

Nagy József

Dante, Hobbes és Vico gondolatainak egysége a retorikai tradícióban

Írásomban Vico nyelv- és retorika-konceptiójának rekonstrukciójára teszek kísérletet, közvetlen előzményeként bemutatva Dante és Hobbes retorika-felfogását. Mindezenelőtt Apel, Gadamer és Grassi hermeneutikai interpretációit tartom szem előtt, akik szerint Vico munkásságának autentikus megértése kizárólag a nyugati kultúrában inherens „kettős tradíció”, nevezetesen a *racionalista* és a *humanista-retorikai* tradíció küzdelmének paradigmájába illesztve lehetséges. Ezen interpretációs paradigmára támaszkodva vázolja fel Gadamer, Grassi és Apel azt a képet, amely Vicót „a humanista-retorikai tradíció utolsó védelmezője és összegzője”-ként jeleníti meg. Apel monumentális nyelvfilozófiai munkájában ez kiegészül azzal a tézissel, amely szerint a Dantétól Vicóig nyomon követhető humanista nyelvezmény nélkülözhetetlen előfeltétele volt a klasszikus német idealizmus kialakulásának. Apel nyelvfilozófiai tézisének munkámban annyiban módosítom, hogy az általa eszmetörténetileg tételezett névsorba Hobbes nevét is felveszem, ismertetve a humanista-retorikai tradícióban betöltött szerepének egyes releváns aspektusait (l. APEL 1975).¹

Egyes posztmodern (például a dekonstruktivizmusra kritikailag reflektáló) irodalomelméleti nézetek, valamint bizonyos (például Quine fordítás-elméletéből, vagy akár az Austin- és Searle-féle beszédaktuselméletből kiinduló, illetve azt kritizáló) szemantikai vizsgálódások fényében több szempontból is megkérdőjelezhető bármiféle egységesnek tekinthető „retorikai tradíció”, illetve „retorikai diszciplína” létezése. Kérdéses továbbá, miként is határozható meg az említett eszmetörténetesek által tételezett „retorikai tradíció” viszonyulása Arisztotelész (a görög retorikai hagyomány sirkövének avagy összegzésének tekinthető, *Rétorika* című művében kifejtett) retorika-elméletéhez. A hermeneutikai irányzat eszmetörténet-írása nyilvánvalóan a neokantiánus eszmetörténeti szemlélet továbbgondolásából és kritikájából keletkezett. A humanista-reneszánsz korszak filozófiáját illetően a hermeneuták élesen utasítják el a neokantiánusok azon megközelítését, amely szerint ez kizárólag a modern természettudományok kialakulása szempontjából volt lényeges; ellenben elfogadják és továbbfejlesztik azon szintén neokantiánus eredetű előfeltevést, amely szerint e korszakban még békésen megfér egymás mellett két rivális antropológia és nyelvfilozófia (a neoarisztoteléiánus és a humanista-retorikai eszményt magában foglaló neoplatonista), s e békés együtt-létezésnek éppen a XVII. században lett vége.

¹ E munkájában Apel a humanista-retorikai tradíció képviselői közül az alábbiakat vizsgálja részletesebben: Dante, F. Bacon, Leibniz és Vico. Igazság szerint Machiavelli nevét is fel kellene venni az általam vizsgálandók névsorába – hely szűkében azonban ez itt nem lehetséges (Machiavellinek a humanista-retorikai hagyományban betöltött szerepének vizsgálatához l. NAGY 2000, NAGY 2002). Dante nagy kortársát, Pádai Marsiliust pedig érveléseinek szigorúan analitikus volta miatt nem sorolom (Apellel analóg módon) a humanista-retorikai tradíció képviselői közé (bár Marsilius fő művében, a *Defensor Pacis*ban kétségtelenül tetten érhetők retorikai jellegű érvelések is). Dante és Marsilius politikai filozófiájának komparatív vizsgálatához l. NAGY 2001.

