

Kat'apostrophé

Mész az utcán, egy aluljáróban, egy tengerparton, valaki megszólít, közöl vagy éppen akar valamit, kér vagy (el)adna, vagy éppenséggel nem akar semmit, beszél, hozzád beszél. Megszólít, te leszel, akár szeretnéd, akár nem, nehéz, talán egyenesen lehetetlen nem involválódni, bármekkora is adott esetben az ellenszegülés. Tevé válni olyasvalami, ami fölött az ének, egy ének, nincs hatalma, nem rendelkezhet önnön megszólítotttsága, megszólíthatósága felől. Tevé válni – inkább elszenvedés, mint kezdeményezés eredménye? De téged szólít-e meg az ismeretlen? Te vagy-e az, akit megszólít, amikor téged megszólít – ismer, tudja, hogy ki vagy te, aki te vagy, illetve te-vé válsz, akit te-vé alakít, te-vé válni kényszerít? Még csak az sem előfeltételezhető, hogy azért szólít meg, mert tudni akarja, ismerni akarja azt, ki az, aki ekkor számára éppen a te. Téged szólít meg, de ezenközben nem feltétlenül téged szólít meg. Mégsem annyira könnyű, talán majdhogynem lehetetlen kitérni. Mész az utcán, már látod, ott van a megszólítód [a támadód?], tudod, hogy te leszel az, te leszel a te a következő pillanatban. Nehéz, talán majdhogynem lehetetlen elutasítani ezt a pozíciót, amelyet a situáció kényszerít rád. Talán nincs is mód visszautasítani a kommunikációban való részvételt, ha egyszer megszólítanak, a hallgatásod, a nem-cselekvésed is kommunikál. Miért? Miféle kommunikációs modell lenne ez, ahol a címzettet mindenképpen eléri egy üzenet [amely így hangzik: „te vagy a címzett”, te vagy te], ahol nem lehet választani vagy dönteni a kommunikációról, ahol az, hogy te leszel, együtt jár azzal, hogy valamin osztozol, valamiben részesülsz, valamihez csatlakozol, *communicare*, valamint, akár még a te-voltodon is osztoznod kell, a te-voltod nem egyedül a tiéd. Honnan a hatalma ennek a nyelvi rezsimnek, a névmások rezsimjének, egyáltalán hatalom-e ez?¹ Egy nyelvi imperatívusról van szó? Arról, hogy a megszólításban a nyelv önnön felszólító módusát nyilvánítja meg?² Vagy simán a szocialításban rejlik a magyarázat?³ A mozgósítható szakirodalom egyik egyezményes és aligha vitatható közhelye szerint eleve megszólítotttságban vagy, ahhoz, hogy én lehess, megszólítható kell, hogy legyél, az, hogy én vagy, implikálja, hogy te-ként szólíthassanak meg, te-ként leszel én, legalábbis ez teszi lehetővé, hogy a diskurzusban énként foglald el a pozíciódat. Hogy ezt az én-voltodat értelemmel láthatd el, ahhoz talán nélkülözhetetlen egy meghatározott, talán egyenesen kitüntetett vagy éppen helyettesíthetetlen te, ezt sugallhatják pl. a Martin Buber-i stílusú dialógusfilozófiák, de – ha adott [esetleges] körülmények között igaz lehet az, hogy a téged megszólító nem téged szólít meg – nem mindig ez a helyzet. Én? – kérdezhet vissza, mintha egyfajta táma-

1 Werner Hamacher azt „a fundamentális, fundamentálogikai és fundamentálonológiai igényt” gyanúsítja, amelynek értelmében „csak olyan világ van, amely valamilyen megszólító igényből ered – egyáltalán a megszólítás igényéből, bármilyen fenséges vagy banális igény is ez –, végső soron magának a nyelvnek a meghatározó, igénybe vevő megszólításából” [Werner Hamacher, *Hívatlanul* = Uő., *Menedék hely, Ráció*, Bp., 2019, 182.]

2 Vö. ehhez Emmanuel Lévinas, *Teljesség és Végtelen*, Jelenkor, Pécs, 1999, 34.

3 Vö. ehhez Alice Lagaay, *How to Do – and Not to Do – Things with Nothing? = Performanzen des Nichttuns*, szerk. Barbara Gronau – Alice Lagaay, Passagen, Bécs, 2008, 24.

dásra, gyanúsításra reagálva, ezzel a reakciójával tulajdonképpen önmagát foglyul ejtve, az én hálójában vergődve a te-nek szólított én, aki bizonyos értelemben nem tud nem válaszolni, aki ugyanakkor talán csak annyiban én, amennyiben egy bárki, akárki, akit túsul ejt az így előállított én-volta.⁴ Kellemetlennek ígérkező figura szól hozzád, „főnököm, volna esetleg?“, „hallott már Jézus Krisztusról?“, „tud róla, hogy évente ennyi és ennyi erdő?“, „akarsz egyet?“ stb., vagy említhető akár a köznapis áruházi terror is [„segíthetek?“], ha nem fordulsz oda, azzal is válaszolsz. Pedig nem te vagy, miközben te leszel, akihez hozzászól. De ugyanez a struktúra teszi lehetővé számodra, a magad számára, hogy én legyél: ez jelentkezik annak strukturális lehetőségében, hogy magadat is megszólíthatod: te, igen, én. Még akkor is, ha jó okok sorakoznak azon ellenvetést megtámogatandó, miszerint „az én önmagát [...] nem olyasvalakiként kezeli, aki még nem tudja, amit tud; de olyasvalakiként sem, aki esetleg visszautasítja azt, amit javasol neki; és olyasvalakiként sem, aki csak kódolás és jelhasználat útján érhető el“.⁵

De miért szólít meg? Hiszen nem mindig akar, kér vagy kínál valamit. Egy figyelemreméltó, 1913-ban írott esszéjében, amelyben a költői kommunikáció nagy karriert befutó [többek közt Paul Celannál⁶ vagy Durs Grünbeinnál⁷ célba érő] palackposta-modelljét is felvázolta, Oszip Mandelstam az olyan elmebeteg példája felől közelít a lírikusi megszólalás mibenlétéhez, aki „Önökhöz szól ugyan, de tudomásul sem veszi az Önök létezését, nem is hajlandó azt elismerni, s egyáltalán nem érdeklődik Önök iránt. [...] Semmi sem szörnyűbb egy emberre nézve, mint egy másik ember, akihez az ég világon semmi köze nincs.“⁸ Akivel tehát – nem *kommunikál*? Mandelstam a költői beszédet az ilyesféle távolság feltételéhez köti, és csakis [vagy: éppen] ebben az értelemben jelenti ki [az európai poetológiai diskurzus kontextusában igen korán], hogy a líra szükségszerűen dialogikus.

Igen, amikor valakivel beszélek, nem ismerem azt, és nem is kívánom – nem kívánhatom –, hogy ismerjen. Dialógus nélkül nincs líra. És az egyedüli, ami a beszélgetőtárs ölelésébe taszít minket, annak vágya, hogy elcsodálkozzunk tulajdon szavainkon, hogy elbűvöljön újszerűségük és váratlanságuk. A logika kérlelhetetlen. Ha ismerem azt, akivel beszélek, előre tudom, hogyan viszonylik ahhoz, amit mondok – bármit is mondjak –, következőképpen nem sikerül csodálkoznom azon, amin ő csodálkozik, örvendeznem az ő örömeinek, szeretnem azt, akit ő szeret.⁹

Ez az okfejtés – amely tehát, bár aligha ebben rejlik Mandelstam esszéjének központi mondanivalója, arról is meg akar győzni, hogy a saját szavakkal, a saját nyelvvel való viszonyba kerülés, egyáltalán, a saját szavak szó-voltának, a saját beszéd megtapasza-

4 L. ehhez Thomas Keenan, *Fables of Responsibility*, Stanford UP, Stanford, 1997, 22–23.

5 Niklas Luhmann, *Rendszereket megértő rendszerek = Intézményesség és kulturális közvetítés*, szerk. Bónus Tibor – Kelemen Pál – Molnár Gábor Tamás, Ráció, Bp., 2005, 297–298.

6 Paul Celan, *Beszéd a Brémai Hanzaváros díjának átadása alkalmából*, Műhely, 1993/4., 22.

7 Helmut Böttiger – Durs Grünbein, *Benn schmort in der Hölle*, Text + Kritik 153 [2002].

8 Oszip Mandelstam, *A beszélgetőtársról = Uő., Árnyak tánca*, Széphalom, Bp., 1992, 52.

9 Uő., 57–58.

talásának bizonyos értelemben az a feltétele, hogy e szavak címzettje kiszámíthatatlan, ismeretlen maradjon [a szavak ne oldódjanak fel a rájuk irányuló előzetes elvárásban: a címzésben, ha lehet így fogalmazni] – természetesen többféle értelmezési irány is felnyit. Ezekből itt, jelenleg, talán az a legfontosabb, hogy egy olyan megszólítás teremt nyelvet, amely nem oldódik fel abban és nem is meghatározott azáltal, amiben/akinél célba ér. Olyan megszólítás, amely – akár a költői palackposta – nem azt szólítja meg, akit megszólít. Ez persze nem zárja ki azt, hogy a megszólítás ellenben nagyon is képes arra, hogy létrehozza, előállítsa a címzettjét, sőt mintha ez lenne a leglényegibb teljesítménye, amely persze nem független egy másiktól, attól, hogy megnyitja azt a nyelvi teret, amelyben egy te te-ként színrelephet. Helyet, helyzetet teremt egyáltalán a beszédnek, arra is emlékeztetve egyúttal, hogy ebben – a név-más deiktikus teljesítményét övező minden turbulencia ellenére – csakis *én*ként, és egyben tehát te-ként lehet pozíciót foglalni.

Persze: nem félrevezető-e ez a megfogalmazás, tényleg csinál valamit, végrehajt-e, termel-e bármit is egy megszólítás? Beszédaktusként rátekintve nem teljesen egyértelmű ennek a teljesítménynek a mibenléte, és szembetűnő, hogy a beszédaktusok elmélete nem szentel különösebb figyelmet magának a megszólítás műveletének [miközben lehetséges-e nagyobb, átfogóbb cselekménye a beszédnek, mint ez?]. Magyarázat persze könnyen lelhető. A klasszikus, austin-i beszédaktus-elmélet példatára azt sugallja, hogy a megszólítás minden beszédaktusban implikált valamilyen módon, nem létezik performatívum, amely nem szólít meg. Egy hajót elnevezni – ez nem mehet végbe az elkeresztelendő tárgy jelenléte, az ahhoz való odafordulás momentuma nélkül. Ígérni valamit – csak valakinek, valaki színe előtt lehet, még akkor is, ha ez a valaki adott esetben [pl. az önmagának fogadkozó [a]morális lény esetében] ugyanaz, aki az ígéretet teszi [vajon, Mandelstamra visszautalva, *ismeri-e magát* az, aki önmagának fogadalmakat tesz?]. Egyáltalán: Austin konvencionista elképzelései a beszédaktusok érvényességi feltételeinek rendszeréről azt sugallják, hogy egy beszédcselekedet csak akkor lehet érvényes, ha valamilyen módon visszaigazolja, ha mást nem is, akkor a megtörténtét – ehhez ott kell lennie valakinek, aki ha adott esetben nem is címzettje a megszólításnak, képes arra, hogy annak végrehajtóját mint a megnyilatkozás *én*-jét igazolja vissza, mint azt az *ént*, aki ígéretet tett, fogadást ajánlott fel, igent mondott stb. A megszólítás performativitása abban áll, hogy előállít vagy – mint az fentebb szóba került – erőszakosan kikényszerít egy te-t, és ezzel persze egy *ént* is. És persze a megszólítás nélkül [lásd a hajó elnevezésének műveletét] talán a beszéd tárgyát sem lehetséges referenciálisan tételni. Egy dolgot adressálni, sőt a beszélőnek önmagát e dolog számára címezve feladni vagy odaküldeni [Austin nyelvén *to address, to address oneself to*] a feltétele annak, hogy e dolgokról beszélni lehessen. Azon a híres, sokat idézett helyen, ahol Austin a nyelv *kilúgozását* [etiolation] eredményező, parazita használati módjait – „hasznaltalan használatait”¹⁰ – kizárja az érvényes beszédaktusok köréből, a színpadi és a költői megnyilatkozás mellett a magánmotyogást [spoken in soliloquy] nevezi meg harmadik példaként.¹¹ Miért lúgozza ki a nyelvet az, aki magában beszél és miért

10 J. Hillis Miller, *Speech Acts in Literature*, Stanford UP, Stanford, 2002, 39.

11 J. L. Austin, *Tetten ért szavak*, Akadémiai, Bp., 1990, 45. [*How to Do Things with Words*, Oxford, 1962, 22.]

teszi ez a körülmény „komolytalanná” a nyelvet – „érthető módon”, ahogy Austin mondja? Külögzni, *to etiolate*, ez nem csupán színvestést, kifakítást, elhalványítást jelent, hanem az elevenség értelmében vett erőtől való megfosztatást, pl. egy fény elől elzárt növény sorvadását eredményezi. Mi teszi ebben az értelemben erőtlenné, és mi teszi élősködővé a magánbeszédet? Austin nem kínál közvetlen választ erre a kérdésre, de aligha lehet kétséges, hogy valamiképpen köze lehet a szituációtól való megfosztottsághoz, mások [nyelvi!] jelenlétének hiányához. Aki magában beszél, az nem szólít meg senkit, legalábbis nem igazolható vissza beszélőként, nincs tanúja és nincs olyan kontextusa a cselekedetének, amely érvényessé tenné. Aki magában beszél, annak számára semmilyen körülmény nem kölcsönöz erőt ahhoz, hogy beszéde tetté váljon, hogy valamit végrehajtsa, hogy általa bármi végbemenjen, a magánmotyogásról az sem megállapítható, hogy elhangzott-e egyáltalán.

Mindennek ellenére az sem mondható, hogy a megszólalás és a megszólítás elutasítása ne rendelkezhetne performativitással, akár az illokúciós, akár a perlokúciós teljesítményét nézve. Austin maga is szolgálat – legalábbis áttételesen – érvet emellett, amikor egy rendkívül érdekes nyelvi példát bemutatva a sértésről beszél, arról, hogy milyen nyelvi feltételek mentén valósítható meg ez a művelet.¹² Arról, igaz, nem beszél, hogy a nem-beszéd is lehet sértés – egyáltalán, a nem-cselekvés, a beszédaktus elmaradása nagyon is lehet performatív: hiszen nem lehet-e sértő adott esetben a megszólítás elmaradása vagy éppen a válasz megvonása? Mit teljesít, mit hajt végre pl. az a hallgatás, amely a kéréstlen megszólítást viszonzza, amely – pl. azért, mert észrevételezi, hogy a megszólítás valójában nem őt, a címzettet szólítja meg, nem őt akarja *ismerni* – elutasítja a megszólítás ilyenként való elismerését? Mivel ez persze maga is egyfajta válasz, következményekkel, tehát perlokúciós modalitással bír. Még ebben a negatív formában, önmaga hiányában vagy visszatartásában is – a megszólítás helyzetet teremt a beszédnek, ami azt is jelenti, hogy, ha mégoly meghatározatlan vagy hiányos formában is, de kontextust teremt a beszédaktus számára, talán nem más, mint annak feltétele, hogy egyáltalán szavakkal cselekedni lehessen. És ebben az értelemben talán még a valóságos megszólítást megtagadó vagy megvonó megszólítás sincs híján valamiféle affirmatív momentumnak, mutatkozzék ez meg olykor csupán a másik otlétének, akár gyökeresen idegen, éppen-séggel másként való tudomásul vételének formájában. „A más – mondja Lévinas –, mihelyt megszólítjuk (qu'on l'interpelle), fenntartja, sőt, megerősíti heterogeneitását, még akkor is, ha azt közöljük vele, hogy nem szólhatunk hozzá, betegnek minősítjük vagy a halálos ítéletet jelentjük be neki; a más, miközben megragadott, megsebzett, meggyalázott, egyszersmind »tiszteletben tartott« [respecté]”.¹³

A megszólítás nyelvvé, nyelvivé tesz: egy testet énné, a nyugati szelet, bármely nyomot vagy jelet beszélővé alakít. Egy *ént* pedig *te*-vé. Ez azért fontos, mert talán ebben az egyszerű névmáscserében mutatkozik meg a legkézenfekvőbbben, hogy a megszólítás, minden tropológiai hajlama és hajlékonysága ellenére, nem korlátozható a megszólított tárgyiasítására: a megszólítás nem megjelenítés.¹⁴

