

Kelemen János

„A lét ellenállása”: Eco kognitív szemantikája*

Umberto Eco: Kant és a kacsacsőrű emlős

Néhányan talán emlékeznek arra, hogy a Magyar Televízió már a hetvenes évek elején riportot készített Umberto Ecoval. E régi riportban az avantgárd művészet, a „nyitott mű” és a szemiológia már akkor is nagyhírű teoretikusa többek között arról beszélt, hogy a háború utáni években az olasz kultúra megújulása mennyire megkövetelte a szakítást Croce idealista filozófiájával. Ezt azért érdekes éppen most felidéznünk, mert egyik legújabb kötetében, melyről az alábbiakban szó lesz, visszatér Croce esztétikájának bírálatához, ezzel is tanújelét adva, hogy Itáliában még mindig aktuális feladat a crocei örökség mérlegének megvonása.

Immár huszonöt esztendeje van annak is, hogy – *Opera aperta, La definizione dell'arte, Apocalittici e integrati, La strutture assente* és *Le forme del contenuto* című kötetei alapján – napvilágot láthatott írásainak első magyar nyelvű válogatása.¹ Igaz, hosszú kihagyás következett, mára mégis kialakult egyfajta Eco-kultusz, melyet legalább egy tucat magyarra fordított könyve táplál. Ez adott lehetőséget például arra, hogy a Római Magyar Akadémia ez év tavaszán – eljátszva az „eco” szó jelentésével – „Eco visszhangja Magyarországon” címmel rendezzen konferenciát.

Az Európa Könyvkiadó dicséretes (s a recenzensénél még dicséretesebb) gyorsasággal tette hozzáférhetővé az 1997-ben publikált *Kant és a kacsacsőrű emlős* című kötetet is, melynek olvasója ugyanakkor hamar rájön, hogy szerzőjét mégsem ismeri elégé. Eddigi regényeit hiába olvashatta már magyarul, s hiába tanulmányozhatta egy sor, jobbára az utóbbi évtizedből származó szemiotikai-nyelvfilozófiai, narratológiai, etikai tanulmányát vagy publicisztikai írását, keveset tud a könyv előzményeiről. Eco ugyanis a *Kant és a kacsacsőrű emlős*ben azokhoz a problémákhoz tér vissza, melyekkel a hatvanas évek végén és a hetvenes évek elején írt könyveiben foglalkozott, s ezekről annak idején csak néhány recenzió révén lehetett tudomást szerezni.²

A szóban forgó művek közül jelen kötetben leginkább az 1975-ös *Trattato di semiotica generale* köszön vissza, ami érthető is, hiszen ez volt a szerző korábbi szemiotikai nézeteinek legteljesebb, rendszerszerű összefoglalása. Tegyük hozzá, ennél is többről volt szó: a szerző az addigi szemiotikai kutatások összegezésével a szemiotika rendszerét kívánta megalkotni. Erre gondolva azt várhatnánk, hogy a *Kacsacsőrű* tulajdonképpen a *Trattato* újírása, pontosan úgy, ahogyan a *Trattato* a maga idejében a *Struttura*

*Megjelent: BUKSZ, 2001 tél, 330–340.

¹ Eco 1976. Azóta magát az *Opera aperta* (Eco 1962) című válogatást is közreadta az Európa Könyvkiadó: Eco1998a. Így Eco-tól különböző tartalommal két azonos című kötet is létezik magyarul.

² Ebből a korszakból emeljük ki a következő rendszerező jellegű szemiotikai (szemiológiai) műveit: Eco 1968 (*A hiányzó struktúra*), Eco 1971 (*A tartalom formái*), Eco 1975 (*Általános szemiotikai traktátus*). Eco a nyolcvanas években is foglalkozott nyelvfilozófiai-szemiotikai kérdésekkel. Ennek a korszaknak összefoglaló műve: Eco 1984. Itt tárgyal munkájában – mint szó volt róla – inkább az előbb említett írásaihoz tér vissza. A *La struttura assenté*t annak idején a Magyar Filozófiai Szemle (1970/3–4), a *Trattato di semiotica generalét* pedig a *Valóság* (1976/6. 105–107) recenzálta.

assente és a *Le forme del contenuto* problematikáját fogalmazta újra. Várakozásunkat megerősíti, hogy Eco el is játszik azzal a gondolattal, hogyan írná meg ma a régi könyvet. Ilyeneket mond: „valahányszor felmerült bennem a gondolat, hogy újra kézbe veszem a *Trattatót*, elfogott a kétség, hogy [...]” (Eco 1999, 8); „Ahányszor csak azon gondolkodom, hogyan építeném fel a *Trattatót*, ha ma kellene megírnom, arra jutok, hogy [...]” (Uo. 139). E merengései során általában oda lyukad ki, hogy a könyvet a végéről kezdene, mindamellet már a *Bevezetéstől* kezdve világossá válik, hogy nem volt lehetséges sem újrainnia, sem kiegészítenie a negyed századdal ezelőtti összefoglalást. Elsősorban azért nem, mert a kutatások hallatlan kitágulása miatt ma már a szemiotika terén sincs meg a feltétele a rendszeralkotásnak.

Mindez azonban csak a kifejtés módjára igaz. A lényegét tekintve, s hűen önmagához, Eco mégiscsak korábbi könyveit írja tovább, vagyis ugyanazt az egyetlen könyvet írja, miközben felülvizsgálja korábbi nézeteit. „Úgy döntöttem – mondja –, hogy magammal (nem pedig ezer más szerzővel), vagyis különféle korábbi írásaimmal szállok vitába: helyesbítettem ott, ahol jónak láttam, de nem tagadtam meg magam in toto”. (Uo. 9.)

Álláspontja több lényeges kérdésben valóban megváltozott. A *Kacsacsőrű* azonban csak akkor tekinthető egy drámai fordulat („Kehre”) dokumentumának, ha kizárólag a *Nyitott mű* vagy a *Trattato* fényében olvassuk. Eco – amellett, hogy folyamatosan törekedett a szó szigorú értelmében vett szemiotika fogalmi apparátusának megújítására – a nyolcvanas és kilencvenes évektől kezdve sokat foglalkozott az interpretáció kérdéseivel, s nem egyszer átlépett a filozófiai hermeneutika, a hermeneutikai irodalomtudomány, az olvasóorientált kritika vagy a narratológia területére. Eközben egyre inkább elhatárolta magát napjaink divatos irányzataitól, így a kortárs hermeneutikai filozófia heideggeriánus vonulatától, a „gyenge gondolkodás” Vattimo-féle koncepciójától és a dekonstrukciótól. A műalkotások végtelen interpretálhatóságát valló vagy a korlátlan szemiózis elméletét kidolgozó Eco sokak meglepetésére „az interpretáció korlátait” (Eco 1990) és a „túlinterpretáció” veszélyeit (Eco 1992)³ kezdte hangsúlyozni. Lehetséges persze, hogy – mint erre *Interpretation and Overinterpretation* című munkájában maga is célzott – nem annyira az ő álláspontja változott meg, mint inkább az a kontextus, amelyen belül a szóban forgó kérdések felmerülnek: „1962-ben írtam a *Nyitott művet*. Ebben a könyvben az értelmező aktív szerepét hangsúlyoztam az esztétikai értékkel rendelkező szövegek olvasásában. Amikor ezeket az oldalakat írtam, olvasóim az egész művelet nyitott jellegére összpontosították figyelmüket, alábecsülve azt aényt, hogy a nyitott olvasás, melyet előtérbe állítottam, egy műalkotás által kiváltott (s egy műalkotás interpretációját célzó) tevékenység. Más szóval a szövegek jogai és az értelmezők jogai közti dialektikát tanulmányoztam. Az a benyomásom, hogy az utóbbi évtizedekben túlhangsúlyozták az értelmezők jogait. [...] A korlátlan szemiózis fogalma nem vezet szükségképpen ahhoz a konklúzióhoz, hogy az interpretációnak nincsenek kritériumai.” (Eco 1995, 33.)⁴

