

Annona

A Kerényi Károly Szakkollégium évkönyve

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar
Kerényi Károly Szakkollégium
Pécs, 2002

A kötet megjelenését a Pécsi Tudományegyetem Rektori Hivatala, Kiadói Bizottsága, Bölcsészettudományi Kara, Jakabhegyi úti Kollégiuma, BTK Hallgatói Önkormányzata, a Kékkúti Ásványvíz Rt. Alapítvány, a British American Tobacco, a Magyar Soros Alapítvány, az Oktatási Minisztérium – korábban: Művelődési és Közoktatásügyi Minisztérium, a Miniszterelnöki Hivatal és a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány támogatta.

Válogatta, szerkesztette, az előszót írta:
Jankovits László, Vankó Annamária, Somogyi Judit

A tanulmányokat lektorálta: Boros János, Erős Ferenc, Gál Béla, Heidl György, Hetesi István, Kálmán C. György, Kappanyos András, Nagy Ilona, Orbán Jolán, P. Müller Péter, Weiss János.
Lelkiismeretes munkájukért ezúton is köszönetet mondunk.

© A szerzők, 2002
© A szerkesztők, 2002
Minden jog fenntartva.

Tartalom

Részlet egy levélből	7
Előszó	9
Leiszter Attila: Nüsszai Szent Gergely időszemléletéről és Történelemfölfogásáról	11
Németh Csaba: „Mensa igitur, scriptura” Középkori egzegézis és izomorfia.	31
Lengvári István: A lussoniumi gabonavermek mint a késő-római gazdálkodás emlékei	49
Varga Szabolcs: Egy Mohács után felemelkedett nemesi család karrierjének kezdetei 1526–1541 között. A Devecseri Choronok.	58
Szommer Gábor: James Lancaster és az első angol utazások a Távols-Keletre	66
Varga Enikő: „A dolgok látképe” Polémiák a 17. századi németalföldi képi reprezentációról.	74
Somogyi Judit: Iratok a Somogy megyei vallási viszonyok történetéhez (1717–1723)	86
Kruzslicz Anita: A szintézis formái Schelling korai műveiben	105
Szívós Andrea: Magyarországi nőnevelés (1850–1888)	112
Vörös Andrea: A dualizmus kori Magyarország borkereskedelme, különös tekintettel az állami gazdaságpolitikára	124
Trombitás Judit: Transzformációk. Egy Turgenyev elbeszélés a gogoli és a puskini hagyományban.	133
Juhász Katalin: Szerkezeti és szemantikai párhuzamok Lev Tolsztoj: <i>Gazda és cseléd</i> és Puskin: <i>Ördögök</i> című művében	142
Györök Edina: Genealogikus vágy és reflexív transzformáció a koraromantikától Heideggerig	149

Katona Gábor: A heideggeri Sein zum Tode és Rorty metastabilitása	161
Danka István: A filozófia végeiről. Rorty és Habermas Hegel-fenoméjje.	170
Böhm Gábor. Dekonstrukció: irodalom(elmélet) és/vagy filozófia?	175
Stachó László: Pszichológia és interdiszciplinaritás: beváltak-e Piaget régi jóslatai a lélektan jövőjéről?	194
Szabó Tímea: Jóra vágyani? A pszichoanalízis etikai következményeiről.	200
Kiss Gábor Zoltán: A kritika feladata a legkülönbébb jelenkorokban. Az alkotó, és kritikus tevékenység megítélése Arnoldtól a formalizmus utánig.	205
Patonai Anikó Ágnes: Kaland a Formával: posztmodern, dráma, szintézis	216
Vankó Annamária: Erdély Miklós művészetelméletének néhány kulcsfogalma	223
Besze Barbara: A hős Pepin és társai, avagy a <i>hetvenkedő katona</i> toposza	236
Vári György: A kísértetről. Marxtól Mózesig.	254
Gábor Lívia. Gilles Deleuze – Film és filozófia.	266
Csekő Csilla: Vegetarianizmus – táplálkozásnéprajzi szempontból. Egy család vegetáriánus táplálkozása. (Esettanulmány)	273
Gergely Erzsébet: Válságban az egyház. Valóban válságos a római katolikus egyház helyzete?	287
Horváth Gergő: A Folklor folklórjának néhány vonása – kutatás szelet	296
A Szakkollégium tagjai (1993–2002)	305
A Szakkollégium meghívott előadóinak előadásai (1993–2002)	309
A Szakkollégium tagjainak előadásai (1993–2002)	314
A Szakkollégium tagjainak OTDK eredményei	321

Dekonstrukció: irodalom(elmélet) és/vagy filozófia?¹

„Az írás eljárása tükröződik az írottban.”
(Derrida)

„Ott nincs többé idő, sem hely.”
(Derrida)

Eszmefuttatásom háttérében az a filozófia- és irodalomtörténeti – vagyis a különféle szövegekkel való foglalatосkodást kísérő – tapasztalat áll, mely szerint az, amit ma irodalomelméletnek – Jonathan Culler szavával egyszerűen csak *Theory*-nak – nevezünk, nem valami homogén beszédmódot jelent, hanem nagyon is sokféle nyelvjáték keveredhet (és keveredik is) benne. „Ez az »elmélet«” – írja Culler – „műveinek működési módja következtében műfaj.” Ennek a műfajiságnak Culler értelmezésében alapvető megkülönböztető jegye az, hogy a szövegek „nem egy bizonyos diszciplína paraméterei szerinti bizonyító funkciókat látnak el, hanem képesek a diszciplináris kötöttségeket fellazító újrairásként funkcionálni. Azok a művek tartoznak az »elméletnek« nevezett területre, amelyek képesek idegenné tenni azt, ami ismerős, és arra készítetni az olvasókat, hogy új módon szemléljék tulajdon gondolkodásmódjukat, viselkedésüket és intézményeiket.”²

Ez alapján – a vizsgálódás keretét kellően kiszélesítve – szeretném megvizsgálni Derrida szövegeinek viszonyát ahhoz, amit irodalomnak, irodalminak, illetve filozófiának, filozófiai-nak neveznek. Vizsgálódásom két, egymással sok szálon kapcsolódó kérdésirány felől artikulálódik. Egyfelől a *metafizika*, másfelől pedig a *retorika* fogalmi mentén közeledek irodalom és filozófia kérdéséhez, hogy aztán kellő időben és helyen a közeledés távolodásba váltsön.³

¹ A dolgozat írása idején a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány támogatta munkámat. Köszönettel tartozom Orbán Jolánnak, a Sensus-csoportnak, és a Kerényi Károly Szakkollégiumnak. – B.G.

² V.ö. Jonathan Culler: *Dekonstrukció* Osiris, Budapest, 1997, 8–10. (Fordította: Módos Magdolna.)

³ *Metafizikán* itt elsősorban beszédmódot értek, a filozófiai megszólalás egy bizonyos típusát, amely fenntartás nélkül elfogadja, hogy a nyelv a gondolkodás, a megismerés számára maradéktalanul és kizárólagos módon rendelkezésre áll. Mindazonáltal kérdés azonban, hogy ma, amikor divatjelenséggé vált a metafizikát szidni, vajon létezik-e még olyan diskurzus, amelyet kritikával illethetünk, és nem csak egy fantomról beszélünk-e, amely valamiféle mumus-szerepet tölt be a Nietzsche utáni filozófiai gondolkodásban? Amikor a *retorika* fogalmát használom, arra a kritikai attitűdre gondolok, amely minden megismerés és vizsgálódás premisszájává teszi a nyelv figurativitásának nietzschei tanítását. Nietzsche ugyanis rámutat arra, hogy a nyelv által közvetített igazságokba, fogalmainkba vetett hit nem más, mint az emberi intellektus önhittsége, mely eredendően egy olyan hazugságon alapul, amelyről elfelejtettük, hogy hazugság. Amit tehát *retorikának* nevezek, az nem más, mint a *metafizika* nyelvfelfogásának, a *metafizikai nyelvnek* – ha van ilyen – a kritikája.

A metafizika-kritika lehetséges (beszéd)módja(i):
Nietzsche – Paul de Man – Derrida

Gadamer szerint a „metafizika nyelve” kifejezés azt jelenti, hogy a mai közösségek élő nyelvébe olyan kifejezések kerültek, amelyek a metafizikának az eredeti, köznyelvi használat előtti nyelvből származnak. Ezek szerint: „Nincs metafizikai nyelv, hanem csak az élő nyelvből kiemelt fogalomszavak metafizikai értelmű megalkotása létezik.”⁴ Derrida még mélyebbre ás, amikor a metafora jelenlétét vizsgálja a filozófiai szövegben: „[A] metafora a maga egészében áthatni látszik a filozófiai nyelvhasználatot, semmivel sem kevésbé, mint amennyire az úgymond természetes nyelv használata, illetve a természetes nyelv *mint* filozófiai nyelv használata elterjedt a filozófiai beszélyben.”⁵ Derrida szerint ugyanis nincs a metafizikának „eredeti” nyelve, amelyet valaha létrehoztak, de aztán elfelejtettek, vagy a ráakódott rétegek (pl. fordítás) miatt felismerhetetlenné vált, hanem a nyelv maga eleve a metafizika módján (el)rejt és (el)rejtőzik. A filozófia, a filozofálás maga az, amely „forgalomba hozza” a metafizikus nyelvet, vagy ahogy Derrida megfogalmazza: elfelejti „első értelmét és első elmozdulását.”⁶

A derridai metafizika-kritika célja nem más, mint dekonstruálni a filozófiai (és irodalmi) beszély metafizikai és retorikai sémáit, de nem azért, hogy elvesse, hanem hogy másként írja be újra, vagyis hogy „megfejtse” (feltejtse) azokat a filozófiai (és irodalmi) szövegben. Ez a munka akkor válik érdekessé számunkra, amikor eredményeképpen arra a felismerésre jutunk, hogy a filozófiai szövegek, a „filozófiai beszélyek” ugyanazon metafizikai-retorikai meghatározottságnak vannak alávetve, mint az irodalmi, illetve annak tekintett szövegek. Értelmezésben az, hogy a derridai „textuális munka” eljut az irodalmi és a filozófiai szféra egymásba olvasásának, egymásba írásának gondolatáig (ami nem jelenti a kettő egymásba mosását, sem fogalmilag, sem műfajilag, sem intézményileg), annak a gondolkodásmódnak az egyenes következménye, amely kritikával illeti a nyelv rendelkezésünkre állásáról szóló tant.