12 Uo., 52.

13 Lévinas, *l. m.*, 50. [*Totalité et Infini*, Párizs 1971, 65.]

14 L. ehhez uo., 54.

A kultúrtörténeti perspektíva ráadásul arról tanúskodik, hogy az említett képessége lényegi módon függ össze az önmegszólítással, vagyis annak a beszédművelnek a lehetőségével, amely a beszélőben egyszerre jelöli ki az én és a te, megszólító és megszólított pozícióit. Különösen a hangos olvasás dominálta antik kultúrában volt látványos ez, ahol az olvasás (amely egyben felolvasás) szükségszerűen az én önmagával folytatott párbeszédére kondicionált. A reggeltől estig, hangosan vagy éppen csak mormogva önmaga elé és önmagához beszélő antik ember számára nem okozott gondot az önmegszólítást élettelen tárgyakkal vagy jelenségekkel való párbeszéddel kombinálni. Ez a praxis – a vonatkozó gyakorlatokat egyfajta „pszichagógiával” összefüggésbe hozó Paul Rabbow szerint – egyben a „verbális szó erejével” szembesíthetett [a folyamatosan kimondott szó fölénybe kerül és alakítja a pusztá gondolat- vagy érzelemtartalmakat],¹⁵ és innen nézve nyilvánvaló, hogy miért tükröződik még mindig vissza a [költői vagy szónoki] megszólalás figurációit megalapozó vagy rendszerező retorikai hagyományban. Úgy ráadásul, hogy – innen nézve – a nem élő vagy [ezért?] nem megszólítható dolgok tartományait hanggal, a válaszadás képességével felruházó trópusok teljesítménye tulajdonképpen a retorika másik oldalának, a meggyőzéstechnikainak a nyomát is magán viseli: csak ha a kimondott szó hatalomhoz jut – akár az önmeggyőzés formájában – a gondolatok és érzelmek tartománya felett, akkor képes arra a helyettesítésre, amely a beszélő ént – vagy valamely tárgyat – te-vé alakítja és így megszólíthatja – vagy fordítva. (Innen nézve, és ez még érdekes lehet, az önmegszólítás genetikai és strukturális kapcsolatban áll a megszólítással). Nincs tehát meglepődni való azon, hogy „a megszólítás alakzata visszatérő elem a lírai költészetben” – lévén utóbbi a szubjektivitás megjelenítésének és formálásának egyik kitüntetett diszkurzív terepe [technikája vagy akár konvenciója].¹⁶ Az utóbbi évtizedekben Jonathan Culler nyomán került a retorikai-poétikai diskurzus előterébe az *apostrophé* alakzata, igaz, olyan fogalomhasználat keretei között, amely nem minden tekintetben támasztható alá a klasszikus retorikai hagyományban, illetve amely bevallottan nem fedi le a költői megszólítás minden lehetséges formáját: ennek az alakzatnak a retorikai teljesítményei között felsorakozik az, hogy általa a beszélő „interszubjektív viszonyba” kerül a világgal, továbbá az is, hogy éppen általa alakítja szubjektummá magát, olyan nyelvi entitássá tehát, amely alkalmassá válik az én vagy a te pozícióinak jelölt betöltésére.¹⁷

A megszólítás retorikája így talán felsorakoztatható volna azon gyakorlatok között is, melyeket Foucault „az önmagáság technikái” [techniques de soi] kategóriája alatt foglalt össze. Igaz, ez csak az egyik lehetséges csoportozata azoknak a „technikáknak”,

15 Vö. Paul Rabbow, *Seelenführung*, Kösel, München, 1954, 198–202, 349–350. [„Az antik ember [...] számunkra teljesen idegen mértékben rendelkezett azzal a szokással, hogy hangosan vagy csendben önmagával beszélt.” – 201.] Ehhez l. még Erhard Schüttpelz, *Figuren der Rede*, Erich Schmidt, Berlin, 1996, 470–471.; ill. Kicsák Lóránt, *Paul Rabbow Seelenführung című műve mint P. Hadot és M. Foucault közös forrása = Teória és praxis*, szerk. Loboczy János, EKF Líceum, Eger, 2014.

16 Paul de Man, *Hypogramma és inskripció = Uő., Olvasás és történelem*, Osiris, Bp., 2002, 426.

17 Jonathan Culler, *Apostrophé*, Helikon, 2000/3, 377–378. Culler elképzelésének kritikájához l. J. Douglas Kneale, *Romantic Aversions*, ELH 1991/1.; vagy William Waters, *Poetry's Touch*, Cornell UP, Ithaca–London, 2003, 3–15. Később Culler beágyazta az *apostrophé* retorikáját a költői megszólítás kiterjedtebb, más formákat is számításba vevő tárgyalásába: Culler, *Theory of the Lyric*, Harvard UP, Cambridge–London, 2015, 186–243.

amelyek az ember önmagáról való tudását szabályozzák és egyáltalán előállítják.¹⁸ Ott van pl. egy másik csoport, azoké a „hatalmi technikáké”, amelyek az egyén viselkedését többek között azáltal vonják ellenőrzésük alá, hogy „a szubjektumot objektiválják”. A megszólítás struktúrája, könnyen belátható módon, ezekből sem hiányozhat, hiszen a fentebb említett vagy idézett megfontolások alapján a szubjektumot többek között éppen a rezponzivitása teszi azzá. Ez, a feleletre való képessége vagy kényszerítése [a megszólítás felruház a válasz képességével, sőt – beszédaktusként tekintve rá, ebben áll az ereje – kötelességével is, elkerülhetetlenné teszi a válaszolást, a válasz megtagadása is egyfajta válasz] pedig egyben felelősséget ruház rá, felelősséget elsősorban önmagáért. A szubjektum ilyesfajta keletkezéséről az egyik legismertebb [módfelett rövid] jelenetet, amely ráadásul sok tekintetben emlékeztet a jelen munka elején felrajzolt egyszerű scenáriókra, köztudottan Louis Althusser mesélte el, ennyiből áll: egy rendőr [„vagy nem” – fűzi hozzá Althusser] megszólít, interpellál valakit az utcán, „hé, maga ott!”, a megszólított, aki [„90 százalékban az, akit megcéloztak” – mi van a többi tízzel?] megfordul, „180 fokos fizikai fordulatot” tesz, amivel – szubjektummá változik.¹⁹ A szemléltetésre kiszemelt példa azt sugallja, hogy az ilyen megszólítás [interpellation – jogi-rendvédelmi kontextusban kihallgatás, egyben igazoltatás, implicit módon talán „gyanúsítás” is] szükségszerűen felelőssé tesz, legalábbis beírja a felelősség struktúráját, méghozzá az imént jelzett kettős értelemben, az egyénbe magába – akit éppen ez tesz szubjektummá. Mégis, noha aligha vitatható, hogy „sokak »tehetnek maguknak szemrehányásokat«, Althusser nem a „bűnösség érzetével” magyarázza az említett, 90 százalék feletti engedelmességet [és még mindig érdekes, hogy miért nem éri el a megszólító instancia – „kis elméleti színházunkban” ez volna az „ideológia”, amelynek ez az egyetlen voltaképpeni „cselekvése” – a maradék 10 százalékot], hanem azzal, hogy „a megszólítás soha nem téveszti el emberét”. 90 százalékban az egyének felismerik, hogy őket szólították meg, ők azok, maguk ott: ez aligha magyarázható mással, mint hogy a felismerés egyben önmaguk fel-, meg- vagy szubjektumként való elismerése. A meg- [itt talán egyben: fel-]szólítás nem tévesztheti el a célját, mert a célja [a szubjektum] a megszólítás által adott csak.

Mint ismeretes, Althusser fő célja az volt ezzel a jelenettel, hogy megmutassa, „a valóságban a dolgok nem egymás után történnek”, ami nála közvetlenül arra vonatkozik, hogy az ideológia létét nem előzi meg a szubjektum, hiszen gyakorlatként egybeesik, bizonyos tekintetben azonos annak megszólításával, sőt megelőzheti akár az egyén tényleges testi létét is, az egyén már a születése előtt szubjektummá ítéltetett. Az ideológia ekként a gyakorlatként létezik. Ha ez így van, akkor valóban pusztán elvi lehetőségként van ok a félrement, célját elkerülő megszólítást tételezni. Ez a megszólítás nem [sem] ismeri azt, akire irányul, hiszen maga teremti meg az ön-

18 Ezek Foucault meghatározásában azok a gyakorlatok, „melyek az egyén számára lehetővé teszik, hogy egyedül vagy mások segítségével a saját testén és lelkén, a saját gondolatain, viselkedésén és életmódján különböző műveleteket végezzen el, megváltoztassa önmagát, hogy ezáltal elérje a boldogság, a tisztaság, a bölcsesség, a tökéletesség vagy a halhatatlanság valamilyen állapotát” [Michel Foucault, *Az önmagasság technikái* = Uő., *Nyelv a végtelenhez*, Latin Betűk, Debrecen, 2000, 346.]

19 Vö. Louis Althusser, *Ideológia és ideologikus államapparátusok (1970)* = *Testes könyv, I.*, szerk. Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor – Odorics Ferenc, Ictus, Szeged, 1996, 404–405. [*Idéologie et appareils idéologiques d'État* = Uő., *Positions*, Párizs, 1976, 113–114.]

azonosság lehetőségét [a szubjektum magára ismer az „általában hátulról” felhangzó interpellációban], nem a te-t, nem téged szólít meg, amikor célbavesz, hiszen, bizonyos értelemben, maga hozza létre annak, a megszólítás[od]nak a feltételeit, amit végrehajt. Egy különös szuperperformatívum. De mi van a maradék 10 százalékkal? Hogyan lehetséges az, hogy az így értett megszólítás nem ér célba, vagy nem ott ér célba, ahova irányították? A példázat érzéki szintjén, vagyis a jelenetben a dolog világos: a rendőr szól, fontos, hogy általában hátulról, a megszólított tehát nem látja, csak a hang, csak az interpelláció éri el, összetévesztheti magát egy másik járókelővel. Annál is inkább, mert csak éppen ebben a momentumban, a megszólítás által szubjektíválódik. Az, ahogyan Althusser a megszólított reakcióját formalizálja [„felismerte, hogy a megszólítás »valóban« rá vonatkozott és hogy »tényleg őt szólították meg« [nem pedig valaki mást]”), nyilvánvalóvá teszi, hogy a felismerés egyben önmegkülönböztetésként is értendő: akit megszólítottak, azt szólították meg, nem pedig valaki mást. A szubjektum éppen attól szubjektum, hogy nem *valaki más*, akár időbeli síkra helyezve a különbségtételt: ő immár, már nem [az] a valaki más, aki a megszólítást megelőző [bizonyos értelemben fiktív] állapotban volt. A felismerés ugyanis a megszólítás produktuma vagy ahogyan Althusser kicsit korábban fogalmaz, az ideológia egyik funkciója: ez nyilvánul meg az olyan legmindennaposabb praxisokban, amikor az egyének a „ki az?” kérdésre válaszolnak, vagy éppen kézfogással vagy más rituálét alkalmazva szignalizálják, hogy felismerték egymást.²⁰

Igaz, itt – különösebb kifejtés nélkül – Althusser utal a másik funkcióra is, éppen a *félreismerésre*, amelyről a tágabb szöveggörnyezet, különösen az esszé zárlatá²¹ figyelembevételével azt lehetne mondani, hogy [látszólag] másra vonatkozik, a „valóságnak” tulajdonképpen az ideológia klasszikus fogalmaiban is implikált félreismerésére, ami Althussernél azonban inkább a szubjektum önfélreismeréseként értendő.²² A 10 százalék talán ezt a lehetőséget képviselné? Azt, hogy a felismerés mindig félreismerés is egyben [vagyis annak felismerése, hogy a felismerésben az ideológia dolgozik]? Persze, 10 százalék az csak 10 százalék, az Althusser által felállított arány a megszólítás szinte ellenállhatatlan erejét nyomatékosítja, amely erőt nehezen is lehetne tagadni, és amelynek ellenállhatatlansága egyfelől magyarázható azzal, hogy ez a megszólítás – performatív arculatához ez is hozzátartozik – identitást *ígér*,²³ másfelől – ugyanannak a performatív erőnek a másik oldala – *fenyeget* is, méghozzá

20 Uo., 403.

21 Uo., 410.

22 Vö. Terry Eagleton, *Ideology*, Verso, London – New York, 1991, 142.

23 Judith Butler, „*Conscience Doth Make Subjects of Us All*”, *Yale French Studies*, 1995/2., 8. Butler nem minden alap nélkül állítja párhuzamba a rendőri megszólítás jelenetét azzal a traumatikus emlékekkel, amellyel Althusser önéletrajzi emlékirata kezdődik (Uo., 11–12.): a feleségét [talán félig-meddig öntudatlanul] megfojtó filozófus, a gyilkosságra rádöbbenve, kétségbeesetten az utcára rohan és rendőrségért kiált, mintegy saját szubjektumának, tettének és felelősségének jogi elismerését követelve. Hozzá kell tenni ugyan, hogy Butler nem pontosan emlékszik Althusser ábrázolására (vö.: Althusser, *The Future Lasts Forever*, The New Press, New York, 1993, 15–17.), a filozófus nem rendőröket, hanem az École normale supérieure orvosát szövegezte, és a felelősségre vonhatóságát tisztázni hivatott hosszas jogi, orvosi, büntetőügyi vizsgálatok kiinduló helyzetét éppen az határozza meg, hogy rögtön a gyilkosság után egy klinikára juttatják, tehát még mielőtt a rendőrség kihallgathatta – megszólíthatta – volna. Butler utalása abban az értelemben azonban mégis pontos, hogy Althusser jogi-társadalmi helyzetét [akár: a szubjektumát] innentől kezdve tulajdonképpen lényegileg alakította az a körülmény, hogy a

egyenesen a megszólíthatóság rendjéből, a névmások rendszeréből, ezen keresztül talán egyenesen a nyelvből való kizárulásnak a rémképével konfrontálva. A 10 százalék azok kisebbsége, akik elviselik egy olyan másik jelenlétét, akihez – Mandelstammal szólna – semmi közük sincs? Vagy inkább arról van szó, hogy a megszólítás által bekebelezett vagy előállított szubjektumban mégis konstitutív módon jelen van, ha csak hiányként is vagy nagyon alacsony mértékben, valami rezisztencia önnön konstitúciójával szemben? Van a megszólításban valami, ami mégsem ér célba? Nem ritka az olyan kritikai érv, amely – mint azt pl. Eagleton teszi – arra hivatkozik, hogy Althusser nem számol a [társadalmi szerepköreiben vagy pszichikai struktúráját tekintve vagy más módon] megosztott szubjektum lehetőségével, azzal tehát, hogy a megszólítás nem a szubjektumot mint olyat, hanem csak annak valamely aspektusát, oldalát, szerepkörét találja el.²⁴ Az ilyen interpelláció azonban nem rendíti meg igazán Althusser példázatát, hiszen abban arról van szó, hogy a szubjektum *nem* létezik a megszólítás előtt: hogyan állhatna ellen valamennyi százalékban, ha nélküle, előtte nincs is ott? Másfelől, szigorúan beszédaktusként jellemezve a jelenetet (márpedig Austin illokúció-fogalma csak látszólag nem egyeztethető össze Althusser megszólításával²⁵), mégis kell lennie valamilyen instanciának, amely igazolhatja, hogy a beszédaktus sikeresen végbement, hogy tehát az, ami, nevezetesen beszédaktus, egy megszólítás. A konvencionális érvényesség Austin-féle kritériuma itt csak a jelenlévő szereplőkben tárulkozhatna fel, de hát ki van egyáltalán jelen? Egy hang [a rendőr hangja] és egy járókelő, aki (még) nem szubjektum. Valami más igazolja tehát a beszédaktus sikerültségét: nevezetesen az, hogy a megszólított megfordul. Ha megfordul, akkor megszólították. Ha nem („Drah’ di ned um!” – ezt javasolta pl. bécsi nyelven Falco a *Der Kommissar*ban), akkor – austin értelemben – a beszédaktus *mellőlött*. De meg kell-e fordulnia valóban? Amint arra Butler elemzése emlékeztet,²⁶ Althusser jelenete – amely túlrészletezettséggel aligha volna megvádolható – igazából leszűkíti a parabolikus alkalmazásának távlatait, hiszen az ilyesfajta szubjektíváció hatalmi technikái nem feltétlenül szorulnak rá a direkt megszólítás körülményeire: sem egy megszólító hang figurációjára [amelynek kevés szerepe van pl. a rendőrségi vagy igazgatási archiváció gyakorlataiban], sem egyáltalán a jelenet idő- és térbeli egységére, így arra sem, hogy a megszólított megforduljon, azaz tudomásul vegye, hogy ő az, akire a rendőr céloz, sőt talán még arra sem, hogy – az interpelláció eredményeként – felismerje, hogy ő – ő. Igaz, persze, hogy az az én, aki magát énként ismeri fel és képes önmagáról mint saját énjéről számot adni, e számadásában mindig egyben kiszolgáltatott is, hiszen nem rendelkezhet azon normák őt messze

rendőrség hívására [és ezzel a rendőri megszólításra] ekkor nem kerülhetett sor. Mint ismeretes, Althusser élete utolsó szakaszát éppen ez, a beszámíthatóság, illetve a beszámíthatósága el-nem-ismerésének drámája határozta meg, többek közt a tettéért való, törvény előtti felelősségvállalás lehetetlenségével való szembesülése. Talán az is beszédes, hogy az utolsó éveit ingatag mentális állapotban töltő filozófust Párizs utcáin bolyongva időnként a „Je suis le grand Althusser!” kiáltással látták odafordulni a megriadt járókelőkhöz [Uo., vii.]. Vagyis egy el-vagy kimaradt interpellációt megelőlegező vagy helyreállító, azt kikényszerítő öntanúsítás gesztusával, amelyben legalábbis implicit módon ott munkál a megszólítotttság [és a szubjektíváció] hiánya.

24 Eagleton, *i. m.*, 144–145.

25 Vö. ehhez Butler, *Excitable Speech*, Routledge, New York – London 1997, 24–26.

26 Uo., 31–34. Vö. még Uő., „Conscience Doth Make Subjects of Us All”, 8–10.

meghaladó szövedéke fölött, amelyek őt szubjektumként konstituálják,²⁷ sőt ezeket még csak nem is perszonalizálhatja egyetlen rendőrben: maradnia kellene legalább 10 százaléknak, amit nem feltétlenül ismerhet fel önmagaként önmagában.

