

KULCSÁR-SZABÓ ZOLTÁN

Kiüresítés és (negatív) dialektika: a chiazmus példája

Az irodalomelmélet, ha hű akar maradni önnön kritikai státusához, illetve ha meg akarja őrizni kritikai potenciálját, aligha tekinthet el saját eljárás módjainak, diszkurzív vagy kognitív feltételeinek vizsgálatától, azaz – végső soron – nem tekinthet el saját magától. Nem véletlen, hogy egy-egy új, valamilyen szempontból karakterisztikus teoretikus belátást nemcsak alkalmazásának lehetőségei és korlátai mentén ítél meg a szakma, hanem a recepció során szükségszerűen újrafogalmazza a saját tevékenységére vonatkozó dilemmáit is, ebből a szempontból is mérlegre téve az adott elméletalkotó következetességét vagy következetlenségét. Paul de Man fogadtatása esetében különös élességgel lépett elő elmélet és gyakorlat, azaz az interpretáció-, nyelv- vagy szövegelméleti előfeltevések és a szövegértelmezői praxis közötti viszony problémája, aminek egyik oka legalábbis abban a tapasztalatban lokalizálható, amely a kritikai diskurzus operativitása és a kifejtett állítások közötti diszkrepanciaként jelölhető meg. Az olyan kijelentések, mint pl. „a dekonstrukció szükségszerűen referenciális módban mondja ki a referálás téves voltát”¹, elsősorban az olyan ellenvetések különböző változatait hívták elő, amelyek éppen a teória és a praxis feloldhatatlan ellentmondásában jelölték ki a de Man-i olvasásfogalom határait. Nyilvánvaló, hogy ennek az ellentmondásnak a mintája, párosulva az autoritás jó néhány formájával (de Man diskurzusvezetésének autoriter gesztusaitól az irodalmi szöveg általa feltételezett végtelen autoritásáig²), egyebek mellett egyszerre tette kérdésessé az értekező szöveg mint kommentár legitimitásának funkcióját és annak a tudásnak a státusát, amelyet a kommentár megfogalmaz. Noha de Man – most – aporetikus szerkezetűnek nevezhető felismerései az irodalmi nyelv működéséről, formaelveiket tekintve, meghatározzák saját szövegeinek argumentációs stílusát is, ez még nem világíthatja meg az argumentáció verifikációjának vagy – jobb szóval élve – sikerültségének feltételeit.

A – szisztematikus önreflexióban mindig is élenjáró – német irodalomtudomány de Man-recepciójában pl. a legkülönbözőbb előfeltevések mentén fogalmazódtak meg az erre vonatkozó kételyek: csak néhány példát említve, a „kritikai elméletre” vagy a rendszerelméletre támaszkodó ítélet szerint az ellentmondás, az aporetikusság elve de Mannál úgy érvényesülne, hogy tisztázatlan, de legalábbis elhallgatott marad a „tárgykonstrukció” eljárása, illetve a metanyelv feltételrendszere, a befogadáselmélet egy neves képviselője az önmagát kiteljesítő és kioltó gondolatalkozat illuzórikusságára figyelmeztet, más – kevésbé elutasító – megfontolások a kommentár kognitív státusát de

¹ P. de Man: Az olvasás allegóriái. Szeged, 1999, 171.

² Ez utóbbiról l. S. Rosso: An Interview with Paul de Man = de Man: The Resistance to Theory. Manchester, 1986, 118.

Mannál egyfajta negatív tudás megállapításában jelölik ki stb.³, de ugyanezek az érvek természetesen az amerikai recepcióban is megtalálhatók. Ez az ellentmondásos vagy aporetikus szerkezet, amely tehát de Mannál mind a teóriában, mind a teória és a praxis viszonyában fellelhető, nyilvánvalóan a verifikációs deficit olyan változatához vezethet, amely számot ad vagy legalábbis magyarázatul szolgál az autoritás modalitására, amely mind a mai napig kikerülhetetlennek látszik de Man megítélésében. Többen felhívták már a figyelmet – különböző előjelekkel – arra, hogy de Man nyelve nem a bizonyító érvelés nyelve, sokkal inkább a szükségszerűség, elkerülhetetlenség, magátólértetődés, sőt az imperativitás olykor akár morális színezetű megfogalmazásaira épül, s megállapításai szinte mindig univerzális referenciával rendelkeznek.⁴

Figyelemre méltó lehet, hogy azok a kísérletek, amelyek az autoritás modalitását kevésbé az értekezői profil valamiféle jegyeként, sokkal inkább a de Man szövegeiben implikált elméleti előfeltevések függvényeként igyekeztek megmagyarázni, maguk sem tudtak kikerülni a szükségszerű bekövetkezés vagy az elkerülhetetlenség kényszerítő sémáinak uralma alól. Jonathan Culler magyarázatát követve tulajdonképpen éppen a nem érvelő, nem bizonyító, hanem bizonyos értelmezői lépéseket eleve tételező diskurzusvezetés az egyetlen, amely megfeleltet egy olyan teoretikus feltételrendszernek, amely a nyelv uralhatatlan működését, véletlenszerű létesítő-pozicionáló aktivitását szem előtt tartva radikálisan korlátozza a következtetés, az okozati összefüggések érvényét, hiszen ezek maguk is – a nyelv retorikai természete által feltételezettként és megelőzöttként – viszonylagosak.⁵ Innen nézve de Man olyan – utóbb karakterisztikus elméleti súlyukból alighanem sokat veszítő – fogalmi, mint pl. a „félreolvasás” (misreading), illetve a vakság/meglátás (blindness/insight) oppozíció, sokkal inkább magyarázzák, mintsem leleplezik de Man diskurzusának feltételrendszerét: ha a „félreolvasás” – mint a kommentár eltérése a szövegtől – nem szándékolt, hanem elkerülhetetlen, akkor – mint azt a kritikai „vakság” metaforája sugallja⁶ – nem válik észlelhetővé önmaga számára, illetve az olvasásnak nincs hozzáférése azokhoz az – olvasást amúgy lényegében meghatározó – rétegekhez, amelyek „vakság” és „meglátás” dialektikáját érzékelhetővé teszik. Bár de Man idevonatkozó szövegeiből ez expliciten nem következik, a „vakság” és „meglátás” fogalompárjában kirajzolódó struktúra a kritikai szövegben mindig csak mint „másik” szövegben érzékelhető. Ennek természetesen több irányba mutató következményei lehetnek, amelyekből itt azonban csak kettőt

³ Vö. P. V. Zima: *Die Dekonstruktion*. Tübingen/Basel, 1994, 95.; K. Stierle: *Ästhetische Rationalität*. München, 1997, 87.; L. Ellrich – N. Wegmann: *Theorie als Verteidigung der Literatur?* = DVJS. 1990/3, 473–490. A tudás negativitásáról, ill. a negatív tudás szerepéről a dekonstrukcióban l. még R. Gasché: *The Wild Card of Reading*. Cambridge, 1998, 27.

⁴ Vö. pl. F. Lentricchia: *After the New Criticism*. Chicago, 1980, 293–295. (Lentricchia, aki – s ennek még lehet jelentősége – igyekszik alapvetően egzisztencialista gyökerekre visszavezetni de Man, a lelkiismeret, a bűntudat vagy az autenticitás lexikájának jelenlétét is a de Man-i gondolkodás autoriter vonásainak kontextusában helyezi el); J. Culler: *De Man's Rhetoric* = Uő: *Framing the Sign*. Oxford, 1988, 117–119.; J. H. Miller: „Reading” Part of a Paragraph in *Allegories of Reading* = Uő: *Theory Now and Then*. Durham, 1991, ill. Uő: *Paul de Man as Allergen* = T. Cohen – B. Cohen – J. H. M. – A. Warminski (szerk.): *Material Events*. Minneapolis, 2001, 198–200.

⁵ Mint azt pl. de Man Nietzsche-olvasatai bemutatják, vö. pl. de Man: *Az olvasás allegóriái*, 145–152.

⁶ Vö. Uő: *A vakság retorikája* = Hel 1994/1–2, 115–116.

célszerű – ha nem is továbbkövetni, de – kijelölni. Mindez ugyanis egyfelől azt is jelenti, hogy a tévedés, a félreolvasás ugyan, absztrakt lehetőségként, tételezhető a „metanyelv” kialakításában, operatívva ugyanakkor nem tehető.⁷ Ennél is fontosabb lehet azonban az, hogy a kritikai szöveg bizonyos értelemben tehát nem nevezhető önreflexívnek, amennyiben nem rendelkezhet olyan tudással önmagáról, amely révén kívül kerülhetne saját működésén, azaz önmagára mint „másik” szövegre tekinthetne⁸, illetve ez a tudás szintén csak negatív tudás, a nemtudás tudása lehet (pl. mint „a kritikusok vaksága saját meglátásaik tekintetében”). Különösen fontos ez egy olyan szerzőnél, akinek írásmódját az irodalomtudományban szinte páratlanul meghatározzák a különböző reflexív vagy öntükröző effektusok, ami nem utolsósorban az értelmezett és értelmező szöveg figurációinak jellegzetes párhuzamaiban mutatkozhat meg.

Nem nevezhető különösebben eredeti megfigyelésnek az a megállapítás, hogy a de Man kritikai szótárát meghatározó retorikai terminusok (allegória, irónia, anakoluton, parabázis, chiazmus) sok esetben alkalmasnak bizonyulhatnak de Man saját szövegírói praxisának, illetve argumentációs technikájának jellemzésére is. Ezek ráadásul olyan alakzatok, amelyek legalábbis megkérdőjelezik vagy elbizonytalanítják a kauzalitás, okozatiság, narrativitás struktúráit, s ezzel együtt azokat a szervezőelveket is, amelyeket de Man szövegeiből sokszor hiányolnak. Ha már előkerült, kézenfekvő példaként kínálkozik a vakság és meglátás fogalompárja, amely – mint általában az aporetikus struktúrák – chiazmusként formalizálható, pl. abban az összefüggésben, amely szerint éppen a műtől való eltérés (azaz a vakság attribútuma) teszi lehetővé azokat a meglátásokat, amelyek értékei viszont ismét a vakság áldozataivá válnak („Azok a pillanatok, amikor a kritikusok vaksága saját kritikai feltételezéseikkel kapcsolatban a legnagyobb, egyúttal ugyanazok a pillanatok, amelyek a legértékesebb meglátásokat eredményezik.”¹⁰). Ez a képlet a kereszteződő, attribútumaikat cserélgető ellentétpárok (vakság/meglátás, illetve hiány vagy tévedés/érték) hasonló felvázolását teheti lehetővé, mint amilyeneket majd de Man készít kései Pascal-, illetve Schiller-elemzéseiben.¹¹ Nem tévesztendő azonban szem elől az a retorikailag, de teljesen formálisan vagy akár geometriailag is elgondolható körülmény, hogy – mint az de Man említett ábráiból is kitétszik – a chiazmus legalább oly mértékben a szimmetriát (tükörszimmetriát, azaz akár az önreflexió egy formáját) reprezentálja, mint amennyire valamifajta felforgató vagy legalábbis az attribútumok birtoklási viszonyait felbontó mozgást. Ezt a kettősséget érdemes tehát szem előtt tartani a chiazmus lehetséges metafiguratív státusának vagy teljesítményének mérlegelésekor, melynek kiemelését elsősorban az indokolhatja, hogy – mint az majd szóba kerül még – a retorika, pontosabban a retorika tropológiai

⁷ „Az értelmezés szemantikája episztemológiailag nem következetes, és ennél fogva nem lehet tudományos. Ez azonban gyökeresen különbözik attól az állítástól, hogy mindannak, amit a kritikus mond, nincs immanens köze a műhöz, hogy az csak önkényes hozzáadás vagy elvétel, vagy hogy a rés, amely a kritikus állítása és szándékolt jelentése között támad, pusztán hibaként elvethető.” (uo., 114.)

⁸ Az önreflexió koncepciója fokozatosan húzódik vissza, majd tűnik el a kései de Man diskurzusában. Vö. ehhez Ellrich–Wegmann, 485–487.; Gasché, 222.

⁹ de Man: A vakság retorikája, 116.

¹⁰ Uo., 115.

