

FOGARASI GYÖRGY

Idiomák és idiotizmusok

A SPEKTRÁLIS ÖRÖKLÉS GONDOLATA THIENEMANN TIVADAR
KÉSEI NYELVFEJTÉSÉBEN¹

Thienemann Tivadar a hazai nyelvészeti és összehasonlító irodalomtudományi kutatások élvonalához tartozott, amikor 1947-ben elhagyta Magyarországot. Jelentős karrierrel a háta mögött, amelybe számos publikáció mellett három egyetemi állás, két periodika, egy könyvsorozat és egy kiadó is beletartozott, előbb egy évet Belgiumban töltött, majd az Egyesült Államokban telepedett le, ahol a tanítás mellett pszichiáterként és független kutatóként munkálkodott egészen kilencvenöt éves korában bekövetkezett haláláig. A jelen tanulmány Thienemann pályájának „amerikai” szakaszát tekinti át, azokra a cikkekre és könyvekre fókuszálva, melyeket az emigráció idején „Theodore Thass-Thienemann” néven írt. Elemzésem középpontjában *The Interpretation of Language* címmel 1973-ban megjelent kétkötetes könyve áll, melynek első kötete *A nyelv interpretációja* címmel 2016-ban immár magyarul is megjelent.² Ez a pszichoanalízis és a nyelvtörténet metszéspontjában álló kétkötetes mű hol avítasan metafizikusnak hat (ha a univerzalisztikus és humanisztikus kijelentéseit tekintjük), hol merészen provokatívnak tűnik (ha a nyelvi, történelmi és kulturális határokon átnyúló szöbokok etimológiai vagy asszociatív szövedéke iránti vonzalmát tartjuk szem előtt). Éppen ez az ambivalencia teszi Thienemann művét enigmatikussá, egyszersmind kihívássá is az elemzés számára. Az alábbiakban azt próbálom bemutatni, hogyan fogalmazza meg Thienemann kései munkája a nyelvi öröklés kísérteties működését, spektrális logikáját. Mielőtt azonban sort kerítenék a közelebbi elemzésre, érdemes röviden áttekinteni Thienemann életét és műveit, leginkább is a kései írásokat és azok eddigi recepcióját.

Szülvárosában, Budapesten, majd Lipcsében és Berlinben folytatott tanulmányai nyomán jól képzett germanista vált belőle, aki a német mellett a latin és a francia nyelv ismeretét is magas fokra fejlesztette (miközben alapszinten a görög, a szanszkrit és a finn nyelvvel is megismerkedett). Egyetemi tanárként dolgozott Pozsonyban, Budapesten, valamint Pécsen,

¹ Ez a tanulmány a Nemzetközi Összehasonlító Irodalomtudományi Társaság 2016-os bécsi konferenciáján hangozott el előadásként. A kutatást az OTKA K112415. számú kutatási programja támogatta. A tanulmány angol változatát lásd: „Idioms and Idiotisms: Theodore Thass-Thienemann’s *The Interpretation of Language* and Spectral Inheritance”, *Hungarian Cultural Studies* (2019): 78–91.

² Az első kötet idézésekor külön jelzem majd, ha el kell térnem Simoncsics Péter gondos és leleményes fordításától. A második kötet magyar fordítása e pillanatban még nem hozzáférhető, így azt – ahogy Thienemann egyéb angol nyelvű írásait is – mindvégig saját fordításomban idézem. (Megjegyzem, számomra nem egészen világos, milyen kiadásból készült az első kötet magyar fordítása. A könyv elején az 1973-as kiadást találjuk megjelölve a fordítás alapjaként, és Thienemann előszava is 1973-as keltezésű, másfelől viszont a fordítói előszó egy 1968-as kiadást hivatkozik, és az 1973-as kiadás-hoz képest temérdek láb- és végjegyzet hiányzik a magyar változatból.)

ahol egyetemi pályájának betetőzéseként 1925 és 1926 között dékánként is szolgált. 1922-ben alapította meg a Minerva Társaságot, a *Minerva* folyóirat kiadóját. Ez a periodika a szellemtudományok fellendítését célozta a bölcsészettudományokon belül, s a tudományos specializálódás és az egyre töredékesebbé váló egyetemi szaktudás pozitívista tendenciájának ellensúlyozására a filozófiai spekulációt az irodalmi és történelmi érdeklődéssel ötvözte. Thienemann még idehaza íródott, nagyhatású összefoglaló monográfiája, az *Irodalomtörténeti alapfogalmak* eredetileg folytatásokban jelent meg 1927 és 1930 között; könyvként 1931-ben látott napvilágot. Szerzője viszonylag fiatalon, 1923-ban lett a Magyar Tudományos Akadémia tagja, 1930-ban pedig megkapta a Corvin-koszorút, a korabeli Magyarország legmagasabb hivatalos elismerését, amit értelmiségi kaphatott. Így az 1940-es évekre az akadémiai és a vezető értelmiségi körökbe is jól beágyazódott, s minden bizonnyal meg is őrizte volna magas státusát, ha a történelem és a politikai változások sodra, valamint saját ambíciózus alkata nem készítette volna rá, hogy másutt kezdjen új életet. Kivándorlásakor már majdnem hatvanéves volt. Ám ahelyett, hogy visszavonult volna, új irányok mentén „felfedező próbakutatásba” (*exploratory pilot study*) kezdett, amely a nyelv tudattalan szimbolikus dimenzióit volt hivatott feltárni (1973b: 229), s amelynek keretében a nyelv- és irodalomtörténeti képzettségét a pszichoanalízis és az ahhoz kapcsolódó interpretációs eljárások iránti egyre növekvő vonzalmával kombinálhatta.

Leszámítva néhány 1955 és 1963 között megjelent cikket vagy feljegyzést,³ Thienemann kései munkássága két vaskos könyvből áll, melyeket *The Subconscious Language* és *Symbolic Behavior* címmel 1967-ben és 1968-ban publikált. Bár ekkor már csaknem nyolcvanéves volt, még mindig fűtötte a vágy, hogy eredményeit Észak-Amerikában is sokan megismerjék. Bár munkái meglehetősen vegyes reakciókat váltottak ki (ahogy ez jól látszik abból is, hogy szükségét érezte válaszolni az első kötetről megjelent recenziókra, vö. 1969: 171–173), összességében mégis optimista maradt a fogadtatásukat illetően. Melegen üdvözölte egy készülő olasz fordítás tervét, és végül úgy döntött, hogy *The Interpretation of Language I–II*. (1973) címmel újra kiadja a két könyvet, egyetlen duplakötetes könyvként, ám fordított sorrendben. A *Symbolic Behavior*-ből lett az első kötet (*Understanding the Symbolic Meaning of Language*), a *Subconscious Language*-ből pedig a második (*Understanding the Unconscious Meaning of Language*). A rákövetkező években Thienemann e kutatások folytatásaképpen utóprojektbe fogott az írástudásnak a gondolkodásra gyakorolt hatását vizsgálva (*The Influence of Literacy upon Thinking*), amelyből 1984-re újabb könyv született. Ez lett volna a kései főmű harmadik kötete (melynek négy része közül a szerzőnek, úgy tűnik, csak az utolsó hárommal sikerült elkészülnie),⁴ ám ez a kötet – befejezetlenül és címtelenül – kéziratban maradt nem csupán Thienemann életében, de egészen a mai napig. Jelenleg Budapesten, az Országos Széchényi Könyvtár kéziratgyűjteményében található. E publikációkon kívül egy önéletrajzi esszékből

³ „A Comment on an Interpretation by Prof. Cadbury” (1955), „Left-Handed Writing” (1955), „Oedipus and the Sphinx” (1957), „The Art of Counseling” (1957), „The Talking Teapot” (1960), valamint „Psychotherapy and Psycholinguistics” (1963).

⁴ A négy rész címe: „The Royal Road: The Logical Analysis and Psychoanalysis of Language” (1), „Beyond the Royal Road: Toward an Ordinary Language Psychology” (2), „The Illiterate Mind” (3), valamint „The Literate Mind” (4). (A pontosság kedvéért erre a kéziraatra nemcsak az oldalszámok, hanem a részek számának megadásával is hivatkozom.)

és feljegyzésekből álló gyűjtemény (*Az utókor címére*, 2010) és néhány magánlevél tanúskodik az emigráns Theodore Thass-Thienemann személyes és intellektuális útjáról.