A *Kacsacsőrűt* a jelzett folyamat fényében kell olvasnunk. Vagyis annak a történetnek a részeként, melynek során a szerző álláspontja vagy legalábbis álláspontjának kontextuális jelentése megváltozott. Úgy tűnik, ma már nem az a kérdés a számára, hogy vannak-e az interpretációnak korlátai, hanem az, hogy mi alkotja ezeket a kor-

³ Olasz kiadása: Eco 1995. A kötet három, a „Tanner Lectures” keretében tartott előadást tartalmaz (Cambridge 1990): „Interpretazione e storia” (33–55), „Sovrainterpretare i testi” (57–79), „Tra autore e testo” (81–105). Az előadások megvitatásában Richard Rorty, Jonathan Culler és Christine Brooke-Rose vett részt, hozzászólásaik megtalálhatók ugyanebben a kötetben.

⁴ „Interpretazione e storia”.

látokat: „Éppen az interpretáció korlátainak problémája ejtett azonban gondolkodóba arról, hogy vajon ezeket a korlátokat a kultúra vagy a szöveg alkotja-e, vagy esetleg még mélyebbre nyúlnak a gyökerei.” (Eco 1999, 8.) Válasza az, hogy a gyökerek még mélyebbre, magába a Létre nyúlnak, mert „az, ami van, korlátokat szab szólás-szabadságunknak”. (Uo.)

Ezt a tételt fejt ki a kötet első fejezete, mely „A létről” címet viseli. Eco itt olyan területre téved, melyre nem merészkedett korábban, hiszen nemcsak arra vállalkozik, hogy a szemiotikai és interpretáció-elméleti fogalmakat ontológiailag alapozza meg, hanem arra is, hogy behatóbb vizsgálatnak és bírálatnak vesse alá az útjában álló ontológiai nézeteket, így mindenekelőtt Heidegger felfogását. Elveti a heideggeri ontológia egyik alapvető fogalompárját, a *Seiendes* és *Sein* szembeállítását, mivel – mint okkal mondja – „e két entitás a nyelvnek köszönheti létrejöttét” (uo. 38). Ha rámutatunk – teszi hozzá –, hogy a létezőtől elválasztott lét a semmibe foszlik, akkor nem is ontológiai vagy metafizikai megállapítást teszünk, hanem egyszerű lexikai észrevételt, hiszen „a *das Seiende*-vel szembeállított *das Sein* szóhoz semmilyen jelentés sem kapcsolódik” (uo. 40).⁵ E fogalmaknak akkor sem tudunk jelentést tulajdonítani, ha Heidegger módjára inkább a költőket faggatjuk, mert a költői kinyilatkoztatások iránti csodálatunk nem a költészet felértékelését, hanem a filozófia lebecsülését fejezi ki: „Nem a költők győznek, hanem a filozófusok adják meg magukat” (uo. 44).

Eco bírálatának van egy Heideggernél közelebbi célpontja is: az ún. „gyenge gondolkodás”, mely nem más, mint a hermeneutikai ontológia Vattimo-féle változata. Helyénvaló megjegyezni, hogy ebben az esetben családi vitáról van szó, hiszen Eco – csakúgy, mint Vattimo – Luigi Pareyson tanítványaként és a „formativitás” pareysoni esztétikájának követőjeként vetette fel az interpretáció végtelenségének problémáját,⁶ s egy időben maga is csatlakozni látszott a „gyenge gondolkodás” jelszavát zászlajára tűző mozgalomhoz.⁷ Ma a „debolistákkal”, vagyis a „gyenge gondolkodás” híveivel szemben ugyanazokat a kifogásokat támasztja, mint Heideggerrel és általában a hermeneutikai mozgalom képviselőivel szemben. Nem azt veti el, amit a hermeneutikai gondolkodók Nietzsche-t követve hangsúlyoznak,⁸ vagyis hogy nincsenek tények, csak interpretációk (VATTIMO 1994, 10), hanem azt, amit sokan e tétel következményének tekintenek. Főleg két következtetést vitat. Egyrészt arra mutat rá – még pedig, úgy vélem, joggal –, hogy a tétel nem zárja ki a „rossz” interpretációk lehetőségét, mint ahogy valójában is vannak rossz interpretációk (Eco 1999, 63). Más szóval: nem minden interpretáció egyenértékű, s nem igaz, hogy minden egyre megy (uo. 58).⁹ Másrészt azt vitatja, hogy az interpretációk a tények erejével ruházhatók fel: „Azzal ugyanis, hogy nincsenek tények, csak interpretációk, mindössze azt mondjuk, hogy amit ténynek vélünk, az értelmezés eredménye, nem pedig azt, hogy minden lehetséges értelmezés eredményez valamit,

⁵ Itt eszünkbe juthat Carnap híres Heidegger-bírálata, különösen ha tekintetbe vesszük Eco még egy megjegyzését: „a semmi és a tagadás puszta nyelvi képződmény” (Eco 1999, 72).

⁶ Erről az itt nem részletezhető, de a jelen könyv olvasásakor is figyelembe veendő tényről lásd KELEMEN 1998, a Vattimóról és Ecóról szóló fejezeteket.

⁷ Eco Gianni Carchiával, Maurizio Ferraris-szal, Pier Aldo Rovattival, Gianni Vattimóval és másokkal együtt jelentkezett a következő, a „gyenge gondolkodás” híveit mintegy mozgalommá szervező kötetben: VATTIMO–ROVATTI 1992.

⁸ Vö. „tényálladék csak azáltal jöhet létre, miután már belehelyeztünk egy értelmet.” („A hatalom akarása és az igazság”. In NIETZSCHE 1994, 80.)

⁹ A „rossz” interpretációk léte Eco számára döntő jelentőségű. Ez képezi Rortyval folytatott vitájának alapját az *Interpretation and Overinterpretation* lapjain, s ez készteti arra, hogy Dante ezoterikus interpretációival foglalkozzon.

amit további értelmezések fényében kötelesek vagyunk úgy értelmezni, mintha tény volna.” (Uo. 63.) Mindez a lét ellenállásának köszönhető, vagyis annak, hogy a létnek van valamiféle „kemény alapzata, ami kizárja, hogy a létről általunk mondott bizonyos dolgokat helytállóan lehessen és szabadjon tekinteni”. (Uo. 66.)

