

FORDÍTÁS ÉS FÉLREÉRTÉS

Nyelv és bizalom – a klasszikus példája

Tény, hogy az irodalmi művek befogadása – megértése térben és időben változó. E tény megítélése az irodalomtudomány szempontjából különböző – pozitív vagy negatív – lehet. Jelen írás nem a megítélés kérdéseiben szeretne javaslatot tenni, hanem a változatosság lehetséges okairól kíván szólni; ez utóbbiból vezetve le a megítélés bizonytalanságának törvényszerűségét. A művektől először is vissza kell térni a nyelvhez, mint az irodalomnak (is) közegéhez, és kimutatni, hogy az irodalmi művek befogadásának – megértésének változékonysága a nyelvnek magának egy általános tulajdonságából következik.

Elvileg el lehetne választani egymástól egy mű időben egymásmelletti és egymásutáni értelmezéseit. Hogy az utóbbiak különbözőek (lehetnek), illetve hogy különböző korokból származó műveket egy adott pillanatban eltérő alapokról értelmez/het/ünk, az magyarázható egy Heidegger – Gadamer – Jauss-i szálon a hatástörténet elvével, a hagyomány fogalmával stb. Azt, hogy egy mű egyidejű értelmezései eltérnek, még mindig menteni lehet e rendszer keretében, amennyiben elfogadjuk, hogy nem mindenkit ugyanaz a hagyomány és/vagy nem egyforma mértékben érintett meg. Itt azonban már fölmerül egy probléma. Mennyire rugalmasan tágítható vagy szűkíthető a hagyomány fogalma, ha igaza van Jaussnak abban, hogy a művekkel való érintkezés nem kizárólagosan szaktudósok privilégiuma. Vagy miként alkalmazható a hagyomány fogalma olyan esetekre, mint a Dante poklának XIII. énekéről 1878 és 1912 között készült magyar fordítások eltérései, amelyekről kimutatták, hogy minél későbbiek, annál gyakoribb bennük a tagadó szerkezetek használata – s időben éppígy növekszik a magyarországi öngyilkosságok száma. (Az öngyilkosokról szóló ének eredetijében is magas a tagadó szerkezetek aránya az egész műhöz viszonyítva.)¹ Ugyanígy problematikus ha a befogadó – értelmező vagy maga a mű vonja ki magát a hagyomány alól. Példa erre a kortárs mű és a klasszikus megítélése, amelyeket Gadamer

1 Ismerteti Kézdi Balázs: *Tagadás és öngyilkosság* (In: PSYCHIATRIA HUNGARICA, 1988. III. évf. 1. sz., 15–23 o.)

is csak negatívan tud körülírni. Mindkét esetben a történeti távolság hiányáról (illetve eltűnéséről) beszél. A kortárs műre vonatkoztatva ez a körülmény gördít akadályokat a megértés útjába, míg a klasszikus esetében „a történetiség kitüntetett módjává” emelkedve ez söpri el a megértés akadályait.

Szorítkozzunk itt most röviden a klasszikus példájának vizsgálatára. Gadamer a következőket írja: „klasszikus az, ami azért őrződik meg, mert önmagát jelenti és önmagát értelmezi; tehát úgy mond valamit, hogy nem valami nyomaveszetről szól, nem pusztán tanúskodás valamiről, amit még magát is értelmezni kell, hanem úgy mond valamit a mindenkori jelennek, mintha egyenesen neki mondaná. Ami ‘klasszikus’, az nem szorul arra, hogy előbb legyőzzük a történeti távolságot – mert az állandó közvetítésben maga hajtja végre annak leküzdését. Ezért ami klasszikus, az ‘időtlen’, ez az időtlenség azonban a történeti lét egyik módja” (Gadamer kiemelése).² Mármost igaz-e Jausznak, amikor Gadamerrel szemben a klasszikusra is kiterjeszti a történetiség fogalmát, azzal érvelve, hogy elvárás-horizontunk és a mű között itt is megvan az esztétikai distancia, de eltűnik, s a mű beilleszkedik az esztétikai tapasztalat-horizontjába? Illetve cáfolja-e ezzel a klasszikus mű létmódjáról mondottakat?