Mindazonáltal (illetve: akár a fentiek miatt) mégsem érdemes elvetni a mellélövés lehetőségét, azt, hogy mégiscsak lehet valami, valami „maradvány”,²⁸ ha talán nem is több, mint – megintcsak – pusztán 10 százalék, amelyet nem kebelez be, amely nem oldódik fel a megszólításban előállított szubjektumban, valami, amit nem talál el a megszólítás. Mivel tehát megszólításnak az a feltétele, amit Althusser „félreismerésnek” nevezett,²⁹ mindig érdemes annak lehetőségét is fenntartani, hogy egy hívás, egy megszólítás nem ér célba, vagy még ha célba is ér, ezt bizonyos értelemben céljának eltévesztése révén teszi. El lehet játszani pl., mint azt sokan meg is tették, azzal a már említett eshetőséggel, hogy a megszólított szubjektum visszakérdez, *ki? én?* Igaz, ez a visszakérdezés nem mehetne végbe a megszólítás célbajutása nélkül, legalábbis – Althusser jelenetét és az ahhoz mellékelt magyarázatát radikálisan végiggondolva – ez a visszakérdezés tulajdonképpen válasz is, hiszen a megszólított a megszólításból tudja meg, hogy szubjektum és éppen ez, a tudása arról, hogy szubjektum, teszi szubjektummá, olyasvalakivé, aki viszont, és ez fontos, vissza tud kérdezni, aki számot tud vetni annak – legalábbis implicit – lehetőségével, hogy nem csak ő lehet a megszólított vagy – pontosabban – nem ő az, ő nem az, akit megszólítanak. Akár azzal tehát, hogy: *összekeverik önmagával*. Ugyanakkor ez a kérdés implikál egy másikat. *Ki (vagyok) én?* Ki az, akit megszólítasz? Althusser rendőrének interpellációja erre nem tud válaszolni, hiszen a megszólítás előtt (akár időben, akár strukturálisan tekintve a műveletre) nincs ott a megszólított szubjektum. Továbbá: a visszakérdezés teljesen nyilvánvalóan azt is tudatosítja, arról is tanúságot tesz, hogy a megszólítás téves is lehet, hiszen – alulspecifikált volta ezt is elárulja³⁰ – nem tesz különbséget, nem tud igazán különbséget tenni az utcán előforduló (még nem szubjektumként, hiszen, ahogy Althusser mondja, szubjektummá váló „besorolásukra” várakozó) egyének között, egészen egyszerűen azért, mert csak a megszólítás lépteti be őket egy olyan rendbe, ahol az azonosság és a különbözőség princípiumai szabályozzák a jelenlétüket. Másként fogalmazva: a megszólításra tulajdonképpen *bárki* válaszolhat, sőt talán csakis bárki, bárki, aki összetéveszthető bárkivel, tud rá válaszolni. Ez két következtetés levonását teszi elkerülhetetlenné. 1. Akit megszólítanak, annak – erről tanúskodnak pl. Kafka bizonyos parabolikus szövegei, különösen az Ábrahámról szóló³¹ – mindig számolnia kell azzal [is], hogy talán nem is őt szólí-

27 Ezt az érvet lásd Butler, *Giving an Account of Oneself*, Fordham UP, New York, 2005. Az én-te megszólítás vonatkozásában lásd 25–26.

28 Vö. ehhez Mladen Dolar, *Beyond Interpellation*, Qui Parle, 1993/3., kül. 77–79.; Butler, „*Conscience Doth Make Subjects of Us All*”, 18–25.; továbbá: James R. Martel, *The Misinterpellated Subject*, Duke, Durham–London, 2017, 42–51. Lásd még Keenan, *i. m.*, 26., ill. 181.

29 Martel, *i. m.*, 40–42.

30 Vö. ehhez *uo.*, 45.

31 Vö. erről pl. *uo.*, 1–4.; Hamacher, *i. m.*, 168–171. A példázat „egy másik Ábrahám” elgondolására fut ki, álljon itt az ebből a szempontból döntő záróbekezdése: „De egy másik Ábrahám. Egy olyan, aki szeretne nagyon is helyesen áldozni és egyáltalán megfelelő szimattal rendelkezik az egész dolog iránt, de nem tudja elhinni, hogy őrá gondoltak, őrá, a taszító öregemberre és a gyerekére, a koszos fiúra. Nem az igaz hite hiányzik, ez a hite megvan, a megfelelő lelkiállapotban áldozna, ha csak el tudná hinni, hogy őrá van szó. Attól fél, hogy bár Ábrahámként lovagolna majd ki

tották, vagyis önmagát kell megszólítottként tételeznie – hinnie, bíznia kell abban, hogy a megszólításnak ő a címzettje. Ami – Althusser jelenetére vonatkoztatva – azt is jelenti, hogy a szubjektum tudása önnön szubjektumvoltáról sem nélkülözheti ezt a mozzanatot. 2. A megszólítás talán sohasem rendelkezhet teljes bizonyossággal afelől, nem ismerheti, talán sohasem tudhatja (legfeljebb 90 százalékban), hogy kit [mit] szólít meg (nem mellékes, hogy Lévinasnál tulajdonképpen a tükrös megfordításában jelentkezik ez a körülmény: az afelőli bizonytalanságban, hogy *ki* szólít meg). Performatív struktúrájának [amelynek keretei között létrehozza a címzettjét] ez a gyenge pontja, és talán az is megkockáztatható, hogy ezt a gyenge pontot csakis az olyan megszólított találhatja meg, aki nem reagál, aki nem érti, nem vonatkoztatja magára a hívást, és éppen ebben az értetlenségében érti meg annak struktúráját.³² Itt is érvényes de Man egyik chiasztikus formát öltő kijelentése, amelyhez a Rousseau *Társadalmi szerződésének* elemzésében fellelt aporetikus szövegmodell vezetett el: „mihelyt egy szöveg tudja, mit állít, csakis megtévesztően cselekedhet [...], ha pedig egy szöveg nem cselekszik, nem állíthatja, amit tud.”³³

„Hol vagy?” Így hangzott az első megszólítás, amelyet [az] emberhez intéztek [Ter 3,9; a SZIT fordítása alapján]. Ez a kijelentés persze rögtön kiigazításra szorult. A kérdést megfogalmazó Isten ugyanis már korábban is intéz megszólításokat Ádámhoz. Nem teljesen érdektelen, hogy a világ teremtésekor – értelemszerűen – csak monologizálni van módja. Elemi erejű beszédaktusokat visz véghez, amelyek során az is előfordul, hogy önmagát szólítja meg [1,29; ez tulajdonképpen a nekigyürkőzés az ember megalkotásához], afirmatív, jóváhagyó módon reagál is ezekre a módfelett sikeres beszédaktusokra, mintegy nyugtázza és ellenjegyzi őket, amikor ismételten megállapítja, hogy „jó” az, amit alkotott. De arra is akad példa [Éva megteremtését megelőzően: 2,18], hogy konstatív módon ragadja meg [írja le] e teremtdaktusok következményeit és korrekciót eszközöl. Még azelőtt, hogy Ádámhoz intézi az idézett, a bűnbeesését tudatosítani hivatott kérdését, az Isten két alkalommal is szól kitüntetett státuszú teremtményéhez, illetve teremtményeihez. Elsőként, pontosabban egy áldást követően utasítást intéz hozzájuk, a sokasodás parancsát [1,28]. A második [időben ugyan jóval korábban lejegyzett] teremtestörténetben ezt először

a fiával, de útközben Don Quijotévá változna. Ábrahámom annak idején elborzadt volna a világ, ha odafigyelt volna, ez azonban attól fél, a világ halálra röhögné magát a látványon. De nem önmagában a neveltségesség az, amitől retteg – bár kétségtelenül ettől is fél, különösen attól, hogy ő is velük együtt nevetne –, leginkább azonban attól fél, hogy ez a neveltségesség még öregebbé és taszítóbbá, a fiát még koszosabbá fogja tenni, még méltatlanabbá arra, hogy valóban őket hívják. Egy Ábrahám, aki hivatlanul érkezik! Ez olyan, mint amikor az év végén a legjobb tanulóknak készülnek átadni a díjat és a várakozásteljes csendben egy félrehallás következtében a legrosszabb tanuló jön elő a koszos utolsó padból és az egész osztály felrobban a röhögéstől. És talán nem is tévesen hallotta, valóban az ő nevét szólították, a legjobb díjazása a tanár szándéka szerint egyben a legrosszabb büntetése kell legyen.” [Franz Kafka, *Briefe 1902–1924*, Fisher, Frankfurt, 1974, 333–334.] Könnyen elképzelhető, hogy a parabola Karinthy-allúziót vesz igénybe, vö. Györffy Miklós, *Kafka és Magyarország*, Alföld, 2008/8., 78.

32 Vö. ehhez Hamacher, *i. m.*, 179. Az értetlenség, a nem-tudás [amelyet – mint látható – könnyelműség volna pusztán a tudás negatív ellenpólusként kezelni] számos aspektusáról lásd Avital Ronell, *Stupidity*, University of Illinois Press, Urbana–Chicago, 2002. Az így értett ostobaság bizonyos mértékig a szubjektum formációját megelőző régiókra mutat, lásd Uo., 11. Kafka Ábrahám-példázatáról ebben a kontextusban vö. *uo.*, 287–294.

33 Paul de Man, *Az olvasás allegóriái*, Ictus, Szeged, 1999, 364.

egy implicit megszólítás követi: az Úr Ádámra bízta (terheli) a teremtett állatoknak való névadás feladatát – még ha, mint ezt Franz Rosenzweig a teremtéstörténetről nyújtott „grammatikai elemzését” követően felveti,³⁴ ezek – az övével ellentétben – nem tulajdonnevek lesznek, és talán nem is az ember által előállítottak, mint inkább a számára kinyilvánítottak, éppúgy mint a sajátja. Az Úr mindenesetre helyben-, illetve jóváhagyja ezeket a neveket („Az lett a nevük, amit az ember adott nekik.”) és ezáltal az ember nyelvét, a nyelvvel rendelkezését is, hiszen rögtön ezt követően (illetve az Éva megteremtését eredményező műtéti altatásából felébredve) Ádám ismét megszólal, illetve először szólal meg idézett formában, még egy névadást végrehajtva [2,23]. Ezzel, vagyis Ádám megszólalásával mintegy megpecsételődik tehát a megszólíthatósága is. Ami persze egyben pecsétet üt egy, a korábnál jóval szigorúbb, hiszen szankcionáló feltétellel megerősített tiltás formáját öltő parancsra: „A kert minden fájáról ehetsz. De a jó és rossz tudás fájáról ne egyél, mert amely napon eszel róla, meghalsz.” [2,16-17]. Fontos, hogy először ezen a ponton, ennek a tiltásnak a formájában értesül az ember a halandóságáról, legalábbis potenciális halandóságáról: a büntetés, amely az itt kilátásba helyezett és valóban nemsokára elérkező napon bekövetkezik, ebben a specifikus összefüggésben teljesebbé válik. A Paradicsomból kiűzött emberpár életben marad ugyan, de abban az értelemben mégis kiszolgáltatódik a halálnak, hogy a kert Ura ekkor mondja ki rá a halandóság ítéletét („por vagy és a porba térsz vissza”; 3,19) és torlaszolja el mindörökké az utat az örök élet fájához [3,22-24].

Bizonyos értelemben tehát mégiscsak az Ádám holléte iránt tudakozódó (ál)kérdés az első, amely embert szólít meg. Hiszen Ádám (és persze Éva, akit az Úr ekkor még nem, csak két körrel később szólít meg, ellentétben a kígyóval, aki viszont végig szóra sem méltatja Ádámot!) itt, ekkor, pontosabban az almába harapás után nyilvánítja meg és veszi észre azokat a koordinátákat, amelyek valóban az emberi létezés meghatározói, amelyek valóban mintegy antropológiai leírását nyújtják az emberként való létezés pozícionáltságának. Szigorúan testi értelemben is: az emberpár csak az alma hatására vesz tudomást a meztelenségéről, legalábbis a teremtés betetőzésekor még nem áll rendelkezésére – miközben a bibliai narrátornak nagyon is! [2,25] – a szégyen és a szemérem fogalma és tapasztalata. Ami abban az értelemben nem is következetlen, hogy magát a vágyat (a nő férfi iránti vágyát: 3,16) is csak a kiűzetés eseményében ülteti el az Isten az emberben, mintha tehát az olyan meztelenség, amely valójában, éppen mert alternatíva nélküli meztelenség, nem meztelenség,³⁵ nem lehetne sem vágy, sem szégyen forrása. Ösztön és vágy persze nem feltétlenül ugyanaz. Vajon volt-e, lehetett-e – régi kérdés – egyáltalán szex a Paradicsomban? A termékenység és a szaporodás imperatívusza az első teremtéstörténet végén, amely tulajdonképpen megerősítést nyer a Paradicsomból való kiutasítás zárójelentében is (Éva elnevezésében, aki itt lesz „minden élő anyja”: 3,20), mindenesetre óvatosságra int az egyszerűen nemleges választ illetően (Szt. Ágoston pl., egy élvezetektől többé-kevésbé mentes és a szüzességet sem fenyegető aktus képzetét felvázolva

34 Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Universitätsbibliothek, Freiburg, 2002, 208.

35 Vö. ehhez Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, *Critical Inquiry*, 2002/3., 373–374.

óvatos igennel válaszol³⁶), ezzel együtt nem nyújt igazán támpontokat arra nézvést, hogy ebben az összefüggésben tételezhető-e különbség az emberi és állati teremtmények között. Hegel híres sejtése szerint a Paradicsom csakis olyan „park” lehetett, „ahol csak az állatok maradhatnak meg, az emberek nem”.³⁷

A „hol vagy?” kérdés viszont már olyasvalakit adresszál, akinek eszköztárából nem hiányzik a lét és a megjelenés közötti különbségtétel és így tehát a láthatóság és láthatatlanság oppozíciója sem: a fügefalevélen túl ezt nyomatékositja az emberpár kissé gyerekes gesztusa, amellyel megpróbálnak elrejtőzni a mindenható (vagyis a hollétük felől aligha teljességgel informálatlan) Isten elől, mely elrejtőzést aztán egyből le is leplezik egy olyan válasz keretei között, amely – erre még vissza kell térni – voltaképpen *nem* arra válaszol, amire a kérdés irányul. Ádám és Éva itt kicsit az olyan gyerekekre emlékeztet, aki a játék során az „elbújtam!” kiáltással árulja el, hogy hol is kell keresni. A meztelenség elrejtendő mivoltát – tágabban nyilván egyáltalán a szégyent és a szemérmert – a büntetés mindenesetre véglegesíti, sőt az Úr egyik intézkedése nyomatékositja, hogy innentől fogva ez az emberi lét meghatározó körülménye lesz. A fügefától nyert növényi eredetű védőöltözet helyett az Úr bőrből készített ruhákban bocsátja útjára az emberpárt (3.21), ami két fontos feltételt húz alá: egyfelől a változékony (immár nem paradicsomi) környezet, a klíma teremtette kihívásokat (a fügefalevelekből összefűzött kötény, úgy látszik, a Paradicsomon kívül nem lesz elegendő), másfelől – mivel a bőrből készített ruha tulajdonképpen a Biblia első állatáldozatáról tanúskodik, amelyet itt sajátos és beszédes módon az Isten mutat be az emberért! – az állati teremtmények fölötti uralom megőrzésének immár antropológiai szükségét.

Az Úr szankciói továbbá a testi kiszolgáltatottság széles spektrumával illusztrálják az ember (a bűnbeesés utáni ember) léthelyzetét. Konfliktusba kerül az immár fenyegetést is jelentő, engedetlen állatokkal (3.15; az utódok sarkába harapó kígyó képe), akik fölött a teremtés egyik beszédaktusa még korlátlan hatalommal ruházta fel (1.28). Megjelenik a testi fájdalom, a vágy, valamint a viszály, az ember embernek való alárendeltségében rejlő fenyegetés (3.16), továbbá elkerülhetlenné válik számára a munka (3.17). Igaz, ez utóbbi persze nem jelent teljes szakítást a bukás előtti állapottal, hiszen a kertészi teendőök onnan sem hiányoztak (2.15: az Úr az Édenkert művelésével bízta meg az embert),³⁸ sőt – jogi szempontból – tulajdonképpen az Isten és Ádám között kötött földhaszonbérleti szerződés szabályozásainak megsértéseként is mérlegre lehetne tenni az első ember vétkét.³⁹ Mindenekelőtt azonban – mint az fentebb szóba került – itt értesül az ember a halandóságáról. Egy bukás következményeként színre lép tehát az ember. Nem teljesen magától értetődő a válasz persze arra a kérdésre, hogy ezt a – másodlagos vagy voltaképpen (?) genezist – bukásként éli-e

36 Vö. Szt. Ágoston, *Isten városáról*, III., Kairosz, Bp., 2006, 255–260. Lásd ehhez Foucault, *Histoire de la sexualité*, IV., Gallimard, Párizs, 2018, 407. Ádám szexuális érettségének kérdéséhez a Paradicsomban vö. még Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Beacon, Boston, 1969, 246.