¹¹ Uő: Pascal allegóriája a meggyőzésről, ill. Kant és Schiller = Uő: Esztétikai ideológia. Bp., 2000, 44., 49.; 139.

dimenziója bizonyos, a de Manéhoz közelálló felfogásaiban éppen a chiazmus fogalma fejt ki mindenfajta tropológiai mozgás (csere, forgás) alapvető formáját.

A retorikai hagyomány azonban kevés érdemi támogatást nyújt ehhez a kiindulópont-hoz. Azon túl, hogy az adott rendszerekben a grammatika vagy az ékesszólás mely különböző szintjein tűnik fel, a chiazmus fogalma – ellentétben pl. a metaforával – nem hagy sok vitakoznivalót: a szimmetrikus, párhuzam és ellentét vagy ismétlés és megfordítás mintáit összekapcsoló, egymásnak alapvetően szintaktikailag megfelelő elemek, illetve kapcsolatok akkor rendeződnek chiazmussá, amikor valamely attribútumukat vagy összetevőjüket felcserélik egymással. Ez a lingvisztikailag távolról sem szabatos megállapítás a szintaktika szintjétől a szerepcserék vagy a látszat és valóság felcserélésének alapvetően dramatikus alakzataiig a chiazmus legkülönbözőbb változatai és legkülönbözőbb metafiguratív jelentéskörei vagy funkciói tekintetében igazolható. Fónagy Iván, aki a költői nyelv különböző eszközeinek metafiguratív értelmét előszeretettel biológiai, pszichikai vagy akár a (társadalmi) cselekvés formáira vonatkozó jelentésként is megadja, olyan példákat sorakoztat a chiazmus mint „belső forma” jellemzése során, amelyek radikálisan ellentmondanak az alakzatban „külsőleg” (?) formalizálódó szimmetriának: a fennálló rend felforgatásaként a chiazmusban antagonizmus, harc fejeződik ki.¹² Innen nézve a chiazmus formájához mindig hozzákapcsolható valamely állításnak vagy valamely fennállónak a tagadása is, oly módon azonban, hogy e kettőt egyazon rendszer foglalja magába. Minthogy értelmezői hagyományosan nemigen tudják kikerülni a de Man gondolkodásának a dialektikus mintákhoz való viszonyulására irányuló kérdést, érdemes szem előtt tartani azt is, hogy a fentiek alapján – leegyszerűsítve – a chiazmus a dialektika alakzata is egyben, annál is inkább, mert ez utóbbit fogalomtörténeti eredete éppen a nyelv, sőt a retorika területére utalja vissza.

A kései (tehát a „retorikai fordulata” utáni) de Man – általában, bár alighanem szükségtelenül dekonstruktívként megjelölt – diskurzusának – e diskurzust egy viszonylag koherens teóriát hordozó és legitimáló rendszerként értve – egyik sajátossága, hogy – ha helyenként némiképp rejtve is – olyan pszeudodefiníciókat is magába foglal, amelyek az irodalmi folyamatok alapfogalmaira vonatkoznak s amelyek két okból sem nevezhetők a bevett értelemben definíciónak. Nem olyan meghatározásokról van szó ugyanis, amelyek egy-egy fogalom használatát adják meg, az adott érvényességi keretek között bármely pontról visszakereshető formában, sokkal inkább bizonyos – általában szövegértelmezések rejtett vagy másodlagos „elbeszéléseiben” kibontakozó – mintákról, amelyek talán éppen a statikus definiálhatóság lehetetlenségére figyelmeztetnek, az allegória olyasfajta értelmében, amelyben az de Mannál visszatérően előkerül¹³. Másfelől pedig – amit az allegória említett teljesítménye amúgy is sejteni enged – nyilvánvaló, hogy ezek a minták szerkezetükben önfelszámolóak vagy legalábbis ellentmondásosak, s a definíció esetenként inkább az adott fogalom sajátos kiüresítéséhez, mintsem meghatározásához vezet. Ezek a pszeudodefiníciók feltűnő gyakorisággal közelítenek a chiazmus retorikai formájához (noha ugyanilyen joggal az apória fogalma is szerepelhetne itt, ennek megvan az a hátránya, hogy talán kevésbé formalizálható), amelyről immár feltételezhető – s ehhez az összefüggéshez célszerű lesz még visszatérni –, hogy nem lehet független az allegóriától.

¹² L. Fónagy I.: A költői nyelvről. Bp., (é. n.), 418–419.

¹³ Vö. pl. de Man: Az olvasás allegóriái, 107–108.; Pascal allegóriája a meggyőzésről, 53.

Ha már előkerült a definíciók sajátos kiüresítő karaktere, első példaként érdemes felidézni de Man – elsősorban *Az olvasás allegóriáiban* elszórtan kifejtett – szöveg-fogalmát, amelyről – egyebek mellett – az tudható meg, hogy létének feltétele az, hogy lehetetlenné tegye az olvasást, amennyiben két, egymást alapvetően kizáró vagy leromboló „nézőpontot” termel ki¹⁴: tekinthető egyrészt egy a referencialitástól elzárt, generatív, a grammatikával modellálható, másrészt figurális, azaz az olvasás vagy megértés dinamikájának kitett rendszernek (amely amúgy maga is önfelszámoló, hiszen a szöveg areferenciális természetéhez – de Man egyik alapgondolata szerint – éppen a literális és figuratív jelentés közötti eldönthetlenségben nyílik hozzáférés¹⁵), azaz – ahogyan de Man figyelemre méltó idézőjelekkel megfogalmazza – „a szöveg »definíciója« egyszersmind a szöveg létének lehetetlenségét is kimondja”.¹⁶ A „szöveg” fogalmának definíciója tehát valójában a szöveg megragadhatóságának paradox feltételrendszerére, valójában megragadhatatlanságára világíthat rá: ellentétben az olyan, pl. szövegtani definíciókkal, amelyek az adott entitás, jelen esetben a szöveg pozitív feltételeit adják meg (mitől szöveg egy szöveg, mi kell ahhoz, hogy szövegről lehessen beszélni?), itt éppen e feltételek negatívitására derül fény (a textualitás csak olyan utakon férhető hozzá, amelyek a hozzáférés egyedül lehetséges feltételeit zárják ki). Első pillantásra tehát valójában úgy áll a dolog, hogy amennyiben – ellentétben az imént hevenyészett ellenpéldával – nem érvényesítik előre (nem emelik ki a definíció dialektikájából) a hozzáférhetőség feltételeit, de Man megállapításai egy olyan, cirkulárisnak vagy proleptívnek nevezhető struktúrát törnek meg, amely a meghatározásban kijelölt feltételek előzetes érvényesítésén alapul (azon feltételek kijelöléséhez, amelyek egy szöveg létrejöttéhez szükségesek – pl. töltsön be bizonyos kommunikatív szerepköröket, jelekből álljon, bizonyos szinten legyen zárt struktúra stb. – kell egy előzetes tudás éppen arról, hogy mi a szöveg, ami mintegy megelőlegezi a hozzáférhetőséget). Mindez egy totálisan önreferens struktúrát sejtet, ami – s a bevezetőben említett kritikai mintákra gondolva ez a probléma sem ismeretlen a de Man-kommentátorok körében – megfogalmaztathatja az ismeretelméleti előfeltevések vagy legalábbis egyfajta „alap” iránti kérdést, annál is inkább, mert de Man több alapvető fogalma szintén hasonló meghatározottságokban lép elő.

Nyilvánvaló, hogy a textualitás itt felvázolt fogalma szorosan összefügg a nyelv retorikai (de Mannál természetesen legalapvetőbb) dimenziójának hasonló aporetikus feltételrendszerével. De Man retorikaképe, mint köztudott, azt a kettősséget rendezi ismét csak egy sajátosan negatív dialektikus összefüggésbe, amely a nyelv mint tropológiai rendszer és mint kogníció, valamint a nyelv mint performativitás és mint meggyőzés viszonyában írható le, és amelyet – de Man implicit kritikája szerint – a retorika hagyománya hol ez egyik, hol a másik póluson homogenizált. A kései de Man nyelv-

¹⁴ „A retorika *szöveg*, amennyiben két, egymással összeegyeztethetetlen és egyaránt önromboló nézőpontra ad lehetőséget, s így leküzdhetetlen akadályt állít minden olvasás vagy megértés útjába” (Uő: *Az olvasás allegóriái*, 179.)

¹⁵ Vagyis a textualitás alapvető feltétele a – csakis konvencionálisan biztosítható – referencia megkérdőjeleződése (uo., 276., 401.) s így a lehetséges referenciális státuszok egymást törölő kereszteződése, aminek következtében – egy újabb, univerzális hangszerelésű „definíció” értelmében – „a minden szövegre érvényes paradigma („the paradigm for all texts”) egy alakzatból (vagy alakzatok rendszeréből) és annak dekonstrukciójából áll.” (Uo., 276. [Uő: *Allegories of Reading*. New Haven, 1979, 205.]

¹⁶ Uo., 363–365. (az idézetet l. 363.)

elméletének alapja éppen itt, a nyelv nem-jelentő, performatív, létesítő-teremtő működése és a trópusok rendszerének a helyettesítő megfordítás elvére épülő, kognitív-konnektív operativitása közötti kölcsönös meghatározottságban jelölhető ki, a kettő közötti viszony – mint az az idézett szöveg-„definícióknál” látható volt – szintén chiasztikus szerkezetű, amennyiben egymást feltételező, ugyanakkor egymást legsajátabb teljesítményüktől megfosztó rendszerekről van szó.¹⁷ Ugyanez a keresztező, egymást törő viszony ismerhető fel a trópusok rendszerében az olvasás összefüggésében is: de Man ezt kifejtő tanulmánya, a *Szemiotológia és retorika* a strukturalista szemiotológia kritikája során a grammatikai modelleknek a retorika általi provokációját írja le nyíltan chiasztikus formában, a grammatika retorizálásaként, illetve a retorika grammatizálásaként, mely folyamatok ráadásul – s ez fontos lehet a jelen gondolatmenet számára, hiszen talán éppen ez teheti világossá a chiasztikus formulák kompozicionális szerepét – nem pusztán egy „negatív bizonyosságot” közvetítenek, hiszen mindkét folyamat „ott marad felfüggesztve saját igazsága vagy hamissága felőli tudatlanságában” („remain suspended in the ignorance of its own truth and falsehood”).¹⁸ Az irodalom paradox történetiségének leírása – még a retorikai terminusokat nélkülöző teoretikus keretben – éppúgy ezt a mintát követi (az irodalom menekülése önnön sajátosságára, „irodalmissága” elől maga válik önnön sajátosságává s így felszámolja önmagát, minek következtében az irodalom tudása önmagáról egyszerre igaz és hamis¹⁹), mint a szövegek megértésének központi alakzata, a prozopopeia, amely – mint azt de Man az „önéletrajziság” implicit retorikai komplexumát elemezve feltárja – a hangkölcsonzés aktusával egyszerre megfoszt, a megérthetőség helyreállításával egyszerre el is törli azt.²⁰

Tovább lehetne sorolni az ilyen példákat, amelyek azt sugallhatják, hogy de Man irodalomértelmező apparátusa valóban, miként Culler fogalmaz, egyfajta szintézis nélküli dialektika szerint strukturálódik²¹, ugyanakkor – éppen e struktúra univerzális irányító szerepköre miatt – érdemesebbnek látszik visszakanyarodni *Az olvasás allegóriái* szöveg-„definíciói” kapcsán megfigyelt problémához. Ahhoz a kérdéshez még hozzá, hogy miben lehetne kijelölni e sajátos szisztéma aporetikus „alapjait”. A szöveg fogalmának példájához visszatérve, egyértelmű, hogy az olyan definíciók, amelyek a textualitást önnön hozzáférhetetlenségében lokalizálják, az „olvashatatlanság” olyan felfogását előfeltételezik, amely az egymást keresztező olvasatok, illetve a nyelv egymást leromboló aspektusai közötti „viszonyt” (amely valójában inkább minden kontinuitás tagadásaként volna megragadható²²) az ellentmondás elvének hasonló kiüresíté-

¹⁷ E modell két, legfontosabb, ám nem teljesen egyező leírását l. uo., 173–179., ill. Kant és Schiller, 134–136. Vö. még de Man sokat idézett maximájával is: „language posits and language means (since it articulates), but language cannot posit meaning; it can only reiterate (or reflect) it in its reconfirmed falsehood” (Shelley Disfigured = Uő: *The Rhetoric of Romanticism*. New York, 117–118.).

