

Kocziszký Éva

BÁBEL

Hamann, Benjamin, Paul de Man, Derrida a nyelvek összezavarásáról

„Beszélgetni annyi, mint a játék értelmében küzdeni, és a beszédaktusok alárendelődnék egy általános érvényű agonisztikának.”

(F. Lyotard)

Egyetlen kérdést teszek fel ezúttal Hamann-nak, s az Bábel mibenlétére, az egy nyelv eredetére és a soknyelvűségre vonatkozik. Ahelyett azonban, hogy rekonstruálnánk egy történetet, vagyis elbeszelnénk, hogy mi történt Bábelnél, illetve hogy miképpen gondolkodott erről Hamann, egy hermeneutikai játékot találunk ki, amelyben a BIBLIÁ-t olvasó Hamannt olvassa Walter Benjamin, illetve kettejüket tovább olvassa Paul de Man és Derrida. És miután e láncolat elérkezik e sorok írójához, jelen applikáció szempontjából lehet majd egy másik alkalommal visszatekinteni arra a történeti vitára is, melynek főszereplője Jacobi, Herder, Michaelis és Hamann volt, s ugyancsak a nyelv és a nyelvek problémája körül zajlott.

1. *„Minden nyelvj” r”sban hallani hangj” t*

„Bey mir ist nicht sowohl die Frage: Was ist Vernunft? sondern vielmehr: Was ist Sprache” – írja Hamann Jacobinak 1784. november 14-én.¹ Másutt hozzáfűzi, hogy a filozófia az ő felfogásában „grammatika”, mert „szó nélkül nincs ész – nincs világ”.² Kant és a kritikai filozófia Hamann véleménye szerint eszközzé fokozza le a nyelvet, holott létezésünk *nyelvi*, következésképpen nemcsak közléseink, hanem lényegében minden visszavezethető a jelhasználat valamely formájára. A nyelven kívül nincs semmi, állítja Hamann Vico után talán elsőként, vagyis nem eszköz valami rajta kívül létező valóság (tárgyak, gondolatok, érzések etc.) megnevezésére, hanem a gondolat maga, a világ a maga „eseményszerűségében”. Ezt a Humboldt, Benjamin, Heidegger által később továbbgondolt nyelvfelfogást Hamann a BIBLIÁ-ból vezette le. Isten szó által teremtette a világot, a világ tehát az ő nyelve. Amiként mi, emberek szimbólumokban, jelekben gondolkodunk, úgy gondolkodik Isten fáokban, szikláknak, tengerekben.³ „Beszélj, hogy lássalak! Ez a kívánság a teremtés által betöltetett, mely a teremtmény beszéde a teremtménynek, mert egyik nap mondja a másiknak, és egyik éj ad hírt a másiknak.”⁴ A dolgok nyelvi lényege az ő nyelvük – mondja erről Walter Benjamin.⁵

Vajon nem valamiféle elavult, szakrális nyelvfelfogást melegítünk-e fel ezzel, egy olyan biblikus messianizmust, amelynek Benjamin és Heidegger volt az utolsó hitetlen zsidó és görög prófétája? Valóban lehet idegenkedni ettől a nyelvfilozófiai vonulattól, ám ezt az idegenkedést véleményem szerint nem elegendő megszüntetni akarni pusztán történeti elhelyezéssel, amelyre például Paul de Man apológiája alapult. Szerinte ugyanis egyszerűen fel kell idéznünk a George-kör (Benjaminnál és Heideggernél egyaránt tovább élő) Hölderlin-kultuszát ahhoz, hogy megértsük: a nyelv szakralitá-

sának újrafelfedezése elementáris emberi szükségletet fejez ki azzal, hogy felhívja a figyelmet a költészet iránti modern szükségletre egy technika uralta, racionalizált, a nyelvet instrumentalizáló világban.⁶ Még mielőtt kifejteném ezzel kapcsolatos értelmezésemet, elkerülhetetlennek tartom előrebocsátani, hogy Benjaminsnak ez az újromantikus attitűdje, amit Paul de Man a George-kör szellemi közegére hivatkozva észlel, fontos mozzanat ugyan, s értelmezéséhez a magam módján majd én is hozzájárulok, de ezzel Paul de Man mégis elfed valami lényegeset: Benjamin gondolkodásának zsidó gyökereit, s ezért bizonyos vonatkozásban értetlenül fogja kezelni azt az utópizmust, a „Prinzip Hoffnung” ama sajátos válfaját, amivel írását szembefordítja. Véleményem szerint tehát Hamann is és Benjamin is kora filozófiai közegével szembefordulva igyekszik a nyelv lényegében megelni a hagyományozott metafizikai gondolkodásból való kilépés lehetőségét, s fordul mindkettő a BIBLIÁ-hoz, mint olyan forráshoz, mely nemcsak hagyományteremtő, de a kiüresedő, az értelmét veszített hagyománnyal való mindenkori szakítás ösztönzője is. Hamann számára a forrásból merítésnek ez a gesztusa természetes, nem szorul magyarázatra, hiszen „gyermek” vagyunk, Isten gyermekei, hová is fordulnánk hát a kérdéseinkkel, ha nem az Atyához? Vele ellentétben Benjamin értelmező gesztusa nagyon is reflektált. Ő megfordítja az érvelést: mivel létezésünk nyelvi, ezért lehetséges a teremtéstörténet értelmezésével közelebb jutni a nyelv lényegének megértéséhez. A *kinyilatkoztatás* (Offenbarung) ugyanis nem más, írja, mint *a szelleminek a nyelvvel való azonosítása*. Hamanntól ezt idézi mint gondolatmenete kiindulópontját: „*Bey mir ist weder von Physik noch Theologie die Rede – sondern Sprache, die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr A und Ω.*”⁷ Az ÍRÁS Benjamin számára tehát azért fontos, mert hozzásegít a nyelv lényegének megértéséhez: „*A Bibliának – írja – szükségképpen ki kell bontakoztatnia a nyelvi alaptényeket, mivelhogy saját magát kinyilatkoztatásként kezeli.*”⁸ Hamannra történő hivatkozásában pedig a zsidó vallásos tudat egyik konstitutív mozzanatára ismerhetünk rá, amelyet Gerschom Scholem így jellemezett: „*A kinyilatkoztatás igazságának fogalma elválaszthatatlanul összekapcsolódik a nyelv fogalmával, hiszen Isten szava az emberi nyelv közegében fogható fel [...] – bizonyára ez az egyik legfontosabb vagy talán legfontosabb örökség, melyet a zsidóság a vallástörténetre hagyott.*”⁹

No de térjünk vissza Hamannhoz, aki ebben az összehasonlításban első tekintetre egy dogmatikus keresztény álláspont képviselőjének tűnhet. Ugyanis abból indul ki, hogy először is elfogadja az ember aristotelési meghatározását, a ζωον λογον εων-t, vagyis hogy az ember lényege szerint *nyelvi lény*, a nyelvben létezik. Ennek magyarázatát keresve pedig a teremtéstörténet egyik sajátos mozzanatára figyel fel. Isten a mindenséget – a Napot, a csillagokat, a földet, a növényeket, az állatokat stb. – szó által teremtette, az embert azonban nem. Isten lehajolt, vett egy darab agyagot, vagyis egy már meglévő matériát, s elkezdte formálni: miután a maga képmására formálta meg az agyagot, belélehelte a szellemét. Ez lehet a magyarázata annak a különbségnek, véli Hamann, hogy egyedül az ember van abban a kitüntetett helyzetben, hogy nyelvíleg létezik, hogy léte egyszerre mind önértelmezés is. Az egzisztenciálfilozófia nyelvén fogalmazva: hogy ti. egzisztenciája megelőzi az esszenciát.¹⁰ „*A színtér megteremtése úgy viszonylik az ember megteremtéséhez, mint az epikus költészet a dramatikushoz. Az első szó által történt, az utóbbi pedig cselekvés által.*” A hasonlat Istent költőnek nevezi, akinek a mindenséget teremtő szava olyan, mint az epikus költészet: Ő szólt, és meglett. Ugyanez a költő az ember teremtésekor azonban meg is jelenik a drámai színtéren: maga cselekszik, hogy a nyelvet mint alkotó lehetőséget egyszerre mind átruházhassa a kreatú-

rájára. Hamann mindig töredékes, linearitást nem követő gondolatmenete mintha ezzel megszakadna. Az értelmező azonban „rapszodikus” folytatásnak tekintheti a néhány bekezdéssel fentebb mondottakat: „*Költészet az emberiség anyanyelve...*”

Mielőtt kísérletet tennék e sokat idézett passzus értelmezésére, érdemes visszanyarodnunk Benjaminhoz, aki Hamann nyomán figyelte fel a teremtéstörténet e fontos epizódjára, s akit már eddig is bevontunk a magyarázatba. Benjamin a fenti gondolatmenet nyomvonalán haladva hangsúlyozza a teremtő aktus hármasságát: először Isten szólt, hogy „legyen!”, másodsor embert „alkotott”, végül pedig „nevet adott”.¹¹ Ez a nyelvtől a nyelvhez visszatérő logikai gondolatvezetés nyelv és létrehozás szoros összefüggését juttatja kifejezésre: a nyelv teremtő erejével kezdődik minden, hogy aztán a teremtés befejeztével a nyelv foglalja magába a megnevezés által mindazt, ami előállt. Egyedül az ember nincs alárendelve a nyelvnek, vonja le Benjamin a következtetését: mivel ő az egyedüli teremtmény, aki nem nyelv által állt elő, részesülhetett abban a nyelvi megismerésben, ami Isten sajátja: „*Der Mensch ist der Erkennende derselben Sprache, in der Gott Schöpfer ist*” – vagyis: „*az ember ugyanazon a nyelven megismerő, amelyen Isten teremtő*”.¹²