A nyelv és a hozzáférhetőség terén jelentkező nehézségeken túl minden bizonnyal *A nyelv interpretációjának* sajátos furcsasága az egyik oka annak, hogy a könyv viszonylag kevés figyelemben részesült a máskülönbben elhivatott magyar olvasók körében. A Thienemann művei iránti megújult hazai érdeklődés a pályája derekán született *Irodalomtörténeti alapfogalmakra* összpontosult. Ez az irodalomtudományi mű nemcsak izgalmas médiaelméleti elemzéseknek adott teret, de olyan szociológiai és történeti vizsgálatoknak is alapjául szolgált, melyek az irodalmi alkotás, terjesztés és olvasás változó technikáira és gyakorlataira irányultak. Egy kiváló tanulmányban, mely mindeztől alighanem az egyetlen alapos angol nyelvű elemzése Thienemann gondolkodásának, Kiséry András egyértelműen Thienemann pályájának csúcására helyezi az *Irodalomtörténeti alapfogalmakat*. Habár Kiséry nem sok érdeklődést mutat a kései művek szorosabb vizsgálata iránt, azt határozottan elismeri, hogy e szövegek „felkészülten ötvözik az etimológiai és szemantikai elemzést a pszichoanalitikus gondolkodással” (Kiséry 2011: 43). Különös módon azonban még azok az újabb tanulmányok sem produkálnak érdemi elemzést, amelyeknek immár kifejezetten *A nyelv interpretációja* a tárgyuk. Egy kommentátor inkább azt vázolja, hogy Thienemann-nak mit *kellett volna* írnia, ahelyett, hogy megvizsgálná, ténylegesen mit is írt (Pléh 2016), míg az első kötet magyar fordítója érthető okból egy általánosabb áttekintést kíván adni magáról a kutatásról, és meg sem próbál úgy tenni, mintha mélységi elemzésre vállalkozna (Simoncsics 2016).⁵ Túl a szórványos említéseken (jórészt angol nyelvű tanulmányokban),⁶ melyek némelyike modern Vicóként ünnepelte Thienemannt, vagy Freud, Jung és Lacan előkelő társaságában szerepeltette, esetleg Norman O. Brown, a pszichoanalitikus irodalomkritika ismert alakja mellé állította, egyetlen részletes elemzés sem készült még a kétkötetes kései műről. Egyedüli kivételnek talán az a kitartó, ám még mindig meglehetősen töredékes érdeklődés tekinthető, melyet Dávidházi Péter *Menj, vándor* (2009) című könyve mutat Thienemann kései munkássága iránt. Dávidházi szerint *A nyelv interpretációja* a tökéletes kései ellenpárja, sőt bizonyos tekintetben a folytatása az *Irodalomtörténeti alapfogalmak* leleményességének (Dávidházi 2009: 71), olyan teljesítmény, mely még méltó elismerésre vár (Dávidházi 2010: 13, vö. Koncz 2010: 151).

Persze távolról sem bizonyos, hogy képesek lehetünk – vagy egyáltalán, hogy képesnek kellene lennünk – túllépni a töredékes megjegyzéseken, amikor *A nyelv interpretációjának* eredményeit és erőseit mérlegeljük. Thienemann, aki magyarországi éve alatt nyelvészként a szótárszerkesztésből is kivette a részét, egyértelműen tartózkodik attól, hogy monolitikus narratívát vagy egyetlen érvmenetet állítson elő. Ehelyett inkább olyan egymásba fonódó szövegtételek sokaságát igyekszik megalkotni, amelyek kulturális örökségünk nem is sejtett implikációihoz adnak kulcsokat. Bár ezekkel a jelentés-explikációkkal többet szeretne nyújtani annál, mint amit a szótárak betűrendbe állított és számokkal tagolt szócikkei általában

⁵ Épp a fordítás óta persze lendületet vett a magyar recepció, bár a vélemények itthon is megoszlanak, lásd Nagy Colette (2017) és Tolcsvay Nagy Gábor (2018) recenzióit, valamint Gráfik Imre ismertetését (2017).

⁶ Lásd az alábbi példákat: Rogers (1978: 9, 136, 138), Kugler (2002 [1982]: 32–36, 83–85), Avilés (1999: 41–48), Pesaresi (2000: 482, vö. Dávidházi, 2009: 71), Fónagy (2001: 661), Balogh (2013: 128, 133), valamint Dávidházi (2016: 37).

nyújtanak, a magyarázatok még így is jóval kuszábbak és szerteágazóbbak ahhoz képest, amilyen egy koherens érvelés rendszerint lenni szokott. A számos keresztivatközason, ismétlésen vagy átfedésen túl bőven akadnak hézagok, sőt következetlenségek is. S mivel a szótárakat (vagy a szótárszerű kézikönyveket, amilyen ez is) nem úgy szoktuk olvasni, ahogy egy tanulmányt, a kritikai kommentár töredékessége talán nem is annyira fogyatékoság, mint inkább pontos másolata (vagy elkerülhetetlen hatása) a vizsgálat tárgyát képező szövegnek. Minthogy azonban az első kötet alapelveket ígér (1973a: vi; 2016: 32), lineárisabb gondolatmenetet is várunk tőle, még ha e kötetben (különösen a „Kiegészítések” fejezetben, de a harmadik részben is) már több olyan fejezetet is találni, mely csakis szöbokok magyarázatából áll. A továbbiakban e gondolatmenet főbb pontjait veszem kritikai vizsgálat alá, szükség szerint utalva a második kötetre, az 1950-es és 1960-as években publikált cikkekre, valamint a harmadik kötet befejezetlen kéziratára.

A nyelv interpretációja világosan és bevallottan Freud *Álomfejtésének* (*Die Traumdeutung*, 1900, angol fordításban *The Interpretation of Dreams*) folytatását célozza, egyfajta nyelvértelmezést vagy „nyelvfejtést”, amikor a vizsgálódás fókuszát az álmokban (vagy álmodozásokban) megjelenő fantáziaképekről a hétköznapi nyelvben előforduló szavakra és azok többszintű jelentésére helyezi át. Thienemann állítása szerint a pszichoanalitikus diskurzus valójában megelőlegezi ezt a váltást, és itt nem pusztán Freud viccek és elszólások iránt mutatott érdeklődésére gondolhatunk, s nem is csak a nyelvészeti terminusoknak (amilyen a „szimbólum”, a „kifejezés”, a „jelentés”, vagy az „értelmezés”) az álmok és testi tünetek elemzésébe való bevonására (1973a: 7, 116; 2016: 39, 120), ami a pszichoanalízist jóval a pszicholingvisztika tényleges megjelenése előtt egyfajta proto-pszicholingvisztikai vizsgálatá tette, hanem arra is, hogy elméleti szókinccsének fontos elemeit a mindennapi életből kölcsönözte, ahogy például a „mentális energia” a modern háztartásban alkalmazott elektromosság képvilágából ered (1984: 2. rész, 43). Ebből a szemszögből kritizálja Thienemann egyes pszichoanalitikai kulcsfogalmak bevett angol fordításának elvontságát, a túlon túl latinos hangzású *Ego* (én), *Id* („az”, ősvalami), *interpretation* (értelmezés), *cathexis* (tárgymegszállás) vagy *instinct* (ösztön) szavakat (1984: 2. rész, 18–18a). Freudnak a hétköznapi élet és szóhasználat iránti érdeklődése és nyitottsága láttán Thienemann még inkább különösnek találja, hogy maga a hétköznapi nyelv mégis valamiféle „vakfolt” marad Freud számára (1973a: 7; 2016: 39), aki igazából sosem kísérelte meg feltárni a mindennapi kifejezések implicit szimbolizmusát, még ha el is ismerte egy efféle vállalkozás lehetséges hozadékait. Mint Thienemann fogalmaz, Freud „Kimondta, hogy jobban értenénk az álom nyelvét, ha ismernénk a nyelvet, és volna egy adekvát értelmezésünk róla. Belefogott a művészet és az irodalom különböző régióinak pszichoanalitikus elemzésébe – csupán [maga] a nyelv maradt nála intenzív analitikus értelmezés nélkül” (1973a: 7; 2016: 39). Thienemann szeretné helyrehozni a pszichoanalitikus gyakorlatnak ezt a hibáját. Célja, hogy az álomfejtést, amit Freud a tudattalan megismeréséhez vezető „királyi útnak” tekintett, a nyelvek kínálta országgal helyettesítse (1973b: 1, 1984: 4. rész, 138).