¹⁸ Vö. Uő: *Az olvasás allegóriái*, 18–43. (az idézetet l. 32. [Allegories of Reading, 16.]

¹⁹ Vö. Uő: *Literary History and Literary Modernity = Uő: Blindness and Insight*. London, 1983². L. erről bővebben D. Martyn: *Die Autorität des Unlesbaren = K. H. Bohrer* (szerk.): *Ästhetik und Rhetorik*. Frankfurt, 1993, 19–24.

²⁰ De Man: *Az önéletrajz mint arcrongálás = Pompeji* 1997/2–3, 101–106.

²¹ Culler, 112.

²² Vö. ehhez a *Shelley Disfigured* c. tanulmány sommás kijelentését: „nothing, whether deed, word, thought, or text, ever happens in relation, positive or negative, to anything, that pre-

sére építi, mint amilyen a szöveg fogalmának meghatározásaiban volt megfigyelhető. Mint azt pl. a kései de Man egyik legnagyobb ívű írásának, az *Ellenszegülés az elméletnek* c. tanulmányának egyik – némi öniróniától aligha mentes – példája mutatja, a szöveg aporetikus jelentésének grammatikailag megragadhatatlan feszültsége (a konkrét példa a Keats Hyperion-verseinek címeit egymáshoz utaló szemantikai mozgás többretegűségét demonstrálja²³), amelyről természetesen csak a retorika fogalmaiban lehetne számot adni, maga de Man szerint a trópus struktúráját ölti, amiből – az egész gondolatmenetet vezérlő retorikaelmélet értelmében – az olvasó elkerülhetetlen döntéskényszere következik. De Man számtalan helyen világossá teszi (pl. a forgóajtó Gérard Genette-től kölcsönzött, beszédes metaforájában az önéletrajz-tanulmányban, illetve a *Julie* Második Előszavának nevezetes beszélgetése kapcsán²⁴), hogy az olvasás folyamatát, pontosabban lehetőségét nem a referenciális státus feletti döntés tévedése, tehát pl. a fikcionális szöveg szó szerinti, vagy a szó szerinti szöveg figurális olvasata veszélyezteti, hanem a döntés meghozatalának elmaradása. Vagyis, visszatérve a chiasztikus alapmintához, úgy tűnik – s ez aligha van másképp a többi példa esetében sem –, hogy ezt láthatólag éppen az generálja vagy teszi lehetővé, hogy maga a paradoxon vagy az apória elve ezen teoretikus keretek között nem fogható fel, nem gondolható el egység(es)ként. Itt érhető igazából tetten annak jelentősége, hogy de Man az apóriát nem – tévesen – „negatív bizonyosságként”, hanem az adott jelenség igazságértéke felőli bizonytalanságként értelmezi: az olvasás döntéskényszere éppen azért univerzális vagy elkerülhetetlen, azért nem választható az eldönthetetlenség vagy az ellentmondás, mert maga az eldönthetetlenség mint ilyen nem áll rendelkezésre, illetve – akárcsak a szöveg – nem hozzáférhető: a tiszta, önmagával azonos ellentmondás vagy apória nem tapasztalható meg, csak az a hiány vagy szakadás, amit okoz, hiszen amikor „olvashatóvá” válik, már nem az, amennyiben valamifajta referenciával rendelkezik (egyébként itt válik világossá az olyan vádak iránytévészése, amelyek a tárgykonstrukció elmaradását vagy tisztázatlanságát róják fel de Mannak, amennyiben az apória fenntarthatatlansága teoretikusan nagyon is végiggondolt eleme retorikafelfogásának).

Bár aligha kétséges, hogy bizonyos olvasáselméletek számára ez a képlet kissé szűkös is lehetne, amennyiben az eldönthetetlenség csupán negativitásként van jelen benne, itt most sokkal inkább az tűnik érdekesnek, hogy ez a negativitás milyen módon léphet mégis elő vagy válik megtapasztalhatóvá az olvasás retorikai reflexiójában. A kérdés egyik lehetséges megközelítése alighanem a chiasmus kétféle viselkedésének problémáján keresztül vezethet, hiszen de Man diskurzusában ez a retorikai forma nemcsak azt az aporetikus, kiüresítő mozgást jelenítheti meg, amelynek jelenléte e diskurzus teoretikus súlypontjainak mindegyikénél érzékelhető, hanem – meglehetősen kritikai megvilágításban – egyfajta szimmetrikus, kiegyenlítő, reverzibilis viszonylatot is, amelynek nincs sok köze az apóriához, sőt attól a lehető legtávolabb áll. A „kései”, retorikai fordulata utáni de Man szövegeiben – ha többé-kevésbé érintőlegesen is – sok

cedes, follows, or exists elsewhere, but only as a random event whose power, like the power of death, is due to the randomness of its occurrence.” (De Man: *Shelley Disfigured*, 122.)

²³ L. Uő: *Ellenszegülés az elméletnek* = Bacsó B. (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Bp., (é. n.), 108–109.

²⁴ Uő: *Az önéletrajz mint arcrongálás*, 96., *Az olvasás allegóriái*, 273. („Amit azonban képtelen lett volna elviselni, az az alternatívák közti különbségtevés lehetetlensége.”). L. erről még Martyn, 15–17.

helyen előkerül a chiazmus fogalma, s a kétféle használat közötti feszültség jól ki-tapintható.²⁵

Szemügyre véve azon helyek közül néhányat, ahol a chiazmus közvetlenül is tematizálódik de Mannál, megfigyelhető, hogy a két használat közötti határvonal megközelítőleg az „esztétikai ideológia” koncepcióinak kritikája (ahol a chiazmus a totalizáló, összekötő rendszerek egyik jellegzetes attribútumaként működik, mintegy a rendszer önmagába zárulásának egyfajta biztosítékaként) és *Az olvasás allegóriái* trópusokra, illetve a tropológiának a megismerésben játszott szerepére vonatkozó fejtegetései (ahol a chiazmus formája lényegében a tropologikus áthelyeződések legexplicittebb megjelenítője) között húzódik. Ebből akár arra is lehetne következtetni, hogy de Man viszonyulása a chiazmus fogalmához időben változott, vagyis *Az olvasás allegóriái* után – nyilván nem függetlenül a tropológiának a performativitáshoz viszonyított, bizonyos szintű alárendelésétől – kevésbé dinamikus, inkább statikus, totalizáló formációként kezelte azt: e lehetséges, de korántsem bizonyított fejlődés vizsgálatától itt el kell tekinteni, pusztán avval a megjegyzéssel – s ez mégis egyfajta kapcsolódást jelenthet a két mű közötti viszonyt firtató, de Man értelmezői által lankadatlanul újrafogalmazott kérdéshez –, hogy könnyen elképzelhető, hogy ennek az alakulásnak az az egyik lehetséges oka, hogy az *Esztétikai ideológiában* megcélzott problematikával a chiasztikus sémát de Man immár olyan teoretikus modellekben (az esztétika rendszereiben) ismerte fel, amelyek nem vagy csak részint modellálhatóak a nyelv által, ellentétben *Az olvasás allegóriáival*, ahol a chiazmus magának a trópus fogalmának az egyik kitüntetett reprezentánsa.

A chiazmus ezen későbbi, statikusabb fogalma tűnik fel de Man Jauss-tanulmányának egy pontján, ahol Jauss történeti modelljének egy formalizált leírásában említődik: de Man értelmezésében ugyanis a mű időbeli létezésének recepcióesztétikai modellje a mű létrejöttét övező szinkron feltételrendszer esetlegességeit küszöböli ki, oly módon, hogy a mű „formális egyediségét” történeti létének horizontszerkezete egy sajátosan motivált rendszerbe írja be. Ez a – hermeneutikai fogalmakat nem túl szerencsésen strukturalisztikus-technicista sémákba fordító – leírás aztán azt tárja fel, hogy „ha megengedjük, hogy egy mű időben létezzék identitásának teljes elvesztése nélkül, a formális struktúra elidegenedettségét megszüntetheti a történeti megértés”. Minthogy ez a képlet a hasonlóság és különbözőség vagy egyediség attribútumainak a mű időbeli létezésének szinkron és diakron tengelyei közötti csereforgalmán alapul, láthatóvá válik, hogy e folyamat lényegében a chiazmus mintáit követi, amely viszont éppen ezért „a totalizáció ígértét” hordozza.²⁶ Ez lesz aztán a chiazmus alapvető sajátossága, illetve akár teljesítménye az „esztétikai ideológia” rendszereiben: nagyon leegyszerűsítve s a részletes elemzés terhét itt nem vállalva úgy lehetne fogalmazni, hogy ez alapvetően a nyelv említett kettős természetének az egyik oldalon (a tropológián) való homogenizálásaként modellálható, s ennyiben egy olyasfajta ideologikus illúzió hordozója, amelyet a nyelv önkényes, nem-jelölő aktivitása leplezhet le. Vagyis: a chiazmusnak itt lát-

²⁵ Gasché, aki – szinte egyedülként – tárgyalja a chiazmus szerepét de Mannál, nem vesz tudomást e kettősségről, csupán az alakzat aszimmetrikus, nem-totalizáló formáiról beszél, vö. Gasché, 28–29., 245–246., továbbá Reading Chiasms = A. Warminski: Readings in Interpretation. Minneapolis, 1987, XVIII–XIX.

²⁶ Vö. de Man: Bevezetés = H. R. Jauss: Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika. Bp., 1999², 416.

hatólag abban a kritikai folyamatban jut szerep, amely a nyelvről mint a trópusok folytonos csereforgalmáról modellált struktúrák totalizáló mechanizmusait világítja meg. Nyilvánvaló ezért, hogy a chiasztikus szisztémák ebben az értelemben az önreferens, önmagukra záruló rendszerek illuzórikus bizonyosságát testesítik meg, olyan rendszerekét, amelyek valójában egy önkényes, – a szó több értelmében is – „alapító” aktivitásra épülnek, amelyet megkísérelnek magukba foglalni, noha ez – de Man implicit kritikai maximája szerint – éppen nyelvi okokból fundamentálisan lehetetlen.

Az *Esztétikai ideológia* két idevonatkozó tanulmánya közül a Pascal-értelmezés mutatja meg talán világosabban ezt a folyamatot. Egyrészt a végtelen pascali dialektikájában a nulla szám-státuszának önfelszámoló példáján, amely arra épül, hogy a „nulla” mint semmi csak a – pozitív léttel bíró – szám álrühájában foglalható a rendszerbe, amely nélküle viszont nem működik, azaz a dialektika egy olyan mintázata tárul fel, amely valamifajta semmire alapul.²⁷ Mint azt de Man kevéssel ezután hangsúlyozza, ez nem pusztán negáció, sokkal inkább egy olyan „törésként” (rupture) vagy „szétválásként” (disjunction) kell elgondolni, amely „nem azonosítható egy adott hellyel – hiszen épp magának a pontnak, a geometria nullának a fogalmát számoltuk fel –, hanem e törés mindent átható”²⁸, mely érv itt ugyan az allegória fogalmához vezet, jelenleg azonban fontosnak tűnhet annak a sémának a jelentősége, amely egy rendszer artikulációját e rendszer diszartikulációjára alapítja mint önnön feltételére, egyszerűbben szólva az önreferens rendszer alapja nem egyik elemének – akár dialektikus – negációja, hanem önnön semmissége, önnön fogalmának kiüresítése. Pascal *Gondolatainak* chiasztikus alapstruktúrája aztán ugyanezen minta szerint ütközik saját határaiba, a nevezetes, az igazságosság és a hatalom viszonyát leíró passzusban, ahol az elemek (jog/zsarnokság, erő/gyengeség) végtelen cseréje a két pólus között már nem valósul meg: de Man ezt a *Gondolatot* természetesen a kognitív és performatív nyelv közötti törés feloldhatatlanságának példázataként olvassa, ami azt bizonyítja, hogy ez utóbbi törés – akárcsak a nulla és a számok rendszere között – egy olyan irreverzibilis mozgást tesz láthatóvá, amely lényegében mond ellent minden dialektikának.²⁹

Schiller esztétikája mint Kant félreolvasása szintén a dialektika ezen határaival szembesíti de Man: amennyiben tehát a trópus és a performativitás viszonya maga nem dialektikus, hiszen nem reverzibilis³⁰, a de Man szerint Kanttal ellentétben topológikus „stílusú”³¹ Schiller chiasmusai olyan oppozíciós párok körforgásába írják bele a kanti fenséges radikális, hiszen csakis areferenciálisként leírható materializmusát, amelyek ismét csak felállítják a pozitív/negáció tengelyét, megintcsak előállítva a negáció és a semmi ellentétét de Man gondolkodásában, amely immár az ideológia és a kritika közötti választóvonalat is megjeleníti („Schiller úgy jelenik meg, mint Kant kritikai filozófiájának ideológiája.”³²). Lényegében úgy lehetne tehát fogalmazni, hogy az *Eszté-*

²⁷ de Man: Pascal allegóriája a meggyőzésről, 38–42.