37 G. W. F. Hegel, *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai, Bp., 1966, 577.

38 Vö. Gerhard von Rad, *Genesis, Philadelphia*, The Westminster, 1973, 94–95.

39 L. ehhez Manfred Fuhrmann parodisztikus értelmezését a bűnbeesés-történet jogi „applikációjáról”: Manfred Fuhrmann, *Zum Pachtvertrag Gott/Adam und zur eigenmächtigen Besitztziehung wegen einer Vertragsverletzung = Text und Applikation*, szerk. Uó. – Hans Robert Jaub – Wolfhart Pannenberg, Wilhelm Fink, München, 1981. Vö. ehhez Rosenzweig, *i. m.*, 195–196.

meg vagy ilyenként értelmezi. A halandóságról az emberpárnak ekkorra, bizonyos mértékben legalábbis, rendelkeznie kell fogalmi tudással, hiszen a fáról való evés tilalma ezt a szankciót helyezte kilátásba, és a bibliai hagyomány sem igazán kínál támpontot annak feltételezéséhez, hogy a bűnbeesés előtti embert halhatatlannak kellene elgondolni.⁴⁰ Mégis, amikor a kígyó, aki itt tulajdonképpen annak a tudásnak a birtokosaként lép fel, amelyet az emberpárnak ezen a ponton még csak megígér vagy kilátásba helyez, sőt egyenesen annak a tudásnak a birtokosaként szólal meg, amellyel csak Isten rendelkezik („Semmi esetre sem fogtok meghalni. Isten jól tudja, hogy amely napon abból esztek, szemetek felnyílik, olyanok lesztek, mint az istenek, akik ismerik a jót és a rosszat.”; 3,4-5), először, egy hazugsággal [az isteni tiltás eltorzításával] megpróbálkozva, megszólítja Évát („»Valóban mondta Isten, hogy nem ehettek a kert valamennyi fájáról?»”; 3,1), akkor tulajdonképpen legalább annyira a *mention*, mint a *use* szintjére célozva kérdez rá a tilalomra. Nem annyira azt tudakolja, hogy szabad-e enniük a fáról vagy sem, hanem azt, hogy elhangzott-e ez a mondat vagy sem. Amikor tehát Éva Isten szavait mintegy *idézve* – tehát Isten szavait (helyesen) *idézve* – válaszol, egyben kiigazítva a kígyót („Isten csak a kert közepén álló fa gyümölcséről mondta: Ne egyetek belőle, ne érintsetek, nehogy meghaljatok.”; 3,3), akkor nem egészen tesz tanúbizonyságot arról, nem egészen arról tesz tanúbizonyságot, hogy kész fogalommal rendelkezik a halandóság mibenlétéről: amivel biztosan rendelkezik, az egy szó, illetve egy tiltás nyelvi formulája. Évát ráadásul nem is kizárólag az eleve egyből hazugságon kapott kígyó győzi meg vagy csábítja bűnre, hanem a halandóság felőli egyfajta gondtalansága: mivel az alma ránézésre „élvezhető”, illetve „szép”, nem támasztja alá vagy legalábbis nem erősíti meg az isteni fenyegetést (3,6). Az emberi lét végességének tudása talán valóban nem tételezhető egyértelműen azelőtt, hogy az emberpár eszik a tudás fájáról, az első isteni megnyilatkozás, amely már ezen tudás birtokában éri, a holléte felől tudakozódó kérdés lehet, a fától való tiltás még nem. „A tiltás szavait – jelenti ki Kierkegaard a Genézisről nyújtott olvasatában – a büntetés ígérete követi: halálnak halálával fogsz halni. [Tudhat-e Ádám, aki inkább produktuma, mint tanúja Isten sikeres beszédaktusainak, itt az ígéret beszédaktusának konvencióiról? – KSzZ]. Hogy mit jelent meghalni, azt Ádám természetesen egyáltalán nem érti, viszont ha föltételezzük, hogy ez a mondat neki szólt, semmi akadálya nincs annak, hogy fölfogja a dolog szörnyűségét.”⁴¹

Amire a meztelenség fölött érzett szégyen, és persze az isteni kérdés Ádámot mindenekelőtt ráébreszti, az a láthatósága. Ez tárulkozik fel abban, hogy – miután „felnylt a szemük” [3,7] – Évával elrejtőznek az Úr elől, illetve hogy éppen emiatt, láthatóságuk miatt rejtőznek el, miközben, az idézett megfogalmazás ezt tanúsítja, a saját láthatóság felismerése tulajdonképpen elválaszthatatlan egyáltalán a látás létrejöttétől, ami persze – csak látszólag paradox módon – egyben az érzékeknek való kiszolgáltatottságon felülkerekedő ember emancipációjáról is tanúságot tesz. Kant számára a fűgefalevél éppen ezt, az emberi észnek, sőt a képzelőerőnek az (állatias természetű) ösztönön [az ösztön itt: Isten „hangja”!] való felülkerekedését szimbolizálta: az, hogy az első emberpárnak felnylt a szeme, azt bizonyítaná, hogy

40 Vö. Pannenberg, *Rendszeres teológia*, II., Osiris, Bp., 2006, 186–187.

41 Soren Kierkegaard, *A szorongás fogalma*, Göncöl, Bp., 1993, 55.

„felfedezte magában azt a képességet, hogy maga válassza meg életmódját, s ne egyetlenegyhez kötődjék, mint más állatok”.⁴² Talán az is fontos itt, hogy az elrejtőző emberpár Istent magát természetesen ugyanúgy nem látja, ahogyan Althusser járókelője sem láthatja a rendőrt: az Úr, aki elől elrejtőznek, ugyan talán látható (nappal zajlik a bűnbeesés), mégis csak léptei hangját hallják annak, aki „a nappali szellőben a kertben járkált” [3,8]. Ádám, aki addig leginkább passzív öntudatlanságban vesz részt a teremtésben (utánamondja a sugalmazott neveket az elé vezetett állatokra, álomban tölti az Éva létrejöttét eredményező operációt), ebben a rejtőzködésében módfelett aktív. Olyannyira, hogy még a kérdésre adott válaszában is rejtőzködik, hiszen egészen szembeötlő módon voltaképpen nem a kérdésre válaszol, választ mintegy egy olyan válasz mögé rejti el, amelyet senki sem követelt tőle. Nem arról nyilatkozik, hogy hol van [ami persze belátást tükröz, nemigen feltételezhető, hogy az Úr valóban felvilágosításra vagy útbaigazításra szorul a kertben], hanem magyarázatot ad az elrejtőzésének okára, kijelentve, hogy meztelensége miatti félelmében rejtőzött el [3,10]. Ez a fajta, a válaszadás elől menekülő rejtőzködés ráadásul nem is áll meg ezen a ponton. Az Úr következő kérdésére ugyanis, amely azt is elárulja, hogy pontos tudással rendelkezik a bűnbeesés előtti Ádámnak a meztelenségét illető nem-tudása felől [„Ki adta tudodra, hogy meztelen vagy? Ettél a fáról, amelyről megtiltottam, hogy egyél?”], a vád továbbhárításának láncolatát indítja el.⁴³ Ádám az asszonyra hivatkozik, és áttételesen Istent is megvádolja, hiszen az asszony autoritását és meggyőzőerejét nem a még csak ezután meglátott meztelenségéből, hanem abból eredezteti, hogy Évát, aki maga a csábítási jelenet, az alma kínálása során a kígyóval ellentétben *nem* szólal meg [3,6], az Isten rendelte társául: „Az asszony adott a fáról, akit mellém rendeltél, azért ettem” [3,12]. Az asszony pedig, szintén továbbadva a felelősséget, a kígyót vádolja meg. Fontos, hogy – legalábbis Éva mondata, „a kígyó vezetett félre, azért ettem” [3,13], ezt árulja el – itt mintha mégis már artikulálna valamiféle tudás arról, azaz legalábbis manifesztálna egyfajta beismerése annak, hogy a bűn – bűn.

Ezen a ponton persze nehéz félretenni azt a nem csekély jelentőségű kérdést, hogy vajon miféle vallomás ez. Olyasfajta, amit a kihallgatott tesz valamiféle vallató autoritás előtt? Vagy önkéntelen elsajátítása a kérdező által a vallomástevő számára kiutalt pozíciónak, olyasvalami, mint az automatikus megfordulás Althusser rendő-

42 Immanuel Kant, *Az emberi történelem feltehető kezdete* = Uő., *A vallás a pusztá és határain belül*, Gondolat, Bp., 1980, 88., ill. 90. Vö. még itt, a paradicsomi szexualitás kérdéséhez is: „Az ember hamarosan úgy találta, hogy a nemi inger, ami az állatoknál csak időleges, nagyrészt periodikus ösztönön nyugszik, meghosszabbítható, sőt a képzelőerő segítségével felerősíthető, s e képzelőerő annival több mérséklettel, de egyben annál kitarótabban és egyenletesebben tevékenykedik, minél inkább el van vonva tárgya az érzékektől. Arra is rájött, hogy ezáltal elkerülheti a csömört, mely egyenesen következik a pusztán állati vágy kielégítéséből. A fűgefalevél [5. fej. 7. vers] tehát sokkalta magasabb szintű megnyilvánulása volt az észnek, mint amelyet fejlődése első fokán tanúsított. Mert ha egy hajlamot azáltal tesznek bensőségesebbé és tartósabbá, hogy tárgyát elvonják az érzékek elől, ez már annak tudatát mutatja, hogy az ész bizonyos fokig úr az ösztönökön, s nem pusztán arra való képesség – mint az első lépésben –, hogy azoknak kisebb-nagyobb szolgálatokat tegyen.” [Uő., 90–91.] Hasonló emancipatorikus mintázatot (az ember bukása egyben tökéletesedés is) azonosít a bűnbeesés-történetben Schiller is: Friedrich Schiller, *Az emberi társadalom kezdeteiről a műzesi okirat vezérfonalán* = Uő., *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, Osiris, Bp., 2005, kül. 405–406. A filozófiatörténeti kontextushoz vö. Odo Marquard, *Felix culpa? = Text und Applikation*, 53–71.

43 Vö. ehhez Rosenzweig, *i. m.*, 195–196.

rének interpellációjára? Miért, milyen kondíciók között mondhatja az emberpár itt – minden vonakodás és felelősségelhárítás ellenére – vétkesnek magát? Honnan tudhatná Ádám, hogy bűnös, ha – mint azt Kierkegaard feltételezi – az ő bűne az első bűn a világon, a bűn előtte nem létezett?⁴⁴ Egyáltalán: a jó és rossz tudásának fájáról szerzett gyümölcs megkóstolása, vagyis a (mégoly kétséges státuszú) tudás (?) megszerzése előtt mit tudhatott Ádám, miként lett volna képes különbséget tenni jó és rossz között és ekképpen egyáltalán a bűnhöz viszonyulni?⁴⁵ Ami persze, és ez sem lényegtelen, jó okot ad az afelőli [amúgy teológiai szempontból sem alaptalan⁴⁶] kételkedésre is, hogy a Paradicsom ellenben valamiféle ártatlan természet rezervátumaként volna elgondolható, sőt óvatosságra int egyáltalán abban a tekintetben, hogy vajon érvényesíthető-e az ártatlan természet [a természet egyik képviselője a bűnbeesés-történetben mégiscsak a – beszélő – kígyó!] és a bűnbeesett ember oppozíciója. Bár, mint azt részben már az állatok elnevezése megelőlegezi, majd a magával az Istennel folytatott párbeszéde egyértelművé teszi, az első ember nagyon is tud beszélni, könnyen elképzelhető, hogy Ádám, a jelzett okok miatt, tulajdonképpen nem érti a kérdést, amelyet nekiszegtek, és ezért (vagy: a felelősségelhárító rejtőzködés imént említett láncolata mellett ezért is) válaszol valami másra. Kierkegaard még azt a feltevést is megkockáztatja, hogy Ádám igazából önmagával beszélt.⁴⁷ Itt ismétlődne meg a világot teremtő, magányos Isten önmagával folytatott párbeszéde? Vagy éppen erről, Isten magányáról volna szó egyenesen? Arról, hogy az Ádámra, egy te-re irányuló, egy te-t igénylő kérdésre nem kap választ, kitérő választ kap? Ádám ezzel a rejtőzködésével, a voltaképpeni válasz megtagadásával tulajdonképpen magát űzi ki az Istennel kiépítendő én-te viszony Paradicsomából?

Isten reakciói bizonyos értelemben alá is húzzák egyfelől ezt a csalódottságát. Nehezen kétségbevonható ironikus színezetük többek közt talán valóban Ádám itt felsejlő tudatlanságát hivatott érzékeltetni, azt tehát, hogy Ádámnak az almából szerzett tudása nem is igazi tudás, illetve talán csakis innen, a bűnbeesés perspektívájából tekintve tudás, amihez persze a paradicsomi állapotát nem-tudásnak kellene minősíteni. Eleve kissé ironikusnak nevezhető az, hogy a felelősség átadásának

44 Vö. Kierkegaard, *i. m.*, 36–39.

45 Vö. *uo.*, 54.

46 Lásd pl. Paul Tillich, *Rendszerezés teológia*, Osiris, Bp., 2002, 268–271.

47 „A tilalom és a büntetés hangja kívülről jött, ami néhány gondolkodónak természetesen gyötrelmeket okozott. Az ilyen nehézségen azonban legfeljebb csak nevetni szabad. Az ártatlanság jól és könnyen beszél, hiszen a nyelv révén birtokában van az összes szellemi kifejezésnek. Ennyiben csak azt kell feltételezni, hogy Ádám önmagával beszélt. Így feloldódik az elbeszélésnek az a tökéletlensége, hogy valaki más beszél Ádámhoz és ő nem érti. Abból, hogy Ádám tudott beszélni, mélyebb értelemben nem következik az, hogy meg is értette a neki mondottakat.” [Kierkegaard, *i. m.*, 55–56.]. Megemlíthető ehhez, hogy – teológiai szempontból nézve – az „első bűn” mibenléte ugyanakkor nem feltétlenül központi problémája az elbeszélésnek: „A szöveg aitiológiai elbeszélésként olvasandó, és tisztában kell lennünk azzal, hogy nem a bűn, hanem a halál kialakulására, továbbá a munkával kapcsolatban és az új élet kialakulása körül jelentkező nehézségekre kíván magyarázatot adni. A történetben a bűn olyan mozzanatként jelenik meg, amelynek alapján megokolható mindez. Magára a bűnre az elbeszélés nem ad magyarázatot, jóllehet a szöveg remekbe szabott képet ad arról, hogy miként kerül sor (folyamatosan és minden ember életében) a bűnre...Ezért igazuk volt azoknak, akik kétségbe vonták, hogy a Paradicsomról szóló elbeszélés egyáltalán az emberiség bűnbeesésének egyszeri eseményéről számol be.” [Pannenberg, *i. m.*, 203–204.] L. ehhez még Ricoeur, *i. m.*, 239.

láncolatát, amely tehát Ádámtól Éván át a kígyó irányába halad, fordított sorrendben tükrözi vissza a büntetések kihirdetése során, először a kígyó, aztán Éva, végül Ádám értesül a rá kiszabottakról.⁴⁸ Utolsó megnyilatkozásában, amelyben megtagadja az emberektől az explicit tiltás alá addig nem eső, igaz, az elbeszélés jónéhány pontján tulajdonképpen feledésbe merülő másik fát⁴⁹ [vajon arról miért nem ettek? miért nem arról ettek? ez is egyfajta nem-tudás] és így az örök életet, még e tilalom kihirdetése előtt kifejezetten gúnyolódik a bűnbeesetten, olyan formában, hogy egyben annak általa adományozott istenképességét, istenhez való hasonlatosságát is kifigurázza. Sőt, mint azt Hegel is észlelte, tulajdonképpen megismételi, idézi a csábító mondatot [3,5] – ismét *mention* és *use!* –, azaz látszólag helybenhagyja, visszaigazolja a kígyó ígérését: „Lám, az ember olyan lett, mint egy közülünk, ismer jót és rosszat. De nem fogja kinyújtani kezét, hogy az élet fájáról is vegyen, egyék és örökké éljen!” [3,22].

A kérdés retorikai státuszának feltűnő eldöntetlensége a fentiek során felsejlő kettősségben ölt alakot. Ha Ádám kitérése a válasz elől, az én-te viszony megrendülése Isten [a magányos Isten] csalódottságát igazolja vissza a teremtményében, akkor a „hol vagy?” tulajdonképpen nagyon is valóságos kérdés, amelyet éppen a megválaszolatlanul maradása tart fenn. Isten, innen nézve, a kérdés pillanatában ugyanis talán mégsem teljesen mindentudó, talán valóban nem tudja, *hol van Ádám?* Másfelől valamiféle álkérdésként, retorikai kérdésként is olvasható: Isten, aki mindent lát és tud, nyilvánvalóan tudja azt is, hol rejtőzik Ádám, a kérdés valójában nem referenciális érdekű, aligha elégítené ki egy „itt vagyok [a fák között]” válasz, de talán még egy „ki? én?” visszakérdés sem. Innen nézve Ádám magyarázkodása az elrejtőzéséről nem is teljesen félreértése a kérdésnek, talán éppenhogy azt tanúsítja, hogy felismerte a kérdés álkérdés voltát. Nem-tudása nem egyszerűen fogvaték vagy hiány, tulajdonképpen ismeretet termel. Hans Robert Jauß, aki 1978-ban egy egész ülésszakot szervezett a bűnbeesés-történet filozófiai, teológiai és [irodalmi] hermeneutikai interpretációjának, a saját – a bűnbeesés-történet „esztétikai tapasztalatát” rekonstruálni célzó olvasatát – innen, a kérdés [retorikai] státuszának és funkcióinak tisztázására tett kísérlettel indítja. Egyfelől – az isteni mindenhatóságot implicit módon tételezve – elveti a kérdés referenciális kérdésként való olvashatóságát, vagyis nem [illetve csak egy „applikatív” értelmezés keretei között] számol azzal, hogy Isten ténylegesen nem találná Ádámot, másfelől ezt a mindenható vagy mindentudó pozíciót a jogi-törvényi autoritáséhoz hasonlítja. Többször kihallgatásként [Verhör] jellemzi az isteni beszédaktust,⁵⁰ amivel – bár talán akaratlanul – az Althusser-féle interpelláció szomszédságába tereli és egyben gyanú alá helyezi, valamint infantilizálja a valóban kissé gyermeki módon a felelősség elől menekülő első embert. Leginkább a „hol vagy?” kérdésre kapott, aligha teljesen kielégítő válaszra adott reakciója, vagyis a következő kérdése helyezi Isten ebbe a vallató-kihallgató pozícióba, hiszen itt explicit módon hozza szóba azt a kihágást [az isteni tilalom megsértését: „Ettél a fáról, amelyről megtiltottam, hogy egyél?”; 3,11], amelynek bekövetkezése felőli jólinformáltságát nincs

48 Vö. ehhez von Rad, *i. m.*, 92.

49 A paradicsomi fákról lásd *uo.*, 78–79. Az élet fájának megjelenése a Paradicsomban későbbi betoldás eredménye, vö. Daria Pezzoli-Olgiati et al., *Paradies = Religion in Geschichte und Gegenwart* 4, VI., szerk. Hans Dieter Betz et al., Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.