Nem az-e az igazság, hogy Jausz gondolkodásmódjába éppúgy nem illik bele a Gadamer gondolataiból való másfajta továbblépés lehetősége, ahogyan maga Gadamer is csak egyfelé indulhat Schleiermacher rendszeréből. Tehát nem arról van szó, hogy Jausz félremagyarázza Gadamert és Gadamer ugyanezt tenné Schleiermacherrel, mint ahogyan az itt következő fejtegetés sem nézeteik cáfolata kíván lenni.

Gadamer Schleiermacher hibájául többek között azt rója föl, hogy nála „nemcsak a szóhangzást és annak objektív értelmét kell megérteni, hanem ugyanígy a beszélő, illetve a szerző individualitását is”.³ Azonban individualitás és objektív értelem vélhetőleg nem azonos szinten álló fogalmak, így valójában csak erőszakkal állíthatóak szembe. A szöveg objektív értelmének, amely a kollektivitással csak annyiban kapcsolható össze, hogy – Paul Kugler terminusával – a külső referenciátárgyak rendszere építi ki (ezek pedig elvileg mindenkinek azonosak, sőt, mindenkitől függetlenül azonosak – azaz ez mégsem valódi kollektivitás), nem az individuum a lehetséges ellentéte, hanem a szubjektív értelem, a belső referenciátárgyak rendszere. Ennek föltárásához pedig már a Schleiermacher megkövetelte kongenialitásnál kevesebb is elegendő. Másrészt az úgynevezett objektív értelem a szubjektív értelemek összjátéká-

2 Gadamer: *Igazság és módszer* (Gondolat, 1984), 206.o.

3 Gadamer id. mű 142. o.

ből alakul ki, tehát olyan, a megértés föltételeként funkcionáló valami, amely valójában eredmény, következmény. Még egy probléma: a kétfajta értelem megjelenési formája, hordozója egy, azaz a nyelv, a szöveg vagy akár a szó. Ezért a nyelv, ha úgy tetszik, megbízhatatlan.

Továbbá Gadamer csak a műalkotásra tartja érvényesnek, hogy: „Amit itt meg kell érteni, az éppen hogy nem egy dologról való közös gondolkodás, hanem individuális gondolkodás, mely lényege szerint egy egyedi lény szabad kombinációja, kifejezése, szabad megnyilvánulása.” Ez azonban – a tudomány egynemű közegének nyelvét leszámítva – minden szövegre érvényes. Hasonlóképpen elmarasztalja Schleiermachert azért, mert „az idegen nyelven írott és egy elmúlt korból származó szöveg megértését elvileg nem találja problematikusabbnak, mint bármely más megértést”.⁴ Gadamernek a történeti távolság legyőzésének kérdésében igaza van, mindamelllett ha az egyenlőség-jelet máshová tesszük, azaz megfordítjuk Schleiermacher tételét: minden más megértés majdnem olyan problematikus, mint a régi és idegennyelvű szövegeké, olyan állításhoz jutunk, amely nem áll ellentétben Gadamer megállapításaival. Ugyancsak igaza van Gadamernek, amikor cáfolja az olvasónak a szerzővel való azonosulását szorgalmazó követelményt, s azt, hogy az értelmezés az alkotóban tudattalanul maradottak tudatosítása lenne. A szövegek értelme valóban más módon áll szerzőjük fölött. A szövegek értelme ugyanis olvasójuknak is fölötte áll. Szerzőt és olvasót nem az azonosulás szituációja kapcsolja össze, hanem minden esetben a fordításé, amit Gadamer csupán „szélsőséges esetnek” tart.⁵

Hogy miként kerül a fordítás a perifériára, s hogy pusztán a pszichologizálás felé lehet-e elmozdulni abból a schleiermacheri tételből, „hogy a megértés problémája az élőbeszéddel szemben is fennáll, sőt ott válik igazán teljessé”⁶, az magyarázható a saját–idegen fogalompár, a saját nyelv – idegen nyelv jelenség gadameri és bahtyini fölfogásának szembeállításával, amennyiben mindketten nyelvi megoldást kívánnak adni. Leegyszerűsítve Gadamer elgondolását,⁷ úgy tűnik, hogy egy szélsőségesen individualizált nyelv (pl. líra) esetében a szerző saját nyelvével mint idegennel találkozik az olvasó nyelve, s a megértésben és/vagy fordításban ez az idegen nyelv sajátjává válik. Gadamer

4 Gadamer id. mű 145. o.

5 Gadamer id. mű 270. o.

6 Gadamer id. mű 275. o.

7 Gadamer id. mű – főleg 269–284 o. – és uő. *Semantics and Hermeneutics* (In: *Philosophical Hermeneutics*. Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, London. 1977, pp. 82–94 – Müller Péter fordításában idézem.)