Fentebb említettem, hogy Hamann és Benjamin abban is közös álláspontot képvisel, hogy mindketten nyelvet tulajdonítanak a tárgyaknak is. Benjamin ezt „néma nyelvnek” nevezi, amely azt juttatja kifejezésre, hogy minden szó által lett, következésképpen nyelvileg létezik. E néma nyelvtől azonban alapvetően különbözik az emberi nyelv, mert az ember (Hölderlinnel szólva: ártatlan és mégis veszélyes) adománya révén képes behatolni a teremtés titkaiba, hiszen a nyelv maga az ember szellemi lényege. Ádám maga adott nevet a teremtményeknek, hivatkozik Benjamin ismételten a GENEZIS-re, s erre azért volt képes, mert ismerte „szellemi lényegüket”. Noha, mint majd alább kifejtem, ebben a kérdésben Hamann korántsem értene egyet Benjaminnal, ugyanakkor ő is „költészetnek” nevezi ezt az első nyelvet, Ádám „anyanyelvét”. A „költészet” kifejezés azonban pusztán predikatív értelmű: Hamann nem állítja azt, hogy a költészet lett volna az első nyelv, hanem csak annyit állít, hogy az első nyelv bizonyos értelemben *költészetnek* tekinthető. „*Költészet az emberiség anyanyelve, amint előbb volt a kertészet, mint a szántás-vetés, előbb a festészet, mint az írás, előbb az ének, mint a beszéd, előbb a példázat, mint a következtetés, előbb a csere, mint a kereskedelem. Mély alvás volt a mi őseink pihenése, és mozgásuk mámoros tánc. Hét napig ültek a gondolkodás vagy a csodálkozás szótlanságában, míg nem szárjukat szárnyas szavakra nyitották.*”¹³

A hamanni hasonlat – Benjamin nyelvelméletével ellentétben – nem az eredeti nyelvi jel arbitraritását kérdőjelezi meg, amint ezt majd alább még kifejtem, hanem pusztán azt akarja nyomatékosítani, hogy a nyelv eredendően nem eszköz, azaz valamely eleve meglévő tartalom kifejezésére szolgáló médium, hanem ő maga az, amire utal, amit „jelent”. Nincs rajta kívül semmi, amit leképezne, amit jelölne. Ebből az is következik, hogy az emberi beszéd kezdete nem az inség kora, a kezdetleges, állati hangokból, hangutánzó artikulálásból való lassú kiemelkedése, hanem a bősége – veti Hamann Herder ellen.¹⁴ A beszéd ugyanis nem a materiális szükség szorongattatásai közepe keletkezik: ennyiben jobban hasonlít a kertészetre, azaz a minden haszon hűján való szép plántálására, mintsem az éhség szorongattatása folytán megjelenő földművelésre. Ez utóbbi gazdasági szükség szülötte, eszközjellegű, egy rajta kívül való célt szolgáló tevékenység. Nem, a nyelv nem olyan, mint a kereskedelem, mely a teremtett világnak és az emberi kéz munkájának végtelenül gazdag és sokféle termékét elvont értékük alapján egymással egyenértékűsíti, hanem olyan, mint a csere, individuális,

egymással voltaképpen össze nem mérhető kincsek kölcsönös ajándékozása. Amiként mindezek önmagukért vannak, s nem másért, valami rajtuk kívülvalóért, ugyanígy hasonlít az anyanyelv a festészethez is, amely nem használ elvont jeleket, minden, amit megjelenít, egyszerűen önmaga, „an sich” van, és nem hasonlatos az íráshoz (a betű-íráshoz), mely a szavak szétagolásán, egyes hangjainak elvont jelekkel való jelölésén alapul. Vagy hasonlatos a kezdeti nyelv a tánchoz, melynek mozdulatai nem célirányosak, nem utalnak valami rajtuk kívülre, és hasonlatos az énekhez, mely mint Dávid zsoltára, Istennek a teremtés révén adott felhívására válaszol („beszélj, hogy lássalak”), és nem közlésre irányuló – mindig *valamit* mondani kívánó – beszéd. Egy olyan nyelvről van tehát szó, amely a teljes emberé, a teljes ember létének önkifejezése és nem a racionalitás eszközzé silányított kommunikációs médiuma. Ez a nyelv még az érzékek nyelve is, nem csak az értelemé, még a szenvedélyek, a mozdulatok, a gesztusok, azaz a test nyelve is, nem csak a léleké. „Az érzékek és a szenvedélyek nem szólnak és nem értenek mást, csak képet. Képekben rejlik az emberi megismerés és boldogság egész kincsestára. A teremtés első kitörése és krónikáirójának első benyomása, a természet első megjelenése és első öröme egyesül a szóban: Legyen világgóság! Ezzel kezdődik a dolgok jelenlétének érzékelése.”¹⁵

A nyelv eredendően képi, mondja Hamann. Vajon következik-e ebből az is, hogy az ádám nyelv nem volt önkényes? Hogy szó és jel lényegi kapcsolatot alkotott benne? Aligha, hiszen Hamann többször is hangsúlyozza, hogy Isten szabadságot adott Ádámnak, hogy úgy nevezze el a teremtményeket, ahogyan akarja: „...Az állatok Ádámnak hódoltak, amint Isten az ember elé vitte őket, hogy lássa, miként nevezi el azokat, mert ahogy az ember elnevezi, úgy kell őket szólítani.”¹⁶ Csak a romantikusok s az ő nyomdokukban Benjamin fogja majd e passzusokat így olvasni, s posztulál *egy abszolút nyelvet* kezdetként, mely a bűnbeeséssel, illetve Bábellel ért volna véget. Hamann ezzel szemben csak emberi teljességről beszél, a teljes ember szellemi aktivitásáról, aminek következményeként ez a nyelv „költészet” volt. E kiváltság megértéséhez azonban tovább kell haladnunk az egy és a több nyelv, illetve a fordítás problémájának irányába.

2. Fordítás

„Reden ist Übersetzen...” – vagyis: „Beszélni annyi, mint fordítani – angyalnyelvről embernyelvre, azaz gondolatokat szavakra – tárgyakat nevekre – képeket jelekre. Ezek pedig költőiek vagy kirologikusak, történetiek vagy szimbolikusak vagy hieroglifikusak, valamint filozofikusak vagy karakteresek lehetnek. A fordításnak ez a válfaja (értsd a beszéd maga) minden másnál jobban hasonlít a kárpitok visszájára.”¹⁷

Szokása szerint Hamann ezúttal sem kommentál, magyaráz, meghagyja kijelentését a maga sokértelműségében. Miért volna „fordítás” a beszéd? Ráadásul egy közelebbről meg nem határozott „angyalnyelvről” „embernyelvre”? A legfontosabb, úgy tűnik, maga a tényállás: minden emberi beszéd fordítás. Nem lehetséges közvetlen beszéd, nincs tehát közvetlen jelhasználat, olyan jel, mely egységben volna a jelölt dologgal. Ebben még a költészet sem kivétel, hiszen a fordítás első típusa éppen a költői. A fordítás aktusa gondolat és szó, tárgy és név, kép és jel többféle lehetséges viszonyára utal. Lehet ez a viszony költői, lehet történeti vagy kirologikus is – ahogyan mondjuk a történetíró, a krónikás beszél –, lehet ezenkívül hieroglifikus, azaz ikonikus is, és végül lehet karakteres, vagyis diszkurzív is. „A fordítás ezen típusa – vagyis nem a szokásos köznapi értelemben vett fordítás, hanem a beszéd mint fordítás, jegyzi meg Hamann – mindennél jobban hasonlít a kárpitok visszájára.” A felsorolt fordítás-, illetve beszéd-módok mindegyikének közös jellemzője tehát az, hogy hasonlít „a kárpitok visszájára”.

Ez a kép pedig egyrészt visszautal a BÍRÁK KÖNYVÉ-ből vett mottóhoz: „*Tarka szövetek zsákmányát, tarkán hímzett öltözeteket*”, másrészt pedig előreutal az alább felsorolt képi hasonlatokhoz, amelyek mindegyike azt érzékelteti, hogy csak tükör által homályosan látunk, ahhoz hasonlatosan, mint amikor valaki mondjuk egy vízzel megtöltött edényben szemléli a napfogyatkozást. A beszéd tehát abban az értelemben „fordítás”, amiként egy szöveget, kárpit mintájára a visszájából következtethetünk, vagy amiként valamit a visszfényéből szemlélünk.

