetően. Ez olyan erős hit, hogy még az elvont tudás egyedi természetét is kiküszöbölendőnek vélik: a társadalomra vonatkozó érvényes ismeret és tudás csak ezek mögött, alatt vagy felett létezik, tehát olyan valami, aminek a mindennapjait élő egyén nem lehet a birtokában, sem hordozóként sem tudóként.

A kérdés tehát az, hogy miképpen találkozhat egymással az emberek mindennapi tapasztalása és a rájuk vonatkozó tudományos tudás. Pontosabban: hogyan hozható egyetlen vonatkozási keretbe az érzéki és az elvont. Erre a retorika képiségfelfogása magyarázatot tud adni, legalábbis egy lehetséges értelmezés, hiszen nem szakítja ketté az elvontat és a konkrétat. A metafora ugyanis „nem elégszik meg annyival, hogy felfüggeszse a természeti valóságot, hanem, miközben a képzelet felől megnyitja a jelentést, megnyitja a valóság dimenziója felől is, mégha az utóbbi nem is esik egybe azzal, amit a köznapi nyelv természeti valóságnak

nevez”.⁹²⁵ A retorika metaforatana arról is szól, hogy a képzelet felől megnyitott valóság újra-konstruált valóság, amely egyszerre és egyetlen vonatkozási keretben megragadja és leírja a társadalmi valóság lehetséges érzéki realitását. Hasonlóan ahhoz, ahogy az antropológus Clifford Geertz leírta a bali kakasviadalt vagy az ideológiák létmódját, illetve ahogyan az erős magyar szociográfiai hagyományban az írók megkísérelték bemutatni a társadalom egy-egy területét.

4. A kettős referenciájú társadalmi valóság

Alaptételelem az, írja Ricœur, hogy „a metaforikus mondat igazságértékre tarthat igényt”.⁹²⁶ Ennek megismerési vonatkozásait vizsgáltuk előző fejezetünkben. Ebben a fejezetben eleddig a metaforikusan létező valóság két tulajdonságát vettük szemügyre: a hasonlóság és az érzékiség szerepét. Ricœur azonban megvizsgálja a *referencia* posztulátumát is, azaz azt a módot, ahogyan a társadalmi valóság a metaforikus mondatokban és szövegekben előáll, ennek konkrétabb és általánosabb vonatkozása egyaránt. Mit jelent ez? A konkrétabb azt, hogy a valóságvonatkozás *kettős referenciával bír*, az általánosabb pedig azt, hogy a metaforaelmélet alapján újra kell gondolni „a valóság, illetve a létező felfogását”.⁹²⁷

A kettős referencia már önmagában a referencia kérdésénél el szokott akadni, írja Ricœur. Azzal az állítással szemben ugyanis, hogy a metafora a társadalmi realitásról mond el valamit, komoly ellenvetések szegezhetők szembe, nem csak az, hogy a metafora pusztán díszítmény. Mindenekelőtt az, hogy például a metaforát használó költői nyelv viszonya a valósághoz elsősorban *nem referenciális*. A költemény szerepe ugyanis, elsősorban legalábbis úgy tűnik, „a valóságot megszüntető jelentés létrehozásában áll”.⁹²⁸ Ez jellegetesen irodalomelméleti értelmezési mód, hangsúlyozza Ricœur, amely érveit „a poétika funkció tisztán nyelvészeti elemzéséből veszi”.⁹²⁹ Csakhogy ezek az érvek a *nyelv* poétikai funkciójáról és nem pedig a *költeményekről* szólnak, ráadásul az egyik funkció dominanciája nem jelenti más funkciók hiányát, csupán hierarchiájuk módosulását. Ennek megfelelően írja Jakobson, hogy „a poétikai funkciónak a referenciális funkcióval szemben megállapítható elsőbbsége nem szünteti meg magát a referenciát, hanem csupán többértelművé teszi. A kettős jelentésű közleménynek megfelel a kettős adó, a kettős címzett és ezen kívül a kettős referencia, ahogyan ez meggyőzően kifejezésre jut a különféle népek tündérmeséinek bevezetésében: egyszer volt, hol nem volt.”⁹³⁰

Tézisem ezért az, írja Ricœur, hogy „a referencia felfüggesztődése – abban az értelemben, ahogy a deskriptív diskurzus normái meghatározzák – mintegy negatív feltétele annak, hogy a referencia egy alapvetőbb módozata létrejöhessen, amelynek kifejtése az értelmezés

⁹²⁵ Ricœur (2006): i. m. 311–312.

⁹²⁶ Ricœur (2006): i. m. 326.

⁹²⁷ Ricœur (2006): i. m. 379.

⁹²⁸ Ricœur (2006): i. m. 327.

⁹²⁹ Ricœur (2006): i. m. 327.

⁹³⁰ Roman Jakobson: *Hang – jel – vers*. Ford. Barczán Endre – Éder Zoltán. Budapest, Gondolat, 1969. 263.

feladata lesz. E kifejtésnek a valóság és az igazság szavak jelentése is tétjét képezik, hiszen ezeknek szintén meg kell inogniuk, problematikussá kell válniuk.⁹³¹ Ez egy új ontológia felé nyit utat, de legalábbis a társadalmi valóság új értelmezése felé. Ehhez az első támpont a szó szerinti jelentések megkérdőjelezése, „a pozitív stratégia negatív oldala”,⁹³² ami viszont elvezet bennünket „metaforikus referenciához”. Vagyis ahhoz a tényhez, hogy nem egyszerűen csak a nyelv metaforikus, hanem a valóság is. Ez pedig, mint láttuk is, a hasonlóság elve alapján tárul fel.

Ez a második támpont. Általában a hasonlóságot Arisztotelész nyomán egy diskurzusművelet eredményének szoktuk tekinteni: a helyes metaforizálás a hasonlóságok felfedezése és ennek nyelvi kifejezése. De a jelentések közelsége egyben a *dolgok közelsége is*, amelynek meglátása viszont „kategoriális tévedés” révén tárul csak fel: valami az is, meg nem az is, mint aminek mondjuk. Ezért aztán „a hasonló meglátása, amit a metaforikus mondat hoz létre, nem tekinthető közvetlen látásnak: inkább olyan látás, amelyet szintén metaforikusnak nevezhetünk: [...] akár úgy is mondhatnánk, a metaforikus látás a »-nak látni«-val azonos. S valóban, a szavak korábbi használatához kötődő előbbi osztályozás ellenállást mutat, és egy olyan sztereoszkópikus látást hoz létre, amelynek folyamán a dolgok új állapota csak kategoriális tévedés által felbontott állapotuk gazdsága miatt vehető észre.” Ez maga a kettős referencia sémája: a jelentés metaforizációja megfeleltethető a referencia metaforizációjával.⁹³³

Ez a kettős metaforizáció és kettős referencia elvileg teljes mértékben megfelel a társadalomtudományi látásmódnak és értelmezésnek, sőt, ez a tárgyával adekvát látásmód. Ezzel szemben a természettudomány egyszeres referenciával dolgozik. Ez utóbbi ugyanis genealogikusan tekintve az emberi tevékenység által eddig nem érintett valóságterületek s működésmódok felfedezése és bevonása a tudós-felfedező ismereti tartományába, később a technikai alkalmazások birodalmába, és csak harmadik fázisában lesz esetleg a társadalmi praxis és a társadalmi tudás része. Ehhez az így tudott és kezelt objektív világot lehetőleg pontosan leíró-tükröző fogalmat és nyelvet fejlesztenek ki és használnak, ami döntően bennfentes: specifikus kategóriák, kreált nyelv, mesterséges szimbólumok, képletek, ábrák stb. *A humán és a társadalomtudományok azonban nem felfedezik az emberi-társadalmi világot*, genealogikusan sem, az itt van körülöttünk, velünk együtt léteznek: apperceptíválásának és használatának sztereotipizált általánosan nyelve van. Ez a *mindennapi* nyelv, amely kulturálisan, ezért lokálisan kötött, de általában jól működik: az emberek ez alapján értelmezik valóságukat és élnek az életüket.

A társadalmi valóságot minden felnőtt ismeri valahogyan, mindenkinek jól bejárattott, sőt rögzült nézetei vannak saját társadalmáról, amit *tapasztalatilag* tekintve két dolog tud kikezdeni. Az egyik az, amikor egy közösség tagjai azzal szembesülnek, hogy mások hozzájuk képest *más szokások* szerint élnek és mást gondolnak a valóságról. A másik az, amikor azt prezentálják számukra, hogy saját életük és közösségük evidenciának tekintett

⁹³¹ Ricœur (2006): i. m. 336.

⁹³² Ricœur (2006): i. m. 338.

⁹³³ Ricœur (2006): i. m. 339.

állapota hogyan *változott az időben*, hogy eleink régen másként éltek és gondolkodtak, mint mi most. Természetesen egyik tapasztalat elfogadásának sincs kényszerítő ereje; mindkettőt el lehet háritani, sőt kiolvashatjuk az összevetésből saját világunk és tudásunk mindenek fölött valóságát és egyedüli igaz voltát.

A társadalomtudománynak ebben a közegben s erről a közegről kell tudományosan szólni, ráadásul azon a nyelven, amit az emberek többsége meg is ért. Hasonlóan mondjuk a történettudományhoz. Elvileg lehetséges követni a természettudományos praxist, de ez esetben nem a társadalmat írjuk le, hanem valamiféle természetnek vélelmezett emberi világot. Egy adekvát társadalomtudomány viszont nem indulhat ki másból, mint a társadalom specifikus és jellemző vonásaiból, aminek – témánk szempontjából – meghatározó jegye, hogy *az emberi-társadalmi valóság elve értelmezett és értelmezői konkrét létállapot*. Itt a tudomány nem leír, hanem *újraír*, vagy – egy másik nagy hatású metaforával szólva – nem simán csak tükrözi a valóságot, hanem tükrözi a valóságot tükröző és egyben alakító emberi tevékenységeket. Ez az újraírás ezért is maga a *kettős referencia*.

A társadalomtudomány nem szabadulhat attól a tehertől, hogy nem szűz területen mozog, ezért nem is csak a többi tudós lehet az értelmező társa vagy riválisa, hanem a laikusok is, akiknek megvan a tapasztalatilag igazolt tudásuk arról, hogy „mi is lenne az a társadalom”, amiről a tudós is beszél. Jól tudjuk, hogy a „nem tudós társadalom” minden tagja milyen óvatosan beszél a természet vagy a matematika törvényeiről. Közismertek azok az önvalószínűsítő sztereotípiák, amelyek szerint „én soha nem értettem a fizikát vagy a kémiát, soha nem voltam jó matematikából”. Ezért aztán ismeretterjesztésre és felvilágosításra vágyunk, már ha kíváncsiak vagyunk egyáltalán „a természet titkaira”, ugyanis természettudományos ismeretek nélkül – leszámítva a technikai eszközök használatának szabályait – jól elvagyunk a mindennapokban. Nem így a társadalom esetében. Erről egyrészt mindenkinek van fontosnak és igaznak tartott tudása, másrészt e tudás nélkül egyszerűen nem is igen tudna senki élni.

A „metaforikus értelmezés”⁹³⁴ a társadalomtudomány egyik lehetséges válasza erre a problémára. Ez ugyanis a valóság és az értelmezés *összetartozó kettősségét* jelenti, mégpedig a nyilvánvaló (köznapi) értelmezés és egy másik (újabb) értelmezés viszonyában. Vagyis úgy kérdőjelezi meg a megszokott nyelv megszokott valóságát, hogy *nem semmisíti meg* sem ezt a nyelvet, sem azt a valóságot, amelyről szól, hanem a másodlagos (esetleg többedleges) jelentések feltárásával rámutat a társadalmi valóság *összetett* természetére *egyazon* nyelvi kifejezési formán belül. Azaz a társadalmi realitás további *lehetőségeire*, túl azon, amit a köznapi megszokott nyelv megmutatni képes. Ezt teszik egyébként a művészetek is, mindenekeztül az irodalom.

Ehhez a művészet a *heurisztikus* erőt hívja segítségül, amit gyakran neveznek művészi alkotóképességnek, ám a tudományos munkák is megkívánják ezt az erőt: egy társadalomtudományi kutatás megszervezése, lefolytatása és az eredmények összegzése sem pusztán nyelvi tükrözés. Bármelyik résztvevő elvileg alkotómunka, amely túllép az obli-gát látásmódon és a megszokott nyelven: *mást* mutat fel, mint amit általában ott és azzal

⁹³⁴ Ricœur (2006): i. m. 338.

kapcsolatban látni szoktunk. Kérdés, hogy „nem jelzi-e bizonyos verbális és nem-verbális predikátumok »megfelelése«, »odaillő« jellege, hogy nemcsak arról van szó, a nyelv más-képpen szervezte meg a valóságot, hanem arról is, hogy a dolgok egy másfajta létmódját is láthatóvá teszi [...]. Úgy teszük, a metaforikus diskurzusnak az a titka, hogy »kitalál«, méghozzá kétféle értelemben is: felfedezi azt, amit megalkot, és kitalálja azt, amit megtalál.”⁹³⁵ Döntő eleme tehát az innováció.

Nyilvánvaló, hogy a társadalomtudomány és az irodalom is *referenciális* jellegű. Ez a referencia azonban összetett és bonyolult. Nem úgy kell elképzelni, hogy a tudós és a művész a körülötte lévő valóságot a nyelv révén különböző formákban ragadja meg: a tudós értekezést, a művész pedig verset vagy regényt ír *ugyanarról* a dologról, kettőjük ismereteinek eltérése így csak műfaji kérdés. Ez megfelel annak a felfogásnak, amely szerint a tudós, a rétor és a költő ugyanazt a *korábban már tudott* valóságot díszít fel különféle nyelvi eszközökkel, mondjuk elvont fogalmakkal, körmondatokkal vagy nyelvi képekkel. Ezért is a kétféle megnyilatkozás veszteség nélkül lefordítható egymásba: tudományosan pontosan és kimerítően fel lehet tárni egy műalkotás értelmi elemeit és az általa leírt valóságot, és a művészet is el tudja mondani ugyanazt, amit a tudomány.

Az imént említett bonyolult jelző először is azt jelenti, hogy *másként* referenciális az egyik, mint a másik. A műalkotásokat jellemző metaforikusság azt jelenti, hogy a tudományos diskurzusokban jelen lévő megszokott kifejezések, amelyek döntően a megtapasztalt és meglévő dolgok leírására alkalmasak (egyések szerint kizárólag ez lehet tudományosan érvényes beszéd, mert semleges, objektív és ábrázoló jellegű), önmagukban nélkülözik a tudományos felfedezések és újraalkotások heurisztikus erejét. Vagy a valóság felől nézve: ahhoz, hogy egy szöveg valami másról szóljon, mint a köznapi valóság közhelyekben való elmondása, valamilyen módon el kell homályosítani vagy fel kell függeszteni ezt az evidenciaszerű létezését és értelmezését. Röviden szólva: az újonnan elgondolt valóságterületről új gondolatokkal kell előállni, hogy tudományról beszélhessünk, egyébként csak „közhelyeket ragozunk”. Esetleg belemenekülünk olyan ezoterikus és absztrakt leírásokba, amelyben minden eszközünk a társadalmi valóság „tisza és torzításmentes” leírására szolgál, csak éppen a társadalmi élet *összetettségét és gazdagságát* nem vagyunk képesek felmutatni. A retorikatan viszont, a pontos leírás igényével együtt, éppen ezt ambicionálja. Paul Ricœur szerint képes tehát egy érzéki társadalomtudomány kialakításának inspirálója lenni.

⁹³⁵ Ricœur (2006): i. m. 352–353.

XVI. fejezet

Paul de Man: A retorikaalapú ismeretelmélet

1. A retorika státusa

Paul de Man (1919–1983) belgiumi flamand származású, de a háború után az USA-ba emigrált tudós azok közé a jelentős tudományos személyiségek közé tartozik, akik a retorika kiemelt jelentősége mellett érveltek. Ő is úgy vélte, hogy a retorikát nem pusztán stilisztikai eszköznek és „rábeszélőgép-használatnak” kell tekintenünk, sokkal inkább megismerési módnak és társadalomformáló tevékenységnek, amely mélyen áthatja az életünket; felszínre hozza és valamilyen módon megoldja annak kikerülhetetlen feszültségeit, ellentmondásait, s ezeket nem eliminálva, hanem ezekkel együtt mutatja fel a társadalom metaforikus természetét. Ez volt már Arisztotelész intenciója is, és – mint könyvünk megelőző fejezeteiben láthattuk – sok mindenki más is kitartóan és elmélyülten dolgozott, Paul Ricœurig bezáróan, ennek a bő kétezer éves elképzelésnek a realizálásán.

De Man nem végzett szaktudományi értelemben vett retorikakutatást, hanem a retorika elveszett harmadik jelentéséhez kapcsolódva – Ricœur nevezte így a retorika filozófiai-elméleti tartalmát – újította meg a retorikáról való gondolkodást, és egyben ő is meggyőzően bizonyította a retorikatan használhatóságát napjaink szövegvalóságának és társadalmi valóságának együttes értelmezésében. Munkásságának summája is lehetne a velős megállapítása: „A retorika [. . .] ismeretelméleti diszciplína.”⁹³⁶ A lakonikus kijelentés belső feszültsége nyilvánvaló. Egyrészt a retorikai gyakorlat nyelvi és gondolati alakzatokra épül, amelyek jelentése *ab ovo* bizonytalan és homályos, másrészt a megismerés általában a színről színre látást ambicionálja, éppenséggel a retorikai homályosságok és enigmatikus jelentések ellenében. Paul de Man munkássága valójában ennek az ellentétnek a feloldása; egy retorikai megismeréstan kidolgozásának kísérlete, ezzel együtt – s ez talán nem is lehet másként – annak a társadalmi valóságnak a megmutatása, legalábbis bizonyos szegmenseiben, amelynek révén az így szemlélt valóságban előáll.

Szerzőnk látszólag nem lép ki a retorikai alakzatok világából, ám ezekre nem a megszokott módon tekint, mint tette ezt újítóan például Paul Ricœur is a metafora esetében. Nem azt a kérdést teszi fel, hogy hányféle alakzat és szókép létezik, mi ezek sajátossága és hogyan lehetne megfelelően csoportosítani őket, és nem is azt, hogy ezeknek milyen stilisztikai értéke van. Az ő kérdése az, ami egyébként Nietzscheé is volt, hogy egyáltalán mi a retorikai alakzat, azaz miként lehet értelmezni minden lehetséges retorikai alakzat strukturáló elvét, szemben a grammatikai struktúrákkal, és persze mi a kettő viszonya. Ezen a bázison tér vissza aztán az egyes alakzatok megismerési és valóságalkotó

⁹³⁶ Paul de Man: *Esztétikai ideológia*. Ford. Katona Gábor. Budapest, Janus–Osiris, 2000. 28.

értékéhez is. Ez a kérdés alapvetően a szó szerinti (nyelvi) és a nem szó szerinti (retorikai) gondolkodás természetét és viszonyát érinti, ezért van egyszerre megismerve cselekvő értéke. Paul de Man tehát a retorika felől általános *episztemológiai* kérdéseket tesz fel, ennek nyomán minden verbális megnyilatkozásra kiterjeszti a retorika hatályát és vizsgálatát, az irodalmi művektől kezdve a filozófiai és politikai szövegeken át a köznapi diskurzusokig. Ezért is ez a „retorikai episztemológia” egyben a társadalomformálás gyakorlati eszközének is mutatkozik, amely azt jelzi, hogy retorikailag gondolkodva, beszélve, cselekedve egyben társadalmi valóság formálódik és jön létre körülöttünk.

A jelentős tudományos teljesítmények ellenére azonban ez a felfogás nehezen tudja áttörni a „szó szerintiség” rögeszméjéhez ragaszkodók, az összetett gondolkodást elutasítók falanxát, amelynek láthatóan három erős bázisa van. Egyrészt a mindennapi józan ész, amelynek naiv „ismertelmélete” szerint a dolgok és a szavak két külön valóságot alkotnak ugyan, de pontosan fedésbe hozhatók egymással. Másrészt a természetismeret és -tudomány szemlélete, amelynek művelője az objektíve létező természeti valóság tudással való lefedésén és feltárásán fáradozik – tegyük hozzá: igen sikeresen –, és aki kerül minden kétértelműséget, feloldhatatlan ellentmondást, fogalmi homályt. Harmadrészt pedig az ember minden rendű és rangú gyakorlati tevékenysége, amelynek végzője a sikeres akció érdekében egyrészt kénytelen leegyszerűsíteni a dogokra vonatkozó ismereteit, másrészt tudása célra-irányuló, azaz fogalmilag minél pontosabban le akarja fedni azt a reális-tárgyi valóságot, aminek felhasználásán és átalakításán fáradozik.

Paul de Man még az 1980-as években is ezt hervasztó állapotot látta maga körül, mármint azt, hogy a mindennapi ember, de a tudós társadalom tagjai is nehezen látnak ki a „saját fejükből”, és alig-alig látnak át lakásuk falán vagy házuk kerítésén. Ha mégis, akkor azt hiszik, mindenütt ugyanaz van, amit maguk körül látnak s tapasztalnak, pontosabban; az a jó, ha mindenütt ugyanaz van. Amit végképp elutasítanak: a dolgok másféle *szemlélete*, mármint az általuk megszokotthoz képest másféléét. Azt rendben lévőnek tartják, hogy az általuk (öntudatlanul használt) szemléleti kereteket információkkal töltik fel a náluk tájékozottabbak, de a nézőpontváltás, vagy a különböző nézőpontok elismerése, jogossága már sokkal nehezebben megy. Márpedig a retorikatanok komolyan vétele ezt kívánná meg tőlünk.

A probléma tudományokon belüli általános állásáról Paul de Man a következőket írja: „A metaforák, trópusok és az általában vett figuratív nyelvhasználat örök problémái és a zavarodottság olykor beismert forrásai a filozófiai diskurzus, tágabb értelemben a nyelv mindenfajta diszkurzív használata számára, beleértve a történetírást és az irodalomelméletet is.” Meg lehet tenni, hogy a gondolkodásunkat – tudományos értelemben is – függetlenítjük a nyelv figuratív természetétől, s ha ez nem sikeres (mert nem lehet az), akkor megpróbálhatjuk, mint ezt általában tesszük is, legalább korlátozni az átvitt értelmű kifejezések hatáskörét, úgymond a helyükön tartva őket. Mindezt azért, hogy mérsékeljük „az általuk okozható episztemológiai rongálódás mértékét”, s így esetleg elejét vehetjük a szó szerinti jelentések destruálásának, amely nélkül állítólag nincs igaz és érvényes megismerés és tudás. „Ez a szándék lapul a filozófiai, tudományos, teológiai és költői diskurzusokat egymástól újra és újra elkülöníteni akaró törekvések

mögött” – véli De Man. Egyesek szerint például „a briti empirikus filozófia józan esze (*common sense*) annak köszönheti bizonyos kontinentális, metafizikai túlkapásokkal szembeni felsőbbrendűségét, hogy képes határokat szabni a retorika potenciálisan bomlasztó hatalmának”.⁹³⁷

Posztumusz megjelent kötetében, az *Esztétikai ideológia* (1996) első fejezetében, amely „A metafora ismeretelmélete” címet viseli, részletesebben megvizsgálja John Locke, Condillac és Kant bizonyos munkáit abból a szempontból, hogy miként kísérelték meg teljesíteni a fentebb jelzett célt, nevezetesen a retorika háttérbe szorítását, hatásának minimalizálását és hatókörének pontos kijelölését. „Locke még úgy vélte – írja De Man –, hogy a retorika száműzhető a filozófusok tanácskozó testületéből, s ehhez mindössze nagyon komoly etikai elkötelezettség és a betolakodókkal szembeni éberség szükséges.” Condillac a problémát ennél összetettebben szemlélte, és nem erkölcsi magatartást és érdekvédő akciót látott benne. „Condillac a vizsgálódást az absztrakciók körére, vagyis a nyelv egy részére szűkítette le, amely nem tartozik kiemelten sem a költőkhöz és az empirikus filozófusokhoz sem; és arról biztosít bennünket, hogy rendben lesz minden, amennyiben e problémás terminusokat nem keverjük össze a valóságos létezőkkel.” Kant pedig, De Man szerint, opportunistá a kérdésben, és halogató magatartást képvisel, bár ő már nincs annyira rossz véleménnyel a retorikai szemléletről. „Kant szerint [...] az egész kérdéskör nyugodtan várhat; rendszerető, kritikus házvezetéssel a retorika rehabilitálható”, jóllehet ennek egyelőre még nem érkezett el az ideje, s ha viszont itt lesz, akkor a retorika „ismeretelméletileg megbízható területté tehető”.⁹³⁸

Ezek az averziók világosan jelzik, hogy a tudományos gondolkodás valóban nehezen birkózik a retorikával, hogy nagy a bizonytalanság körülötte. De Man úgy látja, hogy a három szerző nem képes, bár éppenséggel ezt erősen ambicionálják, világos és egyértelmű határvonalat húzni „egyrészt a retorika [...], másrészt a nyelv többi formája között”. Ez a bizonytalanság „mindhárom szerzőnél annak a bináris modellnek az aszimmetriájából következik, amely az átvitt értelmű jelentést szembeállítja a szó szerinti jelentéssel”.⁹³⁹ Szerinte ezt a feszültséget mindhárom szerző érzi – hozzátennem: nem csak ők –, ezért szövegeikben „szorongásnyomok” találhatóak, de ezek kimutatása helyett De Man szerint fontosabb annak tudatosítása, hogy a retorikától való általános elhatárolódásuk ellenére *saját szövegeik is retorikusak*.

Paul de Man ebben a kérdésben igen határozott álláspontot képvisel. A retorika *általános jelenléte* nem szorongásra okot adó helyzet vagy eltévelyedés a szó szerinti és igaz jelentésekhez képest. Egyébként is, „hiábavalóan fojtjuk el a szövegek retorikai struktúráját olyan kritikátlanul”.⁹⁴⁰ Sokkal inkább arról van szó, hogy a retorika nem eltorzít valamilyen igaz jelentést (amit egyébként is a konvenciók tartanak életben), hanem a retorika maga is megismerési mód, amely nem kevésbé juttat bennünket érvényes, használható

⁹³⁷ De Man (2000): i. m. 7.

⁹³⁸ De Man (2000): i. m. 26.

⁹³⁹ De Man (2000): i. m. 26.

⁹⁴⁰ De Man (2000): i. m. 26.

és igaz ismeretekhez, mint esetleg a bináris valóság szemléletéből következő „tükröző tudat” a maga szó szerinti jelentéseinek ambicionálása révén. „Hiszen a retorika nem választható el ismeretelméleti funkciójától”, szögezi le De Man.⁹⁴¹ Én hozzátenném ehhez azt is, ahogyan a tükröző tudat nyomán és alapján mi emberek individuálisan és közösségekben is bizonyos jellegű valóságot építünk magunknak és másoknak, ugyanez a helyzet az átvitt értelmű retorikai megismerés kapcsán is. Ha ugyanis a retorika *alapvető* megismerési mód, akkor a retorikusan cselekvő ember egy olyan valóságot igyekszik megteremteni és berendezni maga körül, amelyben a retorika adekvátan és eredményesen működő tudásforma. A lét és a tudat korrespondenciája tehát fennáll, de nem olyan szűk értelemben, ahogy azok vélik, akik az átvitt értelemet a tévedéssel azonosítják.

A kérdés ezek után „csak” az, hogy mi módon van a retorikának ismeretelméleti funkciója, avagy mit jelenthet a már idézett tömör állítás: „a retorika [...] ismeretelméleti diszciplína.”⁹⁴² Paul de Man dekonstruktív retorikatana leginkább ennek a tételnek a kibontása, mégpedig mindig valamilyen konkrét szöveg elemzése révén. Fogarasi György tévedésükre figyelmezteti azokat, akik úgy vélik, legalábbis hazánkban, hogy De Man retorikája esztétikai kérdés lenne, mert elemzett több szépirodalmi művet is. Vagyis De Man retorikai dekonstrukciója állítólag „kiváltságos helyet biztosít a »magas kultúrának«, az »irodalmi« szövegeknek, azokon belül is a »kanonikus« műveknek, illetve mindezek immanens, formalista megközelítésének, az irodalom (vagy a művészet) sokat emlegetett »belpolitikájának«”. Vagyis visszazavarják a retorikát a stilisztika területére, amely szövegfelfogásban, folytatja Fogarasi, „sem a politika, sem a vallás, sem az etika, sem a morál, sem a jog, a gazdaság, az ideológia vagy a pszichikum kérdéskörének vizsgálata nem fér bele”.⁹⁴³

Paul de Man azonban már az általa elemzett szövegek műfaja szerint is kitört ebből a kalodából – még inkább igaz ez a teoretikus pozíciójára nézve, s ehhez talán elegendő bizonyíték az iménti néhány bekezdés. Ugyancsak Fogarasi jegyzi meg *Az olvasás allegóriái* című De Man-kötet kapcsán, hogy ebben a műben De Man „egy lapon említi Yeatsset egy szappanopera alazonjával, Akhilleuszt pedig Ford úrral. A könyv későbbi fejezetiről pedig elég annyit megjegyezni, hogy egyetlen kivétellel (a Rilke-tanulmány kivételével) nem »irodalmi« műveket, hanem önéletrajzi narratívákat, antropológiai, szubjektumelméleti, politikai, politikai gazdaságtani, valamint nyelv-, vallás, morál- és történetfilozófiai tárgyú szövegeket elemeznek (amint ez már a tartalomjegyzékből is látható), ismert és elfeledett műveket egyaránt, de nem hagyva figyelmen kívül mindezek retorikai összetettségét vagy »irodalmisságát«.”⁹⁴⁴

Könyvünk nézőpontjából pontosan ezek okán van jelentősége Paul de Man retorikaitani munkásságának. Fogarasi is jó okkal észrevételezi, hogy De Man elemzései egyszerre jelzik, méghozzá elég világosan, a retorika episztemológiai státusát, s mutatják fel ennek

⁹⁴¹ De Man (2000): i. m. 27.

⁹⁴² De Man (2000): i. m. 28.

⁹⁴³ Fogarasi György: Fordítói utószó. In Paul de Man: *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Budapest, Magvető, 2006. 359.

⁹⁴⁴ Fogarasi (2006): i. m. 360.

vonásait, valamint az így elgondolt és verbálisan kinyilvánított realitás természetét. Azt írja ugyancsak *Az olvasás allegóriájáról*: „A szövegek referenciális funkciója a nyitótanulmány mellett leginkább a két utolsó Rousseau-elemzésben kerül középpontba. A »szöveggép« ezekben megjelenő metaforája egy olyan materialitás fogalmát vetíti előre, amely – szemben a historista ihletésű kultúra- vagy médiatudományi felfogással – nem a szellemi tartalom (vagy forma) anyagi szubsztrátuma, hanem – túl anyag és szellem, anyag és forma metafizikus polaritásán – egy kísérteties létmódú anyagiság, s ekként az *Esztétikai ideológiában* körvonalazódó »formális materializmus«, avagy a derridai de Man-olvasatban felvillantott »anyag nélküli anyagiság« lehetséges másik megnevezése.” Ergo „az esztétikum ambivalens kategóriája nem csupán az irodalom vagy a művészet intézményeiben munkál, s nem is csupán a szövegek és médiumok kutatásának tágabb területén, hanem – kevésbé feltűnő, de annál meghatározóbb rögzismék formájában – az ember és a kultúra fogalmában is továbböröklődik”.⁹⁴⁵

2. A grammatika retorikai episztemológiája

Minden látszat ellenére a retorika problémája nem nyelvi probléma, jóllehet verbális megnyilatkozás nélkül retorika sincs, és maga De Man is mond olyat magáról, hogy „én filológus vagyok nem filozófus”.⁹⁴⁶ Csakhogy egyrészt a filológia általános szövegtant is jelent, másrészt a filozófus jelző elutasítása nála a hagyományos metafizika elvetését jelenti. De Man a legkülönbébb témájú és státusú szövegek szoros olvasása-értelmezése révén igenis „filozófál”, azaz megismerési és lételméleti kérdéseket tesz fel, és ad rájuk figyelemre méltóan eredeti válaszokat. Mondhatjuk tehát, hogy elemzése nem szűken vett nyelvészeti és irodalomtudományi problémákkal foglalkoznak, sokkal inkább azzal, hogy a vizsgált szövegekben miként tárul fel az emberi-társadalmi valóság természete. De pontosabban fogalmazunk akkor, ha azt mondjuk: De Man arra kíváncsi, hogy retorikailag tekintve vajon milyen valóságban élünk.

A kérdés megválaszolásához Paul de Man mindenekelőtt különbséget tesz nyelvi rendszer (szemantika és szintaxis) valamint retorika között. *Szemiológia és retorika* című tanulmányának egyik alaptétele az, hogy az általános jeltan (szemiológia), amely alá újabban sokan igyekeznek az irodalmat és minden lehetséges emberi verbális „jeltermelést” – köztük a retorikai jellegűeket is – besorolni, „nem azt kutatja, hogy mit jelentenek, hanem azt, hogy miképpen jelentenek a szavak”.⁹⁴⁷ Ez a törekvés azonban, véli, indokolatlanul elválasztja egymástól a nyelvi formákat és a referenciát, s egyben túlsúlyossá teszi a formát. Hozzátenném: ez talán nem is lehet másként. Ha egyszer minden valamit is jelentő jel tanulmányozása a célunk, akkor ebben a folyamatban szükségképpen

⁹⁴⁵ Fogarasi (2006): i. m. 360.

⁹⁴⁶ Bókay Antal: Paul de Man és az amerikai irodalomtudományi dekonstrukció. In Paul de Man: *Esztétikai ideológia*. Budapest, Janus–Osiris, 2000. 234.

⁹⁴⁷ De Man (2006): i. m. 15.

eltűnik a jelentés. Egyszerűen kilúgozzuk a konkrétan használt jeleket, feltoljuk és „bele-általánosítjuk” őket egy olyan egységes és absztrakt valóságba, amely minden egyes jelrendszert magában foglal. Az erősen természettudományos ihletettséggű szemlélet végzettszerűen halad a formák tanulmányozása és kizárólagos szerepének elismerése felé, hiszen azt keressük, ami minden jelben közös. Ez nyilván nem lehet a jelentés, amely mindig lokalitásban létező és specifikus formák révén megvalósuló egyedi és konkrét létrejövés, fennállás. Vajon mi lehet közös a nyelvben, a zenében, festészetben, a táncban, a köznapi gesztusokban, a ruházatunkban és még sok más „jelrendszerben”? Nyilván a jelek létrehozásának hogyanja és mikéntje, vagyis a forma, amit aztán elkezdhetünk elemeikre szedni, összerakni, és közöttük mindenféle bonyolult összefüggést kimutatni. Látjuk majd ennek a természetét Petőfi S. János strukturalista szövegnyelvészetében.

Paul de Man elismeri ennek a tudományos törekvésnek a jelentőségét. Azt írja: „A szemiológia jelentős demisztifikáló erőre tett szert [...]. Bebizonyította, hogy a nyelv irodalmi dimenzióinak érzékelését rendkívüli módon megnehezíti, ha kritikátlanul elfogadjuk a referencia autoritását. Rávilágított arra is, milyen makacsul tartja magát ez az autoritás a legkülönfélébb diskurzusokban, a legdurvább ideológiáktól egészen a legkifinomultabb esztétikai és etikai ítéletekig. A szemiológia különösen sokat tett azért, hogy szétfosszassa a jel és a referens szemantikai megfelelésének mítoszát, az az ábrándot, hogy [...] egyszerre hódoljunk a forma technikájának és a jelentés szubsztanciájának.”⁹⁴⁸

Ebben a szemiológiai formalizmusban azonban, amely a nyelvre mint rendszerre épül, van egy jól látható tévedés, amelynek rögzítése a *Szemiológia és retorika* című tanulmány másik alaptézise. Ez a hiba „abban áll, hogy a grammatikai (különösen pedig a szintaktikai) struktúrákat retorikai struktúrákkal együtt használják, láthatólag anélkül, hogy tudatában lennének ezek esetleges összeférhetlenségének”.⁹⁴⁹ Sokan vannak, akik elemzéseikben „a grammatikát és a retorikát tökéletes folytonosságban látják működni, és minden nehézség vagy zökkenő nélkül siklanak át a grammatikai struktúráktól a retorikai struktúrákhoz”.⁹⁵⁰ Csak igen kevesen voltak, akik erről mást gondoltak. Ilyen „mást gondoló” volt például Kenneth Burke, írja De Man. Ő az, aki „említi az *elhajlás* [deflection] jelenségét [...], és úgy határozza meg, mint »mindenfajta apró eltérést vagy akár szándékolatlan tévesztést«, mint a nyelv retorika alapját. Az ő felfogásában tehát az elhajlás a jelen és a jelentés grammatikai szerkezetekben működő ellentmondásmentes kapcsolatának dialektikus felforgatása; ezzel magyarázható Burke közismert ragaszkodása a grammatika és a retorika megkülönböztetéséhez”, vagyis – véli De Man – semmilyen komolyan végiggondolt elmélet vagy filozófia „nem támaszthatja alá a grammatika és a retorika vélt folytonosságát”.⁹⁵¹ Ezért is szükséges „megkülönböztetni egymástól a grammatika és a retorika episztemológiáját”, még akkor is, ha

⁹⁴⁸ De Man (2006): i. m. 15–16.

⁹⁴⁹ De Man (2006): i. m. 16.

⁹⁵⁰ De Man (2006): i. m. 16–17.

⁹⁵¹ De Man (2006): i. m. 19.

ez „roppant vállalkozás”.⁹⁵² Paul de Man két irányba indul el ezen az úton. Vizsgálja egyrészt a grammatika retorizációját, másrészt a retorika grammatizációját.

Azt javasolja, hogy a grammatika általános retorikai természetének vizsgálatához egyszerű esettel kezdjük. „Indulásként – írja – vizsgáljuk meg közelebbről az úgynevezett szónoki vagy retorikai kérdést, amely talán legismertebb esete a grammatikai és a retorikai struktúra látszólagos szimbiózisának, s amelyben a retorika alakzat közvetlenül egy szintaktikai eszköz révén nyilvánul meg.” Példaként ehhez egy televíziós sorozatból idéz fel egy jelenetet, amit én „tekecipő” jelenetnek neveznék el. A jelenet a következő: „felesége kérdésére, hogy vajon felül- vagy alulfűzötten szeretné-e viselni a tekecipőjét, Archie Bunker [a sorozat komikus hőse] egy kérdéssel válaszol: »Mi a különbség?« Felesége, a maga nemes egyszerűségében olvasva e kérdést, válaszul türelmesen elmagyarázza a különbséget a felső és az alsó fűzés között [...], ám ezzel csak haragot vált ki a férjéből. A »Mi a különbség« nem a különbség iránt érdeklődött, hanem csupán annyit jelent: »Nem érdekel, mi a különbség«.”⁹⁵³

Ez az egyszerű, a mindennapi életben is sűrűn előforduló eset – véli De Man – világossá teszi, hogy a kérdésben „egyazon grammatikai szerkezet két olyan jelentést hoz létre, amelyek kölcsönösen kizárják egymást: a szó szerinti jelentés arra a fogalomra (különbségre) kérdez rá, amelynek a létezését a figuratív jelentés tagadja”. A mindennapi életben még csak-csak elboldogulunk olyan helyzetekkel, „ahol a szó szerinti és a figurális jelentések olykor egymás útjában kerülnek”. De vajon mit válaszolnánk – veti fel –, ha Friedrich Nietzsche vagy Jacques Derrida kérdeznék meg, hogy „»Mi a különbség«, s a grammatika alapján mi még csak azt sem tudjuk megmondani, hogy vajon »valóban« tudni akarja-e, »mi« a különbség mint olyan, vagy csupán azt mondja: nem is próbálkozzunk ennek kiderítésével”⁹⁵⁴

A másik elemzett példája irodalmi, amit én a „tánc és a táncos” példájának hívnék. Ez Yeats egyik híres versének (*Az iskolások között*) utolsó sora; „How can we know the dancer from the dance?”, ami arról a problémáról szól, hogy vajon mi módon lehet a táncost a saját táncától elválasztani és megkülönböztetni, hogy vajon létezik-e külön a kettő. A hagyományos, „a bevett értelmezések szerint ez a sor egy retorikai eszköz fokozott nyomatéka révén forma és tapasztalat, teremtő és teremtett potenciális egységét állítja”.⁹⁵⁵ Ez a nyomaték pedig a kérdve állítás lenne. Tudjuk, hogy a mindennapi nyelvben is előfordulnak ilyen egységállítások. Mondanék ehhez példákat: *A stílus az ember. Az leszel, amit megtanulsz. Az embert tettei minősítik.* Ezeknek a mondatoknak a megszokott értelmezése szerint nemcsak tagadjuk a jel és a referens összeférhetetlenségét, hanem egyenesen az egységüket állítjuk. De Man ehhez hozzáteszi, a vers egésze ennek az egységnek a lehetőségét demonstrálja: a táncost nem tudjuk megkülönböztetni a táncától, hiszen ő táncosként az, amit el szokott táncolni.

⁹⁵² De Man (2006): i. m. 18.

⁹⁵³ De Man (2006): i. m. 20.

⁹⁵⁴ De Man (2006): i. m. 20.

⁹⁵⁵ De Man (2006): i. m. 22.

