

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 Távol-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 dualizmuskori 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-fenomenje.	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 vágni? 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

Vári György

A kísértetről.
Marxtól Mózesig*

„Mintha itt újból helyesnek bizonyulna az, amire már a természet és az ember tanulmányozása is kellően megtanított bennünket: a létezésünk alapjául szolgáló kifürkészhetetlen bölcsességet ugyanannyira kell tisztelnünk azért, amit megtagad tőlünk, mint azért, amiben részesít bennünket.”

(Immanuel Kant)

Jacques Derrida vezette be a kísértet terminusát a filozófiai diskurzusba. A kísértet helye az a rés, amit a kizökkent idő tár fel a történelem kontinuumában. Derrida *Marx kísértetei* című munkájában sajátos, a hagyományostól radikálisan eltérő értelmezését adja a Hamlet híres sorainak: „The time is out of joint”. „Kizökkent az idő.” (Arany fordítása közelebb lenne az eredetihez, amennyiben a kizökkent szót melléknévi igenévként és nem igeként olvasnánk. Az angol mondat jelentése statikus, az idő nem zökkent ki, egy megelőző normális állapotából, hanem már mindig is kizökkent volt/van, is out of joint.) A hagyományos Hamlet-értelmezés szerint az idő kontinuumát megtörte valamifajta bűn. Ezt a kontinuumot, a megsértett, tengelyéből kimozdított erkölcsi rendet helyre kell állítani, „helyre kell tolni” (to set right). Ennek a helyretolásnak az eszköze a bosszú. A helyretolás, a kizárás, az időn keletkezett rés, a másik, a kísértet kizárásának a gesztusa Derrida értelmezésében. A kizökkent idő az a hely, az a határ, az a rés, ahol a kísértet meghúzhatja magát. A kísértet, mint, ami a múlt része (a múltban volt élő) ugyanakkor a jövőből jön felénk (franciául *revenant*, újra jövő), jön el, jár vissza, megbontja a történeti linearitást és az így keletkező rést, a kizökkent időt válsztja otthonául.

„A kísértetnek több ideje van. Egy kísértet sajátossága, ha van, az, hogy, amikor visszatér, nem tudni, hogy egy elmúlt vagy egy eljövő élről tanúskodik-e, mert egy visszajáró lélek jelölheti már egy megígért élő kísértetének visszatérését is. A rosszul időzítetttség, ismétlem, az egyidejű megbontottsága... A kísértet minden élő jelentől mint az önjelenlét teljességétől, mint egy önmagával ténylegesen azonos jelenlét totalitásától megkülönbözteti magát.”¹

* Elhangzott, a 2001. március 30. és április 1. között megrendezett, I. Kerényi Konferencián. (A szerk.)

¹ Jacques Derrida: *Marx kísértetei*. Jelenkor, Pécs, 1993, 109. (Fordította: Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán.)

Derrida szerint éppen ez a határ, ez a rés az igazságosság helye. Az igazságosság éppen nem a bosszú, a helyretolás erőszakos kizáró gesztusa, hanem a kísértet jönni engedése, a résnek, az idő e keresztbefordulásának, önmagával nem azonosságának vigyázása, fenntartása, vagyis a vendégszeretet. „Megtanulni élni” – ez az a probléma, amivel Derrida indítja könyvét. Megtanulni élni pedig nem más, mint megtanulni együtt élni a halottakkal, meghallgatni, meghallani őket, tőlük tanulni meg élni, megtanulni élni az idő e kegyelmi pillanatában/val, amikor az látni engedi önmaga hiányait, amikor az időben megjelenik a kísértet. Ez a Te-mondás, a kísértetnek, a Másiknak való Te-mondás ideje. A Te-mondás az egyik legnagyobb zsidó vallásfilozófus, Martin Buber kategóriája. Buber két „alapviszonyt” az Én-Te és az Én-Az relációját különbözteti meg, bár valódi viszonyoknak csak az Én-Te szembenállást tekinti. A linearitás és a kauzalitás ideje az „Az-világ” ideje, a tárgyiség és az egymásra következés, a folyamatosság. A feltárulásban, a megvilágosodás pillanataiban azonban az ember átlép egy minőségileg magasabb rendű viszonyba, mely megtöri a linearitást és az okozatiságot. „Az Az-világban korlátlanul működik az okság”,² de „ez nem nyomasztja azt az embert, akinek mozgásteret nincsen az Az-világba zárva, hanem újra meg újra képes átsiklani belőle a viszony világába. Azt az embert, akinek szabadsága biztos, immár nem nyomasztja az okság. Tudja, hogy halandó élete lényege szerint ingamozgás Te és Az között, és mivel tudja ezt, értelmét is sejtí. Neki elég, hogy mindig újra átlépheti a szentély küszöbét, melyben megmaradnia nem lehet; sőt, hogy mindig újra el kell hagynia, ez számára valamiféle meghitt módon része ezen élet értelmének és rendeltetésének.”³