Itt azonban meg is akadunk. A hasonlatok – természetüknél fogva – mégsem magyarázzák meg nekünk pontosan, világosan és érthetően, hogy miért is fordítás a beszéd. Ezért ismét Walter Benjaminhoz fordulunk segítségért. Benjamin szerint is a fordításban mutatkozik meg a nyelv lényege. Nyelvünk kétszeresen is fordításnak tekinthető: először is azért, mert minden beszéd egy tárgy nyelv fordítása emberről, „*Übersetzung des Namenlosen in der Namen*”, azaz „*a név nélkülinek névre történő fordítása*”.¹⁸ A fordítás ebben az értelemben jel és valóság viszonyát jelöli. Azonban egy másik értelemben is – jel és jel viszonylatában is – fordításnak nevezhető a beszéd, hiszen minden egyes nyelv egyszersmind egy másik nyelv fordítása is. Pontosabban: mindegyik nyelv az összes többi nyelv fordításának tekinthető.¹⁹ Benjamin amikor a nyelvekről beszél, mindig az egyetlen nyelvhez, a tiszta, az abszolút nyelvhez viszonyít, amelyet a nyelvek soha együttesen nem tudnak többé kitenni, mert összességükben is „csak” fordítások maradnak. A tiszta nyelv eszméje Benjaminsnál az úgynevezett „tárgy nyelv”, azaz a dolgok immanens, néma jelbeszédének feltételezéséhez kapcsolódik: az ádami, a bűn előtti nyelv ugyanis véleménye szerint ezt a nyelvet tette hangzóvá, vagyis közvetlenül kifejezésre juttatta a dolgok „szellemi lényegét”. Ez a nyelv a bűnbeeséssel szűnt meg, melynek egyenes következménye volt a nyelvek bábeli összezavarása. Míg tehát az ádami nyelv a teljes megismerés nyelve volt – értelmezi Benjamin Hamant –, s minden, amit az ember látott, hallott, tapintott, eleven szó volt, addig a bűnbeesés utáni nyelv: fordítás, jelrendszerek viszonylata. A fordítás ténye tehát egyszersmind magában foglalja a jel önkényességét is, Bábelt. Elidegenedést a nyelvtől és a dolgoktól. Ugyancsak a nyelvi jel önkényessége nyitja meg Benjamin szerint az utat az absztrakciónak, ama folyamatnak, mely során nyelvünk pusztá eszközzé, a gondolkifejezés médiumává válik. „*Nach dem Sündenfall, der in der Mittelbarmachung der Sprache den Grund zu ihrer Vielheit gelegt hatte, konnte es bis zur Sprachverwirrung nur noch ein Schritt sein. [...] Zeichen müssen sich verwirren, wo wo sich die Dinge verwickeln. Zur Verknechtung der Sprache im Geschwätz tritt die Verknechtung der Dinge in der Narretei fast als deren unausbleibliche Folge. In dieser Abkehr von den Dingen, die die Verknechtung war, entstand der Plan des Turmbaus und die Sprachverwirrung mit ihm.*”²⁰

Benjamin kultúrkritikus attitűdje és messianisztikus vágya az egyetlen, tiszta, abszolút nyelv iránt nyilvánvaló mindkét írásban. Sőt egy harmadik tanulmányában a marxi értelemben vett „elidegenedés” kritikusaként érdeklődik az etnológia újabb felfedezései iránt, s keres támpontot a nyelv onomatopoeitikus, azaz a hangutánzás révén történő, „természetes” létrejövésének elméletéhez.²¹ Kérdésünk ezután immár csak az, hogy vajon nem termékeny félreértés-e ez a Hamann-interpretáció? Vajon hasonló irányban gondolkodott-e Hamann is a nyelvről, amikor azt fordításnak nevezte, vagy pedig rá tudunk mutatni gondolatmenetük divergenciájára? Herderrel folytatott vitájából tudjuk, hogy mennyire ellenezte Hamann a nyelv természetes, hangutánzó születésének elméletét, s kitarzott amellett, hogy az emberi beszéd mindig és mindenkor önkényes jelhasználaton kellett hogy alapuljon. Ebben ugyanis az embernek Is-

tentől kapott szabadsága fejeződik ki: hogy ti. úgy nevezi meg a létezőket, ahogyan akarja. Megjegyeztük továbbá, hogy Hamann fentebb a költészetet is „fordításnak” nevezi, tehát nem tulajdonít neki elidegenületlen nyelvállapotot. Vajon következtethünk-e ebből arra a sajátos, paradoxnak tűnő tézisre, hogy Hamann szerint maga az „anyanyelv” is közvetett, vagyis „fordítás” volna? E kérdés megvizsgálásához azonban tovább kell lépünk, s be kell vonnunk az értelmezésbe Paul de Man Benjamin-olvasatát is.

3. A fordítás mint differencia

A nyelvek a kölcsönös fordítás révén ugyan nem egyesülhetnek, gondolja Benjamin, ámde mégis egyek „isten nyelvében”, de csakis istennél. Egy *deus absconditus*-nál, tehetnének hozzá. Ennél a mozzanatnál, azaz a benjamini gondolkodás metafizikus mozzanatánál lép közbe Paul de Man, s megkísérli alapjait lebontani a benjamini messiánizmust. Interpretációja kizárólag a másik írásra, A FORDÍTÓ FELADATÁ-ra összpontosul, s ezt az egyszerűnek látszó, de valójában Hamann-nál alig kevésbé enigmatikus írást kezdi faggatni. Paul de Man abból a paradoxonból indul ki, hogy a tanulmány a költészetéről kíván állítást tenni, s mégis a fordításról beszél, miközben jól tudjuk, hogy a költészet maga lefordíthatatlan. Természetesen Benjamin is már kezdetben hangsúlyozza eredeti és fordítás alapvető különbségét, melyet azonban a hagyománnyal ellentétben nem hajlandó eredendő és másodlagos, eredeti és kópia viszonylatában felfogni. Míg a költészet, állítja, valamiképpen kapcsolatban van egy rajta kívüli valósággal, noha ennek egy mimézise és nem tükré, addig a fordítás mindig két nyelv kapcsolatán alapul. Ez az alapvető különbség abban is megmutatkozik, hogy csak az eredeti fordítható, vagyis eleve magában rejt egy *szükségképpen kudarcra ítélt* fordítás lehetőségét, a fordítás azonban már ellenáll minden továbbfordíthatóságnak.

Ebből az alapvető különbségből következik, hogy a fordítás lényegileg nem imitáció, nem másolat. Kétségtelen, hogy a fordításra használatos német kifejezés, az „übersetzen” ige a görög *μεταφerein* megfelelője, benne van tehát a „metafora” lehetősége, de – mint Paul de Man állítja – még sincs *képi* megfelelés, nincs hasonlóság eredeti és fordítás között. Ezt a tényállást kiválóan példázza Hölderlin Sophoklész-fordítása, amely a maga szó szerintiségével *éppen nem adja vissza* az eredetit, nem kópiája az eredetinek, hanem, mint Benjamin megjegyzi: „*megfosztja értelmétől*” az eredetit. A jelenséget magát általánosságban is ismerjük: egy szó szerinti fordítás éppen csak az eredeti által mondottat nem adja vissza, a felismerhetetlenségig elhomályosul a vélt eredeti értelem. Benjamin az „eredeti értelemnek” ezt az eltűnését igenli, és pedig a következő megfontolásból. Először is nyilvánvaló számára, hogy akik azzal bibelődnek, hogy visszaadják az eredeti mű „jelentését”, sem a nyelv lényegét, sem a fordítói feladat mibenlétét nem értették meg. Nem értik, hogy a nyelv nem instrumentum, nem önmagában létező gondolatoknak tetszés szerint cserélhető kifejezőeszköze, következésképp a mindenkor lehetetlenre vállalkozó fordítás sem másodlagos. Éppen ellenkezőleg: a fordítás mint a „fragmentum fragmentuma” – azaz „a nyelvek” megjelenésével szükségképpen fragmentálissá vált eredeti mű további töredéke – e fragmentálódás manifesztációjaként voltaképpen közelebb áll a „tisza” nyelvhez, mint az eredeti. Hiszen, mint kifejtette, a fordítás tiszta jelviszony, jelrendszerek egymáshoz való viszonya, s ezáltal maga a megjelenő dezintegráció, dekonstrukció. A fordítás, kommentálja Benjamin Paul de Man, nem a mű élete, hanem az *utóélete*. Utóéletéről ugyanis mindig akkor beszélünk, amikor az, amire vonatkozik, már halott. Az utóélet e halált manifesztálja, és pedig egy sajátos túléléssel, egy *negatív utópiával*.²²

Eddig Paul de Man olvasata, amelyet egy újabb „termékeny félreértés”-nek is nevezhetünk. Kritikájára – természetesen egy újabb „félreértés” reménységével – úgy vállalkozhatunk, hogy összekötjük Paul de Mannak kizárólag a fordításesszére vonatkozó megjegyzéseit a benjaminini nyelvtanulmány tanulságaival. A fordítás Benjamin szerint Bábel – illetve azt megelőzően a bűnbeesés – szükségszerű következménye. A fordítás létezése egyszerűen manifesztálja Bábelt és kísérli meg visszavenni. Amennyiben ugyanis minden egyes nyelv az összes többi fordítása, annyiban mintegy utal is az egyetlen isteni nyelvre, a tiszta nyelvre. A fordítás tehát a nyelvtanulmány szerzője számára is a nyelv metaforája, mely (1) utal a bűnbeesettségre, vagyis a történeti nyelvek világállapotára, (2) mely egyúttal jelzi, hogy a „feladat”, mármint a fordító feladata (Aufgabe des Übersetzers) azonos a feladat feladásával (Aufgabe der Aufgabe), mint reménytelennel, beteljesíthetetlenül, s mely végezetül (3) az említett kudarc, az értelemvesztés jelensége által egyszersmind magán átsejleni engedi az ún. „tiszta nyelvet”. Ebben a végső értelemben a fordítás mintegy az ádám nyelv *negatív lenyomata* – mivelhogy saját magán mutatja be, az értelemvesztés által érzékelteti azt, ami az ádám nyelvben Benjamin szerint nyilvánvaló volt: hogy ti. a nyelv lényegileg nem közlő, nem instrumentális.²³