A nyelvészeti terminusok pszichoanalízisbe való bevezetésével (Freudnál) a tünetek rejtett okainak etiológiai kutatása a rejtett jelentésrétegek interpretatív kutatásává alakul. Az álmotartalomról a nyelvi anyagra történő fókuszváltással (Thienemann-nál) egy további át-helyezés is lejátszódik, mely az etiológiát etimológiára váltja, ahol az érzékelhető tünetek és az érzékelhetetlen gondolatok vagy érzések a szavak jelenkori névértékének és elfeledett

mélyértelmének kettősségeként jelennek meg. A tudattalan freudi archeológiája a nyelv birodalmába áthelyezve nyelvészeti archeológiává vagy paleontológiává válik (1973a: 64, 1973b: 225; 2016: 84), mely lehetővé teszi „a tudattalan fantáziák elfeledett nyelvének” (1955b: 241) sikeres feltárását. Thienemann megkísérli például felidézni „a szem elfeledett nyelvét”, bemutatva, hogyan jelenik meg a szem „ablakként” a testen mint házon (1955a: 21, 1973a: 252–255; 2016: 221–223). Azzal, hogy az értelmezés az álmokról (vagy testi tünetekről) a nyelvre irányul át, a lappangó (látens) és a nyíltan megmutatkozó (manifeszt) dimenziók viszonya egy adott szó láthatatlan gyökereinek és látható szárának (a szógyöknek és a szótőnek) az etimológiai kapcsolataként, egyiknek a másikból származásaként mutatkozik meg (1973a: 78–79, 1984: 3. rész, 85; 2016: 93).⁷

Thienemann szerint ugyanakkor a pszicholingvisztikai elemzés nem korlátozódik az etimológiai vizsgálatra. Miközben jó hasznát veszi a régészeti metaforáknak a töredékek feltárásáról vagy valamely elveszett egész helyreállításáról szólva (1973a: viii, 123; 2016: 33, 125), nyilvánvalóan nem elégszik meg azzal, hogy egyszerűen csak rekonstruáljon valamiféle genealogikus leszármazást. Az „adaptáció” elvére (1973a: 152–153; 2016: 147) hivatkozva olyan történeti kapcsolatokra is kitér, melyek túlnyúlnak a szavak organikus összeköttetésén, mivel olyan esetekre is kiterjednek, amikor a kapcsolat kizárólag a történetileg nem rokonítható kifejezések véletlenszerű egybecsengésén (homofóniáján) alapuló képzettársításon nyugszik. Freudot idézi, akinek egyik páciense „Itáliába” (*gen Italien*) vágyott, amit az analitikus a „genitáliák” (*Genitalien*) szimbolikus kifejeződéseként értelmezett (1973a: 167; 2016: 157). Utal Shelley költészetére, ahol a *womb* (anyaméh) / *tomb* (sír) rímpár jelez asszociatív kapcsolatot (1973a: 170; 2016: 160).⁸ De hoz saját példát is mélyebb szimbolikus értelmet hordozó homofonikus szavakra: hosszasan fejtegeti például, hogyan függ össze egymással a *match* mint ige („összeilleszteni”) és a *match* mint főnév („gyufa”) a nemi közösülés során gerjesztett súrlódás és tűz értelmében (1973a: 58–63; 2016: 79–83).

A szimbolikus összefüggő szavak vagy az egyetlen hangsorhoz tartozó, egymással összefüggő jelentések sok esetben kétségtávolú etimológiailag is rokoníthatók. Ez a helyzet például az *answer* (kérdezni) és a *swear* (esküdni) igével, vagy az *ask* ige „kérdezni” és „kérni” jelentéseivel. Csakhogy Thienemann szerint igazából nem az számít, hogy egyazon gyökből származnak-e, hanem hogy asszociatíván össze vannak-e kapcsolva valamilyen elfojtott tudattalan fantázián keresztül. A balkezes írásról szóló tanulmányában a *plowing* (szántás) és a *playing* (játás) szimbolikus összefüggésének elemzésekor arra a megállapításra jut, hogy „Koherenciájuk másodlagosan, konvergens fejlődéssel alakulhatott ki. Itt azonban nem a közös eredetük a fő kérdés. A mi szempontunkból annak van különleges jelentősége, hogy egymással összefüggő, közös asszociációs szférát képező szavak csoportjába tartoznak-e” (1955b: 244). Thienemann ezt követő meghatározása szerint a „struktúra [...] olyan szócsoport, amely elfojtott tudattalan fantáziákon alapuló koherens keresztutalások közös hálózata” (uo.). Az etimológiai szótárakkal Thienemann szerint az a gond, hogy nem képesek az efféle nem lineáris vagy visszaható jellegű „konvergens fejlődés” megjelenítésére. Noha a szócikkek írói mindent megtesznek azért, hogy egy adott szó összes szerteágazó vagy elkülönülő

⁷ Simoncsics fordítása itt nem követi szorosan az angol *root/stem* („gyök”, „gyökér”, illetve „tő”, „szár”) metaforikát, mivel a „tő” kifejezést mindkét angol szóra alkalmazza.

⁸ Lásd Percy Bysshe Shelley *A felhő* (*The Cloud*) című költeményét, továbbá Oscar Wilde emlékversét: *Shelley sírja* (*The Grave of Shelley*).

jelentését egyetlen gondolatmenet keretében felsorolják, s ennek érdekében meg is alkotják az átvitelek genealogikus narratíváját, melyben az egyes jelentések között a fokozatos genetikai fejlődés logikája mentén képződik átmenet, Thienemann véleménye szerint a nyelv „nem ezt a logikus dominójátékot játssza” (1973a: 83; 2016: 97). Szerinte az etimológia csakis annyiban legitim, amennyiben többé nem a leszármazás vizsgálata, hanem „a mozgatórugók vizsgálata [*the study of motivation*]” (1973a: 85; 2016: 98), törekvés a projektív asszociációk véletlenszerű kialakulásának visszakövetésére. Egy efféle vállalkozás állandó kéttellyel viseltetik saját eredményei iránt, ezért nem riad vissza attól sem, hogy egytől egyig megkérdőjelezze saját rekonstrukcióit (1973a: 163; 2016: 155).

No persze, mihelyt arra jutunk, hogy a hangzó nyelv megfontolás nélküli, spontán „szomatikus kifejezés”, a motiváltság kratüloszi eszméje egy másik lehetséges eszmét (vagy téveszmét) is magával hoz, a motivált „természeti” jel eszméjét (1973a: 40, vö. 127; 2016: 65, vö. 128). Ez a lehetőség folyton ott bujkál Thienemann elemzéseinek háttérében. Mindazonáltal a projektált jelentés spontán keletkezésével kapcsolatos gondolata rendkívül termékeny hipotézisnek bizonyul, hiszen ezen alapul *A nyelv interpretációjának* két kötetét elárasztó temérdek fantáziadús felvetés. (A kéziratot harmadik kötet más irányultságú, ezért jóval kevesebb szómagyarázatot tartalmaz.) Miközben ezek a kommentárok helyenként rendkívül provokatívnak és lebilincselőnek tűnnek, egyben félelmetesen áradnak és ismétlődnek is, ami az egyik fő oka lehetett annak, miért volt az a benyomása Thienemann egyik korai recenziójának, mintha a szerző egyszerűen csak „vakító porfelhőt” kavart volna kényszeres „etimológiai szabad-asszociációival” (1969: 172). Látva ezt az éles elhajlást a hagyományosan behatárolt etimológiától, nem meglepő, hogy még Dávidházi máskülönben igencsak elismerő kommentárjában is tapasztalható némi berzenkedés vagy zavar, hiszen Dávidházi érthető okból józan távolságot kíván tartani Thienemann aberránsan burjánzó képzetársításaitól (Dávidházi 2009: 43, 48, 66).

Thienemann valójában nagyon is tisztában van a homofonikus értelmezés veszélyeivel. Több alkalommal is hangsúlyozza, milyen könnyen válik a történeti nyelvészet a dilettánsok játszótérévé (1973a: 164, 169; 2016: 155, 159), ahogy – hozzátehetjük – a nemzetek rokonságával és eredetével kapcsolatos ideológiai csaták hadszínterévé is. Ám amint fentebb már jeleztem, Thienemann a homofóniának egy mélyebb értelmét is fenntartja. Ez a nyelvek történelmi evolúciójával kapcsolatos, mely egy és ugyanazon nyelvet is nyelvekre hasogathatja szét az egyes beszélők sajátosan egyéni idiómája szerint. Minden nyelv számtalan „személyes idiómára” oszlik, melyek az egyes nyelvhasználók eltérő tapasztalatain nyugszanak, és azokon az eltérő emlékképeken és ideákon, melyeket ugyanazokhoz a szavakhoz és kifejezésekhez kötnek. Bár e különbségek mértéke az enyhe eltérésektől a radikálisan széttartó képzetekig igen nagy változatosságot mutat, pusztá létezésük egy pillanatra sem lehet kétséges, ahogy az a zavaró „zaj” sem, amit keltenek (1973b: 4). A nyelvek azért zajosak, mert alapvetően homofonikusak. A párbeszédbe elegyedők igazából sosem egy nyelvet beszélnek. Még amikor az anyanyelvükön váltanak is szót egymással, dialógusuk valójában „két különböző nyelv” találkozása, melyek csak esetlegesen fedik egymást (1973a: 13; 2016: 44).