A kauzalitás, amiről Buber beszél, feltételezi a linearitást (okok előzik meg az okozatokat, melyek következő okozatok okaivá lesznek). A linearitásnak, az okozatiságnak való ellenszegülés pedig a megfordulás gesztusa lehet: „A lefolyás dogmája azonban nem hagy helyet a szabadság számára, a szabadság legvalóságosabb megnyilatkozása számára, melynek nyugodt ereje megváltoztatja a föld arcát: a megfordulás számára”.⁴

A „megfordulás”, a keresztbefordulás (Derridánál) „megváltoztatja a föld arcát”, kizökkenti az időt. Ez a meg- vagy keresztbefordulás a kísértet jönni engedése, a Te-mondás mozzanata. Egy túlvilági lény is felbukkan Bubernél, amit csak a megfordulás állapotában pillanthatunk meg: Az Az-világ „nem ismeri a *szellem* valóságát és az általa követett séma nem érvényes a *szellemre*.” (kiemelések tőlem V. Gy.)⁵ Alighanem a filozófiai értelemben vett atya szellemére bukkantunk, akárcsak Horatio. A Másikkal való szembenézés, a Te-mondás, a kísértet jönni hagyása, mely aktusok túllépnek a lineáris időn és az okozatiságon, egy szent, kizökkent időbe, röviden a vendégszeretet, mint transzcendencia és megvilágosodás Buber és Derrida filozófiájának közös vonásai. Illetve az, amit Derrida – Lévinas közvetítésével – Bubertől tanult. Maurice Blanchot írja *Amit tőle tanultunk* című Lévinasra emlékező írásában, hogy Lévinas Bubertől tanulta meg azt, hogy az etika végső soron nem más, mint kitenni magunkat a Másik tekintetének, vagyis az etika, végső soron, vendégszeretet. Derrida pedig mindezt Lévinastól tanulta, amint ő maga is gyakran említi. A kísértet filozófiája (amely – úgy vélem és majd megkísérlem bizonyítani – maga a dekonstrukció) egy zsidó

² Martin Buber: *Én és Te*. Európa, Budapest, 1991, 62. (Fordította: Bíró Dániel.)

³ Uo.: 64.

⁴ Uo.: 70.

⁵ Uo.: 71.

vallásbölcseletől ered, (és egy másik zsidó vallásbölcselet közvetíti). Buber kísért Derrida gondolkodásában.

Minden filozófiai rendszer megalkotása megköveteli az ellentmondások, a rendszerbe nem illeszkedő elemek (a gondolatban megbúvó másik) elhanyagolását, a kísértet elűzését, aki azonban mindig ott rejtőzködik a sorok közt, a retorika búvóhelyéről leselkedik a rendszerre. Noha dolgozatomban elején az áll, hogy Derrida vezette be a filozófiába a kísértet terminusát, a kísértet mégis keresztül-kasul bejárja a filozófiatörténetet. A kísértet az, ami mindig megmutatkozik a figyelmes olvasónak a „kettős olvasásban”, ami megmutatja a mindenkori monolit rendszerek önmaguktól való elkülönülődését, s amely, bár megpróbálják kizárni, mindig visszajár a retorikában és ijesztgeti a nyugati logocentrizmus rendszeralkotóit. A dekonstrukció a kísértet filozófiája. A dekonstrukció tehát mindig is működött, Derrida egyszerűen csak nevével nevezte a kísértetet, kiengedte a szellemet a palackból. Derrida egész életműve szövegelemzés, a kísértet kiszabadítása, vagyis annak az európai metafizikát megalapozó arisztotelészi elvnek, az önazonosság elvének a cáfolata, mely szerint valamely dolog szükségképpen azonos önmagával. A dekonstrukció felhívja a figyelmet az identikusban lappangó másikra, az űzött, de makacsul visszajáró kísértetre, az elkülönülődésre, mely cáfolja az arisztotelészi tételt. A szükségképpen nem azonos A-val, az elkülönülődés mozgása okán. Az elkülönülődés mozgását nevezzük kísértetnek.