I. DANTE

Dante retorika-felfogásának alapjait kiváltképpen *Convivio* (*Vendégség*) és *De vulgari eloquentia* (*A nép nyelvén való ékesszólásról*) című műveiben érhetjük tetten. A *Convivio*-ban Dante mindenekelőtt a retorika és a (normativitást, kényszerítő erőt jelentő) politikai tekintély összefüggésének fogalmi tisztázására törekedett. Munkájában különös jelentőséggel bír az *auctor*, illetve az *autor* terminusok közti különbséget taglaló, filozófiai-etimológiai szöveghely. Dante ezen eszmefuttatásában Pisai Hugutius [Uguccione] vonatkozó reflexióit gondolja tovább, amikor az olasz „autore”-t etimológiailag két kifejezésre, az „auieo” és az „autentin” terminusokra próbálja visszavezetni. Ascoli rekonstrukciójára támaszkodva elmondhatjuk, hogy Hugutius szerint az „augere”-ből származtatott „auctor” „specifikusan a birodalmát kiterjesztő politikai vezetőre, míg az „autor” az egyik származtatás szerint a költőre, a másik szerint pedig a filozófusokra és a »művészetek feltalálói« vonatkozik” (ASCOLI 1995, 54).² Dante mellőzi az „augere”-ből való származtatást, de megtartja a *politikai tekintélyt* (*political authority*) jelentő szóalakot: ez utóbbi a császárra vonatkozik, aki a költő és a filozófus oldalán áll, és a földi világ abszolút uralkodója (vö. ASCOLI 1995, 54).

Ezen etimológiai eszmefuttatás megértéséhez világosan kell látnunk, hogy Danténak a retorika arisztotelészi eszményéhez való viszonya kritikai természetű: törekvése nem pusztán arra irányul, hogy „álláspontját Arisztotelészével összhangba hozza, hanem egyúttal arra, hogy nyugodt szívvel aláaknázza a filozófus tekintélyét” (ASCOLI 1995, 55). Mint Ascoli kiemeli, az az először Frigyesnek, majd a vulgáris tömegnek tulajdonított nézet, amely szerint a nemesség a régi gazdagságból és a jólneveltségből ered, valójában – ahogyan maga Dante is rámutat – Arisztotelészre vezethető vissza: „nyilvánvaló, hogy az erény érdeme teszi nemessé az embereket, azaz a saját vagy az ősök erényének érdeme. Ugyanis a nemesség: az ősök derekassága s gazdagsága, mint Arisztotelész mondja a *Politikában*; avagy Juvenalis szerint: egyetlen jószág egyedül a lelki nemesség. E két vélemény kétféle nemességről szól, t. i. kinek-kinek a saját nemességéről és őseiéről” (DANTE 1965b, 426). A *Convivio* IV. részében ezt az általa tévesnek tartott nézetet Dante két célból tulajdonítja mégis Frigyesnek. Egyrészt a mindenkori politikai autoritással szemben így kívánja fenntartani saját szellemi autoritását, másrészt pedig a nyilvánosság előtt kettős viszonyt alakít ki Arisztotelész felé: miközben tekintélyére támaszkodik, saját személyes „nobilitá”-, illetve „autoritá”-fogalmának hangsúlyozásával bírálja is a filozófust (vö. ASCOLI 1995, 56).

Apel a nyelvemlékek Dantétól Vicóig terjedő kontinuitását elemző munkájában külön fejezetet szentel a dantei nyelvfilozófiát részlegesen összegző mű, a *De vulgari eloquentia* vizsgálatának. Elemzésének egy pontján a *De vulgari eloquentia*-ban megfogalmazott híres dantei tézist idézi, amely szerint a vulgáris (ez esetben tehát a toszkán) nyelvet művészetükben aktualizáló költők (köztük maga Dante) valamiféle