A John Locke-nál is fellelhető gondolat (1997: 365), miszerint egyazon nyelv beszélői két különböző nyelvet beszélnek, magának az „idióma” (*idiom*) szónak az idiómájához vezet Thienemannt. Ezen a ponton fejti ki, hogyan kapcsolódik az idióma fogalma az idiotizmus (*idiotism*) vagy idiótaság (*idiocy*) képzetéhez: mivel a külön nyelvhasználatot hagyományo-

san mindig is deviánsnak vagy rendellenesnek tartották, ezért azokat, akik szokatlanul egyéni idiómában beszéltek, s így nemcsak mások megértésére, de saját maguk megértetésére is képtelenek voltak, idiótáknak tekintették (1973a: 13; 2016: 44). Az idiotizmus egyszerre jelent nyelvi különlegességet és mentális fogyatékossgot. Thienemann végső tézise azonban az, hogy bizonyos mértékig mindenki egy sajátos privát nyelvet beszél, személyes beszédidiómával rendelkezik, és – ilyen tekintetben – idióta. Ez az idiótaság minden nyelvhasználatban jelen van, hiszen egy adott személy háttérének vagy nevelődésének egyedisége az illető nyelvét is egyedivé teszi, ezért pedig minden egyes embernek radikálisan egyéni idiómája van, mely mindig az érthetlenséggel vagy egy esetlegesen fatális félreértés lehetőségével határos. Sőt, amennyiben az álomtartalmak és testi tünetek is hasonlóan idiomatikus kifejezések hálózatát alkotják, minden embernek megvan a maga sajátos „álom-idiómája” vagy „szerv-idiómája” is (1973b: 6). Visszatérve a verbális nyelvhez, a személyes szóhasználat radikálisan idiomatikus volta nem csupán a deviáns alakok beszédén látszódik (mondjuk a skizofrének vagy költők beszédén), hanem közismerten a gyermekek nyelvén is, akiknek privát idiómája a nyelv egészére nézve paradigmaticusnak mondható.

Szánt szándékkal-e vagy sem, Thienemann itt Locke nyomdokában jár, aki hasonló állítást tesz a szavak személyesen idiomatikus és ezért homofonikus természetéről.⁹ Thienemann azonban a költői gondolkodás angol romantikus hagyományát is követi, egész pontosan Wordsworth felfogását, aki *A féleszű fiúról* (*The Idiot Boy*) írt lírai balladájával alighanem a legjobb példáját szolgáltatta annak, hogyan lehet összekapcsolni a gyermek alakját az idiótáéval az idiomatikus gondolkodás- és kifejezőmód mentén,¹⁰ és akinek „The child is father of the man” sorát (a *My Heart Leaps Up* című másik versből) Thienemann az egyik kései önéletrajzi írásában a freudi nézetet megelölegező általános bölcsességgént idézi, még ha egy hiperbatonnal némileg eltorzított formában is: „The child is the father of man” (2010:78). A férfi és a fiú, avagy a felnőtt és a gyermek temporális és esetleg önéletrajzi viszonya annak a lehetőségét is magában rejt, hogy akár még egyazon személy sem tudhat szót érteni magával, ha az idő múlása a múltbeli tapasztalatok és képzettársítások elhalványulását is jelenti, miáltal még ugyanannak az egyénnek a két (múltbeli és jelenbeli) személyisége is két különböző nyelvet beszél majd, melyek közt csakis esetleges homofónia teremthet kapcsolatot. *A nyelv interpretációjának* más pontjain Thienemann egyértelmű hangsúlyt fektet erre a belátásra: „még ugyanaz a személy sem képes kétszer pontosan ugyanazt a mondatot elmondani, mert ő maga sem lehet kétszer ugyanaz” (1973a: 99; 2016: 108, ford. mód.), vagy: „A történelmi idő valóságában egyetlen verbális megnyilatkozás sem tehető kétszer pontosan ugyanúgy, pontosan ugyanabban a helyzetben, ahogyan ugyanabba a folyóba sem léphetünk kétszer, mint Hérakleitosz mondta” (1973b: 226). A nyelv nyelvekre hasad, és nemcsak egyazon nyelv beszélői között termel homofóniákat, hanem bármely egyes beszélő magánszféráján belül is, pillanatnyi idiomatikus nyelvszilánkokat hozva létre, melyeket az idiotizmus redukálhatatlan szingularitása jellemez. Így aztán a homofónia (vagy ha nem akarjuk a nyelvet

⁹ Locke az „arany” (*gold*) szót és annak változó gyermeknyelvi konnotációit hozza példaként (1997: 364–365).

¹⁰ A versnek Avital Ronell adta érzékeny kommentárját releváns irodalmi és filozófiai utalások kíséretében (2002: 246–277). Egyebek mellett azt mutatta be, hogyan próbálták a „vad gyerekről” (vagy a féleszűről) szóló XVIII. századi mesék pótolni a természet és az ember közötti „hiányzó láncszemet” (*missing link*) (2002: 269).

a beszédre korlátozni: a homonímia) olyan elemi mechanizmus, mely a nyelv mélyén munkál, és nem vehető félvállról, mint merőben marginális és könnyedén elkerülhető defektus. A szövecek – ahogy Thienemann késznek látszik elismerni – a gondolkodás és önkifejezés velejét adják (1973a: 167, 177; 2016: 158, 165).

Bár Thienemann szómagyarázatai nem korlátozódnak a hagyományos etimológiai vizsgálatokra, értelmezői törekvései mindig arra irányulnak, hogy a széttartó jelentéseket „egyetlen konzisztens, mindenek fölötti egységbe” (1955b: 260) rendezze – ha nem is egy „közös eredet” formájában, de legalábbis egy „struktúra” vagy „rendszer” alapján (vagy az összefüggő elemek „közös szférája” vagy „közös hálózata” szerint), amely azért még mindig garantálja a hétköznapi beszéd mélyén megbúvó végső, archaikus jelentés homogenitását (1955b: 244). Ezek a magyarázatok egy „fordítás” formáját öltik, mely a hétköznapi kifejezéseket a figurális jelentésükről a szó szerinti vagy tulajdonképpeni jelentésükre fordítja vissza. Mihelyt „helyesen lefordítódnak” (*properly translated*), az olyan hétköznapi szavak, mint az „írás” (*writing*), a „bal” (*left*) vagy a „kéz” (*hand*), nyomban felfedik tudattalan tartalmukat, és elvezetnek minket „tulajdonképpeni értelmükhöz” (*proper sense*), ez esetben például a „balkezes írás” voltaképpeni jelentéséhez (1955b: 241, 253). A fordítás időnként annyira végletes, hogy már-már viccbe torkollik, például amikor Thienemann az Oidipusz-mítosz rövid foglatát adja („a sánta, dagadt lábú fiú véletlenül összetalálkozott ismeretlen balkezes, pederasztja apjával”, 1984: 3. rész, 107), vagy amikor az anya-gyermek kötődés felől oly módon írja át a *Cogito ergo sum* karteziánus tézisének, hogy az végeredményben nem jelent egyebet, mint hogy *Szopok, tehát vagyok* (vö. 1973a: 15; 2016: 46). Ráadásul az, ahogy Thienemann utóbbi gnómája a mai olvasó számára az orális szex vagy a modern egzisztenciális kiszolgáltatottság gondolatát is magában rejtheti, arra utal, hogy a kifejezések rejtett értelme, szándékolatlan jelentése nem pusztán feledésbe merült archaikus jelentés, hanem utólag rá-rakódott, eljövendő értelem is lehet. Bár Thienemann vonakodik azt sugallni, hogy a „figuratív” beszédnek az elnyomott és elfeledett szó szerinti értelemre való visszafordítása valamilyen végső, „igazi” jelentéshez juttatna bennünket, a nyelv mindenkori figuralitására vonatkozó meggyőződése mégis ama „rejtett, földalatti kommunikáció” feltárására készíti, amely „elutasítva, elfojtva és elfeledve” ott lapul a beszéd felszíni jelentése alatt (1955b: 240–241). A hétköznapi beszéd Thienemann szerint azért mélyen figuratív, mert nem más, mint holt metaforák sokasága, melyek – függetlenül a beszélő szándékaitól – korábbi (vagy akár későbbi) nemzedékektől öröklött látens jelentéseket hordoznak. Mivel pedig a nyelv eme tudattalan rétege „sokrétű keresztutalások rendszere”, ezért minden beszélő szükségszerűen ilyen utalások bonyolult hálójába van „belegabalyodva” (1955b: 240), mit sem tudva az általa használt nyelv látens működéséről, még akkor sem, vagy különösen akkor nem, amikor a saját anyanyelvén beszél.