A metafizika-kritika egyik korai megjelenési formája a német kora-romantikához⁷ kötődik. Friedrich Schlegel *Az érthetlenségről*⁸ című szövegében azok ellen emeli fel hangját, akik valamiféle „reális nyelv” ígézetében nem veszik figyelembe a mindennapi nyelv(használat) sajátosságait, így szükségképpen értik félre irodalom és filozófia elsődleges intencióit: „A legtisztább érthetlenséget épp a művészetben és a tudományban: a filozófiában és a filológiában találhatjuk meg, holott tulajdonképpen épp az értelmeset és

⁴ Hans-Georg Gadamer: Destrukció és dekonstrukció. *Literatura* 1991/4. 340. (Fordította: Bonyhai Gábor)

⁵ Jacques Derrida: *A fehér mitológia*. In: *Az irodalom elméletei* V. Jelenkor, Pécs, 1997, 5. (Fordította: Boros János et al.)

⁶ Uo.: 8.

⁷ Ernst Behler – Jochen Hörisch (Hrsg.): *Die Aktualität der Frühromantik*. Ferdinand Schöningh, Paderborn etc., 1987, valamint: Volker Bohn (Hrsg.): *Romantik Literature und Philosophie*. Surhkamp, Frankfurt am Main, 1987. Ehhez magyarul: Ernst Behler: Friedrich Schlegel megértésemellete: Hermeneutika vagy dekonstrukció? *Gond* (17) 1998, 159–179. (Fordította: Hegyessy Mária)

⁸ Schlegel, Friedrich: *Az érthetlenségről* (Fordította: Vámosi Pál) In: Salyámosi Miklós (szerk.): *Kultusz és áldozat. A német esszé klasszikusai*. Európa, Budapest, 1981, 79–92.

a megértést tűzik ki célul.”⁹ Egy olyan paradoxon szálai kezdenek itt kifejlenni, amely már nem a mondandóban, az intencióban, az illanó és súlytalan gondolat bonyolultságában keresi a megértés és meg nem-értés eredetét, hanem a kimondásban, a beszéd vagy az írás médiumában, az ábrázolás (Darstellung) vagyis a nyelvbe foglalás aktusában találja meg érthetőség vagy (ami eredendőbb) érthetlenség genezisét. A „szent, zsenge, illanó, szellős, illatos, mintegy súlytalan gondolat” vegyileg való megkötése ugyanis nem lehetőség, hanem szükségszerűség, hisz minden mondandónkat, még azt is, amit magunknak szánunk, csak a nyelv által tudjuk közvetíteni.

A Nietzsche megelőlegező gondolat, mely az érthetlenség kútfejét a nyelv sajátjaként gondolja el, szükségképpen kell hogy konfrontálódjon az igazság filozófiai fogalmával, amely azon médiumnak – tudniillik a nyelvnek – megfelelően fog létmódjában „megjegyződni”, mely által kifejeződik. Az igazság kimondásának legadekvátabb „formája” ennek megfelelően a paradoxon lesz: „A legmagasabb rendű igazság mindenkor rendkívül triviális, és éppen ezért mi sem fontosabb, minthogy állandóan újból és lehetőleg minél paradoxabb formában fogalmazzuk meg, nehogy feledésbe menjen, hogy még mindig érvényes, s hogy valójában sohasem lehet tökéletesen megfogalmazni.”¹⁰ Ennek megfelelően a filozófus számára az irodalom nyelve adódik legmegfelelőbbként, hogy magát (az igazságot) kifejezze. Ez az önkifejezés (az igazság kimondása), az eredet, a lényeg stb., megfogalmazása, nyelvbe öntése (s ez nem más mint a metafizika gyakorlata) az, ami éppen nyelvi jellege miatt a legemberibb. A lényeg, az értelem, az eredet, stb. olyan fogalmak, melyeket homályban kell tartani, de ennek fejében a fogalmak az egésztest fogják megtartani és hordozni. Abban a pillanatban elvesztenék (érzéki) erejüket, mihelyt az értelemben, a jelentésben, vagyis valamiféle mozdulatlanságban akarnánk föloldani azokat. Schlegel ennek paradox voltára hívja fel a figyelmet: „Bizony mondom, szorongás fogna el titeket, ha a világ – ahogyan követelitek – egyszer minden téren valóban érthetővé válna, és vajon a végtelen világ nem az érthetlenségből vagy a káoszából jött-e értelem útján létre?”¹¹

Tulajdonképpen ennek a gondolkodásmódnak a radikalizálása az, amely Nietzsche révén a filozófiai gondolkodás, illetve a hagyományos filozófiai fogalmak dekonstrukciójának „munkáját” előkészítette.

Paul de Man *A trópusok retorikája* című szövege¹² – ha vázlatosan is, de – kísérletet tesz arra, hogy a nietzschei életmű a kutatás által korábban elhanyagolt szegmentuma segítségével választ adjon arra a kérdésre, amely az irodalom és a filozófia közti határvonás, határátlépés problematikájára mutat rá. A retorika ősrégi tudományának (művészetének) nietzschei felfogásáról, illetve annak a metafizika-kritika szempontjából kitüntetett pozíciójáról van szó, melyhez mind a Paul de Man-féle (kritikai), mind a derridai (filozófiai) dekonstrukció – még ha az utóbbi nem is közvetlenül – szívesen fordul, hiszen Nietzsche nyelvről való gondolkodá-

⁹ Uo.: 80.

¹⁰ Uo.: 83.

¹¹ Uo.: 89.

¹² Paul de Man: *A trópusok retorikája* (Nietzsche) *Helikon* 1994/1–2. 36–48. (Fordította: Vástyán Rita) de Man több helyütt is foglalkozik Nietzschével: V.ö. Uő: *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. Yale UP, New Haven, 1979.

sának radikalizmusa sok szempontból kiindulópontja elméletüknek. Derrida, akinek heideggeri indíttatása közismert, radikálisabbnak ítéli Nietzschét Heideggernél abban a munkában, amely a logocentrizmus által uralt „nyugati metafizika” leépítésére (Abbau) irányul s melynek eszköze a gondolkodás nyelvének megtisztítása a gondolkodástörténet metafizikus ráakódásaitól.¹³ Nietzsche számára ennek a munkának a része a nyelv figurativitásának kimutatása, a trópusoknak, mint a nyelv eredendő sajátosságainak feltárása, az értelmezésnek mint olyannak a nyelv, az frás, a beszéd mögé utasítása.

Paul de Man rámutat arra, hogy Nietzsche, amikor megalapozza „retorika-elméletét”, megkülönbözteti azt a „szóképek vagy trópusok egy korábbi elméletétől” oly módon, hogy a figurativitást, azt, amit általában „ékeszszólásnak” hívnak nem valami származtatott, másodlagos dolognak tekinti, hanem a nyelv eredendő létmódjának: „Egyáltalán nem létezik a nyelv nem retorikus »természetessége«, amelyre apellálhatnánk: a nyelv maga szintisztán retorikai fogások eredménye.”¹⁴ A retorika ekként való felfogása Nietzschénél együtt jelentkezik a morál, az igazság, a hazugság – alapvetően az emberre jellemző – fogalmiságába vetett – legmegfelelőbbben a vaksággal (blindness) leírható – hitével, mely egy sokkal alapvetőbb hitből, a „bizonyosság kánonjába” vetett hitből származik. Ennek lényege egyfajta sajátos „öntudatlanság” (Nietzsche), „létfelédtség” (Heidegger), „nyelvfelédtség” (Gadamer) amelybe vetve az ember „öntudatlanul is évszázados szokásoktól vezérelve hazudik”.¹⁵ Az igazságok ugyanis – amelyekbe az ember oly szívesen kapaszkodik s melyekben hinni kénytelen – „illúziók, melyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, melyek megkopván elveszítették érzéki erejüket, képüket veszített pénzérmék, amelyek egyszerű fémek csupán, s nem csengő pénzdarabok.”¹⁶ Éppen ezért tevődik fel a kérdés: „Honnan a csudából az igazságra törekvő ösztön?”¹⁷ Nietzsche szerint a/egy morális hajlam hozza létre, hívja életre az igazságot célzó „megismerési” ösztönt. Az igazság pozitívuma ugyanis a hazugság negatívumával való oppozícióba állítással válik láthatóvá (vagyis a hazugnak nem hisz senki). Az embernek szüksége van igazságokra – mondja Nietzsche –, ezért általánosítja a fogalmakat, ezért helyettesíti a nem-azonosat az azonossal, vagyis ezért fedi el szántszándékkal saját hazugságban-létét. A morál tehát a hazugságból ered.

„Ha elfogadjuk, hogy a valóság félreértelmezése, amit Nietzsche a hagyományok során szisztematikusan ismétlődőnek gondol, tényleg a nyelv retorikai struktúrájában gyökerezik, akkor nem reménykedhetünk-e abban, hogy megszabadulhatunk tőle, ha a nyelvet ugyanilyen szisztematikus módon megtisztítjuk veszélyesen csábító figuratív jellemzőitől? Nem lehetséges-e, hogy eljuthatunk az irodalmi retorika nyelvétől egy olyan nyelvhez, amely a tudomány

¹³ V.ö. Jaques Derrida: Éperons. Nietzsche stflusai. *Athenaeum* 1992/3. 172–213. (Fordította: Sajó Sándor); Uő: Két kérdés aláírásokat értelmezve (Nietzsche/Heidegger). *Literatura* 1991/4. 322–335. (Fordította: Szűcs Tamás, Somlyó Bálint); Uő: *A fehér mitológia.*; Uő: A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában. *Helikon* 1994/1–2. 21–47. (Fordította: Gyimesi Tímea)

¹⁴ Friedrich Nietzsche: *Retorika* (Fordította: Farkas Zsolt) In: Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei IV.* Jelenkor, Pécs, 1997, 21.

¹⁵ Uő: A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. *Athenaeum* 1993/3. 7. (Fordította: Tatár Sándor)

¹⁶ Uo.