Vagy mégis lehetséges a különbségtevés? Minden további nélkül válaszolhatunk erre a verszáró mondatra úgy is, hogy táncos és tánca (ember és cselekedete) nem azonos egymással, hiszen külön-külön is léteznek és felfoghatók. Ráadásul a vers egésze mindkét értelmezést alátámasztja – hangsúlyozza De Man –, vagyis nem a kontextus elhanyagolása vezet egyik vagy másik értelmezéshez. Bármilyen alaposan tanulmányozzuk a mondat nyelvi szerkezetét, a „Táncából a táncost: kitudhatod?” (Tandori Dezső fordítása) kérdést grammatikai alapon nem tudjuk eldönteni. De az sem vezet sehová, ha azt mondjuk, hogy két jelentés van *egymás mellett*, egy grammatikai és egy retorikai, hiszen így szétszedjük azt, ami mégiscsak összetartozik, ezzel indokolatlanul leegyszerűsítjük és ellaposítjuk az egész mondat összetett és feszültséggel teli jelentését. Paul de Man szavai szerint: „Ahogyan már az első példában, úgy itt sem mondhatjuk [...], hogy a versnek egyszerűen két jelentése van, amelyek egymás mellett léteznek.”⁹⁵⁶ Ennél sokkal érdekesebb és izgalmasabb dolog áll előttünk, „hiszen éppen arról van szó, hogy az egyik olvasat tévedésnek ítéli és menthetetlenül érvényteleníti a másikat. Ráadásul képtelenség érvényes döntésre jutni a tekintetben, hogy melyik olvasatot illeti az elsőbbség; egyik sem létezhet a másik nélkül. Nem lehetséges tánc táncos nélkül, sem jel referens nélkül.” Mondhatjuk persze, hogy autoritása és elsődlegessége van „a grammatikai struktúra által létrehozott jelentésnek”, ám ezt teljesen felforgatja, hogy ugyanaz a mondat egyben retorikai kérdésként is olvasható.⁹⁵⁷

Amiről itt szó van, az az, hogy *két egymást kizáró, ám szorosan összetartozó értelem azonos nyelvi formában jelenik meg*. „A kérdés grammatikai modellje nem akkor válik retorikaivá, amikor egyrészt egy szó szerinti, másrészt pedig egy figurális jelentéssel van dolgunk, hanem amikor grammatikai vagy más nyelvi eszközök segítségével lehetetlenség eldönteni, hogy két (esetleg teljesen összeegyeztethetetlen) jelentés közül melyik az uralkodó. A retorika radikálisan felfüggeszti a logikát, és a referenciális eltévelyedés szédítő mélységeit nyitja meg.”⁹⁵⁸ Úgy tűnik tehát, hogy a De Man-i dekonstruálás kimozdít mindenféle szöveglétrehozást és szövegértelmezést abból a roppant kényelmes és leegyszerűsített pozíciójából, amely a dolgokat *egysíkuian* próbálja ábrázolni, és minden értelmet ezen az egyetlen síkon kíván megjeleníteni; jóllehet bonyolultan és összetetten.

3. A retorizált grammatika korlátai

Paul de Man elemzésében – mint jeleztem – a másik nézőpont a retorika grammatizálása. Mintegy azt mondja, hogy ha igazak az előbbi állítások, akkor bármely retorikai alakzat szükségképpen verbális alakban vagy formában jelenik meg, egyébként nem is létezne, ennek következtében magára ölti a grammatikai formákat és törvényszerűségeket, hiszen ezek teszik érthetővé és felfoghatóvá. A kérdésre De Man Marcel Proust *Az eltűnt idő*

⁹⁵⁶ De Man (2006): i. m. 22.

⁹⁵⁷ De Man (2006): i. m. 23.

⁹⁵⁸ De Man (2006): i. m. 21.

nyomában című regényének vizsgálatával igyekeznek választ találni, kategoriálisan pedig azzal, hogy elkezd a retorika „felbontását”, pontosabban rámutat a *metafora és a metonímia* közötti különbség jelentőségére.

Induló kérdése az, hogy vajon az eddig elemzett grammatika-retorika páros, amely, mint láttuk is, „szétbomlasztja és összezavarja a belső/külső természetes antitézisét”, vajon átvihető-e az olvasás aktusára. Mert ha igen, akkor az olvasás, ezzel ellentétesen, képes egyetlen totalitássá egyesíteni „a külső jelentést a belső cselekvéssel, a cselekvést a reflexióval”. De Man úgy látja, hogy korántsem ez a helyzet. „Az olvasással, mint mondják, *belekerülünk* abba a szövegbe, mely először idegenszerű valami volt a számunkra, s amelyet most a megértés aktusa révén magunkévá teszünk. Ez a megértés azonban rögtön egy szövegen kívüli jelentés megjelenítésévé válik; Austin szavaival, az illokúciós beszédaktus perlokúciós tényaktussá válik, Frege szavaival, a *Bedeutungból Sinn* lesz. A mi visszatérő kérdésünk csupán az, hogy ez az átalakulás szemantikai szempontból vajon grammatika vagy retorikai irányítás alatt áll-e.”⁹⁵⁹

Elemez egy részletet Proust regényéből, amely a metafora hatálya alatt áll. „A szóban forgó részlet azt írja le, amikor [...] az ifjú Marcel szobája zárt terébe rejtőzik, hogy olvasson.”⁹⁶⁰ Ez a részlet látszólag „az olvasás élményét éppen ilyen egyesülésként írja le [...], hasonlóan ahhoz, ahogy Proust máshelyen különféle trópusokat dramatizál, tájak révén vagy tárgyak leírásán keresztül. Ehelyütt a metafora alakzatát dramatizálja, egy belső/külső megfelelést, melyet az olvasás aktusa jelenít meg.”⁹⁶¹ A regény sorai szerint az olvasó emberben egyesül az éppen megtapasztalt nyár élménye és a nyárra vonatkozó eddigi tudása. Ennek során „két módját állítja szembe annak, hogyan lehet felidézni a nyár természeti élményét, és egyértelműen kinyilvánítja, hogy az egyik módozatot többre értékeli a másiknál: a »szükségyszerű kapcsolat« miatt, mely a legyek zaját a nyárral egyesíti, a zümmögés sokkal hatásosabb szimbólummá válik, mint a »véletlenül« épp nyáron hallott muzsika”.⁹⁶²

Az átvitt jelentésekkel operáló retorikára vonatkoztatva ez „a metafora és a metonímia különbségének felel meg, hiszen *a szükségyszerű és a véletlen szembeállítása elfogadható módja az analógia és az érintkezés megkülönböztetésének.*” Márpedig az a helyzet, hogy „az azonosságra és totalitásra való következtetés, mely a metafora alapvető alkotó eleme, hiányzik a tisztán viszonyyszerű metonimikus érintkezésből”. Az eddigi alapján gondolhatjuk azt, hogy a metaforák és metaforabokrok áttételesen ugyan, de jól kifejezik a metaforizált valóság természetét. Van itt azonban egy olyan ellentmondás, amely kikezdi ezt az evidenciát, ugyanis „különösebb éleslátás nélkül is kimutatható, hogy a szöveg nem azt teszi, amit prédikál. A szövegrész retorikai olvasata megmutatja, [...] hogy a metafora metonímia feletti uralmának állítása metonimikus struktúráknak köszönheti meggyőzőerejét.”⁹⁶³ Vagyis „pontosan akkor, amikor a szöveg legnagyobb

⁹⁵⁹ De Man (2006): i. m. 24.

⁹⁶⁰ De Man (2006): i. m. 24.

⁹⁶¹ De Man (2006): i. m. 24.

⁹⁶² De Man (2006): i. m. 25–26.

⁹⁶³ De Man (2006): i. m. 26. (*Kiemelés – Sz. M.*)

hévvel bizonygatja a metafora egységesítő erejét, ezek a képek voltaképpen maguk is félig-önműködő grammatikai sémák megtévesztő használatán alapulnak. A metafora dekonstrukciója, továbbá mindazon retorikai sémák dekonstrukciója, melyek hasonlósággal leplezik a különbségeket [...], a grammatika és egy grammatikai sémákra épülő szemiológia személytelen pontosságához vezet vissza bennünket.” Nyilvánvaló tehát, hogy „a retorika kérdéssel kapcsolatos első példáink a grammatika retorizálásai voltak, szintaktikai paradigmák által generált alakzatok, míg a Prousttól vett példánkat inkább a retorika grammatizálásaként lehetne jellemezni”.⁹⁶⁴

S ha ez így van, akkor ez az értelmezési mód kétségessé tesz olyan evidenciaként kezelt fogalmakat is, amelyeken a tudományos és kritikai diskurzus nyugszik. Például „megkérdőjelezi az elsőségnek, a genetikus történelmének és legfőképp az én autonóm akaraterejének metaforáját”. De „nem hagyja érintetlenül a jelenlét, a lényeg, a cselekvés, az igazság, valamint a szépség metafizikai kategóriáit”.⁹⁶⁵ Kimutatható például, hogy „a metafizika legfőbb kategóriáinak szisztematikus kritikája, amire Nietzsche kései műveiben vállalkozott, vagyis az okság, a szubjektum, az azonosság, a referenciális és felfedett igazság stb. fogalmának kritikája, a szerint a dekonstruktív mintázat szerint megy végbe, amely Proust szövegeiben is működött”. Tisztában kell tehát lennünk azzal, hogy messzire vezető tudományos konzekvenciái vannak egy efféle „retorikailag tudatos olvasásnak”.⁹⁶⁶

„Az alakzatokról feltételezzük – írja De Man –, hogy egyéni lelemények, egy rendkívüli egyéniség termékei, a grammatika előprogramozott mintázatát azonban senki sem tekintené saját találmánynak.”⁹⁶⁷ A grammatika retorizálása – ezt példázza a *Mi a különbség?* és a *Hogyan különböztethetnénk meg a táncost a tánctól?* kérdés – „határozatlanságba torkollik, felfüggesztett bizonytalanságba, mely képtelen választani két olvasásmód közül. A másik, a Proust regényrészlet, amely az olvasásról szól, viszont, ha negatív úton is – egy tévedés, egy hamis színlelés leleplezésével –, de mégis csak elérni látszik valamifajta igazságot. A Proust-részlet retorika olvasata után többé nem hihetünk a szöveg azon állításának, miszerint a metafora lényegileg, metafizikailag magasabb rendű, mint a metonímia.”⁹⁶⁸ Az egész Proust-regényben „óriási tematikus és szemiotikai hálózat tárul elénk, mely az egész narratívát strukturálja, s amely láthatatlan marad azon olvasók előtt, akik rabjai maradnak a naív metaforikus misztifikációnak”.⁹⁶⁹

Ezzel azonban mintha azt mondanánk, hogy bármely szöveg, verbális megnyilatkozás tudományos igényű elemzése, nem is más, mint „a retorikai misztifikációk grammatikai szigorral történő redukciója”.⁹⁷⁰ Ám ez nem olyan egyszerűen elintézhető dolog, mely szerint a költő téved, a tudósnak igaza van, avagy mindenki más, aki másként látja

⁹⁶⁴ De Man (2006): i. m. 27.

⁹⁶⁵ De Man (2006): i. m. 28.

⁹⁶⁶ De Man (2006): i. m. 27.

⁹⁶⁷ De Man (2006): i. m. 27.

⁹⁶⁸ De Man (2006): i. m. 28.

⁹⁶⁹ De Man (2006): i. m. 28.

⁹⁷⁰ De Man (2006): i. m. 28.

a dolgokat, mint én, tévedésben van. Ugyanis „amennyiben az igazság egy bizonyos fajta tévedés rendszerességének a felismerése, akkor teljes mértékben e tévedés előzetes létezésén alapul”.⁹⁷¹ Ha az igazsághoz *csak és kizárólag* a tévedések leleplezésén keresztül akarunk eljutni, akkor felértékeljük a bírált tévedéseket, hiszen ezek az igazság *elsőleges* forrásai is lesznek. A tagadás nyilvánvalóan *megerősíti* a tagadottat, ha másban nem, akkor a jelentőségében, hiszen miért másért küzdünk ellene. De abban is, hogy megismerésünk tartalma abból indul ki, amit a tagadott állítás magában foglal. Totális elutasítás pedig nem létezik, ezért is kérdezi De Man: „vajon a retorika grammatizálása negatív bizonyosságba torkollik-e, vagy – miként a grammatika retorizálása – ott marad felfüggesztve saját igazsága vagy hamissága felőli tudatlanságban?”⁹⁷² Azaz, amennyiben a homályosnak és tévesnek vélt jelentéseket könyörtelenül leleplezzük – mint tette ezt például Nietzsche –, illetve kiderül saját igazságaink korlátoltsága és bizonytalan természete, akkor vajon „miben kapaszkodhatunk” egyáltalán? Paul de Man kétféle megoldást kínál erre a gyötrő kérdésre.

„Először is – írja –, nem igaz, hogy Proust szövege leszűkíthető arra a téves kijelentésre [...], melyet olvasatunk dekonstruál.”⁹⁷³ Egy verbális megnyilatkozásban mindig több és más is van annál, mint amit mi tévedésként azonosítunk, és esetleg jó okkal bírálunk. Egyebek mellett használjuk azokat a nyelvi elemeket, amiket bírálunk, kifogásoljuk például a fogalmak homályosságát, miközben az általunk használt fogalmak is nélkülözik a teljes pontosságot. Ám De Man rámutat az író és az olvasó (a szerző és az értelmező) radikális különbségtételének korlátaira is, hiszen minden megnyilatkozás egy hagyományba, mondhatni, mások beszédébe van beleágyazva, továbbá senki sem magában és magának beszél, vagyis számíthat, és többnyire számít is, mások válaszára.

Ahogy az irodalmi szöveg „egyszerre állítja és tagadja saját retorikai működésének autoritását”, ugyanúgy *a kritikai és tudományos szöveg, de a mindennapi diskurzus is, egyszerre építi és rombolja, konstruálja és dekonstruálja önmagát*. A dekonstruálás és a destruálás semmi mást nem jelent, mint a mindent elmondás és a cáfolhatatlanság hübriszének az elutasítását, mely gesztus nem utólag és külsőleg járul hozzá az egyébként tökéletes szöveghez, hanem eleve benne van. Vagy ahogyan De Man mondja, a *szigorú* szerző ezt eleve tudja, mármint azt, hogy sem ő, sem más *nem képes* efféle „isteni” szöveg megalkotására, és ezt a tudást eleve beépíti a szövegébe. „A dekonstrukció nem olyasmi, amit mi adunk hozzá a szöveghez, hanem eleve az alkotja magát a szöveget.”⁹⁷⁴ Pontosabban, együtt a konstrukció és a dekonstrukció.

Másodszor, el kell fogadnunk azt a tényt, hogy mind az irodalom mind a társadalomtudomány nyelve *szigorú* s egyben *megbízhatatlan* nyelv. Egyik sem rendelkezik azzal a szilárdsággal, amelyet olykor megpróbálnak ráruházni, ami náluknál sokkal inkább jellemzi a mesterségesen létrehozott és formalizált gondolatrendszerek nyelvezetét

⁹⁷¹ De Man (2006): i. m. 29.

⁹⁷² De Man (2006): i. m. 29.

⁹⁷³ De Man (2006): i. m. 29.

⁹⁷⁴ De Man (2006): i. m. 29.

(például a matematikát). Ez azonban nem javítandó hiba, „fejlődési rendellenesség” vagy visszamaradottság, amit egyszer majd ki lehet nőni. Ez éppen ezen területek nagy előnye, mert ebben rejlik egyéni és közösségi létezésünk *innovatív ereje és szabadsága*. A társadalomra vonatkoztatott tökéletesen egyértelmű nyelv ezért maga lenne a nyelvi önismétlés és a tökéletes történeti mozdulatlanság.

„Egyes metaforák [...] alárendelt alakzatnak bizonyulnak egy általános mondatszerkezetben belül – írja De Man –, melynek szintaxisa metonímikus; ebből a szemszögből nézve úgy tűnik a retorikát felülírja egy őt dekonstruáló grammatika. Ennek a metonímikus mondatszerkezetnek azonban egy hang az alanya, mely ismét metaforikus viszonyban áll ezzel a szerkezettel. *A metafora lehetetlenségéről beszélő narrátor »maga« is metafora*, méghozzá egy olyan *grammatikai szintagma metaforája*, mely a metafora tagadását jelenti, jóllehet – antifrázis útján – a metafora elsőbbségét állítja.”⁹⁷⁵ *Vagyis a szigorú grammatikát követő szó szerinti szöveg és a képi logikát követő alakzatok leírásai egymáson értelmeződnek*. Ezzel érdemes tisztában lennünk, egyébként egy „felfüggesztett tudatlanság állapotába jutunk”. Ergo: „Mind az irodalom, mind pedig a kritika [a tudomány] – a kettő különbsége ugyanis látszólagos – arra van kárhóztatva (vagy kiváltságosan feljogosítva), hogy mindenkor a legszigorúbb, következésképp legmegbízhatóbb nyelv legyen, mely által az ember megnevezi és átalakítja önmagát.”⁹⁷⁶

Paul de Man nem azt mondja tehát, hogy két egymástól független megismerési-értelmezési sík van, azaz látszat és lényeg, a szavak szó szerinti és figurális jelentése, nem is arról van szó, hogy az egyik kiegészíti és negligálja a másikat, esetleg megadja a másik „igazi” jelentését. Ugyanis a különböző jellegű értelemek (ezek formái) kölcsönösen dekonstruálják egymást, miközben létezésükhöz szükségük van a másik értelmezési formáira. „Szembesülve a grammatika és a retorika különbségének a kérdésével, a grammatika lehetővé teszi számunkra a kérdés feltevését, ám könnyen lehet, hogy éppen az a mondat lehetetleníti el a kérdezést, amellyel a kérdést feltesszük.”⁹⁷⁷

A retorikailag lehetséges (átvitt) értelem tehát nincs grammatika nélkül, a grammatika pedig nem azonos a logikai szükségszerűséggel és a külső valóság pontos lefedésének képességével, mert mindig van benne átvitt (retorika) értelem is. Mindez világosan jelzi, hogy az emberi-társadalmi valóság nem vak szükségszerűségek, hanem az értelmezésekben feltáruló *lehetőségek* hatálya alatt áll. Az ember, hogy cselekedni és élni tudjon, természetesen folyamatosan redukál, egyszerűsít, hiszen a dolgok alig áttekinthető bonyolultsága elfogadhatatlan a számára. Erre utal De Man Archie Bunker példája kapcsán, aki „kétségbeesik, amikor egy uralhatatlan nyelvi jelentésstruktúrával találja magát szembe, s eléje tárul a lehangoló kép, hogy a jövőben hasonló kavardások végtelen sorával kell majd szembenézni”⁹⁷⁸ Ez az attitűd azonban nem szünteti meg a társadalmi valóság lehetőségtermészetét, éppen hogy megerősíti, hiszen a redukciók ezen a bázison zajlanak.

⁹⁷⁵ De Man (2006): i. m. 30. (*Kiemelés – Sz. M.*)

⁹⁷⁶ De Man (2006): i. m. 31.

⁹⁷⁷ De Man (2006): i. m. 20–21.

⁹⁷⁸ De Man (2006): i. m. 21.

Ennek azonban az a következménye, hogy a figurális jelentést újra kell értelmezni, mert magába foglalja a szó szerinti és a figurális közötti *eldönthetlenséget*.

4. A retoricitás gondolatalakzatai

De Man különböző, jól megválasztott szövegekben trópusokat, vagyis szóképeket tár fel és elemez, amelyeket azonban nem egyszerűen csak különös nyelvi eszköznek tart, mint általában a retorikatanok művelői, hanem gondolkodásmódnak, valóságlátásnak és valóság-előállásnak, mint ezt az előző pontban láthattuk is. Ezt a valóságot az ő fogalomhasználata nyomán *retoricitásnak* lehet nevezni, amely azt fejezi ki, hogy emberitársadalmi létünknek és valóságunknak valamilyen értelemben retorikai dimenziója van. A szóképek is hordozzák ezt az összefüggését, ám De Man szerint elsősorban a *metonímia*, az *allegória* és az *irónia* fejezi ki ezt azényt. Ebből a „szűk listából” is jól látszik, hogy De Man számára egyáltalán nem az alakzatok feltárása és részletes vizsgálata volt a cél, munkássága tehát nem „szaktudományi retorikatan”, hiszen például a *Kis magyar retorika* mintegy száz alakzatot mutat be.⁹⁷⁹

Ez annál is inkább így van, mert a három fontos alakzat nem látszólag össze nem tartozó szavak összekapcsolása, mint ez a trópusok (szóképek) esetében megfigyelhető, hanem *gondolat és szó* specifikus viszonya, azaz *gondotalakzat*. Ezen egyszerű tény alapján De Man is kimozdítja a retorikát abból az alárendelt „eszköz” szerepéből, amelyben sokáig tartották, és amit a cizellált szóképek használata is képvisel. De Man felfogása azokéhoz illeszkedik – ilyen munkásságokat elemeztünk egyébként könyvünk eddigi fejezeteiben –, akik más-más szempontok alapján, de a retorikának szintén a kimozdító komolyan vételét ambicionálták. Ennél konkrétábban, De Man a metonímiát a metaforával, az allegóriát pedig a szimbólummal való összehasonlításban vizsgálta, az irónia pedig szerinte az a gondolatalakzat, amely a magát a megismerő-kommunikáló embert és a valóság adott létezését teszi meg kritikája tárgyává; én azt mondanám, vélhetően az irónia De Man retorikájának „végső szava”.

A metonímia azért játszik fontos szerepet De Man munkásságában, mert világosan felmutatja, hogy egyrészt a metonímia a metaforához képest eltérő gondolkodásmódot képvisel, másrészt a metafora elsőbrendűségét képviselő felfogás metonimikusan strukturált. Erről szolt a már elemzett Proust-regényrészlet, amelynek lényege talán összegezhető így: „a metafora metonímia feletti uralmának állítása [a Proust-regényrészlet egyébként ezt sugallja] a metonimikus struktúrának köszönheti saját meggyőzőerejét.”⁹⁸⁰ De Man pedig – idézném ezt újra – így összegez: „A Proust részlet retorikai olvasata

⁹⁷⁹ Szabó–Szörényi (1997): i. m.

⁹⁸⁰ William Ray: Paul de Man: a dekonstrukció iróniája / az irónia dekonstrukciója. Ford. Füzi Izabella. In Füzi Izabella – Odorics Ferenc (szerk.): *Paul de Man „retorikája”*. Budapest – Szeged, Gondolat–Pompeji, 2004. 20.

után többé nem hihetünk a szöveg azon állításának, miszerint a metafora lényegileg, metafizikailag magasabb rendű, mint a metonímia.”⁹⁸¹

A magasabb rendűnek gondolt metafora valójában arra a valóságsszemléletre épül, amely szerint az egyéni és társas életünket szükségszerűen azon összefüggések uralják, amit vagy szó szerinti, vagy metaforikusan átvitt kifejezések hordoznak. Ezek az azonosságok pedig eleve *benne vannak* a dolgokban, mi pedig nem teszünk mást, mint a rendelkezésünkre álló nyelvi eszközökkel kifejezzük ezeket az azonosságokat, már amennyiben helyesen gondolkodunk. Ehhez képest persze vannak véletlen és esetleges tényezők is, amelyek azonban mindig különböznek a dolgokban rejlő lényeges összefüggésektől, ezért is ezek legfeljebb külsődlegesen érintkeznek a kifejezett dologgal. Márpedig a metonímia efféle *külsődleges érintkezést* fejez ki, ami persze sokféle konkrét összefüggésben jöhet létre. Ilyen az a metonímia is, amely „a termék gyártási helyét nevezi meg a termék helyett”, vagy „a Ford autó megnevezése Henry Ford gyártulajdonos neve alapján”.⁹⁸² De, mint jeleztem, De Man nem arra kíváncsi, hogy hányféle metonimikus szófelváltástípus (denominatio) lehetséges, mert sokféle, hanem arra, mit is jelent a metonimikus gondolkodásmód. Ő is használja ezt a gyakran idézett példát: „van némi igazság abban, hogy ha Akhilleuszt oroszlánnak tartjuk, ám szemernyi igazság sincs abban, ha gépkocsinak véljük Ford urat.”⁹⁸³

Azt látjuk tehát, hogy a belső és lényeges összefüggéseket kifejező metafora analógiákkal operál. Ezért is gondolhatjuk azt, hogy kibontott és végigvitt metafora képes az ábrázolt dolog teljességét megmutatni, amihez képest az érintkezéseket kifejező metonímia csupán véletlenszerű, nem olyan lényeges: például a híres T-modelleket elvileg gyárthatná más is. Paul de Man azonban arra mutat rá, hogy sem a szó szerinti, sem az átvitt jelentés nem képes megszabadulni a metonímiától. Persze a szó szerintiséget ambicionáló grammatika nem is akar, hiszen a nyelvi formák is esetlegesek a jelentésekhez képest, vagy mint Ferdinand de Saussure mondta: a szavak jelentését az adja, amit *nem* jelentenek, vagy ahogy Gottlob Frege mondta, több szó is vonatkozhat *ugyanarra* a referensre. De ugyanez a helyzet a metaforával is. Nem képes *nem* nyelvi formát ölteni, márpedig ez esetben a metonimikus gondolkodás felülírja a metaforikus szóképi valóságglátást.

A legfontosabb itt azonban mégiscsak az, hogy a metafora és a metonímia, mint gondolkodásmódok és valóságglátások, nem képesek egymástól „megszabadulni”. Leginkább azért, mert mi, emberek egyiket sem tudjuk nélkülözni. Egyaránt szükségünk van arra, hogy a dolgokat „belső lényegük” szerint ragadjuk meg, de arra is, hogy ezt ne rögzítsük meg, ne tegyük végérvényes valósággá azt, amit éppen tudunk. Amikor leginkább úgy véljük, hogy „kezünk között” a valóság, akkor válik igazán világossá, hogy mennyire nincs így, hiszen a metafora totalizáló erejét is metonimikus struktúrák hordozzák, hangsúlyozza De Man. Nem lehet tehát *a külsőt és a véletlent eltüntetni*

⁹⁸¹ De Man (2006): i. m. 28.

⁹⁸² Szabó–Szörényi (1997): i. m. 135.

⁹⁸³ De Man (2006): i. m. 26.

az életünkben, így az érintkezések metonimikus értelmezését sem. Ha így tekintjük őket, akkor az is nyilvánvalóvá válik, hogy mind a metaforában mind a metonímiában innovatív erő rejlik, még ha az innovációt másként valósítják is meg. *A metafora egy hasonlóság alapján igyekszik a metaforizált dolog belső valóságának megmutatására, a metonímia pedig ezt a dolog külső valóságának feltérképezésével éri el.* De mindig vonatkoznak a másokra is, hiszen a külső a belsőhöz, a lényeges az esetlegeshez viszonyítva kaphat csak értelmet és jelentést. Paul de Man valójában azért küzd, hogy ebben a relációban a „lenézett” metonímia megkapja az őt megillető helyet.

Lényegében ugyanez a helyzet az *allegória* esetén is, Paul de Man azonban ismételtelen nem pusztán a tropikus vonás nyelvi természetére kérdez rá, hanem az allegorikus *gondolkodásmódra*. Az allegóriát De Man szembeállítja szimbólum uralkodó felfogásával, s szerinte a szimbólumot „a nyelv reprezentatív és szemantikai funkcióját egyesítő kifejezésmódként” kell értenünk.⁹⁸⁴ Az allegória viszont lemond a szimbólumban jelen lévő „időbeli egybeesés nosztalgikus vágyáról, nyelvét eme időbeli különbség révén keletkező üres térben teremti meg”.⁹⁸⁵ A klasszikus értelemben vett allegória egy korábban vagy máshol létrejött kulturális kép, egy másik szöveg felhasználásával hozza létre a jelentést. Ha például „a bárány allegóriát meg akarom érteni, akkor ehhez a Biblia szövegére és az allegória akkori alapítási aktusára kell visszamennem”.⁹⁸⁶ Ezért okkal gondolhatjuk azt, hogy az eredeti és teljes jelentést nem maga a felhasznált allegória hordozza, sőt ez, mint a metonímia, *külsőleg járul hozzá az allegorizált dologhoz.*

Paul de Man az allegóriát a szimbólum totalizáló erejével állítja szembe, ahhoz hasonlóan, ahogyan a metonímiát is a metaforához való viszonyában értelmezte. Egyrészt világossá teszi, hogy a szimbólumok a felvilágosodással és a modernitás kibontakozásával gondolkodásunk középpontjába kerültek, mégpedig kettős értelemben is: mint az általánosan érvényes egyéni, belső szubjektivitás jelei vagy szavai, valamint a nyelv külső valóságaként, amelyet leginkább Saussure nyelvelmélete képvisel. Ezért is erősen totalizáló jellegű gondolkodásról van szó, amiben a szimbólum hasonlít a metaforára. Másrészt pedig nyilvánvalóvá tette, hogy ez a középpontba kerülés egyben a modernitás és a felvilágosodás nagy projektje, amely próbálja megszabadítani a cselekvő szubjektumot a biblikus hagyománytól, ezzel a múlt béklyóitól, létrehozva ezzel az individuális ént, akit már csak saját tapasztalatai és belátásai irányítanak. Ennek felel meg – retorikai terminusokkal szólva – a biblikus allegóriák és metaforák felváltása szimbólumokkal.

A 20. század második felében azonban nem a felfogás további alapozása és részletezése a feladat, hiszen ennek az eszmének a jegyében folyt s folyik a modernizálás, hanem már rá lehet kérdezni a projekt sikerességére. Ezt teszi De Man is azzal, hogy sorról sorra kimutatja, „hogy a legnagyobb és legkövetkezetesebb szimbólumpárti romantikusok esetében sem sikerült végigvinni a szimbólum szubsztancializálásának, totalizáló

⁹⁸⁴ De Man (2006): i. m. 8.

⁹⁸⁵ De Man (2006): i. m. 31.

⁹⁸⁶ Bókay (2000): i. m. 230.

hatalmának az elvét”.⁹⁸⁷ Coleridge például tartósan a szimbólum fontosságát és elsődlegességét hangsúlyozza – írja De Man –, közben azonban a szimbólumok *áttetszőségéről* beszél. Ezzel azonban a szimbólum már nem artikulál valami belső és lényegi vonást, hanem csak *utal* valamire, azaz külsődleges lett a szimbolizált dologhoz képest, sőt ezt utalást elvileg lehetne más szimbólum révén is megvalósítani. A szimbólum ezzel allegória lesz, azaz a valóság olvasata, sőt az olvasat olvasata, vagy mint William Ray írja: „*A temporalitás retorikájában a szemantikai tapasztalat és a fogalmi totalizáció közötti lemaradás vagy diszkontinuitás retorikai megtestesülése az allegória fogalmában történik meg.*”⁹⁸⁸

Ez az új allegória azonban már nem a hit biblikus allegóriája, hanem a *kétkedés allegóriája*. A középkor nagy teológusai számára maga az értelmezés volt allegorikus, például az egzegézis a Biblia több szintű allegorikus értelmezését jelentette, a mi számunkra azonban *Az olvasás allegóriái* már egészen más jelentéssel bírnak. Mondhatjuk, hogy az életünk, annak minden megnyilvánulása lett allegorikus, nem rögzíthető és nem végérvényes természetű. Egészen sarkosan fogalmazva: nem élünk, hanem olvasunk. Miközben egyetlen olvasatban sem lehetünk teljesen biztosak, illetve a bizonyossághoz olyan eszközöket használunk, amelyek bizonytalanságokkal terheltek. Legfontosabb szövegeink *olvashatatlanok*, mert olyan kijelentéseket tartalmaznak, amelyek cáfolják saját bizonyosságuk alapjait. „Választásra kényszerítenek bennünket, miközben lerombolják minden választás alapját. [...] Mindebből látható, hogy az olvasás lehetetlenségét nem szabad túl könnyedén venni.”⁹⁸⁹

Az allegória, avagy az olvasás allegóriája ezzel az *irónia* közelébe kerül, márpedig „de Man jelentésdialektikája az irónia szédítő apoteózisában csúcsosodik ki”.⁹⁹⁰ Az irónia értelme De Man felfogásában a radikális felforgatás. Azaz „*bármely* fogalomhoz való rendíthetetlen ragaszkodás [...] ugyanazon fogalom igazságigényinek a lebontásához vezet. Az állítás, miszerint a nyelvi struktúrák (és aktusok) megbízhatatlanok, maga is megbízhatatlan, szükségszerűen az, mivel nyelvi eszközöket használ ahhoz, hogy eljusson konklúziójához.”⁹⁹¹ Ez a radikális megbízhatatlanság nyilvánvalóan nem egyéni elhatározás kérdése, hanem a nyelv sajátossága, legyen ez a nyelv grammatikai vagy retorikai.

A retorikatanok olyan gondolatalakzatként írják le az iróniát, amelynek használata arról szól, hogy a beszélőnél nemcsak eltérés van gondolat és megnyilatkozás között, hanem az eltérés egyben *tettet tagadás*: a beszélő túlzóan dicsérve ócsárolja a másikat, enyhén rosszat mondva állít róla jót, látszólag elfogadja a másik igazságait, ilyen módon mutatva ki az illető tévedéseit, mint ezt például Szókratész tette. Az irónia az a gondolatalakzat, amely nyilvánvalóvá teszi, hogy a jelentéseket nemcsak külsődleges és esetleges tényezők befolyásolják – ezért a metafora vagy a szimbólum által ambicionált teljes és kimerítő jelentés nem lehetséges –, hanem beszédeinkben és írásainkban, túl

⁹⁸⁷ Bókay (2000): i. m. 230.

⁹⁸⁸ Ray (2004): i. m. 12.

⁹⁸⁹ De Man (2006): i. m. 285.

⁹⁹⁰ Ray (2004): i. m. 7.

⁹⁹¹ Ray (2004): i. m. 8.

a metonímián és az allegórián, minden *fordítva* játszódik le, mint ahogyan a dolgok elsőre mutatkoznak.

Így aztán az irónia De Man felfogásában nem a szászféle retorikai alakzatok egyike lesz, hanem a megismerő-cselekvő ember általános attitűdje. Mint írja: „Az irónia nem trópus többé, hanem minden tropologikus megismerés dekonstruktív allegóriájának szétbomlása, azaz más szóval, a megismerés szisztematikus szétbomlása. Mint ilyen, az irónia korántsem zárja le a tropologikus rendszert, hanem éppenséggel kikényszeríti e rendszer eltévelyedésének ismétlődését.”⁹⁹² Az allegóriát is ilyen módon kell értenünk. A teljességre törekvő megértés, a végigvitt képiség annyiban *allegorikus*, „amennyiben felszíni következtetésén túl a teljességre való képtelenségét jelöli”.⁹⁹³ És egyben ironikus is, „amennyiben előtérbe helyezi saját »következtetéseit« befejezhetetlenségének horizontjával szemben”.⁹⁹⁴

De ez már nem is egyszerűen irónia, hanem az irónia radikalizálása, ráadásul folyamatos ismétlődésben, amely „abban áll, hogy kizárja előidézésének lehetőségét; az a bizonyosság tartja fenn, hogy nem lehet fenntartani.”⁹⁹⁵ Tehát De Man iróniája szétbomlasztja saját negatív, leleplező tudását is, amit sokan nihilizmusnak tekintenek.

Ám „ha ez nihilizmus – írja William Ray –, akkor olyan pozitív nihilizmus, mely elhárítja, hogy nem esik áldozatul az autoritással való visszaélésnek, melyeket az intézmények okoznak. Felfüggeszti igazságigényét épp abban a pillanatban, mikor azok artikulálódnak, egy folytonos hang biztosításának reményében, egy olyan jövő és egy olyan múlt létrehozásának reményében, mely nem lesz már mindig is a megkövült én képe. Nem szünteti meg a tudás tradícióit, inkább megeleveníti azokat, egyszerre robbant ki újabb »igazságokat«, melyek mindig igazságnak tekinthetők a »hívők« által, és tételezi az azonosság nélküli történelmet, mely folyamatban lévő textualitásként egészen »más«, és mégis teljesen személyes, megragadhatatlan és – mert olyanként ismerődik fel – teljesen felfogható. Egyszerre jelente ki az igazság szükségességét és elfogadhatatlanságát, az ironikus olvasás táplálja azt a tradíciót, melyet felforgat; úgy akarja a történelmet ellenőrizni, hogy lemond az ellenőrzésről.”⁹⁹⁶

⁹⁹² De Man (2006): i. m. 349.

⁹⁹³ Ray (2004): i. m. 12.

⁹⁹⁴ Ray (2004): i. m. 12.

⁹⁹⁵ Ray (2004): i. m. 28.

⁹⁹⁶ Ray (2004): i. m. 28–29.

Vákát

XVII. fejezet

Paul de Man: A társadalmi általánosról

1. Az egyes és az általános lehetetlen viszonya

Előző fejezetünkben annak néhány fontos elemét vizsgáltunk, amit Paul de Man a retorika episztemológiájának nevezett, és amelynek összetettségéről azt gondolta, hogy alaposabb és pontosabb ismeretekhez juttat bennünket, mint az azonosságot ambicionáló grammatikai episztemológia. Pontosan tudható azonban, hogy nincs ártatlan vagy önmagában vett tiszta episztemológia: minden megismerés egyben valóságformálás is. Ahogyan John Austin nyelvész és filozófus is mondta, még a ténymegállapító mondataink is cselekvések. Áll ez Paul de Man retorikájára is, amely ráadásul radikális valóságglátást ambicionál. Kérdésünk ezért az, hogy vajon miféle történeti-társadalmi valóság *létezését* jelzi ez az ismeret, ennek milyen alapvonásai sejlenek fel De Man írásaiban. Utaltam már erre Fogarasi György gondolatainak idézésekor, aki a szövegek referenciális funkciója kapcsán olyan kategóriákra hívta fel a figyelmet, mint „szöveggép”, „formális materializmus” vagy „anyag nélküli anyagiság”.⁹⁹⁷ És Bókay Antal megjegyzése is helyénvalónak tűnik itt: Paul de Man elemzéseiben „a lét nyelvi formájának retorikus változást követi”.⁹⁹⁸ A kérdés az, hogy vajon mi ez a létezési mód.

Úgy vélem, Paul de Man írásaiban a retorikai gondolkodás és nyelvezet differenciált-összetett referenciájáról vagy valóságáról két alapvető összefüggés körvonalazódik. Az egyik az iróniában is jelzett *nyitottság és befejezetlenség*, amely kontingenciaként azt mutatja meg, hogy a társadalom egyetlen valóságszelete sem zárható le vagy rögzíthető meg éppen adott létében, mert a dolgok elvileg mindig lehetnének más módon is, mint ahogyan éppen vannak. Azaz a konkrét társadalmi létezőket megszüntethetetlen kettősségek hatják át, amit legtisztábban az irónia mutat fel. Ebben viszont alapvetően különbözik a grammatikai és a retorikai nyelv egymástól. A grammatikák az sugallják – hangsúlyozza De Man –, hogy ki tudjuk fejezni a dolgok lényegét, ezáltal meg tudjuk adni végérvényes identitásukat, azaz verbálisan ki tudjuk meríteni őket. A retorikai alakzatok viszont azt, hogy ez lehetetlen feladat, egyben azonban *elkerülhetetlen* a végérvényes lényegre és a lezárt identitásra való *törekvés*.

A másik összefüggést az imént idézett különös kifejezések jelzik. Ezek egy *értelemtől áthatott* valóságra utalnak, az emberek anyagtalannak tűnő ideái és szövegei által formált társadalmi materialitásra, amelynek léte azonban nem egyéni döntéseken múlik. Vagyis senki nem tud úgy dönteni, hogy ő most tisztán anyagi vagy tisztán szellemi valóságot hoz létre. A nyelvben, legyen az grammatikai vagy retorikai, eleve benne van az, hogy

⁹⁹⁷ Fogarasi (2006): i. m. 360.

⁹⁹⁸ Bókay (2000): i. m. 233.

mint valami „szöveggép” valamilyen módon egyesíti a szellemi és az anyagi, a verbális és a materiális realitást. A grammatikai nyelvhez és a retorikai nyelvhez is hozzátartozik a maga *sajátos* valósága, ezért is ambicionálja De Man azt, hogy megírja a retorika eddig megíratlan nyelvezetét, amely egyben egy sajátos valóságot mutat fel, olyan „anyag nélküli anyagiságot”, amelyben más módon hatja át a szellem a létet, mint az azonosságot forszírozó grammatikákban.

Ennek megfelelően a következőkben Paul de Mannak azt a munkáját fogjuk megvizsgálni, amelyben a problémakört legalaposabban kibontotta, amely nem általános elméleti fejtegetés, hanem egy konkrét szöveg részletes elemzése, nevezetesen Rousseau *Társadalmi szerződés* című munkájának retorikai szempontú vizsgálata. De Man úgy látja, hogy Rousseau az írásban a társadalmi egyes és általános viszonyát, mondhatni, *lehetetlen* viszonyát vizsgálja, pontosabban azzal küzd, hogy a műben feltárja a törvényi általánosság és a törvény konkrét vonatkozási területének kapcsolatát. A társadalomra nézve ez a kapcsolat kulcskérdés, miközben roppant nehezen válaszolható meg, szemben a természeti tárgyak esetében, hiszen például a víz általánossága az, ami minden egyes konkrét vízben külön-külön *benne* van. A társadalmi általános azonban *másként* képződik meg.

Paul de Man előjáróban leszögezi, hogy olyan fontos kifejezéseket, mint vallás, politika, társadalom nem szabadna úgy használni „mintha referenciális státusuk egyértelműen megalapozott volna, és megérthető lenne felhasználásuk retorikai működés módjának figyelembe vétele nélkül”.⁹⁹⁹ Ezért aztán nem nevezhetjük Rousseau-t „»csodálatos« írónak, félredobva a politikai gondolkodót, vagy megfordítva, nem dicsérhetjük a politikai elemzések racionális szigorát, veszteségnek könyvelve el a képzeletgazdag önéletrajzi írások nyugtalanítóbb vonásait, mint többé-kevésbé véletlenszerű kóros elváltozást”.¹⁰⁰⁰ A kettő együtt van, azaz tudomány és irodalom, racionális szigor és képzeletgazdag retorika.

„A *Társadalmi szerződést* olvasni [...] annyi – írja ennél konkrétan De Man –, mint meghatározni, milyen viszonyban áll egymással az általános akarat és a különös akarat, két olyan fogalom, melyek nyilvánvalóan uralkodó szerepet játszanak a szöveg megszervezésében.”¹⁰⁰¹ Rousseau a társadalmi szerződést – mint az állam polgárai között létrejött eszmei együttműködést – röviden a következőképpen írja le: „Minden személy akaratával, javaival és erejével együtt az általános akarat alatt egyesül, és minden tagot testületileg az összesség elidegeníthetetlen részévé fogadunk.”¹⁰⁰² Ebben a definícióban egy olyan metaforikus rendszer fogalmazódik meg – kommentálja De Man a definíciót –, „mely a végtagot a testtel, az egyest az összessel, az egyént a csoporttal egyesíti”, mégpedig holisztikus módon, és szükségszerűnek tartva az összetartozást.¹⁰⁰³ A dolog azonban korántsem olyan evidens és egyszerű, mint amilyennek elsőre látszik – éppen erről a bonyolultságról szól a *Társadalmi szerződés*.