²⁸ Uo., 42. (Pascal's Allegory of Persuasion = Uő: Aesthetic Ideology. Minneapolis/London, 1996, 61.)

²⁹ Vö. Uő: Pascal allegóriája a meggyőzésről, 50–53. (A szóban forgó Pascal-szöveget l. B. Pascal: Gondolatok. Bp., 1983² 149–150.)

³⁰ L. e. „reversal” és a „relapse” közötti különbségtételt a kettő viszonyában: de Man: Kant and Schiller = Aesthetic Ideology, 132–133. (Kant és Schiller, 135–136.)

³¹ Uo., 138.

³² Uo., 154.

tikai ideológia chiazmus-fogalma, amely közvetlenül totalizáló szerkezetű³³, önnön alapjaként egy olyasfajta, pozitív létében igen nehezen megfogalmazható törésre vagy diszjunkcióra épül, amelyet valamiféle semmiként, végtelen önrombolásként lehetne megragadni: ez azonban de Man nyelvelméletében egyértelműen a nyelv kognitív és performatív működésének egymást feltételező és leromboló összjátékában lokalizálható, ami azt jelenti, hogy az előzőre gyakorlatilag egy újabb, immár aszimmetrikus vagy irreverzibilis „chiazmus” települ rá. A chiazmusra ráépülő, azt destabilizáló másodfokú chiazmus képzete révén tehát megállapítható, hogy a chiazmusba magába is beleíródik az említett törés vagy diszartikuláció, azaz az *Esztétikai ideológia* chiazmus-fogalmában is lezajlik az az önromboló mozgás, amely mindenfajta totalizáló vagy szimmetrikus struktúra lehetetlenségére derít fényt. A chiazmus szerepköre *Az olvasás allegóriáiban* tehát annyiban tér el ettől, hogy ott – minthogy alapvetően a tropológia színterére korlátozódik – nem övezi olyan teoretikus szükséglet, amely a nyelv két alapvető működésmódja közötti destruktív, kritikai mozgásnak éppen a chiazmusban való mintázására szólítana.

Az olvasás allegóriái azon részei, amelyek – elsősorban a kötet első felében – a trópusok mozgásának detotalizáló effektusaira hívják fel a figyelmet (amit de Man első sorban a szubsztitúciós láncolatokat generáló elvet képviselő metaforának a – véletlenszerűséggel, esetlegességgel asszociált – metonímia feletti hatalma megkérdőjeleződéseként igyekszik bizonyítani, pl. a Proust-értelmezésekben³⁴), mind a trópusok látszólagosan univerzális, kiegyenlítő struktúráját, mind ezek megbomlását visszatérően a chiazmus definícióira erősen emlékeztető megfogalmazásokban írják körül.³⁵ Valójában itt is a chiazmus nem-szimmetrikus struktúrájára derül fény, hiszen – mint azt de Man Nietzsche *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* c. szövegét kommentálva, az igazság/hazugság ellentétpár és morális jó/gonosz ellentétpár keresztirányú párosításának következményeit vizsgálva megmutatja – az ellentétes viszonyok megfordítása sem képes helyreállítani, pontosabban kiegyenlíteni a referenciális bizonyosság eredendő deficitjét, ami a nyelv alapvetően retorikus természetének nietzsche-i felisme-

³³ „A kiazmus visszafordítható szerkezet, egy szimmetrikus és reverzibilis struktúra.” (uo., 140.)

³⁴ Vö. pl. Uő: *Az olvasás allegóriái*, 87–95.

³⁵ Vö. pl.: „Az efféle struktúrák és áttételek, melyekben egymással helyettesítődnek és felcserélődnek a tulajdonságok, részben legalábbis paradigmaticus vagy metaforikus rendszernek mutatják a tropologikus rendszereket.” (uo., 88., ill. l. még a chiazmus totalizáló szimmetriáját említő 5. jegyz.-et: uo., 87.); ill. (némiképp ellentétes konklúzióval) – Nietzsche trópusaival kapcsolatban – „a retorika kezdeti párosítása a tévedéssel (...) a tulajdonságok keresztirányú felcserélésén (cross-shaped reversal of properties) alapult, amit a retorikusok kiazmusnak hívnak. Kiderül, hogy a dekonstrukció folyamata (...) maga is csak egy újabb ilyen megfordítás, mely ugyanazt a retorikai struktúrát ismétli meg. Minden retorikai struktúra – hívjuk bár metaforának, metonímiának, kiazmusnak, metalepszisnek, hipallagénak vagy bármi másnak – helyettesítéses megfordításon (substitutive reversal) alapul, és valószínűtlennek tűnik, hogy elegendő volna pusztán egy újabb megfordítással tetézni az eddig végbe ment megfordításokat ahhoz, hogy a dolgok helyes rendjét visszaállítsuk” (uo., 156. [*Allegories of Reading*, 113.]). Figyelemre méltó, hogy a tropológián belüli (természetesen itt a tropológia egy nem-ideologikus mintázatról van szó) irreverzibilitás formája nem a „relapse” (azaz nem visszahanyatlás), hanem a – vele később, a *Kant és Schillerben* szembehelyezett – „reversal”.

réséből következik, hanem pusztán továbbmozdítja vagy rálátást nyújt a referenciális aberrációk végtelen sorozatára („csak még mélyebben belesodort minket a retorikai csalárdság bonyodalmaiba”).

A tropológia alapmintájaként értett chiazmus sem képes elmenekülni abból a sajátos feltételezettségéből, mely a formális szimmetriát valójában önnön destabilizációjával helyezi szembe s amely a chiazmusba foglalt kvázi-dialektikus mozgás alapjaként itt is valamiféle hiányt vagy szakadást tesz felismerhetővé. Így van ez Rilke költészetében is, amely de Man értelmezésében a „chiazmus fonocentrikus poétikájára” (vagyis a jelölő elsődlegességére) alapul³⁶, amit tematikus síkon a megfordítások alapvető kompozicionális szerepe emel ki, oly módon, ahogyan – a hazai olvasó számára alighanem legismertebb példát felidézve – a töredékes, szemek nélküli Apolló-szobor éppen ezen vonása miatt fordul át egy minden látó szem totalitásába az *Archaischer Torso Apollos* c. versben. A Rilke *Neue Gedichte* c. kötetének retorikai arculatát meghatározó chiazmus szerepköre itt abban nyeri el magyarázatát, hogy e versek mindig valamilyen hiány tapasztalatából építkeznek: strukturálisan ugyanis csak a hiány az, ami lehetőséget teremt a helyettesítései figuráció játéka. „Ebből az következik – írja chiasztikusan de Man –, hogy a költészet szempontjából csakis a negatív tapasztalatok lehetnek hasznosak”³⁷, és – úgy tűnik – ez a chiazmusra magára is igaz: a chiazmus tematizációjának itt felidézett esetei de Man tanulmányaiban mind arra utalnak, hogy ez az alakzat egyszerű feltétele és következménye valami olyan, megragadhatatlan folyamatnak, pontosabban hiánynak, amely maga nem része a rendszernek. Ez a princípium a nem-lét, még pontosabban a semmi különböző változataiban jelölhető ki, illetve – másfelől – olyan, teljességgel materiális, ellenőrizhetetlen folyamatoknak a nyomaként, amelyek a performatív nyelv sajátjai: ebbe a paradigmába sorolhatók de Man olyan kései (Culler által – alighanem helyesen – a dialektikus minták meghaladásainak jelzéseiként leírt³⁸) fogalmi, mint pl. az inskripció³⁹, illetve az „occurrence” (esemény, előfordulás, megjelenés, feltűnés)⁴⁰, amelyek annyiban nem állnak távol a totális apóriában előálló semmitől, hogy érzékelhetőségük vagy megértésük csak önnön specifikumuktól való megfosztásuk útján lehetséges. Megemlítené egyúttal az is, hogy – s erre még vissza kell térni –, hogy ezek a fogalmak éppen ezért egyben az eredet nélküli ismétlés vagy ismétlődés formái is, ami egyébként a nem-totalizáló „olvasás” egyetlen útja de Man szerint.⁴¹

³⁶ Uő: Az olvasás allegóriái, 71.

³⁷ Uo., 72.

³⁸ Culler, 134.

³⁹ Erről l. elsősorban de Man: Hypogram and Inscription = The Resistance to Theory, 37–51.

⁴⁰ Vö. Uő: Kant and Schiller, 133–134.

⁴¹ Amint azt de Man két Baudelaire-szonett chiasztikus kölcsönviszonyának, illetve e chiazmus destruálódásának (e mozgás az interiorizáló-totalizáló megértés egy példázatát is nyújtja) példáján megmutatja (de Man: Anthropomorphism and Trope in the Lyric = The Rhetoric of Romanticism, 243–262. L. ehhez még Gasché, 219–222.), a nem-totalizáló megértés egyetlen lehetősége a nyelv sajátosan gépies, performatív működésének megismétlése („The most it can do is to allow for non-comprehension and enumerate non-anthropomorphic, non-elegiac, non-celebratory, non-lyrical, non-poetic, that is to say, prosaic, or, better, *historical* modes of language power.” [de Man, i. m., 262.]). Ezt a lehetőséget azonosítja Gasché (Gasché, i. m., 229–230.) – Hegeltől kölcsönzött kifejezéssel – pusztán olvasásként („mere reading”), amely azonban nyilvánvalóan csakis az ismétlés módusában gondolható el.

A továbbiakban célszerűnek tűnik tehát azt a kérdést megvizsgálni, hogy a chiazmus példájában feltárult nem-dialektikus, önfelszámoló „semmi” milyen formációkat hív elő de Man gondolkodásában: ez a kérdés – különböző kontextusok mozgósításával – a körszerűség, a szingularitás és az allegória modelljeit állíthatja a középpontba. Nyilvánvaló, hogy a „semmi” fogalmának használata már eddig sem teljesen az értelmező nyelv önkényes választásának eredménye volt, hiszen köztudott, hogy de Man pályakezdése – vitatott mélységben és módon ugyan, de – nem volt független az egzisztencialistának nevezett filozófia hatásától, és értekezői szótárát – különösen a ’70-es évek előtt – nagymértékben meghatározta a „semmi” („nothingness”) fogalma.⁴² Bár ez a hatásfolyamat aligha hagyhatott bárkit is érintetlenül a ’40-es évek környékén, és Sartre legalábbis mint generációs élményként egyértelműen jelen van de Man pályakezdésének meghatározó tényezői között⁴³, sőt de Man kései nyelvelméletét is többször kapcsolatba hozták már – mint a nyelv sajátos „otthonalanságának” kifejeződését – pl. Beckett írásmódjával⁴⁴, ez az összefüggés mégis Frank Lentricchia elnagyolt megállapításai révén tematizálódott igazán, aki Sartre olyan téziseinek, specifikusabb hatásfolyamatot aligha bizonyító jelenlétét igyekezett felfedezni de Man-nál, mint pl. az „en-soi” és a „pour-soi” kettősségét.⁴⁵ Azóta a de Man-szakirodalom mérvadóbb álláspontjai ezügyben inkább Heidegger hatását mérlegelik, illetve éppen a korai de Man-t Sartre-tól elválasztó távolságot emelik ki⁴⁶: de Man maga, a *Les Mots* egy nem túl hízelgő, elsősorban a romantika, illetve saját romantikaellenes attitűdje teljes félreértését Sartre szemére hányó kritikáján túl (1964)⁴⁷, inkább elszórt, főként azonban kritikai megállapításokat tesz Sartre-ról, általában Heidegger kapcsán, pl. elmarasztalja Sartret az „egzisztenciát” az „esszencia” elé helyező, nevezetes tételéért, amely – ellentétben Heideggerrel – éppen a közvetlen tapasztalat problémáját (de Man tulajdonképpen központi témája az ’50-as-’60-as években) terelte volna tévutakra.⁴⁸

Mindennek jelenleg azáltal nő meg a jelentősége, hogy de Man korai költészettörténeti és -elméleti nézetei éppen ebben az összefüggésben tematizálják a „semmi”, a „nothingness” fogalmát. A romantikus és posztromantikus költészet alapproblémája

⁴² Különösen érdekes lehet ebből a szempontból, ahogyan a viszonylag kései Pascal-tanulmányban szóba hozza Pascal esetleges következetlenségeit a „zéro” és a „néant” használatában, vö. de Man: Pascal allegóriája a meggyőzésről, 40.