¹⁷ Nietzsche: i.m.: 4.

vagy a matematika nyelvéhez hasonlóan ismeretelméleti szempontból sokkal megbízhatóbb?”¹⁸ – teszi fel a kérdést Paul de Man, s a választ a nietzschei írásmódban, az életmű jellegzetességeiben keresi, mely Platónhoz, Augustinushoz, Montaigne-hez, Rousseau-hoz hasonlóan átfogja „az emberi intellektus két, egymáshoz legközelebb álló és egymás számára legáthatolhatatlanabb tevékenységét [...] – az irodalmat és a filozófiát.”¹⁹ A nietzschei írás(mód) kulcsát de Man az ironikus allegóriában találja meg, s ehhez Friedrich Schlegel ironia-felfogásához nyúl vissza. A schlegeli ironia sajátossága, hogy miközben „nevetségessé” teszi tárgyát, ugyanakkor saját magát is zárójelbe téve az érthetlenséget nem a dologban, hanem a dologhoz való odafordulás nem megfelelő voltában éri tetten. Ha tehát abban ragadjuk meg az irodalom és a filozófia közti eredendő hasonlóságot (talán egyben a különbséget is), hogy mindkettő számára eleve problematikus a nyelvbe ágyazott igazságfogalom, akkor azt mondhatjuk, hogy mindkettő egy olyan nyelvhasználatra van utalva, amelynek eleve – mint elrejtettség s nem mint feltárultság (nem-elrejtettség = a-létheia) – része az igazság. Az antik ontológia (Platón) a példa erre a „rokonságra”, amely, noha elítéli a költészetet (mítosz = hazugság, logosz = igazság), mindazonáltal elismerni kénytelen, hogy a „költői nyelv nem csak hivatott, de szükséges is ahhoz, hogy olyan tapasztalatokat őrizzen meg, amiket a filozófia nem képes megfelelően kifejezni.”²⁰ A probléma ettől kezdve pedig már nem irodalom és filozófia, hanem legitim filozófiai tudás és szofisztika közti különbségtevés. Ennek a problémának a kifejtését végezte el Bacsó Béla tanulmányában²¹, melyben a retorika és a szofisztika antik felfogásainak ütköztetéséből próbál értékes tanulságokat levonni a dekonstrukció, illetve a dekonstrukció értelmezése számára. A tanulmány írója szerint a nyelv retorikai létezésének megértése elkerülhetetlen a dekonstrukció megértéséhez, amelynek olvasási stratégiái mintha éppen egy nietzschei értelemben vett figuratív nyelv problematikája nyomán születtek volna. A dekonstrukció tehát a legalkalmasabb arra, hogy az irodalmi illetve filozófiai szövegek nyelv(használat)it átjárhatóságát feltárja. A nyelv figurativitása, a dolgok szavak által való elérhetőségének kritikája teszi lehetővé irodalom és filozófia közti határok áthágását, mi több, nemegyszer egyenesen megköveteli azt. Ezzel magyarázza de Man azt, ahogy Nietzsche *A tragédia születésében* szól. Nietzsche-nek dionüszoszi terminusokban kellett szólnia hallgatóihoz, mert ők, ellentétben a görögökkel, képtelenek megérteni az alakzat és a látszat apollóni nyelvét. [...] A dionüszoszi szókincset csupán azért használja, hogy a dionüszoszi dekonstruáló apollóni beszédmódot érthetőbbé tegye a zavarodott hallgatóság számára.”²²

Derrida szerint a protodekonstruktorok – Nietzsche, Freud, Heidegger – diszkurzusai, miközben a metafizika túlhaladására, uralására tesznek kísérletet, belecsúsznak a metafizika fogalomhasználatába, így szükségképpen foglyai maradnak fogalmi rendszerének.²³ Derrida

¹⁸ de Man: i.m.: 41.

¹⁹ Uo.: 36.

²⁰ Michael Lazardin: Heidegger és a dekonstrukció *Pompeji* 1992/1. 89. (Fordította: Fenyvesi Anna)

²¹ Bacsó Béla: Paul de Man, retorika, dekonstrukció. *Jelenkor* 1997/5. 495–500.

²² de Man: i.m.: 47.

²³ V.ö. Jacques Derrida: A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában. *Helikon* 1994/1–2. 23. (Fordította: Gyimesi Tímea) „Ha jelzés gyanánt mégis ki akarnánk választani néhány »tulajdonnevet« és fel akarnánk idézni azoknak a diszkurzusoknak a szerzőit, amelyekben ez a kialakulás a legradikálisabb megfogalmazáshoz a legközelebb esett, akkor a metafizika nietzschei kritikáját kellene

eleve szkeptikus azon kérdést illetően, hogy túl lehet-e lépni a metafizikán (vagy egy korszakon általában), ezért beszél inkább egy korszak vége helyett annak berekesztődéséről.²⁴ A dekonstrukció így legfeljebb *úton* lehet (Heidegger) egy olyan beszédmód, nyelv(használat) megteremtése felé, amely eléggé önreflektív ahhoz, hogy tisztában legyen saját határaival, illetve azon *margó(k)*hoz való viszonyával, mely megfelelő rálátást enged ezekre.

Derrida Nietzschehez és Heideggerhez való viszonya olyan „háromszögelési” pont, amelyben Nietzsche szerepe kiemelt jelentőségű. A nietzschei gondolkodásmód Heideggeren (noha Heidegger radikális kritikáján mint szűrőn) keresztül érkezik Derridához. Heidegger olvasata szerint ugyanis Nietzsche a nyugati metafizika csúcspontja, de betetőzője, lezárója is egyben. Éppen ezen megítélés az, ami Nietzsche-t Derrida számára kiemelt jelentőséggel ruházza fel, hiszen a határon-állás mozzanata, a határok uralásának kérdése áll a metafizikáról való gondolkodásának homlokterében. „Nietzsche éppen a sziklás gerinc élén, e beteljesítés legmagasabb csúcán áll, s így mindkét hegyoldalra, mindkét lejtőre letekinhet.”²⁵

A metafizika kérdése Derrida értelmezésében (és nem elhanyagolható szempontként: Nietzsche, illetve Heidegger Nietzsche-értelmezése kontextusában) a *nő* kérdésével korrelál: „A heideggeri olvasat, miután kivetette horgonyát, a kikötőben maradt [...], az igazság történetének elmondásakor megfélekedett a nőről. Nem tette fel a nemi kérdést vagy legalábbis a lét igazsága általános kérdésének rendelte alá.”²⁶ A nemi metaforika bevezetésével Derrida „decentrálja” azon korábbi filozófiai rendszereket, melyek a filozófia hagyományos fogalmai mentén kísérelték meg értelmezni azt a valóságot, amely Nietzsche szerint nem engedi meg, hogy realitásként, evidenciaként kezeljük dolog és név, dolog és fogalom, nyelv és valóság viszonyát, az igazság kérdését.

A *nő* ebben az esetben oly módon hivatott megrendíteni a metafizikát, a metafizikai beszédmódot, hogy olyan támpontként (vagy *voile*-ként, ami leplet és vitorlát is jelenthet)

idézünk, a lét és az igazság azon fogalmait, amelyek a játék, az interpretáció és a (jelenlévő igazság nélküli) jel fogalmai váltották fel; az önmagának való jelenlét freudi kritikáját, azaz a tudat, az egyén, az önazonosság, az önmagához való közelség, illetve önmaga birtoklásának kritikáját; és a metafizika, az onto-teológia és a lét jelenlétként történő meghatározottságának még radikálisabb heideggeri dekonstrukcióját. Ez a kör egyedülálló és a metafizika története és a metafizika történetének destrukciója között fennálló kapcsolatot írja le: *semmi értelmé* nincs annak, hogy a metafizika megrendítését a metafizika fogalmai nélkül tegyük; nem rendelkezünk egyetlen olyan nyelvvel sem – egyetlen szintaxissal és egyetlen lexikával sem –, amely idegen lenne a történet számára; egyetlen olyan destruáló kijelentést sem tehetünk, amely máris ne csúszott volna vissza abba a formába, abba a logikába és azokba a posztulációkba, ami ellen épp tiltakozni akart.”

²⁴ V.ö: Jacques Derrida: *Grammatológia*. Életünk – Magyar Műhely Szombathely, Párizs, Bécs, Budapest, 1991, 23. (Fordította: Molnár Miklós) „[M]indannak egységét, amire ma törekedhetünk a tudomány és az írás legkülönbözőbb fogalmainak segítségével, az a történelmi-metafizikai korszak határozza meg princípálisan, többé-kevésbé lítikosan, de állandóan, amelynek *berekesztődését* sejtienünk kell. Nem mondjuk, hogy a *végét*.” Majd később: 33–34. „[N]em léphetünk ki abból a korszakból, amelynek berekesztődését már fel tudjuk vázolni. A korszakhoz való tartozás vagy nem tartozás mozgásai nagyon is finomak, az ezzel kapcsolatos illúziók nagyon is könnyen adódnak, hogysem itt határozott ítéletet mondhatnánk.”

²⁵ Derrida: Két kérdés aláírásokat értelmezve. (Nietzsche/Heidegger) 322.

²⁶ Jacques Derrida: Éperons. Nietzsche stílusai. *Athenaeum* 1992/3. 195. (Fordította: Sajó Sándor)

szolgál a filozófiai „vizsgálódás” számára, amely egy központ nélküli (vagy elmozdított, a figuratív nyelv felé billentett) struktúra logikáját követve a hagyományos filozófiai fogalmak (és rendszerek) dekonstruálásának munkáját végzi el. A nő egyaránt metaforája a metafizikai gondolkodás(mód) el-csábító, be-hálózó, el-leplező, a metafizikus (fallo-, etno-, logocentrikus) gondolkodó el-csábuló, be-hálózott, el-leplezett, valamint a dekonstrukció (dekonstruktor) el-nem-csábuló, a hálót felfejtő, le-leplező attitűdjének.