² Dante megfogalmazása szerint „az *autoridade* nem más, mint *atto d'autore*”. Az *auctore* szó, a harmadik betű, vagyis a C nélkül két eredetre mehet vissza, az egyik egy ige [...], jelentése 'szavakat összekötni', vagyis 'auieo'. Aki jól megnézi, magából a hangalakjából is világosan látja jelentését, mivel [...] csupán öt magánhangzóból van összetéve, [...] úgyhogy a következő alakot ábrázolja: A, E, I, O, U, amely a kapcsolat jele. Amennyiben az *autore* ebből az igéből származik, csak a költőkre értjük [...]. A másik eredet, amelyből az *autore* származik, ahogyan Uguccione a *Származtatások* elején tanúsítja, egy görög ige: 'autentin', ez pedig latinul annyit tesz: 'hitelre és engedelmessegre méltó'. A belőle származó *autore* olyan személyre utal, aki méltó arra, hogy higgyenek és engedelmeskedjenek neki. Innen ered a jelenleg tárgyalt szó, vagyis *autoridade*, amelynek jelentése: 'hitelre és engedelmessegre méltó tett'” (DANTE 1965, 278. – *Kiemelések tőlem*, N. J.).

nemzeti-szellemi egység letéteményesei. Apel szerint ettől a felfogástól „nem lehet teljesen megtagadni egyfajta, nyelvészetileg (*linguistisch*) releváns, «nyelvi program» (*Sprach-Programmatik*) jelleget; különösen ha figyelembe vesszük, hogy a traktátus második könyvében a Költő a *vulgare illustre* használatát a – vulgáris nyelven írott költészet keretein belül megvalósított – kiváltképp fenséges stílusra korlátozza. Az *ydio-manak forma locutionis*ként, valamint ez utóbbinak *signum actionis*ként való konceptualizálása teszi lehetővé Dante számára az antik retorikából átvett, a három stílus [*vulgare cardinale, aulicum et curiale*] doktrínájával összhangban levő poétika fogalmi kidolgozásához vezető átmenetet” (APEL 1975, 154).³

2. HOBBS

A kiemelkedő Hobbes-kutatók közül Leo Strauss volt talán az első, aki a Hobbes és a retorikai hagyomány közti kapcsolat jelentőségét hangsúlyozta. Hobbes-monográfiájának *Arisztokratikus erény* című részében rámutat: Hobbes saját „megbecsülés”-, illetve ’méltóság’- fogalmát különböző humanista és kortárs szerzők nyomán dolgozta ki, de mindenekelőtt az Arisztotelész *Rétorikájában* kifejtettekre alapozott (STRAUSS 1952, 49). Amint Strauss írja, „Hobbes definíciójának megfelelően egy ember megbecsülése (*honour*): mások elismerése arra vonatkozólag, hogy a többi emberhez képest fölérendelt helyzetben van” (STRAUSS 1952, 50). Hobbes megfogalmazása szerint: „a hatalom elismerését nevezzük MEGBECSÜLÉS-nek (*HONOUR*); és megbecsülni egy embert (bensőleg az elmében) annyi, mint elgondolni, illetve elismerni, hogy azon ember [...] hatalmi többlettel (*excess of power*) rendelkezik velünk szemben” (HOBBS 1994, 48).

Ami Hobbes retorika-elméletét illeti, az valóban az arisztotelészi *Rétorika* – különös újdonságoktól mentes – parafrázisa, ami már a kiinduló definíciók alapján is világosan látható: „A rétorika = mesterség, mégpedig a míves beszéd mestersége, amely két részre oszlik: (1) a beszéd ékesítésére, melyet *ékeszszólásnak*; (2) a kiejtés módjára ékesítésére, melyet *ékes hangzásnak* neveznek” (HOBBS 1998, 157). Szintén az arisztotelészi *Rétorika* téziseinek keresztény példákkal történő újrafogalmazása (s így egyben a keresztény tanok egyfajta „dekonstrukciója”) az, amit Hobbes a metafora és az allegória funkciójáról ír: „*Metaforáról* beszélhetünk akkor, amikor a hasonló hasonlót jelöl: miként [...] az Apostol azt mondja: *a cselekedeteket a tűznek kell próbára tennie*, vagyis az Ige bizonyosága, a Lélek teszi próbára a cselekedeteket, ahogy a tűz a fémeket. Ily értelemben mondatik Krisztusról, hogy tűzzel keresztel, ahol is tüzet mondanak a Szentlélek ereje helyett, amely, mint a tűz, tisztít. Ekképp mondja Krisztus: *senki nem léphet be Isten országába*, csak aki a Szentlélektől és víztől újjászületett” (HOBBS 1998, 162–163). Az allegória hobbes-i magyarázatának megfelelően „a szóképek *folytatódása*, más néven allegória az, amikor egy szóképet olyanformán viszünk tovább, hogy amiként kezdődött, akképp is végződik. Így például a 23. Zsoltárban: *Istennek az Ő egyháza iránti gondoskodását olyan szavakkal írják le, amelyek egy pásztorra illenek*” (HOBBS 1998, 158).