⁹⁹⁹ De Man (2006): i. m. 288.

¹⁰⁰⁰ De Man (2006): i. m. 300.

¹⁰⁰¹ De Man (2006): i. m. 289.

¹⁰⁰² Jean-Jacques Rousseau: *Társadalmi szerződés*. Ford. Kis János. In Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon, [1762] 1978. 479.

¹⁰⁰³ De Man (2006): i. m. 302.

Mindenekelőtt azt kell látni, hogy alapvetően különbözik „a szerződésre épülő politikai entitás struktúrája egy empirikus vagy természetes létező struktúrájától”.¹⁰⁰⁴ Az empirikusan jól vizsgálható *természetes* létező mind struktúráját, mind sajátosságait, mind funkcióját tekintve nyilvánvalóan más, mint az együttműködési *kényszerre*, azaz szerződésre épülő társadalmi-politikai valóság. Ezért is, írja Rousseau, „a köz java vagy kára nem pusztán összege [...] a magánszemélyek javának vagy kárának, mint az egyszerű összeadásnak, hanem a sok egyéni jó és rossz közötti összefüggésben állna és nagyobb volna az összefüggésnél; s nemhogy az egyének boldogságán alapulna a köz üdve, éppenséggel az utóbbi lenne a forrása az előbbinek”.¹⁰⁰⁵ Vagyis a természetesen létező természeti dolgok közös természete a konkrét egyesek empirikus vizsgálata után „egyszerű összeadás”, aritmetikai műveletek révén meghatározható, a társadalom általánossága (közjó, közérdek, közvélemény, törvény stb.) azonban másként áll elő, tehát nem összeadások és deriválások révén.

Paul de Man nagyra értékeli Rousseau munkáját, mert megpróbált reflektálni erre a másságra és az összetettségre, amelynek a lényege, hogy „a *Társadalmi szerződés* egy [...] bináris metaforikus rendszer dekonstrukcióját rejt magában”.¹⁰⁰⁶ Ő maga arra tesz kísérletet, hogy kibontsa ezt a kettőséget Rousseau munkájából. Hangsúlyozza, hogy Rousseau adott ugyan formális definíciót a társadalmi együttműködési „szerződésről”, de munkájában „a szöveg a bonyolultsága olyan fokára érkezett, mely lehetetlenné teszi a definitív nyelvet”.¹⁰⁰⁷ Így lesz aztán mind a társadalmi-politikai valóság létezése, mind annak adekvát leírása retorikai jellegű, amely nem fedhető le és fejezhető ki pontos definíciókkal, mint teszik ezt az „ember-független” valóságot vizsgáló tudományok saját tárgyuk esetében, legyen ez az tárgy az objektív természet vagy az objektív társadalom.

A megválaszolendő alapkérdés a következő. *Vajon mi a viszony az egyes egyén igénye és az általános akarat között?* Másképpen fogalmazva: az általános akaratot kifejező törvények miként vonatkoznak az egyes konkrét esetekre? Megint másként: mi jellemzi a társadalmi általánost? Hogyan áll elő egyáltalán olyan általános, ami *nincs meg a hatályuk alá tartozó egyesekben?* Hiszen Rousseau-nál „az általános akarat semmiképpen nem az egyes, különös akartok szintézise”.¹⁰⁰⁸ Sőt, „Rousseau éppen az ellenkező kijelentésből indul ki, s a kollektív és az egyéni szükségletek és érdekek összeegyeztethetlenségét posztulálja”. Márpedig nyilvánvalóan létezik társadalmi általános és általános akarat is, amely Rousseau szerint „a tiszta értelem megnyilvánulása, mely a szenvedélyek hallgatása közben okoskodik”.¹⁰⁰⁹ Ezért is nevezi az emberi értelem egyik legnehezebb műveletének gondolataink olyan általánosítását, amely a közakarat felé irányul. „Hol az az ember, aki képes ennyire elkülönülni önmagától?”¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁴ De Man (2006): i. m. 301.

¹⁰⁰⁵ Rousseau (1978): i. m. 612.

¹⁰⁰⁶ De Man (2006): i. m. 301.

¹⁰⁰⁷ De Man (2006): i. m. 304.

¹⁰⁰⁸ De Man (2006): i. m. 304.

¹⁰⁰⁹ Rousseau (1978): i. m. 615.

¹⁰¹⁰ Rousseau (1978): i. m. 615.

Paul de Man szerint elsősorban azt kell látni, s ez a *Társadalmi szerződés*ben is benne van, hogy *kétféle általánosítás* lehetséges. A közérdek vagy az általános akarat megfogalmazásának „igencsak másféle figurális struktúrával kell rendelkeznie, mint az olyan metaforikus folyamatoknak, amilyen például a fogalomalkotás, a szerelem vagy akár az ítélet”.¹⁰¹¹ De ezt a kettősséget persze csak akkor vagyunk képesek meglátni, ha nem grammatikai, hanem retorikai nyelv segítségével olvassuk a valóságot.

2. A geopolitikai séma magyarázó ereje

A dolog megértése nem egyszerű – véli De Man –, hiszen igencsak megszokott a társadalom „természetelvű” szemlélete, vagyis az, hogy a legkisebb közös többszörös vagy legnagyobb közös osztóelvé alapján határozzuk meg a társadalom általános vonásait, mint teszik ezt manapság például a kvalitatív szociológiai, a közgazdaságtani és a statisztikai vizsgálatok. Segít megérteni a problémát – írja De Man –, a *geopolitikai* nézőpont bekapcsolása. Merthogy „geopolitikai nézőpontból tekintve az állam elsősorban nem egyének halmaza, hanem egy konkrét földterület”.¹⁰¹² Amennyiben az uralkodót egy adott országoterület, nem pedig az ott élő népek királyának nevezik, akkor ez a szóhasználat egyrészt pontos, másrészt utal arra, hogy „a föld eredeti birtokbavétele önkényes” volt.¹⁰¹³ Ugyanis „az első foglalás joga [...] kevésbé abszurd, kevésbé alávaló, mint a hódításé”, és „jobban megvizsgálva [...] aligha törvényesebb”.¹⁰¹⁴

Más a helyzet egy adott országon vagy államon *belüli* földtulajdonok esetében. „Az államon belüli konkrét földtulajdon az állam és a polgár közötti szerződéses megállapodás eredménye, s csakis az állam szerződésbeli részvétele esetén beszélhetünk tulajdonlásról, pusztá elbirtoklás helyett.” Az állampolgároknak juttatott földek esetén azonban „a szerződéses okirat, amely ekképp létrejön, viszonyrendszerek paradox egymásmellettiségeként vagy interferenciájaként létezik”. Ez a paradoxon két vonatkozásban is megjelenik. Egyrészt utal „a birtokló szubjektum és a birtokolt objektum funkcionális azonosításának elvére”. Merthogy „a birtok azonosságát tökéletesen meghatározzák objektív kiterjedései, és az írott, bevéselt jelek, melyek e kiterjedést jelzik (akár egy kerítés vagy egy »belépni tilos« tábla formájában), szemantikailag egyértelműen”.¹⁰¹⁵

Nem kevésbé egyértelmű egy szerződésben a tulajdonos neve és személye. Egy ilyen szerződés nem is szól másról, mint e kettő lehető legpontosabb meghatározásáról és a viszonyokról, miközben igencsak különböző dolgok (egy földdarab és egy ember) összetartozásáról van szó benne. Így lesz „a szerződés öntükröző [...], a föld határozza meg a tulajdonost, s a tulajdonos a földet. Joggal fogalmazhatnánk úgy is, hogy [...] a tulajdonos identitását

¹⁰¹¹ De Man (2006): i. m. 304.

¹⁰¹² De Man (2006): i. m. 305.

¹⁰¹³ De Man (2006): i. m. 305.

¹⁰¹⁴ Rousseau (1978): i. m. 484.

¹⁰¹⁵ De Man (2006): i. m. 305.

a tulajdon identitása határozza meg.¹⁰¹⁶ Ez a paradox viszony abból nyeri erejét, sőt varáz-
zsát, hogy „kielégíti a jel és a jelentés megfeleléséről szóló szemiológiai fantazmákat”.¹⁰¹⁷

Ezt az igényt nem szabad lebecsülni, még akkor sem, ha az egybeesést már az első
tudományos érintés szétzúzza. Ismert a verdikt: szavaink pontosan tükrözzék a valóságot,
lássunk mindent színről színre, legyen minden az, aminek hívjuk. Azt tapasztaljuk, hogy
ez az azonosság a világban való eligazodás, az eredményes cselekvés és a másokkal való
együtműködés egyik elemi feltétele. Ezért aztán egyrészt törekszünk ennek az elérésére,
másrészt zavar bennünket, ha azt látjuk, hogy ez nincs így. 1990 előtt a nyilvánosságban
sokan idézték egyetértően Kádár János „országvezető” egyik mondatát: *A krumplileves
legyen krumplileves*. A szóismétlés nyilvánvalóan tagadólag arra utal, hogy ne hazudjunk,
ne beszéljünk félre, állítóan pedig arra, hogy a dolgokat elfogadott nevükön nevezzük meg;
ha egyszer valaki krumplilevest főzött, akkor tálaláskor ne mondja azt, hogy húslevest tett
az asztalra. Nincs okunk arra, hogy kétségbe vonjuk a jel és a jelentés, a verbalitás és refe-
rencia egybeesésének elementáris vágyát, miközben efféle praktikus igény csak erős kor-
látok felállításával valósítható meg, ha egyáltalán megvalósítható. Ha mégis, és ha minden
körülmények között ragaszkodunk ehhez az egybeeséshez, akkor viszont elég nyilvánvaló
módon elzárjuk magunkat a valóság birtokbavételének további és tág lehetőségeitől.

Másrészt a tulajdon nemcsak az egyén, hanem a *közösség szempontjából is* értelmez-
hető, írja De Man. „Az a viszony azonban, amely a tulajdon közösségi aspektusát vezérli,
nem egyezik meg azzal, amelyik a személyes identitást meghatározza.”¹⁰¹⁸ De Man rámutat
arra, hogy minden magántulajdon hasonló módon épül fel, ezért is a különböző magán-
tulajdonosok viszonyában keletkező konfliktusok jogilag viszonylag könnyen elrendez-
hetők, már amennyiben van „megbízható bíraskodási rendszerünk”.¹⁰¹⁹ Egyáltalán nem
ez a helyzet azonban, ha a tulajdont az államot jelentő földterület szempontjából nézzük,
amelyet egyébként ugyancsak az *államhatárok* jelölnek ki, ami egyben magában foglalja
a határain belüli tulajdonokat is. Az állam jó okkal léphet fel a közérdek képviselőjeként
és védelmezőjeként, s ennek megfelelő működését írott vagy íratlan „alkotmány” sza-
bályozza. Ám „egy állam szerződéses alkotmánya hasonlíthat is meg nem is egy másik
államéra, ez a kérdés azonban irreleváns a területi konfliktus vagy integritás tekinté-
ben”.¹⁰²⁰ Vagyis: „Személyes szemszögből nézve a tulajdon hasonlóságon, valamint közös
szükségletek és vágyak egységesítésén alapuló struktúra; közösségi szempontból viszont
ugyanaz a tulajdon a szükségszerű elidegenedés és konfliktus struktúrájaként működik.
Ez az ellenségesség az alapja az állam politikai integritásának.”¹⁰²¹ Az állam a tulajdont
„minden erejéből védelmezi az idegenek ellen”.¹⁰²²

¹⁰¹⁶ De Man (2006): i. m. 305–306.

¹⁰¹⁷ De Man (2006): i. m. 306.

¹⁰¹⁸ De Man (2006): i. m. 306.

¹⁰¹⁹ De Man (2006): i. m. 306.

¹⁰²⁰ De Man (2006): i. m. 307.

¹⁰²¹ De Man (2006): i. m. 307.

¹⁰²² Rousseau (1978): i. m. 486.

Konklúzióként De Man a következőt állapítja meg: „Retorikai nézőpontból a struktúra érdekessége abban áll, hogy egyazon entitás (egy konkrét földdarab) két teljesen divergens szöveg referensének tekinthető, melyek közül az első egy következetes fogalomrendszer által létrehozott tulajdonképpeni jelentésen nyugszik, a második pedig olyan összehasonlíthatatlan viszonyrendszerek radikális diszkontinuitásán és elidegenedésén, melyek semmilyen ítéletalkotást, tehát semmilyen szilárd jelentést vagy identitást nem tesznek lehetővé.” Így egy konkrét földterület egyéni és állami (közösségi) léte világosan felmutatja, hogy ezekre abszolút eltérő jelentések vonatkozhatnak: „az egyik monologikus és minden ízében ellenőrzött, a másik viszont ki van téve az esetlegességeknek, melyek még a számszerű fölényénél is önkényesebbek. [...] A magánjog szilárdsága és méltósága mögött »útonállók« és »kalózok« lapulnak [ezek Rousseau kifejezései], s az ő tetteik alakítják a nemzetek közötti politika realitásait.”¹⁰²³ Vagyis, ha a közösség és az állam, akár erővel is, nem szerez földterületet, akkor nincs (ezen a területen belül) magántulajdon sem, rendezett és szabályozott közösségi élet sem, de nincs „egyértelmű” valóság sem.

Ez a séma azonban nemcsak a földterület jelentését határozza meg, hanem „áthatja a politikai társadalom minden aspektusát”.¹⁰²⁴ Ennek megfelelően Rousseau szerint – emeli ki Paul de Man – a társadalmi szerződést egy *kettős kötelelem* jellemzi. „Az elsődleges szövetkezés kinyilvánításakor a magánszemélyek és a köz kölcsönös kötelezettséget vállalnak egymással szemben; minden egyén úgyszólván önmagával szerződik, és kettős kötelemet vesz magára: mint a főhatalom részese a magánszemélyekkel szemben, és mint az állam tagja a főhatalommal szemben vállal kötelezettséget”.¹⁰²⁵ Vagyis a társadalom, mint „az elsődleges szövetkezés”, egyének olyan együttese, amelyben mind az egyén mind a hatalom kötelezettséget vállal a másik fél iránt. Tapasztalhatjuk persze, „hogy az egyén keményebb törvényi ellenőrzésnek van alávetve, mint a végrehajtó hatalom, mely nagyobb kilengéseket engedhet meg magának tetteiben és kezdeményezéseiben, például a nemzetközi politikában, ahol olykor elvárjuk, hogy háborúhoz és erőszakhoz folyamodjon, ami az egyének viszonyában tűrhetetlen volna”.¹⁰²⁶ Vagyis itt aszimmetria van, ami nehezen összehasonlíthatóvá teszi a két oldalt.

Így nézve a dolgokat világos, hogy „az egyén személyes érdekei [...] semmiben nem egyeznek politikai, közösségi érdekeivel és kötelezettségeivel”.¹⁰²⁷ Például a háború és az erőszak kétségtelenül az egyének kárára van, bármilyen „nemes” célért folyik is a harc, hiszen még a védekezésben is el lehet pusztulni. Paul de Man Rousseau nyomán az államhatalomnak mint főhatalomnak az egyéntől való elidegenülését állapítja meg. „Ez a hatalom különbözik tőle és számára idegen, mert [...] nem osztozik az ő problémáiban és feszültségeiben.”¹⁰²⁸ A főhatalom egyetlen vonatkozásban tekint magára: *az idegenek és az ellenségek* vonatkozásában. Nem ismeri tehát az egyén belső feszültségeit és gondjait,

¹⁰²³ De Man (2006): i. m. 307.

¹⁰²⁴ De Man (2006): i. m. 307.

¹⁰²⁵ Rousseau (1978): i. m. 480.

¹⁰²⁶ De Man (2006): i. m. 308.

¹⁰²⁷ De Man (2006): i. m. 308.

¹⁰²⁸ De Man (2006): i. m. 308.

hangsúlyozza mind Rousseau, mind Paul de Man. Ehhez azonban hozzá kell tennünk, hogy a megállapítás az állam külpolitikájára nézve igaz. A belpolitika, amit ma inkább már közpolitikának vagy szakpolitikáknak nevezünk, nélkülözi ezt a radikális kettősséget, hiszen a *gondoskodó állam*, amit Rousseau még nem ismerhetett, éppenséggel az egyének problémáinak megoldásával foglalkozik. És a Föld országai próbálják az államközi viszonyokat is szabályozni, például nemzetközi szervezeteket hoznak létre, nemzetközi szerződéseket kötnek, azaz nem erőszak alkalmazásával háborúban, hanem diplomáciai úton békésen próbálják a konfliktusaikat rendezni.

A másik oldalról nézve is számtalan problémát és feszültséget találunk azonban. Az alapprobléma az, hogy az egyéni érdekek érvényesítése, a magáncélok mégoly tisztességes követése sem eredményez közérdeket vagy közjót. „Az egyén személyes akarata (miként a magántulajdona) önmagában is világosan érthető, de híján van mindennemű rajta túlmutató általános érdeknek vagy jelentőségnek. Ez még a különféle személyes akaratok viszonyára is igaz.”¹⁰²⁹ Például két vagy több önmagával törődő egyén egyezsége arról, hogy nekik valami jó vagy jobb legyen, még nem maga az általánosság vagy közakarat. Sőt, még az sem, ha *minden* egyes egyén erről állapodik meg, mert az általános akarat nem mennyiségi, hanem *új minőség* kérdése. A „világosan érthető” egyéni vonások feltárása és/vagy megmutatása csak annyit jelent, hogy az érintett egyéneknek vannak *közös* vonásai, eszméi, véleményei, törekvései, ami jó eséllyel mindenkiben megvan külön-külön is. Ami hiányzik: a túlmutatás. Vagy ahogyan Rousseau írja: „nagy különbség van aközött, hogy valaki önmagával szemben vállal kötelezettséget, vagy valamilyen egésszel szemben, amelynek részét képezi”.¹⁰³⁰ Ez a társadalmi *egész* külön értelmezési tárgy és külön törekvés, amely nem vezethető le az alája tartozó egyesekből. Más tehát a közös és a közösségi.

Nem szabad azonban azt sem megtennünk, hogy radikálisan elválasztjuk az egészet az öt alkotó részekről, az egyes egyént a társadalomtól. Itt is *kettős* kötelem vagy kötés van, írja De Man. Rousseau szerint bármennyire is az egyéntől különböző, tőle távol lévő és elidegenedett működésű az állam, ez csak akkor létezik és működik, ha állampolgári gondolatok és „egyéni kötelek” kapcsolódnak hozzá. Mondhatni, állampolgárként az embernek önmaga iránti elkötelezettségén túl *külön* akarni kell a közérdek vagy a közjó megvalósulását, különben nem jön létre. „Csakis a »kettős kötés« révén nyílik lehetőség az általánosításra”, írja De Man. Csakhogy a közérdek *különlévségének* elismerésével és tételezésével „szétbomlik a cél és tett folytonossága, mely személyes szinten még megmaradt”. Ezért is itt egy olyan kettősséggel állunk szemben, amelynek elemei össze is tartoznak és különböznek is egymástól. Paul de Man szerint a felmerülő problémákat „leginkább a két területet elválasztó retorika struktúra felől érthetjük meg”, és semmiképpen sem úgy, hogy azonosságukat feltételezván az egyént alárendeljük az államnak.¹⁰³¹

Mindezek az érvek Rousseau gondolkodásában a grammatikai jellegű megismerés és valóságkonstruálás ellen irányulnak, értve ezen azt a szemléletet, amely jel és jelentés

¹⁰²⁹ De Man (2006): i. m. 309.

¹⁰³⁰ Rousseau (1978): i. m. 408.

¹⁰³¹ De Man (2006): i. m. 309.

egységét, a fogalmak apodiktikus definiálását és megrögzítését tartja kívánatosnak és helyesnek, mégpedig az államérdek szempontjából. „Ez ugyanis monologikus jelölésre redukálná az alkotmányozó szöveg kettős struktúráját.” Ráadásul ez nemcsak eljelentékteleníti az egyént, hanem káros és veszélyes magára az államra nézve is. „Az állam »állandóságának« kinyilvánítása így nagyban siettetné az állam felbomlását.” Rousseau szerint viszont „a szerződéses szöveg jelentésének függőben és eldöntetlenül kell maradni”¹⁰³² Sőt, „nincs és nem is lehetséges olyan alaptörvény, mely a nép mint egész számára kötelező volna”.¹⁰³³ Ismeretes, hogy Genf város elöljárói Rousseau-t elítélték felforgató politikai nézetei miatt, s az elítélés alapját éppen ezek a passzusok képezték. Csakhogy Rousseau „meg van győződve a tartós intézmények vagy államok szükségességéről”,¹⁰³⁴ ami azonban nem lehet valami állandó képződmény a maga konkrétságában, ahogy Genf város elöljárói elképzelték a közérdeket és törvény általánosságát, mondhatjuk, hogy nem retorikai szemlélet alapján. Mert hiszen az egyén és a köz viszonya „két különböző retorikai modell egyidejű létezésén alapul”.¹⁰³⁵

3. Az általános akarat előállításának ironiája

A törvénynek kétségtelenül általánossága van, és „első pillantásra úgy tűnik, ez az általánosság onnan ered, hogy a törvény szelektíven alkalmazható arra az elemre, amely a politikai egész részét alkotja, kizárva azt az elemet, amely nem része az egésznek”.¹⁰³⁶ Perszónálisan tekintve ilyenek az idegenek, vélemények alapján a specifikusan egyedi nézetek, törekvésben a magánérdekek érvényesítései. Ám nem egészen erről van szó: a külön lévő vagy elidegenedett törvény „nem térbeli, időbeli vagy pszichológiai hiánynak a következménye (aminek félrevezető módon, a földtulajdonmodellek esetében látszott), hanem benne rejlik magában az egyediség fogalmában. Amennyiben egyedi, annyiban *minden* egyén mint egyén el van idegenedve attól a törvénytől, mely ugyanakkor csakis az ő egyéni létéhez viszonyítva létezik.”¹⁰³⁷

Mint Rousseau írja: „az általános akarat nem vonatkozhat különös tárgyakra. Az ilyen különös tárgy ugyanis vagy belül van az államon, vagy kívül esik rajta.”¹⁰³⁸ Ha kívül van, evidens, hogy a törvény nem vonatkozik rá. Ha pedig belül van, mondjuk saját tagjainak egyike, akkor nyilván az illető személy része az államnak. Ám ez esetben „a rész és egész olyan viszonyba kerül egymással, mint két különálló létező: az egyik rész, a másik pedig egész, a szóban forgó részt leszámítva. De az egész már nem egész, ha bármely része hiányzik, így, amíg ez a viszony fennáll, nem létezik egész, csak két egyenlőtlen rész. Amiből

¹⁰³² De Man (2006): i. m. 310.

¹⁰³³ Rousseau (1978): i. m. 481.

¹⁰³⁴ De Man (2006): i. m. 310.

¹⁰³⁵ De Man (2006): i. m. 309.

¹⁰³⁶ De Man (2006): i. m. 310–311.

¹⁰³⁷ De Man (2006): i. m. 311.

¹⁰³⁸ Rousseau (1978): i. m. 501.

az következik, hogy az egyiknek az akarata sem általános a másikéhoz képest.¹⁰³⁹ Ehhez De Man hozzáteszi: „Ezt a kijelentést Rousseau mindannyiszor megismétli, valahányszor a törvény egyes polgárokra való alkalmazhatóságát tárgyalja.”¹⁰⁴⁰

Egyrészt ugyanis „a törvény vagy a törvény szövege legelső sorban feltétlen általánosságával jellemezhető, [amely] a konkrét individuumra vagy instanciára való referencia nélkül fogalmazódik meg”.¹⁰⁴¹ Vagyis „a törvénytörvény szemponyjából ez a mindenféle konkretizálást kíméletlenül elutasító általánosság teszi lehetővé, hogy a törvénytörvény létrejöhön”.¹⁰⁴² Ez természetesen feszültségforrást jelent. Ugyanis

„amiképpen egyetlen szöveg sem képzelhető el grammatika nélkül, úgy semmiféle grammatika nem képzelhető el referenciális jelentés felfüggesztése nélkül. Miként minden törvény csakis úgy foglалható írásba, ha felfüggesztjük annak vizsgálatát, hogy alkalmazható-e különös entitásokra, beleértve természetesen önmagunkat, úgy a grammatikai logika is csak akkor működhet, ha figyelmen kívül hagyjuk referenciális következményeit.”¹⁰⁴³ „Másképpen azonban – folytatja De Man – minden törvény csak akkor törvény, ha különös egyénekre is vonatkozik. Nem hagyhatjuk, hogy csak úgy lógjon a levegőben, felfüggesztve saját általánosságát absztrakciójában. Csakis úgy mérhetjük le a törvény igazságosságát [justice], ha ekként visszavonkoztatjuk a különös gyakorlatra, mint ahogy bármely állítás igaz volta [justesse] csak referenciális igazolhatóságán vagy ezen igazolástól való elhajlásán mérhető le.”¹⁰⁴⁴

Ebben rejlik a törvény (törvénytörvény) és alkalmazásának ironikus mozzanata. Ugyanis „egyetlen szöveg sem létezhet grammatika nélkül: a grammatika logikája csakis a referenciális jelentés hiányában generál szövegeket, ám minden szöveg létrehoz egy referenst, amely aláássa azt a grammatikai elvet, amelynek köszönhetően megképződött”.¹⁰⁴⁵ Mindéből adódóan De Man szerint „a törvény kidolgozásának és alkalmazásának (vagy igazságtévesztésének) összeegyeztethetlensége csakis csalással hidalható át”.¹⁰⁴⁶ Ez konkrétan azt jelenti, hogy ellopjuk „a szövegtől azt a jelentést, amelyre a szöveg szerint nem vagyunk jogosultak, az egyedi, a különös Ént, mely lerombolja a szöveg általánosságát; ezzel magyarázható az »en secret« [titokban] elkövetett csalárd, rejtett gesztus, mely botorul abban reménykedik, hogy a lopás észrevétlen marad”.¹⁰⁴⁷ A csalás persze nem szubjektív szándék függvénye, még akkor sem, ha Paul de Man itt morális kategóriákban fogalmaz, hanem a nyelv működésmódja, amely a figurális szemléletben tárul fel előttünk. „Pontosan a grammatika és a referenciális jelentés divergenciáját nevezzük a nyelv figurális dimenziójának. Ez a dimenzió szolgál magyarázatul arra, miért lehet két megnyilatkozásnak,

¹⁰³⁹ Rousseau (1978): i. m. 501.

¹⁰⁴⁰ De Man (2006): i. m. 311.

¹⁰⁴¹ Ray (2004): i. m. 24.

¹⁰⁴² De Man (2006): i. m. 311.

¹⁰⁴³ De Man (2006): i. m. 312–313.

¹⁰⁴⁴ De Man (2006): i. m. 313.

¹⁰⁴⁵ De Man (2006): i. m. 313.

¹⁰⁴⁶ De Man (2006): i. m. 313.

¹⁰⁴⁷ De Man (2006): i. m. 313–314.

melyek lexikailag és grammatikailag azonosak (az egyik úgymond idézése a másiknak és fordítva) kontextustól függetlenül két teljes mértékben eltérő jelentése.”¹⁰⁴⁸

Az ironia előttünk áll. „Rousseau az államot vagy a törvényt is »kettős kötelemként« határozza meg, melyről a tüzetesebb vizsgálat során kiderül, hogy *éppen annyira önromboló, mint amennyire elkerülhetetlen*. A szövegnek a grammatikai és a figurális mező ellentmondásos interferenciájaként való »meghatározása« a politikai társadalom struktúrájának leírásában jelenik meg a legrendszeretettebb formában”,¹⁰⁴⁹ miközben ez a kettősség „a mindennapi nyelvben rejtve marad”.¹⁰⁵⁰ Egy ilyen szöveg „kettős perspektívában fogható fel: generatív, lezáratlan, nem referenciális grammatikai rendszerként, valamint olyan figurális rendszer gyanánt, melyet egy olyan transzcendentális jelölés zár le, amely alássa azt a grammatikai kódot, melynek köszönhetően a szöveg létrejött. A szöveg »definíciója« egyszersmind a szöveg létének lehetetlenségét is kimondja, és előrevetíti e lehetetlenség allegorikus narratíváit.”¹⁰⁵¹

„Mihelyt egy szöveg tudja, mit állít, úgy tűnik, csakis megtévesztően cselekedhet [...], ha pedig egy szöveg nem cselekszik, nem állíthatja, amit tud.”¹⁰⁵² Más szavakkal mondván: „Egy szöveget az a szükségszerűség határoz meg, hogy egy kijelentést egyszerre tekintsünk performatívna és konstatívna, s az alakzat és a grammatika közötti feszültség megismétlődik annak lehetetlenségében, hogy különbséget tegyünk két, egymással nem feltétlenül összeegyeztethető nyelvi működés között.”¹⁰⁵³ Ez, és az iménti idézetek, úgy vélem, világossá teszik De Man álláspontját az általános akarat előállításáról, pontosabban ennek ironikus, ellentmondásos természetéről, ami „a *Társadalmi szerződés*ben a törvény megfogalmazásának és alkalmazásának összeegyeztethetlenségéből származik”.¹⁰⁵⁴ Vagy még egyértelműbben: „A figurális és a grammatikai nyelv közötti feszültség megkettőződik az állam mint meghatározott entitás (*État*) és az állam mint cselekvési elv (*Souverein*) megkülönböztetésében, illetve – nyelvészeti terminológiával élve – a nyelv konstatív és performatív funkciója közötti különbségtévesztésben.”¹⁰⁵⁵

Paul de Man határozott álláspontja az, hogy ezt a különbséget és feszültséget nem lehet eltüntetni vagy feloldani egyik vagy másik oldal kiemelésével és ennek javára. Nem mondhatjuk, hogy csak az egyedi gyakorlati alkalmazás fontos, az tehát, hogy az állampolgár miként cselekszik, hoz döntéseket, nem pedig, hogy miféle kötelező vagy kevésbé kötelező erejű szövegek próbálják irányítani. De azt sem gondolhatjuk komolyan, hogy csak a törvény szövege lehet mérvadó. Dogmatikus módon tételezzük fel az utóbbit – javasolja De Man. Ez esetben a *Társadalmi szerződés* szövege olyan elméleti jellegű „alkotmányozó gép” lenne, amely mintegy automatikusan, szabványszerűen gyártaná a különböző

¹⁰⁴⁸ De Man (2006): i. m. 314.

¹⁰⁴⁹ De Man (2006): i. m. 314. (*Kiemelés – Sz. M.*)

¹⁰⁵⁰ De Man (2006): i. m. 313.

¹⁰⁵¹ De Man (2006): i. m. 314.

¹⁰⁵² De Man (2006): i. m. 315.

¹⁰⁵³ De Man (2006): i. m. 315.

¹⁰⁵⁴ De Man (2006): i. m. 314.

¹⁰⁵⁵ De Man (2006): i. m. 314.

területekre érvényes további „társadalmi szerződéseket”, illetve, amely alapján maradéktalanul megítélhető minden konkrét tett jogossága. Ez azonban csak akkor lenne lehetséges, ha „a törvény szövege és a szöveg törvénye tökéletesen megegyeznék” egymással. Azt is mondhatnánk tehát, hogy a szöveg és a rajta kívüli valóság létezésének törvényei semmiben nem térnének el egymástól, ezért tökéletesen lefedné egyik a másikat. És ha ez így lenne, akkor már csak egyetlen feladatunk maradt: megtalálni azt a transzcendens vagy immanens, isteni vagy e világi „mesterszöveget”,¹⁰⁵⁶ amelyből az égvilágon minden konkrét létező léte és természete „levezethető”. És ha ezt tesszük, akkor egyrészt „teszteljük”, másrészt folyamatosan megerősítjük „isteni szövegünk” igazságait.

Úgy vélem, nem nehéz belátni az ilyen attitűd mélyen hierarchikus karakterét, feltétlen tekintélytisztelét és termékeltenségét, vagyis dogmatizmusát, talán nem véletlen, hogy Paul de Man sem szimpatizál vele. Jóllehet soha senki, sem isten, sem ember, sem individuum, sem kollektívum nem írt még olyan szöveget, amelynek kizárólag egyetlen értelme vagy jelentése lenne, de a szándék világos: legyen minden verbális és nonverbális megnyilatkozás egyjelentésű, egyértelmű. Ez esetben azonban befejeződne a megismerés, hiszen kimerítettük a beszédünk tárgyát. Amit ezek után mégis mondunk, az csak pusztán ismétlés, s ha mégsem, ha eltérünk a „mesterszövegtől”, akkor ez nem lehet más, mint tévedés vagy eretnokség.

Paul de Man egy praktikus érvet hoz fel a fenti felfogás ellen. Ha ugyanis nemcsak szavakon és mondatokon „lovagolunk”, hanem tekintetbe vesszük, hogy itt terjedelmes *szövegek* vannak, azonnal szembesülünk ezek összetettségével, ahogy ő írja, a szövegek „tekervényes” természetével, amely egyaránt vonatkozik a törvények szövegére és a szöveglétezés törvényeire. Nincs tehát „egyszerű viszony modell és példa között”. Rousseau munkája kétségtelenül társadalom- és politikaelméleti munka kívánt lenni, miközben szerzője (még inkább olvasója) azzal szembesül, hogy képtelen a természettudományos egzaktitás értelmében „tudományos státusra emelkedni”. Mégpedig a valóságban és a szövegben rejlő kettősségek okán. „A szöveget fel lehet fogni a szerződéses és jogi modellnek tekintett államelméleti leírásként, de fel lehet fogni úgy is, mint e modell felbomlását, ami nyomban végbemegy, mihelyt a modell mozgásba jön. S mivel a szerződés egyszerre törvény jellegű és végrehajtó, ezért mindig is ebben a kettős perspektívában kell felfogni.”¹⁰⁵⁷

4. Cselekvő-megvalósuló közakarat

A szerződés törvényjellegű általánossága, amely úgy tűnik, maga a közérdek és közakarat, nem létezik konkrét egyedi megvalósulás nélkül, mint ezt De Man hangsúlyozza. Ez két különböző, egymást *egyszerre* feltételező és ellehetetlenítő ironikus elv, amely áthatja és jellemzi a társadalom alapviszonyait. Rousseau azonban ezen általános összefüggésen túl rákérdez a megvalósuló közakarat problémájára is, mintegy azt kérdezi: vajon mit

¹⁰⁵⁶ De Man (2006): i. m. 315.

¹⁰⁵⁷ De Man (2006): i. m. 315.

és hogyan cselekszenek az emberek, amikor a közérdek nevében és alapján járnak el? Ennek egy fontos összefüggéséről már volt szó. Tartalmát tekintve egyéni érdekek és magánügyek alapján nem tételezhető a közérdek általánossága; ez külön gondolati művelet eredménye lehet csak, amely nem tagadja ugyan a magánműveleteket, leginkább azonban a kettő ironikus feszültségében jön létre. Rousseau azonban vizsgálja a „közcselekvés” további két fontos strukturális vonásait is; ki a *cselekvő* alany, továbbá mi a tettek *idődimenziója* s ennek tartalma. Ennél konkrétabban ez a *nép és ígéret* problémája.

Azt írja Rousseau: „amikor a törvény a nép nevében beszél, akkor ezt nem egy hajdani, hanem a jelenlegi nép nevében teszi.” Az is tudható, hogy a törvény a népre mint olyanra vonatkozik, és a nép egyes tagjainak cselekedni kell ahhoz, hogy a törvény mint általános akarat egyáltalán társadalmi realitásként legyen felfogható. De hogy ki vagy mi ez a törvénnyel összeforrott nép, nos, azt nem könnyű megmondani. Paul de Man így folytatja az előbbi idézetet: „E »jelenlegi népet« [...] lehetetlen meghatározni, mivel a szerződés örök jelen ideje mint olyan egyetlen konkrét jelenre sem vonatkozhat.”¹⁰⁵⁸ Ugyanis a jelenlegi nép, akár mint törvényhozó, akár mint végrehajtó, megtapasztalható, élő és valóságos embereket jelent, miközben a „szerződéses törvény” általánossága csak részlegesen vonatkozik a nép valóságos tagjaira.

Rousseau kételkedően azt kérdezi: „Van-e a politikai társadalomnak olyan szerve, amelyen keresztül a közakarat kifejezésre jut? [...] A vak tömeg, amely gyakran nem is tudja, mit akar, mert ritkán tudja mi jó neki, véghez tud-e vinni önmagától egy olyan nehéz vállalkozást, amilyen a törvényhozás?”¹⁰⁵⁹ Másrészt képes-e engedelmeskedni a törvénynek, azaz ha „a nép aláveti magát a törvénynek”,¹⁰⁶⁰ akkor vajon a törvényt valósítja-e meg, azaz olyan módon cselekszik-e, ahogyan azt a törvény betűje és szelleme megkívánja? Elvileg feltételezhető ilyen egybeesés, de csak úgy, ha megfordul az ok és okozat viszonya. „Hogy a születőben lévő nép [...] követni tudja az államérdek alapvető kívánalmait, ahhoz arra volna szükség, hogy az okozat okká legyen, hogy a társadalom szelleme, jóllehet csak az alkotmányból fakad, eleve felügyeljen az alkotmány bevezetése felett, s *az emberek már a törvény előtt olyanok legyenek, amilyenné a törvények által kellene válniuk.*”¹⁰⁶¹ Jó okkal jegyzi meg De Man, hogy a nép s az egyén itt „retorikai alakzat is”,¹⁰⁶² hiszen metaleptikus feleserelés révén próbálja Rousseau a természetüket leírni.

Paul de Man a megvalósuló törvényi akarat avagy a *Társadalmi szerződés* idődimenzióját pedig a következőképpen foglalja össze:

„Az a tény, hogy az elméleti kijelentés és annak fenomenális megnyilvánulása nem esik egybe, arra utal, hogy a szerződés létmódja időbeli, illetőleg arra, hogy az idő nem más, mint az összeférhetetlenség által létrehozott fenomenális kategória. Performatívan tekintve a szerződéses szöveg beszédaktusa soha nem jelenbeli szituációra vonatkozik, hanem a hipotetikus jövő felé mutat. [...] Minden törvény

¹⁰⁵⁸ De Man (2006): i. m. 318.

¹⁰⁵⁹ Rousseau (1978): i. m. 503.

¹⁰⁶⁰ Rousseau (1978): i. m. 502.

¹⁰⁶¹ Rousseau (1978): i. m. 506. (*Kiemelés – Sz. M.*)

¹⁰⁶² De Man (2006): i. m. 319.

a jövőre irányul és előre tekint; illokúciós működés módjuk az *ígéretével* azonos. Ugyanakkor minden ígéret feltételez egy időpontot, amikor elhangzott, s amely nélkül az ígéretnek semmilyen értéke nem volna; a törvények ígérvények, kötelezvények, váltók, adóslevelek, amelyekben az ígéret jelene az ígéret valóra váltásához viszonyítva mindig múlt.”¹⁰⁶³

Mondhatjuk tehát, hogy Rousseau felfogásában a törvény, mert előírás, egyrészt a jövőre vonatkozó ígéret, másrészt ezen előírás és ígéret realizálása. Ám ez a kettő nem eshet és nem is esik egybe, miközben folyamatosan ez az egybeesés tételeződik, mint látjuk metalepszis, felcserélés révén.

Kérdésünk ezért az, hogy vajon „mit visz véghez a *Társadalmi szerződés*, mit tesz újra és újra, annak ellenére, hogy bebizonyította: lehetetlen megtenni.”¹⁰⁶⁴ Nyilvánvaló ugyanis, hogy a *Társadalmi szerződés* újból és újból „ígér, vagyis végrehajtja azt az illokúciós beszédaktust, melyet kétségbe vont, mégpedig annak teljes textuális kétértelműségében hajtja végre, mint olyan kijelentést, amelynek konstatív és performatív funkcióit nem lehet megkülönböztetni vagy összebékíteni.”¹⁰⁶⁵ Ez szövegszerű konkrétságában azt jelenti, hogy Rousseau újra meg újra olyannak igyekszik leírni mind a törvényhozót, mind a törvény végrehajtóját, amely olyan, mint amilyenné önmagát tenné, ha egyik is másik a maga idealításában létezne. Miközben Rousseau számára az is világos, hogy ez az idealítás konkrétan nem létezik.

Paul de Man ezen a ponton világít rá arra, amivel egyébként magát a Rousseau-elemzését is kezdte: a *Társadalmi szerződés* olyan munka, amelyben jelen van Rousseau vallásfelfogása is, miközben sokan ezt nem így gondolják. Ám De Man szerint „a törvényhozónak fel kell találnia a jelölés Istennek nevezett transzcendentális elvét, hogy végrehajthassa azt a metalepszist, amely megfordítja minden ígéretszerű és törvényi kijelentés időbeli szerkezetét”.¹⁰⁶⁶ Ez a metalepszis szükségképpen létrehoz egy metaforát, a teremtő Isten metaforáját, „hiszen az időbeli és oksági megfordítás, mely az ígéret valóra váltását az ígéretkimondás elé helyezi, kizárólag egy olyan teleologikus rendszeren belül fordulhat elő, mely alakzat és jelentés konvergenciájának felé halad. Mivel a *Társadalmi szerződés*ben nyoma sincs ilyesminek, teljesen érthető, hogy Rousseau-nak e ponton be kell vezetnie az isteni autoritás fogalmát és szimulákrumként kell meghatározni.”¹⁰⁶⁷ Jóllehet Rousseau nem beszél Istenről, legfeljebb lelkiismeretről és valami megfoghatatlan jóról, ám teljesen világos, hogy *az általános akarat és a társadalmi szerződés kiküszöbölhetetlen antinómiát egy megőrzött teológia gondolkodás révén hidalja át.*

Különösképpen nincs arról szó, hogy Rousseau önmagát törvényhozó személynek, *Társadalmi szerződés* című munkáját pedig törvénykönyvnek tekintené. „Rousseau nem azonosítja magát egyik nagy törvényhozóval sem, legyen szó Mózesről, Lükurgoszról vagy Krisztusról; ehelyett inkább, felébresztvén a gyanút, [...] egyértelműen aláássa saját törvényhozói diskurzusának autoritását.” Teszi ezt olyan módon, hogy „szüntelenül védelmébe

¹⁰⁶³ De Man (2006): i. m. 318.