is úgy véli, hogy egy ilyen saját nyelvben a kifejezések nem helyettesíthetők másokkal, valójában lefordíthatatlanok (nála megértés és fordítás kiegészítik egymást), mert amit mondunk és ahogyan mondjuk, az szétválaszthatatlanul összetartozik. Bahtyinnál általában a szerző (beszélő) saját – idegenné vált (fordított) saját nyelvével találkozik az olvasó (hallgató) szintén saját – idegenné vált nyelve, s e találkozásban a szerzői nyelvnek az olvasó számára idegen – sajátja kell válnia.

Tehát míg Gadamernél fordításra csak akkor van szükség, ha a megértés akadályoztatottá válik⁸, különben működik a megértés általa leírt mechanizmusa, addig Bahtyinnál a fordítás e megháromszorozott jelenlétével – hiszen két már eleve fordított nyelv találkozik – a megértés és egyáltalán bármiféle kommunikáció feltételévé válik. Az az izgalmas kérdés, hogy Bahtyin miként lép innen tovább a megoldás irányába, már egy másik írás tárgya lenne. A két fölfogás különbségének háttérben nyilvánvalóan az áll – és témánk szempontjából most ez a fontos –, hogy Gadamer a hangsúlyt a hagyományra mint kapcsolatra helyezi, s a fordítás csak a hagyományban támadt szakadékok tökéletlen átfedésére hivatott: „Ahol fordításra van szükség, ott bele kell nyugodni, hogy a mondottak eredeti hangzásának a szellemét és a visszaadás szellemét távolság választja el egymástól, melyet sohasem sikerül teljesen legyőzni.”⁹ Bahtyinnál ugyanez a szituáció mint a hétköznapi, a normális, az általános jelenik meg, mert „idegen szó minden szó, amely nem az enyém” (Bahtyin kiemelése).¹⁰ Bahtyin számára az a fontos, hogy a nyelv, amelyet beszélünk, már maga is transzformációk eredménye, ezért „A megértést nem foghatjuk föl úgy sem, mint fordítást valami idegen nyelvről az anyanyelvre” (az én kiemelésem).¹¹ A megértés egyfajta harmadik nyelven folyik.

Ezzel a kitérővel kell visszatérnünk a klasszikus példájához, amelynek megoldására a bahtyini elképzelés fényében egy másik lehetőség kínálkozik. A klasszikus művek jellemzője a közvetlenség, ez azonban a gadameri megértésfogalommal, amely a tárgyi tartalom, az objektív értelem megértésére vonatkozik, csak nehezen összeegyeztethető. Ez Jauss problémája is. Azonban nem arról van-e szó, hogy a klasszikus egy saját nyelv olyan szerencsés saját – idegenné fordítása, amely fordításban ott kísért a Walter Benjamin leírta tiszta nyelv eszménye, „ahol szó, kép és hang egy”.¹² „Mert bizonyos fokig minden nagy könyv, legfőképpen azonban a szent könyvek magukban

8 Gadamer: *Igazság és módszer*, 270. o.

9 uo.