Azt az álláspontot, mely ily módon kirajzolódik előttünk, realistának nevezhetnénk. Bizonyos óvatossággal annak nevezi Eco is, aki azt a megszorítást teszi, hogy realizmusa „megegyezésem”, „kontraktualista” jellegű. Mint látni fogjuk, más kérdésekkel kapcsolatban is igyekszik egyfajta „kontraktualista” megközelítést alkalmazni. Könnyű észrevenni: mind a „realizmus”, mind a „kontraktualizmus” címkéje arra szolgál, hogy a *Kacsacsőrű* tanulmányainak alapjául szolgáló filozófiai szemléletmódot megkülönböztesse a *Trattatóban* kifejeződésre jutó szemlélettől. Eco ugyanakkor nem arra aspirál, hogy egyszerűen elfogadja vagy elfogadtassa valamelyiket a hagyományosan rendelkezésre álló alternatívák közül, mint amilyen a realizmus és antirealizmus vagy a belső realizmus és a külső realizmus alternatívája, hanem arra, hogy áthidalja őket. Így kockáztathatja meg azt a kijelentést, hogy „a belső realizmus és a külső realizmus közötti vitát a megegyezésem realizmus fogalma döntheti el”. (Uo. 9.)

A realista elkötelezettség mellett a *Kacsacsőrű* még egy lényeges ponton különbözik a *Trattatótól*. Az utóbbi – címéhez híven – „általános szemiotikai tanulmány” volt, míg a *Kacsacsőrű* elemzéseit az azóta divatba jött kognitívizmus uralja. Maga a szerző „egy kognitív szemantikai elmélet” körvonalainak felvázolását ígéri. Mindjárt a címben is ez magyarázza *Kant* és a *kacsacsőrű emlős* meglehetősen összekapcsolását. Ecót ti. nem hagyja nyugodni az a kérdés, hogy mit kezdett volna Kant az először 1799-ben leírt (de számára bizonyosan ismeretlen) kacsacsőrű emlőssel: „Gondolkodjunk el – javasolja – egy pillanatra azon, mi is történt volna, ha Kant megpillantott volna egy kacsacsőrű emlőst.” (Uo. 118.)

A javasolt gondolat kísérlet mögött két erős motívumot fedezhetünk fel. Először: a kacsacsőrű emlős történetében nyilvánvalóan az a probléma rejlik, hogyan értjük meg a korábban nem észlelt és kulturálisan nem standardizált jelenségeket („az igazi kérdés – mondja Eco – az, *mi történik, amikor egy ismeretlen tárgy sémáját kell megalkotnunk*”). Másodsor: napjaink kognitívizmusában felfedezhető egy kantianus vonulat, ami sokakat arra késztet, hogy a kognitív tudományok térhódítását úgy értékeljék, mint a Kanthoz való legújabb visszatérést, illetve arra, hogy Kantot a kognitívizmus előfutárának kiáltás ki. (Eco is beszél „a számos kortárs kognitív tudományban tapasztalható, Kanthoz visszanyúló irányzatról” [Uo. 113–114].)

Hogy Kant a kacsacsőrű láttán milyen problémával találkozta volna magát szemközt, az mindenekelőtt a szemantizmusról alkotott fogalmának, valamint az ítélesterőről, ezen belül pedig az észleleti és a tapasztalati ítélet különbségéről kifejtett koncepciójának vizsgálatát követeli meg. Szükségtelen hangsúlyozni, hogy Kant tanításainak ezeket a részleteit is tengernyi kommentár tárgyalja. Ecónak nem is az a célja, hogy a szorosabb értelemben vett Kant-exegézishez tegyen valamit hozzá, hanem az, hogy megvizsgálja: Kant elemzése adnak-e valamilyen releváns választ a könyv egyik fő kérdésére, vagyis arra, hogyan észleljük az egyedi dolgokat, s hogyan azonosítunk vagy értünk meg valamit, amit még nem észleltünk.

Anélkül, hogy megkísérelnénk szétbogarzni az elemzésnek ezen a ponton nagyon is összegabalyodó szálait, az interpretatív-rekonstruktív vizsgálódásokat és a saját elmélet körvonalazását szolgáló fejtegetéseket, elégedjünk meg a következők kiemelésével. Eco úgy véli, hogy *A tisztá ész kritikájában* Kant nem tudja maradéktalanul tisztázni sem

a sematizmusnak a szemlélet és az értelem közti közvetítő szerepét, sem az ítélőerő működését. Míg a kategóriák szemléleti alkalmazásának feltételeire vonatkozó elemzése esetleg elegendő lehetett annak a mechanizmusnak a feltárására, melynek révén ezt és ezt a tárgyat *fának észlelem*, korántsem volt elégséges annak megvilágítására, hogy a szóban forgó egyedi tárgyat miként észlelem *ekként a hársfaként*. Az *ítélőerő kritikája* azonban arról tanúskodik, hogy a kanti elmélet szerencsére válságba jutott, ami lehetővé tette, hogy a sematizmus és az ítélőerő problematikáját Kant újragondolja. Ezzel többek közt az is együtt járt, hogy figyelme kiterjedt a dolgok észlelésében szerepet játszó szemiotikai folyamatokra. A kanti sematizmusfogalom interpretációjában Eco Peirce-re támaszkodik, olyannyira, hogy maga is „Kant és Peirce kettős újraolvasásáról” (uo. 152) beszél. Az amerikai filozófus ebben az összefüggésben azért fontos a számára, mert az általa alapított szemiotikai hagyomány „szinte dogmaként kezeli”, hogy „a szemiózis érzékelési folyamatokban gyökerezik” (uo. 77), illetve azért, mert „a kanti sémaelmélet nem transzcendentális továbbvitelét” (uo. 152) köszönhetjük neki. Eco ezekből az előzményekből kiindulva igyekszik tisztázni, milyen feltételek között lehet egyáltalán „észleleti” vagy „perceptív szemiózisiról” beszélni, s válaszol egy elméletet, melyet egyik – szinte véletlenül elejtett szavával élve – „újsematizmusnak” (uo. 156) nevezhetünk.

A szóban forgó elmélet – ahogy illik – tételekből, összefüggésekből, fogalmakból épül fel („kognitív típusok”, „nukleáris tartalom”, „moláris tartalom”), ám kifejtését tekintve igen sokszor különféle elbeszélések – elképzelt történeti események („3.3. Montezuma és a lovak”), tudománytörténeti leírások („4.5. A kacsacsőrű emlős igaz története”), magnetofonnal rögzített mindennapi történetek („3.7.2. Pinco története”) stb. – alakját ölti. Az ilyen betétek teszik terjedelmessé, de egyben olvasmányossá is a könyvet. Úgy tűnik, a narratív forma korántsem mellékes, s ha valóban így van, akkor el kell fogadnunk, hogy a fogalmi elemzések közé beszótt történetek lényegileg hordozzák az elméleti mondanivalót, s nem pusztán az illusztráció vagy a könnyű olvasás és szórakoztatás célját szolgálják.