Vajon védhető-e tehát Paul de Man ama kitétele, miszerint Benjamin is – a George-körrel egyetértésben – a költészet vallásos, szakrális dimenzióját védelmezi? Úgy gondolom, ezt csak úgy tudjuk eldönteni, ha megértjük, miért nevezi Benjamin a költészetet töredéknek, a fordítást pedig a töredék töredékének. Abból ugyanis, hogy a költészet csak töredék, az egyetlen abszolút nyelv szétszakadt darabja, az is következik, hogy nem közvetíti „a dolgok nyelvét”. A költészetben munkálkodó nyelvi erő, amit Benjamin megnevezésnek is nevez, ugyanis végső soron a fordítás egy alete: a tárgy nyelv fordítása jelnyelvre, miközben tudjuk, hogy minden fordítás kilátástalan, kudarcra ítélt vállalkozás, így ez is. A költészet sem beszélheti tehát az abszolút nyelvet – egy bibliai metaforával élve: langyos. Ezzel szemben a fordítás mint a költői mű utóélete maga a „hideg”, mely – sajátos módon – mégis közelebb áll a „hév”-hez, mint a „langyos”. Erre következtethetünk Benjamin metaforájából, amelyben egy magas hegycsúcsra való felkapaszkodáshoz hasonlítja a fordítás aktusát: „*A fordításban az eredeti a nyelv mintegy magaslatibb, tisztább légkörébe emelkedik, ahol természetesen nem élhet tartósan [...] mert ez a nyelv önmagánál magasabb szintű nyelvet jelent, s így tartalmához nem illően, hatalmasan, idegenül áll.*”²⁴ Benjamin éppen emez idegenség, a tiszta nyelviség ritkás, magaslati levegője miatt választja a „hideg”-et, vagyis a fordítást, miközben a nyelv igazi, megmásíthatatlan, eleven lényegéről – a „hév”-ről – akar gondolkodni.

Benjamin a fordítói feladaton gondolkodva ismeri fel tehát a költői nyelvben rejlő negativitást, azt a „nihilista” mozzanatot, amit már Hölderlin is észlelt a költői beszéd feneketlen mélységében, talajtalanságában. Nem véletlenül hivatkozik Benjamin éppen Hölderlin Sophoklés-fordítására. A Hölderlin-szerelem azonban mégiscsak csupán az egyik pólus, melyet mintegy kiegészít a nyelvtanulmány biblikus messianizmusa, anélkül, hogy ezek az ellentétek feloldódnának, s a szétszórta, diaszpórába kényszerült nyelvek valaha is összegyűjtenének az ígért földjén. Benjaminszintén azonban éppen a saját zsidó tudata vonja Hamann gondolkodása felé, afelé, hogy a hölderlini romantícizmust meghaladva fundamentumot találjon gondolata számára az ÍRÁSBAN. Hiszen már Spinoza, az *amor dei intellectualis* filozófusa is megmondta, hogy a zsidóság hordozható hazája a SZENTÍRÁS. Az örökös emigrációt, a diaszpóralétet tehát át- és átítatja az otthonosság messianisztikus reményteljessége. A negatív utópia voltaképpen mindig abban a határhelyzetben van elgondolva, amikor átvált(hat) pozitív

utópiába. Ebben a vonatkozásban talán Paul de Man izgalmas olvasatánál Benjamin messianizmusához hívebb Klaus Heinrich katolikus vallásfilozófiai-politikai Benjamin-olvasata,²⁵ amely a benjamin nyelvelméletre reflektálva tér vissza Bábel történetéhez. Eszerint Bábel után – pünkösdi szellemében – minden egyes nyelv megtestesíti az egyetlen nyelv ideáját, az egyetlen nyelvi valóságot. A szó szerkezete ugyanis azonos a teremtett világ szerkezetével. Nincs különbség nyelvi valóság és „valóság” között. Az ember e nyelv fordítója – utal Heinrich Hamannra és Benjaminra –, ami azt jelenti, hogy beszédével megváltoztatja a teremtett világot. („*Schöpferisches Sprechen in einer sprachlicher Wirklichkeit bedeutet: diese sprechend zu verwandeln. [...] Die Verwandlung sprachlicher Wirklichkeit ist Übersetzen.*”)²⁶ A fordítás e cselekvő mozzanatát Benjamin is kiemelte, amikor is az egyes fordításokban a nyelvek egyesülésének eszméjét vélte felfedezni. Heinrich azonban mintegy fölülről kezeli azt a történetet, amely Benjaminsnak személyes sors is lehetett. Bábel tornyának építőit ugyanis Isten hasonló módon büntette, mint később a zsidókat. „*És elszéleszté őket onnan az Úr az egész Földnek szélére...*” (1. MO. 11,8.)

Vajon hogyan viszonyulna Hamann Benjamin gondolataihoz? Vajon mit válaszolna neki? Először is Hamanntól idegen minden romanticizmus. Nem romantikus attitűdből fordul a felvilágosodás nyelvfelfogása ellen, nem valami elidegenületlent, „aranykorian” tökéletest vágyik vissza. Nem gondolkodik sem az elvesztés, sem a hiány kategóriáiban. Számára a beszéd fordítás, és ez így van jól. Isten így rendelte, fűzhetné hozzá. Minden emberi beszéd közvetített, még az anyanyelvünk is. Semmi sem ártatlan, tökéletes, teljes. Nincsenek „nevek”, nyelvünk önkényes jelek rendszere, s ez is így van jól. Hogy ugyanakkor éppen ez, azaz a „nyelvek”-nek a bűnbeesés következményeként történő megjelenése vezetett a hazugság, a fecsegés és az absztrakció lehetőségéhez, ezt ő sem vitatja. Ebben minden bizonnyal egyetértene Benjaminsal. Ámde Isten mégis olyan mérhetetlenül kegyelmes az emberhez, folytatná Hamann, hogy meg tudta magát alázni, és az Ő végtelen bölcsességének és igazságának kinyilatkoztatására éppen ezt a szánalomra méltó emberi nyelvet választotta. És nem elég, hogy Ő maga vált íróvá, s jegyezte le közleményét nekünk a mózesi táblákon, majd diktálta azt az ÓTESTAMENTUM könyveiben, hanem, miután még ez sem segített rajtunk, megtestesült isteni beszédként köztünk járt. Hamann egyik kortársa, az egyébként inkább felvilágosult katolikusnak számító Charles Bonnet, Lavater egyik mestere, nem átallotta ezt a megtestesült isteni Szót, Jézus Krisztust, egyszerűen „tolmács”-nak, „fordító”-nak nevezni, aki az Atya üzenetét közvetíti az embereknek. A krisztusi kegyelemtan nyomvonalán Hamann is hasonlóan gondolkodik. Jézus Krisztus, az Atya egyszülött fia, látta, amit az Atya tesz a mennyben, és azt cselekedte ő is a földön. Hallotta az Atya szavát a mennyből, és ő is *ugyanazt* mondta az emberek nyelvén tovább. Az ő fordítása tehát abszolút, összekapcsolja egymással a mennyet és a földet. Visszaadja a dolgoknak eredeti, teremtésbeli értelmüket, mintegy helyreállítja azokat. Benjamin erre azt mondhatná, hogy mindez azért lehetséges, mert Isten beszéde az egyetlen olyan nyelv, ami semmi másnak nem a fordítása. Hamann azonban megkérdezhetné: Hogyhogy? Vajon Krisztus valami „más nyelven” beszélt, mint mindenki más, vagy talán költő volt, akinek a szava a „szent”? Nem, nincs semmi költői az evangéliumokban, válaszolhatná, sőt egyenesen van bennük valami botrányosan „köznyelvi”. Lukács evangélistát idézi, amikor megjegyzi: az EVANGÉLIUM prédikálása „*Isten országának vidám napilapja*”, egy természetfeletti zurnalizmus terméke.²⁷ Nem valami külső dolog teszi abszolút nyelvvé, nem a nyelv önkényességének, elidegenedésének

visszavétele teszi mássá, a köznapi beszédétől eltérővé. Mi változtatja át tehát a köznapi beszédet Igévé? Egy sajátos beszédshituáció: ez pedig a hité. Egyedül a hit az, mondja Hamann, ami révén a köznapi sajtó újra cselekvő, ható, teremtő, isteni erővel telt lesz. Egyedül a hit beszédshituációjában válik újra hallhatóvá a dolgok nyelve, érthető meg újra, amit egyik csillag üzen a másoknak, amit egyik éj ad tudtul a másoknak, válik a mindenség újra nyelvivé, Isten megtestesült, hallható, izlelhető, tapintható, szagolható beszédévé. A dolgok jelenlétévé.