¹⁰⁶⁴ De Man (2006): i. m. 320.

¹⁰⁶⁵ De Man (2006): i. m. 321.

¹⁰⁶⁶ De Man (2006): i. m. 321.

¹⁰⁶⁷ De Man (2006): i. m. 319.

veszi a politikai törvényhozás szükségességét és finomítja azokat az elveket, melyekre egy ilyen törvényhozást alapozni lehet”, s ezenközben „az autoritás azon elveihez folyamodik, amelyeket aláás”. Lehet mondani, hogy ez következetlenség vagy önellentmondás, hiszen nem lehet egyszerre állítani és tagadni is valamit, csakhogy De Man szerint nem gondolkodói tévedésről vagy hibáról van szó, hanem a társadalmi-politikai valóság strukturális sajátosságáról, amit Rousseau nem megszüntet, hanem felszínre hoz. Márpedig „ez a struktúra jellegzetes vonása azoknak a diskurzusoknak, melyeket az olvashatatlanság allegóriáinak nevezünk. Az ilyen allegória metafigurális: egy alakzat (például egy metafora) allegóriája, mely visszazuhan abba az alakzatba, amelyet dekonstruál. A *Társadalmi szerződés* ebbe a kategóriába tartozik, amennyiben csakugyan aporetikusa, azaz megoldhatatlan módon strukturálódik; kitartóan azt műveli, amelyről előzőleg kimutatta, hogy lehetetlen. E tekintetben allegóriának nevezhető.”¹⁰⁶⁸ Mondanám: a társadalmi valóság allegóriájának.

Tudjuk, hogy a *Társadalmi szerződés* elképesztően hatásos szöveg. Vajon miért? – kérdezi De Man. Egyrészt azért, írja, mert tele van érzelgős és demagóg részekkel, ezért sem lehet „úgy olvasni, hogy ne járna át minket a biztos alapokon nyugvó ígélet kiváltotta üdítő érzés”. Ezeket a részeket azonban Rousseau elvileg kihagyhatta volna, ám „a *Társadalmi szerződés* burkoltan, e részek nélkül is ígérne – véli De Man –, még talán hatásosabban is, mint így, hogy Rousseau-ban megvolt a kellő naivitás vagy jóhiszeműség ahhoz, hogy nyíltan ígérjen. A szöveg elképesztő hatásossága annak a retorikai modellnek köszönhető, melynek maga is egyik változata. Ez a modell olyan nyelvi tény, melyet maga Rousseau sem tart ellenőrzése alatt. Bármely más olvasóhoz hasonlóan neki is óhatatlanul félre kell olvasnia, a politikai változás ígéreteként, saját szövegét. Nem az olvasóban van a hiba; maga nyelv választja el a megismerést a tettől.” A nyelv ugyanis maga az ellentmondás, hiszen „amilyen szükségszerűen félrevezető, éppoly szükségszerűen hordozza saját igazságának az ígéletét. Ezzel magyarázható az is, hogy a textuális allegóriák a retorikai összetettség e fokán miért generálják a történelmet.”¹⁰⁶⁹ És a társadalmat is természetesen, amelyet csak ebben az összetettségben érthetünk meg adekvát módon.

¹⁰⁶⁸ De Man (2006): i. m. 320.

¹⁰⁶⁹ De Man (2006): i. m. 322.

Korollárium 1.

Kenneth Burke a *Mein Kampf* retorikájáról

I. Az elemzés elvei

Kenneth Burke egyik leghíresebb retorikai elemzése Adolf Hitler *Mein Kampf* (*Harcom*) című könyvéről szól. Pontosabban arról, hogy miként képzei el Burke azt a megújított retorikát, amely alkalmas társadalmi kérdések vizsgálatára. Elemzése még a világháború kitörése előtt pár hónappal, 1939 tavaszán jelent meg, és apropóját az adta, hogy sok kivonatos közlés után ekkor adták ki angolul a *Mein Kampf* teljes szövegét. Burke tanulmánya természetesen nem Hitler stílusát vagy szóképeit vizsgálja. A „*Mein Kampf*” retorikája¹⁰⁷⁰ a *Hitler-jelenségről* szól, vagyis arról, hogy miként tudott a *Führer* (vezér) hatalomra jutni Németországban, avagy a hatalom birtokában mit tett a németekkel.

Az elemzés középpontjában álló hírhedt munkát Burke, sok kortársával ellentétben, azonban komolyan veszi. Nem azért, mert egyetértene a benne leírtakkal, ennek az ellenkezője az igaz. Jól tudja azonban, hogy a szerző nem akar ki; Hitler személye és eszméi történelemalakító tényezőkké lettek, ezért arra kíváncsi, hogy mi van a könyvben leírva: hogyan gondolkodott és mit tervezett ez a rettenetes ember még a hatalomra jutása előtt, továbbá arra, hogy mi van Németországban, és mi várható a jövőben. Hogy ezt megtudjuk, javasolja, komolyan meg kell néznünk, mit írt Hitler a *Mein Kampf*-ban, nem pedig olvasatlanul vagy felületes olvasással utálkozva félresöpörni, mint sok kortársa teszi, vagy pedig azt hangoztatni, hogy *ez pusztán csak egy förtelmes szöveg*, aminek semmi köze a tényleges társadalmi és politikai valósághoz.

A *Mein Kampf* angol nyelvű megjelenése természetesen nem hagyta hidegen a korabeli gondolkodókat, ám Burke roppant elégedetlen a könyv fogadtatásával. Figyelemre méltó, hogy mit kifogásol. „A *Mein Kampf* teljes fordításának megjelenése a szükségesnél több vandál kommentárt váltott ki az angol nyelvterületen. Könyveket nemcsak máglyán lehet megsemmisíteni” – írja. Ez a „vandalizmus” szerinte nem más, mint úgy elítélni egy könyvet, hogy nem tudjuk meg, mi van benne. „Véleményem szerint nem férhet kétség annak vandalításához, aki beéri annyival, hogy képességeitől és idejétől függően néhány szimbolikus sebet ejt egy könyvön vagy szerzőjén. Hitler »Harca« felháborító, sőt gusztustalan munka: ez azonban mit sem változtat azon, hogy az a kritikus, aki néhány közhely felmutatásával pontot tesz a könyv végére, saját javán kívül semmi mást nem szolgál.”¹⁰⁷¹ Vagyis, javasolja Burke, ha már el akarjuk utasítani Hitler művét,

¹⁰⁷⁰ Kenneth Burke: A „*Mein Kampf*” retorikája. Ford. Béndek Péter. In Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*. Budapest, Jászöveg Műhely, 1998. 56–87.

¹⁰⁷¹ Burke (1998): i. m. 56.

akkor *megértve* kell *elutasítani*: felfogni, de nem elfogadni, érteni, hogy mi van benne, de nem egyetérteni vele.

Egy ilyen munkát gyakran negligálnak azzal az érveléssel, hogy kártékonyasága okán nem szabad az emberek kezébe adni, mert a hatása alá kerülhetnek. Ergo, el kell zárni az emberektől, vagy ha ez nem megy, akkor nem szabad komolyan venni. Burke álláspontja világos. Ezt írja: „Egy olyan férfi testamentuma fekszik előttünk, aki képes volt egy nagy népet maga mögé állítani – tanulmányozzuk hát gondosan! Ne csupán azt keressük benne, amiből talán megjövendölhetővé válik, hogy milyen politikai lépések várnak ránk [...] a jövőben: azt is próbáljuk meg kislabizálni belőle, miféle »orvosságot« kevert ki ez az orvosságos ember, ha másért nem, hogy pontosabban megismerhessük, mitől kell óvakodnunk egy a németországihoz hasonló veszély elkerülése érdekében itt, Amerikában.”¹⁰⁷²

És a diagnózis meg a javallat: „Hitler felmutatott egy panaceát, egy mesebeli kenőcsöt, amellyel a maga népét baljós módon egybeforrasztotta, ám volt oly kedves, hogy elárulta a receptjét is, hogy tanuljunk belőle. Az Isten szerelmére hát, ne hagyjuk ki a lehetőséget! A *Mein Kampf* a náci mágia kútja, egy egyszerű, de hatékony mágiáé. Pragmatista népünknek talán nem ártana bepillantani ebbe a kútba.”¹⁰⁷³

Kenneth Burke értelmezése szerint először is Hitler nem valamiféle emberbőrbe bújt patás ördög, kénköbűzt árasztó sátán, akit már az első blikkre mindenki felismerhet visszataszító külleméről vagy fertelmes szagáról. De nem is paranoiás eszement, aki zagyva beszéddel vezet elő hagymázás gondolatokat és irracionális eszméket. Még csak nem is a rosszakarat és a rombolás apokaliptikus szörnye, akinek minden cselekedete pusztítással és szenvedéssel jár. Nem járunk messze Burke szellemétől, ha azt mondjuk: *bár így lett volna*. Az efféle mesebelien undorító és pusztító lény ugyanis nem tud és nem is akar megtéveszteni senkit, ezért aztán az emberek azonnal felismerik benne azt a gonoszt, aki megkísérli legyőzni és megsemmisíteni őket.

A Hitler-jelenség legaggasztóbb vonása, állítja Burke, a Führer *hétköznapiságában*, közönségességében van, értve ezen gondolkodásának és magatartásának átlagosságát. Ereje és hatalma abban van, ahogyan köznapi gondoknak, egészen közönséges gondolatoknak, sokak által ismert eszméknek, érzelmeknek s törekvéseknek ad olyan összefogott formát és politikai keretet, amely egyszerre teszi személyét és törekvéseit vonzóvá és felelmetessé, vagyis hatalmassá. És észre kell vennünk azt is, hogy a Führer *demokratikus* jelenség. Nemcsak származása és életútja okán, hiszen közemberként indulva lett a „világ ura”, hanem eszméi miatt is, amit egyébként a *Mein Kampf*-ban leplezetlenül tárt a világ elé. Hitler nem arisztokratikus személyiség, és nem képvisel semmiféle népboldogító fennkölt ideát. Nem akarja a németiséget „megnevelni”, és azt sem hitte, hogy neki esetleg azért lenne joga bármihez, mert *von Haus aus* mindenkinél mindent jobban tud. Hitler *self-made man* volt, ennek történetét meg is írta könyvében, és még büszke is volt erre. Vagyis egy ember a sokaságból, aki eszméit és törekvéseit is a „népből meríti”; nem is

¹⁰⁷² Burke (1998): i. m. 56.

¹⁰⁷³ Burke (1998): i. m. 57.

tesz mást, csak kifejezi, felerősíti és összefogja a népi törekvéseket, állítja magáról. Ha egyébként nem tömegek tapasztalatait és érzéseit formálta volna pusztító politikai akarrattá, akkor nem tudta volna, mint Burke írja, ezt a nagy kultúrájú népet maga mellé állítani. S ha a Hitler-jelenség demokratikus szituációjától eltekintünk, ami persze nem vonatkozik a hatalom megszerzése és megtartása erőszakos módozataira, akkor félreértjük az egész hitleri történetet.

De demokratikus jelenség Hitler azért is, mert a demokratikus társadalomból vezette át Németországot egy diktatórikus rendszerbe. Burke elemzése ugyanis nem egy statikus helyzet vizsgálata. A *Mein Kampf* 1925-ben jelent meg először Németországban, s a mintegy 15 évvel későbbi amerikai elemzés pedig azzal a ténnyel is szembesülhet (tehát nem csak a könyvvel magával), hogy a hitleri eszmék (és híveik) immár hatalomra jutottak. Ennek a történelmi útnak a lényege és iránya pedig nem más, mint a *demokráciából a diktatúrába* vezető út. Hitler ugyanis hagyományos elképzelései alapján nem egy önkényúr helyébe lépett, hanem egy (zavaros) parlamentáris demokráciából formált diktatúrát Németországban, hozta létre egyszemélyes uralmát, vagyis lett *Führer* (vezér). 90 évvel az események után talán ezért is érdemes tanulmányozni munkáját, hogy valamit megértsünk egy ilyen veszedelmes út részleteiből, legalábbis ennek nyilvános retorikájából, ami legalább olyan fontos egy ilyen úthoz, mint a történelmi körülményeknek és a hatalomtechnika egyéb eszközeinek a vizsgálata.

2. Hitler gondolkodásmódja

Burke szerint a kulcsmozzanat nem annak megértése, hogy tartalmilag mit mondott Hitler, ezt ugyanis nem olyan nehéz listába szedni, hanem az, hogy miként gondolkodott. A „mit írt a Führer” kérdés szerinte elég egyszerűen elintézhető. Listába lehet szedni állításait, rá lehet mutatni arra, hogy tartalmilag nézve milyen képtelenségeket és aljasságokat írt s hirdetett ez a veszedelmes ember. De aki itt megáll, az foglya marad a mindenkori megszólaló, ez esetben Hitler, gondolatainak, akkor is, ha vitatja és elutasítja állításait. A tartalmi kérdésekről folyó viták ugyanis, még a totális elutasítás érvei is, elfogadják az ellenfél állításainak azt a *jelentéstani minimumát*, ami alapján elutasítjuk a nézeteit, és ami alapján egyáltalán vitatkozni tudunk egymással. Ha például azt mondja valaki, mint Hitler is, hogy a zsidók gonosz emberek, a vele vitázó pedig azt, hogy ez nem igaz, mert hiszen sok a jó zsidó, és a nekik tulajdonított gonoszságokat az „árják” is elkövetik, vagy azt, hogy nem csak a német népet alázták meg az I. világháború után, akkor máris az ő gondolkodásmódjának terepén vagyunk, és az ő szabályai szerint vitázunk vele, még hozzá a biztos vereség következményével terhelt. Az illető elfogadja ugyanis azt a feltételezést, amit példánk mutatnak, jelen esetben tehát azt, hogy az ember értékesége megítélhető származási alapon, vagy azt, hogy a nemzeti sérelmek a közösségek múltjának meghatározó részét képezik.

A társadalmi küzdelmeknek ebből a korlátozott világából a „hogyan” gondolkodik és beszél kérdés vezet csak ki, ezzel az attitűddel ugyanis *nem belépünk* a vitatott

szövegek világába, hanem az elutasítani szándékolt szövegek *mellé* lépünk, s azt kérdezzük, természetesen a tartalom ismeretében, hogy a szöveg miként szerveződik, miként érvel a szerző, mi biztosítja érvényességét, milyen módon beszélhetett volna még a szerző, esetleg hogyan érthetik ezt mások, vagy mik lehetnek az állítások következményei. Ilyen módon vizsgálódva létezőnek is tarthatjuk ugyan a szöveget, mert hiszen létrejött és működik, de nem kívánjuk közvetlenül eldönteni igazságtartalmát, vagyis nem vitázzunk Hitlerrel. Ez az attitűd a „tartalomhívők” szemében általában opportunizmusnak tűnik, sőt egyenesen behódolásnak, vagy fordítva, kívülállásnak, ám a látszat ellenére így sokkal radikálisabb módon tudjuk azt elutasítani, mint elemeinek részleges tartalmi kritikájával, állítja Burke.

Ezt a radikálisan elutasító attitűdöt nevezték a 19. században ideológiakritikának, a 20. században tudásszociológiának, napjainkban pedig kritikai diskurzuselemzésnek, amelyek *egészében* utasítanak el egy-egy adott eszmerendszert, kimutatván hazug, manipulatív, elnyomó és hatalmi természetüket. Teszik ezt olyan módon, hogy a légiés és fennkölt ideák mögött *determináló* tényezőként nyers anyagi érdeket és pozícióküzdelmet mutatnak ki. Kenneth Burke *Mein Kampf*-elemzése követi is, meg nem is ezt a hagyományt. Követi, mert elemzése az így felfogott „hogyanról” is szól, de nem követi abban az értelemben, hogy Hitler eszméi mögött nem keres társadalmi és egyéni *determináló* tényezőket. Azt a *gondolkodást kondicionáló situációt* mutatja be, amelyben a *Harcom* megszületett, és helyel-közzel azt a szerzőt, aki a könyvet megírta. Ezenközben azonban nem stilisztikai eljárásokat vagy nyelvi fogásokat elemez, hanem azt a *gondolkodásmódot és érvelést*, amelyet Hitler retorikája képvisel.

Mindennek következtében Burke elemzése sokkal több, mint a hazug náci propaganda leleplezése (bár az is) vagy egy torz ideológia „visszavezetése” történeti körülményeire és „anyagi alapjaira” (bár ez is). *A Mein Kampf retorikája arról szól, hogy a modern demokrácia körülményei között hogyan lehet a tömegek és választók gondolataira, érzelmeire és törekvéseire építve egy nagy kultúrájú népet „megbolondítani”* – a háború tapasztalatai alapján pedig ma már azt is tudjuk –, a végromlás határára juttatni, a szomszéd népekkel együtt. Sokan leírták már ennek a vészterhes történetnek a hatalomtechnikáját, jogi és intézményi kereteit, nemzetközi konstellációját. Burke elemzése ennek retorikáját mutatja be, amely egyáltalán nem kiküszöbölhető eleme volt a náci „diktatúraépítésnek”. Ezt az „építést” talán úgy lehet megvalósítani, ahogyan Hitler csinálta, de ha mégsem, vélhetően hasonló módon.

Burke hangsúlyozza, hogy Hitler érvelésének kiindulópontjain mindig *valós* gondok, igények és feladatok vannak; *elfogadható* érzelmek, gondolatok és észjárások. Mondhatni, jól ismert körülmények és tapasztalatok: bántások és sérelmek, mások önzése és sikertelenség, a kaotikus világ és a tehetetlenség érzése, zűrzavaros nyilvános beszédek, közéleti marakodás, magány és közösség hiány, és más hasonló, sokak által átélt tapasztalat, amelytől nem eleve mentes egy demokratikus társadalom sem. Burke szerint Hitler ezek megoldását és legyőzésének vágyát formálta szörnyűséges programmá, vitte el olyan irányokba, amelyek kifutásukban nem megoldották, hanem tetézték a bajokat. Mint Burke írja: Hitler „egy jó szükségletet – igaz, *kárhözatosán* – kielégített, [...] »világ-

nézetet« adott a világot [...] csak darabjaiban ismerő embereknek”.¹⁰⁷⁴ Nem ő az első a történelemben, és nem is az utolsó, aki így tett.

Burke elemzésének vizsgálatát egy filológiai tény is aktuálissá teszi. Németországban – a szerzői jogi tilalom lejárta után – 2016 elején könyvesboltokba került a hírhedt munka. A könyvet a müncheni Kortárs Történeti Intézet adta ki, *Kritikai kiadás* alcímmel. A *Mein Kampf* legális megjelenésének két fontos vonatkozása van. Egyrészt a könyvet a II. világháború végén betiltották, és azóta nem is jelent meg. Hazánkban is tilalom alatt van, csak a kalózkidadásai érhetőek el. Másrészt Németországban nemcsak megjelent a könyv, de a Német Pedagógusok Szövetsége és a Szociáldemokrata Párt azt javasolta, hogy Hitler könyvének tanulmányozása kerüljön be a középiskolai kerettantervbe, igaz, csak jól felkészült tanárookra bízják a tanítását. Mindkét eseményt éles viták kísérték és kísérik.

Én azonban azt gondolom, hogy mindkét esemény támogatandó: mind a könyv kritikai kiadása, mind ennek megismertetése a felnövekvő nemzedékekkel. Ez akár a tervezett magyar nyelvű kritikai kiadásra is vonatkozhat, ha egyáltalán van ilyen terv. A hírhedt könyvből ugyanis két dolgot ismerhetünk meg. Az egyik az, hogy *mit* gondolt s írt Hitler Németországról, a németségéről, más nemzetekről, a zsidóságról, milyen társadalmi problémákat látott. A másik az, *hogyan* gondolkodott. A *mit*, vagyis a tartalom elég jól ismert, és nem is érdemel mást, csak elítélő jelzőket, mint erre már utaltam. Tartalmilag tekintve Hitler téves, hazug, gyalázatos, aljas eszméket képviselt, amiket Európában ilyen nyíltan már csak kevesen képviselnek, bár az illetők néha roppant hangosak. A *hogyan* azonban már nem ilyen egyszerű ügy.

Ugyanis manapság is sűrűn találkozhatunk Hitler nélküli hitlerizmussal, ráadásul olykor prominens politikusok részéről. Ők nem a tartalmat veszik át a „nagy elődtől”, hanem a *gondolkodásmódot*, a *világlátást*, azt, ahogyan Hitler a németség gondjaira megoldást próbált keresni, azt a *szemléletet* tehát, amelynek alapján ezt a rettenetes könyvet Hitler megírta. Ez ugyanis sok szempontból függetleníthető azoktól a tartalmaktól, amiket ő elővezetett. Felismerni is nehezebb, ezért hosszabb távon van ez olyan ártalmas, mint az, amit ott és akkor általa aktualizált. Pierre Bourdieu francia szociológus mondta egyszer, történetesen éppen egy magyarországi előadásán, hogy lehet valaki rasszista és fajgyűlölő úgy is, hogy a fajok és rasszok helyett más embercsoportot tesz meg gyűlölete tárgyának, és őket tekinti eltüntető, sőt kiirtandó szubhumán lényeknek, mondhatni „*untermensch*”-eknek, mert hiszen kártékonyak, úgy *en bloc*. Például a „tőkéseket”, a „bozgorokat”, a „hazaárulókat” a „hitetleneket”, és másokat.

„Mit tanulhatunk hát Hitler könyvéből?”¹⁰⁷⁵ – kérdezi Burke elemzése vége felé. Nos, talán azt, hogy mivel a demokráciákban a politikusoknak tömegtámogatásra van szükségük, ezért népszerűnek kell lenniük, de a popularitás igényét nem tanácsos a demagógia és a primitív populizmus eszközeivel szolgálni, mert ez egy vészterhes és veszedelmes

¹⁰⁷⁴ Burke (1998): i. m. 80.

¹⁰⁷⁵ Burke (1998): i. m. 79.

jövő felé vihet mindenkit, ma is. Burke ennek a hitleri „útépítő” gondolkodásmódnak és veszedelmes retorikának hét meghatározó alapelemét mutatta ki a *Mein Kampf*ban.

3. Válság, bűn, bűnösök

(1) *Válság és okai.* Hitler politikai fellépése Németország válságos időszakában történt: a németeket egyszerre sújtották azok a következmények, amelyek a gazdasági világválságból és a vesztes háborúból adódtak. Az országban nehéz volt az élet és zűrzavaros hatalmi viszonyok uralkodtak, az egyéni és társadalmi bajok megtapasztalása az állampolgárok napi élménye volt. Ezért aztán szinte mindenki azt a kérdést tette fel, hogy vajon mi lehet bajunk és nyomorunk oka, miért kerültünk ilyen nehéz helyzetbe, és merrefelé kínálóknak a kiutak. Ez a *Mein Kampf* alapkérdése is, csakhogy Hitler, más hatalomra törő vagy fungáló politikussal szemben, roppant egyszerű és világos megoldást kínált.

Hitler egyrészt „gondolkodás nélkül elutasítja Németország válságának összekapcsolását a háború következményeivel”,¹⁰⁷⁶ másrészt a válság kialakulásában „a gazdasági tényezőknek szerinte »csak másod- vagy harmadlagos jelentőségük van«”. A „valódi” ok – írja le Hitler számtalan variációban – *erkölcsi és faji* természetű. Következésképpen „ragaszkodik a gazdasági jelenségek nem gazdasági magyarázatához”, sőt a katonai összeomlás közvetlen oka is, írja Hitler, „a mindenki számára nyilvánvaló erkölcsi mérgezés, az önfenntartási ösztön lanygulása”. A bajok oka tehát szerinte *egyéni és morális* természetű; külső erők mérgezik a lelkeket, aminek a német emberek nem tudtak s tudnak ellenállni. A bajok legmélyén minden egyes ember meggyengült „önfenntartási ösztöne”, rossz szokásai és hanyatló erkölce található.¹⁰⁷⁷

(2) *Az egyén méltósága és a fajelmélet viszonya.* A társadalmi bajok egyéni és morális okokra való redukálása egyszerre tartalmaz elismerést és hárítást. Hitler ugyanis következetesen elutasítja a bajok és „az emberi bűnök »kontextualista«, a felelősséget a környezetre hárító értelmezését”, s okkereső hevületeiben „félreérthetetlenül a középpontba a »személyt«” helyezi el, még hozzá minden vonatkozásban.¹⁰⁷⁸ „Ha például anyagi konfliktus kerekedik a munkáltatók és a munkavállalók között, azt Hitler magasabb – erkölcsi – síkra tereli [...], minden az »áldozatok« és a »személyiség« kérdésévé válik. Durva hibaként tünteti fel a munkáltatókat és a munkavállalókat két különböző *osztályba* sorolni mondván, különbözők az érdekeik. Ehelyett a vezér és a követők »személyes« viszonyából kell kiindulni” – írja.¹⁰⁷⁹

Hitler ezáltal nem csak azt az általános köznapi tapasztalatot erősíti meg, amely szerint mi, emberek csupán csak tisztességesen vagy tisztességtelenül, sikeresen vagy sikertelenül cselekvő embereket látunk-érezkelünk magunk körül, nem pedig mondjuk

¹⁰⁷⁶ Burke (1998): i. m. 68.

¹⁰⁷⁷ Burke (1998): i. m. 68.

¹⁰⁷⁸ Burke (1998): i. m. 68.

¹⁰⁷⁹ Burke (1998): i. m. 79.

társadalmat vagy politikát, messzi múltat vagy bonyolult jelent. De felfogásával kapcsolódik két nagy európai kulturális tradícióhoz is: egyrészt a romantikában és modernitásban kibontakozó individuum jelentőségének elismeréséhez, másrészt a vallásos gondolkodásban is fontos egyéni felelősség és emberi méltóság hangsúlyozásához. „Ez a kategorikus méltóság *minden* ember sajátja, amelynek meglétét helyes gondolkodással és életmóddal lehet bizonyítani” – írja erről Burke.¹⁰⁸⁰

„Hitler faj- és nemzet-elmélete azonban baljós csavart ad e nemes gondolatnak.” Ugyanis ezt a felelős individuumot nem történeti vagy társadalmi lénynek tekinti, hanem *biológiailag meghatározott faji lénynek*: ő az „árja” faj társadalmi kötelékétől és történelmi szituáltságától megfosztott tagja, s hogy ki vagy mi az „árja”, azt leginkább az mutatja meg, hogy ki *nem* az. Ugyanis „árját» vérszerinti adottságai szerinte magasan a többiek fölébe emelik, miközben más »fajok«, elsősorban a zsidó és a cigány, természetüknél fogva alárendelődnek. A keresztény teológiának ez a fenyegető átértelmezése harci jelszóvá alakítja a méltóságérzetet, amely ettől kezdve, úgymond, megköveteli az »alsóbbrendű fajok« meghódítását.”¹⁰⁸¹ S ma már azt is tudjuk, szisztematikus megsemmisítésüket.

(3) *Bűnösség és háritás*. Hitler tehát manicheisztikus módon kettéosztotta az emberi világot; vagyunk mi, németek, az „árja” faj, és vannak a „nem árják”, akik azonban nemcsak alacsonyabb rendűek, hanem *veszélyesek* is. Felfogását a következőképpen tudjuk rekonstruálni. A „nem árja” népek, főleg a zsidók, pusztá léte is az „emberiség szégyene”. Azonban nem „nyílt sisakkal” támadnak, hanem alattomban, szinte észrevétlenül. Meggyengítik erőinket, mert a németsegtől idegen eszméket, szokásokat erőltetnek ránk, mi több, világalomra törnek. Mi, németek eredendően nemes, sőt kiválasztott faj vagyunk, de az alacsonyabb rendű népek, elsősorban a tőlünk idegen zsidósággal való vérkeveredés okán, eszméik elfogadása révén, machinációik iránti vakságunk miatt meggyengültünk, ezért hibákat és bűnöket is elkövetünk. Ezek azonban *nem a mi bűneink*. Hitler szerint ugyanis „az erkölcs satnyulása »a vérrel szemben elkövetett bűnre és a faj elkorcsosulására« vezethető vissza, úgyhogy arról, ami korábban belső problémának tűnhetett, gyorsan kiderül, hogy igazából kívülről érkezik: ez a zsidó.” Ő lett nála minden elképzelhető rossz szimbóluma és oka: „a kapitalizmusé, a demokráciáé, a pacifizmusé, a zsurnalizmusé, a szegényes lakáskörülményeké, a modernizmusé, a nagyvárosoké, az elvallástalanodásé, a félintézkedéseké, a rossz egészségé, és a császár gyengeségé.”¹⁰⁸²

Hitler ezen retorikai machinációja nem más, mint a jól ismert *bűnbakállítás* mechanizmusa. Mert ki az, aki tökéletes, ki nem hibázott, ki nem követett el kisebb-nagyobb stiklit és bűnt életében? Mi több: bűnösnek születünk, tanítja a keresztény teológia. Hitler azonban nem azt javasolja a németeknek, hogy nézzenek magukba, vizsgálják meg saját hibáikat s bűneiket, és javítsák ki őket, hanem rámutat azokra, akik miatt és okán a hibákat és a bűnöket elkövettük. Vagyis egy projekció révén Hitler, „az »orvos«, egy

¹⁰⁸⁰ Burke (1998): i. m. 69.

¹⁰⁸¹ Burke (1998): i. m. 69.

¹⁰⁸² Burke (1998): i. m. 68.

bűnbakra hárítja a felelősséget a népet gyötrő bajokért”.¹⁰⁸³ Márpedig Burke szerint „ez különösen üdvös segítségnek mondható, hiszen a zavarodottság érzése egyébként állandó önelemzést kényszerítene a népre. Így azonban a belső bizonytalanság oka egy csapásra átértelmeződhet: lehetővé válik, hogy a nép egy külső ellenséggel szálljon harcba a belső helyett, és minél nagyobb a belső összhang hiánya, annál magasabb számlát nyújtson be »az ellenségnek«.”¹⁰⁸⁴

(4) *A közös ellenség megnevezése.* A válságot és a bajokat tehát nem vezetőink elbal-tázott politikája, nem is személytelen erők működése, netalán a véletlenek játéka, esetleg saját rossz döntéseink vagy tehetségtelenségünk hozza ránk, de bűneink nem is saját magunkból erednek, hanem jól beazonosítható és mindenki által *látható* idegen személyek tudatos kártevése nyomán állt elő. Egy eleve kártékony és bűnös népcsoport tagjainak kártékonyasága okán, akik nyíltan vagy titokban mindenki mást, tehát az „igazi” németeket is, kiszorítják saját „életterükből”, elveszik tőlük azt, ami nekik járna, vérfertőzéssel meggyalázzák őket, saját eszméiket erőltetik ránk. Hitler az efféle gondolatmenetekkel nemcsak a társadalom általános bajaira, hanem az *egyénileg* is átélt bántság és sértettség, mellözöttség és a sikertelenség, értelmetlen küszködés és szegénység, szorongás és indulat számára kínált „jól megfogható” és a bajokat okozó személyeket, sőt *megoldást* is.

Hitler a zsidóságban azt a *közös ellenséget* jelölte ki, amelynek tagjai a németek minden *egyéni* bajának okozói, így aztán ők a németiség egyéni és kollektív ellenségei, s akik ellen ezért harcolni kell, akár a végső megsemmisítésükig is. Talán kalkulatív szándékkal tette ezt Hitler, talán antiszemitizmusa okán, aminek a bécsi kialakulásáról egyébként hosszan ír a könyvében („Ez volt az az időszak, amelynek életem legnagyobb változását köszönhetem. Félénk kozmopolitából fanatikus antiszemitává alakultam át” – írja), nos, ez nem tudható pontosan. Az azonban biztos, hogy *harcos* mozgalmat akart alapítani, s tisztában volt vele, hogy egy hatékonyan cselekvő, hatalomra éhes vagy a hatalmat megtartani akaró csoportnak szüksége van közös ellenségre.

Ez nyilvánvalóan egy elképzelt és spiritualizált ellenség, amely még csak jelét sem mutatta egyébként semmiféle támadó szándéknak. De mivel némileg mások, mint a többség, így rájuk lehet vetíteni mindenféle elképzelt rossz és utálatos dolgot. Mondhatni, ez egy *tulajdonításokkal létrehozott retorikai ellenség*, és éppen a gátlástalan és magabiztos szerző állításainak ellenőrizhetetlensége okán lehet egyszerre félelmetes és hatásos. Mint Burke írja: miután Hitler „a zsidókat szemelte ki az egységteremtő Sátán szerepére”,¹⁰⁸⁵ bármit mondhatott róluk, és mondott is, képtelenebbnél képtelen dolgot, szinte karikatúraszerűen. Megrajzolt egy „nemzetközi gonosz népet – egy bizonyos fajta »vérből« való népet – látható, kimutatható formájában”.¹⁰⁸⁶ Az állítólagos ravaszságuk

¹⁰⁸³ Burke (1998): i. m. 66.

¹⁰⁸⁴ Burke (1998): i. m. 68.

¹⁰⁸⁵ Burke (1998): i. m. 61.

¹⁰⁸⁶ Burke (1998): i. m. 59.

és az összeesküvésük különösen jól „működött”, hiszen ezzel a logikával az égvilágon minden elképzelhető rosszat rájuk lehetett „bizonyítani”.

4. Hit, ráció, egység

(5) *A vallás kiforgatása.* Nem szabad azonban azt gondolnunk, hogy ez a hagyományos eszme valami alantas indulatként van prezentálva. A *Mein Kampf*ot tanulmányozva Burke döbbenetesen konstatálja, hogy a könyv mondatai által szinte „a khiliasztikus vízióig szárnyalunk. Akár Hitler jelmondatának is felfoghatjuk a következőt: »A Mindenható Isten módjára cselekszem: a zsidók ellen védekezve az Úr művét dolgozom.«”¹⁰⁸⁷ Hitler tehát önmagát küldetéses politikusnak látja, aki egyszerre próféta (pap), hadvezér és orvos, aki még egy *szimbolikus újjászületést* is beígért a népének. „A bűnbakképzés a született faji felsőbbrendűség hitleri doktrínájával párosulva új, »pozitív« életszemlélet elsajátítását teszi lehetővé: az ember ismét úgy érezheti, hogy *előrefelé halad*, egy cél felé (amelynek ígéretes voltáról Hitler nem egy alkalommal tesz említést).”¹⁰⁸⁸ Hitler prófétaként viselkedik tehát, aki egy új világba vezet az általa kiválasztott népet. Isten nélküli hitet, vallástalan vallási eszméket és általa alapított „egyházat” hirdetett meg a *Mein Kampf*ban.

Mindez ismételtelen csak *visszaélés* az emberek által tapasztalt és tudott dolgokkal, az általános emberi igényekkel, jelen esetben a hit iránti szükséglettel. Ennek retorikai fogása az, hogy a vallásos gondolkodásból kivieszi a hit és vallás konkrét tartalmait, s helyükre a saját világi (s egyben hagyományos) elképzeléseit helyezi. Ezért is lesz a *Mein Kampf* egy „ateista vallás” bibliája és katekizmusa. Ennek megfelelően kerül nála a világpusztító Sátán helyére a világalomra törő Zsidó, a gyarló Én helyére a bűnös Idegen, az Isten iránti alázat eszméje helyére a Vezér kultusza, a keresztény Egyház helyére a náci Párt és állama, a vallási Közösség helyére az Árja nép.

Érdemes ennek egyik „gyöngyszemét” alaposabban is szemügyre venni Burke interpretációjában; nevezetesen a *származás szerinti társadalmi determináció* ideáját, ugyanis ennek volt egy vallási változata, és a felfogást manapság is sokan vallják. Burke azzal kezdi, hogy Hitler az árja nép állítólagos felsőbbrendűségét és világmegmentő heroizmusát „árja »alázatként« tárja elénk”.¹⁰⁸⁹ Ezáltal a *Mein Kampf*ban „ki tudja, hányadszor, újra belebotolhatunk a vallási gondolatok egyikének döbbenetes karikatúrájába”.¹⁰⁹⁰

Ugyanis az egyház, írja Burke, „szoros kapcsolatot tételez fel az isteni és a természeti törvény között, merthogy a természeti törvény Isteni akaratának kifejeződése a világban. Így a középkorban a hagyományon keresztül megnyilvánuló természeti törvénynek tudták be, hogy néhány ember szolga, míg mások nemesek [...]. A szolga

¹⁰⁸⁷ Burke (1998): i. m. 62.

¹⁰⁸⁸ Burke (1998): i. m. 79.

¹⁰⁸⁹ Burke (1998): i. m. 71.

¹⁰⁹⁰ Burke (1998): i. m. 71.

megbékélt a szegénységével, a nemes a gazdagságával. Hasonlóképpen az árja doktrína is a lemondás, tehát az alázat doktrínája. A természeti törvényekkel összhangban áll, hogy az »árja vér« magasabb rendű minden más vérnél, miként az is, hogy »csak a leg-erősebb éli túl« a fajok küzdelmét. Ezért ha már az árja vért az a borzasztó felelősség terheli, hogy magasabb rendűségénél fogva »kultúrát teremtsen«, akkor azok, akikben ilyen vér csörgedezik, kénytelenek szerepet vállalni a diadalra juttatásában is. Ellenkező esetben szembeszegülnének Isten törvényeivel, aminek következménye az emberi nem hanyatlása volna. Harcolnunk kell annak érdekében, hogy »kiérdemelhessük az életet«. Az árja »engedelmeskedik« a természetnek, csak a »zsidó arrogancia« gondolja úgy, hogy az egyenlőség demokratikus ideáljaival »legyőzheti« azt.¹⁰⁹¹

Burke konklúziója: „Hitler igen sokat ért el a legalapvetőbb vallási témák elferdítésével. Ha helyesen értelmezzük, ebben a részéről nem játszott szerepet vallásos vonzalom, mint ahogy a vallásban semmi olyan nincs, amelynek megvalósulásához náci és fasiszta államra volna szükség. Mindazonáltal az is igaz, hogy sok olyasmi lehet a vallásban, aminek elferdítése igenis nácizmushoz vezet. Létezik egy latin mondás: *Corruptio optimi pessima*, vagyis »a legjobbak romlása a legrosszabb«. Ma a világra leselkedő legnagyobb veszély a vallások megrontóitól ered, akik a vallásos gondolat legalapvetőbb motívumainak is képesek durva, baljós színezetet adni.”¹⁰⁹²

(6) *Az ész jelszava az irracionális arnyékában.* Szokás Hitler eszméit az irracionális címkéjével ellátni, ami elsősorban a globális elutasítás egyik eszköze. A kifejezésben összefogóan keveredik a képtelen és érthetetlen állításokra s érvelésekre való utalás, az érzelmi túltengés problematikussága, a morális elítélés, a politikai veszélyességre való figyelmeztetés, sőt még az esztétikai utálat is: ami irracionális, az eleve ilyen, tehát normális és okos ember nem hirdet és nem követ irracionális nézeteket, hiszen ez a modern kor pestise. Burke azonban jó okkal figyelmezteti a *Mein Kampf* olvasóit, hogy a címke senkit nem ment fel a figyelmes olvasástól, továbbá „azoknak, akik a hitlerizmusban az irracionális kultuszát támadják, némileg finomítaniuk kellene az álláspontjukon.”¹⁰⁹³

Először is azt kell látnunk, hogy a racionalitás szintén általános igény: az emberek józan eszű és okos lénynek gondolják magukat, még ha sok kérdésben tájékozatlanok is, tehát úgy vélik, hogy általában okosan és logikusan gondolkodnak, s ezt tételezik fel többnyire másokról is. Vagyis nem vagyunk ugyan „észlénnyek”, de racionálisan gondolkodunk, például tudunk érvelni állításaink mellett, vagy tudunk logikusan következtetni. Így van ez a *Mein Kampf* esetében is, mondja Burke. Vagyis jóllehet „a hitlerizmus irracionális, de eközben az »Ész« jelszavával vonul harcba – ahogy Hitler háború-kultusza is az alázat, a szeretet és a béke »nevében« íródik. Mennyiségi alapon szemlélve, Hitler könyve minden bizonnyal a gyűlölet-irodalom egyik remeke. Mérgezett fullánkja minden lapján átüt, szeretet pedig alig van benne. A racionalizálás mégis minden gyűlöletet

¹⁰⁹¹ Burke (1998): i. m. 71–72.

¹⁰⁹² Burke (1998): i. m. 81.

¹⁰⁹³ Burke (1998): i. m. 63.

az »árja faj szeretetére« vezet vissza. Habár néhány, a náci mozgalmat előrevetítő német költő valóban hajlott rá, hogy a háború, az irracionalitás és a gyűlölet *nevében* szóljon meg, Hitler nem közibük való.¹⁰⁹⁴ Így van ez más összefüggéseknél is. Merthogy „kevés oldal van Hitler művében, amelyet bátran »visszafogottnak« lehetne minősíteni. De található jó néhány olyan, amelyből kitűnik, hogy Hitler képes volt egy hozzáértő reklámügynök »racionalitásával« felmérni a lehetőségeit. A politikát úgy kell eladni, mint egy szappant – mondja –, és ez transzban nem megy.”¹⁰⁹⁵

Ismételten azt látjuk, hogy Hitler általános igényt elégít ki, és elismert eszközt forgat úgy, hogy írása karikatúrája az eredeti igénynek és eszköznek. Az észszerűség hangoztatása vagy az Ész deklarált diadala egyáltalán nem azt jelenti tehát, hogy az illető „ezen az alapon” nem vezethet elő zűrzavaros ideákat, esztelen eszméket vagy éppen tudásromboló politikai gyakorlatot, nem javasolhat például könyvégetést. Burke éppen azt mondja; bármilyen nehéz is, el kell olvasni még az ilyen gyűlöletes és zűrzavaros munkákat is, hogy megértsük, szerzője vajon mit tart logikusnak, észszerűnek, elfogadhatónak és kívánatosnak. Védekezni csak így tudunk ellene.