De alkotható-e olyan elmélet, mely „lényegénél fogva” narratív felépítésű?

Tegyük félre a kérdésnek ezt az általános formáját, s elégedjünk meg azzal, hogy Eco mindenesetre kedveli az absztrakt fogalmak, definíciók, általánosítások és hasonlók narratív keretben való bemutatását. Éppen ezért mondhatjuk, hogy nincs „két Eco”: egy tudós Eco, aki a szemiotika, a kognitív tudományok vagy a hermeneutika körébe vágó kutatásokat folytat, és egy elbeszélő Eco, aki a maga vagy mások szórakoztatására esztétikailag is értékelhető, nagyszerű regényeket ír.

Ezen a ponton érdemes megállnunk, hogy külön is szót ejthessünk Eco tudományos munkásságának és írói tevékenységének viszonyáról. Már *A rózsza neve* is, mely 1980-ban jelent meg, megerősítette azt az olvasói elvárást, hogy a mű problematikája elválaszthatatlan azoktól a szemiotikai, szemantikai, poétikai és medievalisztikai vizsgálódásoktól, melyeket Eco a hatvanas és hetvenes években folytatott. A regényt – egyéb szempontok mellett – úgy lehetett elemezni, mint narratív formában megírt szemiotikai traktátust. Az ilyen és hasonló megközelítések nem azt vitatták, hogy *A rózsza neve* valódi regény (s ennyiben más ez az eset, mint a kifejezetten elméleti célú narratíva előbb vázolt esete), hanem csak arra a tényre világítottak rá, hogy a szerzőt elbeszélő művében is ugyanazok a problémák foglalkoztatták (például a szótár formájú szemantikával szembeállított enciklopédia formájú szemantika problémája), mint amelyeket a korabeli tudományos munkáiban állított a középpontba, s hogy ez a pár-

huzam hozzátartozik mind a regény genezisének, mind tartalmi aspektusainak, mind pedig esztétikai struktúrájának magyarázatához. A későbbiek során újabb párhuzamok keletkeztek. Nehéz például nem észrevenni azt az összefüggést, mely egyfelől *A Foucault-ingán*ak problematikája és a benne feldolgozott történeti anyag, másfelől Eco nyolcvanas és kilencvenes évekbeli interpretációelméleti vagy történeti tanulmányai között áll fenn.¹⁰

Jelen esetben természetesen az érdekel minket leginkább, hogy *A kacsacsőrű*höz ugyanúgy hozzárendelhető-e egy regény, mint azokhoz az írásokhoz, melyek a szerző tudományos pályájának különböző szakaszaiban születtek. Megkísérelte-e Eco, hogy regényformában is exponálja azokat a kérdéseket, melyeket ebben a korábbi szemiotikai nézeteit felülvizsgáló könyvében elméleti eszközökkel boncolgat? Úgy tűnik, igen: a 2000 végén megjelent *Baudolino* című regénye meglehetősen gazdag a *Kacsacsőrű*ből ismert motívumokban: a cselekmény bonyolításában például fontos szerepet játszik, hogy a szereplők hogyan észlelnek és ismernek fel, illetve hogyan asszimilálnak a magukkal hozott kulturális mintákhoz olyan lényeket, melyekkel korábban sohasem találkoztak. A kommentátorok és magyarázók hada bizonyára szorgosan tanulmányozza a *Baudolino* minden részletét és utalását, s nem lesz rest, hogy kigyűjtse, katalogizálja és a legkülönbözőbb szempontokból értelmezze a regény lapjain feltűnő összes szörnyet, mesebeli lényt és torzalakot, illetve azt a számos epizódot, mely a *Kacsacsőrű* történeteire emlékeztet: így Marco Polóéra, aki az orrszarvút a mitikus egyszarvúval azonosítja, az aztékokéra, akik először látnak lovat, és Montezumáéra, aki a lovakat a hírnökök leírása alapján képzeli el.

Az olvasónak így könnyen támad az a benyomása, hogy a *Baudolino* a *Kacsacsőrű*be szótt elbeszélésekből nőtt ki. S valóban, a szerző erre vonatkozóan egész nyilvánvaló jelzéseket rejt a szövegbe. Érdemes röviden kitérni legalább az egyikre. Széleskörűen ismert a Quine-tól származó „nyúl”, „ott szalad egy nyúl” stb. jelentésű *gavagai* kifejezés, melyet az amerikai filozófus egy bennszülött és egy nyelvész közötti képzeletbeli párbeszéd elemzése során az ismeretlen bennszülött nyelv részeként agyalt ki, s mellyel egyébként a referencia kifürkészhetetlenségére, illetve a fordítás aluldetermináltságára vonatkozó tételét kívánta illusztrálni. Mármint a *Kacsacsőrű* egyik fejezetében egy rejtetten Quine-ra (teljes nevén Willard Van Orman Quine-ra) utaló *Varville* nevű város térképére bukkanunk (Eco 1999, 326, 331), melynek egyik érdekessége, hogy átfolyik rajta a *Cavagai* folyó. Ezek után az sem érhet senkit meglepetésként, hogy a *Baudolinó*ban az egyik gyors mozgású furcsa mesebeli lény szintén a *Cavagai* nevet viseli.

Az egyedi dolgok felismerésének feltételeit boncolgatva Eco a fák, a kövek és a lovak mellett olyan egyedekre is kiterjeszti vizsgálódásait, mint *A jegyesek*, Beethoven *Ötödik szimfóniája* vagy Bach *Második szvitje szólógordonkára*, illetve annak altfuvola változata (ezt nevezi SV2-nek). Az irodalmi műveket, zeneműveket, általában a szellemi alkotásokat „formális egyedeknek” nevezi, melyek annak ellenére egyedek, hogy fizikailag (nyomdailag vagy a mű előadása révén) sokszorosíthatók. Mivel a sokszorosítás eredményeként kapott duplumok ugyanazokkal az egyedi tulajdonságokkal rendelkeznek, mint az archetípus, a szellemi alkotások felismerésében ugyanúgy szerepet játszanak bizonyos személyesen kialakított, nem általános fiziognómiai típusok, mint

¹⁰ Az *I limiti dell'interpretazione* mellett hadd hivatkozzunk Dante-tanulmányaira: „Introduzione – la semiosi ermetica e «il paradigma del velame»” (In Pozzato 1989, 9–39); „L'epistola XIII, l'allegorismo medievale, il simbolismo moderno”. (In Eco 1985, 215–241), valamint *A tőkéltes nyelv keresésére* (Eco 1998b).

a fizikai tárgyak felismerésében. A különbség a Hjelmsev-féle szemiotikai modell terminusaiban fejezhető ki: a kifejezés és a tartalom formájának és szubsztanciájának megkülönböztetésére támaszkodva, melyet Eco gyakran alkalmaz, a „formális egyedek” úgy határozhatók meg, hogy „egyediségük csak a kifejezés és a tartalom formájára, nem pedig szubsztanciájára érvényes” (uo. 265).