Hamann nyelvfelfogásának igazi rejtélyessége mindig is abban mutatkozott meg, hogy hogyan lehet egyszerre ennyire „metafizikus” és ennyire „pragmatikus”. Mielőtt azonban kitérnénk az embernyelv–istennyelv feltételezett, de Hamann-nál sosem igazán bizonyított – valószínűleg tehát nem is létező – dichotómiájának kérdésére, lépünk először tovább egy újabb beszélgetőpartnerhez, Derridához, akinek fellépésével immár teljes lesz a Babel tárgykörében folytatandó (kortárs) beszélgetés.

4. Babel – nyelv és építészet

A nyelv eredetét illetően Hamann tehát egyértelműen nominalista. Ez az alapállása határozza meg a bábéli toronyépítésről, illetve ezzel összefüggésben a nyelvek Isten által történt összezavarásáról kifejtendő észrevételeit is. Hamann szerint Ádám szabadságot kapott a teremtett dolgok megnevezésére, s Babel az ezzel a szabadsággal való visszaélés története. Az emberek arra használják fel a – konvencionális megegyezésükön alapuló – közös nyelvet, hogy fellázadjanak Isten ellen. Isten ekkor csodálatos módon összezavarja a nyelvet „egy máig tartó csodával”, mondja Hamann. A történet ugyanis egy olyan parabolát rejt magában, ami által Isten még ma is szól hozzánk. Hamann ezzel nemcsak a történeti nyelvek ma is meglévő sokféleségére utal, hanem az egy nyelven belül uralkodó „bábéli zűrzavarra” is. Hiszen egy jelhez ellentétes fogalmak kapcsolódhatnak, másfelől pedig különböző jelek utalhatnak, „a léleknek ugyanarra a képére”.²⁸

A nyelv(ek)en belüli sokféleség igenlésével Hamann másként viszonyul az „egy nyelv” eszméjéhez is, mint Benjamin. A nyelvek messianisztikus egyesülésének pillanatát, mely Benjamin nyelvelméletének teleologikus centruma, Hamann elérkezettnek gondolja. Ez az egyesülés szellemi szinten ugyanis megtörtént pünkösdkor, anélkül persze, hogy Isten megszüntette volna a nyelvek természetes sokféleségét. Az emberi nyelv magyarázatához tehát három eseményt szükséges megértenünk: az ádami megnevezést, a bábéli nyelvzavart és a nyelvek pünkösdi új harmóniáját. „A nyelv összezavarása olyan történet, olyan jelenség, folytonos csoda és példázat, amely által Isten még most is beszél hozzánk. Ennek ugyanaz az alapja, mint annak, hogy az emberek gyakran ugyanazon a nyelven belül is helytelenül értelmezik egymást, és hogy egy külső jelhez és a hangzása szerint ugyanahhoz a szóhoz egészen ellentétes fogalmakat kapcsolnak, vagy pedig egészen más jelekkel fejezik ki a léleknek ugyanazt a képét. Ebben benne rejlik az istenképmás arcvonása éppúgy, mint a bukás. Az előbbihez tartozik Ádám szabadsága, miszerint úgy nevezi el az állatokat, amiként akarja. A másodikkól keletkezett az e szabadsággal való visszaélés és a belőle fakadó összes kényelmelenség. Innen értjük meg, hogy a Szent Lélek kitéltetések a jelenlévőkben ugyanazok a fogalmak keletkeztek a lélekben, mint amik az apostolokban. [...] Mindenki a saját anyanyelvét vélte hallani.”²⁹

Kezdetben tehát Ádám megnevezi a teremtett világ dolgait. Azután következik a bűnbeesés, mely a lélek képzetét zavarja össze, majd erre történik meg a bábéli nyelvzavar, mely Isten válasza arra, hogy az ember visszaélt a nyelvadomány szabadságával,

és önkényesen *egyesíteni* kívánta a már szétváló nyelvet. Végül a harmadik mozzanat pünkösdi, amikor a nyelvek sokfélesége – az alapjául szolgáló jelbéli önkényesség – elnyeri igazi értelmét. A Szent Lélek kiáradásakor mindenki *ugyanazt* az üzenetet értette meg, és pedig ki-ki a saját anyanyelvén. A nyelvek individualitása nem szűnik meg, a sokféleséget a Szent Lélek leszállása nem számolja fel, sőt igazi értelméhez juttatja. Hiszen, mint Jacobinak írja, a dolgokról való fogalmaink változékonyak, s ezért szüntelenül szükségünk van „új nyelvre”, „új jelekre”, annak megfelelően, ahogyan folytonosan megújul a dolgok kapcsolatairól, viszonylatairól való ismeretünk, vagyis új és új értelmüket fedezzük fel. Ez az új azonban – s itt tér el Hamann gondolata mind a progresszió modern felfogásától, mind pedig a radikális pluralitás relativizmusától – végül is a régi, az eredendő, az egy és igaz isteni értelem helyreállása is a jelek, megnevezések, jelentések kavalkádjában.³⁰

Ezzel a pluralitással szemben éppenséggel az egy nyelv, a közös konvenciónak, *az egyetlen metanyelvnek* eszméje az, amiben az Isten elleni lázadás (Bábel tornya) megmutatkozik. Hamann tehát sokkal nyilvánvalóbban a pluralitás álláspontjára helyezkedik, mint Benjamin, akinek a nyelvek egységesülése iránti messianisztikus vonzódásában a marxista örökség éppúgy szerepet játszhatott, mint a kabbalisztikus nyelvmisztika.³¹ A FORDÍTÓ FELADATÁ-ban olvashatjuk: „*A fordító munkáját a sok nyelv egyetlen igazi nyelvévé történő integrálásának nagy motívuma tölti be. [...] Ha viszont van az igazságnak olyan nyelve, amelyben a végső titkok, amelyekért minden gondolkodás fáradozik, feszültség nélkül s magukban hallgatva őrzetnek, az igazságnak ez a nyelve – az igazi nyelv.*”³² Noha Benjamin ezúttal is elliptikusan fogalmaz, felteszem, hogy egy új megfelelés reményére gondolt tárgynyelv, azaz a dolgok néma nyelve, vagy – mint Scholem mondja – a nyelvi kifejezések mögött rejlő kifejezés nélküli és az emberi nyelv között. A nyelv „helyreállításának” e misztikus és ugyanakkor marxi reménye nem kevesebbre vállalkozik, mintsem hogy „*az emberi nyelvből kiindulva megtalálja a kinyilatkoztatás nyelvét, sőt a nyelvet mint kinyilatkoztatást.*”³³ Ebben az értelemben Benjamin sokkal inkább monista és a metafizikai nyelvfelfogás örököse, mint Hamann.

Hamann azért tudja igenelni a nyelvek – a természetes és az egyéni nyelvek – pluralitását, mert éppen az újban, a sokban véli felfedezni az igazi, isteni, az eredendő értelmet, s nem a régihez való visszatérésben. Ebben radikálisan különbözik Benjamin romanticizmusától. Még a nyelv ezzel a sokszerűségével együtt járó devalválódásán sem bosszankodik. Van egy hasonlata, amelyet ezzel kapcsolatban rendszerint félre szokás érteni.³⁴ Kedvenc metaforái közé tartozik a nyelvnek a pénzzel való rokonítása. A szavaknak hasonló az értékük a számok helyi értékéhez, vagyis aszerint határozhatók meg, ahol állnak, s fogalmaik a meghatározásaikban és viszonyaikban rejlenek, miként a pénzürmék is idő és hely szerint változnak.³⁵ Továbbá: „*A pénz és a nyelv két olyan dolog, amelynek a vizsgálata olyan mély értelmű és elvont, amilyen általános a használata. Sokkal közelebb rokonságban állnak egymással, mintsem gondolnánk.*”³⁶ Pénz és nyelv abban hasonlít tehát egymásra, hogy mindkettő beváltható, átváltható, kvázi „fordítható”. Benjamin megfogalmazására utalva: ahogy minden nyelv az összes többi fordítása, úgy minden egyes nemzeti pénzegység az összes többi pénznem devizaátváltottja. A hasonlat nem arra irányul, hogy instrumentalizálja a nyelvet, hanem lényege szerint csak azt akarja kifejezésre juttatni, hogy a nyelvi jel is olyan, mint a papírbankó, a „tartalma”, az „értéke” – vagyis a jelentése – névleges, konvencionális. Ezen alapul a pénzváltás és a fordítás. Ezt a közönséges – bizonyos vonatkozásban sókratikus – hasonlatot Hamann egyúttal sokértelműnek is meri nevezni, mivel éppúgy magában rej-

ti az „inflálódás” mint csodálatos értéknövekedés lehetőségét. Gondoljunk csak Jézus parabolájában az özvegyasszony két fillérére!