10 Bahtyin: *Beszédelméleti jegyzetek* (In: uő.: *A beszéd és a valóság*, Gondolat 1986; 531. o.)

11 Bahtyin id. mű 529. o.

12 Benjamin: *A műfordító feladata* (In: uő.: *Angelus Novus*, Magyar Helikon 1980; 84. o.)

hordozzák a sorok közt virtuális fordításukat.¹³ Benjamin elgondolásából még két termékeny gondolatot kell kiemelni. Az egyik a műfordító és az író intenciójának megkülönböztetése, miszerint „az íróé naív, első, szemléletes, a fordítóé már levezetett, végső, eszmejellegű”.¹⁴ A másik az a tétel, hogy „minden nyelvben és alakzataiban” van „valami közölhetetlen, valami (...) szimbolizáló vagy szimbolizált”. S a tiszta nyelv a szimbolizált dolgok nyelve, amelyek az alakzatokban csak szimbolizálóként vannak jelen.¹⁵ A klasszikus mű nyelve olyan idegen–saját nyelv tehát, amely sohasem jelentkezik pusztán idegenként, mert már eleve saját–idegen is. A klasszikus azért közvetlen, mert a bahtyini háromszoros transzformáció közbülső lépcsője már eleve a szövegben van. S azért áll korok és nemzetek fölött, mert a tiszta nyelvet közelíti meg, az pedig idea, és nem történeti kategória. A klasszikusban tehát hagyomány és individualitás, idegen és saját, külső referenciatárgy és belső referenciatárgy vagy objektív értelem és szubjektív értelem már eleve az egyik a másikként jelenik meg. Minthogy azonban ezek arányához más művekben (s a köznapi kommunikációban) sincs pontos fogódzónk – bár semmiképpen sem hagyható figyelmen kívül Peter Szondi különbségtevése a legitim és illegitim többértelműségről¹⁶ –, megint csak eljutunk a nyelv megbízhatóságának kérdéseire. A továbbiakban azt próbáljuk bizonyítani, hogy bár Benjamin két nép nyelvének fordításáról beszél, gondolatmenete azonban tágabb körben is érvényes.

Föltárás és elleplezés – a nyelvben lévő nem-nyelvi

Talán a romantikával keltezhető a nyelvben való bizalom és bizalmatlanság általános témává válása és tudatosodása, azaz a nyelv egyszerre föltáró és elleplező viselkedésének föl– és megismerése. A kérdéskör valójában nem új, noha korábban csak elszórtan vetődött föl hasonló élességgel, mint Platonnál és Aquinóinál is. Családfáján ott szerepel tehát az a régi elvi vita, amely a dolgok és elnevezéseik kapcsolatának szükségszerű vagy esetleges voltát feszegeti, s amely az úgynevezett nominalizmus-polémiában csúcsondott ki. S ezen a szálon megy tovább Gadamer is szó, logosz és verbum összefüggéseit kutatva, vagy a Maritain nevével jegyzett neotomizmus,

13 Benjamin id. mű 86. o.

14 Benjamin id. mű 80. o.

15 Benjamin id. mű 83. o.

16 Peter Szondi: *A filológusi megismerésről* (In: *Ikonológia és Műértelmezés* 3/2. köt., Szeged 1987; 517–544. o.

a szó – fogalom(idea) – képzet hármasság működésének leírásával. Ez utóbbi kivételével a főnebb jelzett elméletek mindegyike közös abban, hogy a nyelvet (kizárólag) kollektív vagy kollektív érvényel bíró létezőként vizsgálja.

A nominalizmus-probléma neotomista megoldása viszont már egy másik terület, a privát nyelvi szféra határára vezet el. Körülbelül a pszichoanalízis óta, és részben annak hatására e másik síkért és síkon is küzdelem folyik, s a fő kérdés immár a nyelv egyéni és kollektív voltának kapcsolata. Az idevágó elméletek sajátos módon fogalompárokban kristályosodtak ki, mint Hirschnél a jelentés és jelentőség, Bahtyinnál az idegen és saját szavak, Ricoeurnál a szimbólum és interpretáció, Kuglernél a készen kapott nyelv és az archetipikus szintaxis; és e véletlenszerű fölsorolást a végtelenségig lehetne folytatni. Az ennyiből is kitűnik, hogy mindenki más – más mozzanatra helyezi a súlyt.

Kanyarodjunk azonban vissza a romantikához, ahonnan a vonalak szétágaztathatók. Nem kívánjuk és nem is tudjuk minden színét kikeverni a korabeli elméleti palettának, azonban a romantika és a romantikus örökség fölfogásában jól körvonalazódik egy inkább a nyelv föltáró erejére és egy másik, a nyelv elleplező struktúrájára irányuló szemlélet. A nyelvi forma – „amelyben a beszéd ily módon önmagán túlra terjed”¹⁷ – vizsgálatának így alapvetően két módja/tárgya van, aszerint hogy a nyelvileg elrejtett-elleplezetre vagy csupán az észre nem vettre, a nem-szándékoltra irányul. A nyelv e két említett aspektusát Gadamer úgy írja le, hogy az utóbbiban „a kimondatlan mindamelllett a beszéd által megjelenítődik”, míg az elsőben „a beszéd minden gyakorlati szándékot elrejt”. Ezek reprezentánsait egyrészt a nem informatív jellegű kijelentésekben (átok, áldás, parancs, panasz stb.) és a nem „alkalom által motivált” jelentésű szövegekben (teológiai, jogi, irodalmi), másrészt a hazugságban és a nyelvi hibában látja. A vizsgálódás tehát vagy a nyelv által eltagadott nem-nyelvi tartalmakat tárja föl, s ezzel mintegy a nyelv negatív lehetőségeire mutat rá, vagy a nyelvben hordozott nem-nyelvi tartalmakat bontja ki, s ezzel a nyelv pozitív lehetőségeit mutatja meg.