Amikor a metafizika működni kezd, belefog csábító tevékenységébe, a filozófus nem tud nem-figyelemmel-lenni iránta, ami azt jelenti, hogy még akkor is hatása alatt van (marad), amikor tulajdonképpen értelemben nem csábult el. Nem azért, mert nem hagyta magát – erőszakkal nem is menne semmire –, hanem mert józan maradt, esetleg odakötöztette magát valami elmozdíthatatlanhoz (pl. a nyelv figurativitásának nietzschei tanításához) mint Odüsszeusz, és mosolyogva (ugyanakkor vágyakozva) hallgatta a sziréndalt.²⁷

A nő, miközben a végső dolgok (lényeg, igazság) tudását ígéri, vagyis a megismerés totalitásának lehetőségével kecsegtet, valójában behálózza (mint a pók, aki lehelletfinom és láthatatlan hálóját a világra nyitja), a látszat leplevel borítja (mint a királyi palást, amely díszes pompájával a belsőt hivatott elrejteni) azt. A lényeg valójában illúzió csupán, mégpedig rendkívül veszélyes illúzió: „Nincs olyan, hogy a nő lényege, mert a nő eltérít (écarte) és eltér önmagától. Végtelen, feneketlen mélységbe nyel el minden lényegiséget, minden azonosságot, minden tulajdont. A megvakított filozófiai diskurzus ebbe a mélységbe zuhan – saját vesztébe rohan.”²⁸ Az igazság nem kevésbé veszélyes, ráadásul mint fogalom manipulatív módon képes viszonyulni önmagához: „Nincs olyan, hogy a nő igazsága, de ez azért van, mert az igazságnak ez a tátongó, szakadékszerű nyílása (écart abyssal), ez a nem-igazság: az »igazság«. A nő ezen nem-igazságnak a neve. [...] Másrészt azonban, ebből az igazságból, ami a nő, a hiszékeny és dogmatikus filozófus, aki az igazságban mint nőben hisz, semmit sem ért. Sem az igazságot, sem a nőt nem érti. Mert ha a nő igazság (est verité), akkor ő tudja, hogy nincs igazság, hogy az igazságnak nincs helye és hogy senkinek sincs igazsága.”²⁹

Derrida Nietzschéhez hasonlóan fogja fel a (metafizikus) nyelv által adott fogalmakat, amennyiben mindketten valamiféle szemlélethez, világgéphez, morálhoz, stb., vagyis kontextushoz kötik az egyes fogalmak jelentését. A dolgok mögött úgy bújik meg az értelem, mint ahogyan a pénzérme exerguma, jelvésete alatt maga az érme.³⁰ A leköszörült érme egyszerre a

²⁷ V.ö. Derrida, i.m.: 176. „A nő csábítása a távolból hat, a távolság a nő hatalmának elementuma. De ettől az énektől, ettől a varázstól távolságot kell tartanunk, távolságot kell tartanunk a távolságtól, nem pusztán azért – ahogy hinnénk –, hogy e csábítás ellen védekezzünk, hanem azért is, hogy átérezzük. Kell a távolság, távolságot kell tartani a távolságtól, amiről gyakran megfélemlünk, amit gyakran elfelejtünk megtenni. A férfiak egymásnak adott tanácsára hasonlít ez: elcsábítani, de nem hagyni, hogy minket elcsábítsanak.”

²⁸ Uo.: 177.

²⁹ Uo.

³⁰ Mind Nietzschénél, mind Derridánál megjelenik a pénzérme-metafora. V.ö. Nietzsche: *A nem-mordáisan fölfogott igazságról és hazugságról*. 7. „[A]z igazságok [...] képüket veszített pénzérmék, melyek immár egyszerű fémek csupán, s nem csengő pénzdarabok.” V.ö. Derrida: *A fehér mitológia*. 7. „[A]mikor a metafizikusok egy nyelvet teremtenek maguknak, olyan vándorköszörűshöz hasonlítanak [...], aki kések és ollók helyett érméket és pénzdarabokat szorít a köszörűhöz, hogy eltörölje róla az exer-

legértékesebb és a legértéktelenebb dolog a világon. A legértékesebb azért, mert leköszörülvén róla az idők során belevészt/belekarcolódott beírást láthatóvá válik az eredet, az érme tisztán, magánvalóként van. Ugyanakkor a legértéktelenebb is, hiszen exergum nélkül nincs használati értéke (Wittgenstein), nem jelent semmit. „Az »igazság« eszerint csak egy felület lenne, és csak egy ráhulló lepel hatására válna mély, nyers, kívánatos igazsággá. Igazsággá, melyet nem függesztenek fel idézőjelek, és amely lefedi a szemérem mozgásának teljes hatóterét. Elég lenne felfüggeszteni a leplet, vagy úgy intézni, hogy másképpen hulljon rá – és nem lenne többet igazság, vagy csak az idézőjelek között írt »igazság« lenne.”³¹

Derrida nemi metaforája ott érintkezik a dekonstruktív aktivitással, a derridai értelemben vett „textuális munkával”, a metafizika, valamint a fallogocentrizmus kritikájával, ahol „[a] nő kérdése felfüggeszti az igaz és nem-igaz eldönthető oppozícióját, a filozófiai eldönthetőség rendszerébe tartozó valamennyi fogalom számára az idézőjelek korszakalkotó uralmát vezeti be, érvényteleníti az igazi szövegértelmet posztuláló hermeneutikai vállalkozást, megszabadítja az olvasást a lét értelmének vagy a lét igazságának horizontjától és a létrehozott létrehozásának vagy a jelen jelenlétének értékeitől. Ami pedig ennek következtében kiszabadul, az nem más, mint a stflus kérdése mint az *írás* (écriture) kérdése, egy minden tartalomnál, minden tételnél és minden értelemnél erőteljesebb ösztökélő-sarkantyúzó (éperonnant) művelet kérdése.”³² A következőkben ezen kérdés(ek) mentén kell megvizsgálunk irodalom és filozófia viszonyát a derridai gondolkodás(mód)ban: meg kell vizsgálnunk ezen gondolkodás(mód) irodalmi aktivitását, s azt, hogy miképpen van ráutalva a filozófia, a filozófiai beszély az irodalomra, az irodalmi formára, az írásra.

Irodalom, filozófia, retorika

Az alábbiakban oly módon szeretném differenciálni irodalom és filozófia *retorikai* meghatározottságát, hogy két jellegzetességre hívom fel a figyelmet. Ezek: egyfelől a műfaji meghatározottság, másfelől pedig az íráshoz való mediális kötöttség, az írotttság.

(i) Mint ismeretes, Habermas azzal vádolja Derridát, hogy a filozófiát a retorika és az irodalmiság felől olvassa, mintegy pusztá retorikává süllyeszti a logikát, figyelmen kívül hagyja, vagy eltünteti a nyelv problémamegoldó kapacitását, s ezzel a dialógus lehetetlenségét hangsúlyozza.³³

gumot, az évszámot és a képmást. Amikor ezt megtették és nem látni többé a száz sous érmeiken sem Victoriát, sem Vilmost, sem a Köztársaságot, akkor azt mondják: »ezeken az érmeiken nincs semmi angol, semmi német, semmi francia; téren és időn kívül helyeztük őket; már nem öt frankot érnek: felbecsülhetetlen értékük van, és árfolyamuk végtelenül megnőtt.« Okkal beszélnek így. A szavak vándorköszörűsének e mestersége révén váltak fizikusból metafizikussá.” Derrida Anatole France: *Epikurosz kertje* című regényéből idéz.

³¹ Derrida: *Éperons. Nietzsche stílusai*. 179–180.

³² Uo.: 195.

³³ Jürgen Habermas: *Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur*. In: Uő: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 219–247. A Habermas – Derrida polémiához lásd: Orbán Jolán: i. m.: 24–35.

Habermas a derridai dekonstrukciót összefüggésbe hozza Adorno „negatív dialektikájával”, mégpedig azon elgondolás alapján, mely szerint a két gondolkodásmód ugyanazon problémára adott eltérő válaszként definiálható. Ez a probléma nem más, mint „az ész totalizáló önkritikájának” kérdése, mely nem képes túllépni a szubjektumfilozófia emelte korlátokon.

Habermas szerint a retorika elsődlegességének hangsúlyozása a dekonstrukció „felforgató” munkájából adódik (szükségképpen következik abból), mindazonáltal Derrida nem vet számot a kérdés filozófiatörténeti implikációival, ami e kritika szerint jelentősen meggyengíti az amúgy sem túl meggyőző érvelést. A retorika elsődlegességét – ezen értelmezés szerint – azért áll Derrida érdekében fenntartani, hogy ily módon oldja meg azt a problémát, mellyel a „totalizáló észkritika” szembetalálta magát.³⁴ Habermas dekonstrukcióval szembeni ellenséges viszonyulása ott is tetten érhető, ahol a dekonstruktív olvasást úgy aposztrofálja, mint ami „a szövegek visszafelé fésülésével” mintegy kikényszeríti a szövegekből azt, amit azok nem tartalmaznak explicit formában. A dekonstruktor ekkor nem a logikai konzisztencia mércéi szerint vizsgálja a szövegeket, hanem a retorikai megformáltság szerepének kihangsúlyozásával irodalmi létmódot kényszerít rá eredendően nem irodalmi szövegekre, vagyis irodalmi szövegekként olvas olyan szövegeket, amelyeket a hagyomány nem irodalmi szövegekként tételez. Ezek a szövegek aztán retorikai tartalmuk kiforgatása során ellentmondanak annak, amit kijelentenek, például annak, hogy a jelentésnek elsőbbsége van a jellel, a hangnak az írással a szemlélet által adottnak és a közvetlenül jelenlévőnek a helyettesítővel és az elhalasztott-elhalasztóval szemben.³⁵

Az idézett Habermas-passzus alaposabb szemügyrevételével nyilvánvalóvá válik, hogy épp Habermas az, aki irodalmi módon olvassa a filozófiai szövegeket, és nem Derrida. A *szövegek manifest tartalmáról*, a *szövegek explicit véleményéről*, mi több a *szövegek kijelentéseiről* beszélni azt jelenti, hogy Habermas azon – mégpedig szigorúan műfaji – értelemben használja az irodalom fogalmát, amelyen Derrida túllépni szándékozik.

Habermas a „dekonstrukciót” mint aktust a heideggeri „destrukció”³⁶ retorizálásának tartja, ezáltal az szükségképpen válik a fogalom kritikájának céltáblájává.³⁷

³⁴ Uo.: 221.

³⁵ Uo.: 223. „Derrida verfährt vielmehr stilkritisch, indem er aus dem rhetorischen Bedeutungsüberschuss der literarischen Schichten eines nicht-literarisch auftretenden Textes so etwas indirekte Mitteilungen herausliest, mit denen der Text selber *seine manifesten Gehalte* dementiert. Auf diese Weise nötigt Derrida texte von Husserl, Saussure oder Rousseau dazu, gegen *die explizite meinung ihrer Autoren* geständig zu werden. Die gegen den Strich gekämmten Texte selbst widersprechen, dank ihres *rhetorischen* Gehaltes dem, *was sie aussagen*, z. B. dem explizit behaupten Primat der Bedeutung gegenüber dem Zeichen, der Stimme gegenüber der Schrift, des anschaulich Gegebenen und unvermittelt Gegenwärtigen gegenüber dem Stellvertretenden und Aufgeschoben-Aufschiebenden.” (Kiemelés tőlem: B. G.)