Amikor Eco felveti a formális egyedek felismerésének és azonosításának a problémáját, olyan területre lép, melyen az episztemológusok sohasem mozogtak otthonosan, s mely többnyire a kognitív tudományok látókörén is kívül marad. Lényegében az észleléselemélet, a szemiotika, a művészetelmélet közti határterületről van szó, nem is szólva a műalkotások ontológiájáról. E széles és bonyolult tárgykörben maga Eco is inkább csak érdekes kérdésfeltevésekkel és vázlatos megoldási javaslatokkal lepi meg olvasóját, köztük olyanokkal, melyek előzményei így vagy úgy már *A nyitott műben* is megtalálhatók. Ilyen például az a megállapítás, hogy „a művészek gazdagítják a környezetre irányuló észlelési képességünket”, vagy hogy a művész folyvást helyesbíti a tárgyakra vonatkozó kognitív típusainkat, észlelési sztereotípiáinkat (KT-inkat) „mint-ha minden dolgot korábban sohasem látott tárgyként érzékelné”. (Uo. 278.)

Az egyedi dolgok felismerésének és azonosításának feltételei természetesen nem vizsgálhatók az egyedi referencia, illetve szélesebb értelemben a jelentés és a referencia problémájától függetlenül. Az a kérdés, hogy hogyan beszélünk egyedi dolgokról, s hogy az egyedi dolgokra való referálás hogyan függ referáló kifejezéseink jelentésétől, elméletileg és történetileg is a XX. századi nyelvfilozófia egyik központi fejezetét alkotja. Jól mutatja ezt, hogy Fregétől kezdve Wittgensteinen és Russellen át Kripkéig, Putnamig, Dummettig vagy Gareth Evansig minden jelentős gondolkodó foglalkozott vele, legalábbis azok közül, akik az analitikus hagyományhoz tartoztak. Joggal mondja hát Eco, hogy „a referálás kérdése a maga számtalan ág-bogával olyasvalami, aminek közelében az ember keze-lába remegni kezd” (uo. 348). Ha valaki, akkor ő csak tudja, hiszen korai szemiotikai munkáitól kezdve maga is állandóan küszködött a kérdéssel, szokásához híven újra és újra felülvizsgálva éppen aktuális álláspontját.

Első korszakában, a strukturalista nyelvészeti-szemiotikai hagyomány talaján állva, egy jobbra referencia nélküli szemiotika felépítésén fáradozott, s erősen bírálta a „referenciális téveszmét”, ezen belül a „referens” fregei fogalmát (Eco 1968). Bíráltnak lényege abban állt, hogy a referensen elkerülhetetlenül fizikai entitást kell értenünk, hiszen a fregei megközelítés képtelen számításba venni a referencia aktusának kulturális meghatározottságát. Ám ahogyan megkíséreljük az utóbbit figyelembe venni, azon nyomban átlendülünk a jelentések mint „kulturális egységek” világába, s a referens kicsúszik a kezünk közül. Vagy ragaszkodunk tehát, Fregét követve, a referenshez, s ekkor azt a fizikai világba kell helyeznünk, vagy megmaradunk – ahogy kell – a nyelvi aktusok kulturális keretei között, s ekkor nincs dolgunk a referenssel, és szükségünk sincs a referens fogalmára.

A bírálat alapját, mint látjuk, a jelentés kulturális egységként való meghatározása alkotja. Eco ma úgy látja, hogy a referenciára vonatkozó álláspontja téves vagy félreérthető volt: „Be kell ismernem, hogy korábbi írásaim lehetőséget adtak többek közt arra a félreértésre, hogy [...] a szemiotika nem foglalkozik a referálási folyamatokkal” (Eco 1999, 608., 5. fej. 5. jegyzete). Ezt azonban úgy magyarázza, hogy egy jogos igénynek kívánt eleget tenni, vagyis egy olyan pillanatban, melyben ez még nem volt magától értetődő, a jelrendszerek társadalmi-kulturális jellegét állította a figyelem középpontjába: „Abban a könyvben (mármint a *Trattatóban* – K. J.) a szemiotikai viták akkori állásában a jel-

rendszerek társadalmi és kulturális természetének hangsúlyozását tartottam fontosnak” (uo. 573–574., 3. fej. 4. jegyzete).

Ám korai antireferenciális álláspontjában még egy motívum szerepet játszott, mely – annak ellenére, hogy köztudottan mindig is bírálta a strukturalizmus bizonyos igényeit¹¹ – a strukturalista nyelvészeti-szemiotikai hagyományból származott. „A strukturalista ihletésű szemiotikákra” ugyanis általában az volt a jellemző, hogy nem fordítottak elég figyelmet a referálásra, mert – ahogyan emlékeztet rá – az volt a fő problémájuk, „hogyan definiálhatnák a jelek (vagy a szövegek) rendszereinek működését önmagukban, függetlenül a világtól, amelyre vonatkoznak, s a hangsúlyt elsősorban a jelölő és jelölt vagy kifejezés és tartalom közti viszonyra helyezték”. (Uo. 358.)

Eco különböző helyeken elszórt önkritikus megjegyzéseiből végül egy körkép bontakozik ki arról, hogy a hatvanas–hetvenes években hogyan állt a referencia körüli vita. Kiderül: a fregei hagyomány, az analitikus filozófiai paradigma és a strukturalizmus e kérdésben meglehetősen közel állt egymáshoz. Ezt csak részben fogadhatjuk el, hiszen – mint említettük is – az analitikus filozófia talaján született koncepcióknak – ellentétben a strukturalizmussal – mindig az volt az egyik próbaköve, mennyire tudják kezelni a referenciával kapcsolatos rejtélyeket. Másfelől persze igaz, hogy mind a strukturalizmus, mind az analitikus paradigma abból az elvből indult ki, hogy – mint Eco helyesen fogalmaz – „a referálási aktus csak akkor lehetséges, ha a beszélő ismeri a referáláshoz használt szavak jelentését” (uo. 359). Analitikus nyelven fogalmazva ez annyit jelent, hogy egy leírás akkor használható sikeresen arra, hogy a segítségével egy egyedi tárgyra referáljunk, ha igaz módon állítható a szóban forgó tárgyról. Más szóval: az intenzió meghatározza az extenziót.

Kripke, Putnam és mások már a hatvanas–hetvenes évek fordulójától megingatták ezt az elvet, s alternatívaként megalkották a merev deszignáció elméletét, illetve a jelentés és referencia kauzális magyarázatát. Eco ezektől az újabb fejleményektől is elhatárolja magát, s miután elfogadja, hogy a referencia problémáját nem lehet figyelmen kívül hagyni, mind a hagyományos megoldásokkal, mind a kripkei–putnami javaslatokkal szemben egy saját megoldással hozakodik elő. Ez lenne a referencia kontraktualista elmélete, vagyis a referenciális aktusnak az egyezség és alku aktusaira való visszavezetése (lásd „A referálásról mint egyezségről” című 5. fejezetet: uo. 348–420).