(7) *A nemzeti egység szükségessége.* A korabeli Németországot súlyos szociális konfliktusok feszítették, amit felerősítettek a háborús vereségből adódó következmények. A válságot tetézte az ország politikai vezetésének gyengesége, a parlamenti marakodás, a pártokat átható általános bizalmatlanság és egymás cselekvésének kölcsönös blokkolása. A közemberek többsége általában kerül a konfliktusokat és vitákat, béke- és egységpárti, s különösen ilyen tud lenni egy efféle szituáció körülményei között, írja Burke. Ezért is szinte minden korban „az egység reménye általában olyan elsöprő, hogy az emberek hajlandók félútig eléd menni, ha megígéred nekik (mármint az egységet), tökéletesen függetlenül annak reális esélyeitől”.¹⁰⁹⁶ Jól érzekelte ezt Hitler is, s éppen ezért „soha nem volt hajlandó érdekkellentéteként felfogni a belső politikai konfliktusokat”,¹⁰⁹⁷ és soha nem szűnt meg ostromozni a rendkívüli módon megosztott német parlamentet, a politikai vélemények bábeli zűrzavarát. „Ezt Hitler úgy ábrázolta, mint a német egység antitézisét (amelyet viszont az egység gyógyító képével juttatott kifejezésre), az egység háttérben a dicsőséges Porosz Birodalommal.”¹⁰⁹⁸

Ehelyett ő egy „népi organizmust” javasolt, egy mindenek fölött álló *nemzeti egységet*, amelynek centrumában természetesen személyesen ő áll, hiszen az általa alapított és vezetett mozgalom tudja csak megteremteni ezt. Hitler ennek megfelelően szorított ki mindenki mást a hatalomból, többnyire törvénytelen eszközökkel. Politikai ellenfeivel nem vitázott, hanem, amint módja volt rá, megsemmisítette őket, gyakran fizikailag is. Felfogása szerint azonban az egység mindenekelőtt egységes és vitathatatlan véleményegységet jelent. Mint írja, „az igazi nemzetvezetők nagysága elsősorban abban áll, hogy képesek elejét venni annak, hogy egy nép figyelme és véleménye szétszóródjék”. Például,

¹⁰⁹⁴ Burke (1998): i. m. 63.

¹⁰⁹⁵ Burke (1998): i. m. 79.

¹⁰⁹⁶ Burke (1998): i. m. 69.

¹⁰⁹⁷ Burke (1998): i. m. 69.

¹⁰⁹⁸ Burke (1998): i. m. 70.

kommentálja Burke a hitleri pozíciót, „a parlamenti marakodásnak csak úgy lehet elejét venni, ha a nép *egyetlen* hangot fogad el sajátjának: Hitler »belső hangját«, amely annak köszönhető, hogy a vezér és népe tökéletesen azonosulnak egymással”.¹⁰⁹⁹

A mindent átfogó egység azonban nemcsak a riválisok kiiktatását és a kritikai vélemények elfojtását jelenti, hanem egy mindent átfogó *leegyszerűsítést* is. Éppen ezt jelenti az egyetlen ellenség kijelölése. Ugyanis, írja Hitler, „mihelyst a bizonytalankodó tömegek túl sok ellenséggel találják szemben magukat, azonnal szerepet kap az objektivitás: kérdésessé válik mások tévedése és tulajdon nemzetük vagy mozgalmuk igazsága.” Ugyanez vonatkozik a belső politikai törekvésekre is. Amikor Hitler „úgy döntött, hogy a tömegeknek bizonyosságra van szükségük, és ennek a bizonyosságnak [...] egyszerűnek kell lennie, kidolgozott egy 25 pontos programot, amely később a Nemzetiszocialista Német Munkáspárt platformjává vált. A jövőben elutasított minden kezdeményezést, amely akár a legapróbb módosítást akarta kieszközölni ebben a programban.”¹¹⁰⁰

Az így megteremtett egység azonban, jóllehet valódi szükségletekre épül, rendkívül problematikus lett, figyelmezteti Burke olvasóit. Ugyanis ez talán „a legalapvetőbb náci trükk”, nevezetesen, „a képzeletbeli gonosszal szembeszálló »gyógyító« egységteremtés”.¹¹⁰¹ Mégpedig azért, mert „a nemzeti egység iránti vágy a világ jelen helyzetében őszinte és csodálatra méltó. De ha ehhez az egységhez csak a megtevesztés útján, a kritika lehetőségét kijátszó érzelmi trükkökkel lehet eljutni, akkor ez az egység nem ér semmit.”¹¹⁰² Ráadásul, s ezt már én teszem hozzá, az efféle retorika harci, sőt háborús logika, amely egy külső és belső hidegháború adekvát gondolkodásmódja, szinte változtatás nélkül képes átváltani egy pusztító véres háború retorikájába és gyakorlatába.

¹⁰⁹⁹ Burke (1998): i. m. 70–71.

¹¹⁰⁰ Burke (1998): i. m. 80.

¹¹⁰¹ Burke (1998): i. m. 81.

¹¹⁰² Burke (1998): i. m. 82.

Korollárium 2.

A metaforikus politikai valóság

1. A politikai diskurzusról

A politikai diskurzusok résztvevői gyakran használnak metaforákat. Például *Európához, keresztény újjászületés, magyar élet, médiaháború, kultúrharc*. Írásomban kísérletet teszek arra, hogy meghatározom a metafora státuszát a politikai beszédben és leírom legfontosabb tulajdonságait. Szeretném megmutatni, hogy a politikai szövegvalóság elsősorban metaforikus konstrukció, és a metafora, mert különösen alkalmas a politikai beszéd igényeinek kielégítésére, jelentősen befolyásolja a politikai problémák észlelését és kezelését, a politikai perspektívák kitzűzését és megvalósítását. Azt a felfogást képviselem tehát, hogy a politikai metafora nem egyszerűen csak szép és hatásos kép, hanem a politikum, azaz a beszédben létrejövő politikai valóság konstitutív eleme.

A példaként említett kifejezések jelentését nehéz lenne pontosan rögzíteni. Tapasztalhatjuk, hogy – metaforikusan szólva – *viták ösztüzében* állnak, különböző politikai felfogások *kristályosodási pontjai*, és a diskurzusok résztvevői igencsak eltérő értelemben használják őket. Bizonytalan jelentésük és homályos értelmük azonban nem hiba, hanem megszüntethetetlen tulajdonság, és használhatóságuk, politikai funkcióképességük alapja. Mindez – úgy tűnik – ellentétben van azzal az igénnyel, amely a hatékony cselekvés érdekében a politikai beszédtől újra meg újra egyértelműséget, pontos és félreérthetetlen fogalomhasználatot követel. Amilyen gyakran előfordulnak a politikai diskurzusban metaforikus kifejezések, legalább ilyen gyakran azok a kijelentések is, amelyek a metaforák használóit pontosításra szólítják fel, fogalmi tisztázást javasolnak, és azt, hogy tartózkodni kell a homályos, félreérthető kifejezésektől.

Platón a *Politeiában* az ideális állam megteremtése érdekében két követelményt állított fel: az állam vezetését filozófusokra kell bízni, és a közösség életét a retorika ellentétéként értelezett filozófia elvei és normái szerint kell szervezni. Azt írta: „amíg nem esik egybe: politikai hatalom és filozófia, addig [...] nem szűnik meg az államok és az emberi nyomorúsága.”¹¹⁰³ Az első követelmény elvileg teljesíthető, a második nem, hiszen a politikában a tudós is „politikaiul” szólal meg, a beszéd leíró jellege alárendelődik más funkcióknak. Ugyanakkor a politikumban állandó az igény az igazságdiskurzus iránt. A beszélők önmagukról azt állítják, és többnyire így is gondolják, hogy igazuk van, mert szavaik a tények pontos, tiszta és világos tükrői. Nem hiszem, hogy az objektív bizonyosságok felmutatása utáni vágyat kevésbé fontosnak és funkcióképesnek kellene tartanunk, mint a vitatható és bizonytalan beszédet. A politikai diskurzust éppen a kettő termékeny feszültsége élteti; a bizonytalan és a biztos, a meggyőző és a vitatható,

¹¹⁰³ Platón: *Az állam*. Ford. Jánossy István. Budapest, Chartaphilus, 2008. 473d.

a végérvényes és az ideiglenes, a homályos és a világos valóságok egyidejű és egymást feltételező létezése.

A politikai beszédek és szöveg tartalmilag a közösség gondjairól és feladatairól szólnak. Az embereknek valamilyen módon mindig meg kell szervezniük szűkebb, tágabb közösségi létezésüket, számtalan és igen különböző feladatot közösen kell megoldaniuk, el kell háritani a közösség fennmaradását, fejlődését veszélyeztető külső és belső tényezőket, ami rendkívül sokféle és változó tematikát jelent, de a közbeszédben mindig közösségi problémák és célok, nehézségek és törekvések tematizálódnak. Természetesen el is lehet őket véteni, de csak a köz nevében. Mindehhez szükség van a tények „szigorú számbavételére”, a pontos leírásra is, ám még inkább értékelésre és cselekvésre. A politikai beszéd megértésének nehézségei többek között abból adódnak, hogy ezek az igények gyakran úgy jelennek meg, mint objektív leírások, így könnyen keletkezik az a látszat, hogy a tudományos és a politikai diskurzus között csak fokozati különbség van.

A közösség feladatai és gondjai soha nem kész adottságok. Nem léteznek az érintett személyek életén és beszédén túl, amelyeket csak fel kell fedezni, mint egy bolygót, kémiai elemet vagy atomi részecskét és aztán a maguk objektivitásában ábrázolni őket, minimumra redukálva közben a szubjektivitást. A politikum tárgyait és témáit, a közösség gondjait és feladatait valamilyen módon meg kell fogalmaznia az érintetteknek, mert különben a dolog nem létezik. Kenneth Minogue fogalmazta meg azt a tételt egy Habermas-kritika kapcsán, hogy a politika valósága az, ami a beszédben tematizálódik. Nem létezik ettől független entitás (érdek vagy eszme), amelyre a politikai cselekedetek visszavezethetők lennének.¹¹⁰⁴ Ha ez az állítás igaz, akkor ennek két fontos konzekvenciája van. Egyrészt a politika a viták világa, mert hiszen nincs készen, a beszédben születik meg és általa is lesz az, ami. Vagy fordítva; a politika az a szféra, ahol az emberek közösségi konfliktusaikat kihordják, problémáikat megfogalmazzák, feladataikat megvitatják és döntéseket hoznak, ennek megfelelően működnek együtt és cselekszenek. A politikai beszédnek tétje van, ezért maga a beszéd is originális politikai cselekedet. Másrészt a politikai beszéd eleve homályos. Sem a vita, sem a semlegesnek tűnő politikai jelentésadás nem a tárgyilagos leírást, a precíz fogalmi distinkciókat igényli. Mindkettőben vágyak, érdekek, igények, félelmek „szólalnak meg”, aminek a természetéről gyakran maga a megszólaló sem tud pontos képet adni, vagy esetleg nem vállalja a nyílt beszéd kapcsolatokat romboló és a beszélőt kiszolgáltató következményeit. Az utalás, a sejtetés, a homályosság, a bizonytalanság nem hiba, hanem a politikai beszéd egyik vonása, és funkcióképességének egyik alapja.

A politikai diskurzust megfigyelő és vizsgáló különböző felfogások konklúziója, hogy ez a beszéd a hatalomról folyik: például az erő(szak) valamilyen formájáról, a befolyásról, az érdekekről, a hatalmi intézményekről és a hatalomra törő cselekedetekről. A megállapítás evidensnek tűnik, mintha a vallási beszédéről azt mondanánk, hogy az istenekről, a művésziről pedig azt, hogy a műalkotásokról szól. Miért kell akkor ezt az evidenciát újra

¹¹⁰⁴ Kenneth Minogue: Habermas és a beszédközpontúság. Ford. Varga Zsuzsanna. *Tájékozódás*, 17. (1986), 5.

és újra felfedezni? Azt gondolom, azért, mert a politikai beszédnek van egy specifikus vonása, nevezetesen az, hogy *nem arról beszél, mint amiről szól*. Az ideológiakritikák születése éppen ennek az összefüggésnek a felismeréséhez kapcsolódik. Mint ez ismert, ebből a pozícióból az ideológiákat tudaton kívüli tényezők (elsősorban az érdekek) hatásával magyarázták, és a felvilágosodás szellemében komoly reményeket fűztek ahhoz, hogy megteremthető a „pártatlan”, a „lebegő”, az „uralommentes” politikai diskurzus.

20. századi tudományos újítás, hogy a nyelv „beköltözik” a politikába és a hatalomba. Csak néhány utalás: Carl Schmitt a kizáró ellentétet tartalmazó gondolkodást tartja a politikum lényegének, amely legkiéleztettebb formájában, nevezetesen az ellenség megnevezése révén konstituálja a politikát. Reinhart Koselleck fogalomtörténeti kutatásai során arra a konklúzióra jut, hogy a politikai fogalmak használati módja hozza létre és fejezi ki a politikai viszonyokat; ha az identitást általános fogalmakhoz kapcsoljuk (például a nemzethez, a párthoz), akkor olyan bináris aszimmetria keletkezik, amelyben a saját fogalom exkluzív és felülvizsgálhatatlan, az ellenfogalom pedig kizáró és diszkriminatív. Pierre Bourdieu a szimbolikus (nyelvi) töke létrejöttét úgy magyarázza, hogy a szimbolikus rendszer eleve hatalmi logikát követ, mert a jelentést általában is az egyesítés és elválasztás, a kizárás és a bekebelezés nyelvi logikájával hozza létre. Niklas Luhmann a funkcionálisan differenciálódott modern társadalom egyik kommunikációs részrendszerének tekinti a politikát, amely nem más, mint az állami erőszakra való szüntelen kommunikatív vonatkoztatás, információs kódja pedig a kormányozni vagy ellenzékben lenni dichotómia.

A szemléletváltás legfontosabb következménye: a politikai beszédet többé már nem tekinthetjük elsődrendűen vagy kizárólag tartalmi jellegű ideológiai küzdelemnek. Jogosultnak tűnik az a szkepszis is, amely ezeket a felfogásokat az ideológiakritikát illetően áthatja. A kritikai, a leleplező attitűd ugyan megmaradt, de ezt már nem pusztán a mindenkori „másikra” vonatkoztatják: a nyelvkritikai szemlélet általános kultúrkritika irányába mozog. Ha lefordítjuk a politizálási szituációra, akkor a következő magatartási norma konstruálható: a *közbeszéd* különböző témái és vitái eltérő élethelyzetek és ennek megfelelő beszédmódok következményei, a *közélet* fenntartása érdekében azonban egyezségekre kell jutni, kölcsönösen el kell fogadni egymás politikai valóságát. Ezzel a politikai implikációval egyet lehet érteni, ám ez sem feledtetheti el, hogy a tudományos alapprobléma változatlanul megválaszolatlan. Hogyan lehetséges, hogy a politikai beszéd mást mond, mint amiről szól?

A fenti utalások talán elegendők annak a ténynek a rögzítéséhez, hogy megalapozott volt a nyelvi szempontok bekapcsolása a politika elemzésébe, és az is, hogy a nyelvi és a tárgyi valóság között strukturális megfelelések mutathatók ki. A probléma abból adódik, hogy az elemzések bizonyos értelemben egyoldalúak maradtak, *a politikai nyelvnek túlságosan a leíró, absztrakt, fogalmi oldalára koncentráltak*. A politikai beszéd azonban alapvetően más természetűnek mutatkozik. Sokkal jobban hasonlít a képi, a metaforikus, mint a leíró, tudományos beszédhez. A metaforikus kijelentésekben ugyanis soha nem az van, aminek „szó szerint” lennie kellene, a metafora mindig valami mást jelent, mint amiről szól. És ez a „más” nem külső és idegen elem, amely akár el is

maradhat, mint a nyelvi különbségtételből a hatalmi differenciáció. Ilyen értelemben belső, strukturáló elemnek kell tekinteni azt a tényt, hogy a politikai szövegek – témájukat tekintve – közügyekről szólnak – feladatokról, gondokról, eszközökről, akciókról. A politikai diszkuszióknak tartalmilag ez a legfontosabb vonatkozási pontja, nem pedig az erőszak, az érdek, az ellenség stb. Erről szólnak tehát, de nem ezt mondják. *A közbeszéd alapvető strukturális ellentéte a közfeladat kitűzése és megoldatlansága között feszül.* A politika szereplői mindig „közjót” és „közboldogságot” ígérnek, mert ezt kell tenniük, hogy „létezzenek”, ám ez soha nem teljesül; csak ideiglenes, részleges megoldások vannak. A közösségi gondok maguk megoldhatatlanok, de kikerülhetetlenek. *A politikai beszédnek nem az a karaktere, hogy „szép” szöveg, amihez egy „csúnya” (hatalmi) valóság társul, hanem az, hogy maga a szép szöveg a csúnya, mert nem az, ami.* A hatalom, az erőszak, az egyenlőtlenség és a politikai élet más jelenségei ezen a „metaforikus tengelyen” jelennek meg, és így zavarba ejtő kétértelműségek, homályosságok, paradoxonok alkotják azt a nyelvi közeget, amelyben – hogy esztétikai kategóriákkal fogalmazzunk – a legborzasztóbb és a legfelemelőbb tetteket szokták elkövetni, néha ugyanazok a személyek.

2. Az abszolút politikai metafora

Azt állítjuk tehát, hogy a politikai beszédnek metaforikus alapvonásai vannak, márpedig metaforikus kontextusban – írja a nyelvész – a szó „mást mond (meint), mint amit jelent (bedeutet)”¹¹⁰⁵ De mi a metafora – fűzhetjük tovább gondolatainkat –, amely a politikai beszéd megértésének a kulcsa? Amilyen kézenfekvő a kérdés, olyan nehéz rá a válasz. A metaforáról mint nyelvi jelenségről mindegy kétezer év óta folyik a tudományos diskurzus, ám a különböző érdeklődésű és előfeltevésszerű megközelítések nem integrálhatók egyetlen teóriába.

„A »metafora« mint nyelvi jelenség kétezer év óta tárgya a spekulatív és tudományos reflexióknak – olvashatjuk egy összegző munkában –, és ezek az eltérő reflexiók tételek a legkülönbözőbb eredményekhez vezettek. A metaforaprobléma irodalmának egészét áttekintve lehetetlennek tűnik valamiféle folyamatos kutatási processzus alapján álló záró teóriát megalkotni. Az egyes kutatások oly mértékben különböző előfeltevézéseken alapulnak és oly mértékben különböző érdeklődés vezette őket, hogy eredményeiket nem tekinthetjük egy összegző metafora-elmélet felhasználható építőköveinek.”¹¹⁰⁶

A klasszikus retorikai-poétikai tradícióban *stilisztikai* eszköznek tekintették a metaforát, olyan szokatlan, ám leleményes és érdekes szókapcsolatnak, amellyel a szónok és a költő

¹¹⁰⁵ Harald Weinrich: *Semantik der kühnen Metapher. Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 37. (1963). 340.

¹¹⁰⁶ Wilhelm Köller: *Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern*. Stuttgart, Metzler, 1975. 1–2.

absztrakt-fogalmi nyelven is előadható mondandóját érdekessé és hatásossá teszi. Ezt a „díszítő-teóriát” azonban erősen kikezdték a szemantikai elméletek, a 20. századi új retorikák. Mindenekelőtt kétségessé vált, hogy a metafora, mint a többi szókép is, pusztán szokatlan szókapcsolat lenne, amely valami másképpen is előadható gondolat helyettesítésére szolgálna. A metafora – fogalmazódott meg – nem helyettesít, rövidít vagy kiegészít valamit, hanem a kifejezés mással nem pótolható kapacitása és képessége, amely az emberi megnyilatkozás minden területén jelen van: a művészetben, a tudományban, a vallásban, a mindennapi életben és a politikában is, éppen ezért valóságghordozó erővel bír.

Mindez kétségessé tette a trópusok egymástól való merev elválasztását. Megszülettek azok az elemzések és elméletek, amelyek levezették egymásból a különböző szóképeket, kimutatták a közöttük levő szemantikai és strukturális azonosságokat. Dolgozatomban a metaforát, a metaforikus beszédet vagy a metaforizáció kifejezéseket én is összefoglalóan, a képes beszéd és a képi gondolkodás értelmében használok. Todorov erre a funkcióra a szimbólum és a szimbolizáció kifejezést javasolja, ahol is a szimbolizáció a szóképek közös neve, illetve a különböző szóképek a szimbólumok megfejtésének kódjait nyújtják.¹¹⁰⁷ A megkülönböztetésre ez az elnevezés a politikum szférájának elemzésénél azonban nem alkalmazható, mert félreértésekhez vezetne. Igen kiterjedt irodalma van az úgynevezett szimbolikus politikának, avagy a szimbólumok politikai használatának.¹¹⁰⁸ Ezekben a munkákban a szimbólum kifejezés igen közel van az eszme és a fogalom értelméhez, így a szimbolikus politizáláson a politika valamennyi nem materiális jelenségét szokták érteni. Ehhez képest a politikai metaforizáció szűkebb és alapvetőbb jelenség.

Grammatikai strukturáját illetően a metaforában nem absztrakt-fogalmi, hanem konkrét-logikai kontextus található. Józsa Péter ezt *homológ-metaforikus* kódnak nevezte, és Lévi-Strauss mítoszértelmezéséhez kapcsolódva írta le tulajdonságait.¹¹⁰⁹ Használata során nem egy fogalomban jelölt absztrakt értelem, azaz a benne foglalt más absztrakt fogalmak klasszifikálása történik meg, nem egy jelölőhöz rendelt jelöltegyüttes növelése, csökkentése vagy átrendezése zajlik. Nem arról van szó, hogy bizonyos határok között fogalmi pontosságra és szabatoságra törekednének a beszélők, hanem valamilyen konkrét dolognak az analógiás kibontása és értelmezésére zajlik. Ezért is lehet azt mondani, hogy a metafora mindig utal valamire, ami nem ő. Ez a tény leggazdagabban talán Paul Ricœur metaforafelfogásában bontakozott ki. Mert utal és sejtet, tág teret ad az értelmezéseknek, ami viszont kinyitja a kontextust az ember teljes világa felé. Az absztrakt-fogalmi gondolkodás esetében az érzelmek, az értékelés és az akaratok létezése külsődleges, és jelenlétük külön magyarázatot igényel.¹¹¹⁰

¹¹⁰⁷ Tzvetov Todorov: Szinekdoché. Ford. Antal László et al. In Horányi Özséb – Szépe György (szerk.): *A jel tudománya*. Budapest, Gondolat, 1975. 441.

¹¹⁰⁸ Charles Elder – Roger Cobb: *The Political Uses of Symbols*. New York – London, Longman Press, 1983; Murray Edelman: *A politika szimbolikus valósága*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, L'Harmattan, 2004.

¹¹⁰⁹ Józsa Péter: *Lévi-Strauss. Strukturális szemiotika*. Budapest, Akadémiai, 1980. 122–160.

¹¹¹⁰ Walther Dieckmann: *Spache in der Politik*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1969.

Nemcsak két önálló tudatbeli entitás kapcsolata képezhet azonban metaforát. A konkrétól az absztrakt felé való metaforikus haladás kiindulhat objektív történeésekből, eseményekből, hirtelen vagy újonnan keletkező jelenségekből is. Mondjuk egy ország légiereje váratlanul *bombatámadást* indít egy másik ország létesítményei ellen, gyanús körülmények között *meghal egy politikus, lemond a trónjáról az uralkodó* vagy nagy létszámú *tömegdemonstráció* zajlik le; ezek és más hasonló események igen erős metaforikus értelemmel bírnak. Egyrészt számtalan jelentéstulajdonítás kíséri, másrészt képesek akár teljesen új megvilágításba helyezni az addig folytatott politikát.¹¹¹¹

A hermeneutikai elemzés a metaforának teljesen új értelmét tárta fel, amely rávilágít a politikai beszéd és a metafora szerkezeti hasonlóságára is. A teória megalkotása Hans Blumenberg nevéhez fűződik. Elméletében a metaforikus beszéd természetének feltárása valójában a gondolkodás szubstruktúrájának sajátosságára irányuló kérdés, szemben az évezredek retorikai és stilisztikai tradícióival, amely a metaforát – mint látjuk manapság is – költői képnek és szónoki fogásnak, a megszokott szavakat helyettesítő díszes és hatásos beszédnek tekinti. Blumenberg szerint *egy gondolkodási paradigma közös momentuma egy rejtett metaforika*, amelyre a teoretikus praxis is hallgatólagoosan hagyatkozik.¹¹¹² Vagyis a fogalmi gondolkodást egy képi gondolkodás strukturálja. A metafora elemi és eredeti megismerési mód, vélhetőleg az ősi mondatok (a monorémák) egyik strukturáló elve,¹¹¹³ és a jelentésváltozások legfontosabb hordozója. Zsilka János a jelentések átalakulásának és új jelentések keletkezésének magvát a metaforizálódási folyamatban látja. Szemantikai elmélete olyan igei jelentésintegrációra épül, amelyben az eredeti, elsősorban manuális jelentéshez különböző határozói kiegészítések járulnak, és az így létrejövő metaforikus szavak jelentései levezethetők az eredeti érzéki és manuális szintből.¹¹¹⁴ A metaforák tehát nem transzformálhatók át minden további nélkül fogalmi kifejezéseké. Blumenberg ilyen értelemben tesz különbséget „Hintergrund Metapher” (háttérmetafora) és „Absolut Metapher” (abszolút metafora) között. Az abszolút metafora az absztrakt fogalmiságban feloldhatatlan gondolkodási alapstruktúrák nyelvi formája.¹¹¹⁵

Ricœur a hermeneutika alapproblémája és a metafora összefüggésének kérdését hasonló módon válaszolja meg. Azt mondja, hogy egy szöveg értelmezésében a metafora és az interpretáció egymást kölcsönösen feltételezik: „egy metafora megértése adja a kulcsot hosszabb szövegek, mondjuk irodalmi művek értelmezéséhez”,¹¹¹⁶ illetve „az interpretáció szintjén a metafora megértéséhez a szöveg megértése a kulcs”.¹¹¹⁷ A dis-

¹¹¹¹ Edelman (2004): i. m. 75–88.

¹¹¹² Anselm Haverkamp: Einleitung in die Theorie der Metapher. In Anselm Haverkamp (szerk.): *Theorie der Metapher*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. 20–21.

¹¹¹³ Horváth Katalin: Megnevezés és metaforizálódás. In Havas Ferenc – Horváth Katalin – Ladányi Mária (szerk.): *Emlékkönyv*. Budapest, ELTE Általános és Alkalmazott Nyelvészeti Tanszék, 1990. 102–107.

¹¹¹⁴ Zsilka János: *Jelentés-integráció*. Budapest, Akadémiai, 1978.

¹¹¹⁵ Hans von Blumenberg: Paradigmen zu einer Metaphorologie. In Anselm Haverkamp (szerk.): *Theorie der Metapher*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. 209.

¹¹¹⁶ Paul Ricœur: Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik. In Anselm Haverkamp (szerk.): *Theorie der Metapher*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. 363.

¹¹¹⁷ Ricœur (1983): i. m. 369.

kurzusok és szövegek „mélyén” egy metafora van, ami ugyan a textusban megmutatkozik, de nem azonos vele.

Blumenberg felteszi a kérdést, hogy milyen *létezési és megismerési* pozíció „szüli” a megmutató és természetesen értelmezhető és érthető, de elméleti-fogalmi módon nem lefedhető-elmondható képes beszédet. *Abszolút metafora akkor jön létre – mondja –, ha az ember megválaszolatlan, de eliminálhatatlan problémával találja magát szemben.* Ezért sem lehet a metaforikus beszédet alkalmi megnyilatkozásnak vagy a mítosztól a logoszhoz vezető út nyelvi maradékának tekinteni. De nem véletlen, ha valaki mégis így gondolkodik – írja. Alapja az a meggyőződés, hogy a kozmosz és a logosz korrelációban van egymással, azonos a struktúrájuk.¹¹¹⁸

A metaforikus beszéd a teológia és filozófia legitim kifejezőmódja: a világ és az emberi létezés alapdilemmáit csak metaforikusan lehet tematizálni; a kikerülhetetlen ám logikailag megválaszolatlan problémák metaforában „szólalnak” meg. Legyen példánk itt egy mindenkit mélyen érintő kérdés. Mindaz a tudás és tudatlanság, vágy és korlát, amelyet a filozófiai teológia az istenség fogalmában fejez ki, nem lehet tapasztalati kérdés, nem vonatkozhat rá olyan értelemben predikátum, mint a tárgy világa. Csak metaforikusan lehet megközelíteni és beszélni róla: *apa, igazság, hatalom, élet, teremtő* stb. Az ilyen metaforák legitimációját a tomizmus egy proporcionális (arányos, viszonylagos) analógiával igyekszik megalapozni.¹¹¹⁹ Köznapi nyelven ezért és csak ilyen értelemben lehet az istenségről szólni. Mindez azt is jelzi, hogy itt az alapprobléma nem teológiai, hanem hermeneutikai. Az abszolút metafora nem a tartalomról, hanem a formáról, nem a szubsztanciáról, hanem a kereséséről, nem a megérkezésről, hanem az útról beszél. Az általa kifejezett konkrét konstrukciót vagy választást ugyan el lehet utasítani vagy egy másikkal pótolni, de elutasíthatatlan az a metaforikusan megmutató élethelyzet, amelyet az emberek itt átélnek, értelmeznek és megkísérelnek valahogy megoldani.

A hermeneutikai pozíciójú elemzések felfedték a nyelvi formáját annak a problémának, amely – hosszú tradíció után – a 20. században vált egyértelmű filozófiai tudássá: a megismerő ember *egyéni* létének alapproblémáit csak felvetni tudja, de megoldani nem. Semmi okunk feltételezni, hogy mindez másképpen van az ember *közösségi* életében. Vajon milyen tapasztalat alapján állíthatjuk, hogy valaha is megszűnnek például a vezetettek és a vezetők, az utópiák és a realitások, a magánérdekek és a közhaszon, az egyenlőség és az egyenlőtlenség, a teljesítmény és az elismerés, az alá- és fölérendeltség vagy az engedelmesség és szabadság konfliktusai? Persze ha megmaradunk a tradicionális álláspontonál, amely szerint a politikai nyelv is alapvetően leíró természetű, bár tévedésekkel és illúziókkal terhelt, akkor a nyelvi keretek szorítanak bennünket arra, hogy objektív igazságokban, fogalmi lefedésekben, cáfolhatatlan bizonyítékokban, tévedések leleplezésében gondolkodjunk. A politikai nyelvet azonban így fejletlen vagy rosszul konstruált tudományos nyelvnek fogjuk tekinteni. A metafora konstitutív tényezőként való elfogadása kilépés ebből a zsákutcás tradícióból.

¹¹¹⁸ Blumenberg (1983): i. m. 286.

¹¹¹⁹ Köller (1975): i. m. 269.

Azt állítom tehát, hogy *a politikai diskurzus megoldhatatlan, de örökösen megoldásra váró közösségi problémák és feladatok tematizálása*. Mert cselekvésre orientált, a megoldást mindig kitűzi és többnyire végre is hajtja, de maga a közösségi gond más módon, más alakban újratermelődik. A magán- és a közérdek – vagy Arisztotelész pontosabb terminológiája szerint: az egyéni és a közösségi boldogság – közötti ellentét csak időlegetesen és adott határokon belül oldható fel. Maga az ellentét azonban mint olyan megszüntethetetlen. Ezért „szólal meg” a politikum a legfontosabb kérdésekben metaforikusan. Utal, sejtet, felidéz, távoli dolgokat kapcsol össze: a *nemzetet* a halállal, az ébredéssel, a gyökérrel, a vérrel, a gerinccel, a törzssel, a mennyországgal és a sorssal; a *szabadságot* a madár röptével, a nyitott kapukkal és a távolba vezető utakkal, a falak omlásával és szavak áradásával. Ezek az érzelmileg telített retorikus egymás mellé rendelések igen „beszédesekek”, bár nem szillogisztikus következtetések vagy analitikus felsorolások.

Arisztotelész szerint a „metaforák talányosak”.¹¹²⁰ Az antropológus pedig arról ír, hogy sokszor érthetetlenek vagy triviálisak, de „egy olyan kijelentés, mely szerint »mi arara papagájok vagyunk« kulturális értelemben rendkívül mély, alapvető és revelatív”.¹¹²¹ Azt nem állíthatjuk, hogy minden politikai metafora ilyen természetű lenne, de azt igen, hogy a politikai alaplilemmák és feladatok metaforikusan szólnak meg. Egy korszak vagy politikai berendezés „titkát” a metaforák közvetítik.

Az abszolút metaforát tehát a politikum lényegének, szervező elvének tekinthetjük. Mindennek konzekvenciákkal terhes komoly következményei vannak a politika más területeire nézve: az intézmények működésére, a politikai döntésekre és akciókra, valamint a „kocsmától a parlamentig” zajló politikai beszéd más formáira is, például a vitákra, a politikai elemzésekre és leírásokra, a propagandára, az ideológiára, a politikai mítoszokra. Írásomban történetek és történetek ezekre utalások, de a részletes elemzés szétfeszítené a dolgozat kereteit. Itt csupán az abszolút politikai metafora természetét szerettem volna jelezni, és jelentősége mellett érvelni. A továbbiakban a politikai metafora pragmatikai dimenziót elemzem. A kommunikált, a „használatban lévő” metaforák négy sajátosságát fogom kiemelni: valóságkonstruáló, cselekvésvezérlő, identitást teremtő és manipulatív karakterét. Ezeket a vonásokat, illetve közülük valamelyiket emelik ki az empirikus kutatások is, a politikai metafora egy-egy konkrét formáját elemző munkák.

3. Metaforikus politikai valóságok

Murray Edelman írja a háború megnevezésére használt metaforákról: „Ha az ember elrettenésről és ütőerőről beszél, akkor ez azt jelenti, hogy a háborút versengésnek fogja fel, ha legalizált gyilkolásról szól, akkor emberi mérsárszéknek tekinti, ha viszont a demok-

¹¹²⁰ Arisztotelész (1999): i. m. III. 2. 1405b.

¹¹²¹ J. David Sapir: *The Anatomy of Metaphor*. In J. David Sapir – J. Christopher Crocker (szerk.): *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1977. 32.

rácia megmentéséért folyó küzdelemről szól, akkor a háború homályosan definiált eszköz igényét kívánatos cél elérésére.”¹¹²²

Elrettentés, gyilkolás, megmentés – ezek az állítások nyilvánvalóan ugyanazon kiterjedt empirikus realitás metaforikus predikátumai. Melyik állítás az igaz? – tehetjük fel az obligát kérdést. Csakhogy ez a kérdés itt nem „működik”. Ugyanis mindegyik metafora igaz, sőt a sort folytathatjuk is: a *bűnösök megbüntetése, élettérnyerés, etnikai tisztogatás, jogos önvédelem, az agresszió elhárítása*, és mások. „Mindezek a metaforák – kommentálja Edelman saját példáit – kiválasztott tapasztalatokat mozgósítanak, másokat ignorálnak.” Vagyis a metafora hatásos nyelvi eszköz arra, hogy „az ember mindazt hangsúlyozza, amiben szívesen hinni akar, azt pedig elhallgassa, amit nem akar megtapasztalni”.¹¹²³ De a metaforák – tehetjük ehhez hozzá – még ennél is többre képesek, észlelési mintákat jelölnek ki, így cselekvési valóságot konstruálnak.

Távol áll tőlem az a cinikus feltételezés, hogy a háborúban megsebesült katona szenvedése pusztán metaforikus esemény. Ám nincs sebesülés és szenvedés, vagy más háborús cselekmény jelentésadás nélkül, amit érdekek és szükségletek, kulturális tradíciók és nyelvi kifejezések alakítanak. Ezt fejezik ki az egymástól igencsak eltérő háborús metaforák, amelyeknek ugyanakkor van közös struktúrája: alapszerkezetükben a rossz *elhárító bevallását* fedezhetjük fel.¹¹²⁴ A rossz maga a nagybetűs Rossz: mások megölése és esetleg önmagam mások általi megölésének elfogadása. A politikai hatalom nem szokta ezt a tényt ebben a nyers valójában polgárai elé tárni. Ha már kialakult egy ilyen szituáció, illetve a közösséget igyekeznek háborúba vinni, akkor persze beszélni kell az esemény lényegéről: itt bizony el kell követni a legfőbb bűnt, fel kell függeszteni az emberi élet védelmének egyetemes parancsát és el kell követni az egyik legnagyobb bűnt, embert kell ölni. Józan ésszel és köznapi morállal mindez elfogadhatatlan. A metafora kínálja a nyelvi formát, amelyben a helyzet feldolgozható és elfogadható. Büntetés, védekezés, erő, térnyerés, megmentés, tisztogatás – mind olyan kifejezések, amelyek *az egyéni élet jól ismert küzdelmes és versengő vonására* utalnak, de semmi esetre sem jelentik mások fizikai megsemmisítését, többnyire még az anyagi és morális tönkretételét sem. A háború metaforáiban az ölés misztériumához és borzalmához ezek az elfogadott és gyakorolt konkrétumok társulnak. Az analógiás nyelvi kapcsolattal a rettenet fel van oldva, a kivételesség mindennapi lesz, az ismeretlen ismerőssé válik, a legfőbb rossz pedig maga lesz a legfőbb jó. Nincs szükség bonyolult magyarázatokra, teoretikus okoskodásokra, a metaforák cáfolhatatlanul hordozzák a maguk valóságát és igazságát.

Pragmatikai szempontból a kérdés eldönthetetlen, de felesleges is, hogy melyik volt előbb: a tény vagy annak metaforája. A nyelvi cselekvés ugyanis része a társadalmi cselekvésnek, másrészt egy adott eseményt a nyelv által kifejezett értelmi rendszerben fogunk fel. Ezért aztán ha beindul „az ölés gépezete”, ehhez az emberek meglévő meta-

¹¹²² Murray Edelman: *Politics as Symbolical Action. Mass Arousal and Quiescence*. Chichago, Markham Publishing Company, 1971. 67.

¹¹²³ Edelman (1971): i. m. 67.

¹¹²⁴ Paul Ricœur: A nyelvről, a szimbólumról és az interpretációról. Ford. Martonyi Éva. In Fabinyi Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete I–II*. Szeged, József Attila Tudományegyetem, 1987. 190.

foráik alapján közelítenek, az uralkodóvá vált megnevezések pedig ignorálnak minden olyan tapasztalatot, amely nem fér bele a képbe.

Edelman „sűrítő” (condensation) jelzővel látja el ezt a nyelvi formát, és azt írja, hogy ahol ezeket használjuk, ott „hiányzik az állandó szembesítés a közvetlen környezettel”.¹¹²⁵ Közvetítenek tudást, van megismerő funkciójuk, de a politikai metaforák szervező elve nem a leírás, hanem az *értékelés*. A szelekciót és a konstrukciót rejtett értékelés „szervezi”, és ez a rejtetten képviselt érték adja a metafora erejét, hiszen itt, úgy tűnik, csak cáfolhatatlan tényekről van szó. Nem véletlen, hogy egy hatásos, talán központi vagy meghatározónak nevezhető metafora köré egész politikai doktrínák és politikai cselekvési rendszerek épülnek: *(ki)zsákmányoló burzsoázia, amerikai jelenlét*,¹¹²⁶ *harmadik világ*.¹¹²⁷

A tudásszociológiák itt ideológiai ellentéteket írnak le, ezek érdekkötöttségeit és érdekartikulációit. Ám ha a versengésre és a kiszorításra, a hatalmi viszonyokat fenntartó politika nyelvi természetére kérdezzük rá, akkor beszédformát keresünk, olyan kifejezési módot, amely egyrészt azonos helyzetekben különböző értelmezéseket konstruál, másrészt ezeket rejtetten teszi meg. Nincs benne tehát a polemikus alaphelyzet megszüntetésének tendenciája, mint ezt a tudásszociológia ambicionálja.

Figyelemre méltó, hogy a mindennapi nyelvben magának a *vita* szónak olyan metaforikus konstrukciói vannak, amelyek a szituációt a harc szavaival írják le. A vitában az állítások *védhetők* vagy *védhetetlenek*, az érvelésnek *gyenge pontjai* vannak, amit az ellenfél *szétzúz* vagy *meghátrál előtte*, a kritika *célba talál* vagy *célt téveszt*, az érveket *szétzúzzák*, a vitatkozók ellenfeleiket *kiütik* és *leterítik*, vagyis a vitázók *győznek* vagy *veszítnek*. Nincs okunk feltételezni, hogy a politikai disputák résztvevői tetteiket nem „békés harc-ként” élik meg. A metaforák körül kikristályosodó viták azt mutatják, hogy az álláspontok mellett mindig lehet érvelni, mert a metaforát az érzelem és értékelés vezérli, nem pedig az „objektív” leírás, az igazság megtalálásának feltétlen szándéka. A politikai metafora nem leír, ezért nem igaz vagy hamis, hanem értékkel s előír, ezért argumentál és cselekvésre buzdít. Minél hatásosabban készítenek cselekvésre, annál egyértelműbb benne az értékelés és annál többértelmű lehet a leíró értelmezés. A politikai vitákat ezért nem a cáfolhatatlanul racionális érvek döntenek el, hanem a hallgatók-nézők-olvasók véleménye a vita résztvevőinek szerepléséről és szövegeiről (bármilyen is az), vagy a helyzet megváltozása, amely új szókinccsel vagy a meglévő szavak átértékelésével jár.

¹¹²⁵ Edelman (1971): i. m. 67.

¹¹²⁶ Edelman (2004): i. m. 11.