A *Marx kísértete*iben Derrida ugyanazt teszi, amit minden frásában. Engedi előbújni a kísérteteket egy olyan filozófiai rendszerből, amelynek majd minden olvasója – Lenintől egészen Fukuyamáig – e kísértetek megölésén fáradozott. Ennek a rendszernek hullák millióit követelő recepciótörténete mutatta be a legplasztikusabban és a letragikusabban milyen borzalmas hatása lehet a logocentrizmus szellemirtó olvasásmódjának. Ez – a marxi rendszer recepciótörténetében rejlő – különbség Marx és a többiek között az egyik oka annak, hogy mégsem egészen ugyanazt műveli Derrida, mint eddig. A kísértet ugyanis – mint már említettük – előlép a sorok közül. Eddig is róla volt szó, de nem jelent meg, nem lett explicit bölcséleti kategória. Annak, hogy reflektorfénybe került, még egy oka van. Marx páratlan tudatossága kísérteteit illetően. Rendkívül jól ismerte őket, amint Derrida kimutatja. Szerette őket, ám mégis el kellett, hogy nyomja, mert a kommunizmus rendszerének ellenségei voltak. De volt úgy, hogy nem bírt velük, sűrűn ott motoszkálnak írásaiban. „Kísértet járja be Európát” – így kezdődik a *Kommunista Kéltvány*. Vagyis maga a kommunizmus is kísértet volt, kritika, a nagy rendszerek (politikaiak és filozófiaiak), a fennálló kritikája. A kísértet kérdése az öröklés kérdése. Marx maga is kísérteteivel küzdött és ő is kísérteteket hagyott ránk. Az értelmezés lehetősége – s ez a lehetőség egyben szükségyszerűség is – válogatni, szelektálni a kísértetek között. Az örökség mindig munka, mondja épp ezért Derrida. (Az értelmezés, a szelekció elkerülhetetlensége mutat némi rokonságot azzal a hermeneutikai belátással, hogy a múlt nem önmagát közvetíti identikusan korról korra, a műalkotás nem időtlen, hanem mindenkori elvárás horizontjaink által határolt. Épp így a filozófia örökség megértése is mindig megkívánja az öröklés munkáját.) Marx maga – legalábbis nekem így tűnt Derrida olvasása közben – két nagyon fontos kísértetet hagyott ránk. Az ipseitás folytonos megzavarásának, a kritikának, magának az előbb elemzett kísértetiességeknek a szellemét. Ő az egyik. A másik Marx, aki eredményesebben kísért a befogadástörténetben, az a Marx, aki el akar számolni a kísértetekkel, el akarja űzni azokat. Derrida az előbbi szellemet igyekszik palackjából kiszabadítani, ez lenne a vallás nélküli messianizmus. Lehetetlen azonban

nem észrevenni, hogy így – programjával ellentétben más kísértetek elől zárja el az utat. Az értelmezés szükségképpen jár el így, kísértetűző módon. Hiszen az értelmezést kísértetek közti szelekcióként határozza meg Derrida. (Végeredményben tehát Lenin, Lukács⁶ vagy Fukuyama sem csinált mást, mint kísértetet választott magának Marx kísértetei közül). Derrida könyvében épp a kísértet elűzésével vádolja Marxot. „Marx itt (*a Louis Bonaparte brumaire 18-ájában* – V.Gy.) sem szűnik meg bővílni és exorcizálni. *Válogat* a jó és a rossz fantomok között.”⁷ Derrida szerint tehát a válogatás Marx kísértetekkel szemben elkövetett bűne. Furcsának tűnik mindez annak fényében, amiről az előbb szó volt. Tudniillik, hogy az öröklés munka, s az értelmezés szükségképpen szelekció. Ha ez így van, hogyan vádolható Marx azzal, amit szükségképp tennie kell: azzal, hogy szelektál? Pedig Derrida bizonyos esetekben kifejezetten imperatívikusan gondolja mindezt el. Úgy véli szükséges, hogy bizonyos szellemeket távol tartsunk magunktól. Derrida tehát elárulja magát. A szelekció elkerülhetetlen, ugyanakkor káros, a kísértet elűzése. Mindenfajta beszéd, mely koherenciára törekszik, minden állítás, a filozófiai megszólalás maga, eltömi a rést, helyretolja, kiegyenesíti az időt. Maga Derrida beszéde, mely a kísértet terét hivatott megnyitni, kísértetet űz. Derrida tehát szükségképpen ugyanabba a hibába esik, mint Marx, s általában a nyugati metafizika. *Válogat* a kísértetek között, némelyeket enged beszélni, némelyeket elnémít, s elhallgattatva írja bele a szövegbe, lehetőséget teremtve ezeknek a szövegeknek a dekonstrukciójára, megteremtve a kísértet lakta zugok, üregek, margók, határok felkutatásának lehetőségét.