Ez utóbbi szemléletmód nyitotta meg az utat olyan máig is ható gondolkörök kiépüléséhez, mint: a nyelv mint egy néplélek foglalata Herdernél; a nyelv mint világnézet Humboldttnál; a nyelv mint egy identitás kifejeződése a Schlegel fivéreknel stb. A nyelvi elleplezés nagy leleplezőként pedig Ricoeur és Hauser egymástól függetlenül és különböző alapokról kiindulva egyaránt Marxtól (hamis tudat), Nietzschét

17 Gadamer: *Semantics and Hermeneutics*

(képmutatás) és Freudot (tudattalan) jelölik meg. Nem kívánjuk itt tovább sorolni a szembenállásokat és egybecsengéseket. Ehelyett talán leszögezhetjük, hogy mind a föltáró, mind az elleplező funkció híveinek meggyőződése egy közös előfeltevésen nyugszik; azon, hogy a nyelv valami mást is mond, mint amiről ténylegesen szól. S ez azt is jelenti, hogy – egy szociolingvisztikával foglalkozó német szerzőpáros szavaival: „A megfogalmazást elsődlegesen nem a beszélő önkénye határozza meg. A beszélőt korlátozza a nyelvi kódban és legalább egy vagy több alkódban való részvétele (...) kötik továbbá tudati elemek is” (az én kiemelésem).¹⁸

Mit jelent ez az irodalomtudomány szempontjából, azon túlmenően, hogy az irodalmiság alkódként is fölfogható? Egyrészt azt, hogy az irodalomtörténet-írásban nem hagyható figyelmen kívül Jausznak az az észrevétele, miszerint mű és mű viszonyát alapvetően meghatároz(hat)ja az a mozzanat is, hogy az író mint olvasó passzív befogadása aktív befogadássá és alkotássá válhat, azaz egy mű megoldhat, továbbvihet olyan formai és tartalmi problémákat, amelyeket egy másik vetett föl, és fölvetet olyanokat, amelyek későbbi aktív befogadások során oldódnak majd meg. Másrészt azt, hogy nem térhetünk ki az elől a kihívás elől sem, amelyet Szerb Antal a következőképpen fogalmaz meg: „Az irodalmi alkotás egyik oldaláról tekintve szellemi munka, másik oldaláról társadalmi funkció, de a harmadik oldalon lelki aktus (...) szavakkal megközelíteni nehéz azt a valamit, ami az írásműbe eszméken, formákon és szándékokon túl a lélek mélyeiből beleszakad.”¹⁹ Ezzel elérkeztünk a nyelv vagy nyelvek, s ezen belül az irodalom kommunikálhatóságának kérdéseihez.

„n+1” – a fordítás kényszere és útjai

Johann Georg Hamann szerint: „Beszélni annyit tesz, mint valamely angyali nyelvről emberi nyelvre lefordítani valamit, más szóval gondolatokat szavakká – (igazi) dolgokat e dolgok neveivé – (igazi) képeket e képek (szóbeli) jeleivé átváltani”.²⁰ Messzire vezetne Hamann elméletének értelmezési kísérlete. A fenti idézetből a lényeg számunkra az, hogy a beszélés mindig a közvetlenség megszüntetése, egyfajta elválasztva összekapcsolás a fordítás révén. Fordítani a legtágabb értelemben annyit jelent, mint egy dolgot elfordítani, átfordítani az egyik közegből (vagy helyzetből) a másikba. De fordítás

18 Grosse – Neubert: *Tézisek a marxista szociolingvisztikáról* (In: TÁRSADALOM ÉS NYELV, Gondolat 1975; 35. o.)

19 Szerb Antal: *A magyar irodalom története* (Magvető 1978), 37. o.

20 Füst Milán: *Látomás és indulat a művészetben* (Magvető 1980), 218. o. – Füst Milán fordításában.

a látószögváltás, nézőpontváltás is: itt a változó közeg maga a szubjektum, vagy a szubjektumon belül van. A fordítás a kommunikáció föltétele és az értelmezés előfoka.