¹¹²⁷ Reinhard Wesel: Entwicklungspolitische Rhetorik: Kognitive Strukturen in Phänomenbereich „Dritte Welt” und ihre symbolische Politisierung zwischen euphorischer Projektion und Bedrohungsängsten. In Manfred Opp de Hipt – Erich Latniak (szerk.): *Sprache statt Politik?* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1991. 66–90.

4. A politikai cselekvés metaforikus jellege

A politikai beszéd célra orientált, a beszélő szándéka nem az, hogy magyarázzon egy adott állapotot, hanem az, hogy változást idézzon elő benne. A változtató cselekvés struktúrája pedig megfelel a metafora struktúrájának: a konkrétumtól halad az elvont, az ismertebbtől az ismeretlen felé a közöttük lévő hasonlóságok alapján. A metaforológia a trópus kreatív jellegét szokta kiemelni, de ha a metaforikus képet „megmozdítjuk”, és az idő alapján tagoljuk, akkor a jelen és a jövő metaforikus viszonya áll előttünk. A jövő a jelenhez képest mindig absztrakt és távoli, így hozzá a jelen metaforái alapján közelítünk. A metaforikus út a teremtés és a jövő dimenziójába viszi utasait, mert a cél absztraktumát metaforikus analógiák révén konkretizáljuk. A tárgyi és szellemi valóság létrehozása metaforikus logikák útján történik, nem pedig az okok és a feltételek analitikus számbavételével vagy haszonelvű kalkulációval. Ez technicista utópia, és az ilyen elven felépülő szervezetek világkép-generáló törekvése. A valóságos társadalmi tettek következményeiről – mert a jelen metaforái alapján születnek meg – kevés biztosit lehet tudni.

Sokszor előfordult már, hogy meg akarták szüntetni a jelen és a jövő metaforikus viszonyát, azaz a jövőt próbálták megtenni a jelen metaforájává, ezért elkezdték a célt „kirészletezni”, pontosítani. A vasúti menetrend vagy a felépítendő ház tervrajza igen megnyugtató tud lenni, de így csak az eszközök és tárgyak, nem pedig a társadalmak és az emberek jövőjét tervezhetjük. Az értelmezési bizonytalanság és a többértelműség itt egyáltalán nem hiba. A *demokrácia* és a *piacgazdaság* elérése, illetve „működése” nyelvileg azért hatékony, mert sokféle konkrét tapasztalat, igény, érzelem és értelmezés vetíthető bele analógiák révén. Nem szükséges ezeket a fogalmakat definiálni, részletezni, aleteit dedukálni, elegendő, ha az érintettek úgy érzik és gondolják, amit tesznek, az hasonlít ehhez a fogalmi absztraktumhoz és mások hasonló elképzeléseikhez.

A metafora *sűrítő* jellegénél fogva is alkalmas arra, hogy a politikai cselekvések nyelvi formája legyen. Mit sűrít a metafora? A kérdésre több megközelítés alapján adhatjuk meg a választ. A nyelv funkciói alapján a *leírást*, az *értékelést* és az *előírást*,¹¹²⁸ ehhez kapcsolódva a pszichikus képességek alapján az *értelmet*, az *érzelmet* és az *akaratot*, az ideológia szerkezete alapján a *tudást* és a *véleményt*, az ismeretek alapján pedig az *egyéni és közösségi tapasztalatokat*.

Az *Európa-ház* a kilencvenes években a magyar politikai közbeszédnek az egyik jól ismert metaforája volt, aki pedig ebben az összefüggésben *házat* mond, mindazt megidézi, amit életünknek ez a fontos és ismert feltétele s „burka” hordoz. Nem szoktuk és nem is kell a szót definiálni vagy értelmezni, nagyjából mindannyiunk számára ugyanazt jelenti, vagyis van egy értelemmel felfogható, leíró tudásunk erről a „háziról”. A ház ugyanis az a hely, ahol lakunk, többnyire másokkal (családtagokkal) együtt; ahol életünk legtöbb idejét eltöltjük; amit építünk, berendezünk; amit igyekszünk kényelmessé, tisztává, széppé tenni; ami lehet kunyhó is meg palota is, de mindenkinek laknia kell valahol; ami

¹¹²⁸ Georg Klaus: *Sprache der Politik*. Berlin, VEB Deutschen Verlag der Wissenschaften, 1971.

kifejezi lakói igényét, ízlését, anyagi lehetőségeit; ahonnan naponta elindulunk, és ahová újra meg újra megérkezünk. Szóval a ház nemcsak műszaki létesítmény, hanem lakottan az, ami, vagyis otthon. A házról való tudásunkban azért kibogozhatatlanul összefonódik a leírás, az értékelés és az érzelmek: a ház jó és fontos, a lakás óv és véd, az otthon elbocsát és visszavár. Lehetetlen a ház szó konnotációiban elválasztani a falakat az emberektől, az épületet az értékektől. A ház (az otthon) utáni vágyat a populáris művészetek is számtalanszor „megénekeltek” már, és a házak lerombolását (háborúban vagy örült tervek alapján) vagy az otthontalanságot a legrosszabb dolgok egyikeként szoktuk átélni. Nem lehet véletlen, hogy a *haza* szavunkban is a ház gyöke lapul. Így lesz aztán a kifejezés preskriptív (előíró) és akarati jellegű, cselekvést alakító nyelvi forma. Aki házat mond, többnyire külön utalások nélkül is érti alatta a ház építését, berendezését, szépítését, alakítását, óvását.

Ennél sokkal nehezebb lenne körvonaloznunk érthető, mindennapi nyelven, hogy az *Európa* mit is jelenthet az emberek számára. De hát itt éppen arról van szó, hogy ezt a nehezen értelmezhető filozófiai-történelmi-politikai-szociológiai fogalmat egy érzékelt és ismert fogalom definiálja. Európa sokféle, lehetséges jelentése közül kiválasztódik az egyetlen: népek közös háza, otthona, hazája; a hely, ahol, mint egy család, vagy mint a szomszédok, békében és jólétben élhetünk. A metaforikus kifejezésben Európa „részáll” minden pozitívum, amellyel a ház (az otthon) szó rendelkezik: Európa a vágyott otthon.

A politikai nyelvben az Európa-ház metafora gyakran „kibomlik”, metaforasorok képződnek vele kapcsolatban. Szoktak beszélni ide vezető *útról, bekéredzkedésről* és *bebocsátásról* vagy *elutasításról*, a ház *bővítéséről*, arról, hogy alkalmasak vagyunk-e az *együttélésre*, hogy jogosan *jelentkezünk-e* lakónak, esetleg már *régen* azok vagyunk, ha pedig már itt vagyunk, akkor vajon a *szobában* vagy a *kamrában* jelölték ki *szállásunkat*. És egyáltalán van-e számunkra *másik ház*, másik nagy otthon, ahova tartozhatunk, vagy ahová érdemes lenne tartozni. Az ellenkép sem ismeretlen: Európának ugyanis van alternatívája, és ez Ázsia, illetve sem Európa, sem Ázsia (a kettő között, vagy túl rajtuk): a *kommunizmus építése, komp-ország, harmadik út, ázsiai nép*.

Az *Európa-ház* metafora a jelzett bonyolult problémakomplexust összesűríti: értelem és érzelmek, leírás és előírás, tudás és vélemény, okoskodás és tett, töprengés és választás eltűntén van jelen benne. Nem látszanak rajta a politikai küzdelmek, a múlt „kísértetei” vagy a jelen kényszerei. Politikai kép, amely egyszerűen és érthetően fejezi ki az emberek (véltetően) többségének akaratát: szelektál és sűrít, így benne a komplex politikai valóság *egyszerűvé és evidenssé* válik. Az *Európa-ház* metafora egyszerre szimbolizálja és „szervezi” a magyar külpolitika egyik alaptörekvését, valamint az emberek többségének harmónia és jólét utáni vágyát: sok ember közös akaratának és cselekvésének hordozója.

A hagyományos cselekvéseméleti pozíció alapján a metaforikus politikai tettek objektív motivációira és szubjektív értelemadására kellene rákérdeznünk, aminek a helyes értelmezése egyben leírja a jövőbeli cselekedeteket is, tudományosan igazolva az előzetes hipotéziseket. Készült egy elemzés a nyolcvanas években, amely a Német Szövetségi

Köztársaság *harmadik világ* politikájának metaforikus karakterét vizsgálta. A kutatás a *harmadik világ* metaforát élető érdekek és motívumok gazdagságát tárta fel. „A »harmadik világ« mint elképzelés és gondolati kép használatában – írja a szerző – az alábbi motívumokat tudjuk rekonstruálni: a megismerés leegyszerűsítése (komplexitás-redukció), az ismeretlentől való félelem (a kényszerítés leszerelése), a racionálisan kalkulált jövő utáni vágy, kitartó aggodás, jogosságigény (megerősítés és legitimáció), elfojtás (elhatárolódás) és a felelősség visszautasítása, önerősítés, dominanciára való törekvés és a fölény megerősítése, menekülés és egy egzotikus-romantikus alternatíva.”¹¹²⁹

A politikai metaforák szubjektív, egyéni értelmezéséről – ismereteim szerint – még nem készült kutatás, feltételezhetjük azonban, hogy a metafora *leegyszerűsítő, sűrítő* és *bizonytalan* természete okán ez a kutatás sem ígérne sok jót a cselekedetek pontos előrejelzése szempontjából. Talán utalna a határookra és a keretekre, amelyen belül egy-egy adott „metaforavezérelt” cselekedet és akció folyik. Valószínű azonban, hogy a jövőről a legtöbbet a rejtetten megmutatkozó értékek árulhatják el.

Az érzelmek szerepe további bizonytalanságot visz a metaforikus cselekedetekbe. A hatásos metaforák egyszerre kifejezik és gerjesztik az érzelmeket, és megvan az a kulturális szerepük, hogy akár a legaljasabb indulatoknak is legitim nyelvi formát adnak (*etnikai tisztogatás, élettér*). A bizonytalanság – paradox módon – a politikai érzelmek merevségében keresendő. A félelem és szorongás, amely a politikai metaforák egyik döntő strukturáló eleme, mindig utat tör magának, de konkrét iránya és megjelenési módja tervezhetetlen.

5. A metaforikus identitás

Nem vonható kétségbe, hogy a metafora ismeretet is közvetít, használói valamilyen értelmet és jelentést tulajdonítanak neki. A metaforának van általánosító funkciója; például az *Európa-ház* értelme két elemből absztrahálódik. Csakhogy egy metafora igazságát sem a korrespondenciaelv, sem a koherenciaelv alapján nem lehet megállapítani. „A metaforák igazságát csak az érintettek élettapasztalata és a megismeréshez fűződő érdeke alapján lehet ideiglenesen rögzíteni, azaz evidenciájának mértéke alapján, amely-nél az érzelmi aspektusokat is figyelembe kell venni.”¹¹³⁰ Semmi sem indokolja azonban, hogy csak az absztrakt-fogalmi gondolkodást tekintsük legitim ismeretszerzési módnak: az élettapasztalat, az esztétikai élmény, az intuíció, a hit, de még a misztikus révület is közvetíthet ismeretet, amely köré legitim életvezetés szervezhető. Joggal állapítja meg Blumenberg, hogy ha a descartes-i posztulátumok valaha teljesülnének, azaz minden egyértelműen és világosan definiált, logikailag rögzített lenne, az ember saját specifikumait veszítené el: történelmét, pszichéjét és morálját.¹¹³¹

¹¹²⁹ Wesel (1991): i. m. 80.

¹¹³⁰ Köller (1975): i. m. 268.

¹¹³¹ Blumenberg (1983): i. m. 285.

A politikai metaforák alapvetően az azonosítást és a ráismerést szolgálják, ezért identitást teremtenek. A metaforában analógiák működnek: a két elem között az érintkezések, a részeseések, a tulajdonságok, a hatások stb. szempontjából hasonlóság van, ami lehetőséget ad arra, hogy az ismeretlenebb, idegenebb részt az ismerős valóság részévé tegyük, s azáltal mindkét elem változáson megy át. Az ember újra és újra kísérletet tesz arra, hogy a távoli, az ismeretlen, az idegen dolgokkal szembeni szorongását feloldja, tágítsa létének határait, otthonossá tegye világát. Ennek a metaforizáció a legelterjedtebb nyelvi eszköze: a metaforikus analógiák azt „mondják el”, hogy az ismeretlenek is valamilyen módon olyanok, mint a körülöttünk lévő konkrét dolgok, bármerre megyünk vagy nézünk, többé-kevésbé ismerős dolgokkal és eseményekkel fogunk találkozni.

A politika hatalmi valósága a közemberek számára távoli, idegen és ismeretlen világ, mind témái, mind szereplői szempontjából; ami ott messze „fent” történik – idézve a gyakori véleményt – „úri huncutság” és politikai manipuláció. Nem hiszem, hogy az ilyen ítélkezések valaha is megszűnnek. A politika nem az emberek magánéletével, konkrét egyéni problémáival foglalkozik, tehát mindenképpen „távol van” az egyéntől. És ez a távolság nem mérték és fokozat, hanem eltérő minőségek kérdése, tehát strukturális probléma. Ugyanakkor, és éppen ezért, állandóak az erőfeszítések arra, hogy a távolságot csökkentsék, az egyént és a hatalmat közel hozzák egymáshoz. Az ember szeretne magára ismerni a politikában, a hatalom pedig azt igyekszik prezentálni, hogy ő nem is olyan absztrakt, távoli, idegen, bonyolult és nehezen érthető.

A *természeti metaforák* régóta szolgálják a politika világának értelmezését és „berendezését”. Az antikvitás óta a társadalmi jelenségeket a természetből vett metaforákkal is magyarázzák. Ezek a metaforák gyakran egész ideológiai rendszerek kristályosodási pontjai és identitást adó kulcskategóriái. Ilyenek az állati és az emberi tulajdonságok analógiába állításából származó politikai metaforák. „Hobbes azért követel valamiféle abszolutista államot, mert »ember embernek farkasa«; Machiavelli azt kéri az okos fejedelemtől, hogy egyszerre »oroslán« és »róka« is legyen; Nietzsche »vezérállatról« beszél, amelyre minden népnek szüksége van; Spengler az elitet »magányosan fészkelő ragadozó madaraknak«-nak nevezi, Theodor Lessing pedig »emberszabású ragadozó majmoknak«-nak hívja őket.”¹¹³² Az ilyen metaforák gyorsan elterjednek, mert komplex kérdésekre adnak egyszerű, jól érthető választ, továbbá sokoldalú analógiát és értelmezést tesznek lehetővé.

Jäger monográfiában elemezte a jakobinizmus idejének és a 19. század első felének metaforáit.¹¹³³ Úgy találta, hogy Németországban a 19. század első felében a politikai vitákban és szövegekben egyre komolyabb szerepet kezdtek játszani a természeti metaforák. Okát abban látja, hogy mind nagyobb tömegek jelentek meg a politikában. A közemberek pedig – humanisztikus műveltség híján – nem értették az addig használt mitológiai metaforákat, ezért helyettük olyanok terjedtek el, amelyeket mindenki megértett. Németország ebben az időben döntően agrárország volt, így aztán természeti

¹¹³² Köller (1975): i. m. 287.

¹¹³³ Hans-Wolf Jäger: *Politische Metaphorik im Jakobinismus und im Vormärz*. Stuttgart, Metzler, 1971.

metaforákkal kezdték közelebb hozni az emberekhez a politika világát. Ekkor születek az olyan ismert metaforák is, mint a „népek tavasza” vagy a „zsarnokság jege”.¹¹³⁴

Hitler gyakran használt biológiai metaforákat – állapítják meg a Harmadik Birodalom, illetve a Führer nyelvét elemző kutatók.¹¹³⁵ Ezek a metaforák arra szolgáltak, hogy társadalmi és politikai kérdések biológiai és orvosi problémáknak látsszanak, és így az egészség-betegség dichotómiájában lehessen értelmezni őket. Ellenfeleit Hitler többnyire élősködő, kártékony féregnek nevezte, a neki nem tetsző politikai jelenségeket pedig beteg, korcs, egészségtelen és más hasonló adverbiumokkal metaforizálta. Ezzel „tette szólító” ismerős világot idézett meg hallgatóinak: a betegség pusztító erejét és elhárításának feltétlen, további magyarázatra nem szoruló szükségességét.

Tudjuk, hogy a természet fogalma Rousseau óta politikailag meg van terhelve. A szónak eredendően pozitív aspektusa van: a polgári öntudat abban a meggyőződésben kezdte használni, hogy a természeti metaforák révén saját politikai világát fogja megteremteni; a természetjogról szóló vita az abszolút hatalom uralmi igényének aláásását szolgálta. Mára a fogalom ambivalens lett. A Harmadik Birodalom óta csak az használ bizonyos metaforákat politikai konnotációkban (faj, vér, korcs, élettér, alacsonyabb rendű stb.), aki valóságosan is közel van a fasizmus eszmeiségéhez. Az új nacionalizmusok azonban új metaforákat merítenek a természetből (gyökértelen, törzs, gerinc, tisztogatás stb.). De lehet a természeti metafora a forradalmi és a konzervatív gondolkodás kifejezője is. Az előbbi esetben a természet fejlődő, megújuló és küzdelmes jellege, a másik esetben pedig rendje és nyugalma lesz a képes beszéd része.

Az elemzett példák azt mutatják, hogy politikai metaforák az identitást kettős módon szolgálják. Az egyik: az ismeretlen világ ismerőssé és otthonossá tétele. Minden kor és politikai törekvés kitermeli a maga kulcsmetaforáit, létrehozza a maga metaforikus politikai világát. A másik: a metaforák használatának politikai megkülönböztető jellege. A politikai metaforák nem közömbös, tárgyilagos leíró kifejezések, hanem meghatározott értékelést, érzelmet és szelektív tudást hordoznak, ezért eltérő politikai irányzatok eltérő metaforákat használnak. A metaforák a politikai szereplőknek, a politikában megszólaló embereknek identitást kínálnak, és felismerhetővé teszik az együvé tartozókat. Egy-egy metafora használata a közbeszédben már maga politikai tett, az egyén prezentációja és önbesorolása valamely politikai törekvésbe, irányzatba. Mondjuk azok egyikébe, amelyik *nemzeti gyökérben, igazságos teherviselésben, Európa-házban, politikai nagytakarításban vagy keresztény újjászületésben* fogalmazza meg önmagát.

¹¹³⁴ Köller (1975): i. m. 287–288.

¹¹³⁵ Lutz Winckler: *Studien zur gesellschaftliche Funktion faschistischer Sprache*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970; Köller (1975): i. m.; Victor Klemperer: *A Harmadik Birodalom nyelve*. Ford. Lukács János. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 1984.

6. A politikai metafora mint manipulációs eszköz

A metafora manipulatív funkcióját elemző nyelvész úgy látja, hogy két feltétel teljesülése esetén a politikai metaforák különösen alkalmassá válnak az érdekek és szándékok rejtett megvalósítására. Ha a metaforák használóit rábírják, hogy kikapcsolják metanyelvi reflexióikat, mert ezáltal megszűnik a két tárgyterület közötti hipotetikus kapcsolatot és a feltételezett analógia *feltétlen objektivitássá* változik. Továbbá akkor, ha a metaforába meglévő értékelő mozzanat polárisan képzett ellentétek részévé lesz. „A metafora manipulatív funkciójának kutatása azt mutatja, hogy ez különösen akkor hatásos, ha a manipulátornak sikerül címzettjeinek metanyelvi reflexióját legalább tendenciájában kikapcsolni. Ez esetben a metafora elveszti modell szerepét, és így az általa létrehozott két tárgyterület között strukturális analógia is fokozatosan megszűnik pusztán hipotetikus lenni. Metaforikus szavak képzése révén a metaforák kölcsönösen erősítik egymást, ami végül elvezet az analógiás kényszerek területére, ahol aztán mindenféle fenntartás megszűnik. Különösen úgy lehet jól megvalósítani a manipulált metaforák elfogadásánál a metanyelvi reflexió redukálását, ha a szavak értékelő sajátosságát arra használják, hogy polárisan képzett reflexiók struktúrákat hoznak létre. Ebből a manipulatív nyelv címzettjei csak igen nehezen tudnak kiszabadulni.”¹¹³⁶

A manipuláció manipulátort feltételez, tudatosan megtévesztésre törekvő személyt és akaratot. A politikában ez nem ismeretlen jelenség. Azt gondolom azonban, hogy nem tanácsos ebből magyarázni az „egyoldalúságokat”, gondoljunk a hipotézis implikációjára; a manipulátor „megjavulása” elvezetne a politikai nyelv zavarainak megszűnéséhez. A politikai metaforákkal lehet manipulálni, velük embereket megtéveszteni, de csak azért, mert eleve „megtévesztők”. Nem az uralkodók, a politikusok és politikai piac „csinálói” találják azt ki (bár kétségtelenül ki- és felhasználják), hogy a politikában megjelenő állampolgár partikularitásokban gondolkodik, érzelmei vezetik, otthonosságra és evidenciára törekszik. Ennek az igénynek a metafora a nyelvi formája. Vele szemben a logikai argumentáció, a racionális érvelés mindig gyengének bizonyul, és csak egy másik metafora lehet a versenytársa. Egy politikai metafora alternatívája ezért egy másik metafora. Vagy pedig a politikából való egészen vagy félig-meddig való kivonulás, a politikum egyéni megszüntetése, tudomásul nem vétele.

A metaforák politikai „működését” illetően a *hatásosságot* kell alapkategóriának tartanunk. Ennek pedig három feltétele és vonása van. Tartalmilag a *depolitizáltság*, nyelvileg az *evidencia* (sűrítés, egyszerűsítés), szociológiailag pedig az *otthonosság* (a használók tapasztalatához, gondolkodásmódjához, érzelmeihez, értékeihez, vágyaihoz való igazodás).

Egy nyugat-németországi bulvárlap, a *Bild-Zeitung* nyelvéről elemzés készült a hatvanas évek második felében. A szerző arra mutatott rá, hogy a „Bild-Zeitung metaforikája az emberek által elérhető tapasztalatokra terjed ki, és kerüli az eredeti és specifikus metaforákat, amelyek terjedelmes hermeneutikai műveletet vagy specifikus tárgyi tudást

¹¹³⁶ Köller (1975): i. m. 331.

igényelnének”.¹¹³⁷ A kutatás öt tárgyi és képi területre osztotta fel a használt metaforákat annak alapján, hogy a kifejezés mely tárgyterületből kiindulva metaforizálja a politikát. Ezek a következők: a mindennapi élet (*az elnök az ellenzék képébe vágta*), a természet (*a tüntetők áradata*), a technika (*beindult a választási gépezet*), a sport (*a küzdelem első köre a telefondíjak körül folyt*), a katonaság és a harc (*végre felrobbant a koalíció*).

Az elemzés feltételezte, hogy az újságolvasó nem képes átlátni a politika világát, csak érzi a nyomasztó súlyát, ezért erős az igénye, hogy valahogy mégis átláthatónak mutassák be neki, olyannak, amely az ő elvárásai, tapasztalatai és tudása szerint strukturálódik. A *Bild-Zeitung* metaforái kielégítik ezt az igényt. Mindig az érzékelhető világból indulnak ki és a meglévő gondolati sémákhoz igazodnak. „A metaforizáció ennek következtében arra korlátozódik, hogy az összetett politikai tényeket a mindennapi életből vett analógiák segítségével leegyszerűsítse, személyessé tegye, vagy érzelmileg hangsúlyozza, illetve intimizálja.”¹¹³⁸ A szerző végkövetkeztetése: a *Bild-Zeitung* metaforái a hetvenes évek első felében arról szóltak, hogy *nincs különbség a kis- és nagypolitika világa között*.

A metaforák tematikusan, tartalmuk szerint is azt mondják el, hogy valójában a politika nem politika, hanem természeti jelenség, technikai szerkezet, sportküzdelem, egészséges vagy beteg testű ember, családi viszony. A metaforák képesek arra, hogy „eltüntessék” a politikából a hatalmat és a társadalmi különbségeket, mert úgy beszélnek a politikáról, hogy nem arról szólnak. A metafora azonban más módon is depolitizál. Nyelvi sajátosságai (egyszerűsítés, sűrítés, analógiák, evidencia, konkrét logika) cselekvéssé és „harci” eszközzé teszik, amely csak „kifelé”, más metaforákkal szemben viselkedik „politikusan”, befelé apolitikus, elhárít minden reflexiót, metanyelvet.

¹¹³⁷ Köller (1975): i. m. 279.

¹¹³⁸ Köller (1975): i. m. 281.

Vákát

Korollárium 3.

Carl Schmitt Politikai teológiája és az immanens társadalomtudomány

A tények mögül száműzött Isten időről időre
átvérzi a történelem szövetét.
(Pilinszky János: *Ars poetica helyett*)

Írásomban megkísérlem a politikai teológia schmitti értelmezését konkretizálni a modern társadalomtudományok kulcscategóriájára, a cselekvésre. Azt a kérdést teszem fel, hogy ha a politika megismerésének jellemző fogalmai a 20. század elején szekularizált teológiai fogalmak voltak, mint ezt Schmitt tapasztalta és egy analógiás érvelés révén kimutatta, akkor vajon mi a helyzet hetven-nyolcvan évvel később, az empirikus társadalomtudományok megszületése és kibontakozása után. Vállalt feladatom hasonló ahhoz, ahogyan Schmitt a partizánkönyvében a politikai fogalmát évtizedekkel később alkalmazta egy konkrét probléma értelmezéséhez. Mivel az analógia retorikai eszköz, először vázolom a retorikai megismerés lehetőségeit, mindenekelőtt azt, ahogyan Schmitt az analógia fogalmát értette, utána a transzcendencia és az immanencia viszonyát vizsgálom, s végül elvégzem a cselekvésfogalom elemzését.

1. A retorika mint megismerési mód és az analógia

A retorikát sokan csak a *rábeszélés* eszközeként tekintik, amely nem az eredményes megismerés, hanem a hatásos cselekvés eszköze. Carl Schmitt azonban a *Politikai teológiában* kifejezetten tudásszerzési lehetőségként tekint a retorikára, pontosabban egyik alakzatát, az analógiát megismerési módnak tekinti. A retorika leszűkítése a hatáselérésre azonban nem véletlen. A klasszikus retorikának több olyan eleme is van, amely a már *kész* ismeret másokkal való elfogadtatását szolgálja, ilyenek a stilsztika szintaktikai eszközei és a beszédszerkesztési eljárások. Hosszú ideje jelen van azonban a tudományban az a felfogás, amely a retorikát nemcsak a kész tudás ornamentikus eszközeként és hatásra törekvő közlésmódjának tekinti, hanem megismerési módnak is, amely a *science* leíró-magyarozó eljárásán túl a tudásszerzés további lehetőségeit hordozza.

Ez a törekvés kapcsolódik a retorikai tradíciót több vonatkozásában is megújító áramlatokhoz, amelyek egyrészt tágítják a hagyományos rábeszélési eljárásokat, másrészt bevonják a hallgatói aktivitást a retorikai szituáció keretei közé, ezáltal a kommunikáció felől értelmezik át a retorikát.¹¹³⁹ Ám nemcsak egy differenciált és kitégított rábeszélő szí-

¹¹³⁹ A magyarországi törekvések közül lásd Adamik Tamás: Az antik retorika és változásai az időben. In A. Jászó Anna – L. Aczél Petra (szerk.): *A régi új retorika*. Budapest, Trezor, 2000. 11–37; Aczél (2009): i. m. 40–75.

tuáció szolgálhat alapul a retorikai hagyomány újragondolásához, hanem a retorikai nyelv természete is, amelynek magva a jelentésátviteleket megvalósító *képes* beszéd, a retorikai nyelv *sűrítő és az ellentéteket egységbe foglaló* természete. Jelen van ez már a klaszszikus görög és latin retorikai munkákban is a szemantikai alakzatok, azaz a trópusok bemutatásakor (metafora, metonímia, szinekdoché, allegória és mások). Ezek az alakzatok ugyanis úgy jönnek létre, hogy az egyik kifejezést a beszélő egy másik kifejezéssel *helyettesít* a jelentéseik között lévő részleges hasonlóság alapján, s ezáltal a helyettesítő szó kitágítja a helyettesített szó tartalmát új tapasztalatok és jelentésrétegek felé.

Paul Ricœur arra hívta fel a figyelmet *Az élő metafora* című könyve Arisztotelészszel foglalkozó fejezetében,¹¹⁴⁰ hogy az antik retorika három nagy tradíciót alakított ki: a stíluselméletet, a beszéd felépítésének tanát és az érvelélméletet. Ebből a tradícióból azonban, írja, az érvelélmélet az európai fejlődés későbbi évszázadaiban szinte teljesen kiszorult, így a retorika leginkább a manipulációval azonosított felületes és bizonytalan kimenetelű technika lett, legjobb esetben is a szóképek bonyolult rendszertana, semmi esetre sem komolyan veendő szemléletmód, amely a társadalmi-politikai létezés alapvető vonásairól képes adekvát ismereteket közölni. Mi több, a „komoly” társadalomtudomány, hasonlóan a természettudományhoz, Descartes és Locke intencióit követve, éppen a nyelv által eltakart állítólagos „tisztán objektív” társadalmi valóságról igyekeznek beszélni, súlyos belső ellentmondásokba bonyolódva.

Ha az ember a *Politikai teológia* harmadik fejezetének sokat idézet első bekezdését olvassa, kevés kétsége lehet afelől, hogy itt Carl Schmitt a retorikai *analógiára* úgy tekint, mint a megismerés egyik lehetséges eszközére, jóllehet a 20. század elején a retorikával kapcsolatos efféle felértékelő gesztus teljességgel szokatlan volt. Schmitt ugyanis a vallásban és a politikában *analóg* helyzeteket és az analógiával adekvát értelmezési feladatot lát, például a csoda és kivételes állapot, a mindenható isten és a teljhatalmú törvényhozó viszonyában, de erre utal könyvének már a címe is, ezért az államélet és a politika megismerését a helyzettel adekvát analógiák felmutatásával tartja lehetségesnek. Alaposan félreértjük azonban Carl Schmitt politikai teológia fogalmát, ha az analógián semmi mást nem értünk, mint a vallásban és a politikában meglévő nyilvánvaló hasonlóságok felmutatását. A hasonlóság ugyanis még nem analógia.

Ezért is a *Politikai teológia* megértésének kulcsmozzanata, hogy miként értelmezzük a mű címében is jelzett analógiát, a két távoli területnek – vallásnak és politikának – viszonyát: hasonlóságként vagy analógiaként, azaz „olyan, mint” módon kifejezett egyezésként, vagy olyan kapcsolódásként, amely egyrészt lényegi, másrészt *az összetartozó össze nem tartozók egysége*. Kétségtelenül nem könnyű ez a belátás, amit jól tükröz a Schmitt-recepció csakúgy, mint a mű fordításával folytatott küzdelem. Ezért is idézném itt most a lakonikus bekezdést a saját értelmezésemben, azaz abban a felfogásban, amely az itt jelzett analógiát, összhangban Schmitt intenciójával, lényegi megismerési módnak tekinti. A teljes bekezdés a következő:

¹¹⁴⁰ Ricœur (2006): i. m. 15–72.

„A modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom. Nemcsak a fogalmak történeti fejlődése mutatja ezt, hiszen ezek a teológiából kerültek át az államelméletbe, például a mindenható Istenből teljhatalmú törvényhozó lett, hanem a fogalmak szisztematikus struktúrája is, megismerésük elengedhetetlen tehát ezen fogalmak szociológiai vizsgálatához. A jogtudományban a kivételes állapot analóg jelentésű azzal, ahogyan teológiában a csoda jelentése előáll. Csak az ilyen analógiás helyzet tudatában ismerhetjük fel a fejlődést, amely az államfilozófiai elvekben végbement az utóbbi évszázadok során.”¹¹⁴¹

Ebből a pár mondatból már elsőre világosan kiderül, hogy a politikai teológia kulcskérdése a schmitti analógia megértése. S ez vonatkozik vállalt feladatunkra is.

A klasszikus és a modern retorikákban az analógia megfelel annak, ahogyan az alakzatot Arisztotelész is értelmezte: ez két egymástól független terület összevetésének sajátos módja. „Analógiának nevezem azt, ha a második úgy viszonylik az elsőhöz, mint a negyedik a harmadikhoz.”¹¹⁴² Az analógia során tehát azt tapasztaljuk meg, hogy az egyik terület valamelyik elemének *saját egészén belüli helyzete* analóg egy másik terület valamelyik elemének hasonló státusával. Azaz egy négy elemből álló viszonyrendszerben az első és a második elem viszonya megfelel a harmadik és a negyedik elem viszonyának: „az öregség úgy viszonylik az élethez, mint az este a nappalhoz” – írja Arisztotelész.¹¹⁴³ Schmitt példájánál maradva ez azt jelenti, hogy a csodának a teológián belüli jelentése analóg azzal, amit a kivételes állapot jelent a politikában, ezért ha megértjük a csoda teológián belüli jelentését, akkor ez a tudás az analógia révén megvilágíthatja a kivételes állapot politikai jelentést is.

Schmitt a *Politikai teológiában* összeveti a társadalmi-politikai valóság megismerésében általánosan használt kulcsfogalmakat és tudományos módszereket az analógiás *megismerési* móddal. Teszi ezt azért, hogy kritizálja ezeket a felfogásokat, mert szerinte alkalmatlanok a politika, pontosabban a század elején kibontakozó és megtapasztalt politika adekvát megragadására. Két felfogást és módszert kritizál, mindkettő az akkortájt kibontakozó szociológiában terjedt el és kapott tudományos legitimációt.

Az egyik kritizált megoldás szerint itt *determinációkat* kell keresnünk, vagyis a politikai valóság egészének vagy részeinek létezését és természetét kifejező fogalmak anyagi-materiális tényezők okozataként értelmezendők, vagy pedig éppen fordítva. Példája szerint „az ellenforradalmi írók a politikai változásokat világnézeti változásokkal magyarázták, és a francia forradalmat a felvilágosodás filozófiájára vezették vissza. Ennek ellentétéként a radikális forradalmárok a gondolkozás megváltozását a politikai és a társadalmi viszonyok megváltozásának számlájára írják.”¹¹⁴⁴ Ezt a módszert ő nemcsak elégtelennek, hanem kifejezetten tévedésnek is tartja. Kritikája szerint: „Előbb

¹¹⁴¹ Schmitt, Carl: *Politikai teológia*. Ford. Paczoly Péter. Budapest: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, 1992. 19.

¹¹⁴² Arisztotelész (1992): i. m. 57b.

¹¹⁴³ Arisztotelész (1992): i. m. 57b.

¹¹⁴⁴ Schmitt (1992): i. m. 22.

felállítják a két szféra ellentétét, majd semmivé oldják fel az egyiknek a másikra történő visszavezetésével: ez a módszer szükségszerűen karikatúrává válik.¹¹⁴⁵

A másik értelmezési módszer pedig az, amely valamilyen szűkebb-tágabb *társadalmi csoport*hoz köti az eszmék és intellektuális alakzatok létezését. „Ebben az értelemben a jogi fogalmak szociológiájának lehet tekinteni – írja –, amikor Max Weber a tényleges jogterületek differenciálódását a jogászok képzésére, a jogszolgáltatás hivatali hordozóira, illetve a jogi honoráciorokra vezeti vissza.”¹¹⁴⁶ Közel száz év után jól látszik, hogy egyrészt itt Schmitt egy később széles körben elterjedt szemléletet bíralt *in statu nascendi*, másrészt, hogy a „lét határozza meg a tudatot” lapos materializmusa milyen elképesztően virulens tud lenni. Vélhetően azért, mert a szövetségben van benne a tudományt uraló szemléleti-módszertani individualizmus és a köznapi tapasztalat naiv materializmusa, amely szerint létezésünk „kemény” tényei határozzák meg gondolkodásunkat, s tudatunk az objektív valóság jó-rossz tükre csupán.

Schmitt ezen felfogások helyett egy új szociológiát javasol, a *fogalmi szociológiát*, ahogy ő nevezi, amelynek lényege „a végsőig vitt fogalomalkotás”.¹¹⁴⁷ Ez azonban radikálisan más, mint az a szociológia, amely egy-egy részterületre korlátozta az összefüggések keresését, vagy nehezen igazolható karikatúraszerű determinációkat próbál kimutatni, magyarázandó a szellemi alakzatok természetét és éppígyi létét. A társadalmi-politikai és jogi fogalmak radikális szociológiája mindezekkel szemben azt keresi, hogy milyen *strukturális és rendszertani analógiák* vannak egy-egy korszak önértelmezésének alapkategóriái között. Ez pedig nem a tükörszerűen pontos determinációk feltárásának a kérdése. „A végső érvekig, illetve fogalmakig” eljutó szociológia adekvát megismerési módja ugyanis az *analógia*.¹¹⁴⁸

Am nem egészen úgy, ahogyan az analógiát eladdig értelmezték. Schmitt ugyanis *kitágítja* a jelentését, akár azt is mondhatjuk, hogy nála analógia pontatlanná válik,¹¹⁴⁹ ami azonban nem eljelentékteleníti vagy eltorzítja a kifejezés értelmét, hanem *kibontja* a benne rejlő tudásszerzési potenciált. A négy elemből álló viszony kapcsán nemcsak a részeket hasonlítja össze egymással, mint ezt még Arisztotelész is leírta, hanem az *egészeket* is, jelen esetben a teológiát és a politikát, továbbá nem egyirányú, hanem *kétirányú* összevetést végez, azaz a hitbéli csodát a szuverén politikai döntés felől is értelmezi, a teológiát pedig a politika felől. Ez a tágítás egyértelműen kiemeli az analógiás megismerés fontosságát és megmutatja ismeretelméleti terhelhetőségét. Még inkább erről van szó akkor, amikor Schmitt átlép az analógia strukturális belső viszonyaiból az analógia *külső* kontextusainak területére. Ez alapvetően két területen történik meg, az *időbeli* tágításban és az analógiának *teremtő cselekvésként* való értelmezésében.

¹¹⁴⁵ Schmitt (1992): i. m. 23.

¹¹⁴⁶ Schmitt (1992): i. m. 23.

¹¹⁴⁷ Schmitt (1992): i. m. 24.

¹¹⁴⁸ Schmitt (1992): i. m. 20.

¹¹⁴⁹ Gyulai Attila: *Nyelv és retorika Carl Schmitt politikaelméletében*. PhD-disszertáció. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar Politikatudományi Doktori Iskola, 2015.

A *történelmi idő* jelentőségét a teológia és a politika, valamint alkotóelemei közötti analógia vonatkozásában Schmitt többször is hangsúlyozza a *Politikai teológiában*. Nemcsak a már idézett bekezdésben, amelyben nyomatékosítja, hogy a politikai teológia nem pusztán strukturálisan értendő, hanem történetileg is, vagyis a politikai fogalmak teológia fogalmakból alakultak át, hanem konkrét történeti elemzéseiben is. Azt írja például, hogy Európában a 17. században „a monarchát Istennel azonosítják”, s ez később sem változott sokat: „»Az Istenség változhatatlan törvényeit másolni« – ez jelentette az állami jog eszményét, amely a XVIII. század racionalizmusa számára magától értetődő volt.”¹¹⁵⁰ Általánosan fogalmazva: „Folyamatos szál húzódik végig a metafizikai, a politikai és a szociológiai fogalmakon, amely a szuverént személyi egységnek és végső szerzőnek fogja fel.”¹¹⁵¹ Vagyis „az egyetlen szuverén elképzelése uralta a XVII. és XVIII. századot”, ám a 18. század végétől fontos változások történtek: „Ettől az időtől kezdve nyer mind nagyobb teret a természettudományi gondolkodás módszere a politikai eszmék terén is, és ez háttérbe szorítja a felvilágosodás idejében uralkodó jogi-etikai gondolkodást. A jogtétel általános érvényességét azonosítják a kivételt nem ismerő természet törvényszerűségeivel.”¹¹⁵² Nem kétséges tehát, hogy a vallási-teológiai és a jogi-politikai gondolkodás közötti analógia mindig a maga *történeti konkrétságában* és egyben *időbeli változásában* is értendő.

A másik vonás, vagyis a *teremtő cselekvés és az analógia összefüggésének* megmutatása a *Politikai teológiában*, vélhetően Schmitt legfontosabb hozzájárulása a *politikai* fogalmak természetének feltárásához. Ez két vonatkozásban is megjelenik elemzéseiben. Egyrészt olyan módon, hogy megmutatja, miként képes az ember *egyszerre* megismerni és alakítani a társadalmat, vagyis nem választja szét az ember két alapképességét sem időben, sem térben, sem személyekben. Másrészt úgy, hogy világossá teszi: csak a cselekvés és a megismerés kölcsönössége révén tárul fel a tény, mely szerint az ember eredendően *közvetít* különböző analógiás területek között, vagyis Schmitt nem teremt homogén egységeket ott, ahol szimplán hasonlóságok vannak, amint ez egyébként a tükröző megismerés során olyan evidens módon „adja magát”.

Amikor Schmitt felveti a tett és a tudás viszonyát a politikai fogalmak elemzése kapcsán, világosabban talán nem is fogalmazhatna. Azt írja: „nem kell figyelembe vennünk, vajon a végsőig vitt fogalomalkotás eszméi adott társadalmi helyzet reflexiói-e vagy pedig a társadalmi valóságot kell egyfajta gondolkodási mód és cselekvés eredményeként felfognunk.”¹¹⁵³ Ebben a mondatban ugyanis nemcsak a „mi determinál és hogyan determinál” kérdésfelvetés elutasítása van benne, hanem annak az állítása is, hogy az eszméi és a materiális valóság egymással lényegi egységet alkot, hiszen a társadalmi valóság egyszerre gondolkodásmód és cselekvés eredménye.

¹¹⁵⁰ Schmitt (1992): i. m. 24.

¹¹⁵¹ Schmitt (1992): i. m. 24.

¹¹⁵² Schmitt (1992): i. m. 25.

¹¹⁵³ Schmitt (1992): i. m. 24.