Az interpretáció diadalának pillanatában azonban lappangó fenyegetés sejlik fel Thienemann diskurzusán belül. Ha csakugyan igaz, hogy „minden jó etimológus szerencsevadász és álomfejtő”, ahogy azt Thienemann – Karl Vosslerrel idézve – többször is kijelenti (1955b: 250, 1973a: 86; 2016: 98, ford. mód.), akkor ő maga fölöttébb sikeres vadásznak mutatkozik a rejtett jelentések elejtésében. Ezek a jelentések, mint megtudjuk, sosem könnyűszerrel megszerezhetők, mivel „egy szörnyűséges ősgyík őrzi a föld alatti kincseket” (1957a: 31). Thienemann nem riad meg e szörny kihívásától, és megállíthatatlanul tör a mélyben lapuló értelemkincsek, vagyis „ugyanazon idea” felé (1957a: 32). Ám rögvést elgondolunk e tü-

lontúl diadalmas vadász sorsáról, mihelyt megtudjuk azt is, hogy még a mitikus szörny leölése sem vet véget a hős hányattatásainak: „Minden sárkányölő hős saját tudattalan fantáziák fölötti győzelmének áldozatává válik” (1957a: 31). Mint megtudjuk, a győzedelmes hőst legyőző átok abban áll, hogy a hős „megrészegül” saját győzelmétől. Látna Thienemann sikert sikerre halmozó hajszáját a tulajdonképpeni jelentés „egyetlenje” vagy „ugyanazonja” után („*egyetlen* konzisztens mindenek fölötti egység”, „*ugyanazon* idea”), felmerülhet bennünk a kérdés, hogy vajon hol és hogyan lép működésbe ez az átok, és esik áldozatul neki a hős interpretátor.

A *nyelv interpretációjának* első kötetéhez írt bevezetőjében Thienemann hangsúlyozza, hogy friss szellemben és előítéletektől mentesen kíván nekivágni a vizsgálódásnak. A „nyelvi anyag” vagy „nyelvi tények” szoros és közvetlen elemzését ígéri, és törekszik elfelejteni az „előfeltevéseket” (*preconceptions*) – az anatómiából, fiziológiából és kémiából tévesen átvett tantételeket –, melyeket a tudományos ortodoxia szolgált. A nyelvek „bizonyítékához” vagy „tanúvallomásához” való ragaszkodásának már a balkezes írásról szóló 1955-ös tanulmányában is hangot adott (1955b: 240, 255). Ezúttal azonban úgy tűnik, egyszerűen csak más tanokkal helyettesíti az említett tudományos dogmákat, hiszen pontosan akkor, amikor minden „prekonceptiótól” szabadulna, fogalmazza meg a maga „alapfeltevéseit” (*basic assumptions*) a nyelvi vizsgálódással kapcsolatosan: „Az alapfeltevések, melyekhez jelen munkánkban mindvégig tartjuk magunkat, a nyelvre mint *speciálisan* emberi attribútumra vonatkoznak, melyet az organikus élet és fejlődés mentén kell felfognunk” (1973a: 2; 2016: 36, ford. mód., saját kiem.). Az ezt követő szövegrészből világossá válik, hogy a „speciálisan” határozószót a lehető legszorosabb értelemben kell vennünk, mivel az emberi *fajnak* az „állatokkal” való szembeállítására utal: „Az itt fenntartott állítás szerint a nyelv emberi és csakis emberi dolog. Az állatok nem beszélnek. Egyetlen emberről, bármilyen alacsonyan kulturált volt is, sem gondolták soha, hogy nyelv nélküli. Egyetlen állatról, bármilyen magasán állt is az evolúciós skálán, sem gondolták soha, hogy nyelve van. Ha egy állat értelmes kérdést tudott volna feltenni, már átlépte volna a nyelvi korlátot, és többé nem is lenne állat” (1973a: 2; 2016: 36, ford. mód.). Thienemann legalapvetőbb feltételezése valójában egy, az emberek és állatok közti „nyelvi korlátra” vonatkozó hipotézis, egy olyan gondolat, melyet még élete végén is magáénak vall (2010: 19). Ez a feltevés ténylegesen prekonceptió, hiszen már előre biztosra van véve, vagyis szó szerint pre-konceptiált. Eleve kizárja bármiféle lehetőségét annak, hogy akár az emberek, akár az állatok keresztülvágjanak ezen a határon, hogy áthágják vagy megváltoztassák a fogalmi határokat, mivel definíció szerint (vagyis függetlenül bármilyen empirikus bizonyítéktól vagy tanúvallomástól) mindkettő a nyelven belül vagy kívül van elgondolva, kizárólagosan belakva azt, vagy örökre kizáratva onnan. E meglehetősen tradicionális (kora modern vagy jellegzetesen nyugati) metafizikus elgondolás szerint az állattól meg van tagadva a „szerves élet és fejlődés”, az állat lényegileg „mechanikus” teremtménynek van elkönyelve, mely csakis stagnáló, repetitív, motoros, vagy reaktív viselkedésre képes, s ekként híján van a szimbolikus cselekvéshez, végső soron pedig a nyelvhez szükséges kreativitásnak. Thienemann szerint a nyelv a legmagasabb fokú szimbolikus viselkedés, a szimbolikus viselkedés viszont kreativitást feltételez (1973a: 29, 3; 2016: 56, 36). Miközben az állatnak egyáltalán nincsenek kreatív képességei, minthogy nincsen organikus spontaneitása, az ember lényegileg birtokában van a „szimbolikus kreativitásnak” (1973a: 4; 2016: 37), „szimbo-

likus állat” (1973a: 8, 99, vö. 1984: 2. rész, 6; 2016: 40, 108), és kizárólagos birtokosa a beszéd „adományának” (*gift*) (1973a: 36, 1984: 2. rész, 40; 2016: 63).

Valamivel később az első kötet érvelésében viszont kiderül, hogy a nyelv nem azonos magával a szimbolizációval (vagy szimbolizmussal). Egy lényegtelennek tűnő kiegészítésre kerül sor, mely ugyanakkor figyelemre méltó komplikációt eredményez. A „Jel és szimbólum” című korai fejezetben (az 1. részen belül) Thienemann azt fejtegeti, hogy a nyelv nem feltétlenül szimbolikus, hanem működhet alacsonyabb szinten is, pusztán jelek segítségével. Az alig néhány oldallal korábban megvont különbség ember és állat között (a nyelv és annak hiánya szerint) e ponton a szimbolizációként felfogott nyelv és a jelölésként felfogott nyelv különbségeként fogalmazódik újra: „Általánosan ismert a funkcióbeli különbség aközött, amit egy közlekedési jelzőtábla [*traffic sign*] jelent egy kutyának, és amit egy vallási szimbólum jelent egy hívőnek. Evidens, hogy a jel [*sign*] működhet szubhumán szinten is, míg szimbólumot csakis az emberi elme képes megérteni és létrehozni. Az állati viselkedés kondicionált jelzés-viselkedés, az emberi viselkedés viszont lényegileg szimbolikus. Ebben áll a jel és a szimbólum, valamint az állat és az ember alapvető különbsége” (1973a: 20; 2016: 50, ford. mód.). Ebben a passzusban a szimbólum és a jel nyelven belüli különbsége lép a nyelvi és a nyelv-előtti létmód korábbi különbségének helyébe. Ez a nyelven belüli hierarchikus különbségtétel felsejlik már az első kötet „Bevezetésében” is, ahol Thienemann a modern tudomány és technika arra irányuló erőfeszítését említi, hogy a nyelvi teljesítményt mechanikusan reprodukálja. Említést tesz a „beszélő gép” megalkotását célzó számítógépes kísérletekről, melyek azonban mindig megrekednek a nyelvek közötti fordítás szintjén, mivel képtelenek bármi újat feltalálni vagy létrehozni. „A gépek fordítani tudnak ugyan, szöveget írni azonban nem” (1973a: 4, vö. 110; 2016: 37, vö. 115). A fordítás munkájának ez a lefokozása az íráshoz képest fölöttébb különösen hat Thienemann saját írásprojektjén belül, mely – mint fentebb láttuk – éppenséggel fordításként (a figurális jelentésnek szó szerint jelentésre való visszafordításaként) definiálta magát. A jel mégis alacsonyabb rendűnek minősül a szimbólumhoz képest, mivel nem több, mint pusztán „fordítás”, vagyis mert merőben mechanikus, programozható, tehát számítógéppel reprodukálható eljárás.