A referálás ezek szerint „olyan tevékenység, amelyet a beszélők alku alapján hajtanak végre” (uo. 367), ahogyan a dolgokról perceptív és kategóriális szinten kialakított mindenfajta személyes és publikus reprezentáció (az ún. „kognitív”, „nukleáris”, „moláris tartalmak”) – mindent összevéve tehát a jelentés – szintén egyezkedés tárgyát képezi (uo. 336). Ez párhuzamot mutat azzal, hogy – mint láttuk – Eco már a realizmus általános filozófiai kérdésében is a kontraktualizmus szellemében foglalt állást. További párhuzam, hogy a kacsacsőrű történetét, melynek során végül megegyezés született ennek a lénynek a hovatarozásáról (emlős és tojásrakó), úgy foglalja össze, hogy ez „egy hosszas egyezkedés története, s ebben a tekintetben példaértékű” (uo. 312).

A történetből emellett leszúri azt a további tanulságot is, „hogy megfigyelési állításokat csakis egy nekik értelmet adó fogalmi háttér vagy elmélet alapján lehet kimondani”. Ami persze nem zárja ki azt az ellentétes belátást, hogy „a megfigyelések megingatják a kategóriarendszert” (uo. 310), s hogy „a tények végül mindig diadalmaskodnak az elméletek felett” (uo. 311).

¹¹ Például Lévi-Strauss-szal folytatott nevezetes vitájában.

A történetből, mint sok más történetből, valóban levonhatók ezek a tanulságok. Miről folyt tehát a nyolc évtizedes vitában az egyezkedés? Nem másról, mint arról, hogy milyen „fogalmi háttér vagy elmélet alapján” írható le a kacsacsőrű emlős, vagyis milyen leíró tartalmak kapcsolhatók ahhoz a terminushoz, melynek segítségével sikeresen tudunk referálni ennek a lénynek a példányaira. Ez pedig annyit tesz, hogy érvényben marad a jó öreg maxima: az intenzió meghatározza az extenziót. Ami rendben is van, hiszen így teljes az összhang a kauzális referenciaelméletek bírálataival.

De hoz-e itt valami újat a kontraktualista terminológia? Abban a tekintetben, hogy az ismert jelentés- és referenciaelméleti alternatívák mellett egy elvileg új alternatívát alaposna meg, nemigen. Abban a tekintetben azonban, hogy meggyőzőbbé tehet vagy egyszerűen motiválhat bizonyos választásokat, talán igen. Egyik példa erre, hogy a tökéletes nyelv eszméjét, melynek történetét *A tökéletes nyelv keresésében* írta meg, Eco ma azzal a további érvvel ítéli elhibázottnak, hogy nincs tekintettel az alkuira: „Tökéletes nyelvet alkotni nem lehet, mert az kizárná az alku mozzanatát, amely nyelveinket hatékonyvá teszi” (uo. 337). A másik, jelen összefüggésben fontosabb példa, hogy magának a jelentésnek a fogalmát az egyezés és alku fogalmaira hivatkozva igyekszik megvédeni (néhány Davidsonnak címzett kritikai megjegyzés azt mutatja, hogy itt tulajdonképpen a nyelv fogalma forog kockán).

Eco ragaszkodik a *rendszer* és a *szöveg*, illetve a *langue* és a *parole* klasszikus megkülönböztetéséhez, melynek megfelelteti a jelentés és az értelem közti distinkciót: az előbbi a szemiotikai rendszer tulajdonsága (igenis el kell fogadnunk, hogy az adott rendszeren belül állandó és szilárd jelentés társul egy szóhoz), az utóbbi viszont a szövegé, illetve az állításoké (s a körülményektől, a beszélőtől és a hallgatótól függően változó). Ma – mint Davidson késői írásai mutatják – erős a tendencia e distinkció megkérdőjelezésére, ami odavezet, hogy aláássák a jelentés fogalmát. Ahogyan Eco fogalmaz, „a jelentés megragadhatatlanságáról szóló szinte valamennyi eszmefuttatás összekeveri a szavak *jelentését* és az állítás *értelmét*” (uo. 343). Magában a kommunikációban az *értelemmel* van dolgunk. Hogy milyen értelmet tulajdoníthatunk egy megnyilatkozásnak, az a nyelv ismerete mellett a beszélőnek tulajdonított (vagy tulajdonítható) hitektől függ, ami azt is maga után vonja, hogy jóindulatot kell gyakorolnunk, s valóban alkalmaznunk kell azt a szabályt, melyet Davidson *principle of charity*-nek, jótékonyági (méltányossági vagy jóhiszeműségi) elvnek nevezett (a beszélőről feltételezzük, hogy racionális hitei vannak). Ez a szabály azonban nem érvényes a szavak *jelentésére*.

A megnyilatkozásokat véget nem érő egyezkedés során értjük meg, míg a jelentések a nyelv szintjén megállapodás-rendszereket alkotnak. Nem igaz tehát – s ez Eco egyik legfontosabb állásfoglalása –, „hogy a tiszteletre méltó jó öreg szemantikát egyfelől a szintaxisban, másfelől pedig a pragmatikában feloldva megszabadulhatunk a jelentés fogalmától” (uo. 341). A jelentés egyezés tárgya, s az egyezséget – akárcsak a jogban – „az teszi lehetővé, hogy léteznek előzetes szerződési *szabályok*” (uo.).

A kacsacsőrű történetének van még egy, eddig nem említett tanulsága: az, hogy az észlelés egy ikonikus összetevőt is magában foglal. Csak azért volt lehetséges a róla folytatott vita, mert mindenki, aki életben, rajzon vagy kitömött állapotban találkozott vele, képes volt arra, hogy egy közös kognitív típusra vezesse vissza. Ez a tanulság készteti Ecót arra, hogy könyve egyik fejezetét az ikonizmus és az ikonikus jelek (hipoikonok) problémájának szentelje, újabb területre terjesztve ki a korábbi nézeteire vonatkozó bírálatot.

A hetvenes években elég nagy port kavart fel az „ikonisták” és az „ikonoklaszták” vitája, mely a percepció és az általában vett megismerés ikonikus volta, illetve az ikonikus jelek természete körül forgott, s melyben Eco inkább az ikonellenes tábor oldalán állt. Az ikonikus jelek kultúrafüggő természetéből kiindulva tagadta például, hogy az ilyen jelek fontos szerepet játszanak a megismerési folyamatokban, s kizárta a szemiotikából a perceptív ikonizmus kérdését. Ekkori felfogását „pánlingviszticistának” nevezhetnénk, hiszen a strukturalizmus szellemében minden jelrendszert – így az ikonikus jeleket és az olyan vizuális szemiotikai rendszereket is, mint az építészet – a nyelv analógiájára tartott leírhatónak, vagyis vizsgálatukban a legkisebb jelentés-megkülönböztető egység, a kettős artikuláció, a paradigma és a szintagma stb. kategóriáit alkalmazta. Ma ezt „abszolút zsákutcának” látja. Példaként Pasolinivel vitatkozó írását hozza fel, amelyben azzal próbálkozott, hogy megmutassa: a film is nyelvi entitásokból épül fel, s így megtalálhatók benne a nyelvre jellemző artikulációs síkok (szám szerint három). (Eco 1974, 117–167.) Önkritikája itt éri el csúcspontját: azt tanácsolja az olvasónak, hogy „hacsak nem kordokumentumot keres”, ne vegye kézbe a cikket (Eco 1999, 428).