³⁶ A kérdéshez lásd: Michael Lazarin: Heidegger és a dekonstrukció. (Fordította: Fenyvesi Anna) *Pompeji* 1992/2. 82–99., valamint Hans-Georg Gadamer: Destrukció és dekonstrukció. (Fordította: Bonyhai Gábor) *Literatura* 1991/4. 336–346.

³⁷ Habermas: i.m.: 223–224. „[A]mennyiben a filozófiai (vagy tudományos) szövegben a látszólagos irodalmiság csupán *elidegenítés*, a dekonstrukció önkényes aktus marad. Heidegger célját, mely a metafizikai gondolkodásformák belülről való szétfeszítésére irányult, Derrida csak egy tudatos retorikai eljárás segítségével tudja elérni, melynek értelmében a filozófiai szöveg maga *valóban* irodalmivá válik. [...]

Ahhoz, hogy mégis elhelyezhető (értelmezhető) lehessen egy olyan attitűd, amely a filozófiai tradíció „destrukcióját” kívánja „dekonstruálni” („dekonstrukcióvá” alakítani), Habermas szerint három érvényesség-kritériumot kell figyelembe vennie. Először: Az irodalomkritika nem tudományos vállalkozás, hanem ugyanazon retorikai jellegzetességeknek engedelmeskedik mint tárgya, az irodalom. Másodsor: Irodalom és filozófia közt olyannyira kevésbé van különbség, hogy a filozófiai szövegek lényegi tartalmukban az irodalomkritika módszerei által feltárhatók. Harmadsor: A retorika elsődlegessége a logikával szemben a retorika általános érvényességét jelenti egy mindent magába foglaló szövegösszefüggés általános minősége szerint, s ebbe végső soron minden műfaji különbség beleolvad.³⁸ A dekonstrukció eljárása, a „textuális munka” végső soron ezen érvényességi kritériumokat fogadja el mindenre és mindenkire érvényesnek, és a megalkotott, megkreált, általánosított (irodalom)kritikát filozófiai és tudományos szövegek rejtett szövegösszefüggéseinek feltárására használja.³⁹

Habermas, amikor irodalomról beszél, nem a fiktív beszéd és a mindennapi nyelvhasználat közti opozíciót érvényesíti, hanem a nyelv poétikai és világfeltáró funkcióját. Derrida – Habermas szerint – mindkettőt tagadja, ezért analizálhat tetszése szerint eltérő diskurzusokat a „költői nyelv” mintájára, s ezért tesz úgy, mintha a nyelvet a költői nyelvhasználat határozná meg. Derrida ezek szerint érzéketlen a nyelv poétikai és világfeltáró funkciója közti finom különbségtételre, és ennek a „*nyelv esztétizálása*” az oka, amely tagadja a mindennapi és a költői beszéd sajátosságát.⁴⁰

Habermas óva inti a filozófiai és az irodalomkritikai gondolkodást attól, hogy a derridai út(vesztő) követését válasszák. Véleménye szerint ugyanis ez azzal jár, hogy a filozófiai gondolkodás elveszti problémamegoldó jellegét, s ezzel elveszti komolyságát, termékenységét, valamint teljesítőképességét is. Az irodalomkritika szintén csak veszíthet, amennyiben az ítélelőerő potenciája kerül veszélybe, amikor az esztétikai tapasztalás metafizika-kritikává válik. Mindent összevetve Habermas arra a következtetésre jut, hogy téves (és káros) azon követelőzés, amely irodalom és filozófia műfaji különbségeinek eltörlését szorgalmazza.⁴¹

Ez az elgondolás szükségszerűen vezeteti magát a dekonstrukció útjára. Ez minden esetben bebizonyosodik annak lehetetlensége által, hogy a filozófia és a tudomány nyelvét olyan kognitív célokra specializáljuk, melyeket minden metaforikusságtól tisztázottnak, minden irodalmi vonatkozástól megszabadultnak tételezünk. A dekonstruktív gyakorlatban beigazolódnak az irodalom és a filozófia közötti műfaji megkülönböztetés érvénytelensége; *minden* műfaji megkülönböztetés egy átfogó, mindent magába foglaló szövegösszefüggésbe süllyed. Derrida hiposztazál, amikor »általában vett szövegről« beszél. Fenntartja magának az íródo írást mint médiumot, melyben minden szöveg minden szöveggel keveredik. Minden egyedi szöveg, minden sajátos műfaj elveszíti autonómiáját egy mindent összekuszáló kontextus és a spontán szövegteremtés kontrollálhatatlan történése által, mielőtt még ezen egyediségében látszódná. *Ebben alapozódik meg a retorika elsődlegessége, mint ami a szövegek minőségével egyáltalán meghatározó viszonyba kerülhet. A retorika így a szabályrendszerként felfogott logika elé kerül, amely így behődöl egy meghatározott argumentációnak alávetett, és bizonyos diszkurzustípusokat kirekesztő (gondolkodás)módnak.*” (Saját fordításom. Kiemelés tőlem – B.G.)

³⁸ Uo.: 224.

³⁹ Uo.: 225.

⁴⁰ Uo.: 240.

⁴¹ Uo.: 246.

Derrida (egy) „válaszában”, melyet egy interjúban tett közzé⁴², arra hívja fel a figyelmet, hogy ő nemhogy nem süllyeszti le a logikát a retorika szintjére, hanem éppen ellenkezőleg, megpróbálja logikai úton megragadni a metafora jelenlétét a filozófiai szövegben. A *fehér mitológia* című szövegében ugyanis kifejti: a filozófiai szövegről való gondolkodást megnehezíti az a tény, hogy „a metafora fogalma, mindazokkal az állítmányokkal együtt, amelyekkel kiterjedés és belátás rendelhető hozzá, filozoféma”, s ez azt jelenti, hogy lehetetlen kívülről uralni a filozófiai metaforikát, mint olyat, egy metafora-fogalommal, mely maga is filozófiai termék.⁴³ Vagyis Derridának az a baja a habermasi gondolatmenettel, hogy az nem vesz tudomást (vagy nem akar tudomást venni) arról, hogy a filozófiai szövegek, és általában a filozófiai diskurzus(ok) „irodalmi jellegűek”, azaz jellemző rájuk a metaforikusság és retorikusság, mégpedig oly módon, hogy ezen „irodalmisság” nem valami járulékos eleme a filozofálásnak (a filozófiai beszéleknek), hanem lényegi sajátossága, vagyis nem tud(nak) nem retorikus(ak) lenni.

Tulajdonképpen ezért mondhatja Derrida azt, hogy számára nem létezik vegytiszta irodalmi vagy filozófiai beszédmód, írásmód, illetve szöveg. Nem két különböző műfajról, csupán eltérő szövegtípusokról van szó, melyek közt többszörös összefonódások lehetségesek, nemegyszer ugyanazon a szövegtesten belül. Ez nem jelenti azt, hogy egyenlőségjelet lehetne tenni a kettő közé, épp ellenkezőleg „a filozófiai szövegformálás elemzésének, vagy a forma, a szerkesztés, a retorika, a metaforák, a nyelvezet, a fikciók, a lefordíthatatlan elemek tanulmányozásának nem az a célja, hogy irodalmi szöveget csináljunk belőle. A forma vizsgálata széles körű, átfogó filozófiai feladatnak tekinthető, még ha nem marad is teljesen a filozófia területén, hiszen a forma nem csupán külső jegyek összessége.”⁴⁴

Mindazonáltal azt sem árt szem előtt tartanunk, hogy amikor Habermas irodalomról, irodalmi szövegről beszél Derrida kapcsán, akkor elsősorban a hagyományos értelemben vett költészetet érti – de legalábbis ezt kéri számon – rajta. Értelmezésében Derrida az „esztétizálás” csapdájában vakká válik azon diskurzusok értékelését illetően, melyek a „problémamegoldás” háttérbe szorításával, a nyelv „világfeltáró kapacitását” reflektálatlanul állítják az olvasás (és értelmezés) előterébe. Ezáltal a „problémamegoldó kapacitás”, mint a gondolkodás, a tudományosság, vagyis a filozofálás legfőbb kritériuma, elveszti jelentőségét, háttérbe szorul.⁴⁵

Derridánál az irodalom kérdése és fogalma nem pusztán ezen reduktív felfogás mentén értelmezendő. Amikor Derrida költészetéről beszél, épp annak veszélyére figyelmeztet, hogy minden *a költészetéről* szóló beszély csak reduktív lehet annak szempontjából, amire a szó utal.

⁴² Jacques Derrida: Van-e nyelve a filozófiának? (interjú) *Magyar Lettre Internationale* 1998. ősz. 21–23. (Fordította: Nagy Zsuzsanna)

⁴³ V.ö. Derrida: *A fehér mitológia*. 35.

⁴⁴ V.ö. Derrida: *Van-e nyelve a filozófiának?* 21. „A hozzám intézett kérdésre visszatérve: határozottan állítom, hogy soha nem tettem egyenlőséget a filozófiai és irodalmi szövegek közé. Itt két, egymástól teljesen és határozottan eltérő *szövegtípusról* van szó. [...] Emellett, ismétlem, nem különböző *műfajokról*, csupán eltérő *szövegtípusokról* beszélünk. A két típus érdekes módon egybeötvöződhet, összefonódhat egyazon szövegtesten belül, és ennek az egybeötvözőedésnek a tanulmányozása nem csupán egy érdekes és új diszciplína létrejöttét teszi szükségessé, hanem egyben sürgetően megoldandó feladatot is jelent számunkra.”

⁴⁵ V.ö. Uo.: 240–243.