50 Pl. Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982, 378–379., 441.

igazán indok kétségbe vonni. Isten tudja, tudnia kell, hogy mi történt, és ezt Ádám sem vonja kétségbe, éppen ezért vált át a válasza a kérdéseknek a tényállást tisztázni hivatott literális síkjáról a tett magyarázatának kísérletére, egyszerűbben fogalmazva a „mi történt?” helyett az implicit beismerést előfeltételező „miért tetted?”-re koncentrálna.⁵¹ Isten autoritásának foka ugyan itt [is] abszolútnak látszik, mégis érdemes jelezni azokat a körülményeket, amelyek gyengíthetnek valamit a kihallgató hatóság analógiáján. Jauß fentről lefelé irányított kérdésként jellemzi a rejtőzködő Ádám isteni megszólítását, ahol a „kérdés joga” eleve a hatalom ismertetőjegye.⁵² Ha ez így van, az ismét csak közel hozná Althusser rendőri interpellációjához, amelyben szintén felfedezhető ez a lefelé mutató implicit irányvétel („hé, vous, là-bas!”), de nem így van: éppen ekkor Isten ugyanis, mint az már szóba is került, nem a magasból közelít, ugyanabban a kertben járkal, ahol Ádám és Éva a fák között rejtőznek, egy szinten van bukott képmásával! Ráadásul (talán egy kivételtől eltekintve: 1,29), ez az egyetlen olyan hely a Genézis első három fejezetében, ahol az ember Isten általi megszólítása nem hordozza magán egyértelműen az utasítás, fenyegetés, parancs, vallatás, büntetékiszabás vagy a gúnyolódás performatív értékeit. Természetesen a kérdés ettől még beilleszthető marad az autoriter beszédaktusok sorozatába, megnyilvánulhat már ezen a ponton is az isteni irónia vagy akár gúny, továbbá a kihallgatások totalitárius logikájában közismerten az sem tesz fölőssé egy kérdést, ha a kérdező pontosan tudja a választ, de mégsem érdemes eltekinteni attól, hogy éppen itt, tehát az Ádám hollétét firtató kérdésben egy kevésbé autoriter pozíció vagy magatartás nyomai is kirajzolódhatnak – mint azt aztán Jauß értelmezése is jelzi, mindenekelőtt a filozófiai és irodalmi recepciótörténet vonatkozó adalékait bevonva.⁵³

Felvethető persze a kérdés, vajon hogyan lehetséges az, hogy a Mindenható, akinek előre kell látnia, hogy a képére teremtett ember el fog bukni, nem akadályozza meg ezt az elbukást (valamiféle koncepció per mintájára elgondolni a folyamatot nem volna nagyon előremutató). Lehetséges, hogy a kígyót tulajdonképpen valamiféle végrehajtóként alkalmazta?⁵⁴ Felelőssé tehető-e az Úr Ádám rossz döntéséért? Egy engedelmisségi vagy hűségpróba elé állította, amelyen aztán hagyta elbukni? Az itt feltáruló látszólagos teológiai ellentmondás (az Isten mindenható, ezért előre kellett látnia a bukást, mégsem akadályozta meg, hogy a döntését tekintve szabadsággal felruházott teremtmény rossz döntést hozzon), mint arról pl. Ágoston egy érve tanúskodik,⁵⁵ egyáltalán nem bizonyult kezelhetetlennek. Sőt: az Úr kérdése többek

51 Vö. *uo.*, 379.

52 *Uo.*, 378.

53 *Uo.*, 444–450.

54 Vö. ehhez *uo.*, 439.

55 Szt. Ágoston, 228–229. Az isteni szuverenitás és az ember szabadsága között teológiai értelemben nincs ellentmondás. „Mert Isten nem kategoriális módon áll szemben a szabadsággal – írja Karl Rahner –, mintha egymás rovására kellene érvényesülnie Istennek és a szabadságnak. A gonosz akarat ellentmond Istennek azon az egyedülálló, transzcendentális különbségen belül, amely elválasztja Isten és a teremtményt, és e különbség – az egyik oldalon Isten, a másikon a teremtményi szubjektum – éppen a szabadság tetteiben jut el igazi lényegéhez, mint ahogy ebben valósul meg a szubjektumként létező lény lényege is. [...] Csakhogy maga Isten hozza létre ezt a különbséget, és ezért nem korlátozza Isten szuverenitását az az önállóság, amelyet egyáltalán csak Isten és a teremtmény radikális különbözősége valósít meg. Isten ugyanis nem elszenvedi ezt a különbséget, hanem éppenséggel lehetővé teszi. Ő hozza létre, Ő engedélyezi és ruházza fel bizonyos értelemben azzal a szabadsággal,

közt talán egyenesen arra is szolgál, hogy emlékeztesse Ádámot arra a szabadságára, amivel a teremtés szerelte fel. Innen nézve, persze, ismét csak újraaktiválódik a „hol vagy?” kérdés szószzerinti síkja, igaz, a retorikai [ezúttal a megválaszolhatatlan kérdés formájának felsejlése révén] ugyanúgy. Fentebb már szóba került, hogy Isten talán valóban nem tudja, nem tudhatja pontosan – még ha ezt a nemtudását nehéz volna is teljesen szándékolatlannak tekinteni –, hogy bűnbeesett teremtménye, aki kitért az Úrral fenntartott *én/te* reláció paradicsomi közvetlensége elől, hol is van, hova is került igazából [a cselekmény szintjén sem derül ki, ezen a ponton legalábbis, hogy a Kelet felől lezárt Édenből kiutasított pontosan merre fogja majd művelni a földet, amelyből lett]. De tulajdonképpen ugyanez elmondható Ádámról is. Ádám, aki, mint az fentebb már [többek közt Kierkegaard észrevételei kapcsán] szóba került, nagyon sok mindent *nem* tud – nem tudja, mit jelent meztelennek lenni, nem tudja, mit jelent bűnösnek lenni, nem tudja, mit jelent halandónak lenni, sőt talán egyenesen azt sem tudja, mit jelent tudni –, nemigen tudhatja azt sem, hogy hol van a bűnbeesés pillanatában, akár azt sem, hogy hol volt annak előtte és hol lesz azt követően. A kérdő megszólítás, „hol vagy?”, amely az embert a maga lényegi pozíciójára és pozicionáltságára vonatkozva kérdezi ki, tulajdonképpen el- vagy kimozdítja a megkérdézetett. Performatív teljesítménye inkább megrendíti, mintsem megerősíti a megszólított *te* helyzetét. Ádám a kérdésre csak akkor fog tudni válaszolni, ha átsajátítja, magának teszi fel és igyekszik megválaszolni, hiszen ha a saját szabadságára⁵⁶ és helyének meghatározatlanságára vonatkoztatva éri, csak úgy részesíthető válaszban, ha magának is felteszi a „hol” kérdését. „Ez a kérdés – mondja Pannenberg – az embertől nem egy előre megfogalmazott katechizmusválaszt vár, hanem rá magára kérdez, és erre az ember csak a saját életével válaszol.”⁵⁷

Mi van azonban azokkal, mit tehetnek azok [pl. Kafka Hamacher és mások által kiemelt „hősei”], akiket nem szólítanak meg? Akiket nem szólít meg senki, akiket elkerül a megszólítás, akik egy megszólítást tévesen vonatkoztatnak magukra, akiket a megszólítás összekever, akár saját magukkal, akiknél célt téveszt egy megszólítás. Akik tehát hivatlanul maradnak, vagy akikhez csak oly módon szólnak, ahogyan azt Mandelstam elmebetegje teszi, aki nem vesz tudomást a megszólított létezéséről. A kompenzáció egy lehetséges módja itt is, kézenfekvően – mégis olyan formában, amely nem sokban emlékeztet a világot megteremtő Úr önmagával folytatott monológjára – az önmegszólítás lehet. Akit nem szólítanak meg, még mindig megszólíthatja saját magát [sőt, mint az korábban szóba került, ez a lehetőség strukturálisan a megszólíthatóságát is helyreállítja], még annak a veszélynek az árán is, hogy az önmegszólítás révén összekeverheti magát saját magával, a kérdezőt a válaszolóval, a megszólítottat a megszólítóval. Nem feledve, hogy a megszólítás egy specifikus, talán nem is annyira specifikus értelemben *beszédkaktus*, az is tisztázásra vár itt, mit tesz, mit tesz akár önmagával az, aki magát szólítja meg. Mindenekelőtt,

hogy megvalósítsa önmagát különbözőségében.” [Karl Rahner, *A hit alapjai*, Szent István Társulat, Bp., 1983, 124–125.]

56 Ehhez megint Rahner: „Isten mint a *szabadságunknak feltett kérdés* kivétel nélkül mindenütt jelen van és mindenütt beleütközünk; nem megfogalmazott, kimondatlan, nem tárgyiasított módon vele találkozunk a világ minden dolgában, főképpen pedig a felebarátunkban” [Uo., 118.; kiem. KSzZ]

57 Pannenberg, *Frage und Antwort = Text und Applikation*, 420–421.

mint ez fentebb már szóba került, *énné* alakítja – máshonnan nézve: én-mivoltával szembesíti, erre emlékezteti – önmagát, következésképpen az énformálás egy technikájával él. Az önmagát megszólító én mintegy meggyőzi önmagát (és egyben meggyőződik arról), hogy ő valóban egy *én*. Az eredmény persze nem merül ki a pusztán tudomásulvételben, hiszen az önmegszólítás felruház egyfajta teherrel is, az énformálás terhével, azzal, hogy az én így immár szubjektumként válik, a szó nagyon szó szerinti értelmében is, felelőssé önmagáért és önmaga felé. Az én önmagára irányulása talán nélkülözhetetlenné teszi, talán nem is valósulhat meg másként, mint egy „erkölcsi szubjektum” előállításának formájában. „Ennek során – írja Foucault – az egyén behatárolja szubjektumának azt a részét, amely ezen erkölcsi gyakorlat tárgyát képezi, definiálja viszonyát az általa követett előíráshoz, egy bizonyos létmóddal kapcsolja össze magát, amelynek önmaga erkölcsi kiteljesítését kell jelentenie; s hogy mindezt megtehesse, önmagára irányul, akár *úgy, hogy megismeri*, akár úgy, hogy kontrollálja, próbára teszi, tökéletesíti, átalakítja önmagát.”⁵⁸ [kiem. KSZ] Amint azt a kiemelt mellékmondat sugallja, a szubjektum önmaga felé fordulása nemigen nélkülözheti az önmegismerés momentumát. Arról volna szó, hogy az önmagát megszólító – még – nem tudja, nem pontosan tudja, ki az [az önmaga], akihez odafordul? Könnyen kínálkoznak érvek annak alátámasztására, hogy az önmegszólítás az azzal a körülménnyel való szembesülést is elkerülhetetlenné teszi, hogy mindarról, ami egy ént *énné*, *énként* (illetve formálisan itt: *te-ként*) megszólíthatóvá tesz, maga az egyén nem tudhat teljes körűen számot adni, már egész egyszerűen azért sem, mert azon normák és struktúrák sokasága fölött, amelyek lehetővé teszik számára, hogy önmagát önmagaként kezelje és így képes legyen önmagára irányulni, aligha bír teljes hatalommal. Egyszerűbben fogalmazva: azok a struktúrák, amelyek az én számára lehetővé teszik, hogy *énként* ismerje fel (és el) magát, nem belőle erednek és nem vele születtek.⁵⁹ Lehetséges-e egyáltalán, innen nézve, illetve ha lehetséges volna, volna-e még értelme az olyan önmegszólításnak, amely azon az előfeltevésen alapulhat, mely szerint a megszólító számára a megszólított már eleve feltárt és azonosítható?

A kérdés teszteléséhez a lírai műfajok ígérek a legtöbb támpontot, nemcsak azért, mert talán a leglátványosabb vagy -koncentráltabb módon képesek szervezőelvvé tenni az önmegszólítás gesztusát [amely epikus szövegekben is jelen lehet meghatározó módon, de mégis ritkán alapozza meg azok átfogó beszédhelyzetét],⁶⁰ sőt nem is csak azért, mert a költészetben a *te* az a névmás, amelynél a legélesebben jelentkezik az identifikáció kényszere,⁶¹ hanem azért is, mert a lírai műfajokhoz mintha elengedhetetlenül hozzátartozna egy magában vagy magához beszélő hang képzete, egy olyasfajta *soliloquiumé*, amelyet Austin a korábban idézett helyen közvetlenül a költői megnyilatkozás után említ a beszédaktusokat eleve érvénytelenítő kommunikációs szituációk példái között. John Stuart Mill híres meghatározásához [a líra kihallgatott magánbeszéd] kapcsolódva Northrop Frye így írja le a lírai beszéd-

58 Foucault, *A szexualitás története, II.*, Atlantisz, Bp., 1999, 32.

59 L. ehhez Butler, *Giving an Account of Oneself*, 33–35.

60 Vö. ehhez Monika Fludernik, *Second Person Fiction*, AAA, 1993/2; ill. a Style, 1994/3-as, Fludernik által szerkesztett *Second-Person Narrative* című tematikus számát.

61 Waters, *i. m.*, 15.

helyzetet: „A lírikus rendes körülmények között úgy tesz, mintha magában beszélne, vagy valaki másához”,⁶² ahol ez utóbbi kitétel, a „valaki más” az aposztrophikus színezetű elfordulást hivatott jelezni, vagyis ugyanazt az elzárkózást a voltaképpeni megszólított [a közönség, az olvasó] előtt, amelyet a magában beszélő valósít meg. Innen nézve valóban elmondható, hogy egy költemény voltaképpeni megszólítottja csak az lehet, aki nem olvashatja.⁶³ Lehet-e, persze, akár az iménti megfontolásokat is figyelembe véve, teljesen egyedül lenni a színen? Noha ennek részletesebb tárgyalására itt nincs mód, mégis érdemes jelezni, hogy a performatív nyelvhasználat, illetve egyáltalán a kommunikatív cselekvés elmélete megalapozott kételyeket ébreszthet e tekintetben. Austintól kissé eltérő összefüggésben is megállapítható pl., hogy performatív mondatok valójában nem használhatók monologikusan (még *in foro interno* sem!).⁶⁴ Jó okkal lehet amellett érvelni, hogy a megszólítás és a megszólalás pillanata maga [vajon lehet-e tényleges különbséget tenni a kettő között?], az tehát, amikor a beszélő a csendet megtörve beszélni kezd, bizonyos értelemben máris válasz-karakterrel bír, méghozzá azért, mert megnyilatkozása nem nyerheti pusztán önmagából, és talán egy személytelen szabályrendszerként tételezett nyelvből sem a performatív erejét, csakis egy másik jelenlétéből, még ha ezt nem is érdemes mindig empirikus jelenlétként elgondolni: a beszéd talán abból a szükségszerű differenciából ered, amelyet a másik tételezése nyilvánít meg.⁶⁵ Hiszen volna-e értelme beszélni akkor, ha nincs (ott) a másik? Innen nézve, ha igaz volna a korábban idézett figyelmeztetés, mely szerint az én nem kezelheti önmagát olyasvalakiként, aki (még) nem tudja azt, amit tud, illetve akit csak kódolás és jelhasználat útján érhet el,⁶⁶ voltaképpen nemhogy nem volna értelme („Elmondanám ezt néked. Ha nem unnád.” – az önmegszólító versként bajosan olvasható *Hajnali részegség* nyitányának formulája implicit módon minden önmegszólító versbe bele kell legyen írva, a megszólalás valamiféle mentegetőzés formáját öltő önmegalapozásaként), de lényegében nem is volna lehetséges önmegszólítás. És bár nem érdemes ezt az ellenvetést (sem) elsietetten félretenni (vajon az ember kizárólag úgy tud csak önmagával egyezkedni, ha fogalmaz? Nem léphet-e ilyenkor át valamiféle preszimbolikus, negatív szemiotológia dimenziójába, arra a terepnumra, amelyet Julia Kristeva egykor „szemiotikusnak” nevezett el?), legalább olyan erős érvek szólnak amellett, hogy az ún. belső beszédből – és így az önmegszólításból – nem számítható az olyan külsődlegesség, amely a nem-saját, a nem önzonos felé nyit utat, és amely nélkül az önmegszólítás te-je legjobb esetben is pusztá fikció volna.⁶⁷

József Attila *Tudod, hogy nincs bocsánat* című verse, amelyen Németh G. Béla egy a líraelméleti irodalomban meglepően ritkán tárgyalt alakzatra⁶⁸ alapozott

62 Northrop Frye, *A kritika anatómiája*, Helikon, Bp., 1998, 210.

63 Giorgio Agamben, *To Whom Is Poetry Addressed?*, *New Observations*, 130 [2014].

64 Jürgen Habermas, *A kommunikatív cselekvés elmélete*, Gondolat, Bp., 2011, 325.

65 Vö. ehhez Dieter Mersch, *Ereignis und Respons = Performativität und Praxis*, szerk. Jens Kertscher – Dieter Mersch, Wilhelm Fink, München, 2003, 90–94.