³ A *De vulgari eloquentia*, illetve Dante nyelvfilozófiájának általános elemzését l. KELEMEN 2002, 97–157. Dante nyelvkoncepciója alapfogalmainak (például „forma locutionis”) részletes vizsgálatát l. KELEMEN 2002, 111–115.

Hobbes munkássága során különböző módokon viszonyult a retorika problémájához, de annyi bizonyos, hogy – Locke-tól eltérően – azt mindig is relevánsnak tekintette. Locke-nak a retorikát elutasító (Hobbes által talán sohasem osztott) hozzáállását érhetjük tetten az alábbiakban: „ha a dolgokról úgy akarunk beszélni, amint vannak, meg kell engednünk [be kell látnunk], hogy a renden és a világosságon kívül a retorika egész művészkedése, a szavaknak mindez a mesterséges és képletes alkalmazása, amelyet az ékesszólás kitalált, nem való egyébre, mint helytelen ideák becsmérlésére, szenvedélyek felkeltésére, s így az ítézés félrevezetésére, tehát valójában tökéletes rászedés” (LOCKE 1964, 119).

Megítélésem szerint Hobbes, annak ellenére, hogy (tudomásom szerint) nem hivatkozik Dantéra, sok tekintetben az általa kifejtett (tehát a retorikai problematikával szorosán összefüggő) „autoritás”-problémát gondolta tovább a *Leviatán*ban. Ennek egyik kritikus jelentőségű szöveghelyén igen éles retorikai stílusban, a Szentírás autoritástatusát és ennek a politikai autoritáshoz való viszonyát vizsgálja. „[M]ilyen autoritás teszi a Szentírást törvénné?” – teszi fel a kérdést, amelyre az alábbiak szerint válaszol: „Amennyiben a Szentírás nem tér el a természeti törvényektől, kétségtelenül Isten törvénye, és így autoritását [...] magában hordozza. Ez azonban ugyanaz az autoritás, mint minden más, az értelemmel összhangban lévő erkölcsi tanításé, amelynek előírásai nem *elrendelt*, hanem *örök* törvények. Ha pedig maga Isten tette azt törvénné, akkor a Szentírás jellege azonos az írott törvények jellegével [...]. Tehát az olyan ember, akinek Isten természetfeletti úton nem nyilatkoztatta ki, hogy a Szentírás az Ő törvénye, se pedig, hogy Ő küldte azokat, akik a Szentírást közzétették, csakis azoknak autoritásából tartozik engedelmeskedni neki, akiknek parancsai már korábban a törvény erejével bírtak, azaz csakis az állam autoritásából, amely az uralkodóban, a törvényhozói hatalom egyedüli birtokosában testesül meg” (HOBBS 1999, II. 22–23).

Hobbes-nak a humanista-retorikai tradícióhoz való kötődését Quentin Skinner elemzte részletesen (SKINNER 1996).⁴ Életművének ilyenfajta megközelítése azonban számos Hobbes-kutató szerint igencsak vitatható. Megítélésem szerint Skinner ezen interpretációs újításával képes volt új és releváns elemeket felmutatni a hobbes-i életműben – függetlenül attól, hogy a Hobbes-kutatás valószínűleg mindig is fenntartásokkal fogja kezelni e tanulmányt.