A „*Mi a költészet?*” kérdéshez a következő megjegyzést fűzi: „Ha valaki azt kéri, két szóval válaszolj erre a kérdésre, akkor ezzel a tudásról való lemondást követeli. Mondj le róla hát, de úgy, hogy közben egy pillanatra sem feledkezel meg erről. Tedd félre a kultúrát, ám ne feledd e tudós tudatlanságban, milyen áldozattal jár, ha végig akarsz menni ezen az úton. De vajon ki merne erre kérni?”⁴⁶ Derrida a költeményt Heidegger (Identitát und Differenz) nyomán az összegömbölyödő sünhöz hasonlítja, ami a „szívbe vésés” és az „emlékezetbe vésés” aktusait jelenti be, valamint azt, ami a költemény adományát el-különbözteti (differ(e/a)nciálja) a „tisztá költészet”, „tisztá retorika”, „*reine Sprache*”, az „igazságra-törő-ábrázolás” adományaitól.⁴⁷

(ii) A másik értelmezési lehetőség az irodalom kérdésének és fogalmának derridai felértékel(öd)ését az *írás* koncepciójához köti, amely „nem csupán a betűkkel kifejezett, a piktografikus vagy az ideografikus inskripció fizikai gesztusainak jelölésére [szolgál], hanem mindannak a jelölésére is, ami az inskripciót lehetővé teszi; sőt nem csak a jelölő felületre, hanem a jelölt felületre is.”⁴⁸ Derrida *írásnak* nevez mindent, ami inskripciót hozhat létre, akár betűkkel fejeződik ki, akár nem.

Derrida számára az *írás* fogalmának bevezetése nem jelent teljes szakítást a hagyományos írásfelfogással, éppen ellenkezőleg, a hagyományos írásról való beszéd anomáliáin keresztül jut el az „irodalmi elem” különféle szövegekben való megragadásához: „Felismerve az *írás* sajátosságát, a glosszematika nem csupán a *grafikai* elem leírásának eszközához jutott hozzá. Azt is megmutatta, hogyan kell közelíteni az *irodalmi* elemhez, ahhoz, ami az irodalomban egy redukálhatatlanul *grafikai* szövegen át valósul meg, meghatározott kifejezőeszközökhöz kötve hozzá a *formajátékot*. Ha van az irodalomban olyasvalami, ami nem teszi lehetővé, hogy a hangra, az eposzra vagy a költészetre vezessék vissza, azt csak úgy ragadhatjuk meg, ha szigorúan elszigeteljük a köteléket, amely a *formajátékot* a *grafikai* kifejezőeszközökhöz kapcsolja.”⁴⁹

A filozófiatörténeti tradíció alapvetően az írott, írásban rögzített diszkussziók, megnyilvánulások, cselekvések, meghatározások, stb. értelmezésével tud csak érdemben foglalkozni. Még ha nem is lehet pontosan körülhatárolni, mégis képes a filozófiatörténet (filológia) arra, hogy kiválassza azon szövegek csoportját, melyet „filozófiának” nevez, és leválassza a szövegek azon *másik* csoportjától, melyet nem nevez annak (vagy *nem-filozófiának* nevez).

Az „írás” szó egyaránt jelenti meghatározott személy meghatározott (jellemző) kézírását, valamint meghatározott szabályok szerinti grafikus, illetve látható jelek együttesét, azaz: egyaránt utal az írás folyamatára (a cselekvésre magára), és a produktumára. A írni ige a konkrét kézmozdulatot, cselekvést jelöli, aminek produktuma az írásmű. Ez nem csak a francia nyelvben van így, de az egész nyugati (indoeurópai) kultúrában ez a meghatározó jelentéstartomány, vagyis általában elsődlegesen a tevékenység momentumát értik rajta. A produktumorientált tevékenységként értelmezett írás, mint művészi tevékenység mellé, a művészi szándék tekintetében odaértődik a rajzolás, festés, vésés, metszés is, vagyis az „írás” szó jelentésének nem

⁴⁶ Jacques Derrida: *Mi a költészet? Szép Literaturái Ajándék* 1994/1. 69. (Fordította: Simonffy Zsuzsa)

⁴⁷ V.ö. Uo.: 72.

⁴⁸ Derrida: *Grammatológia*. 29.

⁴⁹ Uo.: 95.

lehet egyedüli relevanciája a filozófia számára, nem is beszélve arról a problémáról, hogy a filozófia, filozofálás (mint tevékenység) szintén többféleképpen érthető (és értendő). Mindebből az következik, hogy a filozófia mint „írásbeli” produkció, nem áll messze azon más művészetektől, melyek az „írással” rokon tevékenységet folytatva hozzák létre tárgyaikat, ugyanakkor nem is lehet valamiféle fixált írásfogalmat hozzárendelni.

Írás és filozófia kétoldalúságára figyelmeztet Gadamer, amikor a specifikusan irodalmi (és filozófiai) írásbeliség létmódjának sajátosságaira kérdez rá, melyek azonban az „írás” fogalma mentén mégis kifejeznek valamiféle együvé tartozást.⁵⁰ Élesebben veti fel filozófia és poézis kérdését: „Homályos megközelítés az, ami filozófia és poézis közti megkülönböztetést működteti, és amely végtére is Herder és a német romantika óta meghatározza a köztudatot.”⁵¹ Értelmezésében a filozófia és poézis közti szakadást a tapasztalati tudományok igénye és gyakorlata közti fogalomcsere okozta. Mindazonáltal megint csak találunk valamiféle közös jelleget, amely kifejezi eredendő közösségüket: „A beszéd mindkét módja – a költői és a filozófiai – egyaránt sajátos jelleggel bír, nem tudnak »hamisak« lenni. [Sie können nicht »falsch« sein.] Azonban nincs rajtuk kívüli mérce, aminek megfeleltethetők lehetnének. Mindig másként lehetnek maradandóak.”⁵²

Ezen elgondolás(ok) azt a kérdést veti(k) fel a vizsgálódás számára, hogy vajon mit jelent a filozófia irodalom általi megköttöttsége a gyakorlatban? Hogyan jelenik meg a gondolkodás irodalmi jellege és irodalmi manifesztációja? Detlef Thiel *A filozófiai szövegek eredetéről*⁵³ szülő könyvében (szintén) e kérdések mentén próbál Derrida szövegeihez közelebb kerülni. Véleménye szerint ezen kérdések megválaszolására a jegyzet, a fragmentum, az aforizma vagyis irodalmi formák szolgálhatnak vezérfogalmakként, mert ezek bepillantást engednek minden írások eredetébe.

Thiel aprólékos elemzésnek veti alá a jegyzet (Notiz), aforizma és fragmentum fogalmakat mint az irodalmiság és az frotság (Schriftlichkeit) formai elemeit. Eszerint az aforisztikus és fragmentum-szövegeket meghatározott intenciók és formális/műfaji szabályok kötik, vagyis valamiféle totalitáshoz tartozás, vagy éppenséggel a nem-tartozás helyezi el őket egy – írásbeli szövegobjektumokra alapozódó – műfaji rendbe. A jegyzet terminusa ezzel szemben az írás

⁵⁰ V.ö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest, 1984, 123–126. (Fordította: Bonyhai Gábor) „Kétségtelen, hogy különbség van a költészet nyelve és a próza nyelve, s ugyanúgy a költői próza és a »tudományos« próza nyelve között. Ezeket a különbségeket természetesen az irodalmi megformálás szempontjából is tekinthetjük, de az ilyen különböző »nyelvek« lényegi különbségét nyilvánvalóan másutt kell keresni, tudniillik annak az igazságigénynek a különbségében, amelyben fellépnek. [...] Mindenesetre nem véletlen, hogy az irodalom jelensége az a pont, ahol a művészet és a tudomány átmegegy egymásba. Az irodalom létmódjában van valami egyedülálló és semmihez sem hasonlítható. A megértésbe való átültetést specifikus feladat elé állítja. Semmi sincs olyan idegen és ugyanakkor semmi sem követeli annyira a magértést, mint az írás.” 125.

⁵¹ Uő: *Philosophie und Poesie*. In: Uő: *Ästhetik und Poetik I. Gesammelte Werke, Band 8*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993, 232.

⁵² Uo.: 239.

⁵³ Detlef Thiel: *Über Genese philosophischer Texte. Studien zu Jacques Derrida*. Verlag Karl Alber, Freiburg – München, 1990.

más dimenzióit nyitja meg sajátos dialektikájával, amennyiben fogalmán szabad, forma nélküli szöveget értünk, ami néha-néha formát kap (formálódik).

Derrida ezen fogalmakat sohasem tárgyalja szisztematikusan, hanem mindig csak mellékesen, mintegy elhaladva mellettük, miközben nagyon is hangsúlyos szerepet kapnak szövegeiben és gondolkodásában. Különösen az „aforizma” és a „fragmentum” fogalmak bírnak különös jelentőséggel számára, és erre maga is lépten-nyomon reflektál szövegeiben, melyek ezáltal sajátos (jellegzetes és felismerhető) irodalmi formát nyernek. Többnyire előadásáiban, illetve interjúiban találkozhatunk „fragmentált és előzetes mondatokkal”, valamint „aforisztikus vagy elliptikus válaszokkal”, s nemegyszer Derrida maga közli, hogy csak egy előadás vagy szeminarium, stb. „fragmentumait” publikálja.

A jegyzet fogalmi mezejét kitérítve Derrida és a lábjegyzetek viszonya válik érdekessé. A lábjegyzet – mint a szövegnek azon része, amelyet a nyomda tesz lehetővé, és amely a szöveg tudományos apparátusához tartozik – különleges szerepet kap Derrida írásgyakorlatában. Kiemelt lábjegyzetei gyakran felborítják a főszöveg és az (alárendelt) lábjegyzet hierarchikus oppozícióját, s a margináliák szerepe értékelődik fel. A margóra, vagyis a laptükör struktúrája szerint alárendelt pozícióba való beírással a dekonstrukció „textuális munkája” kezd el működni, amennyiben dekonstruálódik főszöveg és jegyzet hierarchikus viszonya. Derrida nem egyszer lábjegyzetekbe „rejt” azon szövegrészeit, amelyek kiemelt jelentőséggel bírnak mondanója szempontjából.⁵⁴

Szintén jellemző a derridai írásra az, amit Thiel „az aforizma erőszakosságának” nevez.⁵⁵ Derrida különféleképpen határozza meg az aforizma jelentését (és jelentőségét saját írásmódjában): „Mi szükség van arra, hogy az aforizma tanulságos legyen? És amennyiben az, az aforizma lehet-e néha erőszakosan dialektikus autoritás? Hogyan téríti észre már eleve minden eljövendő kontinuitás és minden szupplementum az ellipszist, a fragmentumot, a »nem mondok szinte semmit, azt is azonnal visszavonom« aktusát, az egész visszafogott diszkurzust?”⁵⁶ Az aforizma erőszakossága sohasem arra irányul Derridánál, hogy pedagógiává degradálja szövegeit. Derrida nem akarja tanítani az igazságot, éppen ellenkezőleg, az igazság kimondhatatlanságát, lefordíthatatlanságát, leírhatatlanságát hangoztatja.