A derridai megszólalás a kísértet kiutasítását általában úgy próbálja elkerülni, hogy tereget enged a retorikának, nem kísérli meg elhallgattatni, elűzni, mint a filozófiai beszédmódhoz méltatlant, a stílus nem más Derridánál, mint szellemidézés. Ebben a törekvésében osztozik Friedrich Nietzschevel, Heideggerrel és Roland Barthes-tal, akik szintén erőteljes kísérleteket tettek arra, hogy a retorikát meghonosítsák a filozófiai diskurzusban. Ez a vendégszeretet, az eljövő várása, hívása a harsány nietzschei igen mindarra, ami eljön, ami él, aktív, önmagát ünneplő, előkelő érzelem. Derrida is említi, hogy Marx viszont haragszik kísérteteire, dühös rájuk, gúnyolódik velük, fél tőlük. Stürnert is azért bántja, gúnyolja a *Német ideológiában*, mert önnön kísérteteit, önnön megszállottságát ismeri fel benne. Ezek pedig, a harag, a félelem, a düh mind-mind reaktív másodlagos érzelmek, vagyis tagadóak, kizáróak, nemet mondanak a kísértetre, eltorlaszolják az útját. Ha megnézzük, mikor dühös, sértődött és igazságtalanul gúnyos Derrida, úgy lehet, kísértetekre fogunk találni, melyekkel Derrida viaskodik és melyekkel – úgy lehet – Marx is viaskodott. Derrida pedig éppen a vallással bánik rendkívül mostohán a könyvben. Nem győzi hangsúlyozni, hogy abban, amit Marxtól örökölnünk kell, semmi vallási jelleg nincsen. (A pápára külön is tesz egy-két rosszindulatú megjegyzést. 70–71.) Derrida a vallási és nemzeti problémákkal szembeni ellenérzését a felvilágosodás univerzalizmusától örökölte. Marxról hangsúlyozza több ízben is, hogy a felvilágosodás gyermeke maradt. A kísértetektől való megszabadulás vágya például a felvilágosodás azon törekvésének folytatása, mely meg akarja szabadítani az embert mítoszaitól.

⁶ Annyi különbség feltétlenül van, hogy Lukács nem ismerte fel azt, hogy a kísértetek mindig többen vannak. Az autentikus, az igazi Marxot kereste, amit csak meg kell tisztítani a félreértelmzésektől, hogy feltáruhasson. Úgy vélte, Hogy Marx életműve valamiképpen identikus, nem rejtőznek benne már eleve el a kísértetek, azok csak félreértelmzéseiben vannak jelen. Ezekon túl ott van az eredeti Marx. Lukács nem ismerte az ipszeitásba már eleve beleírt másságot, nem hitt a szellemekben.

⁷ Derrida: i.m.: 119.

Ennyiben a kommunizmus a felvilágosodás örököse. Valamint abban a Tervben, mely az Egyetemes emberi haladást gondolja el, s elhatárolódik a partikuláristól Montesquieu ismert mondása értelmében: „Először ember vagyok, s csak aztán francia”. (Ez az univerzalizálás igény okozza azt, hogy Derida mindig azonosul zsidóságával, amennyiben egy, az egyetemes emberi ellen elkövetett bűn áldozatai a zsidók: így a Holocauszt kérdésében, melynek nyelve – mint azt David Michael Levin professzor okos és érzékeny Derrida értelmezésében kimutatja – teljes mértékben ráutalt a dekonstrukció kísértet-beszédére, ugyanakkor Izraellel, mint partikuláris nemzeti entitással sokkal kevésbé képes azonosulni.) Ez a kérdés magát Marxot is nyomasztotta, aki az „egyetemes emberi” szolidaritást is felmondta pusztán azért, hogy megszabaduljon Mózes kísértetétől, s nemegyszer (akár egy egész tanulmányban is a zsidókérdésről) durva antiszemita kirohanásokra ragadtatta magát. Azonban a Tervezet, a Megváltás és az univerzalizmus hite, amely örökségük megtagadására készítette ezeket a gondolkodókat maga is ennek az örökségnek, a zsidó-keresztény hagyománynak a hite. Mózes megtagadásában is Mózes kísért. Karl Löwith főművének a *Világtörténelem és üdvtörténelem* fő felismerése az, hogy a történelefilozófia a Messiászváró zsidó-keresztény eszkatológia törvénytelen gyermeke, vagy Löwith értelmezésében inkább fattya.