Skinner szerint Hobbes életművének az „empirizmust” is magában foglaló, általános értelemben vett *racionalista* filozófiai irányzatokhoz való besorolását óvatosan kell végrehajtani, mivel korai műveiben a reneszánsz humanizmus erőteljes hatása érhető tetten. A humanista kultúrától Hobbes tulajdonképpen akkor távolodott el, amikor figyelme a *scientia civilis*re irányult. Mint Skinner rámutat, Hobbes „egyik célkitűzése a *The Elements*ben és a *De Civé*ben az volt, hogy érvénytelenítse az értelem és a retorika, egyben a tudomány és az ékesszólás egyesítésére vonatkozó reneszánsz eszmét. Ezen ambíciója különösen a *The Elements*ben világos, amelyben saját politikai érveit filozófiájának általános fölvázolásával vezeti be. Álláspontja szerint ameddig a tapasztalat alapján megfogalmazott premisszák alapján gondolkodunk, nem pusztán csak tudományos igazságokhoz jutunk el, hanem ahhoz is, hogy megtanítsuk és ki is alakítsuk másokban pontosan ugyanazokat az elméleteket, amelyeket mi birtoklunk. Ezzel tehát Hobbes tagadja, hogy szükséges volna a meggyőzés művészetét alkal-

⁴ Skinner itt kifejtett interpretációjának legjelentősebb bírálata Y. Ch. Zarka fogalmazta meg (ZARKA 1997).

mazni az említett eredmények eléréséhez. Hangsúlyozza, hogy a meggyőzést kategorikusan meg kell különböztetni a tanítástól, s hogy a meggyőzés mesterfogásainak egyáltalán nem lehet legitim szerepe a tanítás folyamatában” (SKINNER 1996, 3).

Elemzése során Skinner arra is rávilágít, hogy életművének későbbi stádiumában (kiváltképp a *Leviatánban*) Hobbes újraértékelte és végeredményben nélkülözhetetlennek ítélte a retorikai meggyőzés szerepét a tudás átadásának folyamatában. Ez különösen világosan látható Skinner tanulmányának azon pontján, ahol a szerző az *eloquentiának* a *vir civilis* eszményének összefüggésében fennálló politikai relevanciáját vizsgálja. A római tradícióban a *vir civilis* eszményének egyik központi jelentőségű tétele volt a politikai közösségi életben való aktív részvétel (*negotium*, másképpen a *vita activa*) előmozdítása, s ugyanakkor az *otium* (a hétköznapi-közösségi problémáktól való eltávolodás) kiküszöbölése (SKINNER 1996, 67–70). A *vir civilis* a római hagyomány alapján a *ratio* és a *sapientia* embere kellett hogy legyen (SKINNER 1996, 83).

Skinner igen világosan fejti ki az *ars rhetorica* és a *vir civilis* szoros összefüggését. A *vir civilis* specifikus kötelezettségeire reflektálva világosan látható, hogy a római, majd később az angol humanista szerzők egy rendkívül szoros „összefüggés vonatkozásában érvelnek, mely összefüggés a retorika mestersége és az adekvát állampolgári viselkedésre való képesség között áll fenn. Az állampolgár fő kötelessége az igazságosság védelme a bíróságokon, továbbá az, hogy becsületes és hasznos tanácsokkal szolgáljon a hivatalos fórumokon (*assemblies*)”. Ugyanakkor az igazságosság védelme a bíróságokon egyben a retorikai érvelés kétféle módja közül az egyiknek a gyakorlását is jelenti: a *genus iudicialéét*. És úgy szolgálni tanácsokkal, hogy az egyben azt is bizonyítsa, hogy a cselekvések adott menete egyaránt becsületes és hasznos, nem más, mint a retorika másik fő nemének, a *genus deliberativumnak* a gyakorlása. Skinner értelmezése szerint mindebből az rajzolódik ki, hogy „a jó polgár legfontosabb tevékenységei lényegileg retorikai jellegűek; a *vir civilis*, aki saját kötelességeinek teljesítésén fáradozik, egyben úgy fog eljárni, mint a retorika művészetének gyakorlója” (SKINNER 1996, 87. – Kiemelés tőlem, N. J.).

Munkája összegzéseként Skinner arra keresi a választ, hogy miért is értékelte újra Hobbes a retorika funkcióját. Maga Hobbes úgy nyilatkozott erről a *Leviatánban*, hogy bár az értelem szuverenitását, illetve autoritását a társadalom- és moráltudományokban fenn kell tartani, annak teljesítményét mégis ki kell egészíteni a meggyőzés, tehát az *eloquentia* erejével (SKINNER 1996, 429).