Derrida „aforisztikus írásról” szólva Thiel megjegyzi: „Derrida bizonyos szempontból tartózkodik az aforizmától, szembehelyezkedik vele: az aforisztikus erőszak(osság) leértékelése és elvetése helyett inkább egy meghatározott felértékelésről van szó, egyfajta állásfoglalásról az összetörtség, a nem-teljesség mellett, és mindenekelőtt az aforizma és az írás identifikációja mellett.”⁵⁷ Ezt látszik alátámasztani Derrida azon gondolata, melyet a *Grammatológiában* olvashatunk: „A könyv eszméje, minthogy mindig egy természetes totalitásra utal, mélysége-

⁵⁴ Számtalan példát hozhatnánk ennek alátámasztására. Egy kiragadott példa lehet a 9. lábjegyzet *A másik egy nyelvűsége* [Jacques Derrida: *A másik egy nyelvűsége* (Fordította: Boros János et al) Jelenkor, Pécs, 1997, 82–101.] című szövegben, amely majd húsz lapon keresztül, a hagyományos laptükör struktúráját megbontva uralja a szöveget, alárendelt pozícióba kényszerítve ezzel a főszöveget.

⁵⁵ Thiel: i.m.: 101.

⁵⁶ Jacques Derrida: *Ou commence et comment finit un corps enseignant?* In: D. Grisoni (szerk.): *Politiques de la philosophie. Chatelet/Derrida/Foucault/Lyotard/Serres*, Paris, 1976, 75. Idézi: Thiel: i.m.: 101.

⁵⁷ Thiel: i.m.: 104–105.

sen távol áll az írás értelmétől. Ez az eszme a teológia és a logocentrizmus enciklopédikus védekezése az írás darabokra szaggató hatása aforisztikus energiája ellen, és [...] általában a különbség, a differencia ellen. Ha a szöveget elvlasztjuk a könyvtől, ezzel azt mondjuk: a könyv dekonstrukciója, ahogy minden területen megmutatkozik, lecsupaszítja a szöveg felületét. E szükségszerű kegyetlenség válasz egy olyan kegyetlenségre, amely nemkülönben szükségzerű volt.”⁵⁸ Derrida itt egyfajta ellentételezéssel él: egyfelől a szöveg, az írás, a differencia mint „támadók” lépnek fel, míg a könyv, enciklopédia, logocentrizmus mint „megtámadottak” szerepelnek a színpjátékban, mely az írás „aforisztikus energiájának” dicséretét zengi. Ezt a különleges energiát Derrida eszközként használja fel arra, hogy kritizálja a hézagmentesség, teljesség, identitás, jelenlét klasszikus fogalmait. Ennek háttérében hármass viszonyrendszer munkálkodik: az írás (aforisztikus, illetve fragmentált jellegével), a jelenlét (prezencia) és távollét (hiányzó közösség, kommunikációképtelenség) közti kölcsönös, imperatív viszony. Ugyanis „amennyiben a távollét nem redukálódik a betűkre, úgy az éterre, a légzésre is vonatkozik. A betű szétválasztás és korlát, ahol az értelem szabadsága attól függ, hogy léte mennyiben zárkózik el az aforisztikus mélységbe. Ekkor minden írás aforisztikus.”⁵⁹

Derrida az aforizma fogalmát azon fogalmakba (differencialitás, széttöredezettség, szilánkokra töröttség) érti bele, melyek az írás pregnáns ismertetőjegyeiként jöhetnek szóba. Az írás aforizmatikussága éppoly kevésbé áthidaló vagy elnyomó, mint amennyire az aforizma írásbelisége. Amit Derrida az írás „aforisztikus energiájának” diffúz voltaként nevez meg, az a totalitás széttöredezettsége, legyen az műveké vagy könyveké, vagy akár a világé, esetleg világlképé. Csak a töredékek, a letört darabok maradnak hátra.

A derridai írás harmadik jellemzőjeként Thiel „a fragmentum idealizációját” nevezi meg, amely a rész, az idealizált részlet fogalmát mint az egésznek való ellenszegülést teljesíti be. Derrida redukzívan kezeli a fragmentum fogalmát, mondván: szélesebb értelmében tévútra viheti a gondolkodást. Derrida erről a következőket mondja: „Az egész visszavonja magát és maga mögött csupán a fragmentumok formáinak nyomait hagyja.” Egy másik fragmentum szerint: „A fragmentum hallgatólag liturgiájának diszkrétnek kellett maradnia, nem kínált egy általános elmélet nyújtotta álmat a panoptikum másik neve számára.” Vagyis az egésznek nem kell egyszerre sejtetőnek, bejelentőnek, ígéretnek lennie. Szétszakad a rész és egész közti dialektikus vonatkozás: „A fragmentum többé nem mérhető a részekhez, melyek egy közeli vagy eljövendő totalitás játékát kezdik meg.”⁶⁰ Rész(let) és egész viszonya nem másnak, mint a konkrét jelenlévőnek, a rendelkezésre álló idealizációjának mint fragmentáltnak a leértékelése. Az idealizálás elmosza a fragmentum fakticitását.

A fragmentum elgondolása mint út, szakadás, jellegzetesség, az írás olyan dimenzióit tárják fel, amelyek a fragmentum legkülönbözőbb jelentéseit egyesítik (*fragment* [töredék], *fracture* [törés], *frayer* [utat tör] stb.).⁶¹

⁵⁸ Derrida: *Grammatológia* 40–41.

⁵⁹ Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz* (Übs: Rodolphe Gasché), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972, 111. Idézi: Thiel: i.m.: 105.

⁶⁰ Jacques Derrida: Une lecture. In: Marie-Francoise Plissart: *Droit de regards*. Paris, 1985, XXI–XXII. f. Idézi: Thiel: i.m.: 103–104.

⁶¹ V.ö. Thiel: i.m.: 108–109.

A fragmentum mint *éperon* [sarkantyú, kiszögellés] a kontextus kérdését veti fel a vizsgálódás számára. Derrida Nietzschéről szóló tanulmányában⁶² a „*Megfeledkeztem az esernyőről!*” -mondat kapcsán veti fel a kontextus és az értelmezés viszonyát, és bizony meglehetősen negatív felhangokkal bírálja a szöveghermeneutika túlkontextualizáló tendenciáit. „Talán egyszer megtudjuk, mi ennek az esernyőnek a kontextusa. [...] Talán egyszer, sok munka után és szerencse segítségével, helyre tudjuk állítani ennek a »megfeledkeztem az esernyőről« -nek belső vagy külső kontextusát. Bár ez a *faktuális lehetőség* soha nem akadályozza meg, hogy jelölve legyen ennek a fragmentumnak a struktúrájában (de a fragmentum fogalma nem megfelelő, mivel túlságosan is totalizáló kiegészítést von maga után), hogy egyszerre teljes legyen és ugyanakkor mindörökké más kontextus nélkül maradjon, nem pusztán létrejöttének miliőjéből kimetszve, hanem a nietzschei jelentésről [vouloir-dire] is leválasztva, mely jelentés és ez az elsajátító [appropriante] kézjegy számunkra elvileg hozzáférhetetlen marad.”⁶³ Derrida ismét „meghúzza” a fragmentum fogalmát, mivel a fenti vonatkozásban olyan megközelíthetetlen és rejtett kontextus vonatkozásában használja, melynek tisztázása a lehetetlennel határos feladat az értelmezés (hermeneutika) számára, ugyanakkor a „tisztá olvasatot”, a lehetőségek, illetve a rendelkezésre álló adottságok figyelembe vételét, komolyan vételét kéri számon a hermeneutikától.

Konklúzió, avagy irodalom(elmélet) és filozófia „helye”

Irodalom és filozófia kérdése a derridai dekonstrukció kapcsán már a vizsgálódás kezdetén további differenciálást igényel. A probléma egyfelől elgondolható oly módon, hogy Derrida szövegfelfogásának azon sajátosságára figyelünk elsősorban, mely a gyakorlat szintjén – e bizonyos megközelítés keretein belül – irodalmi szöveggént olvas (illetve ír) hagyományosan filozófiaként besorolt (kanonizált, értelmezett, oktatót, stb.) műveket. Másfelől viszont az is kérdésessé válik Derrida szövegeinek olvasása közben, hogy amit olvasunk (másképpen megfogalmazva: amit ír/ír), az irodalmi műalkotás vagy filozófiai beszély-e?⁶⁴

Mielőtt továbblépnénk ezen kettősségen, érdemes elidőznünk irodalom és filozófia fogalmainál, ahogyan Derrida használja azokat.

Derridánál az irodalmi szövegek olyan szövegek, „amelyek a maguk különböző módján többé nem egyszerűen, vagy többé nem csak irodalmiak.”⁶⁵ Ez merőben más viszonyulás a szövegekhez, mint az például Gadamernél látható, akinek filozófiai hermeneutikája szerint irodalmi szöveg az, amely felhívja magát az értelmezésre.⁶⁶ Derrida ezzel szemben olyan

⁶² Jacques Derrida: *Éperons. Nietzsche stílusa*. 172–214.

⁶³ Uo.: 201.

⁶⁴ V.ö. Orbán Jolán: i.m.: 59–80. Különösen: 63.

⁶⁵ Jacques Derrida: „*This Strange Institution Called Literature.*” *An Interview with Jacques Derrida* (1989) In: Derek Attridge (ed.): *Acts of Literature*, Routledge, New York – London, 1992, 42.

⁶⁶ Gadamer és az irodalom viszonyáról: H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 123–126., valamint Uő: *Az „eminens” szöveg és igazsága*. (Fordította: Tallár Ferenc) In: Uő: *A szép aktualitása*. T-Twins, Budapest,

szövegeket (is) lát el az irodalom címkéjével, amelyek nem illeszkednek az irodalmi szövegekről szóló hagyományos diszkussziókba. Ezen szövegekre mindenek előtt az jellemző, hogy működésbe hozzák a *Mi az irodalom?*, *Honnan az irodalom?*, *Mit kell tennünk az irodalommal?* kérdéseket. Ezek a szövegek „visszafordultukban” működnek, vagyis egyfelől saját magukra, önön létmódjuk által implikált problémákra kérdeznak rá, másfelől dekonstruálják saját viszonyukat intézményeikhez.⁶⁷

Vagyis Derrida irodalom-fogalma sokkalta összetettebb, mint azt kritikusi (például Habermas) elgondolják. Nem keveri össze az irodalom és a filozófia műfaját, nem mossa egymásba a határokat, hanem épp ezen határok meglétére figyelmeztet. Ez viszont összefügg szövegeinek olvashatóságának, vagy éppen olvashatatlanságának kérdésével.