Löwith szerint a történelemről való gondolkodásnak két alapvető alternatívája van: a ciklikus-kozmikus és a lineáris változat. Az előbbit az antik görögséghez köti, az ő történeleírásukat elemezve mutatja ki. (Később megismerkedik a keleti bölcselettel, mely ezzel a felfogással harmonizál.) A másik lehetőség a zsidó Messiász-hit időszámítása, mely egyfajta beteljesülés, megváltás reményében képzeli el a történelmet. Löwith az első verzió primátusát hirdeti, mondván, ez van összhangban a természet kozmikus rendjével. Nietzsche filozófiájának az örök visszatérést hirdető részét is a keresztény koncepció elleni támadás részeként értelmezi, azt állítja, hogy Nietzsche ebben is a visszatérést hirdette meg az antik időszemlélethez a keresztény-Messiási ellenében, noha ezt nem sikerült keresztülvinnie, mert még maga is a keresztény kultúra gyermeke volt, és a jövőt, a haladást tartotta szem előtt. A kozmikus szemlélet magasabbrendűségét hirdeti Löwith értelmezésében Breughel képe is, az *Ikarosz bukása*. A repülő, fölfelé törő Ikarosz, akinek alakját Löwith a haladás-hit, a történelelefilozófia metaforájaként értelmez, úgy zuhan a tengerbe, hogy mindezt a parton álló pásztorok, legelő nyájai vagy a szántó-vető parasztok akár csak észrevennék. A világtörténelem eszméje úgy tűnik el a kozmosz forgatagában, hogy a kozmoszbeli rend meg se hőköl belé. A második, a zsidó-keresztény-messianisztikus, jövőre irányuló történelemszemléletből vezethető le a történelelefilozófia nyugati gondolkodásbeli modellje. Derrida nem hajlandó észrevenni, hogy Marxot és őt magát is a zsidó tradíció Messiász-várása kísérti, az (ös)atyák szelleme. Illetve azt állítja, hogy ezek a kísértetek a rossz kísértetek, amelyeket Marx örökölt, s amelyeket Marxtól örököltünk, amelyeket nem szabad hagynunk szóhoz jutni: „Ez a felelősség, ismétlem, egy örökségé... ez a forma *elvileg nem vallási* a pozitív vallás értelmében.” (kiemelés tőlem V.Gy)⁸ Fukuyamát és a pápát, mint korunk Szent Szövetségének tagjait „hegeliánus újevangelistáknak” tartja. Hegeltől származik a történelem végének, a beteljesedésnek a gondolata, ez a bejelentés, jó hír illetve evangélium. A másik gondolkodó Marx, aki ezt meghirdette, csak Hegel – írja Fukuyama – „ezt a véget a liberális államban, Marx a

⁸ Derrida: i.m.: 100.

kommunista társadalomban látta.”⁹ Fukuyama azért hegelianus, mert ő is a liberális demokrácia eszményét látja elvileg meghaladhatatlannak, a történelem végének. De miért „újevangelista”? Pontosabban, mi a baj a Marxhoz, Hegelhez és Fukuyamához hasonló újevangelistákkal, mi a baj ezzel az örömhírel, ezzel a bejelentéssel? Miért szitokszó Derridánál az evangelizmus? Az evangelizmus, a bejelentés Derrida szerint az eljövotelt, az idő önazonosságát megbontó várakozásból élő jelent csinál, elgondolhatóvá teszi azt, logizálja, linearizálja, megfosztja eseménykarakterétől.

„Ezért javasoljuk mindig, hogy az *eljövő* demokráciáról beszéljünk, s ne a *jövőbeli* demokráciáról, futurum praesensben, s nem is egy kanti rendezőelvről vagy egy utópiáról – legalábbis nem abban az értelemben, amelyben hozzáférhetetlenségük még egy futurum praesens temporális alakját, egy élő jelen jövőidejét őrizné.”¹⁰

Derrida az el-jövőt, az eseményszerűt, a váratlant lesi, a kísértetet, mely még nem ölt alakot egy jó hír „élő jelenében.” A fukuyamai (marxi, hegeli, II. János Pál-i) evangelizmus az esemény váratlan csodáját teleológiává fokozná le, vagy ahogy Derrida emlegeti teleoeszkatológiává. Derrida érzékeli a kísértet jelenlétét¹¹ és nem is olyan naiv, hogy megpróbálja elhallgatni. Szóba hozza, elismeri azt, hogy a kísértet ott van, ám azt állítja, épp ez a kísértet (az eszkatologikus zsidó és keresztény messianizmus) lenne a rossz kísértet, az az ártó szellem, amitől meg kell szabadulni. Ez az, amit Marx örökölt az általa bírált vallásokból és ez az, amit nekünk, akik az örökséget munkaként és szelekcióként gondoljuk el, nem szabad örökölnünk tőle. Ezért beszél így:

„A marxizmusnak ez az átalakítása és megnyitása megfelel annak, amit az imént a *marxizmus szellemének* nevezünk. Tehát ha a marxista típusú elemzés nélkülözhetetlen marad is, alapjában elégtelennek látszik ott, ahol a marxista tudomány vagy kritika tervezetét megalapozó marxista ontológia maga is, megannyi modern vagy posztmodern tagadás dacára, messiási eszkatológiát tartalmaz, kénytelen tartalmazni. Noha szükségképpen közéjük tartozik, paradox módon legalábbis ezért nem sorolható be egyszerűen azon ideológiák vagy teológiák közé sorába, amelyek kritikájaként vagy demisztifikációjaként lép fel. [...] Nos, ami éppoly redukálhatóan minden dekonstrukció számára és éppoly dekonstruálhatóan marad, mint maga a dekonstrukció lehetősége, az talán az emancipáció ígéretének bizonyos tapasztalata; talán egy strukturális messianizmus, egy vallás nélküli messianizmus, egy messianizmus nélküli messiási formalitása maga, az igazságosság eszméje – amelyet mindig megkülönböztetünk a jogtól.” (kiemelés tőlem – V.Gy.)¹²