66 L. 5. jegyz.!

67 Vö. ehhez pl. Derrida, *A hang és a fenomén*, Kijárat, Bp., 2013, 89.

68 Vö. mindazonáltal Heinz Schlaffer, *Die Aneignung von Gedichten*, *Poetica*, 1995/1–2., 44–46.; majd Uő., *Geistersprache*, Reclam, Stuttgart, 2015, 121–122. Schlaffer közelítésmódjának az a feltevés szab irányt, hogy a líra „genetikus és strukturális középpontját” beszédaktusok alkotják, és ez határozza meg a lírai személyek viselkedését is, vö. *Sprechakte der Lyrik*, *Poetica* 2008/1–2., 38. A lírai beszédaktusok austini értelemben vett érvényességdeficitje a versek befogadása során azért semlegesíthető, mert

kategóriáját, az „önmegszólító verstípust” paradigmaticusan szemléltette, rögtön a nyitányban, a vers címét is kölcsönző megszólításban különös élességgel szembeesít ezzel a problémával. És ezen keresztül természetesen egy csomó másikkal is, pl. azzal, hogy vajon a versben meg- és felszólítások sorozatában leképeződő én mennyiben fedi le, mennyiben határolható el voltaképpen a (szinte kizárólag) hallgatásában színre lépő *te*-től, a másik [másik?] *én*-től. Elmondható-e itt, mint azt Németh klasszikus olvasata bizonyos pontokon sugallhatja, hogy a megszólító többet tud, mindent tud, amit a megszólított *te* magáról tudhat, hogy tehát ebből a szempontból nincs különbség, vagyis hogy a dialógusban, „amelynek csak egyik felét halljuk”, „a belső vita dialektikájának egész folyamata újra átélve, lényegében reprodukálódik”, s ezzel reprodukálódik az a szólam is, amely nem hallható, nincs lejegyezve?⁶⁹ Vagy – ebben az irányban Németh több támpontot nyújt – az önmegszólítás az az esemény, amelynek során előáll, létrejön valami [pl. morális, cselekvési imperatívusz], amely e beszédművet hiányában vagy azt megelőzően nem áll rendelkezésre az én [vagyis a megszólított *te*] tudásában? A megszólító így a „fölismerő intellektus” volna, aki ha el nem is szakad a „személyiségtől”, mégis mintha távolságba kerülne, hiszen, így Németh, „mintegy kívülről és felülről” veheti szemügyre, kvázi analitikusan (és ebben a tekintetben Althusser rendőréhez és a Jauß értelmezésében kihallgatást végző Istenhez hasonlóan) utóbbit?⁷⁰ Németh mintha ebben az eseményszerűségben legitimálná az önmegszólítás beszédművetének egész lehetőségét, messze az irodalmon túl is: „Mindenkí szólította már meg önmagát. A tapasztalat szerint, szinte egyöntetűen, akkor: ha tépelődve az ember felismeri, hogy valami fontos, sorsába vágó személyes ügyét, viselkedését elhibázta, hogy nem így, hanem úgy kellett volna tennie, viselkednie.”⁷¹ Vagyis akkor, amikor valami olyasmit tudott meg, amit a megszólított önmaga *nem* tud vagy nem tudott. Vagy akár az is elképzelhető, hogy az a negatív tudás, amelyet Németh a megszólított *te* oldalán vél detektálhatónak (mint „válságot”), valójában olyasfajta projekció, amelynek a megszólító szólamában jelentkező feszültség a forrása, olyasfajta belső vita, amely éppen a megszólító tudásának felsőbbrendűségét vonhatná kétségbe?⁷² Vagy ez – bizonyos értelemben – kétségbevonhatatlanul az én önmagával folytatott dialógusának feltétele kell, hogy legyen? Roman Jakobson Poe *The Raven*-jének példáján azt vélte demonstrálhatónak, hogy a „belső monológ” bizonyos értelemben „ál-beszélgetés”, amelynek során az [itt kérdésként realizálódó] megszólalás mindig egy időbeli felcserélés eredménye, annak tehát, hogy az önmagát megszólító már ismeri a választ: „a beszélő előre tudja a választ arra a kérdésre, amelyet majd saját maga fog feltenni”.⁷³ Igaz, Mandelstam

a versek megértése nem következhet be a lírai beszédaktusok valóságos végbemenetelébe vetett hit nélkül [uo., 24.]. Schläffer elképzelésének háttérében egy történeti mintázat is munkál, amely a megszólításokat bizonyos értelemben a líra archaikusabb technikái közé sorolja, arra hivatkozva, hogy a modern költészetben – ez nyilván a személytelenség konjunktúrájáról olvasható le – az első és második személyű névmások dominanciája csökken [*Geistersprache*, 27., 124.]. Ez a diagnózis persze csak a lírai modernség bizonyos hagyományvonalaira vonatkoztatva lehet igazán találó.

69 Németh G. Béla, *Az önmegszólító verstípusról* = Uő., *7 kísérllet a kesei József Attiláról*, Tankönyvkiadó, Bp., 1982, 117.

70 Uo., 115.

71 Uo., 114.

72 Vő. ehhez Tverdota György, *Zord bűnös vagyok, azt hiszem*, Pro Pannonia, Pécs 2010, 189–191.

73 Roman Jakobson, *A nyelv működésben* = Uő., *A költészet grammatikája*, Gondolat, Bp., 1982, 147. Vő. még 149. [„a kérdés a választól függ”].

korábban már idézett kitételét emlékezetbe idézve („Ha ismerem azt, akivel beszélek, előre tudom, hogyan viszonylik ahhoz, amit mondok, – bármit is mondjak –, következőképpen nem sikerül csodálkoznom azon, amin ő csodálkozik, örvendeznem az ő örömeinek, szeretnem azt, akit ő szeret.”) korántsem magától értetődő, hogy a megszólító és megszólított közötti formális átjárhatóság vagy csere az identifikáció feltétele: Mandelstam inkább mintha azt sugallná, hogy – látszólag paradox módon – pontosan ez zárja el az utat a megszólításban a megszólítottól.

„Tudod, hogy nincs bocsánat” – ezzel a konstatív karakterű megszólítással indul tehát a József Attila-vers, amely aztán, a következő sorban, személytelen formában előadott konklúzió révén erősíti meg, igazolja vissza a közlés konstatív nyomatékát („hiába hát a bánat.”). *Tudod* – hányféle modalitás kereszteződik itt? Halványan akár a kérdezése is jelen van [tudod?; ugye tudod?], ennél jóval erősebben pedig a meggyőzésé is: tudod, ne ellenkezz, ne menekülj illúziókba, hiszen tudod, ismerd el, valld be (?), hogy tudod. Sőt, a tárgyi mellékmondat bizonyos értelemben visszahajlik a[z ön-] meggyőzés ezen aktusára, egyszerre viselkedhet önreflexív magyarázatként és okozatként. Nincs bocsánat, hiszen tudod, amit tudsz, nem áll rendelkezésre a nem-tudásra hivatkozó felmentés [megbocsátás] opciója. De másfelől: mivel tudod, amit tudsz, sokkal inkább tudod, mint nem tudod, ezért – nincs bocsánat, nincs értelme, nyelvileg sem adódik a lehetőség bármiféle mentegetőzésre. Talán ennél is fontosabb, hogy ez a verset nyitó kijelentés egyben dramatizálja az önmegszólítás értelmére vagy lehetőségére irányuló nyelvelméleti dilemmát is, amelyről fentebb szó esett. Ha egy én azzal fordul önmagához, hogy „tudod”, azzal – az egyik lehetőség szerint legalábbis – az egész megszólítás, a megszólalás értelmét és funkcióját kérdőjelezi meg. Mivel tudod, tudod, amit tudok, bizonyos értelemben főlősleges megszólalni, mind nekem, az énnek, mind neked. Hogy a vers komolyan számol ezzel a dilemmával, azt egyértelműen jelzi egyrészt lexikai-grammatikai szinten (rögtön a következő sorban, majd a második, és kicsit később az ötödik szakasz ugyanezen pozíciójában felbukkan a *hiába* határozó: „hiába hull a könnyed”; „s hiába könyörögtél!”, mindkét esetben tehát valamiféle kommunikatív – vagy legalábbis önkifejező – gesztusra vonatkoztatva), másrészt egész egyszerűen az a tény, hogy a másik szólam [a te hangja] énként – később említendő, nem jelentéktelen grammatikai ambiguitásoktól eltekintve – valóban nem is szólal meg. Hiába is szólalna. „De hát kinek is szólanék”, ahogy egy másik, valamivel korábbi vers, a *Reménytelenül* [Vas-színű égboltban...] zárlata fogalmaz. Kinek? Magamnak?

A hallgatás a te, a megszólított oldalán Németh értelmezését, mint közismert, a lelkiismeret hívásának a *Lét és időben* előadott szcenáriója, pontosabban Heidegger némiképp sajátos applikációja⁷⁴ felé terelte, ami egy döntő lépése volt az önmegszólító verstípusról előadott argumentációjának. Ez a hívás, „Ruf” [ezt fordítja Németh az akkor még magyarul nem olvasható *Lét és időből kiáltásnak*] Heideggernél persze eleve néma: megszólítottját – Heideggernél „felhívottját” [Angerufene] – éppen azzal szólítja fel *önmagára*, hogy nem mond semmit, „a hallgatás módusában beszél”, sőt éppen ezzel a hallgatagságával némitja el, kényszeríti „a felhívott és felszólított jelenvalóletet

74 Németh, *i. m.*, kül. 123–124. Németh Heidegger-értelmezéséről lásd Bónus Tibor, *Irodalmi tudat – természeti és kulturális kód között* = Uő., *Az irodalom ellenjegyzései*, Ráció, Bp., 2012, 46–49.

önnön hallgatagságába”.⁷⁵ A jelenvaló- vagy ittlét ugyanis, Heidegger diagnózisa szerint, éppen az őt körülvevő beszédetől (ami persze fecsegés, „Gerede”) nem hallja meg önmagát. Mintha tehát sokkal inkább ennek a hangzavarnak az elhárítását valósítaná meg a lelkiismeret néma szólítása – nem feledve természetesen, hogy ez a hallgatás továbbra is a beszéd módusában marad, az ittlét talán éppen a hangjától megfosztatva vonódik be a nyelvbe.⁷⁶ Mivel a lelkiismeret „hangja” a heideggeri analízisben eredetét tekintve kísértetiesen azonosíthatatlan, tulajdonképpen nem ölthet alakot az ittlétet *kikérdező* instanciaként, akinek hatalma volna arra, hogy azt számadásra kényszerítse, sőt bizonyos értelemben inkább megakadályozza azt, hogy a meg- vagy felszólított valamely szubjektum vagy akár én pozícióját öltse fel valamely nyilvánosságban. A lelkiismeret, innen nézve, nem az én lelkiismerete, hiszen a lelkiismeret hívásában éppen az én hallgat el. A *Lét és idő* egy jóval későbbi pontján Heidegger egyenesen az ún. Önmagalét lényegtelen kellékkévé fokozza le az ént, éppen a hallgatag ittléthez képest: „A jelenvalólét a hallgatag, magától szorongást elváró [zumutenden] elhatározottság eredendő elszigeteltségében *van tulajdonképpen önmagaként*. A tulajdonképpen *Önmagalét mint néma [als schweigendes]* éppen hogy nem mondja, hogy »ÉN-ÉN«, hanem a hallgatagságába belevetett létezőként »*van*«, amilyenként tulajdonképpen lehet.”⁷⁷ A lelkiismeret hívása talán sokkal inkább kétségbe vonja az én énként való öntanúsításának lehetőségét, olyan megszólítás, amely egyrészt éppenséggel nem affirmálja szükségszerűen a megszólítottat, másrészt egyben meggátolni látszik annak hanggal való felruházását. Innen nézve úgy lehetne fogalmazni, hogy amikor Németh értelmezése tulajdonképpen szövegesíthetőnek tekinti a heideggeri hívást, akkor talán csak annyiban jár el megalapozottan, hogy – ebbe a kontextusba helyezve József Attila versét – áttételesen a megszólalás hiábavalóságként manifesztálódó megalapozatlanságára világít rá.

A kezdősorban feltárulkozóhoz hasonló grammatikai játéktér nyílik meg – mint arra Németh is felfigyel, a „jelöletlen viszonyításoknak” köszönhetően⁷⁸ – a „Légy, ami lennél: férfi” sorban is, azaz a vers immár nem csupán meg-, hanem egyben felszólításainak sorozatát nyitó gesztusban, amely valóban kapcsolódhat következményes vagy ellentétes és még további módokon is a versszak tágabb kontextusához. Sőt, mivel a kifejezés szemantikájában akár idéző jelleg is érvényesülhet⁷⁹ [„ami lennél”: ’ami állítólag vagy’], a felszólítás részint vissza is vonja, hiszen feleslegessé teszi magát, legalábbis abban az értelemben, hogy a cselekedtető, előállító, változtató illokúciós erejét kérdőjelezi meg vagy ítéli hatástalannak. Nem csoda tehát, hogy a vers inkább tiltó felszólítások egész arzenálját vonultatja fel nem sokkal ezt követően, cselekvés helyett nem-cselekvésre szólít fel. Ez foglalja el a teljes harmadik versszakot [„Ne vádolj, ne fogadkozz, / ne légy komisz magadhoz, / ne hódolj és ne hódíts, / ne csatlakozz a hadhoz”), majd részben a negyediket is [„ne lesd meg”, „ne vesd meg”

75 Martin Heidegger, *Lét és idő*, Osiris, Bp., 2007, 317.; *Sein und Zeit* [GA 2], Frankfurt, 1977, 373.

76 „Beleveszve az akárki nyilvánosságába és fecsegésébe, az akárki-önmagára hallgatva *nem hallja meg saját Önmagát.*” [uo., 314.] Vö. még 315. Lásd a fentiekhez még Agamben, *Vocation and Voice, Qui Parle*, 1997/2., kül. 97.

77 Heidegger, *Lét és idő*, 372–373.; *Sein und Zeit*, 427.

78 Németh, *i. m.*, 141.

79 Vö. ehhez Fried István, *Magatartásformák egy József Attila-versben*, Tiszatáj, 2005/12., 52.

– utóbbi persze részben ki is gúnyolja, *kinevetteti* egy homonímiás effektus). Fontos, hogy ezek a tiltások részint explicit performatív műveletekre irányulnak („Ne vádolj”, illetve különösen: „ne fogadkozz”, azaz: ne ígérj, ne tegyél esküt, ne kötelezd el magad valamely jövő – vagy múlt – irányába, önmagad irányába; ezt fejt ki, illetve magyarázza majd egy későbbi „vád”: „Hamis tanúvá lettél / saját igaz pörödnél.”). Egyfelől ugyanis olyasvalamitől tanácsolják el a megszólított ént, amivel az – a megszólító szólamában – kitaratóan kísérletezik, hiszen morális vonatkozásban győzködi, lebeszéli, tiltásokkal szembesíti önmagát. Ezek a gesztusok némi leegyszerűsítéssel egy tiltó beszédaktus paradoxonjában összegeezhetők: „Megtiltom, hogy beszédaktusokat végezz”. Ráadásul éppen ezeknek a tiltásoknak a sorozatában bukkan fel, szólal meg, szól vissza először a megszólított pozíciójában és szólamában *majdnem* konzekvensen hallgató én (mint te): „Ne vádolj”, itt a határozatlanul hagyott tárgy miatt nemcsak egy általános, konkrét tárgyat nélkülöző cselekedetről van szó, hanem valóban valamiféle visszazólásról is, ’ne vádolj engem’, ez az egyik olyan hely a költeményben, ahol az én anélkül vonatkoztatja a beszédét önmagára, hogy magát közben te-ként tárgyasítaná és távolítaná el. Igaz, a megszólítás szerkezetének látens szimmetriája inkább azt nyomatékosíthatja itt, hogy ez az eltávolítás korántsem függesztődik fel, csupáncsak megfordul: a te szól vissza – és ennyiben nem is csupán a némaságában, hanem ebben a látens hangjában is valóban ellenszegülést kifejtve⁸⁰ – az őt végig szólongató ének. Olyan formában méghozzá, hogy tulajdonképpen – valóban *bizonyossággá* allegorizálva magát – visszaigazolja, ellenjegyzi a megszólítások sorozatát (és persze magát a verset) nyitó kijelentést, amely bizonyos értelemben egy bizonyosságot artikulál („tudod, hogy”). A benne feltáruló kérés, könyörgő modalitás a vádak kérelhetetlenségét tükrözi [ezt a modalitást a versszöveg maga teszi explicitté a majdnem, de nem teljesen hallgatag te szólamának jellemzése révén: „hiába könyörögtél”), „ne vádolj”, esdekel a vádlott, de *nincs bocsánat*. A következő sor tiltása, „ne légy komisz magadhoz”, lényegében továbbviszi a fentebb említett megfordítást [a megszólítások sorozata a bocsánattól való megfosztástól az elvek elvetésére való utasításig a vers végén végső soron ugyanis: komisz⁸¹], itt azonban felfüggesztve az én és a te közötti distanciát. Ez a felszólítás mintha egyenesen a megszólított te-vel való azonosságára vagy legalábbis közelségére emlékeztetné az ént [ami, mármint a bizonyos közelség fokú műfaji értelemben talán szükségszerű produktuma a lírai megszólításnak].⁸²

A két névmás „szólami” közötti távolság mozgásának megfigyelése elkerülhetetlenné teszi azt a kérdést, hogy mi teremti meg a kapcsolatot, illetve miként jelenik

80 Vö. ehhez Balogh Gergő, *Igazságosság és eticitás a költői nyelvben = Verskultúrák*, szerk. Kulcsár Szabó Ernő et al., Ráció, Bp. 2017, 188.