Egykori ikonizmusellenes álláspontját az előbbin kívül a következő, kevésbé problematikus motívummal is magyarázza: azokból a próbálkozásokból kiindulva, melyek az analóg jelek digitális jelekké való átalakítására irányultak, bizonyítani kívánta, hogy az analóg jellegű vizuális jelek is felbonthatók digitalizált egységekre. Rámutat, hogy szemiotikai szempontból ez sehová sem vezetett, hiszen a kép digitalizálhatósága nem magyarázza meg a kognitív szinten létrejövő hasonlóságéffektust, de úgy véli, ez a kutatása nem vezetett zsákutcába. Sőt hozzáteszi, s alighanem joggal: „Büszke vagyok rá, hogy felvettem ezt a kérdést” (uo. 428).

A kognitív és szemiotikai szintű ikonizmus rehabilitációja zárja a könyv törzssanyagát, melyet két függelék követ. Az elsőben a filozófiatörténész Eco tekinti át a denotáció fogalmának fejlődését Arisztotelésztől Hobbesig és Millig, különösen terminológiai szempontból nyújtva sok hasznos tudnivalót. A másodikban – mint a bevezetőben jeleztem – Croce esztétikáját bírálja. Erre a bírálatra eredetileg Croce *Esztétikájának* 1991-es (a filozófus halálának ötvenedik évfordulóját megelőző) új, Adelphi-féle kiadása adott alkalmat, a kötetbe való felvételére pedig az adott okot, hogy itt körvonalazódnak először azok a szempontok, melyek alapján Eco az észlelés és a sematizmus problémáját tárgyalja. Azokban az években, melyekben már-már egy Croce-reneszánsz jelei mutatkoztak, Eco ugyanolyan elutasító maradt, mint – mesterének, Luigi Pareysonnak útmutatásait követve – pályája elején volt. Nem itt a helye megítélni, mennyire indokolt a kritikáját jellemző keménység. Jelezni kell viszont, hogy a kérdésben kevésbé jártos olvasó számára ez a keménység rejtélyessé teszi, miként lehetett Croce évtizedeken át Itália vezető filozófusa. Eco egy szociológiai magyarázat körvonalait villantja fel: „Arra kell gondolnunk, hogy nem Croce alakította ki a maga Croce-hívó közönségét, hanem egy már létező, szépről és jóról saját rendíthetetlen mítoszaival és homályos elképzeléseivel rendelkező olvasóközönség készítette Crocét arra, hogy szavának tolmácsolójává váljon” (uo. 558). Ezt a magyarázatot alighanem a kérdésben járatosabb olvasóknak is hasznos továbbgondolnia.

A könyv egésze, minden látszat ellenére, nehéz feladat elé állítja a fordítót. Gál Judit, aki Eco fordításában már szerzett tapasztalatokat, általában jól oldja meg feladatát. Mindamellett van néhány kisebb-nagyobb hiba, melyet kevésbé a nyelvi hűség, mint

inkább a szakmai mondanivaló szempontjából zavarónak érzünk. Az alábbiakban ezekkel kapcsolatban teszek néhány kifejezetten terminológiai-lexikai jellegű észrevételt.

Lássuk a következő helyet: „[...] s ahhoz köztudomásúlag kevés az emberi képzelet” (uo. 5). A kérdés az, hogyan lett volna helyes fordítani, pontosabban megőrizni, az Eco eredeti mondatába szőtt idézetet (s hogy általában is hogyan kezelendők az ilyen esetek): „[...] si sa che perfino »a l’alta fantasia qui mancò possa«” (Eco 1997, 15). A mondatban – idézőjellel megjelölve – természetesen Dante híres sora foglaltatik (*Paradicsom*, XXXIII. 142), melynek van mindenki által ismert magyar fordítása: „Csüggedtem volna, lankadt képzelettel”. Gyakori retorikai fogás, hogy szállóigeként ismert idézetek forrását nem adjuk meg: adott esetben minden olasz ráismer a dantei helyre, míg a magyar olvasó csakis Babits (az eredetitől persze elég messze eső) fordításában ismerhet rá, melyet valóban nagyon nehéz lett volna a mondatba beleapplikálni. Talán ilyenkor kell, végső kétségbeesésünkben, lábjegyzetet alkalmazni.

Van olyan eset, amikor fordítónk valóban kétségbeesik, s lábjegyzetben magyarázza meg fordítását. Ahhoz a mondathoz, hogy „Lehet, hogy a létnek nincs értelme, *vannak viszont irányai*” (Eco 1999, 70), hozzáfűzi az olasz „senso” szó jelentését: ti. (egyebek mellett) azt is jelenti, hogy „értelme”, s azt is, hogy „irány”. A magyarázatra szükség is van, mert valóban nem lehet magyarul visszaadni a „senso” kétértelműségén alapuló szójátékot. Úgy érzem azonban, hogy a szójáték nem abban áll, hogy az első előfordulásakor Eco „értelmet” mond, a második előfordulásakor pedig „irányt”, hanem abban, hogy mindkét előfordulásakor gondol mindkét jelentésre, s ezért a mondatot *úgy is* lehet érteni, hogy „lehet, hogy a létnek nincs (egy) értelme, de vannak értelmei”, meg *úgy is*, hogy „lehet, hogy a létnek nincs (egy) iránya, de vannak irányai”. Az első értelmezési lehetőségekre is szükségünk van ahhoz, hogy világos legyen előttünk az 1.11. fejezet fő mondanivalója: az ti., hogy vannak dolgok, amiket nem lehet (a létről) mondani.

A heideggeri terminusokat – például a *Daseint* – Eco hol németül, hol olaszul (esserci) használja. A fordító nem követi ezt az ingadozást. Például abban a mondatban, hogy „Ha a *Dasein* az a létező, amely tökéletesen felismeri a létezőkkel való kapcsolatának szemiotikai természetét [...]” (uo. 39), Ecónál az *esserci* szerepel, ezért itt a *jelenváló lét* szerepeltetése lett volna helyénvaló (mint sok más esetben is). Ugyanebben a mondatban Ecónál a „szemiotikai” terminus helyén a „semiosica” kifejezés áll, melyről nagyon nehéz megmondani, mit jelent (olyasmit, hogy „jelszerű”, „jeltermészetű”). A fordító máshol a „szemiozikai” formát választja, amelyről hasonlóképpen nehéz megmondani, mit jelent, de mindenképpen jobb megoldás, mint a „szemiotikai”, melynek pontosan ismerjük a jelentését, s minden esetben a „semiotico/a” terminus számára tartandó fel. Eco a 92. oldalon (az eredetiben az 55. oldalon) sem a megismerés „szemiotikai”, hanem szemiozikai természetéről beszél, s ennek bizonyára megvan a maga jelentősége.