Derrida említi, hogy Marx mindig megpróbálta – és mindig reménytelenül – elválasztani a kísértetet a szellemtől, az utóbbit igenelte, az előbbit pedig el akarta felejte(t)ni. Nos, mint látjuk most Derrida is ezt teszi. A marxi örökségből meg kell tartanunk az elvileg dekonstruálható „emancipáció ígéretét” ám el kell vetnünk azt, amit Marx – Derrida szerint – a vallástól örökölt, a teleológiát. Ezért szükséges, hogy „vallás nélküli” legyen

⁹ Idézi Derrida: uo.: 76.

¹⁰ Uo.: 74.

¹¹ A jelenlét nem pontos szó, a kísértet mindig kijátssza a jelenlét és távollét dichotómiáját, a jelenlét-metafizikát: kísért: nincs ugyan jelen, nem megfogható, nincs helye, de mindig ott van: a láthatatlan látszása, testetlen fantomtest. „A kísértetnek nincs Daseinje, de nincs Dasein valamilyen kísértet nyugtalanító idegensége, idegen ismerősége nélkül.” Derrida: i.m.: 111.

¹² Derrida: i.m.: 68–69.

Derrida messianizmusa, illetve „messianizmus nélküli” legyen a messiási ígéret. A vallás kísértetétől megszabadulva, elválasztva az ocsút a tiszta búzától, megnyerhetjük a „marxizmus szellemét”. Úgy tűnik, Derrida is elkezd pánikszerűen hinni a szellem és a kísértet szétválasztásának lehetőségében, ha zavarja egy erőszakos, eltávolítandó kísértet, akitől nagyon *üdvös* volna valahogyan megszabadulni. Derrida azonban nagy kísértetűző buzgalmában alaposan mellétréfál. Az kétségtelen, – ahogy Löwith kimutatta – hogy Marx bölcselete, csakúgy, mint általában a történelemfilozófia a jövőre irányuló zsidó-keresztény vallás örököse. Am az is igaz, – ez Löwith tételének második része – hogy a történelemfilozófia konzekvenciáiban keresztényellenes. Épp a történelemfilozófia, azzal, hogy kivette Isten kezéből és az emberébe tette le a haladást, hogy tudományosan bizonyíthatóvá akarta tenni, hogy racionális teloszi tételzett a történelemben, mely átlátható és kiszámítható, tette lineáris és kauzálissá a messiási ígéretet, a mi emberi, túlságosan is emberi és időbeli horizontunkból beláthatóvá, azt, ami Derrida szerint

„*Elvárás, elvárás horizon nélkül*, annak elvárása, amit még vagy már nem várunk, fenntartás nélküli vendégszeretet, előzetes Istenhozott az abszolút meglepetésként érkezőnek, melyre semmiféle viszonzást nem várunk, sem elköteleződést valamely fogadó hatalom (család, állam, nemzet, terület, talaj és vér, nyelv, általában vett kultúra, maga az emberiség) házi szabályai szerint, igaz megnyílás, mely minden tulajdonjogról, általában minden jogról lemond, messiási megnyílás az előtt, ami jön, vagyis az esemény előtt, *melyet nem várhatunk, mint olyat, sem jóelőre fel nem ismerhetünk*, az esemény mint maga az idegen előtt, az előtt, akinek a remény emlékezetében mindig fenn kell tartanunk egy üres helyet – mely nem egyéb, mint a kísérteties helye.”¹³

A zsidó és keresztény eszkatológia szerint a Messiás a történelmen, az események lineáris egymásra következésén túl van, a messiási a történelemből nem belátható és a történelmi események nem tartanak felé, nem jelzik azt előre: „Ebben az isteni ökonómiában – írja Löwith – minden Istentől való és hozzá tart – Jézus Krisztuson keresztül. A teológiai princípium, amely a történelmi folyamat e sémájából üdvtörténetet csinál, az Isten akaratával szembeszegülő ember bűne, és Isten készsége bukott teremtményének megváltására. E teológiai nézőpontból a történelem alapvetően az elidegenedéstől az újramegtérésig haladó mozgás, *egyetlen nagy kerülőút*, csak, hogy a lázadás és odaadás örökké ismétlődő aktusain át végül visszatérjen a kezdethez. Az ember bűne és Isten megváltó szándéka – egyedül ezek igénylik és igazolják a történelem idejét.”¹⁴