81 Vö. ehhez még Tverdota, *i. m.*, 188.

82 Meglehetősen ritka pl. az önöző formula – az Ön-megszólítás! – a költői nyelvben, vö. ehhez Schläffer, *Geistersprache*, 16. Érdekes példa lehet ehhez Voltaire *Les vous es le tus* című költeménye, amely a lírai én megszólítottéhoz való viszonyának alakulását fejezi ki a megszólító formula megváltoztatásával. Vagy akár a *Levélmintá* című korai (nem-lírai beszédhelyzetre alludáló) Petri-vers alábbi részlete: »Kedves, kedves Mathilde, / fontolja meg jól a választ, de mégse / fontolja tűrhetetlenül soká. / Az Ön D.-je« / Vagy: »S hadd nevezzelek«, / a zárójelben levők maradnak, csak kiegészíteni: / »[...]s egyúttal vakmerően áttérve / a tegezésre; szabad volt-e megtennem?« / Folytatás változatlanul, de a második / »fontolja« fontolgasd-ra cserélendő: / ez egy fokkal még bizalmasabb, / s jobban is hangzik. Használhatnám esetleg, / ha már Mathilde, a Sorel aláírást. / De akkor mégis inkább a magázás: / »Az Ön Sorelje«, »Az Ön J. Sorelje«. / – »Soreled« – ez hülyén hangzik. / Vagy: – egyszerűen: »Juliened«? Na de: / »ölel«?, »csókol«?, »gondolj a te«?.

meg ez a kapcsolat a versben az önmagát megszólító én és a megszólított én között. Ez a kapcsolat ugyanis, miközben egyfelől nem szakad el – nemigen lehet (vagy érdemes) eleve lemondani az én és én közötti azonosításról –, másfelől mégsem teljesen mutatkozik magától értetődően adottnak a szövegben. Erre emlékeztethet egyrészt a kérdéssorozat sűrűn ironikus, helyenként talán egyenesen gunyoros hangoltsága,⁸³ másrészt eleve az a sajátossága a versnek, hogy ismételten kísérletet tesz arra, hogy valamilyen módon leírja, jellemezze a két szólam vagy pozíció viszonyát. Itt van mindjárt a fentebb említett *bizonyosság*. A megszólított te, mint az imént szó esett róla, teljes joggal testesíti meg ezt a bizonyosságot, a bizonyosság ő maga annyiban, hogy hiábavaló ellenállásában, az egy pillanatra megszólaló hang szólamába is kivetülő könyörgésében, performatív gyengeségében visszaigazolja a vers kiinduló állítását. Arra, hogy nincs bocsánat, továbbá arra, hogy a „a bűn az nem lesz könnyebb”, nem valamiféle külső, tárgyi, referenciális bizonyítás, netán egy ítélkező harmadik bírói pozíciója derít fényt, hanem maga az önmegszólítás struktúrája. És mivel két pozíciónál kevesebb viszont már nem elég ahhoz, hogy feltáruljon ez a bizonyosság, vagyis a bizonyossággá válás feltétele az önmegszólítás és az azt formálisan megalapozó énkettőzés, az is konzekvensnek mondható, hogy a bizonyosság, amely ugyan azonos a megszólított te-vel, hiszen ő maga testesíti meg, mégsem belőle vagy tőle származik, kell hozzá egy másik, a megszólító, akinek ennyiben adósa marad. A kéréletlen utasítás („Hogy bizonyosság vagy erre, / legalább azt köszönjed”) ezt az adósságot teszi hangsúlyossá, amely talán éppen azért igényli a hála ellenjegyzését, mert ennél nyomatékosabb ellentételezést nemigen várhat el. Hogy József Attila mennyire tudatosan végiggondolta ezt a struktúrát éppen ezen a sarkalatos pontján, arra kézenfekvő *bizonyosságot* nyújt az a döntése, hogy a szöveg egy korábbi változatához képest épp ebben a vonatkozásban javította az eredetileg így hangzó sort: „Hogy erre van bizonyosság”.⁸⁴ Aztán itt van természetesen a „ne légy komisz magadhoz” tiltása. Az önmegszólítás ezúttal egyfajta mise-en-abyme formáját öltve tükrözi önmagát, hiszen itt – feltételezve legalábbis azt, hogy a megszólítások valóban a vádlott pozíciójába helyezik a te-t – a megszólító én nem csupán a megszólított te-t, hanem saját magát, a komisz megszólításokat kivitelező ént is megszólítja, ráadásul úgy, hogy közben – méginkább komisz módon – nem engedelmeskedik önmagának! Mint az majd szóba kerül még, a te jellemzésében a vers később is fontos szerepet ró az olyan interperszonális struktúrára, nem ritkán annak nyilvánvalóvá tett nyelvi aspektusaira, amelyből hiányzik a harmadik, külső vagy felső pozíció által szolgáltatott vagy szolgáltatandó referenciális bizonyosság. Vagy ahol ezt mégis, implicit módon legalábbis, tételezi, egy jogi procedúra konvenciórendszerére célozva – ez legnyíltabban az ötödik szakasz második felében történik meg, amely a könyörgés hiábavalóságának egyszerre a következményét és az okát fejti ki: „Hamis tanúvá lettél / saját igaz pörödnél” –, ott is a te önmaga melletti tanúságtételének hitelességdeficitjét emeli ki. Legyen mégoly igaz a pör, azaz mégoly megalapozott a bocsánatért folyamadó, vagyis az igazságtalanság viszontvádját implikáló tanúságtétel, az szükségszerűen (legalábbis potenciális) hamis tanúzássá válik. Hiszen, lehetne hozzáfűzni, az én és te azonosságát fenntartva lényegében maga a vádbeszéd lesz a tanúságtétel, amelyet

83 L. ehhez még Seregi Tamás, *A személyiségen innen*, Iskolakultúra, 2001/4., 49–51.

84 Vö. JAÖV, II, Osiris, Bp., 2005, 471.

egy én – önmagáról vezethet elő. A *bizonyosság* tulajdonképpen nem másnak, mint ennek a hamis tanúzásnak a bizonyossága, és innen nézve jó oka van az ének arra, hogy eltanácsolja önmagát attól, hogy eskü alatt tegyen vallomást („ne fogadkozz”).

Mit jelent itt ez a tanúság? Legfontosabb strukturális tényezőjét Derrida nyomán abban lehetne, némiképp zanzásítva a filozófus több helyen előadott okfejtését, azonosítani, hogy a tanúságtétel szükségszerűen performatív karakterű, hiszen implikál egy olyan műveletet – pl. egy esküt, egy fogadalmat –, amelyet az tesz nélkülözhetlenné, hogy a tanúnak meg kell győznie a megszólítottját. Csak az teszi tanúvá, csak attól tanú, hogy arról, amiről beszámol, arról a tudásról, amely mellett elkötelezi magát, a megszólított éppúgy nem szerezhet bizonyosságot, mint ahogyan maga a tanú sem szolgáltatathat ilyet, hiszen amikor tanúvá válik, vagyis amikor tanúságot tesz, már nincs ott abban a jelen(et)ben, amelyről számot ad. Az eskü, éppen mert eskü, valamint éppen mert kiiktathatatlan a tanúságtétel struktúrájából, implicit módon tehát a hamis tanúság terhét is magára vállalja, illetve manifesztálja. Aki tanúságot tesz, egyben arról is tanúságot tesz, amellyel is kiáll, hogy az, amit mond, akár őszintétlen, akár hazugság is lehet.⁸⁵ Sőt, a tanúságtétel struktúrája nem nélkülözhet egy *Tudod, hogy nincs bocsánat* szempontjából nagyon jelentős áthelyeződést sem. Annak képtelen feltételét, hogy a tanúságtevőt, akit éppen az avat tanúvá, hogy neki, az ő tanúvá válásának nincs, nem lehet tanúja, bizonyos értelemben mégis tanúsítani kell, el kell ismerni tanúként, valakinek ellen kell jegyeznie, ha más nem is, legalább a tanúságtétel verbális bekövetkezését.⁸⁶ Amikor a vers énje tehát eltanácsolja a megszólítottat az eskütételtől, és tanúságtételének paradox hamissá fordulására emlékezteti, akkor egyben az attól való vonakodását is kifejezésre juttatja, hogy tanúként melléálljon. Azt a fenyegetést, a hamis tanúvá válás lehetőségét hárítja el énként megszólalva, amelyet a megszólított pozíciójában (ugyanaz az én) detektál. Innen nézve úgy is lehetne – némi paradoxont megkockáztatva – fogalmazni, hogy éppen ezt a felismerést és az ebből fakadó vonakodást verbalizálja azáltal, hogy hallgatásra kényszeríti a dialógus másik szolamát.

Mivel, mint azt Németh megállapította, a vers nyelvének lexicáját meghatározó erkölcsi szókinccs „minduntalan jogi, sőt: törvényszéki színeződésbe játszik át”,⁸⁷ a tanúskodás struktúráját ott is érdemes szem előtt tartani, ahol a te [nyelvi] attitűdjének jellemzése nem alkalmaz szigorúan jogi kategóriákat. „Hittél a könnyű szóknak” – ez, a korábbi szakaszok fényében, meggyőző vádnak hangzik (mi mászt tehetne az, aki a saját igaz pörében is csak hamis tanúként szólalhat meg), ráadásul – mivel könnyű, azaz *hítel* nélküli szavakról van szó – talán nem is igazán kínálkozik más lehetőség, csak hinni lehet (és ez végső soron megintcsak kiterjeszhető az egész vers, a megszólítások teljes sorozatának kontextusára, amelyeknek a te csak kivételes esetekben tud ellenszegülni). A szakaszt alkotó mondat továbbhaladása mindazonáltal némiképp módosít ezen a sémán. A hit jó szándékát éppenséggel nem igazolják vissza szavak: „s lásd, soha, soha senki / nem mondta, hogy te jó vagy”. Ennek az újabb bizonyoságnak ezúttal van némi tárgyi alapja, itt is előlép a *mention* és a *use* differenciája: senki nem

85 Vö. Jacques Derrida, „A Self-Unsealing Poetic Text” = *Revenge of the Aesthetic*, szerk. Michael P. Clark University of California Press, Berkeley, 2000, kül. 194–197.

86 Vö. *uo.*, 200.

87 Németh, *i. m.*, 158.

mondta, ez, úgy látszik igazolható, belátható [lásd, nincs ilyen idézet, nem hangzotak el ezek a szavak soha, mint azt a szöveg a szóismétléssel nyomatékosítja], akkor honnan is tudhatná az, aki szavaknak hisz, szavaknak ad hitelt, hogy jó-e vagy sem. A mondatban ugyanakkor a hit nem egyedül a „könnyű szókra”, hanem az ezek mellé rendelt további bővítményre is irányul, „fizetett pártfogóknak”, ez pedig némi ambivalenciát jelez. Fizetett pártfogóknak hinni – ez éppenséggel valamiféle kalkulálható hitel inkább, ahol a hit valamiféle csereügyletben gyökerezhet, olyasfajta hit, amely mintegy előreprogramozta magát, igazából – mivel kalkulálható – nem hit. Az, aki ily módon alapozza meg és cseréli [hitelezett] bizonyosságra a hitét, valójában nem hisz, sőt, ami még fontosabb, nem hisz a hitben, éppen a hitben nem hisz.

„Megcsaltak, úgy szerettek” – ez a másik olyan hely, ahol a te is megszólal [vagy, másként fogalmazva, az én a te helyett önmagára irányulva is megszólal]. Hasonlóan a jelöletlen vagy meghatározatlan tárgyú „Ne vádolj” felszólításhoz, itt is kétféle grammatikai kiegészítést tesz lehetővé a szöveg: ezt a kijelentést ugyanabban a formában vonatkoztathatja az én önmagára [‘engem megcsaltak, úgy szerettek’], mint a megszólítottra [‘téged megcsaltak, úgy szerettek’]. A csalás és szeretet a nyolcadik szakasz második sorában [„csaltál s így nem szerethetsz”] chiazmusba rendeződő relációjával máris előáll egy variáns a könnyű szavakba vetett hit és a fizetett, kalkulált hit előző szakaszban feltárulkozó oppozíciójára, ezúttal a megcsalt, könnyű szók által megvezetett szerelmi bizonyosság tévelygése és a csalás, itt is egyfajta kalkuláció által eleve hiteltelenített és ellehetetlenített [csalt, vagyis: elárult? mimelt? megtévesztve kierőszakolt?] szeretet között. És talán éppen ezt a negatív dialektikát szakítja meg József Attila azzal a lehetőséggel, hogy szó szerinti értelmezésre is készlet. Ezt az olvasatot ráadásul tulajdonképpen ő maga írja elő, saját versének olvasójaként, hiszen itt is egy korábbi szövegváltozat felülbírálásáról van szó: „Megcsaltak, nem szerettek”, ezt írta át a végérvényes, paradox formulával. Megcsaltak, és éppen ezzel, ezáltal, így szerettek – hogy ezt a lehetetlen lehetőséget József Attila komolyan mérlegelte, arról többek közt a valamivel későbbi *[Az Isten itt állt a hátam mögött...]* kezdetű vers hasonló paradox megfogalmazásai tanúskodhatnak [„Ugy segített, hogy nem segíthetett”, „Ugy van velem, hogy itt hagyott magamra”]. A *Tudod, hogy nincs bocsánat* kontextusában ez talán arra tehet figyelmeztet, hogy a vers itt azoknak a páros struktúráknak a fenyegető, pusztító hatalmára figyelmeztet, amelyekre maga az önmegszólítás beszédművelete szakadatlanul támaszkodik. Az önmegszólítás művelete, amely az én lehető legnagyobb közelségét állítja elő önmagához, megcsal, hiszen benne vagy általa az én – már ha lehetséges egyáltalán ilyesmi, ami nem teljesen magától értetődő⁸⁸ – elárulja a szövetségét ugyanezen énnel, elárulja önmagát. És talán éppen a csalás, az önmegszólítás csalásként való leleplezésében manifesztálódik valamiféle szolidaritás annak irányában, akit a megszólítás célba vesz, azáltal, hogy kitesztálja abból a struktúrából, amelyet rákényszerít. A megszólítás teljesítménye itt, úgy látszik, egy pusztító, és ebben a pusztításban mégis valamiképp fel- vagy megmentő, katasztrófális fordulat, Derrida egy kategóriáját kölcsönvéve: *kat’apoztrophé*.⁸⁹ A felszólítás az öngyilkosságra [„Most hát a töltött fegyvert / szorítsd

88 L. ehhez Jacques Derrida, *History of the Lie = Uő, Without Alibi*, SUP, Stanford 2002, 67.

89 Uő., *Politiques de l’amitié*, Galilée, Párizs, 1994, 173–174., 198.

üres szívedhez.” tulajdonképpen a megszólítások pusztító sorozatát összegzi, mintegy a fegyvert a megszólítások metaforájává avatva. A fegyver, a vers megfogalmazása szerint, azt juttathatja el a szívbe, ami abból hiányzik: a szív üres, nincs benne semmi, bizonyos értelemben élettelen. Elpusztítása így egy különös értelemben akár életre keltést is implikál, talán egy olyan életet, amely fölött az önmagát jogi, morális, nyelvi, performatív úton előállító és kontrolláló szubjektivitásnak nincs hatalma. Bármily kevésbé is kézenfekvő ez a következtetés, mégis meggondolkodtató, hogy a vers egy korábbi változatával ellentétben – amely Illyés Gyuláné emlékezése szerint ezen a ponton végződött⁹⁰ – a végleges szöveg még tartogat egy strófát.

Az imént tárgyalt két szakasz bizonyos értelemben azt a Csokonait mondja újra, aki híres költeményében nem önmagához (valóban nem?), hanem egy allegorikus alakhoz, a Reményhez intézi megszólítások hasonlóan kimerítő sorozatát. Az intertextuális érintkezés gravitációs pontja Csokonai költeményében az első szakasz zárata, amely a *Tudod, hogy nincs bocsánat* hetedik és nyolcadik szakaszai mellett a negyedik első sorában („maradj fölöslegesnek”) is visszhangzik: „Csak maradj magadnak! / Biztatóm valál; / Hittem szép szavadnak: / Mégis megcsalál.” [A *Reményhez*] Ami jelen szempontból különösen fontos lehet, hogy ez, mármint a Csokonai-intertextus vezeti be a hit, a bizalom és a szerelem fogalmait mellé a reményét is a József Attila-költemény utolsó strófájába, amelyben ily módon összeáll a páli erények – hit, remény, szeretet – hármasa is. Az öngyilkosságnak az elvek elvetésével (egy, ha lehet így fogalmazni, feltétel nélküli feltétellel) megnyíló alternatívája ebben a hármas fogalmiságban nyilvánul meg, amelyhez csatlakozik még a bizalom is. „[S] még remélj hű szerelmet, / hisz mint a kutya hinnél / abban, ki bízna benned.” Továbbra sem érdemes megfeledezni arról, hogy itt az én küld egy utasítást („remélj”) a te-ként megszólított önmagának, noha ennek performatív színezetéből aligha lehetne kiiktatni valamiféle kételyt, lemondást sem: vagy remélj [esetleg?] hű szerelmet, ez csak azután következhet, amikor az *elvekből* levonható morális ítélet már megszületett, és amikor már az is világossá vált, hogy valóban legfeljebb reménykednie lehet annak, akit csak megcsalás által szerettek, sőt aki „nem szerethet”. A vers zárósorait bevezető *hisz* kötőszó ugyanakkor kínál egy ettől eltérő megalapozást, van ok reménykedni, ami, némiképp tautologikusan, éppen a hitből következik. Van hited [igaz, ennek mintha feltétele lenne: a bizalom], ezért képes lehetsz remélni.