⁴³ Vö. erről L. Waters: Introduction = de Man: Critical Writings 1953–1978. Minneapolis, 1989, xxxiii–xl. L. még A. Stoekl: De Man and the Dialectic of Being = Diacritics 1985/3, 36–37., valamint de Man hasonló értelmű visszaemlékezését is: Rosso, 118–119.

⁴⁴ Vö. pl. Ch. Norris: Paul de Man. New York/London, 1988, xvii.; ill. R. Hüser: Hand und Fuss = Bohrer (szerk.), 117–119.

⁴⁵ Vö. Lentricchia, 285–289.

⁴⁶ Lentricchia feltételezésének cáfolataként l. pl. O. de Graef: Serenity in Crisis. Lincoln/London, 1993, 157–162., 172–173., ill. Stoekl, 38–41. Feltehető, hogy az ifjú de Man tájékozódását az egzisztencialista filozófiát illetően elsősorban Alphonse de Waelhens 1942-es könyve (*La philosophie de Martin Heidegger*) befolyásolta (vö. de Graef, i. m., 118–119.). Ugyancsak de Graef hívja fel a figyelmet arra (uo., 205.), hogy az 1946-os vitában de Man Heidegger oldalára képzelte magát. Megemlítené még, hogy később Lentricchia maga is árnyalja feltételezését (Lentricchia: Criticism and Social Change. Chicago, 1983, 41.).

⁴⁷ de Man: Sartre’s Confessions = Critical Writings 1953–1978.

⁴⁸ Vö. pl. Uő: The Temptation of Permanence, ill. az említett szembeállítást l. Heidegger Reconsidered = uo., 36., ill. 104–105.

ekkor de Man szerint a tudat és a realitás vagy természet eltávolodása, azaz egy olyan (ismét: törésként, szakadásként értett) szituáció, amely – mint azt Ortwin de Graef részletesen bemutatja⁴⁹ – szövevényes módon összekapcsolódik a közvetlenség tapasztalatának, illetve a közvetlen tapasztalat filozófiai kérdéskörével, ami gyakorlatilag a „Léthez” való közelség egzisztenciálfilozófiai formációját jelentené. A költészet, illetve az irodalmi nyelv, mint e dilemma kitüntetett reflexiója, különböző utakat dolgoz ki az említett alapvető szeparáció legyőzésére, amelyeket de Man – elsősorban ekkori Mallarmé-tanulmányaiból kiindulva – több változatban is felvázol, az 1950-es évek közepén készült szimbolizmus-dolgozata pl. a „poetry of being” és a „poetry of becoming” mintáiban.⁵⁰ Előbbi – de Man példája Baudelaire – arra a felismerésre épül, hogy „a lét egységét nem lehet megállapítani, csupán a nem-lét fogalmaival”, s éppen ezért feláldozza a tudatot az ontológiai elsőbbségében meghagyott természettel való azonosulásában, míg utóbbi – reprezentánsa Mallarmé –, az iménti sémában rejlő el-entmondást elkerülendő (a tudattal együtt ugyanis a nyelv is megsemmisülne a poétikai aktusban), egyfajta nyelvi „mediáció” révén a tudat oldalán marad, feláldozva a tárgyakat, anélkül azonban, hogy azok ontológiai elsőbbségét kétségbevonná.⁵¹ Mindkét vállalkozás kudarcra van ítélve, ám utóbbi – a lét egységéről való lemondás tudatos karaktere révén – tud is saját bukásáról. De Man számára ekkor a költői nyelv a lét egységére vagy az örök jelenlétre irányuló intenció tévedésének jeleként ragadható meg: minthogy ez az intenció a megnevezés formájában valósulhat csak meg (azaz a nyelv által mediált), a költői nyelv csakis a permanencia, az örökkévaló vagy örök jelenlét tagadása lehet.⁵²

Azon túl, hogy ezek a sémák is feltűnően chiasztikus mintát követnek, illetve, hogy e chiasztikus mintákat ismét csak a hiány vagy valamiféle törés (az örökkel való egybeesés, illetve a tudat és a természet egybeesésének lehetetlensége) generálja, lehet némi jelentősége annak is, hogy az ilyen chiazmusokba foglalt mozgások – ha más módon is, mint a retorikai fordulat utáni de Man-nál – valamilyen formában szintén az általuk játékba hozott elemek sajátos kiüresítésével járnak. A „semmi” így kibontakozó képzete nyilván a költői nyelv intencionális természetének korrelátuma. De Man sokat idézett s romantika-tanulmányai gyűjteményének élére állított 1960-as írásának címében „a romantikus kép intencionális struktúrájáról” beszél,⁵³ ami egyértelműen Sartre *L'Imaginaire*-jének első részére utal (*Structure intentionnelle de l'image*). Ez a kapcsolat nemcsak a Sartre-hatás kérdésének tisztázása vagy a de Man és a fenomenológia viszonyának mértéke felőli ítéletalkotás szempontjából lehet fontos, hanem – s az itt követett problematika számára ez is lényeges lehet – rávilágíthat arra, hogy e chiasztikus struktúrák valójában éppen a költői nyelv intencionalitását írják le. A Hölderlin *Brot und Wein*-jének nevezetes sorából („Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen entstehn”) kiinduló elemzés lényegében itt is felvázolja a (költői) tudat és a természet

⁴⁹ Vö. De Graef, i. m., elsősorban 51–107.

⁵⁰ L. de Man: *The Double Aspect of Symbolism = Romanticism and Contemporary Criticism*. Baltimore/London, 1993, 151–157. (az idézetet l. 154.)

⁵¹ Uo., 157–161. Vö. erről még *Poetic Nothingness = Critical Writings 1953–1978*

⁵² Vö. még pl. Uő: *Process and Poetry = uo.*, 66–68. („poetry is the constant negation of the eternal” [67.]

⁵³ Uő: *Intentional Structure of the Romantic Image = The Rhetoric of Romanticism*. A tanulmány részletes értelmezését l. de Graef, i. m., 163–173.

analógiáját megcélzó költészetmodell dilemmáit, majd a romantika és posztromantika egy téves vagy legalábbis illuzórikus (éppen a tudat és a természet, képzelet és érzékelés egységére alapuló) képét elutasítva immár az önmagára utalt, a külvilágtól végleg elváló tudat, az önreferens imagináció feltételeiben jelöli ki a romantikus költői nyelv igazi teljesítményét, az „érzéki tárgy ontologikus elsőbbségének megkérdőjelezését”.⁵⁴ Ez az argumentáció egyértelműen a költői nyelv említett kettős fenyegetettségét fordítja át az intencionalitás sartré-i fogalmaiba (Sartre filozófiájának éppen ez az a rétege, amelyről biztosan elmondható, hogy meghatározta de Man gondolkodását), bizonyos értelemben fel is bontva azok kereteit:⁵⁵ azon megállapítását, mely szerint az intenció egyfajta semmiként állítja elő vagy irrealizálja tárgyát, illetve az imagináció és a percepció szembeállítását éppen ebben a viszonylatban⁵⁶ (ez a mintája tulajdonképpen a tudat és a természet közötti analógia kritikájának) de Man olyan, nem-dialektikus sémákként használja fel, amelyek rávilágítanak a költői nyelv paradox önreflexivására is, illetve láthatóvá teszik az annihiláció közreműködését ezen önreflexivás feltételeinek kialakulásában.

A '60-as években írt tanulmányokban ugyanis ezek a minták már poétikai kategóriákban is kifejezésre jutnak, így pl. a „költői nyelv” sajátosságainak kérdését tárgyaló passzusokban. De Man ekkor „a közvetlen kifejezés téveszméjétől mentes nyelv egyetlen formájaként” beszél a költői nyelvről, amely ebben az összefüggésben is a jelölő és a jelentés egybeesésének lehetetlensége, vagyis az „empirikus realitástól való szeparációja” felőli tudása, azaz reflexivitása révén jut eminens státushoz. A romantikus költészet történeti teljesítménye ebben az összefüggésben éppen az, hogy ez a reflexivitas megmenti az irodalmat mindenfajta nosztalgikus önértelmezéstől, amennyiben ezt „a tudatot itt nem valaminek a hiánya eredményezi, hanem a semmi (nothingness) jelenléte alkotja”.⁵⁷ A semmi mint a költészet önreflexivását konstituáló elv, amely nyilvánvalóan a kései de Man areferenciális nyelv-, illetve szövegfelfogását előlegezi meg, a költői nyelv intencionális sajátosságait is meghatározza, amelyek de Man számára a cirkularitás formájának problémájában jelentkeznek, egyben a dialektikus minták meghaladásának egy új lehetőségeként.

Ennek megértéséhez azonban érdemes jelezni – ha eldönteni, főként filozófiatörténeti alátámasztottsággal itt nincs is esély – azt a dilemmát, hogy első pillantásra korántsem világos, hogy a „semmi” fogalma de Man diskurzusában Sartre-hoz vagy Heideg-

⁵⁴ L. különösen de Man: *Intentional Structure of the Romantic Image*, 7–16.

⁵⁵ Amennyiben pl. Sartre – de Mannal ellentétben – elutasítja a tudat elsőbbségét a tárggyal szemben: vö. J.-P. Sartre: *A kép intencionális szerkezete* = Bacsó B. (szerk.): *Kép – fenomen – valóság*. Bp., 1997, 104.

⁵⁶ L. uo., főleg 104–105. Mint a hazai szakirodalom mindezüdig talán egyetlen kísérletét de Man és Sartre intencionalitás-fogalmainak összevetésére, l. a kérdéshez Bagi Zs.: *Nyelvfenomenológia a posztstrukturális után* = Kálmán C. Gy. – Orbán J. (szerk.): *Irodalom – nyelv – kultúra*. Pécs, 1998, 114. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy a trópus fogalmának de Man-i „nyelvfénoméneként” való azonosítása ugyanitt (ami vélhetőleg de Man a fenomenológia oldalán való felsorakoztatásának, s így ez utóbbi „dekonstrukció” feletti fölénye megállapításának érdekét nyilvánítja ki) szükségszerűen téves, amit – egyebek mellett – de Mannak a nyelv nem-fenomenális síkja iránti érdeklődése éppúgy láthatóvá tehet, mint a szó eszköz-szerűségének látens előfeltétele Sartre-nál (vö. Sartre, i. m., 113.).