A fordításnak különböző szintjei és módjai vannak, a kérdés azonban minden esetben az, hogy miként sikerül azt a bizonyos nyelv által hordozott nem-nyelvet is kommunikálni. Megőrizhető-e a fordításban a nyelvben elgondolt dolog mellett az elgondolás módja is, ha igaza van Humboldtnek, Karácsony Sándornak, Walter Benjaminsnak és mindazoknak, akik szerint minden nyelv egy világnézet hordozója? S ha ez a képlet az egyénre is áll; azaz a közös nyelvet beszélők nyelvi különbségei mögött egyéni világnézetek vagy világok is állanak?

A főnti kérdések megválaszolásához elengedhetetlen annak hozzátétőleges áttekintése, hogy miként kommunikálódik az adott nem-nyelvi tartalom a fordítás különböző szintjein.

Legalább öt szint világosan elkülöníthető. Az első a nyelv és pszichológia, nyelv és szociálpszichológia területeit érinti, s ez nem más, mint a nyelv átfordítása vagy átfordulása valami *nyelven kívülre*, és/vagy fordítva, a nyelven-kívüli nyelvvé alakítása; közelebből a verbális nyelv *tetté válása*. A jelenséget a lokúció – illokúció fogalom párral szokás leírni, s olyan különböző szövegfajtákat sorolhatunk ide, mint az imák, átkok, ráolvasások, egyes elmebeteg írások és a műalkotások egyfelől, a hétköznapi értelemben vett illokúciós aktus másfelől; tehát amiket Gadamer nem-informatív illetve szituációtól független jelentésű szövegeknek nevez. Ez a mágikusként, omnipotensként stb. leírt *nyelvhasználat* többé – kevésbé körülhatárolható pszichológiai fejlődési szakaszokhoz, rendellenességekhez vagy helyzetekhez, világnézeti formákhoz, szociológiai „státusokhoz” stb. köthető és az adott tudományok fogalmi rendszerében leírható. Kapcsolódási pontjai vannak a *saját nyelv* egyedi karakterisztikájával és az azt visszaszorító vagy érvényesülni engedő *nyelvi normával*, egy adott társadalom nyelvbe visszaszorított vagy nyelvvé vált szociális engedékenységgel és szigorával. Ezen a szinten az adott nem-nyelvi a nyelvet csupán eszközüül, csomagolásként használja társadalmi szállítása során.

A fordítás második szintje a nyelvek *közötti* fordítás; s ennek kiélezett a esete vagy legtisztább megjelenése a műfordítás problémája. A tulajdonképpeni nyelvi fordítási probléma tehát ezen a szinten születik meg, hiszen a nyelvben elgondolt dolog és az elgondolás módjának viszonya nyelvenként és nyelvállapotonként – világnézetenként – különböző. A Humboldt, Karácsony stb. kapcsán már említett problémát Walter Benjamin próbálta föloldani *A műfordító feladata* című írásában. Tétélezett egy *nyelvek fölötti nyelvet*, a tiszta nyelvet – Hamann angyali nyelvével rokont –, amelyben elgondolt dolog és az elgondolás módja egybeesik, s amely – Benjamin hasonlata szerint

– az a váza lenne, amelynek széttöredezett darabjai az egyes nyelvek; s ezeknek a fordításban nem fedniük kell egymást, hanem a peremek mentén illeszkedniük, hogy hívek maradjanak a tiszta nyelvhez, amelyből mindannyian származnak, s hogy a törésvonalak mentén, bár megrepedezve, de mégis annak formáját adják.

Ez a platonikus utópia a műfordításban nyeri el valóságát (tehát a költészet világában, amely maga is *nem-evilági*, azaz platonikus). A lényeg itt is a nyelvben kifejezett nem-nyelvi – de nem a mögöttes világnézet vagy szociális tartalom, hanem a nyelv fölötti tiszta nyelv – átmentése az egyik közegből a másikba; illetve a cél a különféle közegekbe átfordított szövegek lehetséges egymás mellé helyezésével vagy immanens egymásbanlétével a nyelv fölötti nyelv mint eszmény nyilvánvalóbb artikulálása és részben létezővé (*evilágivá*) tétele.