A vallási elgondolás a történelmen és általában minden beláthatón túlról jövő kegyelemként gondolja el az eseményt, míg a történelemfilozófia a történelem horizontjában állónak, hozzáférhetőnek, az élő jelen részének gondolja. Aligha kérdés, melyik szemlélet áll közelebb a Derrida által leírt „eseményhez”. A zsidó-keresztény szemlélettől teljesen idegen az a teleológia, amit Derrida nekik tulajdonít: „A hit fényében nézve a Krisztus előtt és után történt világi események nem kapcsolódnak össze értelmet hordozó történések folyamatos egymásutánjává, hanem csupán az üdvtörténet külső keretét alkotják. [...] Ezért az Ó- és Újszövetség történelmi érdeklődésének jól megszabott határai vannak – annak a néhány esemény-

¹³ Uo.: 75.

¹⁴ Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Atlantisz, Budapest, 1996; 235–236. (Fordította: Miklós Tamás és Boros Gábor.)

nek és személynek szól, akiket a Gondviselés kapcsolatba hoz az üdvtörténettel, az egyetlen lényeges »történelemmel«.¹⁵

Keresztény vagy zsidó vallási történelemkoncepció eleve nem lehetséges Löwith szerint, mert a történelemfilozófiák azt gondolják, hogy az ész általi pillantás megmutathatja, hogy „a történelem az ész képe és tette”. Azonban a világtörténelem csak „egyetlen, nagy kerülőt”, melyben a messiási nem látható és nem mutatható ki belőle. „A világtörténelmi intézmények és fordulatok nem érintik a keresztény remény és várakozás végső valóságát. Soha semmilyen földi haladás nem közelíthet a keresztény célhoz, mivel e cél a bűntől és haláltól való megváltás, míg a világtörténelem ezek alávetettje marad.”¹⁶

Csak a hit képes a messiásira irányulni, vagyis az, amit Derrida a minden elgondolhatón túli vendégszeretetnek nevez. „A keresztény történelem és időfelfogás nem lehet tárgya semmiféle elméleti bizonyítási eljárásnak, tudniillik hit dolga. Csak a hit által tudhatjuk, hogy a legmélyebb múlt és a legvégső jövő, az első és a végső dolgok Jézus Krisztusban, mint megváltóban összefüggenek. Történelemszént senki sem képes a történelmi Jézusban az Istenfiúra és a második Ádámra ismerni, sem egyházának történetében minden igaz – mert a szentlélektől inspirált – történelem magvát felfedezni.”¹⁷

A Biblia szerint az eljövétel eseményére nem lehet felkészülni: „A megváltás nem érhető el természetes adottságaink fokozatos fejlesztése révén, azt legfeljebb csak előkészítheti a megtérés eltökéltsége. S így Paulus figyelmeztetésének, hogy tudniillik ne visszafelé tekintsünk, hanem törjünk előre, semmi köze sincs a modern aktivizmushoz és futurizmushoz.”¹⁸

Löwith beszél arról is, hogyan váltotta le a történelemfilozófiában az „eseményt” a célképzet, hogyan korcsosult teleológiává a teológia: „Mégint más a modern haladás-vallás. Ez az ember fokozatos tökéletesedésében hisz, s nem az abszolút tökéletesség egyszeri megnyilatkozásában.”¹⁹ Konklúziója: „Jóllehet a modern történelmi tudat elvetette az abszolút jelentőségű központi esemény keresztény hitét, ám ragaszkodott annak előfeltevéseihez és konzekvenciáihoz, nevezetesen a múlthoz mint előkészülethez és a jövőhöz mint beteljesedéshez, úgyhogy az üdvtörténet egy előrehaladó fejlődés személytelen teleológiájára redukálódhatott, melyben minden jelenlegi stádium a történelmi előkészületek beteljesedése.”²⁰

Löwith elemzése bizonyította számunkra, hogy amivel Derrida a vallást vádolja, az a történelemfilozófia bűne. A biblikus hagyomány nem tekinti az eljövőt semmiféle Tervezet, koncepció teleológia részeként elgondolhatónak vagy, ahogy Máté evangéliuma mondja: „Azt a napot viszont vagy azt az órát senki sem ismeri: sem az ég angyalai sem a Fiú, hanem csak az Atya egyedül” (Mát 24,37.) „Ezért legyetek ti is készen, mert abban az órában jön el az Emberfia, amelyikben nem is gondoljátok” (Mát 24,44.) A kísértet kiűzése a történelemfilozófia felelőssége és a derridai messianisztikus térnek, az idő identikusságában bekövetkező hasadásnak a gyökere a zsidó-keresztény messianizmus szelleme.²¹ Tőle örököltünk, az ő adósai vagyunk. Derrida rosszul teszi, hogy el próbálja űzni, mert nem ártó szellem (dybuk,

¹⁵ Uo.: 237.