Ennek ellenére nehezen ismerhető félre a szakaszt voltaképpen elárasztó tautologikusságnak az utolsó három sor egészére kiterjedő jelenléte. A felidézett performatív értékek vonatkozásában is feltűnő, hogy azok a műveletek, amelyek itt sorakoznak, ha azonosnak ugyan messze nem mondhatók is, rendelkeznek egy alapvető közös strukturális vonással. Remélni, hinni, bízni (a szeretet performatív értelemben ugyan nehezebben formalizálható, de talán szintén idevonható): mindhárom műveletben vagy attitűdben megfigyelhető, hogy – függetlenül a nyelvi artikuláció mértékétől – egy alapvető elköteleződés feltételéhez kapcsolódnak, nevezetesen egy olyan jövő iránti elköteleződéshez, amelyről nem áll rendelkezésre, nem nyerhető referenciális, megosztható bizonyosság. Aki remél, az éppúgy megelőlegez, előidéz vagy tételez valamit, méghozzá affirmatív formában, ami még nem mutatkozott meg, nem áll fenn vagy

90 Illyés Gyuláné, *József Attila utolsó hónapjairól*, Szépirodalmi, Bp., 1987, 49–50.

nem következett be, mint az, aki hisz, illetve az, aki bízik. Ez a központi sajátosság sok tekintetben megidézi a tanúságtétel fentebb érintett struktúráját is azzal a különbséggel, hogy a tapasztalati bizonyosság itt explicit módon nem áll rendelkezésére annak, aki a műveletet végrehajtja, és aki így legalább a maga tapasztalatát kitehetné a hamis tanúsítás fenyegetésének, és persze azzal a hasonlósággal, hogy közben ugyanúgy visszaigazolható ellenjegyzésre szorul, mint a tanú. Sőt: a bizalom, a remény, a hit és, igen, a szeretet centrumában is lényegét tekintve éppen az ilyesfajta ellenjegyzésért folyamadó igény áll, amit József Attila verse alá is húz: a remény tárgya a hűség, a hű szerelem, a hit pedig hit valakiben („abban”), a bizalom úgyszintén („bízna benned”). Az ilyesfajta irányulás pedig voltaképpen a nyelv feltételezett performativitásának kellős közepén gyökerezik, hiszen nélküle, vagyis az abba vetett hit, remény vagy bizalom nélkül, hogy 1. a beszéd képes előidézni valamit vagy tanúságot tenni valamiről, aminek meglétére és ismeretére nem alapozhat, valamint hogy 2. ezt a képességét vagy ezt a tevékenységét mint ilyet visszaigazolják, nem létezhet performativitás. Az alapstruktúrát természetesen minden beszédaktus prototípusa, az ígéret hordozza. Ígéret nélkül nem lehetséges bizalom, hiszen a bizalmat lényegéből fakadóan csak megelőlegezni lehet, részesülni benne pedig szintén csak valamiféle ígéret következményeképpen. Pl. akire azt mondják, bizalomkeltő, az ígéretet hordoz, annak ígéretét, hogy nem kell benne csalódnia [ez az ígéret persze leválhat arról és ellene is fordulhat annak, aki megtette].⁹¹ A hit, a hitre, hitelességre való apellálás sem igen gondolható el ígéret nélkül: ahhoz, hogy megalapozhassa magát, a hit [amely itt éppen ezét „dogma nélküli hitként” értendő⁹²] ígéretet kell, hogy előfeltételezzon, és persze ahhoz, hogy verbalizálja vagy bármilyen módon kinyilvánítsa magát, egyben ígérnie is kell. Ez a reláció ráadásul, miközben bizonyos értelemben radikálisan feltétel nélküli beszédaktusokat implikál, kölcsönösen feltételes is: egyetlen ígéret sem töltheti be a státuszát, nem lesz ígéret, ha nem hisznek benne, ha nem kap hitelt. Mi több, maga a megszólalás, amely innen nézve [is] mindig, szükségszerűen egyben megszólítás is, sőt a másikhoz való viszony preverbális tapasztalata, vagy akár a meg-nem-szólítás közlése sem alapozhatja meg magát ilyenként anélkül, hogy hitre apellálna, ami könnyen belátható az explicit módon ígérő jellegű megszólítások esetében, de ezeken túl is: hit, a „higgy nekem” implicit imperatívusza nélkül nem volna adott semmiféle megszólítás struktúrája.⁹³ A „Tudod, hogy nincs bocsánat” kijelentés bizonyos értelemben nem más, mint a 'hidd el nekem, nincs bocsánat' elmaszkírozása. Végül maga a lehetőség, az tehát, ami nélkül hinni, bízni, remélni, szeretni (és ígérni) értelmetlen volna, vagyis az a feltevés, hogy az, amire ezek a [beszéd]aktusok irányulnak, nem kizárólag nemlétező, szintén nem mondhat le az ígéret struktúrájáról: az ígéret lehe-

91 Lásd erről – Kleist *Die Marquise von O...* című elbeszélése példáján – Lőrincz Csongor, *Az eskük hálójában* = Uő., *Az irodalom tanúságtételei*, Ráció, Bp., 2015, 246.

92 Vö. ehhez Jacques Derrida, *Hit és tudás*, Brambauer, Pécs, 2006, 33–34.

93 „Nincs el-jövetel valamennyi messiási emlékezet és ígéret nélkül. Nincs diskurzus vagy címzés a másikhoz egy elemi ígéret lehetősége nélkül. Az esküszegés és a nem tartott ígéretek ugyanazt a lehetőséget követelik maguknak. Nincs ígéret tehát az igen megerősítésének ígérete nélkül. Ez az *igen* magában fogja foglalni, és mindig magába fogja foglalni a hit megbízhatóságát és hűségét.” [Uő., 74.; vö. még: 70.]. Vö. még uő., *Marx & Sons = Ghostly Demarcations*, szerk. Michael Sprinker, Verso, London – New York, 1999, 250–251.

tősege – figyelmeztet Hamacher⁹⁴ – mindig egyben a lehetőség ígérete is, az ígéret csakis azáltal lehetséges, hogy kilátásba helyezi, affirmálja azt, ami (csak) lehetséges, amiben tehát reménykedni, bízni, hinni kell.

Ezek a verszárlatban reprezentált (hiszen nem végrehajtott, hanem említett: felszólítás, megállapítás, feltételes kijelentések tárgyává tett), igen sűrűn jelentkező performatívumok bizonyos értelemben egymást ismétlik, reprodukálják vagy tükrözik. Ez a performatív zsúfoltság, a majdhogynem egymás szavába vágó, noha soha el nem hangzó ígérek tolongása szükségszerűen nyomot kell, hogy hagyjon a szöveg szemantikai síkján is. A versszakot benépesítő igék (*remél, hisz, bízik*) szemantikai közelsége nélkül aligha lehetne szó érintkezésről a performatív aspektusai között. József Attila ráadásul különösen látványos formában irányítja rá a figyelmet erre a közelségre: kiterjeszti ugyanis a szakasz szókészletének nem igei tartományaira is, méghozzá olyan módon, hogy – etimológiai kapcsolódásokon keresztül – a verszárlat végtelenül tautologikus szerveződését tárja fel. Nemcsak a remélt szerelem jelzője (*hű*) vezethető ugyanis vissza a *hisz* ígére, hanem a harmadik sort nyitó kötőszó, a [maga részéről a *hiszem* egyes szám első személyű igealakra visszavezethető] *hiszen* rövidült formájában színrelépő *hisz* is.⁹⁵ E rövidülés révén a kifejezés itt homonímiás viszonyt is létesít az ígérel, ⁹⁶ amivel tulajdonképpen megduplázza a harmadik sorban előadott hasonlatot: „hisz mint a kutya hinnél”, ez egyszerre tartalmazza azt, hogy ‘hisz mint a kutya’, és azt, hogy ‘mint a kutya hinnél’. Azzal, hogy a sor így kvázi megismétli ugyanazt az állati hasonlatot, természetesen az annak értelmezése által támasztott kihívásra tereli a figyelmet. Az állat színrelépése nem meglepő, hiszen logikusan ide vezet a versben felsorakoztatott és megszólított létformák egyre „lejjebb” vezető antiklimaktikus sorozata (ez a 6. szakaszban összegződik: atya és isten, majd ember, végül kölkök). Németh értelmezésében a kutyahasonlat, amely nyilván a könnyű szavakba és fizetett pártfogókba vetett hitet váltaná fel, tulajdonképpen egy nem valós alternatívát, „animális alternatívát” képvisel, amely azt támasztaná alá, hogy a te számára megmaradt szereplehetőségek kívül esnek a társadalmi létezés, illetve a morális cselekvés és az intellektuális lét tartományain.⁹⁷ El lehetne továbbá gondolkodni azon is, min alapul az állati hit vagy bizalom, egyáltalán van-e különbség a kettő között. Vajon a kutya nézőpontjából releváns-e a bizalmat egyfajta komplexitásredukciós eszközként értő társadalomelméleti megközelítés, amely a megbízhatóságot abban az egybeesésben azonosítja, amely egy személy tényleges viselkedése és aközött áll fenn, amit tudatosan vagy öntudatlanul közvetít önmagáról?⁹⁸ Esetleg pusztán az alávetett vagy kiszolgáltatott engedelmességeként kell elképzelni?

Legalább ennyire érdekes, hogy a *hisz* ige ily módon megvalósuló elburjánzása a versszak szövegén, ideértve a szemantikai közelségét a többi ígérehez, sőt

94 Lásd az előző jegyzetben idézett Derrida-mondatok kommentárjaként: „Röviden, minden a lehetőséggel kezdődik. Annak lehetőségével, hogy az ígéretben lehetőségeket vázolhatnak fel, amely lehetőségek visszaigazolhatók, megismételhetők, tovább- és visszaadhatók. Az ígéret lehetősége már a megisméltetésének a lehetősége is.” [Hamacher, *LINGUA AMISSA*, Zäsuren – Césures – Incisions, 2000/1., 106.]. Az ígéret maga nem alakzat, hanem egy alakzat ígérete, vö. *uo.*, 91.

95 *TESz 2*, főszerk. Benkő Loránd, Akadémiai, Bp., 1970, 119., 177–178.

96 L. ehhez még Fried a vers szójátékaira érzékeny elemzését: Fried, *i. m.*, 55–57.

97 Németh, *i. m.*, 146.

98 Niklas Luhmann, *Vertrauen*, UTB, Konstanz–München 2014, 48.

a szerelem fogalmához is [ha ennek itt releváns jelentését a csalással, megcsalással alkotott oppozíciója határozza meg, márpedig az előző szakasz ezt írja elő, akkor ez is szinonímiás viszonyba lép a hűséggel és a hittel], végső soron egy teljesen önrefereens, tautologikus mintázatot rajzol ki, amely szinte monomániásan a hit lehetősége mellett tesz hitet. Folyamatosan a hitet mondogatja. Megjegyzendő ehhez, hogy ez a fajta homonímiás tautologizmus már a szakasz bevezető sorában is felsejlik:⁹⁹ „vess el minden elvet”, az *elvet* egyben a felszólítás visszavezetése az ige kijelentő módú, egyes szám harmadik személyű alakjára, mintha csak egy közbeszóló drámai instrukció személytelen hangja nyugtázná a te engedelmességét („vess el” – „elvet”)! Ha csupán a játék kedvéért, de érdemes kísérletet tenni, a nem jelentéktelen különbségek ellenére is, a verset záró három sor minden olyan kifejezésének a *hisz* igével és a belőle képzett szavakkal való helyettesítésére, amelyek szemantikai kapcsolatba hozhatók vele. Nagyjából ez a parafrázis állna elő: s még higgy hívő hitet, hiszem, hogy mint a kutya hinnél abban, aki hinne benned. A hit melletti tanúságtételnek ez a monomániás ismételtetése egyfelől valamiféle feltétlenséget implikál: higgy, ne kössed feltételekhez azt, amit mondok [mondja az én a te-nek? vagy így jellemzi annak viselkedését?]. Mégis megnyilvánít, éppen a tautologikus ismétlődés által, egyfajta kételyt is, igaz, olyan kételyt, amely a hit megalapozhatatlanságát a performatív gyakorlat útján egyenlítően ki. Aki állandóan azt mondja, hogy hisz, talán valóban hinni kezd, az Althusser által parafrázeált pascali minta szerint [„Térdeljetelek le, kezdjetelek imádkozni, és hinni fogtok.”¹⁰⁰].

Ez volna tehát a Németh által fel-, igaz, *elvetett* animális alternatíva? A saját valóság és beszédpozíció referenciális vagy a másik általi visszaigazolásáról lemondó hit autoszugesztíója? Itt, egy feltétel nélküli hit manifesztációja útján menekülhetne ki a te az önmegegyezés által rákényszerített páros struktúra autoritása alól? Ha ez az alternatíva hírt ad is magáról, a verszárlat azt sugallja, hogy végül mégis vissza kell íródnia egy feltételes struktúrába.¹⁰¹ „[H]isz mint a kutya hinnél / abban ki bízna benned”, itt mégiscsak megfogalmazódik egy feltétel, még ha majdhogynem öntükröző formában is. Abban hinnél, csakis annak hihetsz, aki benned bíz, aki hisz benned, ez majdnem olyan, mintha a lírai hang azt mondaná, csakis magába hihet, abban az önmagában, akit megbízhatóként, megbízható önmagaként igazolnak vissza. Hogy ez a struktúra fontos a kései József Attilánál, arról a kicsit korábban íródott *Kész a leltár* zsoltárt parafrázeáló és szintén állathasonlattal operáló nyitánya tanúskodik: „Magamban bíztam eleitől fogva – / ha semmije sincs, nem is kerül sokba / ez az embernek. Semmiképp se többbe, / mint az állatnak, mely elhull örökre.” De hogyan tételezheti egy én *megbízhatónak* önmagát? Akinek semmije sincs, az csak magában bízhat – ez könnyen belátható, hiszen a bizalom adóssá tesz, a kiegyenlítendő tartozás terhével ruház fel, ehhez pedig adni kell tudnia. Ezzel együtt persze az, aki bizalmat ad,

99 Vö. ehhez ismét Fried, *i. m.*, 58–59.

100 Althusser, *Ideológia és ideológikus államapparátusok*, 400. Vö. a 250. Gondolattal: Blaise Pascal, *Gondolatok*, Gondolat, Bp., 1983, 129. Lásd ehhez még Thomas Pepper, *Kneel and You Will Believe*, Yale French Studies 88 [1995].

101 Ezt a kompozíciós elvet, mely tehát a visszatérésben teljesedik ki, a versszakok döntő többségét meghatározó metrikai séma [aaxa; a kezdő párrím visszatérése a rímtelen harmadik sor után a versszak végén] is tükrözi.

az elkerülhetetlenül fegyvert csinál e referenciális sérülékenységből, hiszen bizalmát normaként írhatja elő annak cselekedetei számára, akit megbízhatónak ítél¹⁰² és aki így válik mégis kiszolgáltatottá pontosan annak a bizalomnak, amelyre apellált. A bizalom ráadásul, kognitív és interperszonális feltételrendszerét tekintve, természetesen nem azonos a hittel. Amikor X bízik abban, vagy egyenesen bízik Y-ban, hogy az megtesz valamit, az olyasfajta, interperszonális függést implikál, amelyet nem feltételez az az eset, amikor X hisz abban, vagy egyenesen hisz Y-ban, hogy az megtesz valamit. A bizalom mindenképpen implikál hitet, fordítva nem feltétlenül.¹⁰³ 'Bízom abban, hogy Z nem magyarázza félre József Attila versét', ez nem ugyanaz, mint kijelenteni, 'azt hiszem, Z nem magyarázza félre József Attila versét'. Az az interperszonális reláció, amelyre a bizalom épül, egyben a felelősség, a felelőssé tétel relációja is. Ha X megbízik Y-ban, akkor egyszersmind felelőssé, hitének garanciájává is teszi. Amikor tehát a megszólító én azt az ítéletet hozza a megszólítottól, hogy hinne abban, aki bízna benne, egyszersmind azt is mondja, hogy a hitét alárendeli egy olyan relációnak, amely ezt a hitet egy felelőssé tehető másik függvényévé teszi. Az igék felcserélése – 'bíznál abban, ki hinne benned' – egy nyitottabb, lazább, de ellentmondásosabb struktúrát adna ki, legalábbis amennyiben logikailag a bizalom feltételezi a hitet és nem fordítva. A *Tudod, hogy nincs bocsánat* megszólítottjának hite, és így annak lehetősége, hogy az önmagáról teendő tanúságtételt kivonja az önmegszólító vallatás és vádbeszéd halálos szorongatásából, ellehetetlenül, hiszen feltételelessé válik abban a pillanatban, ahogyan a bizalom interperszonális relációjához köti és beírja magát a felelősség struktúrájába. A hit így nem lesz más, mint ellenszolgáltatás egy olyan bizalomért (ön-bizalomért) cserébe, amelyre ráadásul az önmegszólítások sorozata a versben végig inkább negatív példákat hozott – komizság, hamis tanúság, könnyű szavak, csaló szeretet – és amelynek törékeny státuszára a vers zárlatában elrejtett, a vonatkozó névmás rövidített alakja révén mégis láthatóvá tett szkeptikus retorikai kérdés, *ki bízna benned?*, is emlékeztet. Az önmegszólítás pusztító gépezete itt sem semlegesítődik. Tényleg nincs bocsánat.

102 Vö. ehhez Luhmann, *Vertrauen*, 55. Kérdemelhetőnek tekinteni a bizalmat ismeretelméleti problémákhoz vezetne: *uo.*, 102.

103 A bizalom [*trust*] grammatikai és logikai struktúráinak a magyar nyelv vonatkozásában sem irreleváns, részletes elemzését lásd Benjamin McMyler, *Testimony, Trust, and Authority*, OUP, Oxford, 2011, 113–141.