Összeolvasva az előző fejtegetéssel, mely az ember-állat felosztást a nyelv és annak hiánya szerint tette meg, a jelről és a szimbólumról szóló szakasz azt sugallja, hogy az állatoknak nagyon is van nyelvük, csak hát az a nyelv nem egészen tökéletes vagy teljes, nem szimbolikus, és ezért nem is hívható igazán nyelvnek, hiszen csupán olyasmi, ami előképe a valódi nyelvnek. Az állatok nyelve egyfajta fél-nyelv, olyan artikulációs zsanér, amely közvetíti a nyelvi képességek abszolút hiánya és teljes virágzása között. Ha viszont igaza van Thienemann-nak abban, hogy „Abszolút írásnélküliség [*illiteracy*] talán nem is létezett soha” (1984: 4. rész, 111), akkor egy tisztán nyelv-előtti állapot fikció is lehet csupán, és könnyen megeshet, hogy a nyelv kezdettől mihozzánk tartozott (ahol ez a „mi” immár nem a „mi, emberek”, de még csak nem is a „mi, állatok”, hanem valami olyan, amit nehezebb megnevezni vagy körvonalazni). A fél-nyelv fogalma viszont azzal fenyegetne, hogy romba dönti vagy elmosza az állat és az ember kezdeti kettősségét, s az összes azt kísérő ellentétpárt (olyan fogalompárokat, mint a repetitív/kreatív, mechanikus/organikus, genetikai/nyelvi, biológiai/kulturális, stagnáló/kumulatív stb.). Ennek megelőzése érdekében Thienemann állandó harcot vív minden efféle vegyítéssel. Határozottan ellenzi a jelek és szimbólumok kontaminálását (1973a: 24; 2016: 53), elutasítja a szimbólumoknak jelekre való visszavezetését

(1973a: 25; 2016: 53), és ennek folyományaként élesen kikel minden olyan kísérlet ellen, amely az emberi nyelvet „az úgynevezett állati nyelvig” követné vissza (1973a: 101; 2016: 109), még gúnyolódva is az „állat az emberben” gondolatán, mint a freudizmus hőskorából való „populáris sci-fi”-n (1984: 2. rész, 34–35).¹¹

Ez az antropocentrikus „fajizmus” (*speciesism*) – ha használhatom ezt a terminust arra a tendenciózus vagy ideologikus gesztusra, amely az emberit az állati kárára emeli fel, vagy még inkább arra a gesztusra, amikor úgy teszünk, mintha előre tudnánk, miben is áll ezek lényege – csak egyike annak a két fő esszencializmusnak, amely átjárja Thienemann diskurzusát. A másik a bevallottan eurocentrikus univerzalizmusa és nyilvánvaló preferenciája a héber-görög-római kulturális hagyomány iránt (1973b: v), valamint az indoeurópai kultúra és az indoeurópai nyelv iránt (amelynek létét egyébként maga sem veszi biztosra, bár mégis „evidensnek” tekinti, mint olyasmit, ami kellőképp bizonyosságot nyert, 1973a: 65; 2016: 84). Az első kötetben Thienemann csak néhány példát vesz a nem indoeurópai nyelvekből, amilyen az arab, az egyiptomi és a japán. Érthető okból valamivel több példát hoz saját anyanyelvéből, a magyarból, mely viszont finnugor eredete ellenére aligha tekinthető érintetlennek a nyugati kultúrától. Egyetlen nem indoeurópai példa sem szerepel a második kötetben (vagy a más irányultságú harmadikban, ha már itt tartunk). Recenzenseinek válaszul, akik azt rótták fel neki, hogy a nyugati kultúrát helyezi kirakatba mint „egyetemesen emberit”, Thienemann készséggel elismeri az első kötet előszavában, hogy direkt akart megmaradni „a mi régi nyugati kulturális örökségünk megszokott határai között”, mivel a nyugati világon kívül, „a bennszülöttek jelentésvilágában” nem rendelkezett kellő ismeretekkel (1973a: viii; 2016: 34). Ami az esszencializmus előbbi típusát (Thienemann buzgó humanizmusát vagy „fajizmusát”) illeti, úgy tűnik, ez teljesen észrevétlen vagy legalábbis reflektálatlan maradt mind a kritikusai, mind saját részéről. Befejezésül ezért vessünk egy közelebbi, lehetőség szerint kritikus pillantást Thienemann vállalkozásának erre az aspektusára.

Mint láttuk, az állat először nyelv nélküli élőlényként jelenik meg, aztán olyan élőlényként, amely képes ugyan a nyelvre, de még mindig képtelen a szimbolizációra. Mivel a szimbolizáció a nyelv leglényegének van nyilvánítva, az állat még mindig híján van a nyelvi képességnek lényegi értelemben. Az egyetlen átviteli mód, melynek birtokában van, a jelek félnyelve. Az állati nyelv köztes képe, ami magának az „állatnak” a köztes képe is egyúttal, a gyermek kísértetiesen átmeneti alakjára emlékeztet (hiszen a gyermek szintén félúton van, méghozzá ember és állat között), a gyerekekről pedig azt írja Thienemann, hogy mindig „a múlt visszatérését” példázza (1973a: 103; 2016: 110). Így aztán az állat kérdése, mint ahogy a gyermek kérdése is, a visszatérés történelmi kérdéseként fogalmazható újra. Hogy miként is megy végbe ez a visszatérés a nyelv birodalmában, az talán a legnagyobb felfedezése Thienemann vizsgálódásainak, hiszen – miként részletekbe menően bemutatja –, amikor a szavak jelentést váltanak, a régi jelentések látens továbbélnak az újabbakban, jelenné téve a múltat: „»Múlt« nélkül semmi sem »kortársi«. A múlt »kortársi«, jelen van” (1973a: 80; 2016: 95). A régi jelentések „elfelejtődnek, kitörlődnek, elfojtódznak” (1973b: 8), de nem tűnnek el nyomtalanul. Ez a nyom viszont látens jelenlétet és „utóhatást” biztosít nekik (1973b: 9). Még a legbanálisabb mondat is egészen különböző szinteken fogható fel, és többet is

¹¹ A kéziratban mindezt egy igen tekervényes antropológiai fejtegetés övezi, mely szerint az embereknek – szemben az állatokkal – van lelkiismeretük, bár – szemben az emberszabású majmokkal – jellemzően húsevők, s noha húsevők, agresszív ösztöneik nem származtathatók a gyilkoló állatoktól.

mondhat annál, amit a beszélő mondani szándékozott (1973a: 13; 2016: 45). Ez a kétértelműség (*double entendre*) a beszédet alapvetően ambivalenssé, a beszélőt pedig „kényelvűvé” teszi (1973a: 14–15; 2016: 45–46). Ahogy fentebb említettem, Descartes *Cogito ergo sum*-ja nem egyszerűen azt mondja, hogy „Gondolkodom, tehát vagyok”, hanem a latin *cogito* francia megfelelőinek (*penser* és *savoir*) köszönhetően akarva-akaratlanul azt is mondja – Thienemann fordításában legalábbis –, hogy „Függök vagy ízlelek, tehát vagyok”, utalva a csecsemőkör elsődleges táplálkozó-szopó tapasztalatára (hogy az utóbb ráragódott jelentésekről ne is beszéljünk). Állandó ambiguitásának következtében a nyelv javíthatatlanul „parabolikus” képződménnyé válik (1973a: 49; 2016: 73). A parabolákon túl Thienemann egy sor másik, álcázott ambivalencián alapuló irodalmi műfajt is megnevez: a fabulát, szólást, allegóriát, tálnyit, rejtvényt, maximát, viccet, sőt az anekdotákat is (vö. 1984: 3. rész, 89). Ezek a formák mind-mind egy olyan földalatti jelentésdimenziót képviselnek, amely a beszélő tudta nélkül végig ugyanaz marad és egy közös „régí örökséget” közvetít, mely az egyéni önkifejezés folyvást változó felszíne alatt rejlik. Valamilyen „objektív” vagy „társas” tartalmat hordoz (1973a: 55; 2016: 77), és megnyitja „a kollektív tudattalan feneketlen mélységét” – utal Thienemann Jungra a harmadik kötet kéziratában némi szarkazmussal (1984: 2. rész, 39), később megjegyezve, hogy „A kollektív tudattalan csak újabb aspektusa annak a kollektív örökségnek, amit anyanyelvnek nevezünk” (1984: 3. rész, 75).