A nyelv minden és semmi, akárcsak a pénz. Pénz híján fizikai létünket is veszély fenyegeti – ennyiben minden. Az örökkévalóság szemszögéből azonban semmit sem ér. Így van ez a nyelvvel is. A nyelv minden, amennyiben létezésünk nyelvi: minden, mi magunk, az univerzum és Isten nyelvileg – a nyelv révén, a nyelvben – létezik számunkra. „Érted-e, szívem Polluxa, az én nyelvelméletemet az észre vonatkozóan, hogy ti. Lutherrel együtt grammatikává változtatom az egész filozófiát, a megismerés elemi tankönyvévé teszem, elvont, önmagukban semmit sem jelentő, per analogiam azonban minden lehetségest és valóságost jelentő jelek és egyenletek szerinti algebrává és konstrukcióvá változtatom?” – írja Jacobinak, ismételten hangsúlyozva, hogy az ő filozófiája „grammatika”, vagyis olyan jelek egymásra vonatkoztatása, kapcsolódásuk vizsgálata, melyek önmagukban nem jelentenek semmit, per analogiam azonban mindent, minden valóságost jelenthetnek.³⁷

Egy másik hasonlatában a fehér fényhez hasonlítja a nyelvet: „Ezenkívül minden egyes mondat, még ha egy szájból és szívből hangzik is el, végtelenül sok mellékértelemmel rendelkezik, amelyeket azok tulajdonítják neki, akik befogadják, amiként a fénysugár is ama felület szerint válik ilyen vagy amolyan színűvé, hogy milyen felületről tükröződve jut vissza a szemünkbe.”³⁸ A nyelv tehát minden és semmi, addig áttetsző, mint a fehér fény, amíg valami konkrét felület vissza nem veri, s szemünk nem érzékel konkrét színt. Mindaddig tehát magában rejti az egész színskála teljes lehetőségét, a lehetséges mellékértelmek teljes tartományát, amíg egy konkrét beszédhelyzet, kontextus nem „töri meg”, amíg konkrét beszédhelyzetbeli jelentésére nem lel. A nyelv ebben az értelemben is minden, de lehet semmi is, lehet hazugság, fecsegés, sőt teljesen irreális világokat is építhet fel az értelmünkben – amilyen légvárnak Hamann az egész kritikai filozófiát gondolja. A nyelvnek ezt a minden és semmi voltát érzékelteti Hamann rövid írása is A H BETŰ APOLÓGIÁJÁ-ról.³⁹ A h betűjel közismerten néma hangot jelöl a német nyelvben. Tarthatnánk ezért fölöslegesnek is, ahogy Hamann egyik kortársa valóban fölöslegesnek is minősítette. Erre válaszol Hamann apologetikus írása. Ebben elismeri, hogy e néma hang jele látszólag fölösleges, üres a hivatkozása, véleménye szerint azonban éppen ebben a látszólagos ürességben, negativitásban rejlik e jel valódi, mély értelmű jelentése: ott fű benne Isten szellője, s ezáltal mintegy megújítja a nyelvünket, életet lehel belé. Benne van elrejtve a nyelv csodálatos isteni ajándékának a titka.

Hogyan függ össze a bábeli építkezés a nyelvek összezavarásával? Hogyan kapcsolódik egymáshoz nyelv és építészet? Nem akarom azt állítani, hogy Hamann megelőlegezte volna lakozás, gondolkodás és írás ama szoros összetartozásának elgondolását, amelyet valójában csak Heidegger nyomán ismerünk. Sőt véleményem szerint a holderlini „költői lakozás”-nak sem volt prófétája. Mégis egyes gondolatai sajátos módon összefüggésbe hozhatók a bábeli építészet modern kritikájával, Derrida dekonstruktív építészelméletével.

Hamann szerint Bábel architektúrája például a következő közvetlenül vele kortárs építkezési formákban nyilvánul meg: (1) a pápaságban, azaz a Vatikánban, illetve ezzel együtt a katolicizmus egész uralmi architektúrájában, (2) a porosz nagyhatalmi politikai struktúrában, illetve II. Frigyes abszolutista udvarában, (3) a tudomány baconi, szüntelenül tovább épülő, égis érő piramisában, (4) végül, nem utolsósorban a modern metafizikában, mely minden tudás foglalata, rendszeres kritikai elveinek tökéletes épületét igyekszik felemelni. Ezek mindegyikében Hamann olyan „totális nyelvet”, olyan uralkodó architektúrát lát, ami ellen úgy emeli fel a szavát, ahogyan egy kor

a zsidók kiáltottak Jerikó falainál. A történet szerint Józsué és népe hat napon át nézegette némán a falakat, körbejárva azokat, míg azután a hetedik napon a kürt felharsanásával egy időben nagyot kiáltottak, s a falak leomlottak. (JÓZS. 6, 1–16.) Erre a bibliai történetre is utal az AESTHETICA IN NUCE elején: „*Mély alvás volt a mi őseink pihenése, és mozgásuk mámoros tánc. Hét napig ültek a gondolkodás vagy a csodálkozás szót-lanságában, mígnem szájukat szárnyas szavakra nyitották.*”

Emez uralkodó architektúra, mint amilyen Jerikó megerősített várfala is volt, illetve a lakozás metafizikai, vallásos és politikai formája ellenében Hamann elsőként beszél arról, hogy *az írás: lakozás*, hogy lehet a nyelvben – mint mondaná, az Igében – lakozni, sőt valójában csak itt van lakozás. Amiként a kezdetekben álom, tánc és beszéd egy lakozás közös kifejezése volt, ugyanígy lehet ma is a szavakra építeni, illetve csak ezekre lehet építeni. A kérdés csupán az, milyen nyelvre építkezünk. Ahogy az evangéliumi példázat is mondja a homokra és a kősziklára építkező metaforáját használva, melyben a kőszikla Jézus nevét, illetve az Igét jelképezi. Ez az evangéliumi építkezés Hamann szerint éppen az ellentéte a bábeli uralmi építészeti formának. Ennek az ellentétezésnek egyik konstitutív mozzanata éppen az egyetlen uralkodó nyelv, az eget ostromló építészlet – versus a sok nyelv, mely mind *anyanyelv*, azaz az Atya azonos, de mindig másként hangzó üzenetének a nyelve.

Érdemes ebben a kontextusban olvasni Derrida értelmezését a bábeli történésről, mely szintén az *egy nyelv és a sok nyelv*, a név és a fordítás fentebb bevezetett fogalmait használva értelmezi e meghiúsult építkezés történetét: „*Um die Unmöglichkeit der absoluten Objektivierung zu thematisieren, können wir vom Labyrinth zum Turmbau zu Babel übergehen. Auch dort soll der Himmel erobert werden, in einem Akt der Namensgebung, der jedoch unlösbar verbunden bleibt mit der natürlichen Sprache.*⁴⁰ *Ein Stamm, die Schemiten, deren Name Name heißt, ein Stamm also, der Name heißt, der einen Turm bauen will, der bis zum Himmel reichen soll, so steht es geschrieben, um sich einen Namen zu machen. Und diese Eroberung des Himmels, die Standpunkteinnahme im Himmel, von der wir vorhin gesprochen haben, heißt in diesem Zusammenhang also, sich einen Namen geben und von dieser Größe aus, von der Größe des Namens aus, von der Höhe der Metasprache herab, die anderen Stämme, die anderen Sprachen zu dominieren, zu kolonialisieren. Gott steigt jedoch herab und vereitelt dieses Unternehmen, indem er ein Wort ausspricht: Babel, und dieses Wort ist ein Eigenname, der einem Wort gleicht, das Verwirrung heißt. Mit diesem Wort verurteilt er die Menschen zur Übersetzung, zur Vielfalt der Sprachen. Daher müssen sie auf den Plan der Herrschaft durch eine Sprache, die eine universelle wäre, verzichten.*”⁴¹ Derrida történetelbeszélésének vezérmotívuma a név, illetve a névadás (névszerzés). Egy nép, amelynek sajátos módon Név a neve, egy várost és egy tornyot akar építeni, hogy a névadás révén mennyei nézőpont birtokába jusson. Vagyis hogy kis istenként totális ismeretre, totális nyelvi megragadásra, totális objektivációra tegyen szert, mint amelyet imitál a klasszikus nagyregény mindentudó elbeszélője, a tudomány metanyelve vagy a rendszeres filozófia fogalompiramisa. Ez a nép tehát a névadás metafizikai gesztusával – ezt jelenti itt a bábeli torony építése – birtokba akarja venni a létezőt, a név révén totális ismeretre törekszik, egy olyan univerzális nyelv birtokába akar jutni, amely révén megismeri, rendszerezi, leírja, áttekinti a lakott oikumenét. Aligha szükséges megjegyeznünk, hogy Derrida maga is abból a népből származónak tudja magát, amelyről beszél, vagyis ezzel a történettel saját zsidó hagyományának bizonyos vonatkozását is elutasítja. Konkrétan a kabbala nyelvfelfogásának ama centrális állítására gondolhatunk, miszerint a nyelv maga nem más, mint a Névnek, mármint Isten kimondhatatlan, titkos nevének a magyarázata.⁴² Nem vé-

letlenül illik Bábelnek ez a kritikája a benjamini nyelvelméletre, sőt mindenfajta „névvarázsrá”, „nyelv-mágiára”, amely a kabbalisztikus hagyomány révén, illetve mellett a teozófiában, az úgynevezett keresztény misztikában és a romantika költészetfelfogása által általánosan ismertté vált. Közvetlenül tehát Benjamin névcentrikus nyelvelméletét, a tiszta nyelv, az abszolút nyelv eszméjét veszi célba ez a kritika (és csak ezen keresztül érinti a metafizika egész történetét). Mit tesz ebben a helyzetben Isten? – kérdezi Derrida. Leszáll a mennyből, és kimond egy szót: Babel. A névadás univerzalisztikus gesztusával szemben tehát egy *tulajdonnevet* mond ki, azt, hogy Babel, vagyis „Zűrzavar”, s ezzel megbontja az építkezők nyelvének egységét. Ezután rá lesznek utalva a fordításra, és nem tudják megépíteni a tornyot. Az uralkodó nyelv létrehozása csődöt mond. A történet tanulsága tehát az, hogy a nyelvek sokfélesége nem uralható, hogy nincs univerzális nyelv, nem lehetséges univerzális fordítás.