Schmitt azonban lép még egyet előre. Felveti a teológia és a politika analógiájában megmutatkozó megismerési mód *általánosíthatóságának* a kérdését. Először is kiszélesíti a politikai teológia fogalmát mindkét irányba. „Lefelé” az állam és a jog fogalmának elasztikus használatával, vagyis azzal, hogy nemcsak a szűken vett államelméletre és a jogelméletre érti a teológia analógiáját, hanem a közélet vagy politika *egészére* is. A *Politikai teológiában* hol államelméletéről, hol politikaelméletéről, hol jogelméletéről olvashatunk, amely a kiszélesítést és átformálást pár évvel később *A politikai fogalma* című munkájában tesz egyértelművé. „Felfelé” pedig olyan módon, hogy a teológia helyett *metafizikát* mond. Azt írja például, hogy „az a metafizikai világgép, amelyet egy meghatározott korszak hoz létre, ugyanolyan szerkezetű, mint amilyen szerkezete a politikai világgép rendjének van”.¹¹⁵⁴

Ha pedig ennek a kiszélesítésnek nemcsak konkrét történeti eseteit nézzük, hanem általános struktúráját is, akkor jól látszik, hogy itt az emberi megismerés és cselekvés határain és korlátain túlra vivő lehetőségekről van szó. Nevezetesen arról a rendkívül fontos kérdéstről, hogy *miként lehet elfogadható állításokat tenni és reális cselekvésekkel számolni olyan területekre vonatkozóan, amelyekről nincs empirikus tapasztalatunk és apodiktikus bizonyosságunk*. Nyilvánvalóan Schmitt ezt nem tartja könnyedén lesöpörhető problémának, olyan érveléssel például, hogy ilyen kérdésekkel az empirikus megalapozottságú komoly társadalomtudomány nem foglalkozik, mert az ilyesmi hit vagy fantázia kérdése. Ennek megfelelően a *Politikai teológia* kulcsproblémája *az immanencia és transzcendencia viszonya*, amely Schmitt szerint az analógia segítségével tárható fel.

2. Az immanencia és a transzcendencia viszonya

Ha az államtudomány kulcsfogalmai a 20. század elején szekularizált teológiai kategóriák, akkor kikerülhetetlen a kérdés: mi egyáltalán a szekuláris és a transzcendenciára irányuló gondolkodás, és mi a kettő viszonya? Annál is inkább, mert a *Politikai teológia* nem azonosítja a transzcendenciát a vallásos hittel, másrészt nem választja szét radikálisan a kettőt egymástól. A *Politikai teológia* ad egy vázlatot a kettő viszonyának újkori átalakulásáról, összhangban Schmittnek azzal a tételével, hogy a politikai teológia *történeti* kérdés is. Tétele szerint a 18. század végétől az európai államfelfogások területén radikális változások történtek, s ezt a változást a transzcendenciától való általános elfordulásnak látja. „Teljesen háttérbe szorítják a szuverént, aki a deista világgépben, mégha földön kívüli is, de mint a nagy gépezet működtetője szerepel. A gép most magától dolgozik.”¹¹⁵⁵

Ez nagy és komoly változás, amely egyrészt azt mutatja, hogy a tömegekben meggyengült az istenhit. „A fejlődés fő vonala kétségtelenül oda vezet, hogy a művelt tömegekben kihál a transzcendenciaiba vetett hit, és számukra egy kevésbé tiszta

¹¹⁵⁴ Schmitt (1992): i. m. 24.

¹¹⁵⁵ Schmitt (1992): i. m. 24.

immanencia-panteizmus vagy a mindenféle metafizikával szembeni pozitív érdektelenség lesz a természetes.”¹¹⁵⁶ Ma pozitivista korban élünk, mondja Schmitt, márpedig „a pozitivista korszakban gyakran vetjük tudományos ellenfelünk szemére, hogy teológiát és metafizikát művel”. Ez gyakran nem több pusztá szidalmazásnál – véli, holott azt kellene megvizsgálni, hogy a pozitívizmus ellenére „honnan is ered a teológiához és a metafizikához fűződő vonzalom”. Történeti utóhatásról, egyesek szellemi rövidzárlatáról van szó csupán, netalán „rendszer- és módszertani szükség-e az alapja”? Figyelemre méltónak tartja, hogy azon személyek egy része, akik képtelenek megküzdni az ellentmondásokkal, „az államot használják fel úgy, ahogyan egyes metafizikusok Isten nevét”.¹¹⁵⁷

Ugyanis, mondja Schmitt, sokan az államéletet olyan *organikus* társadalmi egységekben gondolkodják el, amelyek nem kevésbé transzcendens természetűek, mint a teológia által elgondolt valóság, jóllehet tárgyuk nem isteni, hanem emberi természetű. Ezekről még egy hevenyészett felsorolást is ad: nép, tömeg, társadalom, választók, emberek. Úgy véli, ezekkel a fogalmakkal és felfogásokkal új transzcendenciák születnek, amelyek legfőbb vonása, hogy objektív valóságként, tehát immanenciaként vannak bemutatva, miközben transzcendenciaként gondolkodnak róluk. Miután azonban mindenki megpróbál materiális tudományt művelni, a teológiai fogantatás hibának számít. Vagyis az történik, hogy „az organikus államelmélet képviselője azt veti ellenfele szemére, hogy teologikusan gondolkodik”, más viszont „éppen az organikus államelméletet tartja teológiának”. A furcsa helyzet – mármint az, hogy az ellenkező tudományos platformon állók kölcsönösen ugyanazzal vádolják egymást – Schmitt szerint azt mutatja, hogy itt megoldatlan problémával állunk szembe, nevezetesen: miként lehetséges az, hogy „az állami jogrend önmagát hozza létre”.¹¹⁵⁸ Nem más ez, mint a *társadalomra vonatkozó immanens gondolkodás és cselekvés lehetősége* vagy lehetetlensége.

Nem tartja megoldásnak azt, ahogy ez ügyben Kelsen érvel: az állam (a társadalom) és a jogrend egymással azonos lényegű. Merthogy „ez a gondolkodásmód a természet-tudományokra jellemző; elutasít minden »önkényt«, és megpróbál minden kivételt eltörölni az emberi szellemből.”¹¹⁵⁹ Utal John Stuart Millre is, aki „az objektivitás érdekében és az önkénytől való félelmében mindig is hangsúlyozta a törvények kivétel nélküli érvényességét”.¹¹⁶⁰ Az efféle felfogásokban az a súlyosan problémás, hogy „a feltétel nélküli pozitívizmus közvetlenül ragaszkodik a neki alárendelt törvényhez”.¹¹⁶¹ Vagyis beleesik „az objektivitás pátozába”, amelyben strukturálisan és módszertanilag nincs különbség egy eleve meglévő objektív természeti valóság és a tudati rend között.¹¹⁶²

¹¹⁵⁶ Schmitt (1992): i. m. 26.

¹¹⁵⁷ Schmitt (1992): i. m. 20.

¹¹⁵⁸ Schmitt (1992): i. m. 21.

¹¹⁵⁹ Schmitt (1992): i. m. 21.

¹¹⁶⁰ Schmitt (1992): i. m. 21.

¹¹⁶¹ Schmitt (1992): i. m. 21–22.

¹¹⁶² Schmitt (1992): i. m. 22.

A *cselekvésfogalom* értelmezésében kulcskérdés az, ahogyan Schmitt Kelsent bírálja, merthogy ő „a demokráciáról szóló hitvallásnak indoklásában nyíltan hangot ad matematikai-természettudományi gondolkodásmódjának”, s érvelésében „tisztán természettudományi okság-fogalmat használ”. Márpedig, állítja Schmitt, „a szubsztancia és a joggyakorlás megkülönböztetése természettudományi fogalmakkal nem ragadható meg”.¹¹⁶³ Más szóval; a társadalmi valóság megragadása és a társadalmi cselekvések kivitelezése nem természettudományos kérdés. Nemcsak témájában más, ami evidencia, hanem *szemléletében* is. A társadalomban más megismerési eljárások kívántatnak, mint a természetismeret esetében; nem az objektív valóság „torzításmentes” leírása, a szubjektív tényezők kiküszöbölése és oki magyarázata, hanem az *egyszerre* objektív és szubjektív realitás feltárása. Ez pedig Schmitt szerint analógia révén lehetséges.

Szerinte ugyanis az uralkodó szemlélet nem megoldja az adekvát társadalom- és politikaismeret kialakításának feladatát, hanem újabb megismerési nehézséget állít elő, mert egy olyan isten nélküli immanenciát alakít ki, amely a személyes isten helyére e világi *személytelen istenségeket* állít: a népet, a nemzetet, a tudományt, az objektív valóságot, a feltétlen törvényt vagy az állami rendet. Azaz „Istent a világba helyezi, a jogot és az államot az objektív immanenciából származtatja”.¹¹⁶⁴ Így aztán az úgynevezett pozitív államelmélet és társadalomtan művelői alapvetően a zavarukat rejtik e szó mögé, mármint a pozitív jelző mögé – véli Schmitt. Nietzschénél világosabban senki sem látta a 19. század végén, hogy miként gondolkodnak kortársai ezekről a pozitivisták kategóriákról *hítszerűen*, vallási logikák szerint, s Isten üresen maradt helyére könnyűszerrel teszik oda a „szent tudományt”, az „objektív törvényt” vagy a „determináló okot”.

A Schmittnél olvasható *szekularizált teológia* kifejezés pontosan ezt a felemás helyzetet fejezi ki. A kibontakozó társadalomtudományok, köztük az állam- és politikaelmélet immanens szemléletű instanciák próbáltak lenni, vagyis a társadalmat saját maga létezése okán és saját természete szerint igyekeztek magyarázni, nem pedig más természetű valóság megismerése során kialakult kategóriák alapján, legyen ez a másik a teológia által megragadni vélt transzcendens világ vagy a természettudományok által leírt objektív természet. Ennek megfelelően próbált az állam- és politikaelmélet nem teológiai, hanem szekuláris szemléletű tudomány lenni már a 20. század elején is. Ez azonban csak „félíg” sikerült, állítja Schmitt, mert *nem hozta létre saját önálló szemléletét és tárgyát s az ezzel járó specifikus és immanens fogalomkészletét*.

Ez a helyzet nyilvánvalóan nem sokat változott a 20. század folyamán, leszámítva néhány avantgárd törekvést, amely azonban nem tudta áttörni a materialista determináció és a teológiai gondolkodás különös szövetségét, a „szekularizált vallásosság” társadalmi látásmódját, amely az objektivitás kultuszának formájában jelentkezett, s lett uralkodóvá a jogtudományban és az újonnan szerveződő társadalomtudományokban, mindenekelett közgazdaságtanban és a szociológiában, de a politikatudományban is. Az „eredmény”: létrejöttek a *szakrális jellegű immanens társadalomtudományok*.

¹¹⁶³ Schmitt (1992): i. m. 22.

¹¹⁶⁴ Schmitt (1992): i. m. 26.

A paradox kifejezéssel azt kívánom jelezni, hogy a társadalomtudományok kulcs-kategóriái félig szekularizált teológiai fogalmak maradtak, csak látszólagosan vagy felszínesen immanens kategóriák tehát. Vagy ahogyan Schmitt írta, a társadalomtudósok a pozitivizmus és az objektivizmus kifejezésekkel – s mindazzal, ami ebből következik – csak a zavarukat leplezik, mert képtelenek a társadalmi valóság adekvát megragadására, s így aztán állandóan mentegetőzniük kell „az igazi science” képviselői előtt. Valójában soha nem feleltek meg sem a természettudományok szigorú szemléletének és rigorózus kutatási eljárásainak, sem a teológia vagy metafizika transzcendens igényeinek. Beszorultak a kettő közé.

Pontosabb azonban úgy fogalmazni, hogy a 20. század második felében radikálisan *kettévált* a társadalomtudományok szemlélete. Az egyik szemlélet képviselői olyan metafizikában hisznek, és ezt igyekeznek érvényesíteni a társadalomkutatásokban, amely szerint az érzékszervekkel a tapasztalatilag elérhető felszínen túl vagy alatt a társadalom létének és működésének van valami nehezen megfogható metafizikai, morális vagy esztétikai struktúrája vagy törvényszerű működése, ami a tudós exkluzív tudásában és a politikus hatalmi döntéseiben manifesztálódik, s a jó társadalommérnökök és társadalomtechnikusok tevékenysége révén válik a közösség javára. Nem más ez, mint a túlvilág földi mása, természetesen új istenségekkel.

A másik szemlélet képviselői szerint viszont nemcsak a tudomány termel társadalmi tudást, hanem az áthagyományozódott és az átélt tapasztalat is, nemcsak az arra szakosodott egyének alakítják a társadalom életét, hanem minden ember, ennek következtében a társadalom nem objektíve adott rendszer, amely exkluzív tudással vehető birtokba, hanem mindenki által alakított realitás, amelyben a közös értelmek és nyelvek valóságalkalító tényezők. Nem a szükségszerűen ható törvények, hanem a lehetőségek és megtehetőség határai formálják a társadalmat, nem az a kérdés, hogy mit kell, hanem az, hogy mit lehet tenni, s a tényleges lehetőségek közül melyiket érdemes választani, vagy éppen elkerülni.

Az utóbbi szemléletnek jeles filozófusok és társadalomtudósok a képviselői, akik szerint az ember, mert folyamatosan túllép önmaga konkrét adottságain, egymást kizáró ellentéteket fog át egyetlen realitásba. Például *cselekvő szavaink* vannak, tanítják cambridge-i *speech act* teória kidolgozói, John L. Austin, John R. Searle. Tetteinknek *szövegstruktúrája* van, tanítja Paul Ricœur, nem pusztán csak cél-eszköz-eredmény a tartalma, sőt a politikai tettek retorikai *toposzok* szerint differenciálódnak, állítja Kari Palonen. Olyan filozófusok tartoznak ide, mint Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Ricœur, Arendt, Derrida vagy Rorty. Valamennyien kötődnek a filozófia nyelvi fordulatához, amely megszüntette a tudás titokzatos és exkluzív jellegét. A fordulat kidolgozói a nyilvános és közös értelmi formákban, a nyelvben és a beszédben vélték kutathatóan megtalálni az eladdig imponderábilis szellemi létezését, s ezáltal új utat jelöltek ki a társadalomtudományok számára is. Ezeknek a felfogásoknak korai jelentkezése Carl Schmitt *politikaértelmezése*, aki a 20. század első két évtizedében több munkájában is kísérletet tett a politika olyan felfogásának kimunkálására, amely a politikát a maga összetettségében, azaz az *ellentéteket átfogó* létében s egyben *immanens* módon próbálja

megragadni. Ebben lelhetjük fel Schmitt munkáinak tudománytörténeti jelentőségét, eyebekek között a *Politikai teológia* újdonságát.

Schmitt politikai teológiájának alap gondolatát ezért is talán a mottóként idézett Pilinszky-vers két sora világítja meg legjobban. A megtapasztalható tények s az ezt leírni szándékozó, a dolgokat önmagukból a dolgokból magyarázó *immanens* gondolkodás minduntalan szembetalálja magát azzal a *transzcendens* tudással, hogy a magukban lévő közvetlenségeken túl van még valami a dolgokban, amit az ember képtelen a tapasztalatokból közvetlenül levezetni, s az erre vonatkozó állításait cáfolhatatlanul megalapozni, miközben létezése legalább olyan evidens számára, mint az érzéki bizonyosságokban feltáruló valóság. Ezért az adekvát társadalomismeretnek a két szférát *egyszerre* kell figyelembe venni, nem pedig egymástól elválasztva, sőt egymás ellen fordítani őket. Ezért aztán az immanencia és transzcendencia egymásra vonatkozó ellentétes összetartozása akkor is adott, ha a történelem és a társadalom szövetét nem az Isten teste vérezi át, mint Pilinszky sejteti, vagyis nem a hit és vallás felől közelítünk az immanencia és a transzcendencia problémája felé.

Ez a *materiális transzcendencia*, hiszen létező, nem pedig kitalált összefüggésről van szó, amely arról szól, hogy az éppen általunk megtapasztalt valóságon túl léteznek más tapasztalatok s ezért más realitások is, mint ez például Hans Blumenberg is hangsúlyozza.¹¹⁶⁵ Ez nemcsak az egyéni életre vonatkozhat, hanem a történelemre s a társadalomra is. Ezért is felesleges azonnal a miszticizmus és az irracionalizmus ördögét festeni a falra, ha ilyesmiről van szó. Az egyéni életünkre nézve mindez például azt az elemi tapasztalatot jelenti, hogy születünk s meghalunk, hiszen élünk, ám azt, hogy mi volt és mi lesz velünk életünkön túl, hogy honnan jöttünk és hová tartunk, nos, erről csak erős feltételezésink vannak. Csak a túlnan lévőség bizonyos, a tartalma bizonytalan. Nincs ez másként a társadalom esetében sem. Nemcsak azt nem tudjuk pontosan, hogy milyen közösségi sors vár ránk mondjuk ötszáz vagy ezer év múlva, hanem azt sem, hogy mi történt pontosan ennyi évvel ezelőtt, sőt azt sem, hogy a most megtapasztalt jelenségek pontosan *miért*, sőt azt sem, hogy *miként* történnek. Legfeljebb egy szűk vonatkozásban, s azt is igen vékony tudásként. Mindez túl van rajtunk és tudományainkon, amelyekre egyébként jogosan vagyunk büszkék, de hogy mi is lenne a pontos tartalma ennek a túlnaniságnak, erről nincs empirikusan igazolható apodiktikus bizonyosságunk. S aki azt gondolja, hogy a „tények maguktól beszélnek”, az valószínűleg keveset tud a tudomány tényekért folytatott heroikus küzdelméről, vagy azt állítja, hogy a társadalmi törvényszerűségek egyetemlegesen érvényesek, nos, az már rég „túlnan van”, vagyis elvesztette kapcsolatát a konkrét valósággal. Ezt egyébként Hannah Arendt a politikai cselekvés kapcsán úgy fogalmazta meg, hogy szemben a természetbe beavatkozó és tárgyiságokat előállító tettekkel, a politikai cselekvéseknek az eredménye és a sorsa is kiszámíthatatlan és bizonytalan. Mint írta, „még a legkorlátozottabb keretek között végrehajtott legapróbb

¹¹⁶⁵ Hans von Blumenberg: An Anthropological Approach to Contemporary Scientific of Rhetoric. In Kenneth Baynes – James Bohman – Thomas A. McCarthy (szerk.): *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge, MIT Press, 1988. 285–315.

tett is magában hordozza a [...] kiszámíthatatlanság csíráját; néha egyetlen tett, egyetlen gesztus vagy szó elég ahhoz, hogy az egész helyzet megváltozzon.”¹¹⁶⁶

Schmitt politikai teológiája valójában egyszerű javaslat ebben a bonyolult ügyben: próbáljuk meg ezt a kettősséget, az immanenciát és a transzcendenciát nem különválasztani egymástól és egymás ellen fordítani, hanem *egyszerre* figyelembe venni őket, amit úgy fejez ki, hogy *létezési analógiát* tétel a két szféra között, amelyhez adekvát módon egy *megismerési analógia* társul.

3. Pszeudoszekuláris politika- és cselekvéseméletek

A jelzett különváló kettősség azonban mind a mai napig áthatja a cselekvésekkel kapcsolatos gondolkodást. Természetesen a „pozitivizmus korában” már nem teológiailag gondolkodunk a társadalomról és a politikáról, de a társadalmi cselekedeteket vizsgáló tudományok minden fontos fogalma döntően ma is *pszeudoszekuláris* fogalom: a társadalmi cselekvéseket változatlanul a vallásos világmagyarázat kategóriáinak szemlélete révén vagy ezek pusztá tagadásaként írjuk le. A végig nem vitt szekularizáció érinti a cselekvésfelfogások mindhárom három alapvonását: *a cselekvő alanyt, a cselekvési módot, valamint a tettek motívumát s célját*. A következőkben részletesebben megvizsgáljuk ezt a problémát. Egyrészt bemutatom, hogy a keresztény teológia miként írja le eminens tárgyát, vagyis az isteni cselekvést ebből a három szempontból, másrészt megpróbálom jelezni, hogy a társadalmi-politikai cselekvésfelfogások miként foglyai ennek a teológiai szemléletnek, elvéve ezzel tárgyukat: az immanens cselekvésfelfogást.

A *cselekvő alany* esetében a strukturális hasonlóság egészen nyilvánvaló. A vallásos hit és a teológia szerint az isteni teremtés *individuális* jellegű.¹¹⁶⁷ A monoteizmusokban isten egyedül cselekszik teremtően, nincs riválisa, még csak segítője sem. A római katolikusok szentháromságtana nem három egyenrangú teremtő princípiumról szól, hanem az Atya világteremtésének különböző módjairól, és a Sátán sem rivális teremtő, hanem akadály. A teológiák is motívumokról, célokról, körülményekről, következményekről szólnak, amelyek Isten egyedül végrehajtott tetteihez kapcsolódnak. A világegyetem legmagányosabb cselekvője valójában Isten, akinek azért sincs szüksége önmagán kívül senkire, mert saját maga mindent meg tud teremteni. Ezért aztán, ha az isteni tettet kimerítően megismertünk, mindent tudhatunk a világról. Hiszen „a teremtéstan Istentől eredezteti a világ létét, Istent tekinti a világ eredetének: Isten valóságából kiindulva jut el a világ létezéséhez. [...] A világot Isten cselekvése hozza létre.”¹¹⁶⁸

S ha megvizsgáljuk a társadalomtudományok cselekvő alanyát, akkor egészen feltűnő analógiát találunk az isteni *egyedül-cselekvés* és a társadalomtudományi gondolkodást

¹¹⁶⁶ Hannah Arendt: Munka, előállítás, cselekvés. Ford. Hogyinszki Éva. In Balogh László Levente – Biró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Pozsony, Kalligram, 2008. 191–192.

¹¹⁶⁷ Paul Tillich: *Rendszeres teológia*. Ford. Szabó István. Budapest, Osiris, 2002; Wohlfart Pannenberg: *Rendszeres teológia. I–II*. Ford. Görföl Tibor. Budapest, Osiris, 2005–2006.

¹¹⁶⁸ Pannenberg (2006): i. m. II. 15.

mélyen átható *szemléleti és módszertani individualizmus* között. Ez az individualizmus két forrásból táplálkozik. Egyrészt abból a metafizikai nézetből, mely szerint a világ megismerése az emberi szubjektum grandiózus teljesítménye, és a végső igazságokhoz való eljutás is egyéni teljesítményeken nyugszik; hasonlóképpen a világ megváltoztatása, de még önmagunk felemelő átalakítása és a pusztá ismeretszerzés is individuális teljesítmény és tevékenység. A felfogás a modernitás eszméjében csúcsonyult ki, amely szerint a nagy emberek nagy tettei viszik előre a világot, s a modernitás a szabad individuum kiformalódása az élet minden területén. A másik forrás az a közös tapasztalatunk, hogy ugyan sokféle ember sokféle cselekedetét látjuk magunk körül, ám ezek a tettek mindig individuális *kivitelezésűek*, mindig csak az egyes ember cselekszik, őt látjuk cselekedni, még a tömegben is. Az egyes ember fogalmaz meg célt és motívumot, ő emeli fel a kezét és mozdítja meg a testét. A *cselekvő alanyt* ezért is individuális lénynek tapasztaljuk meg, avagy fordítva, az egyéni létezés elengedhetetlen vonása az egyéni cselekvés. S ez önmagunkra is vonatkozik, mármint az a tapasztalatunk, hogy én nyilvánvalóan cselekszem, mindig személyesen vagy individuálisan.

Úgy is mondhatom, hogy én cselekvőként bizonyos vagyok magamnak, ám mások, és így a társadalom, már bizonytalan realitásúak és természetűek. Ezért, ha biztosat akarok tudni a társadalomról, akkor a *biztosan létező, sőt kézzelfogható individuumokból* kell kiindulni, hiszen az ő gondolkodásuk és tetteik elérhetők és vizsgálhatók a tudomány eszközeivel a maguk konkrétságában, sőt testi mivoltukban és kötöttségeikben. Lehet Istent enyhe blaszfémiával „fantasztikus embernek” tekinteni, mint teszik ezt a materialista valláskritikák, de innen nézve az ember meg „kicsike isten”, aki egyrészt ugyanazt teszi, mint teológiai mintája, csak éppen erőtlenséggel és töredékesen, másrészt szintén bele van szorítva önmaga testébe, vagyis nem társas lény, bár vannak körülötte más emberek is. Az individuális tetteknek semmilyen transzformációi révén nem tudunk azonban társadalmi valóságot leírni. Az egyedi tettek ugyanis sohasem egyformák, sem tartalmukban, sem kivitelezésük módjában, ezért nemcsak egyetlen tett alapján nem vagyunk képesek a társadalmat magyarázni, de *a sok egyéni tett összege, átlaga vagy elemei összetevői* alapján sem, jóllehet a 20. századi cselekvésemleletek erre meg-megújuló erőfeszítéseket tettek.

Az isteni cselekvés *módja* két általános vonással bír. Egyrészt *tudatos*, másrészt feltétlenül *szabad* tett. A teológiák Istenének minden tette általa pontosan tudott, akart és következményeiben is számba vett cselekedet. Mondhatjuk, a keresztények Istene abszolút *raciónalisán* cselekszik, vagyis tetteinek általa pontosan tudott oka, célja feltétele és következménye van, legfeljebb a gyarló ember nem képes ezt felfogni. A szent iratoknak és a teológiának éppen az a feladata, hogy megvilágítsák ezt a feltétlenül tudatos és racionális cselekvést. A monoteikus keresztény Isten nem olyan, mint voltak az Olümposz egymással rivalizáló és veszekedő istenei: neki még a haragját vagy a szeretetét is átjárja az isteni tudatosság. Isten az abszolút tudatos létezés tökéletes szimbóluma, egy transzcendens észlény. Isten ezért is *abszolút szabadon* cselekszik, saját belátása szerint, tetteit semmilyen külső erő nem korlátozza. Ezen vonás legismertebb forrása Mózes első könyve, amely címe szerint is a teremtésről szól. Ez a bibliai hely „a későbbi korok

számára klasszikus módon jelenítette meg Isten teremtő cselekvésének korlátlanágát: a szöveg figyelmének középpontjában Isten parancsot adó igéje áll, amelyet a teremtmények létének egyetlen okaként fog fel”.¹¹⁶⁹ Vannak ugyan olyan teológiai elképzelések, amelyek szerint az isteni tettnek korlátai vannak, például Karl Bartnak az „ösfolyam” (Mózes 1,2) kifejezésre épített tanítása. De „a Biblia szerint Isten parancsot adó igéje korlátlan hatalmú”, hiszen az isteni cselekvéssel szemben semmi sem fejt ki ellenállást.¹¹⁷⁰

A modern társadalomtudományok legelfogadottabb és legsikeresebb cselekvésemlete a közgazdaságtanban kidolgozott *racionális cselekvésemélet*. Az elmélet megköveteli az embertől „az összes választható alternatíva ismeretét. A döntéshozónak teljes egészében ismernie kell minden egyes alternatíva következményeit, illetve képesnek kell lennie arra, hogy kiszámítsa ezeket. A szóban forgó modell teljes bizonyosságot követel meg az említett következmények jelen- és jövőbeli értékelésében. A döntéshozónak képesnek kell lenni arra, hogy a hasznosság valamilyen konzisztens mércéje alapján összehasonlítsa egymással az egyes következményeket, bármilyen sokfélék és eltérő természetűek is ezek.”¹¹⁷¹

Ám nem az a kérdés, hogy a racionális cselekvésemélet pontosan leírja-e a konkrétan cselekvő embert, mert nem írja le, hiszen hívei szerint is az elmélet a cselekvés *modellje* csupán, ezért nem feleltethető meg egyetlen valóságos tettet sem. Ám akár a felfogás korrekcióit nézzük, mint például a Herbert Simon-féle korlátozott racionalitáselméletet vagy a stratégiai racionalitásfelfogást, akár a kiegészítéseit, például az érték középpontú normatív vagy önzetlenségre építő cselekvésfelfogásokat, minden felfogás és teória nemcsak individuális, hanem abszolút tudatos cselekvővel számol, s a vita arról folyik, hogy vajon mik a motívumai, a tulajdonságai és lehetőségei ennek az egyedül cselekvő tudatos individuumnak. A közbeszédben aztán mindehhez még erkölcsi megítélés is társul, merthogy ami nem tudatos, az irracionális.

Fontos tudnunk, hogy a *szociológia* tudományából kiinduló cselekvésfelfogások a közgazdasági elméletekhez képest kevésbé zárt és formalizált eljárásokat dolgoztak ki. Tipikus modelljük *sztochasztikus*, amely a körülményektől függő és statisztikai valószínűséggel kifejezhető összefüggéseket ír le a cselekvésekben. Változatlanul erős a weberi életmű hatása, aki egyrészt célracionális és értékracionális, tradicionális és indulati-emocionális cselekvést írt le anno, másrészt szerinte egy cselekvés attól társadalmi, ha a cselekvő tekintettel van másokra is: „»Társadalmi« cselekvésnek [...] az olyan cselekvést nevezünk, amely a cselekvő vagy cselekvők szándékolt értelme szerint mások viselkedésére van vonatkozva, és menetében mások viselkedéséhez illeszkedik.”¹¹⁷² Az irányzatok és a viták annak nyomán szerveződnek manapság is, hogy a szociológus a négy cselekvéstípus közül melyik mellé teszi le a voksát. Bármelyiket tekintjük

¹¹⁶⁹ Pannenberg (2006): i. m. II. 23.

¹¹⁷⁰ Pannenberg (2006): i. m. II. 25.

¹¹⁷¹ Herbert Simon: *Korlátozott racionalitás. Válogatott tanulmányok*. Ford. Csontos László. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1982. 35.

¹¹⁷² Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 1. Szociológiai kategóriatan*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987. 38.

is, a szociológia cselekvésemléteket erősen *normatív* felfogást képviselnek, amelyben mindig az *individuális* cselekvő tudatos tettei képezik a kiindulópontot. Vagyis szemléleti és módszertani individualizmust képviselnek, amely szerint az egyén tudatosan és szabadon cselekszik. Ebből ered egyébként a felfogás pátosza is.

Az isteni cselekvés harmadik vonása a tett *motívumára és céljára* vonatkozik. Vagyis arra, hogy miért s mi célból cselekszik Isten. Ebben a vonatkozásban a teológia egyrészt az isteni tett *öncélúságát* hangsúlyozza, másrészt az *emberekre* való irányultságát.

Az öncélúság nem önkényességet jelent, hanem azt, hogy Isten *tettei révén* nyilvánítja ki önmagát, önmaga egyedülvalóságát, abszolút hatalmát, tökéletes jóságát és tudatosságát. Azaz saját isteni lényét, amely ezekben a cselekedetekben válik manifesztté. Cselekedetei öndefiniálóan öngazoló jellegűek. Mondhatjuk ezt fordítva is, a világ és benne minden dolog azért van, mert Isten megteremtette őket, méghozzá lényegük és jelenségformáik vonatkozásában egyaránt. Például „a világ kezdetbeli létrehozásának azért van jelentősége a történelmi jelen szempontjából, mert ekkor alakult ki a világ változatlanul és megingathatatlanul fennálló rendje”.¹¹⁷³ Mindez egy magára záródó bizonyosságot jelent: a világ minden vonása az isteni szándékok létre utal, isten minden tette pedig magyarázat a világ éppígy létre.

A különböző teológiák egyetértenek abban, hogy Istent a világhoz és az emberekhez az *abszolút szeretet* motívuma kapcsolja, avagy „a világ forrása az isteni szeretet”.¹¹⁷⁴ A szeretetből származik a haragvása is, szeretetből küld szenvedést ránk emberekre, még ha ezt nem is vagyunk képesek felfogni. Azaz „az emberi értelem nem tud választ adni arra a kérdésre, miért engedi meg Isten a szenvedést és a gonosz uralmát, illetve meddig uralkodhat a rossz a világban”.¹¹⁷⁵ A magyarázat erre az isteni abszolút szeretet, amely megvált bennünket, amennyiben hiszünk ebben, és Istennek tetsző életet élünk. Természetesen van erre bizonyosság is: a fiú, azaz Krisztus megjelenése a földön, aki *isteni ember* volt. „A Fiú az Atya szeretetének elsődleges tárgya. De mindig eleve a Fiún keresztül viszonyul teremtményeinek sajátos valójához”.¹¹⁷⁶ Figyelemre méltó, hogy a többi ember léte is ebben a viszonyban konstituálódik. „Isten azért küldte el a világba a Fiát, hogy megmentse a világot. Más szóval a Fiú küldetésének célja a többi emberhez kötődik”.¹¹⁷⁷ Vagyis az e világi „emberi emberek” a *megváltás tárgyai*, akik azért emberek egyáltalán, mert *képesek* befogadni a tanítást.

A hasonlóságok ebben a vonatkozásban is nyilvánvalóak. Az, hogy az isteni tett öndefiniáló jellegű, feltűnően hasonlít a cselekedetek egyrészt romantikusan öngazoló jellegéhez, amit Schmitt is vizsgált a *Politikai romantika* című könyvében, másrészt az önérdékkövetés lehengerlő ideájához, amely szerint az ember minden tettét saját, „jól felfogott érdeke” mozgatja, s egyben igazolja. Még az önzetlenség is állítólag az önzés megnyilvánulása, mint ezt Mandeville írta anno a *Méhek meséje* című munkájában.

¹¹⁷³ Pannenberg (2006): i. m. II. 23.

¹¹⁷⁴ Pannenberg (2006): i. m. II. 23.

¹¹⁷⁵ Pannenberg (2006): i. m. II. 26.

¹¹⁷⁶ Pannenberg (2006): i. m. II. 30.

¹¹⁷⁷ Pannenberg (2006): i. m. II. 246.

Az *általam tudottan és magamnak* cselekszem ideája egyszerre szól tehát arról, hogy testi szükségleteimet helyettem senki nem elégítheti ki, s arról, hogy ez egyben az emberi tett *modellje* is, amely mintául és alapul szolgál minden társadalmi-emberi tett kivitelezéséhez megértéséhez is. Pontosabban *félreértéséhez*. Mással aligha magyarázható az a kitartó igyekezet, amellyel a különböző, és manapság már igencsak strukturált kutatások megkísérlik kideríteni az egyedi tettek „valódi” motívumait és „igazi” okait, hogy aztán ezek *összegeként* prezentálják a társadalmi valóságot, vagy éppen jelezzék a jövőt.

A *szeretet* isteni motívumánál azonban meg kell állnunk, már csak azért is, mert az eddigi zsákutcákból errefelé kínálkoznak a kiutak. Ugyanis ez a motívum sem transzcendens, sem szekuláris formájában nem szól az önzésről vagy az önigazolól tettekről. Igaz ugyan, hogy Isten maga nem hoz áldozatot, s erre abszolút lényként nem is lenne képes, de egyszülött fia azért születik meg s hal kereszthalált, hogy általa őt magát megismerjük, továbbá azért, hogy megváltsa az embereket szenvedéseiktől és bűneiktől, haláluktól és az örök kárhozattól. Amennyiben persze követik őt és tanításait, egyénként s külön-külön, mint a megváltás lehetséges megszólítottjai. A társadalom vagy a közösség ezért is csak a *tanítást hűen követő közösségként* van teológiailag elgondolva. Az isteni szeretetben megmutatkozó *nyitottság* és a másokon való *segítő-támogató* attitűd azonban nem csak hitbéli transzcendencia vagy vallásos magatartás lehet. Sokan gondolják persze azt, hogy mindez jámbor óhaj, megmosolyogni való balekság csupán, pedig errefelé kínálkoznak a kivezető utak.

4. Immanens cselekvésértelmezések

Az előző részben bemutatott társadalomtudományi cselekvéselméletek azért *pszeudoszekularizált* felfogások, mert tartalmilag ugyan nem vallási-teológiai kérdéseket tárgyalnak, de az e világi problémákat a transzcendens világértelmezéshez *igazodó* gondolkodásmódok és fogalmak révén próbálják megoldani. Ilyen felfogásokat Schmitt is bemutat a *Politikai teológiában*. Azt írja például, hogy ez a különös immanenciafilozófia Hegel gondolkodásában talált a legjelentősebb megalkotójára, amennyiben „Isten a világba helyezi, a jogot és az államot az objektív immanenciából származtatja”.¹¹⁷⁸ Ám ilyen egybevetésekkel még nem érvényesítettük a schmitti analógiaértelmezésben rejlő megismerési potenciált. Ilyen módon ugyanis pusztán *hasonlóságokat* tudunk csak megállapítani a transzcendens és az immanenciára törekvő felfogások között, ezért is vagyunk képesek komoly bírálatukra, mondván, hogy nem képesek megvalósítani saját belső törekvéseiket. Az analógia azonban ennél többet és ehhez képest mást jelenet.

Emlékeztetnék arra, hogy Schmitt szerint az analógia a különbözők egysége, az össze nem tartozók összetartozása, s ez a *complexio oppositorium* a politika-államelméleti alapkategóriák esetében a transzcendencia és az immanencia *egyetlen* értelmezési keretbe való foglalását jelenti. Ennél is konkrétabban azt, hogy a *szekuláris társadalmi cselekvés*

¹¹⁷⁸ Schmitt (1992): i. m. 26.

e világi transzcendens vonatkozással is bír. Nem korlátozhatom tehát az emberi tetteket a közvetlenül megtapasztalt, empirikusan is kimerítően megragadható érzéki-testi adottságokra, mert a cselekvő ember mindig megpróbál ezen túllépni. Az emberek nincsenek bezárva önmagukba, s tetteik sem pusztán önmagukra, saját fenntartásukra és gyarapodásukra, örömeikre és vágyaikra irányulnak, avagy saját negatívnak ítélt tulajdonságaik elkerülésére, például az önzés és agresszió legyőzésére. Ugyanis mi, emberek *egyetlen vonatkozásban* vagyunk individuális és társas lények, magunkban lévő és önmagunkon túljutó, immanens és transzcendens módon cselekvő és létező lények.

Ha a két vonást elszakítjuk egymástól, sőt egymás ellen fordítjuk, akkor megoldhatatlan, sőt pusztító elméleti ellentéteket hozunk létre: megpróbáljuk egyiket a másiktól levezetni, őket egymásnak determinálóan alárendelni, esetleg szembeállítani, mint ezt Schmitt bírálatainál láthattuk is. Esetleg elővezetünk egy lapos és érdektelen magán- és közéleti teóriát, mint például a policy, polity, politics „szentháromsága” esetében, vagy leírunk egy bonyolult (politikai) intézmény- és szervezetrendszerrel, azt állítva, hogy ez az „igazi” valóság, minden más ideologikus vagy teoretikus képzelgés. Az analógia, úgy ahogyan Schmitt értelmezi, éppen arra ad lehetőséget, hogy magunk mögött hagyjuk ezeket a kizáró egyoldalúságokat.

Schmitt az állam- és politikatudomány területére specifikálta a *Politikai teológia* vizsgálatát. Adódik tehát a kérdés, hogy vajon a 21. századi politikatudománynak van-e specifikus cselekvésemellete. Úgy vélem, Boda Zsolt megállapítása pontos a tárgyban: „Ha a homo politicus nyomait keressük, nem sok mindent találunk a politikatudományi szakirodalomban – és ami van, az is a racionális döntéshozónak, avagy a szociológia emberképének felel meg.”¹¹⁷⁹

Történetek kísérletek a cselekvésfogalom másféle, mondhatjuk, hogy *kiterjesztett* értelmezésére, mindenekelőtt a szociálpszichológiában és hozzá kapcsolódó tudományokban, ugyanis a szociálpszichológia *közösségi* létezését értelmez, azaz megpróbál túllépni ezen az erősen korlátozott felfogáson. Kutatói egyrészt azt állítják, hogy a társadalmi cselekvés úgy jön létre, hogy a cselekvő egyén saját tetteibe *beszámítja* a jelen lévő másik ember várható reagálását, s mivel ezzel minden cselekvő így van, ezért a társadalmi cselekvés a kölcsönös reagálások, vagyis *interakciók* folyamata, mint ezt Erving Goffman is tanítja. Tudható persze, hogy már az antik retorika is proponálta ezt az attitűdöt, arra biztatva a szónokot, hogy vegye számításba közönsége tagjainak természetét és gondolkodását, vagyis *a lehetséges ellenvetésekkel* is számolva beszéljen hallgatóihoz. De Max Weber is ebben látta a tettek társadalmiságát. Másrészt a kapcsolati tetteknek specifikus formája van, mint Georg Mead is írja, az emberek között *szimbolikusan* közvetített interakciók zajlanak le. A társadalmi cselekvés értelmezésében tehát a hangsúly átkerül az *összetett* egyéni cselekvésekre, amely már magában foglalja a tett teljes feltételrendszerét, közöttük a másik embert is. Vagyis az egyén már nemcsak saját cselekvésével számol, hanem mások tetteivel is, ezért nemcsak megismer, hanem értelmezésre is kényszerül.

¹¹⁷⁹ Boda Zsolt: Homo politicus, avagy egy politikai cselekvés- és motivációelmélet vázlata. *Politikatudományi Szemle*, 21. (2012), 4. 60.

A kiindulópont azonban változatlanul az egyén és az ő individuális tette. A megoldást azonban errefelé érdemes keresni. Kétféle vonását tudjuk ugyanis rögzíteni az ember társadalmi-politikai tetteinek, amelyek értelmezése kivezethet bennünket az eddigi útvesztőkből. Az egyik a *viszonyok*, a másik az *értelmezések* felé mutat.

Az a cselekvésértelmezés, amely leginkább megfelel a schmitti analógiában jelzett felfogásnak, egyrészt a cselekvést behelyezi az emberek közötti térbe, vagy *viszonyrendszerbe*, vagyis megszünteti individuális, rögzített és pontszerű jellegét. Ezáltal a társadalmiságot nem *mennyiségi* kérdésnek tekinti: egy ember individuum, sok ember társadalom. Ez akkor is így van, ha az állításhoz kétség sem fér: egy ember még nem társadalom, ahhoz sok ember kell, hogy egyáltalán társadalomról beszéljünk. Ez azonban csak kiindulópont, amely önmagában semmit sem mond vagy magyaráz meg a társadalomról, azt jelzi csupán, hogy valamennyi számú ember esetében beszélhetünk csak társadalomról.