3. VICO

Meggyőződésem szerint Vico koncepciója bizonyos értelemben Dante, az itt nem tárgyalt Machiavelli, valamint Hobbes nyelv- és retorika-elmélete összegzésének tekinthető. A Vicóról mint „magányos zseni”-ről (elsősorban a neoidealisták által) kialakított kép ennek függvényében jelentősen módosul. A hermeneutikai irányzat képviselői közül meglátásom szerint kiváltképpen Apel van ezen az állásponton: interpretációja szerint Vico végeredményben a *Logos* misztikus keresztény eszméjének átmentője volt, amely nélkül a klasszikus német idealizmus valószínűleg más irányban fejlődött volna. Mindezt Apel a crocei Vico-értelmezésre gyakorolt kritikával párhuzamosan fejti ki. Croce felvázolta ugyan a humanista tradíció tudományfilozófiájának történetét, amellyel még Galilei matematika-koncepcióját is összhangban lévőnek tartotta, de

nem érzékelté Cusanus elméletének jelentőségét Vico tudományfelfogásában, amely pedig Apel szerint Vico gnoszeológiájának legfontosabb előzménye, s egyben a vicói nyelvfilozófia megértésének legjelentősebb előfeltétele. „A tudomány mint *mathesis universalis* keresztény-platonista, avagy keresztény-pitagoreus metafizikáját, amely Cusanustól ered és amely a nyelvfilozófia szintjén a *Logos* keresztény misztikájának racionalizációjaként jelenik meg – amely szerint az ember, nyelvét tekintve, a *Logos*-ban (*verbum*) «egyezik meg» a világ isteni (megtetesülő) kifejezésével –, tehát e racionalizált misztikát kell Giambattista Vico gnoszeológiája és nyelvfilozófiája kiindulópontjának és komparatív alapjának tekinteni” (APEL 1975, 414).

Az emberi és az isteni „teremtés” közti különbség vicói tisztázását, amely az *Új Tudomány* egy kulcsfontosságú helyén található, Apel a következőképpen kommentálja: „A dolgoknak az emberi szón keresztül történő, eredendően költői teremtéséről (*poiesis*) szóló vicói koncepció [...] kifejezetten különbözik attól a koncepciótól, amelyet ugyanő az isteni teremtő tevékenységről vall, amely utóbbi – a keresztény hagyomány nyomán – úgyszintén a szó által történik meg. Vico még csak említést sem tesz az isteni és az emberi *poiesis* olyasfajta misztikus kötelékéről, amilyen egyrészt a „rajongás” (*entusiasmo*) platóni hagyományában (például Cristoforo Landinónál és Giordano Brunónál), másrészt a *Logos* német misztikájában található” (APEL 1975, 440–441).

A képzelőerő jelentőségének hangsúlyozásával Vico lényegében az emberi léleknek elsődlegesen a racionális gondolkodás képességét tulajdonító és az azt relevánsnak tekintő arisztotelészi-tomista koncepciót bírálja felül. Saját, „*homo non intelligendo fit omnia*” tézisének megfogalmazása – mint Apel kiemeli – strukturális analógiát mutat Kant problémafelvetésével: „A világ szintézisének, vagyis a fenomének szintézisének spontaneitását (amelyet a képzelőerő és az értelem hajt végre) Kant az ember végességében megnyilvánuló és az »önmagában való dolog« kimerítően intuitív-kreatív megismerésétől (az *intuitus originariustól*, illetve *intellectus archetypustól*) radikálisan különböző érzéki receptivitásra vezet vissza” (APEL 1975, 442).

Az ezen kanti állítás igazságfeltételeire reflektáló hegeli problémafelvetésben Apel szerint „pontosan ugyanaz a nehézség vetődik fel újra, mint amelybe a történetfilozófus Vico esett saját tudás felfogásának vonatkozásában. Hegel, akinek filozófiája egyértelműen a német *Logos*-misztika gnoszeológiai alapjainak *humusából* születik, már magában a probléma felvetési módjában (Istenben) »reprodukálja« e nehézséget, de gondolatából hiányzik az ember kreatív spontaneitása és az ennek végességi feltételei közt fennálló viszony kiélezett formában való meghatározása (*acuta elaborazione*), amit viszont Vico és Kant gondolatában megtalálhatunk” (APEL 1975, 442).