Hogyan viszonyulnak ehhez a Derrida elbeszélte történehez Hamann gondolatai Babelről? Vajon ugyanarról a Babelről beszélnek-e egyáltalán? Elbeszélések bizonyos hangsúlyai szerint igen. Hamann egyetértene azzal, hogy az egész történet magáról a NÉV-ről, illetve a név megszerzéséről szól. A KONXONPAX című vitairatában azt mondja, hogy a zsidóság kapta kinyilatkoztatás egyetlen névből áll. Ez a zsidóság egyetlen misztériuma. Ugyanerre a misztériumra utal Derrida is, a név visszavonását állítva beszéde centrumába. A Hamann-nal való poláris érintkezés azonban nemcsak bizonyos nyelv szemléletbeli rokonságon alapul, egy sajátos attitűdön is. Ha a posztmodernben – Umberto Eco nyomán – egy sajátos „Kunstwollen”-t, szellemi magatartásformát is látunk, mely egyfajta „krízisérzékenységet” jelent, Derridában és Hamannban közösnek tekinthetjük azt, hogy „krízisérzékenységük” folytán mindketten túlhaladnak minden romantikus kritikai attitűdön. Az észlelt krízis ugyanis több, mint „kultúrjelenség”, nem olyasvalami, ami negálható, eliminálható vagy korrigálható, illetve amin túl lehetne haladni azáltal, hogy „gondolkodói feladattá” tesszük. A krízis ugyanis *bennünk* van, nem is pusztán az „észben”, ahogyan egy magasabb rendű felvilágosodás nevében (Adorno és Horkheimer nyomán) deklarálhatnánk, hanem *magában a nyelvben*. A nyelv pedig, idéztem Benjaminsal együtt Hamanntól: „*az ész és a kinyilatkoztatás szülőanyja*”.

E közös érzékenység azonban alapvetően különböző utakhoz vezet. Derrida azt javasolja, hogy „*nevezd meg és ugyanakkor ne nevezd meg az Istent*”. Vagyis reflektálja a megnevezés ősbűnére a magad végessége felől. Mely történetvariánst vetne ezzel szembe Hamann? A Sineár völgyében lakozó nép elkezd egy tornyot építeni, mert „*nevet akar magának szerezni*”, vagyis a név – az egy nyelv megnevező ereje révén – föl akar hatolni az égbe. Mit tesz Isten erre? Alászáll a mennyből, mélyen a tornyot fent építő munkások alá, és összezavarja a nyelvüket. Alászállás és a nyelvek összezavarása egy és ugyanaz a cselekedet. Nemcsak Isten ítélete mutatkozik meg benne, hanem a megálázódása is. Lakozik ezután a tökéletlenségben, Ő, az Isten, beszél a tökéletlen emberi nyelveken. Mint Hamann mondja: azóta „*minden nyelvjárásban hallani hangját*”. „*Vajon nem megalázó-e a mi gondolataink számára az, hogy sehogy másként, csak önkényes jelek durva öltözetében válhatnak mintegy láthatóvá? S milyen ragyogó bizonyítéka ez az isteni mindenhatóságnak és az Isten alázatának, hogy titkainak mélységét, bölcsességének kincseit bele akar-ta és tudta lehelni a mi emberi fogalmaink zavaros, számtalan nyelvből vegyített, zagyva, szolgálai nyelvébe! Amiként tehát az ember elfoglalhatja a mennyi trónszékeket, ugyanígy az emberi nyelv mintegy az udvari nyelv a keresztények hazájának, az ígéret földjének*” anyanyelve.⁴³ A megnevezés krízisére tehát Hamann szerint csak a hit lehet a válasz. Válaszát felfoghatjuk

tautológiának is, hiszen, mint tudjuk, „*a hit hallásból van*”, azaz maga is nyelvi jelenség. Következésképpen belül van a krízisen és nem kívül. Azt mintegy áthidalja, kifeszíti, de nem szünteti meg. A hit szava azonban mégis „legyőzi a világot”, amikor a Fiú által így kiált: „*Abba, Atyám!*” Hamann szerint ez nem megnevezés, nem a nyelv révén történő uralkodás – nem vallás, nem metafizika, nem teológia, hanem egyszerűen engedés az első, létünket megalapozó isteni hívásnak: „*Beszélj, hogy lássalak!*”⁴⁴

Jegyzetek

1. „*Az én alapvető kérdésem nem az, hogy mi az ész – hanem hogy mi a nyelv!*” – BRIEFE 5, 264.
2. BRIEFE 5, 95.
3. Legalábbis így olvassa Hamann e gondolatát Isaiah Berlin: DER MAGUS IM NORDEN. J. G. HAMANN UND DER URSPRUNG DES MODERNEN IRRATIONALISMUS. Berlin, 1995. 114.
4. AESTHETICA IN NUCE. Schneller István fordítása. Általában Schneller jelenleg még kéziratot fordítása alapján idézem ezt a Hamann-művet, gyakran azonban igazítottam a szövegen.
5. Az alábbiakban elsősorban a következő két Benjamin-írásra támaszkodom: ÜBER SPRACHE ÜBERHAUPT UND ÜBER DIE SPRACHE DES MENSCHEN (A nyelvről, különösen az ember nyelvről), továbbá: DIE AUFGABE DES ÜBERSETZERS (A fordító feladata). A német szöveget az ANGELUS NOVUS német kiadásából idézem (Frankfurt am Main, 1966. Bd. 2, 9–26. és Bd. 1, 41–54.). Az utóbbi írás magyar fordításban is megjelent. In: ANGELUS NOVUS. Budapest, 1980. 69–86. Az írás címét saját koncepciómhoz és a véleményem szerint helyes értelmezéshez igazítottam.
6. Paul de Man: WALTER BENJAMINS „THE TASK OF THE TRANSLATOR”. In: RESISTANCE TO THEORY. Baltimore, 1986. 73–93. Hivatkozva: 77–78.
7. BRIEFE 4, 108. Fordításomat ezúttal is csak egyik értelmezési javaslatként közlöm, mivel a hamanni mondat grammatikája többértelmű. „*Én nem beszélek fizikáról vagy teológiáról – hanem nyelvről, mely az észnek és a kinyilatkoztatásnak a szülőanyja, annak alfája és ómegája.*”
8. „*Die Bibel, indem sie sich selbst als Offenbarung betrachtet, muß notwendig die sprachlichen Grund-*
tatsachen entwickeln.” W. Benjamin: ANGELUS NOVUS (ezután csak op. cit.). Bd. 2, 16.
9. Gerschom Scholem: A KABBALA HELYE AZ EURÓPAI SZELLEMTÖRTÉNETBEN. VÁLOGOTT ÍRÁSOK. Budapest, 1995. II, 105. (Ford. Bendl Júlia.)
10. Hamann egzisztenciálfilozófiai értelmezéséhez lásd Isaiah Berlin, 62.
11. „*...Die Rhythmik, nach der sich die Schöpfung der Natur (nach Genesis 1) vollzieht, ist: Es werde – Er machte (schuf) – Er nannte. – In einzelnen Schöpfungsakten (1,3 1,11) tritt allein das »Es werde« auf. In diesem »Es werde« und in dem »Er nannte« am Anfang und am Ende er Akte erscheint jedesmal die tiefe deutliche Beziehung des Schöpfungaktes auf die Sprache. Mit der schaffenden Allmacht der Sprache setzt er ein, und am Schluss einverleibt sich gleichsam die Sprache das Geschaffene, sie benennt es.*” (Benjamin, op. cit. Bd. 2, 17.)
12. Op. cit. 18.
13. J. G. Hamann: SÄMTLICHE WERKE. Bd. II, 197.
14. Gondoljunk csak kettejük ama vitájára, amelyet Herder pályamunkája váltott ki a nyelv állati eredetéről. (J. G. Herder: ABHANDLUNG ÜBER DEN URSPRUNG DER SPRACHE [1772], illetve Hamann ellenirata: ZWO REZENSIONEN NEBST EINER BEYLAGE BETREFFEND DEN URSPRUNG DER SPRACHE.)
15. Op. cit. 206. Schneller István ford.
16. AESTHETICA IN NUCE. Schneller István ford.
17. AESTHETICA IN NUCE. Bd. II, 199.
18. Benjamin, op. cit. Bd. 2, 18.
19. „*Es ist notwendig, den Begriff der Übersetzung in der tiefsten Schicht der Sprachtheorie zu begründen, denn er ist viel zu weittragend und gewaltig, um in irgendeiner Hinsicht nachträglich, wie bis-*

weilen gemeint wird, abgehandelt werden zu können. Seine volle Bedeutung gewinnt er in der Einsicht, daß jede höhere Sprache (mit Ausnahme des Wortes Gottes) als Übersetzung aller anderen betrachtet werden kann.” (Bd. 2, 18–19.)