Sokan vetik Derrida szemére szövegeinek olvashatatlanságát, hogy elveti a hagyományos (irodalmi, filozófiai) formákat, felbontja a rendet szövegeiben. Derrida nem is tagadja, hogy szövegeinek olvasása a hagyományostól eltérő módo(ka)t követel: „Én valóban azt gondolom, hogy engem nem lehet olvasni.” Ellenben megjegyzi, hogy „épp azon stratégia, mely ebben szerepet játszik, teszi lehetővé a kritikusok számára annak [eleve] elrendelését, hogy én olvashatatlan legyek. Vagyis nem látom be, ha én valóban olvashatatlan lennék, miért okoz ez olyan sok felháborodást, miért vitatkoznak olyan sokat erről. Ha beszélnek erről, ha ez felháborodást szül, akkor ez azt jelenti, hogy kezdenek felfogni valamit. Mindenekelőtt [ugyanis] a következőket kell megérteni: a művészileg és történetileg lefektetett normák meghatározzák a konvencionális diszkusszió *sajátos* retorikáját, *sajátos* axiómatikáját, és ezek a normák számomra szigorú vizsgálatnak vettettek alá.”⁶⁸

A „filozófiaiinak” nevezett írás(mód) létmódja szerint nem vegyítisztn filozófiai, a szónak hagyományos értelmében. Derrida szerint ugyanis „nincsen sajátosan filozófiai *írásmód*, mint ahogyan nem létezhet minden hatástól mentes, vegyítiszta filozófiai szöveg sem.”⁶⁹ Derrida előadásmódjára, beszédmódjára éppen ez a *fertőzőitás* a jellemző, ami bizonyos megközelítésben fel is menti őt a hagyományosnak tekintett műfaji formáknak való megfeleléstől, megfeleltetéstől. Írásai sem nem irodalmiak, sem nem filozófiaiak, amennyiben a terminusokat és műfaji kategóriákat a hagyománynak megfelelő értelemben használjuk. Két „szövegtípus” íródik bennük egymásba, amely magának megfelelő kettős olvasási taktikát követel meg.

Derrida tehát nem keveri össze az irodalom és a filozófia műfaját, nem mossa egymásba a határokat, mert beszélje sem nem irodalmi, sem nem filozófiai, amennyiben e fogalmakat

1994, 188–201.; Uő: *Filozófia és irodalom* (Fordította: Poprády Judit) In: Bacsó Béla (szerk.) *Az esztétika vége – vagy se vége se hossza?*. Ikon/ELTE Esztétika Tanszék, Budapest, 1995, 41–63.

⁶⁷ Derrida: i.m.: 37–42. „... az irodalom intézménye úgy tűnt nekem, homályosan, mint az az intézmény, amely megengedi valakinek, hogy *mindent/bármit mondjon* [tout dire], *minden/bármí áron*. Az irodalom tere nem egyszerűen az intézményesült *fikcióé* hanem egy *fiktív intézményé* is, amely elvileg megengedi, hogy *mindent/bármit mondjunk*. [...] Ezek a szövegek visszafordultukban működnek, ők maguk is az irodalmi intézményre való visszafordulás. Nem azért mert csak reflexívek, tükrözőek és spekulatívok, nem azért mert felfüggesztik a valami másra való utalást [...]”

⁶⁸ Jacques Derrida: *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Hrsg. von Peter Engelmann, Verlag Böhlau Graz, Wien, 1986, 22–23.

⁶⁹ Uő: *Van-e nyelve a filozófiának?* 22.

műfaj-jelölő kategóriákként használjuk. A derridai gondolkodásmód egyik lényegi eleme a hagyományos, hierarchikus fogalmi oppozíciókon való túllépés, s ez az a pont, ahol az irodalomról és filozófiáról szóló derridai beszély tetten érhető.

Következtetésem szerint a derridai beszédmód, amikor tematizálja az irodalmat és a filozófiát, úgy lép túl ezek hierarchikus oppozícióként való felfogásán, hogy egy harmadik beszédmódot jelent be általuk. Ez a beszédmód köztes helyet foglal el retorika és logika, mítosz és logosz, irodalom és filozófia, komoly és komolytalan között. Ez a köztes hely nem más, mint amit Derrida egy helyen *Khórának*, vagy *a khórának* nevez, fenntartva a megnevezhetetlenség, az elhelyezhetetlenség játékát.⁷⁰

Ez a „hely” (kénytelenségből használom ezt a szót) azért nem az irodalom vagy a filozófia helye, mert éppen a kettő közötti résben húzódik meg: mint szakadék, mélység. Természete más, mint a fogalmi oppozícióké. Derrida *erről* a „helyről”, *ebből* a „helyből” beszél szövegeiben. Ennek eredményeképpen a dekonstruktív aktivitás nem más, mint a nyelvnek nyelvéként való szóba hozása, a heideggeri útmutatás szerint. Olyan hely ez, amely maga nem létezik, de minden más általa válik láthatóvá. Sajátos „fénymetafizika” működik itt, amely a *différence* logikáját jelenti be a hierarchiák logikája helyett.

Láttuk, hogy az irodalmiságnak – a szó nietschei értelmében, vagyis figurativitásként elgondolva – milyen metafizikai-retorikai értelemben eshetnek *áldozatául* filozófiai szövegek. Azt is láttuk, hogy egy másik – kénytelenségből és talán elhamarkodottan retorikainak nevezett – megközelítés szerint a szövegek egyfelől műfaji normáknak vettek alá, másfelől az írottág által határozódnak meg. Ezen megközelítések mindegyike egy hagyományosnak nevezhető irodalom-, illetve filozófiafogalommal dolgozik, vagyis bizonyos típusok alatt meghatározott tulajdonságokkal bíró szövegeket ért. Derridánál azonban az egyes szövegek nem bírják tulajdonuként a hagyomány által hozzájuk rendelt címkéket. Ami mégis el-helyezi őket, az nem más, mint az őket explikáló beszély. Derridánál tehát irodalom és filozófia nem tematikus tárgyai a beszélynek, hanem annak határait képezik. Ez a beszély – hasonlóan Khóráról szóló, illetve a khóráról szóló beszélyhez – valami más. Olyan rés, repedés, mélység, vagy szakadék, amely a fogalmakat fogalmakként, az oppozíciókat oppozíciókként képes szóba hozni, de ugyanakkor *törlésjel* alá is vonja őket. Úgy helyezi el irodalmat és filozófiát, hogy eközben maga nem rendelkezik hellyel. „[H]a van hely, vagy a nyelvhasználatunk szerint *adott hely*, akkor helyt adni itt nem annyi, mint teret jelenvalóvá tenni. A *helyt adni* kifejezés nem utal vissza egy adományozó alanyra, egy valakinek adandó valami alapzatára vagy eredetére.”⁷¹

Derrida és az irodalomelmélet kérdése szintén ellentmondásokhoz vezet bennünket. Derrida ugyanis maga hangsúlyozza, hogy a dekonstrukció nem módszer, és nem is lehet azzá degradálni, hanem olyan olvasásmód, a kérdezés és az olvasás egy olyan felfogása, amely előfeltételezi „szöveg” és „írás” fogalmainak megváltozását. A dekonstrukció éppen ezért nem lehet hermeneutika – illetve nem lehetséges ekként felfogni –, amely taníthatóságával alkalmas egyetemi diszciplína, vagy értelmezői közösségek interpretációinak megalapozására. A dekonstrukciót magát nem lehet tanítani, de a dekonstruktív eljárást igen, vagyis diszciplínárisan nem sorolható be, nem helyezhető el, mozgása olyan, hogy „minden diszciplínán átha-

⁷⁰ Uő: *Khóra*. (Fordította: Boros János et al.) In: uő: *Esszé a névről*. Jelenkor, Pécs, 1995. 107–157.

⁷¹ Uo.: 124.

lad.” A dekonstrukció éppen ezért nem kritizálható, minden közvetlen kritika leperreg róla. Ez nem jelenti azt, hogy a dekonstrukció kritikátlan lenne, éppen ellenkezőleg. „Csak azt a módot lehet kritizálni [...], ahogy a dekonstrukció egy adott kompetenciaterületen közbelép.”⁷² A dekonstrukció ezért nem a mindent/bármit mondás területe. Elméletként viszont csak akkor működhetne, ha módszerként lenne képes fellépni a különböző szövegek olvasása során, de ez kizárja azt a szöveg-, illetve olvasásfogalmat, amit a dekonstrukció bevezetett. Ha a dekonstrukció módszerré válhatna, ellentmondásba kerülne önmagával, saját „textuális munkájával”. (Irodalom)elméletként az első dolga lenne magát dekonstruálni, megfosztani magát ettől a státustól.

Derrida számára – hasonlóan ahhoz, amit az irodalom és filozófia közti hierarchikus oppozíció „eltörlésénél” láttunk – irodalom és irodalomelmélet viszonya szintén problematikus. Sem a szigorú szétválasztás, sem a kettő összekeverése nem jellemző a dekonstrukcióra. Derrida szerint: „A »jó« irodalomkritika az egyedüli, amit érdemes csinálni, egy aktus, irodalmi aláírás és ellen-jegyzés, a nyelv intuitív tapasztalata a nyelvben, az olvasás aktusának az olvasott szöveg mezejébe való beírása.”⁷³ Derrida nem tesz különbséget „irodalom” és „irodalomkritika” között, de nem is olvasztja egybe a két fogalmat (vagy tevékenységet, aktust), ebben a kérdésben is a „határon állás” momentumát hangoztatja, mint olyan pozíciót, amely megengedi a „fertőzöttséget” a szövegek, szövegtípusok között, amely teret enged a játék szabadságának, valamint az írás és az olvasás örömeinek.

⁷² Jacques Derrida: ...az igazság utáni érdeklődés. Florian Rötzer interjúja. (Fordította: Boros János et al.) *Jelenkor* 1994/7–8. 663.

⁷³ Derrida: *This Strange Institution Called Literature*. 52.