⁵⁷ de Man: *Criticism and Crisis = Blindness and Insight*, 17–18.

gerhez áll-e közelebb.⁵⁸ A de Man-féle „nothingness”-fogalom pontosabb lokalizálásának célját szem előtt tartva annyi állapítható meg csupán, hogy a chiasztikus keresztetközödés mintái ekkor nincsenek ellentétben a sartré-i fogalomhasználattal, másfelől azonban a Semminek a negációval szembeni ontológiai elsőbbsége Heideggernél – amint az aztán a kései de Mannál kiteljesedik – közelebb áll pl. a költészet önreflexivitásáról alkotott felfogásához, mint a tagadás Sartre-nál felfedezhető struktúrája. Mindenesetre az előzetesség mozzanat kulcsfontosságúnak látszik, amit legegyértelműbben de Man azon kísérlete igazolhat, melynek során a költészet specifikus, az önreflexivitás képletére épülő intencionalitását többször éppen ebben az összefüggésben igyekszik leírni, pl. két 1966-os tanulmányában,⁵⁹ A legtanulságosabb ebből a szempontból az az argumentáció, amely az amerikai Új Kritika közismert teoretikus alapfeltevésének, az intencionalitás elutasításának („intentional fallacy”) vizsgálatából kiindulva fejt ki. Ez de Man értelmezésében megintcsak az irodalmi nyelv organikus analógiáiban gyökerező elképzelés, amennyiben az Új Kritika formalizmusa kiiktatja az önmagukra zárt, autonóm struktúrák (ilyen volna az irodalmi nyelv) azon intencionális sajátosságát, hogy ezek lényegüknek fogva pusztán önmagukra (a saját forma vagy szerkezet kiteljesítésére) irányulnak.⁶⁰ De Man szerint az intenció megértésének dilemmája éppen az újkritikusok forma iránti aprólékos érdeklődésében tarul fel (az organikus műegész és az

⁵⁸ A *L'Être et le Néant*-ban Sartre a „Semmi” dialektikus felfogásainak meghaladásaként méltatja Heidegger idevonatkozó megállapításait, ugyanakkor döntő pontokon vitába száll velük. Ezek a vitapontok rendkívül lényegesek az itt nyomon követett problematika szempontjából is: Sartre – mint azt a Létet kísértő-sújtó Semmi vagy a Semmi mint a Lét szívét rágó féreg metaforikája egyértelműen jelzi (vö. Sartre: *Das Sein und das Nichts*. Hamburg, 1962, 49–61.) – a Lét és a Semmi azon heideggeri konstellációját utasítja el (a létnek – valójában [vö. M. Heidegger: *Mi a metafizika?* = *Uő: „...Költőien lakozik az ember...”*. Bp./Szeged, 1994, 25.] a „Dasein”-nak – a semmibe való „beletartottságát”: „Itt tehát a Semmi minden oldalról bekeríti a létet”, ahogyan Sartre fogalmaz [Sartre: i. m., 57.]), amely nem tudna számot adni a „negatív”-nek nevezett, negáció által meghatározott belső struktúrával rendelkező valóságokról, illetve a „semmités” (nichten) azon ellentmondására épülne, hogy bár ez a kifejezés rendeltetése szerint éppen a semminek egy olyan megfogalmazását tenné lehetővé, amely a lét vagy a „van” legutolsó momentumától is megszabadítaná a Semmit, a „nichten” csakis a lét teljesítménye lehet, azaz – amennyiben beszélni lehet róla – a Semmi nem semmit, hanem „semmített”, vagyis a Semmi csak a Léten keresztül hatolhat el a dolgokig (l. uo., 61–63.). Sartre kritikája azt is magában foglalja, hogy – éppen ezért – a negáció nem eredeztethető a Semmiből, mint azt Heidegger többször is kifejti (a Semmiről mint a tagadás lét-lehetőségének feltételéről l. Heidegger, i. m., 27., vö. még *Lét és idő*. Bp., 1989, 477–480. Sartre ellenvetését l. Sartre, i. m., 58.). Lényegében tehát Sartre a Semmi sajátos, univerzális előzetességének képletét bírálja Heideggernél, ami nyilvánvalóan jóval több pusztá modifikációnál. Heidegger Semmi-fogalmának ezen kritikája (sőt az is megkockáztatható, félreértése) sejtetőleg nem egészen független az intencionalitás gondolatának korrelátumaként felfogott Semmi képzetétől, amint azt a *L'Imaginaire*-ből ismert példák jelenléte, illetve a „távolság” Heidegger ellen irányított példáját uraló keresztirányú negáció, valamint az előtér-háttér mintázat meghatározó szerepe ugyanitt mutatják (uo., 67–68., ill. 59–60.), mindenesetre egy olyan formációt helyez szembe Heideggerrel, amely a Lét és a Semmi egyidejűségét vagy egymásbafonódását lényegében a negáció momentumában emeli ki, elutasítva tehát a Semmi ontológiai elsőbbségét a tagadással szemben.

⁵⁹ L. erről részletesen de Graef: *Titanic Light*. Lincoln, 1995, 186–198.

⁶⁰ Vö. de Man: *Form and Intent in the American New Criticism*, 25–27.

ambiguitás vagy az ironia kiemelt princípiumai közötti ellentmondásban tettenérhetően), amely – szemben a természeti tárgyakkal – az intencionális tárgy interpretációjának egyedüli útja s amelyet alapvetően meghatároz az a körülmény, hogy az, amit ez a folyamat interpretál, minden további hozzáadás nélkül, eleve adott, s ez nem más, mint a szöveg maga. A szöveg megértésének vagy értelmezésének folyamatát a tanulmány innentől a megértés előzetességstruktúrájának Heideggertől, illetve Gadamertól vett elképzelései mentén vázolja fel, igaz, meglehetősen sajátos applikáció formájában.⁶¹

Ennek lényege abban áll, hogy az „előzetes tudás” maga a szöveg volna, és a megértés annak tudatosulásaként következhet be, ami már amúgy is tudott volt (hiszen a megértés, illetve az olvasás valójában nem tesz hozzá semmit a szöveghez), ugyanakkor ez a körszerű folyamat láthatóvá teszi azt az időbeli feltételezettséget, amelynek értelmében a megértésnek mint totalizációnak maga az idő a horizontja. Az igazi megértés ugyanis (s ez fokozottan érvényes az önreferens intencionalitásában a lehető legteljesebb önértelmezésre képes költői nyelv esetében) totalizál, hiszen ez az egyetlen lehetősége arra, hogy érintkezessen az előzetes megértéssel vagy tudással, ám ezt az egybeesést éppen a körszerűségben feltárulkozó időbeli távolság gátolja meg. Noha a gondolatmenet végig a *Lét és idő* 32. §-át követi, nyilvánvalóan nem áll összhangban Heideggerrel, hiszen pl. nem játszik benne szerepet az „előrenyúlás” vagy a „kivetítés” mint az előzetes megértés struktúramozzanata.⁶² S bár de Man itt olyan hermeneutikai gondolatalakzatok közelségébe kerül, mint pl. a „tökéletesség megelőlegezése”,⁶³ argumentációja lényegében arra fut ki, hogy a szeparáció fundamentális módusát immár alapvetően temporális síkra kivetítve jelenítse meg,⁶⁴ hiszen a totalitás lehetőségét, amelyet a cirkularitás önmagára zárulása magában rejt, számára éppen a kör szükség-szerű időbelisége gátolja meg: a szöveg mint előzetes tudás és a megértés mint az előzetes tudás feltárulkozása közötti egybeesés lehetetlensége.⁶⁵ Minthogy ugyanekkor, Maurice Blanchot Mallarmé-olvasatait elemezve de Man az irodalmi nyelv fikcionalitásának, önreflexivitásának semmisségét szintén egy hasonló formában, ezúttal az előzetes nem-tudás sajátosan cirkuláris temporalitásában fogalmazza újra,⁶⁶ a „nothingness” fogalma sejtetőleg éppen ebben a cirkularitásban nyer új, nem-dialektikus értelmet, oly módon azonban, hogy a chiasztikus alapstruktúra itt sem tűnik el egészen.

Ez a konstelláció végig jelen van de Man gondolkodásában. Az időbeliség itt feltárulkozó képlete felfogható a szeparáció vagy az eredendő diszjunkció formáinak alapmintájaként, amint az az olyan oppozíciók során látható, mint amelyek pl. az

⁶¹ Uo., 29–32.

⁶² Vö. Heidegger: *Lét és idő*, 292–293.

⁶³ Vö. H.-G. Gadamer: *Vom Zirkel des Verstehens* = *Uő: GW 2*. Tübingen, 1993², 63–65.

⁶⁴ E fejlemény átfogó, lényeges eleme de Man irodalomfelfogása alakulásának a '60-as években, vö. ehhez pl. de Graef, i. m., 83.

⁶⁵ „The hermeneutic understanding is always, by its very nature, lagging behind: to understand something is to realize that one had always known it, but, at the same time, to face the mystery of this hidden knowledge. Understanding can be called complete only when it becomes aware of its own temporal predicament and realizes that the horizon within which the totalization can take place is time itself. The act of understanding is a temporal act that has its own history, but this history forever eludes totalization.” (de Man, i. m., 32.)

⁶⁶ De Man: *Impersonality in the Criticism of Maurice Blanchot* = *Blindness and Insight*, 75. Blanchot irodalomfelfogásának – akár Sartre-éhoz viszonyítottan is – erőteljes hatását feltételezi de Mannál Stoekl, 42.

örök és az időbeli, a közvetlen tapasztalat és a mediáció, vagy akár a jelölt és jelölő egybeesése, illetve szétválasztottsága között létesülnek. A kései, dekonstruktív vagy retorikai „fordulata” utáni de Man érdeklődése a nyelv nem-intencionális operativitása iránt pl. – szinte bármely szövegelemzésében megfigyelhetően – feltehetőleg értelmezhető a hermeneutikai kör elvének sajátos átértelmezéseként vagy dekonstrukciójaként, amennyiben a nyelv materialitása (amely – a performatív megnyilvánulásaként – maga is bír az előzetesség egyfajta karakterével) által véghezvitt detotalizáció éppen a „tökéletesség megelőlegezésének” elvét ássa alá vagy mozdítja ki, ám az előzetes tudás sajátos reiterációjának és/vagy diszartikulációjának képlete, egyáltalán a proleptikus struktúrák iránti érdeklődése több helyen is felbukkan.

Talán a legjelentősebb ezek közül az a nevezetes, ám vitatott Hegel-értelmezés, mely a „jel” és „szimbólum” viszonyát vizsgálja, amely – mint az az „ént” mondani képtelen „én” apóriájában feltárul – természetesen jellegzetesen chiasztikus szerkezetű: a jelet, amely, mint a kijelölés egy eszköze, tulajdonképpen a különös vagy egyedi megragadásának egyetlen lehetséges útja, ez a művelet kiüresíti (hiszen, akár a kimondott „én”, a lehető legáltalánosabb szimbólummá válik) s éppen ezen kijelölő képességtől vonja választja el mindörökre.⁶⁷ Mindennek – jelen gondolatmenet szempontjából – abban rejlik az igazi jelentősége, hogy az „érzékelő” és a „gondolkodó” szubjektum szétválásának bonyodalmait, illetve destruktív következményeit de Man a gondolkodás proleptikus szerkezetének kontextusában vázolja fel: „A gondolkodás bizonyítása csak akkor lehetséges, ha feltesszük, hogy a bizonyítandó (vagyis a gondolkodás lehetősége) valóban fennáll. E körben forgás megjelenítése az idő (The figure of this circularity is time.). A gondolkodás proleptikus: lehetőségének hipotézisét azon hiperbolikus elvárás formájában vetíti ki a jövőbe, amely szerint a gondolkodást lehetővé tevő folyamat végül utoléri ezt a kivetítést. A hiperbolikus én gondolkodásként vetíti ki önmagát annak reményében, hogy pályája befutását követően önmaga újrafelismerésére jut.”⁶⁸ E sajátos mozgás azonban, a mélyén rejlő törés nyelvi formájának felismerésével, nyilvánvalóan kudarcot vall, hiszen az én – pályájának kezdőpontján – meg kell, hogy feledkezzen önmagáról, éppen a gondolkodás lehetőségének fenntartása érdekében. Talán további kommentár nélkül is belátható, hogy az a – nem-dialektikus – minta, amelyet a chiazmus de Man-i fogalma megvalósít, itt egy olyan cirkularitás képét ölti, amely – önnön feltételeinél fogva – detotalizál, s ennél fogva az idő olyan, üres képzetét állítja elő, amely valóban éppúgy érvényteleníti a kontinuitás mindenfajta lehetőségét, mint ahogy nem képez (hacsaknem üres) horizontot azon mozgások vagy események számára, amelyek megjelenítik.