20. Benjamin, Bd. 2, 23. „A bűnbeeséstől, amelynek következtében a nyelv közvetetté vált, s immár magában rejtette a sokszerűség alapját, már csak egy lépés vezetett a nyelvek összehavarásiáig. [...] A jeleknek is zavarossá kell válniuk, ahol a dolgok összebonyolódnak. A nyelv szolgává válik a fecsegésben, ehhez szinte szükségszerűen társul a dolgok rab-szolgává válása a botor képzetek révén. A dolgoktól való elfordulásban, mely azonos a szolgaságukkal, született meg a bábeli torony építésének terve, s ezzel együtt a nyelvzavar is.” (A bábeli toronyépítésnek a nyelvek összehavarásiával való összefüggésére a negyedik alfejezetben térek majd ki.)

21. PROBLEM DER SPRACHSOZIOLOGIE, ANGELUS NOVUS. Bd. 2, 67–93.

22. Benjamin szövegében ez nem annyira nyilvánvaló, mint Paul de Man interpretációjában. Benjamin ezt írja: „*Ahogy az élet megnyilvánulásai a legbensőségesebben összefüggnek az élővel, de semmit sem jelentenek számára, ekképp jön létre az eredetiből a fordítás. Méghozzá nem is annyira az életéből, inkább a »túléléséből«.*” (Magyar kiadás 73. Tandori Dezső ford.) Ennek a passzusnak – sajátos kétértelműsége miatt – éppúgy lehetne gadameri hermeneutikai értelmet tulajdonítani, mint amennyire jogosult Paul de Man dekonstruktivista olvasata is. Én azonban ezúttal is ez utóbbit részesítem előnyben, mert a Hamann-nal folytatott beszélgetésnek csak ez ad feszültséget, elevenséget. (Vö. „*The translation belongs not to the life of the original, the original is already dead, but the translation belongs to the afterlife of the original, thus assuming and confirming the death of the original.*” Paul de Man, op. cit. 85.)

23. „*If the text is called »Die Aufgabe des Übersetzers«, we have to read this title more or less as a tautology: Aufgabe, task, can also mean the one who has to give up.*” (Paul de Man, 80.)

24. Magyar kiadás 78.

25. Klaus Heinrich: VERSUCH ÜBER DIE SCHWIERIGKEIT, NEIN ZU SAGEN. Frankfurt am Main, 1964. 114 ssk.

26. Op. cit. 112.

27. LONDONER SCHRIFTEN, 285.

28. Loc. cit.

29. „*Die Verwirrung der Sprache ist eine Geschich-*

te, ein Phaenomenon, ein fortdauerndes Wunder, und ein Gleichnis, wodurch Gott noch immer fortführt mit uns zu reden. Eben den Grund, daß Leute in eben dieselbe Sprache sich öfters unrecht verstehen und mit eben dem äußerlichen Zeichen und Schall des Worts ganz entgegengesetzte Begriffe verknüpfen, macht es, daß wie mit ganz unterschiedenen Zeichen ein einzig Bild der Seelen ausdrücken. Wir finden hier zugleich einen Zug des Göttlichen Ebenbildes und des Falls. Zum ersteren gehörte die Freyheit Adams die Thiere zu nennen wie er wollte; durch den zweyten ist der Mißbrauch dieser Freyheit und alle Unbequemlichkeiten die daraus entstanden, erwachsen. Daher sehen wir bey der Ausgießung des heiligen Geistes, daß alle Zuhörer mit den Aposteln gleiche Begriffe in ihrer Seelen entstanden sahen. [...] Jeder glaubte seine Mundsprache zu hören.” Op. cit. 281.

30. „*Unsere Begriffe von Dingen sind wandelbar durch eine neue Sprache, durch neue Zeichen, die neue Verhältnisse und gegenwärtig machen, oder vielmehr die ältesten, ursprünglichen, wahren wiederherstellen.*” (Jacobinák 1787. április 22-én.) Magyar fordításomban: „*A dolgokról alkotott fogalmaink változóknak. Megváltoznak egy új nyelv, illetve új jelek révén, amelyek új viszonylatokat jelenítenek meg nekünk, vagy még inkább a legrégibbi, eredeti, igaz viszonylatokat helyreállítják.*”

31. Hadd idézzem Gerschom Scholemnek, Benjamin bensőséges barátjának ez irányú kritikáját: „*Benjamin, legalábbis az utolsó éveiben erősen vonzódott a világi messianizmushoz, amely a zsidó messianizmus kifejezéstárából vette át fogalmait. Ugyanakkor nem tudom, hogy egy olyan ember, mint Benjamin, mennyire ügyelt arra, hogy ne zavarja össze a vallási fogalmakat a politikaiakkal.*” (Scholem, op. cit. II. kötet, 298.)

32. Magyar kiadás 80.

33. Vö. Scholem, op. cit. 107.

34. Egyesek erőltetetten bibliai allúziót keresnek a hasonlatban, és azt a girák példázatára értik. (W. M. Alexander: JOHANN GEORG HAMANN. PHILOSOPHY AND FAITH. The Hague, 1966.) Mások profánnak találják a hasonlatot, és ezért inkonzisztensnek tekintik. Véleményük szerint Hamann itt ellentmond saját magának, és eszközzé teszi a nyelvet. (Georg Baudler: „IM WORTE SEHEN...” DAS SPRACHDENKEN J. G. HAMANN. Bonn, 1970. 212.; Helmut Weiß: J. G. HAMANN ANSICHTEN ZUR SPRACHE. Münster, 1990. 90.)

35. „*Die Wörter haben ihren Werth, wie die Zahlen*

von der Stelle, wo sie stehen und ihre Begriffe sind in ihren Bestimmungen und Verhältnissen, gleich den Münzen nach Ort und Zeit wandelbar.” HAUPTSCHRIFTEN 2, 132.

36. „Das Geld und die Sprache sind zweien Gegenstände, deren Untersuchung so tiefsinnig und abstract, als der Gebrauch allgemein ist. Beyde stehen in einer näheren Verwandtschaft, als man muthmaßen sollte.” WERKE II, 129.

37. „Verstehst Du, mein Herzens-Pollux, mein Sprachprinzipium der Vernunft, und daß ich mit Luther die ganze Philosophie zu einer Grammatik mache, zu einem Elementarbucho unserer Erkenntnis, zu einer Algebra und Konstruktion nach Aequationen und abstrakten Zeichen, die per se nichts, per analogiam alles mögliche und wirkliche bedeuten?” – írja Jacobinak 1787. április 27-én.

38. „Überdem leidet jeder Satz, wenn er auch aus einem Munde und Herzen quillt, unendlich viel Nebenbegriffe, welch ihm die geben, so ihn annehmen, auf eben die Art als die Lichtstrahlen diese oder jene Farbe werden nach der Fläche, von der sie in unser Auge zurück fallen.” HAUPTSCHRIFTEN 2, 133.

39. WERKE, Bd. 3.

40. Derridának ez a megjegyzése az Eva Meyerrel folytatott beszélgetés előző témájára utal vissza, amelyben az „ég meghódításának” optikus és digitális (műholdak és komputer-építéset) lehetőségeiről volt szó.

41. Idézem Eva Meyernek Derridával készí-

tett interjújából. In: Eva Meyer: ARCHITEXTUREN. Frankfurt am Main, 1986. 39. Fordításomban: „Hogy az abszolút objektiváció lehetetlenségéről beszéljünk, továbbléphetnénk a labirintustól a bábeli toronyépítéshez. Ott is az eget akarják meghódítani, a névadás aktusában, amely azonban felbonthatatlanul össze van kapcsolva a természetes nyelvvel. Egy sémita törzs, amelynek neve a Név, egy törzs tehát, amelyet Névnek hívnak, égisz erő tornyot akar építeni, hogy nevet szerezzen magának. Az égnek ez a meghódítása, vagyis egy égisz nézőpont felvétele, amiről korábban már szó volt, ez jelenti most ebben az összefüggésben azt, hogy nevet szerezni (adni) magunknak, s erről a magaslatról, vagyis a név magasából, egy metanyelv magaslatáról tekinteni le a többi törzse, uralni, gyarmatosítani a többi nyelvet. Isten azonban leszáll, s megghiúsítja a vállalkozást azzal, hogy kimond egy szót: Bábel. Ez a szó egy tulajdonnév, mely hasonlít egy olyan szóra, amely »összezavarást« jelent. Ezzel a szavával Isten fordításra, a nyelvek sokféleségére ítéli az embereket. Le kell tehát mondaniuk az egy nyelvet, az univerzális nyelvet által való uralkodás tervéről.”

42. Derrida történetelbeszélése ironikusan utal erre az aspektusra: szinte az aitológiai mítoszok akkurátusságával játszik a „névszerzés”, a nép mint Név, valamint a topográfiai térség (Bábel) nevének motívumaival.

43. BRIEFE 1, 393 sk.

44. AESTHETICA IN NUCE, Werke II, 198.

Bibliográfiai megjegyzés

A Hamann-műveket a következő kiadások alapján idéztem:

1. J. G. Hamann: SÄMTLICHE WERKE I–IV. Hrsg. von Josef Nadler. Wien, 1950.
2. J. G. Hamann: BRIEFWECHSEL. Bde. 1–7. Wiesbaden, 1955 skk.
3. J. G. Hamann: HAUPTSCHRIFTEN erklärt, hrsg. von F. Blanke, E. Büchsel, K. Gründer etc. Gütersloh, 1956 skk.
4. J. G. Hamann: LONDONER SCHRIFTEN. Hrsg. von O. Beyer. München, 1993.
5. AESTHETICA IN NUCE – Schneller István kéziratos fordítása.