A fordítás harmadik és negyedik szintje egyaránt *egy nyelven belüli* fordítás. Ezek közül az első az azonos nyelvet beszélők mégis eltérő *nyelvelésének* kódolása és dekódolása; a hétköznapi automatizmus szintjén és interpretációként a tudatosság szintjén. E témakörben Bahtyin szerzett elévülhetetlen érdemeket. Továbbgondolva nézeteit a nyelvben hordozott nem-nyelvi átmentését a kommunikáció során úgy képzelhetjük el, mintha „n” számú beszélő mindig egy jelen nem lévő „n+1”-edik keresztül társalogna. Ez a „+1” a nyelvi norma, ahová mind fölbeszélünk és ahonnan mind lehallgatunk. Kézenfekvő példának tűnik a telefon esete – amennyiben eltekintünk működésének mechanikus és objektív oldalától: a vonal két végén két szubjektum eltorzított hangot kap, s tudja, hogy a torzulást egy őket összekötő és elválasztó *apparátus* okozza, amelynek ideális esetben mindketten ismerik is kódjait és torzításait. Meg kell jegyezni, hogy Gadamer ezt a folyamatot hasonló módon írja le, de a már korábban ismertetett okokból nem tekinti általánosnak: „A tolmács és a fordítás szükségessége szélsőséges eset, mely úgyszólván megkettőzi a hermeneutikai folyamatot, a beszélgetést: a tolmács beszélget partnerünkkel, mi pedig a tolmáccsal.”²¹ Ez a szűkebb értelemben vett fordításra igaz, de az itt használt értelemben nem a hermeneutikai folyamat megkettőzéséről van szó, hanem a beszélő és a hallgató nyelvének megkettőződéséről, amely énjük beszélőként/hallgatóként és tolmácsként való együttes működéséből, ha úgy tetszik, „megkettőződéséből” ered. Ugyanez a két-funkciójúság lép föl a fordítás negyedik szintjén (még mindig egy nyelven belül), amikor is a beszéd frott szöveggént jelenik meg. Az irodalmi mű problémája e szintet annyiból

21 Gadamer: *Igazság és módszer* 270. o.

érinti, hogy nem egyszerűen írott szöveggént, hanem írott műalkotásként kell a mondandónak megjelennie.

Itt csupán két problémát említenék meg a tárgyiasítással illetve a művészi tárgyiasítással kapcsolatban. Az egyik Platon Phaidroszának az a sokat vitatott helye, amely az írott szöveget a beszéd árnyképének minősíti, és a következőképpen jellemzi: „Ennek az alkotásai is úgy állnak előttünk, mintha élőlények volnának, de ha kérdezel tőlük valamit, méltóságteljesen hallgatnak (...) azt gondolnád, értelmes lényekként beszélnek, de ha megkérdezed valamelyik szavukat, hogy jobban megértsd: egy és ugyanaz mindig, amit jelezni tudnak.”²² Ehhez kapcsolódik a másik probléma is, s ezt Lukács György veti föl a *Heidelbergi művészetfilozófiában*. „A műalkotásnak mint az örökkévalóvá vált félreértésnek ez a paradox és egyedülálló helyzete teszi csak lehetővé az esztétika önállóságát és immanenciáját.”²³ Platon itt többek között a tárgyiasítás problémáját ismeri föl, s Lukács ezt a forma problémájával kiegészítve a műalkotás-lét alapjává teszi. Amiért Platon az (írásban) tárgyiasított szövegeket elmarasztalja, nevezetesen, hogy véglegesen mindig csak ugyanazon szavak s ugyanolyan sorrendben állanak előttünk, s ez megértésük akadálya lehet; abból Lukács erényt kovácsol mondván: e véglegessé vált félreértés éppen a művészet egyik specifikuma a hétköznapok szférájával szemben.

Végül a fordítás ötödik szintje az, amely magában a szubjektumban működteti mechanizmusait. E fordítás – ismét Bahtyinnal szólva – a saját nyelv saját-idegenné alakítása, azaz a saját nyelv, a „lélek nyelve”²⁴ átfordítása a szubjektum **beszélt egyéni** nyelvén. Itt az identitás, a belső monológ, a líra, az önvallomás stb. olyan kérdéseibe ütközünk, amelyek láthatólag a szociológia, a pszichológia, az esztétika és egyéb nyelvészetben túli területek határain állanak. Ez a szint csak fokozott óvatossággal vizsgálható, hiszen nemcsak a szubjektum végtelenül összetett tartalmaiban és mélységeiben, de az átfordított és a fordítandó „szöveg” közül is csak az első állhat rendelkezésünkre tudományos kutatás rögzíthető, objektíválható tárgyaként.