A régi jelentéseknek – mint titokban munkáló erőknél – még mindig van hatásuk, mely akár halálos is lehet. Míg a modern kor embere egyfelől a sztoikus eszményt ápolja (vö. 1973a: 69, 120; 2016: 87, 122), és „reméli, hogy át tud lépni azokon az emlékeken, amelyeket az emberi mivolt és az erkölcsi önbecsülés méltósága alattinak érez”, addig ezek az emlékek másfelől „titkos erőforrásként, méregként vagy rákos burjánzásként élhetnek tovább egy rendszerben” (1973a: 79, 80; 2016: 94, ford. mód.). A lappangó jelentések vagy emlékek utóhatása egy utóélet, egy spektrális vagy virális továbbélés formáját ölti. Az efféle „túlélő jelentések” valamiféle „alkonyzónában” léteznek, az élők és holtak közti „senki földjén”: habár örökre „a holt metaforák temetőjében” kellene nyugodniuk, bármikor készek visszatérni és kísértetni, mivel képesek „megelevenedni és hatalmas erővel újra megjelenni” (1973b: 9). Poliszémikus vagy homofonikus konstellációkat hoznak létre anakronisztikusan a nyelvi öröklés spektrális működése által. Nem csoda, hogy Thienemann újból és újból kifejezi, mennyire el van bűvölve, hogyan képesek a költők, skizofrének vagy álmodók „halott metaforákat föltámasztani feledésbe borult asszociációk temetőjéből, és hogyan tudnak újra fölfedezni olyan asszociációs ösvényeket, amelyeket valaha mindenki használt, de amelyeket a történelem során később elhagytak az emberek” (1973a: 33, vö. 1960: 199; 2016: 59).

Thienemann egyik saját emlékezetes hozzájárulása a régen-holt metaforák felélesztéséhez az irodalom fogalmával kapcsolatban. Egyik önéletrajzi esszéjében büszkén állítja, hogy korán szakított az irodalom „szépirodalomként” való esztétikai felfogásával, helyet adva a szó elfeledett utalásának általában az „írásra”, valamint burkoltan a terjesztés és olvasás folyamataira (2010: 96). Megjegyzése minden bizonnyal az *Irodalomtörténeti alapfogalmak* alábbi passzusára vonatkozik: „Az irodalom voltaképp akkor kezdődik, mikor a szóhagyomány helyébe íráshagyomány lép és az írott szöveg veszi át a kimondott szónak azt a társadalmi funkcióját, mely által szerző, munka és közönség között kölcsönös kapcsolat létesül. Az irodalom története ezért el nem választható az írás-olvasás történetétől, a *litteratura* szó is eredetileg az írás és az olvasás gyakorlatára vonatkozott” (1931: 70). Az „irodalom” írástudás-

ként (nem pedig „fikcióként” vagy „szépirodalomként”) való felfogásával alapozza meg Thienemann saját utolsó kutatási projektjét is, mely az írástudás gondolkodásra gyakorolt hatását vizsgálja (1984: 4. rész, 116). Ezzel előrevetíti „az írás, az olvasás és az irodalom gyakran mellőzött befolyását a mentális működésre” (uo. 108), valamint „azt a titokzatos folyamatot, ahogyan a nyelv hatással van a gondolkodásra és a testi tünetekre” (uo. 138). Nem szabad ugyanakkor elsiklanunk Thienemann fentebb már idézett megjegyzése fölött sem, mely szerint abszolút írásnélküliség talán sosem létezett (uo. 111).

Amennyiben viszont igaza van Thienemann-nak abban, hogy a jelentések észrevétlen és hívatlanul térnek vissza a beszéd vagy írás minden pontján, akkor a visszatérésnek ezek a pillanatai túl kell hogy mutassanak a felélesztés szándékolt aktusain, melyeket akaratlagosan hajtának végre még az olyan költői vénájú analitikusok is, mint ő. A nyelv tudattalan aspektusa elkerülhetetlen hatással van nem pusztán a költők és skizofrének nyelvére, vagy az olyan átlagemberekére, mint amilyenek Thienemann saját páciensei (ahogy ezt meggyőzően be is mutatja, például a négyéves Linda esetében, 1973a: 104–105; 2016: 111), hanem magában a tudományos diskurzusban is. Így óhatatlanul hatással van a pszichoanalitikus diskurzusra is, beleértve Thienemann saját szövegeit, és *A nyelv interpretációja* aligha kivétel ez alól. Más szóval, Thienemann kénytelen lehet elszenvedni saját értelmezői sikerének következményeit, és önnön analitikus eszközének „páciensévé” válik, kitéve egy olyan hatalomnak, amely nemcsak „erőt” ad neki, de a fejtegetés „megmérgezésével” is fenyeget, „rákos burjánzással” veszélyeztetve annak integritását.

A szándékolatlan spektrális újjáéledés vagy utóhatás egyik jó példája Thienemann-nak *A tanácsadás művészetéről* (*The Art of Counseling*) írt rövid metapszichológiai esszéjében található. Ebben az írásában Thienemann megpróbál eltávolodni a kortárs analitikus és behaviorista pszichológia mechanisztikus beállítottságú gyakorlatától, ezért azt hangsúlyozza, hogy az igazi tanácsadás „művészet” (a „spirituális kreativitás” sajátos formája), nem pedig „technika” (1957b: 95). Szerinte a valódi tanácsadás az ember spirituális és kreatív oldalára irányul, ami mögött az a feltevés rejlik, miszerint az ember sosem tekinthető merőben gépnek (ez a gondolat megelőlegezi későbbi vitáját a XVII–XVIII. századi mechanisztikus filozófiával, mindenekelőtt az „ember-gép” La Mettrie-féle elgondolásával, vö. 1973a: 109–110; 2016: 115). Egy afféle hitvallásnak is felfogható passzusban a keresztény spiritualitást nevezi minden autentikus pszichológia alapjának. Feltehetően ugyanez az érzelmi töltés bujkál abban a korábbi szembeállításban is, amely a profán „közlekedési jelzőtáblát” figyelő kutyát és a szent „vallási szimbólumot” szemlélő hívőt ütközteti (1973a: 20; 2016: 50, ford. mód.). Ám amiként a vallási szimbólumok olykor arra hivatottak, hogy utat mutassanak nekünk (hasonlóan a közlekedési táblákhoz), a közlekedési táblák pedig megkövetelik, hogy feltétel nélkül bizzunk bennük (ahogy megkövetelik a vallási szimbólumok is), úgy a művészet és a technika kezdeti fogalmai is kölcsönös szennyezésnek lehetnek kitéve, legalábbis ha a latin *ars* – fölöttebb triviálisan – visszafordítjuk görög megfelelőjére, a *techné*re. Márpedig ha a művészet nem más, mint technika, akkor a kreativitás bizonyos mértékig mechanikus, az ember gép kell hogy legyen, a szimbolikus nyelvnek visszavezethetőnek kell lennie a jelölésre, az embernek pedig rokonságot kell mutatnia az állatokkal, legalábbis a nyelvi öröklés kéréten utóhatása szerint. Thienemann állandó hadakozása a „nyelvi korlát” védelmében, melyet az elfojtott visszatérése ellen folytat (a szubhumán, az állat, a gép, a program stb. képében megjelenő fantom visszatérése ellen) talán maga is csupán egy hamis büszkeség tünete, azé a

Freud által említett és Thienemann által idézett „emberi arroganciáé” (1984: 2. rész, 29), amely olyannyira magabiztossá teszi az embert saját kognitív és nyelvi képességeit illetően, ám egyúttal feledékennyé is mindazon lehetséges kötélekek vonatkozásában, melyek az élet és létezés „szubhumán” formáihoz köthetik vagy tehetik akár hasonlatossá.