Gadamer az *Igazság és módszerben* a *sensus communis* humanista felfogásával összefüggésben vizsgálja az *eloquentia* jelentőségét Vicónál. Mint írja, Vico „az újkor kritikai tudományának nem az erényeit vitatja, hanem csak határai közé vicsítja”, ami azt jelenti, hogy szerinte „a *prudencia* és az *eloquentia* ápolása most, az új tudomány és a hozzá tartozó matematikai módszer mellett is nélkülözhetetlen. A nevelés célja még most is [...] a *sensus communis* kiképzése, mely nem az igazból, hanem a valószínűből táplálkozik” (GADAMER 1984, 38. – *Kiemelés tőlem, N. J.*), amennyiben *sensus communis* alatt *közösségteremtő képességet* értünk. „Vico az ékesszólás jelentőségét és önálló jogát az »igaz« és a »helyes« iránti közös érzékre alapozta” – folytatja Gadamer – „amely nem alapelvekből levezetett tudás, de lehetővé teszi, hogy rábukkanjunk a beláthatóra (*verisimile*). A nevelés nem járhatja a kritikai kutatás útját”. Így tehát Vico „a karteziánus *critica* mellé kiegészítésként odaállítja a régi *topicát*. Ez

[utóbbi] az érvek megtalálásának művészete, s a meggyőző iránti érzék kiképzését szolgálja – ez az érzék ösztönösen és *ex tempore* működik, s épp ezért nem lehet a tudománnyal helyettesíteni” (GADAMER 1984, 38. – *Kiemelés tőlem, N. J.*).

Grassi – Gadamerhez és Apelhez hasonlóan – azt vallja, hogy a racionalista tudományeszmény kizárólagos érvényesülése beláthatatlan következményekkel jár az emberi kultúrára nézve. Grassi szerint amennyiben „a filozófia problémáját azonosnak tekintjük a tudásával, s másrészt ha a tudás abban áll, hogy állításainkat egy eredendő alpra vezetjük vissza, akkor e racionális eljárás számára a patetikus mozzanatok, és így a képi, a fantáziabeli és a művészi hatás elveszíti minden szerepét, mert hiszen olyan mozzanatokként jelennek meg pusztán, amelyek a racionális eljárást zavarják. E descartes-i beállítódás szükségszerűen a humanista tradícióval és tudományágaival [köztük tehát a retorikával] való [...] szakításhoz vezetett: a humanista műveltségről való lemondáshoz” (GRASSI 1992, 55).

Grassi felfogásában a humanista műveltségről való lemondás végeredményben a politikai gondolkodásról való lemondáshoz vezet. Eszmefuttatásának egy pontján megjegyzi, hogy Arisztotelész a *Retorikában* (1357a 22ff) utal a törvényszerűségekben meg nem fogalmazható „változó jelenségekre”, amelyek tartományába sorolható az emberi cselekvés és viselkedés is, s amelynek vonatkozásában nem a racionálisan levezethető „igaz”, hanem a *valószínű* a mérvadó. „Descartes legfőbb törekvései az »első igaz«-ra irányulnak, [...] a pusztá lehetőség területét, s ezzel a »valószínű«-nek a tartományát szükségszerűen ki kell zárnia a filozófiából. Így siklik át Descartes [s mint láttuk, Locke is] például a beszéd művészete, a képzőművészetek és a történelem fölött, mivel ezeket olyan területeknek tekinti, ahol nem az igazság, hanem a »valószínű« élvez prioritást” (GRASSI 1992, 59).⁵