A főnti öt szint valószínűleg nem meríti ki a nyelvi fordítás kérdéseit. S az is biztos, hogy nagyon ritkán jelentkeznek ilyen – teoretikus – tisztaságban; a valóságban áthatják, befolyásolják egymást és használóikat. Mégis talán rávilágíthatnak arra az

22 Platon: *Phaidrosz* (In: *Platón Összes Művei*, Európa Könyvkiadó 1984; II. köt., '799. o.)

23 Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*. In: *A regény elmélete* (Magvető 1975), 44. o.

24 Bókay Antal: *A lélek nyelve* (kézirat).

egyébként köztudott és ezért csekély jelentőséggel fölruházott tényre, hogy **minden kommunikációban egy fordítással találkozunk.**

Félreértés és föloldozás – a „fordított” világ

Minden kommunikációban egy fordítással találkozunk, s amikor a „szöveget” visszaforgatjuk, kevés a biztosíték arra, hogy – a szemantikai többértelműsége túlmenően – megközelítőleg az „eredeti” nem-nyelvi vonzatot kapjuk meg. Füst Milán a maga rendszerében ezt a következőképpen írja le: „pontosan meghatározni: melyik látomás mikor hat az érzelmekre, s mikor mily mértékben az értelemre, és megfordítva: melyik értelmi megállapítás kelt víziót, s mikor hat az érzelmekre is – ilyen pontos meghatározásokra mi képtelenek vagyunk”.²⁵ Ez a problémakör indította útjára a félreértés elméleteit. Az út kezdetén többek közt két magyar szerző, Popper Leo és Lukács György munkássága áll. De szükségszerűen ide vezetnek a szálak a nyelvet (is) leleplező Marx–Nietzsche–Freud féle vonalon is. És végül talán nem gyarlóság a (Sumpf-féle) interferencia-elképzelésbe is e főnti irány egy lehetséges kifutását látni bele.²⁶

Durván fogalmazva: **minden fordítás egyben félreértés**; a fordítás – félreértés a nyelvi közegben. És itt kell megszabadulni a félreértés **negatív** fogalmától.

A félreértés semmiképpen nem azonos a **nem-értéssel**. Ha a színházból (illetve a drámairodalomból) ismert „félre” kifejezést – összetételünk előtagját – metaforaként fogjuk föl, talán világosabbá válik a félreértés **pozitív** fogalma. A színházban a „félre” utasítás a közönségnek beszélést jelöli, azaz a **történésből** való egyfajta **kibeszélést**, a történés szövegszintjéhez képest egy másik szintet. Ez a szint az **irányulás** szintje a műalkotás szempontjából, azaz éppen az a szint (a befogadásé), ahol a tulajdonképpeni történésnek hatást kell keltenie, **befogadásra** kell találnia.

E metaforikus helyzetből kibontva a félreértés immár elnyeri pozitív értelmét. Három fontos meghatározását adhatjuk. Egyrészt **csak félreértve érthetünk meg**, a félreértésben irányul felénk, fogadtatik be a szöveg. Másrészt a **fordítás olyan félreértés, amelyről tudjuk is, hogy az**. Harmadszor: a félreértés mintegy a történésen kívül helyezkedik el. Amennyiben beszélő és hallgató, szerző és olvasó a történés szintjén áll, úgy ez a rajtuk (is) kívül azt jelenti, hogy a szöveg fordításban megjelenő értelme sem

25 Füst Milán id. mű 520. o.

26 Sumpf: *Nyelvészet és szociológia* (In: *Társadalom és nyelv*; hiv. kiadás).

az egyiké, sem a másiké, hanem szerző és befogadó fölött áll. A szöveg értelme a félreértésben fölépülő világ, amely a kommunikáló felek változásával szintén módosul.

S az immár pozitívvá tett félreértés fölloldozását újfent a benjamini vázahasonlat adhatja meg. A félreértett szöveg és az „eredeti” ugyanazon vázának a cserepei. Csak a félreértésben őrződik meg a nyelv hordozta nem-nyelvi; mégpedig e cserepek egyetlen lehetséges adekvát viszonyában; amennyiben széleik illeszkednek. A nyelvben lévő nem-nyelvi a fordításban az illeszkedés törésvonalaként fogalmazódik meg. A bahtyini háromszoros fordítás középső lépcsője jelenti a félreértett, közös világ kiépítését, a szöveg közös értelmét.