A mennyiségi evidencia problematikusságát azért kell hangsúlyozni, mert a szociológiai társadalomvizsgálatoknak pontosan ez a szemlélete. A kutatók azt tekintik a társadalomra, így a társadalmi cselekvésre nézve is érvényes vonásnak, ami a sok egyes individuum *közös vonásaként* azonosítható. A szociológia azt keresi, ami közös az emberek kisebb-nagyobb csoportjában, márpedig ez mennyiségi kérdés: minél több egyénnél tudom ezt a közös vonást azonosítani, annál inkább megvan az okom arra, hogy társadalomról, társadalmi cselekvésről beszéljek. Jól látszik ez a különböző survey típusú kutatások esetében, ahol is az azonos problémákra történő különböző egyéni reagálások közös vonásait adják össze és végeznek az eredményekkel bonyolult aritmetikai műveleteket a minél nagyobb reprezentativitás elérése, azaz az általánosíthatóság érdekében. A társadalom azonban nem ugyanakkor a „valaminek” az ismétlődése, akár minden egyes érintettnél fellelhető módon, hanem az emberek közötti *viszonyok, kapcsolatok, hálózatok mozgó-változó és alakított rendszere*, amely nincs benne az individuumban, és nem is „bányászható ki” belőle, még ha ő hordozza és alakítja is. De nem is valami egyének fölött lebegő vagy alattuk húzódó absztrakt összefüggés, elvont törvény, normatív rendszer, determináló struktúra, ahogyan például a közgazdaságtudomány és a szociológia is előszeretettel ábrázolja. Ez az emberek *között* jön létre és viszonyként egzisztál.

Nem nehéz belátni, hogy a társadalmi viszonyok realitásának elfogadásával az lehet a problémánk, hogy nem vagyunk képesek ezeket tapintani, látni és hallani, mint az ember individuális testét és kinetikus mozgását, ugyanolyan absztrakciónak tűnik tehát, mint például a gravitációs törvény vagy a társadalmat szabályozó „láthatatlan kéz”. Csakhogy viszonyaink legalább olyan erővel és nyilvánvaló módon hozzánk tartoznak, mint vécstagjaink vagy a bőrünk. Elvileg felnőhet valaki és élhet teljesen egyedül, esetleg állatok társaságban, de ez akkor sem emberi állapot, és mint tudható, igen ritkán fordul elő. Az életünk, születésünk pillanatától halálunkig, mások társaságában, másokkal együtt, velük valamilyen együttműködésben zajlik. Ez azt jelenti, hogy van valamilyen viszony közöttünk: szülői, gyermeki, testvéri, rokoni, baráti, szerelmi, lakótársi, szomszédsági, lakóhelyi, munkatársi, főnöki, beosztotti, állampolgári, elvtársi, bajtársi, küzdőtársi, utastársi, hobbitársi, sporttársi, és így tovább. Változik természetesen ezek minősége,

sűrűsége, gyakorisága, intenzitása, de egyrészt viszonyaink mindig vannak, másrészt pedig folyamatosan *érzékeli* ezek jelenlétét, hozzánk való tartozásukat. *Mások testi jelenléte egyben a közöttünk lévő viszonyok megtapasztalt valósága is.* Elsősorban fenn-tartó és közvetítő közegként.

Másrészt a cselekedetek társadalmisága a *kölcsönös értelmezések* valósága. Nem egyszerűen csak én gondolok s mondok valamit saját tetteimről, amibe „külső körülményként” beleszámítom esetleg a másik embert is, hanem a társadalmi-politikai tetteink mindig egy értelmezési mezőben, egy *dialógikus univerzumban* játszódnak le, ahol folyamatosan zajlanak a kölcsönös értelmezések. Beszélgetésekben léteünk, ahogy Gadamer mondja. Nincs is ezzel semmi gond, ha szabad ezt így mondani, hiszen ez ugyancsak mindennapi létünk evidenciája. A gondok akkor kezdődnek, amikor megkíséreljük a nyilvánvaló tényt magyarázni és értelmezni. Elképesztően erős, már-már kikezdehetetlen az a feltételezés, hogy szavaink és szövegeink, beszédeink és diskurzusaink valami nem igazi, *nem valódi tettek*, sőt nem is tettek, hiszen szisztematikusan *elválasztjuk* egymástól az ember testi és értelmi tevékenységét; a fizikai tetteket reális-immánens, a beszédbeli vagy szövegbeli tetteket pedig transzcendens-megfoghatatlan létezőnek tételezzük. Nagy hagyománya ez az európai tudományos gondolkodásnak, ami ráadásul találkozik a naiv realizmus felfogásával, s olyan retorikai *gnómákban* testesül meg, mint a „Hagyjuk a beszédet, jöjjön a tett!”, „Ne csak szövegelj, cselekedj is!”, „Mondani könnyű, tenni nehéz”. Miközben itt nincs másról szó, mint a *döntéseink* nehézségéről és hatásáról, amit hajlamosak vagyunk tetteknek nevezni, elfeledkezve arról, hogy a döntés is beszéd.

Megkezdte az európai tudományosság a kikapaszzkodást ebből az intellektuális gödörből, mindenekelőtt a humán tudomány, amelynek eredményei azonban csak lassan terjednek a társadalomtudomány berkeiben. A cselekvés szempontjából ennek két fontos területét tudjuk megemlíteni. Az egyik a *beszédnek cselekvésként* való felfogása. A pragmatika nyelvészetével foglalkozó John Austin az 1955-ben tartott harvardi előadásában bemutatta, hogy bizonyos kijelentések *önmagukban* cselekvéseknek tekinthetők („esküszöm”, „megígérem”, „feleségül veszek” stb.), sőt az állító mondatok is tettek, hiszen ilyenkor létrehozunk valamit, ami korábban nem létezett. A másik törekvés az 1960-as évektől kibontakozó *szövegtenhoz* kapcsolható, amelynek művelői azt mutatták ki, hogy a szavak és mondatok absztrakt világán túl, a nyelvi megnyilatkozásaink, vagyis a diskurzusok, életünk elengedhetetlen alakító-formáló részei. Merthogy ezeknek *időbelisége, szubjektivitása, világa és kommunikáló személyei* vannak. Márpedig ezek a vonások szükségképpen *materiális társadalmi cselekvést* jelölnek, nem pedig valamilyen „lebegő” tudatot vagy elvont nyelvi struktúrát, amelynek a realitáshoz való kapcsolódását külön intellektuális erőfeszítéssel lehet csak megmutatni.

Talán nem nehéz belátni, hogy ezen az úton haladva már nem tudunk visszafordulni a teológiai jellegű transzcendenciához, a cselekvés vonatkozásában pedig alig tudunk valamit megőrizni belőle. A tett individualisztikus és önzően magára záródó természetét semmiképpen, de a korlátlanul szabad és a mindent maga alá gyűrő tudatosságot sem. Egyedül az emberek felé forduló Krisztus közvetítettsége az, ami az isteni tetteknek *emberi* jelleget képes adni. Annak akceptálásával nincs semmi gond, hogy az emberek

motívumok alapján és célokat kitűzve cselekszenek, amihez eszközöket használnak és valamilyen eredményre jutnak, s közben minderről gondolnak is valamit. Tudta ezt már Arisztotelész is, hiszen leírta az ember célokra cselekvését, de mindez felnőtt létünk evidenciája is. Talán ezért is írja le a teológia az isteni tetteket ezen evidenciák alapján, és magyarázzák a 20. században kibontakozó társadalomtudományok ezen séma alapján az emberi tetteket. Nem lehet véletlen, hogy a három, igencsak különböző világ „cserezabatos” egymással, így alkotva erős, többnyire alig tudatosított szövetséget.

A Schmitt által javasolt úton haladva viszont azt látjuk, hogy az immanens cselekvés-felfogásban a *különbözők egysége*, az elválaszthatók összetartozása valósul meg. Abban más ez, mint a például társadalmiság mennyiségi és átlagoló felfogása, hogy világossá teszi, az ember olyan értelemben társadalmi lény, s a társadalom pedig azáltal és úgy létezik, hogy az egyének elválasztják maguktól, *külsővé* teszik saját társadalmiságukat. Még pontosabban, *az emberek maguk csinálják saját társadalmiságukat*, nem pedig egy külső szemlélő felkutatja és felismeri bennük külön-külön és együtt a társadalmat mint olyat s ennek különböző jellemzőit. Az emberek általi „társadalomcsinálás” pedig nem más, mint a viszonyok alakítása, amely hat valamilyen módon minden érintett egyénre, miközben nem azonos velük. Viszont ha a társadalmiságot nem így, vagyis az egyéntől elváló viszonyulásként és az emberek *közötti* realitásként képzelem el, akkor az embert végtelenül magányos és cselekvésképtelen lénynek tudom csak látni és láttatni, aki legfeljebb gondol valamit a világról, s akivel „csak úgy” megtörténnek a dolgok.

S innen talán az is látszik, hogy az ember társadalmi tetteiben miért *nem* válik el egymástól értelmezés és cselekvés. Amennyiben a társadalmiság az ember közötti terekben viszonyként létezik, akkor ez *nyilvános és közös* valóság, márpedig a *public* szférában az emberek *beszélve cselekszenek és beszédeik cselekvések*. Egyedül még gondolkodhatom valahogy, akár külső megnyilvánulások nélkül és mozdulatlanul is, de egy viszonyban nem. Csak az önmagunkon túlvivő *kölcsönös és értelmező reagálások* nyomán létezik bármilyen társadalmi viszony és cselekvés, mint ezt egyébként a szociálpszichológia régóta tanítja, amihez a kommunikációtudományok hozzáteszik, hogy mindez egyben kommunikatív aktus, értelmezési folyamat is. Ez egyébként válasz arra kérdésre is, hogy az emberi cselekvés mi módon lehet egyáltalán társadalmi cselekvés: úgy, hogy tetteink mindig *kifelé* irányulnak, ám nem egy üres téren áthaladva érik el a másikat, ő pedig engem ér el így, hanem a közöttünk lévő valóságos viszonyok *közvetítő* közege révén. A tettek és a viszonyok egymás analogonjai, akár fizikai, akár szellemi cselekedetről van szó; egyszerre, egyetlen vonatkozásban immanens és transzcendens realitások.

Vákát

Irodalomjegyzék

- Aczél Petra: *Új retorika. Közélet, kommunikáció, kampány*. Pozsony, Kalligram, 2009.
- Adamik Tamás: Az antik retorika és változásai az időben. In A. Jászó Anna – L. Aczél Petra (szerk.): *A régi új retorika*. Budapest, Trezor, 2000. 11–37.
- Adamik Tamás: Chaïm Perelman és a gyakorlati érvelés. In A. Jászó Anna – Aczél Petra (szerk.): *A modern retorikai bizonyítás*. Budapest, Trezor, 2003. 43–54.
- Adamik Tamás: Az ókori retorika. In Adamik Tamás – A. Jászó Anna – Aczél Petra: *Retorika*. Budapest, Osiris, 2004. 17–122.
- Adamik Tamás: Bevezetés. In *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, Kalligram, 2012. 15–78.
- A. Jászó Anna – L. Aczél Petra (szerk.): *A modern retorikai bizonyítás*. Budapest, Trezor, 2003.
- Allport, Gordon: *Az előítélet*. Ford. Csepeli György. Budapest, Gondolat, [1954] 1971.
- Ankersmit, Frank: Nyelv és tapasztalat. Ford. N. Kovács Tímea. In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest, Kijarat, [1997] 2000. 169–184.
- Arendt, Hannah: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris, [1975] 1995.
- Arendt, Hannah: *A sivatag és az oázisok*. Ford. Mesés Péter – Pató Attila. Budapest, Palatinus, [1982, 1993] 2002.
- Arendt, Hannah: Munka, előállítás, cselekvés. Ford. Hogyinszki Éva. In Balogh László Levente – Biró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Pozsony, Kalligram, 2008. 171–193.
- Arisztotelész: *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Gondolat, 1969.
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Magyar Helikon, 1971.
- Arisztotelész: *Eudemoszi etika. Nagy etika*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Gondolat, 1975.
- Arisztotelész: *Organon. I. Kategóriák – Herméneutika – Első analitika*. Ford. Rónafalvy Ödön – Szabó Miklós. Budapest, Akadémiai, 1979.
- Arisztotelész: *Poétika*. Ford. Sarkady János. Budapest, Kossuth, 1992.
- Arisztotelész: *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Budapest, Telosz, 1999.
- Austin, John: *Tetten ért szavak*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Akadémiai, [1962] 1990.
- Babbie, Earl: *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata*. Ford. Kende Gábor – Szaitz Márton. Budapest, Balassi, [2001] 2008.
- Bacon, Francis: *Novum Organum – Új Atlantisz*. Ford. Csatlós János – Sarkady János. Budapest, Nippon, [1620/1627] 1995.
- Bahtyin, Mihail Mihajlovics: *A beszéd és a valóság. Filozófiai és beszédelméleti írások*. Ford. Orosz István – Kőnczöl Csaba. Budapest, Gondolat, 1986.
- Barthes, Roland: A régi retorika. Emlékeztető. Ford. Szigeti Csaba. In Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei*. III. kötet. Pécs, Jelenkor, [1970] 1997a. 69–175.
- Barthes, Roland: *S/Z*. Ford. Mahler Zoltán. Budapest, Osiris–Gond, [1970] 1997b.
- Bayer József: *Az érték antinómiái. Az újkantiánus értékelmélet és hatása a szociológia módszertanára*. Budapest, Akadémiai, 1989.
- Bender, John – David E. Wellbery: Retorikusság: a retorika modern kori visszatérése. Ford. Boda Zsolt. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára*.

- Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus.* Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, [1990] 2000. 289–320.
- Berger, Peter – Thomas Luckmann: *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés.* Ford. Thomka Miklós. Budapest, József Műhely, [1966] 1998.
- Billig, Michael: *Arguing and Thinking. A Rhetorical Approach to Social Psychology.* Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Black, Max: A metafora. Ford. Melis Ildikó. *Helikon Világirodalmi Figyelő*, 36. ([1962] 1990), 4. (*A jelentésteremtő metafora*), 432–447.
- Blumenberg, Hans von: Paradigmen zu einer Metaphorologie. In Anselm Haverkamp (szerk.): *Theorie der Metapher.* Darmstadt, Wiissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. 285–315.
- Blumenberg, Hans von: An anthropological approach to contemporary scientific of rhetoric. In Kenneth Baynes – James Bohman – Thomas A. McCarthy (szerk.): *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge, MIT Press, 1988. 285–315.
- Boda Zsolt: Homo politicus, avagy egy politikai cselekvés- és motivációelmélet vázlata. *Politikatudományi Szemle*, 21. (2012), 4. 53–77.
- Bókay Antal: Paul de Man és az amerikai irodalomtudományi dekonstrukció. In Paul de Man: *Esztétikai ideológia.* Budapest, Janus–Osiris, 2000. 215–235.
- Burke, Kenneth: *A Rhetoric of Motives.* New York, Prentice Hall Inc., 1950.
- Burke, Kenneth: *The Philosophy of Literary Form. Studies of Symbolic Action.* New York, Vintage Books, 1957.
- Burke, Kenneth: *Language as Symbolic Action. Essays on Life, Literature and Method.* Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1966.
- Burke, Kenneth: *A Grammar of Motives.* Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1969.
- Burke, Kenneth: *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology.* Berkeley, University of California Press, 1970.
- Burke, Kenneth: *On Symbols and Society.* Chicago–London, The University of Chicago Press, 1989.
- Burke, Kenneth: A „Mein Kampf” retorikája. Ford. Béndek Péter. In Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve.* Budapest, József Műhely, [1939] 1998. 56–87.
- Burke, Kenneth: Retorikai identifikáció és retorika cselekvés. Ford. Kiss Balázs. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus.* Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, [1950] 2000. 357–384.
- Cicero, Marcus Tullius: *Az állam.* Ford. Hamza Gábor. Budapest, Akadémiai, 1995.
- Cicero, Marcus Tullius: *A törvények.* Ford. Simon Attila. Budapest–Debrecen, Debreceni Egyetem ÁJK – Gondolat, 2008.
- Cicero, Marcus Tullius: *Összes perbeszédei.* Ford. Nótári Tamás. Szeged, Lectum, 2010.
- Cicero, Marcus Tullius: A feltalálásról. – De inventione. Ford. Simon L. Zoltán. In *Cicero összes retorikaelméleti művei.* Pozsony, Kalligram, 2012a. 81–199.
- Cicero, Marcus Tullius: A helyek. – Topica. Ford. Kisdi Klára. In *Cicero összes retorikaelméleti művei.* Pozsony, Kalligram, 2012f. 691–720.
- Cicero, Marcus Tullius: A legkiválóbb szónok. – De optimo genere oratorum. Ford. Kisdi Klára. In *Cicero összes retorikaelméleti művei.* Pozsony, Kalligram, 2012g. 723–730.
- Cicero, Marcus Tullius: A szónok. – Orator. Ford. Mezei Mónika. In *Cicero összes retorikaelméleti művei.* Pozsony, Kalligram, 2012e. 611–688.

- Cicero, Marcus Tullius: A szónoki felosztások. – *Partitione oratorae*. Ford. Gonda Attila. In *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, Kalligram, 2012c. 455–496.
- Cicero, Marcus Tullius: A szónokról. – *De oratore*. Ford. Adamik Tamás – Csehy Zoltán – Polgár Anikó. In *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, Kalligram, 2012b. 203–452.
- Cicero, Marcus Tullius: Brutus. Ford. Krupp József. In *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, Kalligram, 2012d. 503–608.
- Comte, August: Beszéd a pozitív szellemről. Ford. Berényi Gábor. In *August Comte: A pozitív szellem. Két értekezés*. Budapest, Magyar Helikon, 1979. 187–373.
- Cornificius: *A C. Herenniusnak ajánlott retorika*. – *Rhetorica ad C. Herennium*. Ford. Adamik Tamás. Budapest, Magyar Könyvklub, 2001.
- Csepeli György: *A szociálpszichológia vázlatja*. Budapest, József Műhely, 1997.
- Cs. Kiss Lajos: Találkozások Carl Schmitt-tel. In Cs. Kiss Lajos: *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitt-ről*. Budapest, Gondolat, 2004. 17–143.
- Cs. Kiss Lajos: Diszkurzív politikatudomány és reflexív államelmélet. In Horváth Szilvia – Gyulai Attila (szerk.): *Dialógus, vita, diskurzus*. Budapest, Társadalomtudományi Kutatóközpont – PTI – L’Harmattan, 2019. 49–71.
- D’Acunto, Giuseppe: A topika Vicónál mint az „aporetikus” gondolkodás módszere. Ford. Tekulics Judit – Nagy József. *Világosság*, 47. (2006), 2. 51–65.
- Dante, Alighieri: A nép nyelvén való szólás. Ford. Mezey László. In *Dante összes művei*. [Szerkesztette, a szöveget gondozta és az utószót írta Kardos Tibor.] Budapest, Magyar Helikon, 1962a. 347–400.
- Dante, Alighieri: Vendégség. Ford. Szabó Mihály. In *Dante összes művei*. [Szerkesztette, a szöveget gondozta és az utószót írta Kardos Tibor.] Budapest, Magyar Helikon, 1962b. 155–346.
- De Man, Paul: Ellenszegülés az elméletnek. Ford. Hubai Miklós. In Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Budapest, Cserépfalvi, [1986] 1991. 97–113.
- De Man, Paul: A vakság retorikája: Jacques Derrida Rousseau-olvasata. Ford. Török Attila. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 40. ([1971] 1994), 1–2. (*Az amerikai dekonstrukció*), 109–139.
- De Man, Paul: A temporalitás retorikája. Ford. Beck András. In Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei*. I. kötet. Pécs, Jelenkor, [1984] 1996. 5–60.
- De Man, Paul: *Esztétikai ideológia*. Ford. Katona Gábor. Budapest, Janus–Osiris, [1996] 2000.
- De Man, Paul: Forma és intenció az amerikai új kritikában. Ford. Nemes Péter. In Paul de Man: *Olvasás és történelem. Válogatott írások*. Budapest, Osiris, [1971] 2002. 57–72.
- De Man, Paul: *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Ford. Fogarasi György. Budapest, Magvető, [1979] 2006.
- Descartes, René: Az igazság kutatása a természet világossága által. Ford. Szemere Samu. In René Descartes: *Válogatott filozófiai művek*. Budapest, Akadémiai, 1980. 213–240.
- Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Műszaki, [1637] 2000.
- Dieckmann, Walther: *Spache in der Politik*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1969.
- Dilthey, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat, [1883] 1974.
- Edelman, Murray: *Politics as Symbolical Action. Mass Arousal and Quiescence*. Chicago, Markham Publishing Company, 1971.
- Edelman, Murray: *Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns*. Frankfurt am Main – New York, Campus Verlag, 1976.

- Edelman, Murray: *A politika szimbolikus valósága*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, L'Harmattan, [1964, 1985] 2004.
- Elder, Charles – Roger Cobb: *The Political Uses of Symbols*. New York – London, Longman Press, 1983.
- Fehér M. István: Filozófia, retorika, hermeneutika. *Világosság*, 44. (2003), 11–12. 19–32.
- Feyerabend, Paul: *A módszer ellen*. Ford. Mesterházi Miklós – Miklós Tamás – Tarnóczy Gizella. Budapest, Atlantisz, [1975] 2002.
- Fogarasi György: Fordítói utószó. In Paul de Man: *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Budapest, Magvető, 2006. 351–361.
- Frege, Gottlob: Jelentés és jelölet. In Gottlob Frege: *Logikai vizsgálódások*. Ford. Máté András – Bimbó Katalin. Budapest, Osiris, 2000.
- Freud, Sigmund: *Pszichoanalízis*. Ford. Ferenczi Sándor – Lengyel József – Pártos Zoltán. Bukarest, Kriterion, 1977.
- Frye, Northrop: *A kritika anatómiája*. Ford. Szili József. Budapest, Helikon, 1988.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutikai vázlat*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris, [1960] 2003.
- Gal, Susan: Bartók Béla temetése. Európa-kép a magyar politikai retorikában. Ford. Szabó Márton. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, [1991] 2000. 259–285.
- Garfinkel, Harold: Az etnometodológia kifejezés keletkezése. Ford. Hernádi Miklós. In Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia társadalomtudományban*. Budapest, Gondolat, [1974] 1984. 350–355.
- Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Ford. Andor Eszter et al. Budapest, Századvég, 1994.
- Geertz, Clifford: Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. Ford. Berényi Gábor. In Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest, Századvég, 1994. 170–199.
- Goffman, Erving: *A hétköznapi élet szociálpszichológiája*. Ford. Habermann M. Gusztáv. Budapest, Gondolat, 1981.
- Goodman, Nelson: *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis, The Bobbs-Merrill Co., 1968.
- Goodman, Nelson: *Ways of Worldmaking*. Indianapolis, Hackett Press, 1978.
- Grassi, Ernesto: *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*. University Park, Pennsylvania State University Press, 1980.
- Grassi, Ernesto: Prolegomena zum Problem der Rhetorik. In *Rhetorik. Eine internationale Jahrbuch*. 8. kötet. *Rhetorik heute II*. Tübingen, Max Niemeyer, 1989. 1–11.
- Grassi, Ernesto: A humanista tradíció: a „res” és a „verba” egysége. Ford. Székely László. In *Athenaeum*, ([1970] 1992), I/2. 53–95.
- Gyáni Gábor: *Történeti tudás*. Budapest, Osiris, 2020.
- Gyulai Attila: *Nyelv és retorika Carl Schmitt politikaelméletében*. PhD-disszertáció. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar Politikatudományi Doktori Iskola, 2015. Online: <https://doi.org/10.15476/ELTE.2015.194>
- Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet*. I–II. kötet. Budapest, Osiris, 2006.
- Habermas, Jürgen: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódás a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat, [1962] 1971.

- Habermas, Jürgen: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Ford. Ábrahám Zoltán – Berényi Gábor – Felkai Gábor – Király Edit. Budapest, Gondolat, [1981] 2011.
- Hauser, Gerard: Civil társadalom és nyilvánosság. Ford. Szabó Márton. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, [1998] 2000. 478–499.
- Haverkamp, Anselm: Einleitung in die Theorie der Metapher. In Anselm Haverkamp (szerk.): *Theorie der Metapher*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. 1–27.
- Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Budapest, Gondolat, [1927] 1989.
- Hester, Marcus B.: *The Meaning of Poetic Metaphor*. Mauton, Haug Press, 1967.
- Hobbes, Thomas: A rétorika mestersége. Ford. Bánki Dezső. In Thomas Hobbes: *Logika, retorika, szofisztika*. Budapest, Kossuth, 1998. 155–172.
- Horkay Hörcher Ferenc: Mire való a bölcsészettudomány – válság idején? *Kommentár*, (2012), 5. 9–21.
- Horváth Katalin: Megnevezés és metaforizálódás. In Havas Ferenc – Horváth Katalin – Ladányi Mária (szerk.): *Emlékkönyv*. Budapest, ELTE Általános és Alkalmazott Nyelvészeti Tanszék, 1990. 102–107.
- Horváth Szilvia: *Demokrácia és politikai közösség. Retorikai-diskurzív értekezés*. Budapest, Nemzeti Közszolgálat Egyetem – Molnár Tamás Kutatóközpont, 2015.
- Hymes, Dell: A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata. Ford. Csepeli György. In Pléh Csaba – Siklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv, kommunikáció, cselekvés*. II. kötet. Budapest, Tankönyvkiadó, [1974] 1992. 86–132.
- Imre Mihály (szerk.): *Retorikák a reformáció korából*. Debrecen, Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000.
- Jäger, Hans-Wolf: *Politische Metaphorik im Jakobinismus und im Vormärz*. Stuttgart, Metzler, 1971.
- Jakobson, Roman: *Hang – jel – vers*. Ford. Barczán Endre – Éder Zoltán. Budapest, Gondolat, 1969.
- Jellinek, Georg: *Allgemeine Staatslehre*. Berlin, O. Häring, 1900.
- Johnstone, Henry W.: Philosophy and argumentum ad hominem. *Journal of Philosophy*, 49. (1952), 15. 489–498. Online: <https://doi.org/10.2307/2021667>
- Johnstone, Henry W.: *Philosophy and Argument*. University Park, Pennsylvania, The Dialog Press of Man and Word Inc., 1959.
- Johnstone, Henry W.: Some reflections on argumentation. In Maurice Natanson – Henry W. Johnstone (szerk.): *Philosophy and Rhetoric Argumentation*. University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1965. 1–9.
- Johnstone, Henry W.: Philosophy and argumentum ad hominem. Revisited. In Henry Johnstone W.: *Validity and Rhetoric in Philosophical Argument. An Outlook in Transition*. University Park, Pennsylvania, The Dialog Press of Man and Word Inc., [1970] 1978a. 53–61.
- Johnstone, Henry W.: The philosophical basis of rhetoric. In Henry W. Johnstone: *Validity and Rhetoric in Philosophical Argument. An Outlook in Transition*. University Park, Pennsylvania, The Dialog Press of Man and Word Inc., 1978b. 124–133.
- Johnstone, Henry W.: Rhetoric as a Wedge. A Reformulation. *Rhetoric Society Quarterly*, 20. (1990), 4. 333–338. Online: <https://doi.org/10.1080/02773949009390895>
- Johnstone, Henry W. – Mari Lee Mifsud: Wedge and Bridge. A Note on Rhetoric as Distinction

and as Identification. *Rhetoric Society Quarterly*, 29. (1999), 2. 75–78. Online: <https://doi.org/10.1080/02773949909391145>

Józsa Péter: *Lévi-Strauss. Strukturális, szemiotika*. Budapest, Akadémiai, 1980.

Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Hermann István. Budapest, Akadémiai, [1790] 1966.

Kant, Immanuel: Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? Ford. Vidrányi Katalin. In Immanuel Kant: *Vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat, [1784] 1974. 80–89.

Karácsony András: *Bevezetés a tudásszociológiába*. Budapest, Osiris–Századvég, 1995.

Karácsony András: Teológia – szekularizáció – politika. In Carl Schmitt: *Politikai teológia II. Legenda minden politikai teológia elintézéséről*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2006. 113–117.

Keckseméti Gábor: *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet. A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*. Budapest, Universitas, 1998.

Kelemen János: Dante a XX. században. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 47. (2001), 2–3. (*Dante a XX. században*), 163–207.

Kelemen János: *A filozófus Dante*. Budapest, Atlantisz, 2002.

Kelemen János: Vico körei. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 51. (2005), 4. (*Vico körei*), 413–453.

Kermode, Frank: A vég. Ford. Novák György. In Fabinyi Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete. Tanulmányok*. Szeged, JATEPress, [1967] 1988. 371–388.

Klaus, Georg: *Sprache der Politik*. Berlin, VEB Deutschen Verlag der Wissenschaften, 1971.

Klemperer, Victor: *A Harmadik Birodalom nyelve*. Ford. Lukáts János. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 1984.

Kopperschmidt, Josef: Quo vadis, rhetorica? Rhetorik unter Bedingungen allseitiger Wertschätzung. In *Rhetorik. Eine internationale Jahrbuch*. 8. kötet. *Rhetorik heute II*. Tübingen, Max Niemeyer, 1989. 7–27.

Koselleck, Reinhart: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Ford. Hidas Zoltán – Szabó Márton. Budapest, Atlantisz, 2003.

Köller, Wilhelm: *Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern*. Stuttgart, Metzler, 1975.

Kuhn, Thomas: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Budapest, Gondolat, 1984.

Kulcsár Szabó Ernő: *Megkülönböztetések. Médium és jelentés az irodalmi modernségben*. Budapest, Akadémiai, 2010.

Kulcsár-Szabó Zoltán: *Tetten érhetetlen szavak. Nyelv és történelem Paul de Mannál*. Budapest, Ráció, 2007.

Lasswell, Harold: A politikai nyelv stílusa. Ford. Boda Zsolt. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, [1949] 2000. 63–78.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás. Budapest, Európa, 1986.

Lipset, Seymour Martin: *Homo politicus. A politika társadalmi alapjai*. Ford. Turai Tamás. Budapest, Osiris, [1960, 1981] 1995.

Literáty Zoltán: *Homiletika és retorika*. Kézirat, 2009.

Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*. I–II. kötet. Ford. Dienes Valéria. Budapest, Akadémiai, [1689] 1979.

- Long, Richard: The role of audience in Chaim Perelman's new rhetoric. *Journal of Advanced Composition*, 4. (1983). 107–117.
- Lyotard, Jean-François: A posztmodern állapot. Ford. Bujalos István. In Jürgen Habermas – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Budapest, Osiris, [1979] 1993. 7–91.
- Mandeville, Bernard de: *A méhek meséje*. Ford. Tótfalusi Miklós. Budapest, Helikon, [1714] 1969.
- Marx, Karl: Tézisek Feuerbachról. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. III. kötet. 1845–1846. Budapest, Kossuth, [1845] 1960. 7–10.
- McCloskey, Donald N.: The Rhetoric of Economics. *Journal of Economic Literature*, 21. (1983), 2. 481–517.
- Minogue, Kenneth: Habermas és a beszédközpontúság. Ford. Varga Zsuzsanna. *Tájékozódás*, 17. (1986), 5.
- Mittelberg, Ekkehart: *Wortschatz und Syntax der Bild-Zeitung*. Dissertation. Manuskript. Marburg, 1967.
- Nagy József: *Vico. Eszmetörténet mint korlátlan szemiózis*. Budapest, Áron, 2003.
- Nelson, John S. – Allan Megill – Donald N. McCloskey (szerk.): *The Rhetoric of Human Sciences. Language and Argument in Scholarship and Public Affairs*. Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1987.
- Nietzsche, Friedrich: *Adalék a morál genealógiájához (Vitaírat)*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, [1887] 1966.
- Nietzsche, Friedrich: Retorika. Ford. Farkas Zsolt. In Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei*. IV. kötet. Pécs, Jelenkor, [1872] 1997b. 5–49.
- Nietzsche, Friedrich: *Vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, [1882] 1997a.
- Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Cartaphilus, 2002.
- Oakeshott, Michael: Politikai diskurzus. In Michael Oakeshott: *Politikai racionalizmus*. Ford. Kállai Tibor – Szentmiklósi Tamás. Budapest, Új Mandátum, [1962] 2001. 175–194.
- Palonen, Kari: *Küzdelem az idővel. A cselekvő politika fogalomtörténete*. Ford. Vincze Hanna Orsolya. Budapest, L'Harmattan, [2006] 2009.
- Pannenberg, Wohlfart: *Rendszerezés teológia*. I. kötet. Ford. Görfföl Tibor. Budapest, Osiris, [1988] 2005.
- Pannenberg, Wohlfart: *Rendszerezés teológia*. II. kötet. Ford. Görfföl Tibor. Budapest, Osiris, [1988] 2006.
- Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. Pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat, 1976.
- Perelman, Chaïm: *The Idea of Justice and the Problem of Argumentation*. Ford. John Petrie. New York, Humanities Press, 1963.
- Perelman, Chaïm – Lucie Olbrechts-Tyteca: *The New Rhetoric. A Treatise of Argumentation*. Notre Dame – London, University of Notre Dame Press, [1958] 1971.
- Perelman, Chaïm: *Das Reich der Rhetorik. Rhetorik und Argumentation*. München, C. H. Beck, 1980.
- Perelman, Chaïm: Egyetértés hiánya és a döntések racionalitása. Ford. Varga Csaba. In Varga Csaba (szerk.): *A jogi gondolkodás paradigmái*. Budapest, PPKÉ Jogbölcséleti Intézet, [1966] 2000. 17–23.

- Perelman, Chaïm: A retorika birodalma. *Retorika és érvelés*. Ford. Major Hajnalka. Budapest, Tinta, 2018.
- Perelman, Chaïm – Lucie Olbrechts-Tyteca: A kvázilogikai érvelés. Ford. Boda Zsolt. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, 2000. 321–356.
- Platón: *Az állam*. Ford. Jánosz István. Budapest, Chartaphilus, 2008.
- Platón: *Gorgiasz*. Ford. Horváth Judit. Budapest, Atlantisz, 1998.
- Platón: *Phaidrosz*. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón összes művei*. II. kötet. Budapest, Európa, 1984. 711–807.
- Pléh Csaba: A szaván fogott szó. In John L. Austin: *Tetten ért szavak*. Budapest, Akadémiai, 1990. 7–25.
- Quintilianus, Marcus Fabius: *Szónoklattan. – Institutio oratoriae*. Ford. Adamik Tamás et al. Pozsony, Kalligram, 2009.
- Ray, William: Paul de Man: a dekonstrukció iróniája / az irónia dekonstrukciója. Ford. Füzi Izabella. In Füzi Izabella – Odorics Ferenc (szerk.): *Paul de Man „retorikája”*. Budapest – Szeged, Gondolat–Pompeji, [1984] 2004. 7–29.
- Richards, Ivori Armstrong: *The Philosophy of Rhetoric*. New York, Oxford University Press, [1936] 1971.
- Ricœur, Paul: Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik. In Anselm Haverkamp (szerk.): *Theorie der Metapher*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. 356–375.
- Ricœur, Paul: A nyelvről, a szimbólumról és az interpretációról. Ford. Martonyi Éva. In Fabinyi Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete. I–II*. Szeged, József Attila Tudományegyetem, 1987. 179–198.
- Ricœur, Paul: Az erőszak és a nyelv. Ford. Boda Zsolt. In Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*. Budapest, József Attila Műhely, [1967] 1998. 124–136.
- Ricœur, Paul: Történelem és retorika. Ford. Asztalos Éva – Somlyó Bálint. In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest, Kijárat, [1994] 2000. 11–24.
- Ricœur, Paul: A szöveg mint modell: a hermeneutikai megértés. Ford. Szabó Márton. *Szociológiai Figyelő*, 6. ([1978] 2002), 1–2. 60–76.
- Ricœur, Paul: *Az élő metafora*. Ford. Földes Györgyi. Budapest, Osiris, [1975] 2006.
- Romhányi Török Gábor: Utószó helyett. In Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Budapest, Holnap, 1996. 197–198.
- Rousseau, Jean-Jacques: Társadalmi szerződés. Ford. Kis János. In Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon, [1762] 1978. 463–618.
- Sapir, J. David: The Anatomy of Metaphor. In J. David Sapir – J. Christopher Crocker (szerk.): *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1977. 3–32.
- Schmitt, Carl: *Politikai teológia*. Ford. Paczolay Péter. Budapest, ELTE ÁJK, [1922] 1992.
- Schmitt, Carl: A politikai fogalma. (Az 1932-es szöveg.) Ford. Cs. Kiss Lajos. In Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, [1963] 2002. 6–102.
- Schütz, Alfred – Thomas Luckmann: *Strukturen des Lebenswelt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- Simon, Herbert: *Korlátozott racionalitás. Válogatott tanulmányok*. Ford. Csontos László. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1982.

- Szabó Tibor: *A sokszólamú Dante*. Budapest, Hungarovox, 2006.
- Szabó G. Zoltán – Szórényi László: *Kis magyar retorika. Bevezetés az irodalmi retorikába*. Budapest, Helikon, 1997.
- Szabó Márton: A metaforikus politika. In Szabó Márton: *Diszkurzív térben. Tanulmányok a politika nyelvéről és a politikai tudásról*. Budapest, Scientia Humana, [1994] 1998a. 310–339.
- Szabó Márton: *Politikai tudáselméletek. Szemantika, szimbolikus, retorikai és kommunikatív-diszkurzív elemzések a politikáról*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, 1998b.
- Szabó Márton: A szövegvalóság elve. Paul Ricœur a szövegközpontú társadalomtudományról. In Szabó Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai*. Budapest, L'Harmattan, 2003. 30–43.
- Szabó Márton: *Politikai idegen. A politika diszkurzív szereplőinek elméleti értelmezése*. Budapest, L'Harmattan, 2006.
- Szabó Márton: *Politikai episztemológia*. Budapest, L'Harmattan, 2011.
- Szabó Márton: *A közügy politikaelmélete*. Budapest, Nemzeti Közszerzői és Tankönyvkiadó, 2014a.
- Szabó Márton: *Kötőjelek. Írások tudományról, politikáról, közéletéről*. Budapest, L'Harmattan, 2014b.
- Szabó Márton: *Diszkurzív politikatudomány. Bevezetés a politika interpretatív szemléletébe és kutatásába*. Budapest, Osiris, 2016.
- Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, 2000.
- Szabó Miklós: *Trivium. Grammatika, logika, retorika joghallgatók számára*. Miskolc, Bíbor, 2001.
- Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Ford. Városi István. Budapest, Szent István Társulat, 1944.
- Szetey Szabolcs: A homiletikatörténeti kutatás problémái. In Trajtler Dóra Ágnes (szerk.): *Tan és módszertan. Conferentia Rerum Divinarum 3*. Budapest, KRE–L'Harmattan, 2012. 151–167.
- Tillich, Paul: *Rendszerezés teológia*. Ford. Szabó István. Budapest, Osiris, [1978] 2002.
- Todorov, Tzvetov: Szinekdoché. Ford. Antal László et al. In Horányi Özséb – Szépe György (szerk.): *A jel tudománya*. Budapest, Gondolat, 1975. 435–447.
- Tóth Tamás: Beszélgetés Paul Ricœurrel. Ford. Martonyi Éva. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 53. (2007), 1–2. (*Alteritás, poétika, filozófia*), 81–98.
- Vico, Giambattista: *Az új tudomány*. Ford. Dienes Gedeon – Szemere Samu. Budapest, Akadémiai, [1744] 1963.
- Vico, Giambattista: *Art of Rhetoric*. Amsterdam–Atalanta, Rodopi B. V., [1911] 1966.
- Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 1. Szociológiai kategóriáiban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, [1917] 1987.
- Weinrich, Harald: Semantik der kühnen Metapher. *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 37. (1963). 325–344.
- Wesel, Reinhard: Entwicklungspolitische Rhetorik. Kognitive Strukturen in Phänomenbereich „Dritte Welt“ und ihre symbolische Politisierung zwischen euphorischer Projektion und Bedrohungsängsten. In Manfred Opp de Hipt – Erich Latniak (szerk.): *Sprache statt Politik?* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1991. 66–90.
- White, Hayden: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1973.
- White, Hayden: *A történelem terhe*. Ford. Berényi Gábor – Braun Róbert – Heil Tamás – John Éva. Budapest, Osiris, 1997.

- Winckler, Lutz: *Studien zur gesellschaftliche Funktion faschistischer Sprache*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- Winterowd, Ross (szerk.): *Contemporary Rhetoric*. New York, Harcourt, Brace and Jovanovich Press, 1975.
- Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz, [1945] 1998.
- Zarefsky, David: Hogyan fedezte fel újra egymást a retorika és a szociológia? Ford. Kállai Tibor. *Szociológiai Figyelő*, (1999), 2. Online: www.c3.hu/~szf/Szofi99/02/Beszed-Fr.htm
- Zsilka János: *Jelentés-integráció*. Budapest, Akadémiai, 1978.
- Zsilka János: *Szemantika*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1990.

Az európai tudományosságban a 19. század végétől kibontakozott egy mértékadó irányzat, amely a történelmi és a társadalomtudományi megismerés specifikumát a természet-tudományi szemlélettől elválasztva határozta meg. Egyetlen területen nem történt áttörés: a humaniorák diszciplínáit még ma is pusztán szövegtudománynak tekintjük, amelyet mély szakadék választ el a társadalomtudományoktól.

A *Társadalompoétika* megkísérli ezt a szakadékot áthidalni. A könyv azt demonstrálja, hogy a klasszikus humaniorák meghatározó módon képesek hozzájárulni a társadalom adekvát megismeréséhez.

A könyv három kötete bemutatja a retorika, a nyelvészet és az irodalomtudomány legfontosabb alkotóinak teóriáit saját specifikus tárgyukról, s azt, hogy ezzel együtt milyen gondolatokat fogalmaztak meg a társadalom értelmezéstől áthatott reális valóságáról. A *Társadalompoétika* új társadalomelmélet lehetőségét körvonalazza.



9 789635 316670