A *nyelv interpretációjának* második kötetéhez írt bevezetőjében Thienemann hosszasan fejtegeti, miért és hogyan van az, hogy „Nem adjuk fel egykönnyen abbéli meggyőződésünket, hogy tökéletesen uraljuk anyanyelvünket”, még ha „időnként csak előadók vagy színjátászok [*performers or actors*] vagyunk is beszéd közben”, minthogy a beszédhez „valaki más írta a szövegkönyvet [*script*]” (1973b: 2). Diskurzusának egyes pontjain (ahogy fentebb a művészet és a technika esetében, de utalhatnánk más példákra is, mondjuk a nyelv adományának borzongató képére, hiszen a *gift* nemcsak „ajándékot”, de „mérget” is jelent) az a benyomásunk lehet, hogy bizonyos nyelvi szükségszerűségből fakadóan ő maga is elvesztette „alázatos viszonyát a nyelvhez”, és megfeledkezett saját felismeréséről, miszerint „időnként *nem mi* beszéljük a nyelvünket, hanem *a nyelvünk* beszél általunk, mintha csak valamilyen belénk plántált poszthipnotikus szuggesztív volna” (1973b: 2). Amit itt „poszthipnotikus szuggesztiónak” nevez, az alighanem egyfajta spektrális gépként működik a nyelvben. Vagy rákos burjánzásként. Vagy még inkább: gépies burjánzásként (hiszen a mechanikus és organikus hasonlatok egyaránt tökéletlenek). A nyelvet alkotó tudattalan formulák, szólások vagy parabolák a nyelvet infantilis, animális, vegetatív-mechanisztikus létmódba döntik, paralízisbe, értelmetlen dadogásba vagy merő esztelenségbe sodorják. Mert végső soron ez a másik lehetséges jelentése az idiómának mint idiotizmusnak: nem egyszerűen egy adott egyén privát nyelvére utal, hanem minden nyelvi kifejezés (minden szó, álmkép vagy testi tünet) elkerülhetetlen kétértelműségére. A nyelv csakis úgy foglalhat magában egyéni beszédet, hogy minden ilyen beszédet átjárnak az „elszemélytelenedett formulák”, egyfajta szellemi fogyatékoságot idézve elő (1973a: 156; 2016: 149, ford. mód.). Ezt már képtelenség a jungi archetípus vagy kollektív tudattalan „egyetlenjében” vagy „ugyanazonjában” egyesíteni (ahogy Thienemann olykor még megkísérli), hanem helyesebb inkább elfogadni, mint efemer és egyszeri visszatérését valaminek, ami nem hagyja magát a feledésbe kényszeríteni. Thienemann e kéretlen visszatéréssel szembeni minden ellenállása ellenére azért még mindig a nyelvben és gondolkodásban munkáló spektralitás gondolkodója. Az első kötetben éppúgy hajlandó elismerni, hogy „*az* beszél rajtam keresztül [*it speaks through me*]” (1973a: 46; 2016: 70, ford. mód.), ahogy a harmadik kötetben elismeri, hogy „*Az* gondolkodik bennem [*It is thinking in me*]” (1984: 2. rész, 41). A nyelv, avagy a gondolkodás birtokolja a szubjektumot, nem pedig fordítva.

Thienemann a nyelvet – egy kedvelt, visszatérő hasonlattal – hatalmas folyónak látja, melynek forrásai ismeretlenek. Utal arra is, micsoda tömegű hordalékot hoz ez a folyó látatlanul az előző nemzedékekből (1973b: 225–226; 1984: Preface, 6; 2. rész, 41). A beszélő kontrollvesztetten sodródik az árral saját beszéde közben (1973a: 81; 1984: 3. rész, 98; 2016: 95). Ez a „sodródás” a nyelvet egyfajta „lejtővé” is teszi, mely kiszolgáltatja a beszélőt a történelem ellenállhatatlan gravitációs erejének (1973a: 160–61, vö. 81; 2016: 153). Thienemann maga is védtelenné tűnik ezzel az erővel szemben, ahogy talán mindenki más is az volna. A *nyelv interpretációjáról* írt robusztus műve egyszerre válik az elméletévé és demonstrációjává a holt (vagy a még meg sem született) jelentések kísérteties jelenlétének, egy

olyan spektrális öröklésnek (vagy eljövételnek), amely szakadatlan és észrevétlen még az olyan kiművelt történészek és éber értelmezők nyelvében is ott munkál, amilyen ő maga.

IDÉZETT MŰVEK

- Avilés, Paul. 1999. „The Making of the Face and Heart: Notes on an Aztec Metaphor.” *Community College Humanities Review* 20.1 (őszi): 31–61.
- Balogh Tamás. 2013. *Ő volt Thienemann*. Budapest: Kijárat.
- Dávidházi Péter. 2009. *Menj, vándor: Swift sírfelirata és a hagyományrétegződés*. Pécs: Pannónia.
- . 2010. „Egy nagy tudós utolsó önarcképe: előszó Thienemann Tivadar hazaérkezett emlékirataihoz.” In *Az utókor címére: életrajzi feljegyzések*. Szerk. Koncz Lajos. Pécs: Pannónia. 5–15.
- Fónagy, Ivan. 2001. *Languages within Language: An Evolutive Approach*. Amsterdam: John Benjamins.
- Freud, Sigmund. 2010. *The Interpretation of Dreams*. Ford. és szerk. James Strachey. New York: Basic Books.
- Gráfik Imre, „Thass-Thienemann Tivadar, A nyelv interpretációja: I. A nyelv szimbolikus jelentése.” *Szemiotikai Tájékoztató*, új évf. 27.2: 5–7.
- Kiséry, András. 2011. „Literacy, Culture, and History in the Work of Thienemann and Hajnal.” *Comparative Hungarian Cultural Studies*. Szerk. Steven Tötösy de Zepetnek és Louise O. Vasvári. West Lafayette: Purdue UP. 34–46.
- Koncz Lajos. 2010. „Utószó.” In *Az utókor címére: életrajzi feljegyzések*. Szerk. Koncz Lajos. Pécs: Pannónia. 151–154.
- Kugler, Paul. 2002 (1982). *The Alchemy of Discourse: Image, Sound and Psyche*. Einsiedeln: Daimon; az alábbi kötet újrakiadása: *The Alchemy of Discourse: An Archetypal Approach to Language*. Lewisbur, PA: Bucknell UP.
- Locke, John. 1997. *An Essay on Human Understanding*. London: Penguin.
- Nagy Colette. 2017. „Thass-Thienemann Tivadar, A nyelv interpretációja: I. A nyelv szimbolikus jelentése.” *Modern Nyelvoktatás* 23.4: 93–96.
- Pesaresi, Massimo Mandolini. 2000. „Review of Gabriele Costa. *Le origini della lingua poetica indeuropea: Voce coscienza e transizione neolitica*.” *Annali d’Italianistica* 18: 480–482.
- Pléh Csaba. 2016. „Thienemann nyelvpszichológiája a pszichoanalízis és a pszicholingvisztika határán.” In *Thienemann Tivadar és a mai szaktudományok: írások születése 125. évfordulójára*. Szerk. P. Müller Péter. Pécs: Kronosz.
- Rogers, Robert. 1978. *Metaphor: A Psychoanalytic View*. Berkeley és Los Angeles: University of California.
- Ronell, Avital. 2002. *Stupidity*. Urbana: University of Illinois.
- Simoncsics Péter. 2016. „A fordító előszava.” In Thass-Thienemann Tivadar, *A nyelv interpretációja: I. A nyelv szimbolikus jelentése*. Ford. Simoncsics Péter. Budapest: Tinta. 9–30.
- Thass-Thienemann, Theodore. 1955a. „A Comment on an Interpretation by Prof. Cadbury.” *Gordon Review* 1.1 (február): 19–22.
- . 1955b. „Left-handed Writing: A Study in the Psychoanalysis of Language.” *The Psychoanalytic Review* 42: 239–261.
- . 1957a. „Oedipus and the Sphinx: The Linguistic Approach to Unconscious Fantasies.” *The Psychoanalytic Review* 44: 1–33.
- . 1957b. „The Art of Counseling.” *Gordon Review* 3.3 (1957/szeptember): 95–100.
- . 1960. „The Talking Teapot – A Note on Psycho-Linguistics.” *Comprehensive Psychiatry* 1: 199–200.
- . 1963. „Psychotherapy and Psycholinguistics.” *Topical Problems of Psychotherapy* 4: 37–45.

- . 1967. *The Subconscious Language*. New York: Washington Square P.
- . 1968. *Symbolic Behavior*. New York: Washington Square P.
- . 1969. „Response to Reviews of *The Subconscious Language*.” *Journal of Communication Disorders* 2: 171–173.
- . 1973a. *The Interpretation of Language*. 1. kötet: *Understanding the Symbolic Meaning of Language*. New York: Jason Aronson.
- . 1973b. *The Interpretation of Language*. 2. kötet: *Understanding the Unconscious Meaning of Language*. New York: Jason Aronson.
- . 1984. *The Interpretation of Language*. 3. kötet: [*The Influence of Literacy upon Thinking*.] (Kézirat.) Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, Kézirattár. 152. fond, 3. doboz.
- Thass-Thienemann Tivadar. 2016. *A nyelv interpretációja: I. A nyelv szimbolikus jelentése*. Ford. Simoncsics Péter. Budapest: Tinta.
- Thienemann Tivadar. 1931. *Irodalomtörténeti alapfogalmak*. Pécs: Danubia.
- . 2010. *Az utókor címére: életrajzi feljegyzések*. Szerk. Koncz Lajos. Pécs: Pannónia.
- Tolcsvay Nagy Gábor. 2018. „Thass-Thienemann Tivadar, *A nyelv interpretációja: I. A nyelv szimbolikus jelentése*.” *Magyar Nyelv* 114.4: 491–494.