Az „oggettivo”, „oggettivita” terminusok néha fordíthatók a „tárgyilagós”, „tárgyilagosság” szavakkal, de a valóságról, az ítéletekről és fogalmakról folytatott filozófiai diskurzusban az „objektív” és „objektivitás” terminusok a megfelelők, hiszen a magyarban az „objektív” nem szinonimája a „tárgyilagosnak”, ellentétben azzal, amit a fordító több helyen feltételezni látszik (így pl. a 101. oldal utolsó bekezdésében „az ideák tárgyilagossága” helyett „az ideák objektivitása” lett volna a helyes megoldás).

Bántó – még akkor is, ha bizonyára csak elírás következménye – a „teológiai” és a „teleológiai” felcserélése, például a Kanttal foglalkozó passzusokban, ahol „teológiai ítélőerőt” találunk „teleológiai ítélőerő” helyett (uo. 116).

Az „asserzione giustificata”, mely a „justified assertion” fordítása, „igazolt” és nem „igenelt állításként” fordítandó (uo. 125). A „megismerést” vagy „tudást” jelentő „conoscenza” terminust legtöbb helyen helyesebb (a „saperé”-vel szembeállítva) „megismerésként” fordítani, ahogy igen gyakran teszi a fordító is. A 125. oldalon ugyanígy kellett volna tennie a „de-trascendentalizzazione della conoscenza” esetében is (hiába tűnik szörszálhasogatásnak, de Eco a „megismerés de-transzcendentalizálására” gondol, s nem a tudására).

„[A] Dinamikus Tárgyat mint *terminus ad quem*et vizsgáljuk” (uo. 137): az ennek megfelelő mondat eredetijében (Eco 1997, 88) *terminus a quo* szerepel, s ez bizony nagy különbség.

Úgy tűnik, a kognitívizmusra vonatkozó magyar szakirodalomban a „komputáció”, „komputációs” terminusok gyökereztek meg, így kétséges, hogy fordítható-e a „teoria »computazionale« della conoscenza” terminus „számításos» ismeretelmélet”-ként (Eco 1999, 149), bár a magyarításra való törekvés helyes.

Annak, amit a fordító „szigorú deszignálóként” ad vissza (pl. Eco 1999, 216), minden olyan esetben, amikor Kripke referenciaelméletének kontextusában mozgunk, „merev deszignátor” a helyes fordítása. A tulajdonnevek tehát „merev deszignátorok”.

„[A]mit egy országút *default*-jának (hibájának vagy hiányosságának) jellemzőiről tudok” (uo. 256): ezzel kapcsolatban megjegyzendő, hogy az eredetiben (Eco 1997, 176) természetesen nem szerepel a zárójeles magyarázat, Eco tehát nem az országút „hibájáról” stb. beszél, hanem „alapértelmezett helyzetéről”.

Mint már a korábbiakban is volt szó róla, a Davidson által bevezetett „principle of charity” (Ecónál: „principio di carità”) terminust a magyar nyelvű szakirodalom a „mélányosság” vagy „jótékonyosság elve”-ként említi. A terminus elméleti tartalmát figyelembe véve lehetne a „jóhiszeműség elvé”-t is használni, de nem jó a „szívesség elve” (pl. Eco 1999, 347).

Végül megemlítek egy olyan – nagyon egyszerű – példát, mely azt illusztrálja, hogy sokszor – s főleg akkor, ha nem vagyunk biztosak egy kulturális utalásban – a legkevésbé baj abból származik, ha a szó szerinti fordítást választjuk. Ebben a példában a pontos szám megnevezéséről van szó. Gentile Croce filozófiáját nem az „egypár szó» filozófiájának” (uo. 556), hanem a „négy szó» filozófiájának” („la filosofia delle »quattro parole«”) nevezte, ahogyan Eco is idézi (Eco 1997, 385). Való igaz, hogy ha „quattro parole”-t akarok mondani valakinek, akkor egypár szót akarok vele váltani, ahogyan a „quattro gatti” is sokszor egy kevés macskát jelent. Croce sok ezer oldalas életműve azonban – szellemfilozófiai rendszerének négyes tagolását véve figyelembe – valóban a „négy szó filozófiája” volt: az igazé, a szépé, a jóé és a hasznosé.

Visszatérve magához Ecohoz, a *Kant és a kacsacsőrű emlős*, mint szerzőnk legtöbb munkája, egyszerre szól a széles olvasóközönséghez és a szakemberekhez, még pedig – ahogy talán a fentiekből is kiderül – egy sor tudományterület: a szemiotika, a filozófiatörténet, az ismeretelmélet, a kognitív pszichológia stb. művelőihez. Könnyen olvasható volta és szerzőjének elbeszélői erényei ellenére korántsem tartozik a népszerűsítő íráskategóriájába. Nem „tudományos ismeretterjesztő” mű, hanem szakkönyv a javából.

IRODALOM

- Eco, Umberto 1962. *Opera aperta*. Milano: Bompiani.
- Eco, Umberto 1968. *La struttura assente*. Milano: Bompiani.
- Eco, Umberto 1971. *Le forme del contenuto*. Milano: Bompiani.
- Eco, Umberto 1974. A látás szemiológiája. In Hoppál Mihály – Szekfű András: *A mozgókép szemiotikája*. Budapest: MRT Tömegkommunikációs Központ.
- Eco, Umberto 1975. *Trattato di semiotica generale*. Milano: Bompiani.
- Eco, Umberto 1976. *A nyitott mű*. Ford.: Berényi Gábor és mások; Utószó: Kelemen János. Budapest: Gondolat.
- Eco, Umberto 1984. *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino: Einaudi.
- Eco, Umberto 1985. *Sugli specchi e altri saggi*. Milano: Bompiani.
- Eco, Umberto 1990. *I limiti dell'interpretazione*. Milano: Bompiani.
- Eco, Umberto 1992. *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eco, Umberto 1995. *Interpretazione e sovrainterpretazione*. Milano: Bompiani.
- Eco, Umberto 1997. *Kant e l'ornitorinco*. Milano: Bompiani.
- Eco, Umberto 1998a. *A nyitott mű*. Ford.: Dobolán Katalin. Budapest: Európa.
- Eco, Umberto 1998b. *A tökéletes nyelv keresése*. Ford.: Gál Judit és Kelemen János. Budapest: Atlantisz.
- Eco, Umberto 1999. *Kant és a kacsacsőrű emlős*. Ford.: Gál Judit. Budapest: Európa.
- Eco, Umberto 2000. *Baudolino*. Milano: Bompiani.
- KELEMEN János 1998. *Olasz hermeneutika Crocétól Ecóig*. Budapest: Kávé.
- NIETZSCHE, Friedrich 1994. *Az értékek átértékelése*. Budapest: Holnap.
- POZZATO, Maria Pia (a cura di) 1989. *L'idea deforme – Interpretazioni esoteriche di Dante*. Milano: Bompiani.
- VATTIMO, Gianni – ROVATTI, Pier Aldo (a cura di) 1992. *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli.
- VATTIMO, Gianni 1994. *Oltre l'interpretazione*. Bari: Laterza.



Ferkovics József: Remény, Holokauszt grafikai sorozat, 2003.