4. KONKLÚZIÓ

A retorika szerepéről, funkciójáról (netán elsődlegességéről) szóló klasszikus és posztmodern tézisek, kiváltképpen analitikus megközelítésből, könnyedén kikezdhetők, megsemmisíthetők. A retorikát illetően tehát (Locke szellemiségében) feltehető a kérdés: tulajdoníthatunk-e egyáltalán (és ha igen, milyen alapon) kitüntetett státuszt adott terminusok vagy szintagmák halmazának velük ekvivalens jelentéssel rendelkezőként felfogott terminusok vagy szintagmák halmazával szemben? Vajon tekinthető-e a „meggyőzés” (és amennyiben igen, akkor milyen feltételek mellett) *performatívumnak*, illokúciós, illetve perlokúciós aktusnak, általánosságban: beszédaktusnak? Másképpen fogalmazva: vizsgálható-e a retorika problémája a Quine-féle radikális fordításelmélet, a Davidson-féle radikális interpretáció-elmélet, illetve az Austin- és Searle-féle beszédaktus-elmélet keretein belül? Úgy vélem, ezek a kérdések ma is relevánsnak tekinthetők.

Az általam ismertetett szerzők a humanista eszmény összefüggésében nyilatkoztak a retorika jelentőségéről, abból kiindulva, hogy a retorikai érvelés a politikailag aktív élet nélkülözhetetlen eleme. Megítélésem szerint a „humanista tradíció”–„racionalista tradíció” terminusaiban megfogalmazott eszmetörténeti szembeállítás nem tartható fenn: felesleges és funkciótlan különbséget tenni a nyelv két, retorikára alapozódó

⁵ A hermeneutikai irányzat Vico-értelmezéseinek áttekintéséhez I. NAGY 2003, különösen II/4.

és retorikamentes övezete között. A retorika mint (általános értelemben vett) beszéd-aktus, a nyelv egészét áthatja. Amennyiben ezt elfogadjuk, szükségesnek tarthatjuk a retorika működési mechanizmusának minél teljesebb feltárását, miközben sejtjük: e feltárás teljes egészében valószínűleg soha nem végezhető el.

IRODALOM

- APEL, K. O. 1975. *L'idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo da Dante a Vico*. Bologna: Il Mulino.
- ASCOLI, A. R. 1995. The Unfinished Author: Dante's Rhetoric of Authority in *Convivio* and *De vulgari eloquentia*... In Jacoff, R. (ed.): *The Cambridge Companion to Dante*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DANTE 1965a. Vendégység. In *Dante Alighieri összes művei*. Budapest: Magyar Helikon.
- DANTE 1965b. Az egyeduralom. In *Dante Alighieri összes művei*. Budapest: Magyar Helikon
- GADAMER, H. G. 1984. *Igazság és módszer*. Budapest: Gondolat.
- GRASSI, E. 1992. *A humanista tradíció: a 'res' és a 'verba' egysége*. Athenaeum, 1.
- HOBBS, Th. 1994. Human Nature. In *The Elements of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- HOBBS, Th. 1998. A retorika mestersége. In *Logika, retorika, szofisztika*. Budapest: Kossuth.
- HOBBS, Th. 1999. *Leviatán* I-II. kötet. Budapest: Kossuth.
- KELEMEN J. 2002. *A filozófus Dante*. Budapest: Atlantisz.
- LOCKE, J. 1964. *Értekezés az emberi értelemről*. Budapest: Akadémiai.
- NAGY J. 2000. Machiavelli, a retorikai hagyomány megújítója. *Magyar Filozófiai Szemle*, 4–6. 405–415.
- NAGY J. 2001. Marsilius és Dante, a világi hatalom két kora modern apologetája. *Világosság*, 10. 47–61. [Olaszul: Marsilio da Padova e Dante Alighieri, due apologisti premoderni del potere secolare. In *A piè del vero*. Budapest: Íbisz, 2001. 183–205.]
- NAGY J. 2002. Machiavelli: történetírás, vallás, antropológia. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1–2. 115–153.
- NAGY J. 2003. *Vico: eszmetörténet mint korlátlan szemlézés*. Budapest: Áron.
- SKINNER, Q. 1996. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STRAUSS, L. 1952. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- ZARKA, Y. Ch. 1997. *Deux interprétations de Hobbes*. Le Débat (Gallimard), 9–10. 92–108.



Oláh Katalin