Az idő ezen felfogása nyilvánvalóan érinti a nyelv materiális, detotalizáló effektusainak minden lehetséges értelmezését is, amelyek, mint látható volt, a nem-dialektikus, aszimmetrikus chiazmus alakzataiban tárulnak fel, mint annak megragadhatatlan, illetve csak privatív úton megragadható alapjai. Mindenekelőtt a nyelvi materialitás inskripcionális karakteréről, illetve az esemény („occurrence”) de Man-i fogalmáról

⁶⁷ Vö. de Man: Jel és szimbólum Hegel *Esztétikájában* = *Esztétikai ideológia*, 86–90. Jacques Derrida ezt a tanulmányt elemezve mutat rá ismételtelen a kései de Man írásait meghatározó – esetenként pradosztikus színezetű – dialektika-kritikára, vö. J. Derrida: *Mémoires*. Bp., 1998, 71–72., 82–84., 87–88.

⁶⁸ Uo., 90–91. (Sign and Symbol in Hegel's *Aesthetics* = *Aesthetic Ideology*, 99.)

van szó,⁶⁹ melyek a mozgás olyan képzeiteit konnotálják, amelyek felszámolják a kör-szerűséghez hasonló totalizáló struktúrákat. Ez a modell de Man (legalábbis a kései de Man) teoretikus rendszerének az a pontja, amely e rendszer negatív vagy megvont „alapjait” reprezentálja, s amelynek kitüntetett jegye az eddigiek értelmében az a totális negativitás, amely – amint az a törés vagy a diszjunkció aporetikus, azaz rögzített identitásba foglalhatatlan formációi példáján látható volt, különösen az *Esztétikai ideológia* tanulmányaiban – csak sajátos hiányként, illetve – jobb szóval – ürességként gondolható el. Nyilvánvaló, hogy ez a konstelláció az identitás problematikáját is egy olyan, nem-dialektikus kihívással szembeállítja, amelynek egyik teoretikus modellje éppen – bizonyos tradícióit tekintve, főként Magyarországon rosszízű, de teljesen talán mégsem mozgósíthatatlan kifejezéssel élve – a „különös” fogalma lehet. Az imént idézett Hegel-olvasat példája azt mutathatta meg, hogy a „különös” és az „általános” közötti mozgás a de Man kritikai nyelvelmélete mélyén rejlő oppozíció egyik lehetséges „fordítása” volna, amelyet szintén az aszimmetrikus chiazmus retorikája juttathat kifejezésre. A probléma ilyen szempontú megközelítéséhez – nyilván egyéb lehetőségek között – a „negatív dialektika” fogalma kínálhat kontextust, amelyet elsősorban a frankfurti kritikai elmélet kísérelt meg teoretizálni.

A de Man-szakirodalom a legkülönbözőbb támpontokat nyújtja ehhez a lehetséges összefüggéshez, viszonylag gyakran előkerül az Adornoval való összehasonlítás lehetősége,⁷⁰ miként időnként de Man maga is besoroltatik a „negatív dialektika” kategóriája alá,⁷¹ A szisztematikus vázak bizonyos alapvető, s ennyiben nem is túlságosan konkrét hasonlóságain túl nyilvánvalóan támogathatja ezt az összevetést de Man ismert szándéka, miszerint az esztétikai ideológia kritikájában kulcsszerepe lett volna Adorno tanulmányozásának,⁷² illetve az a körülmény, hogy a „negatív dialektika” frankfurti változatában komoly – tulajdonképpen a Gadamerével párhuzamos – kísérlet történik a retorika jelentőségének helyreállítására.⁷³ Ebből a szempontból egyáltalán nem mellékes annak jelentősége, hogy Adorno *Negatív Dialektik* c. műve, amely a dialektika önmaga ellen fordulását az identitás-problémának éppen a különösség imént jelzett szempontja mentén igyekszik újrafogalmazni, ezt – utalva a dialektika eredeti, nyelviségre utaló értelmére – éppen a fogalom és a rendszer működésének nyelvi, illetve retorikai természetű összetevőire összpontosítva teszi. Abból a megállapításból, hogy a nyelv maga nem fogalmi természetű, a klasszikus dialektikus gondolkodás (illetve ennek kritikája) számára az következne, hogy a nyelv maga a szisztémaellenes totalitás megnyilvánulása, hiszen „a gondolkodás már önmagában, minden meghatározott tartalmat megelőzően tagadás, ellenállás azzal szemben, amit rákényszerítettek” (azaz a fo-

⁶⁹ A materialitás de Man-i fogalmának markáns, nem teljesen egyező leírásai közül l. elsősorban Gasché, i. m., 104.; Warminski: „As the Poets Do It” = T. Cohen – B. Cohen – Miller – Warminski (szerk.), 25–28.; Miller, i. m., 187–197.; Derrida: Typewriter Ribbon = uo., különösen 333–336.

⁷⁰ A már eddig is citált munkák közül – korántsem kimerítően – l. pl. Norris, 61.; Zima, 117–118.

⁷¹ W. Hamacher: *Lectio = Uő: Entferntes Verstehen*. Frankfurt, 1998, 166.

⁷² Vö. Rosso, 121.; Waters, lxx.; W. Godzich: *Foreword: The Tiger on the Paper Mat = de Man: The Resistance to Theory*, x-xi.

⁷³ Vö. ehhez Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt, 1966, 60–61. L. még pl. M. Ryan: *Marxism and Deconstruction*. London/Baltimore, 1982, 75.; Zima, 219–220.

galommal szemben), a másik lehetséges következmény pedig a kauzalitás fogalmának beszűkülése volna, amely abban a feltételben ismerhető fel, hogy – s ez a chiasmus-problematika egyik értelmezését is kínálhatja – az okszerűség vagy következményesség mindig identitásfüggő képződmény.⁷⁴

Az identitásproblematika, amelyet Adorno ebben az összefüggésben – és a de Man-tanulmányban is követett hegelianus problematika keretei között – felvázol, az általános és a különös, a fogalom és a nyelv vagy a szisztéma és annak elemei közötti szakadáson keresztül ahhoz a felismeréshez vezet el, hogy a különös – mint a nem-identikus identitása – mindig is szembefordul a gondolkodással, amennyiben az csakis identitás-gondolkodás lehet, ennek a konfliktusnak volna egy kitüntetett színtere a művészet. A nem-identikus identitásának képlete – szükségszerűen szisztémába foglalt szituált-sága okán – azt tárhatja fel, hogy a különös vagy az egyedi identitása a rendszer által rákényszerített (s az imént idézettek értelmében a fogalmiságban megnyilvánuló) identitás, amely tehát – Adorno megfogalmazásait továbbgondolva – éppen a nyelvben vagy a nyelv által szegülhet szembe evvel a kényszerrel, s ez a szembeszegülés kínál egyáltalán valamifajta hozzáférést az igazsághoz: „A nyelv – írja Adorno – csak a kifejezés és a szándékolt nem-identikus voltának tudatában (Bewusstsein der Unidentität des Ausdrucks mit dem Gemeinten) válhat az igazság instanciájává”,⁷⁵ aminek egyik következménye nyilván abban a megállapításban ragadható meg, mely szerint az identitás elve az ideológia ősfomája volna.⁷⁶ Nyilván az ilyen irányú belátások révén válhatott a *Negative Dialektik* a „differenciafilozófiák” egyik karakteres reprezentációjává, sőt egyik eredetivé pl. Heinz Kimmerle friss összefoglalásában.⁷⁷

A nem-identikus vagy a nem-identitás azonban még nem függetlenítheti magát az identitás mércéjétől vagy mértékétől, amennyiben az objektum – a szükségszerűen szubjektivisztikus identitás-gondolkodás számára a nem-identikus pozitív kifejeződése Adorno szerint – csakis a szubjektum primátusa felől bizonyul annak.⁷⁸ Ez a paradox belátás, amelyhez a negatív dialektika elvezethet, a „különös” vagy a szinguláris kettős, billenékeny feltételrendszerét tárja fel, még hozzá chiasztikus elrendezésben: a különös mint nem-identikus csak az identitás előfeltétele mentén tételezhető ilyenként, míg az identitás a különös szemszögéből bizonyul ideologikus kényszernek. Bár itt az „igazság” valamilyen módon identikus, mindenképpen azonban pozitív fogalma aligha hagyható figyelmen kívül, ez a képlet is a nyelven belüli egyfajta szeparációra épül vagy ekként modellálható, ami talán az egyik oka annak, hogy a különös vagy a nem-identikus megragadása szükségszerűen önfelszámoló folyamatnak bizonyul.

Ez, valamint a nyelv szubverzív természetére vonatkozó, Adornonál inkább elszórtan s a fentiekben sugalltakknál kevésbé összefüggő képletet kirajzoló megállapítások részint talán indokolhatják a különös vagy a szinguláris modelljét de Man azon fogalmi esetében, amelyek a nyelv nem totalizálható működésének színterét nevezik meg valamilyen formában. De Man, akinek számára a különösség vagy a másság kategóriái nem bírnak igazán jelentős teoretikus súllyal, ezt az összefüggést, a chiasztikus dialektika sémáinak kritikájaként, egy rövid Bahtyin-kritikában hozza játékba, amely

⁷⁴ Adorno, 27–28., ill. 264.

⁷⁵ Uo., 115.

⁷⁶ Uo., 149.

⁷⁷ L. H. Kimmerle: *Philosophien der Differenz*. Würzburg, 2000, 51–63.

⁷⁸ Vö. Adorno, 191.

a Bahtyin-féle „dialogizmus” hermeneutikusnak nevezett modelljét egy retorikai vagy poétikai dialógus formájával állítja szembe, amelyet a *Julie* már említett, *Az olvasás allegóriáiban* – közvetlenül legalábbis – más összefüggésben tárgyalt Második Előszavának példáján szemléltet.⁷⁹ Rousseau párbeszédének példázata itt azt sugallja, hogy a „poétikai”, azaz az írás és olvasás „hogyanját” tematizáló dialógus teheti láthatóvá a „hermeneutikai”, azaz a jelentés megállapítását, a referencialitás feletti egyezségre jutást célzó dialógus formájának „szubsztitutív szimmetriáját” és „dialektikus imperializmusát”. Eltekintve attól a – nem oly könnyen megválaszolható – kérdéstől, amely e Bahtyin-kritika találó vagy sikerült voltát firtatná, jelen szempontból az lehet inkább érdekes, hogy kérdés és válasz szimmetriája, illetve a szimmetrikus felcserélhetőség chiasztikus alakzata de Man számára éppen a dialógus valódi teljesítményét vagy tétjét, a másság megragadhatóságát vagy felismerhetőségét teszi lehetetlenné. A dialektika „imperiális” természete – és lényegében ez ellen hadakozik Adorno „negatív dialektikája” is – tehát a különös vagy szinguláris megjelenését veszélyeztetheti, s a referens vagy (Adornonál) a fogalom terrorja elől – mint azt de Man Bahtyin-kritikája jelezte – egyedül a nyelv materiális vagy areferenciális szintje képes csak kibújni. A szinguláris vagy a különös mint a fogalom, az identitás vagy a kifejezés és a szándékolt hamis egységének kritikája tehát egy chiasztikus minta megtöréseként vagy diszartikulációjaként, illetve – itt is – a szimmetrikus szubsztitúcióra ráépülő második, destruktív chiazmus formájában jelentkezik, ami éppen a fogalom, az identitás kiüresítését viheti színre. Az identitás csak kiüresítettként, a nem-identikus identitásaként lehetséges,⁸⁰ mintegy önnön üres ismétléseként vagy nyomaként, ami az identitás ilyesfajta megdermedése és a nyelv materialitásának inskripcionális karaktere közötti párhuzamot teheti láthatóvá, vagyis azt, hogy a de Man-i „negatív dialektika” alapjai csak ebben a formában, azaz nyomként, üres (jelentéstelen, illetve jelentést véletlenszerűen generáló, pontosabban fogalmazva: ismétlő) aktivitásként ragadhatók meg (pusztán látszólag) pozitív formában.

Ha mindaddig nem is, ezen a ponton már óhatatlanul felmerül azonban a kérdés: nem lehet-e, hogy a dolog éppen fordítva áll, vagyis hogy a kiüresítő ismétlésben mint a szingulárishoz vagy a véletlenszerűhöz való hozzáférésben feltáruló antidialektikus mozgás irányán kell változtatni? Másként fogalmazva: talán éppen az eseménytől az esemény nyomához, az ismétletlentől vagy nem-identikustól az ismétléshez vagy az identitáshoz vezető út az, amit fordítva kell elgondolni. Ehhez egy újabb, a kései de Man számára kulcsszerepet játszó elképzelés nyújt egy lehetséges teoretikus modellt: a jelölő anyagosságának olyan dialektikus (?) koncepciója, amely a „dialektikus kép” Walter Benjamin-féle fogalmában érhető tetten. Ezen összefüggés jelentőségét igazából az az, itt ki nem fejthető körülményt láttathatja be, hogy a kései de Man a materiális esemény fogalmára alapozott történelemfogalma feltehetőleg éppen Benjamin erőteljes hatásáról tanúskodik. A Benjamin-recepciótörténet legutóbbi – és nagyjából Benjamin de Man általi felfedezésével egyidejű – fellendülése éppen ennek a koncepciónak a jelentőségét domborította ki, a „frankfurti” interpretációs hagyománytól

⁷⁹ De Man: Dialogue and Dialogism = The Resistance to Theory, 111–112.

⁸⁰ Talán éppen ez nyújthatja az egyik magyarázatot de Man definícióktól való irtózására, valamint parodisztikus definíció-halmazaira, illetve meghatározásainak inkább a denominációhoz közelítő karakterére (vö. erről: A. Warminski: Introduction: Allegories of Reference = de Man: Aesthetic Ideology, 18).

több tekintetben is igen eltérő keretek között.⁸¹ Minthogy e – jól dokumentálható – fordulat ismertetése itt feleslegesnek tűnik, a továbbiakban érdemes pusztán a „dialektikus kép” formális szerkezetének problémájára szorítkozni. Mint ismeretes, de Man – a kései pályaszakasz, így az *Esztétikai ideológia* megértése szempontjából is – kulcsfontosságú Benjamin-értelmezése, mielőtt rátérne a műfordítás problematikájára, az ismétlés olyan formációinak jelentőségére világít rá Benjaminnál (mint a nyelven belüli, azaz elsődlegesen a jelölő szintjén aktíválódo, szétagoló relációkra), mint a – fordítás-hoz egyaránt hasonlatos – kritika, az irodalomelmélet vagy a történelem.⁸² Ennek alapját, az (el)múlt és a hozzáférés jelenje közötti viszony dialektikáját – éppen azért, mert e viszonyt Benjamin (akárcsak nyomában de Man) materiálisként ragadja meg, nem lehet a kontinuitás mintái mentén megfogalmazni,⁸³ hiszen – emlékeztetvén Benjamin egyik legismertebb gondolatalakzatára – a múltbeli mindig csak maradékként, töredékként, romként áll rendelkezésre, s mint ilyen – ezt világítja meg, egy másik összefüggésben, az allegória fogalma is Benjaminnál⁸⁴ –, mindörökre kiszakad eredeti kontextusából. Az, amit Benjamin – a *Passagen-Werk* egyik dossziéjában – „dialektikus képnek”, illetve „olvasott képnek” nevez,⁸⁵ éppen ezt jeleníti meg: az olvashatóság „Mostjának” és a múlt nyomának egymásbaütközését, amit – a kontextus jellegzetesen nem-organikus felfogását kidomborító kifejezéssel – Benjamin konstellációnak is hív s ami egyben úgy alakítja át a múlt és a jelen közötti mozgás (teljesen szabályos chiazmusban leírt) dialektikáját, hogy ez a konstelláció egyfajta nyugvópontra jutott, megvagy leállított, szüneteltetett dialektikaként lesz felfogható (Dialektik im Stillstand).

⁸¹ Vö. pl. M. W. Jennings: *Dialectical Images*. Ithaca, 1987, 36–38.; B. Menke: *Sprachfiguren*. München, 1991, 31–34.; *Das Nach-Leben im Zitat* = A. Haverkamp – R. Lachmann (szerk.): *Gedächtniskunst*. Frankfurt, 1991, 87–88., 97.; Haverkamp: *Notes on the „Dialectical Image”* = *Diacritics* 1992/3–4, 71.

⁸² De Man: *Conclusions* = *Uő: The Resistance to Theory*, 82–83.

⁸³ Éppen ezért alapmintája nem narratív: vö. Jennings, 100.

⁸⁴ L. első sorban W. Benjamin: *Gesammelte Schriften I/1*. Frankfurt, 1991, 353–358.

⁸⁵ L. az alábbi, szinte minden egyes szavában az itt nyomonkövetett problematikát érintő, lehetséges teoretikus összefüggéseit tekintve rendkívül sűrű passzust a szóban forgó szövegből (*Das Passagen-Werk*, N 3, 1), amely bővebb, önálló – itt nem elvégezhető – elemzést igényelne: „Der historische Index der Bilder sagt nämlich nicht nur, dass sie einer bestimmten Zeit angehören, er sagt vor allem, dass sie erst in einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen. Und zwar ist dieses »zur Lesbarkeit« gelangen ein bestimmter kritischer Punkt der Bewegung in ihrem Innern. Jede Gegenwart ist durch diejenigen Bilder bestimmt, die mit ihr synchronistisch sind: jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit. In ihm ist die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen. (Dies Zerspringen, nichts anderes, ist der Tod der Intentio, der also mit der Geburt der echten historischen Zeit, der Zeit der Wahrheit zusammenfällt.) Nicht so ist es, dass das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit andern Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand. Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche ist, ist die des Gewesenen zum Jetzt eine dialektische: nicht zeitlicher sondern bildlicher Natur. Nur dialektische Bilder sind echt geschichtliche, d. h. nicht archaische Bilder. Das gelesene Bild, will sagen das Bild im Jetzt der Erkennbarkeit trägt im höchsten Grade den Stempel des kritischen, gefährlichen Moments, welcher allem Lesen zugrunde liegt.” (uo., V, 1, 577–578.)

Ami jelen gondolatmenet szempontjából itt mindenképpen kiemelendő, az egyrészt e sajátos dialektikának a képi karaktere: a kép, akárcsak a fénykép, úgy keretezi és rögzíti az eredetit, hogy ezzel együtt végképp kitörli annak valóságát, magát a pillanatot, vagyis referenciális környezetét,⁸⁶ azaz – ismét egy aporetikus séma – a „dialektikus képben” az ismétlés feltétele önnön lehetetlensége, illetve csak a nem-identikus, az identitást magát kiüresítő ismétlés lehet. Az, hogy ez a kép egyben „olvasott kép” is, a hozzáférés módusát illetően bír döntő fontossággal, amennyiben a megállított dialektika és az olvasás kölcsönösen feltételes viszonyba állíthatók, illetve a séma nyelvi karakterére világíthat rá, amit egyébként hangsúlyozhat az is, hogy amikor a *Negative Dialektik* egy helyén Adorno kitér a „Dialektik im Stillstand” benjaminini formulájára, azt éppen a fogalom statikusságával hozza kapcsolatba.⁸⁷ Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy ez a statikusság (a nyom és az olvasás összeütközése) csupán látszólagos.

A dialektikus kép struktúrája ugyanis nagyon hasonlatos az idézéséhez,⁸⁸ amint az a kontextuscseré, illetve az olvasás és ismétlés összefüggésében világossá válhat, amivel egyben az is láthatóvá válik, hogy a múlt vagy az eredeti létmódjának paradigmája sem más, mint a szöveg, a citátum. Eppen ebben rejlik annak magyarázata – mint azt Bettine Menke aprólékosan alátámasztja –, hogy történelemfogalmát Benjamin visszatérően az idézettség módusában artikulálja. Mint azt Benjamin több helyen kifejti, a történelem csakis idézetként áll rendelkezésre, vagyis válik olvashatóvá,⁸⁹ aminek – jelen szempontból – az a döntő következménye, hogy éppen a „dialektikus képbe” foglalt dialektikus mozgás vagy inkább konstelláció az, amely elsőként olvashatóvá teszi: az eredeti, az esemény önnön ismétléseként jelenik csak meg, olyasfajta (idézett) kép-ként, amely – mint önnön nem-létének emlékműve, mint a semmi egyfajta jele⁹⁰ – az eredeti, az ismételt nem-létét nyilvánítja ki az ismétlésben: a dialektikus képbe foglalt reláció tehát allegorikus szerkezetű, amennyiben vezérlőelve önkényes, valamint a citátum olvashatósága lényegében az eredeti olvashatatlanságának allegóriájaként jelenik meg benne. Az eredeti létének megvonása egy olyan dialektikus mintaként ragadható meg immár, amelyet továbbgondolva az imént felvetett „megfordítás” lehetősége kerül napvilágra: az, hogy a szinguláris, a különös, az eredeti mozgása, mint egyfajta ellenőrizhetetlen performativitás lényegében egy olyan effektusként gondolható el, amelyet saját lenyomata, érzékelhető materialitása teremt. Az a (negatív) dialektika tehát, amely a materialitás olyan konstellációira épül, mint pl. de Man inskripció-fogalma, önnön alapjainak megvonásaként, illetve illuzórikus, effektus-szerű termeléseként leplezi és tárja fel egyben saját önpusztító, kiüresítő természetét.

Az aszimmetrikus chiazmus szerepéhez visszatérve de Mannál immár az állapítható meg tehát, hogy az, amit az ilyen dialektikus minták az inskripció vagy az „occurrence” fogalmában megfosztó módon feltárnak, az éppen egy sajátos kiüresítő, „semmitő” mozgás végletekig vitt ismétléseként vagy „öntükrözéseként” írható csak le.

⁸⁶ Erről az összefüggésről Benjaminsnál l. B. Menke: Sprachfiguren, 333–344.; Haverkamp, 78.

⁸⁷ Adorno, 157.

⁸⁸ Erről l. részletesen Bettine Menke tanulmányát, amely egyenesen a idézés egy dekonstruktív paradigmájának elméletét telepíti a „dialektikus kép” fogalmára (B. Menke: Das Nach-Leben im Zitat), l. még Haverkamp, 70–71.

⁸⁹ „Geschichte schreiben heisst also Geschichte zitieren” (*Das Passagen-Werk*, N 11, 3 [Benjamin, V, 1, 595.], vö. még: Über den Begriff der Geschichte = uo., I, 2, 701.)

⁹⁰ Vö. B. Menke, i. m., 99., ill. Sprachfiguren, 262–265.

A chiazmus és a hozzá hasonló retorikai formációk de Man írásmódjában tehát feltehetőleg egy olyan – alapvetően az „allegória” köré kirajzolódó – technikát tesznek láthatóvá, amelyek a kontinuitás, a kauzalitás és az elbeszélhetőség lehetetlenségét inszceniózzák.⁹¹ Ennek a diszkurzív technikának a legfőbb tétje az identitás feltételrendszerét radikálisan felfüggesztő kritikai olvasás feltárásában ismerhető fel. Ez talán egyedül lehet képes megfelelni a történeti tapasztalat olyan felfogásának, amely – a cirkularitás, a különös vagy az allegória nem-dialektikus formáiban – kiiktatja az idő totalizáló struktúráit,⁹² s amely ezáltal a radikális ideológiakritika egy olyan változatának – korántsem magától értetődő – lehetőségével szembesít, melynek hatékonysága saját „alapjainak” felszámolásából táplálkozik.

⁹¹ Vö. erről pl. Ch. Menke: »Unglückliches Bewusstsein« = de Man: Die Ideologie des Ästhetischen. Frankfurt, 1993, 280. A „konstellációk” vagy a montázs részben hasonló szerepéről Benjamin írásmódjában ebben az összefüggésben l. Jennings, 24.

⁹² Éppen az így felismert teoretikus összefüggéseken keresztül váltak pl. lehetővé a Benjamin történelemképét uraló látszólag messianisztikus mintázat újraértelmezései, amelyek e „messianizmus” de(kon)struktív, detotalizáló, szétagoló-kritikai karakterére igyekeztek – számtalan formában – rávilágítani, pl. éppen de Man útmutatása nyomán. Vö. de Man: Conclusions, 93. Derrida szkeptikusabb, noha nem feltétlenül pontosabb álláspontjához ebben a kérdésben vö. elsősorban Derrida: Gesetzkraft. Frankfurt, 1991, 109–125.