¹⁶ Uo.: 241.

¹⁷ Uo.: 238.

¹⁸ Uo.: 158.

¹⁹ Löwith: i.m.: 160.

²⁰ Uo.: 238.

²¹ Derrida: i.m.: 87.

ahogy a chászid hagyomány nevezi), hanem az eljövő ígérete, amellyel meg kell tanulnunk együtt élni. Löwith (és Buber) beleírnak csontkezeikkel Derrida darabjába, kísértik ezt a nagyszabású drámát. Löwith-Horatio észreveszi a vár alatt ólálkodó Atya (az Atyák Ábrahám, Izsák és Jákob) szellemét és kézenfogva elvezeti a jelenéshez Derrida-Hamletet, aki még mindig nem akar hinni a szemének. S a szellem szól: „I'm thy father's spirit.”

S ezzel meg is oldódik a dekonstrukció filozófiája számára az atya kérdése, a kérdés, amit Freud tett föl legelőször és a leghangosabban, s amely mindezidáig Derridát is gyötörte. Az atyát nem kell többé úgy elgondolni, ahogy a dekonstrukció eddig tette: középpontként, logoszként, transzcendentális jelöltként, a jelölők játékanak megszüntetőjeként, olyanként, aki terrorisztikus, parancsoló módon folyvást bejelenti a játék végét, éppen mikor a legjobban belemelegedtünk volna. Az atyát immár meghatározhatjuk az örökség átnyújtójaként, olyanként, aki beleír a szövegünkbe, nyomként, intertextusként, egy intertextus nyomaként, oltványként, szellemként, Szellemként, akitől kapunk, és szellemként, ami ránk marad. Az atya szelleme. Father's spirit. Mióta a kísértetet bevezette a filozófia diskurzusába többé már senki sem nevezheti hálátlannak a dekonstrukciót.

Ejtsünk szót egy újabb beleírásról. Illetve voltaképpen ez a beleírás is ugyanaz. A szellem, amelyről Löwith-Horatio és Buber-Marcellus beszél most, ebben a beleírásban megjelenik. Derrida egy fentebb már idézett mondatában a helyről beszél, arról, hogy az esemény mindig feltétel nélküli megnyílás: „az idegen előtt, az előtt, aminek vagy akinek a remény emlékezetében mindig fenn kell tartanunk egy üres helyet, – mely nem egyéb, mint a kísérteties helye.” Bizony. Fenn kell tartanunk egy helyet a kísértet számára. És Derrida, amikor ezt mondja, egyúttal meg is teszi. Egy helyet, – egy szöveghelyet – teremt, amely megnyílik az intertextualitás kísértetének, erre a helyre érkezik meg a visszatérő, a Messiás. Amiről Derrida beszél – úgy lehet, anélkül, hogy tudatában lenne, az a zsidó liturgikus hagyomány szerves része. A zsidó hagyomány szerint ugyanis a Széder-esti terített asztalnál mindig fenn kell tartani egy külön terítéket, egy üres helyet egy visszatérő, egy eljövő, Illés próféta, a Messiás előhírmőke számára. Illés maga a kísértet. Nem élő és nem holt, hiszen nem halt meg, csak elragadta a tüzes szekér. Nincsen a Földön, de nem is az égben van, hiszen nem költözött el végleg, visszavárjuk, hogy jelezze számunkra a Messiást. A múlt, mely a jövőből érkezik. A megbontott, kizökkent idő. A nem-hely lakosa. A próféta-tanítványok elküldtek ötven szolgát Illés keresésére. „Azok három napig keresték, de nem találták meg” (2Kir 2,18.) Illés nincs sehol. Pontosabban nincs valahol. Sehol van. Nincs az élők és nincs a holtak közt. Nincs közel és nincs távol. Nincs már itt és nincs még itt. Nem élő nem halott, nem mennyei és nem földi. A határon, Derrida és a kísértetek kedvenc helyén tartózkodik. Igazi határeset. Eljövő. Kísértet. A szöveghely többi része is az eljövőre, Illésre utal, helyet csinál számára. Először szó esik az idegenről (aki – már tudjuk – hamarosan meg is jelenik), aztán a remény emlékezete szintagmában a zsidó múlt és jövő jelenik meg egyszerre: az emlékezés – a zsidó hagyományban központi – parancsa a múltra, az egyiptomi szolgaságra vonatkozik, míg a remény a messiási hitre, a jövő horizontját flütkésző tekintetre, a horizontra, melyet majd áttör a minden láthatón túlról eljövő. A zsidó tradíció két legfontosabb szava, a múlt és jövő szavai egy szintagmába csavarodnak megbontva az élő jelen linearitását és megteremtve a rést, a helyet, amely az eljövő tere, Illésnek, a kísértetnek, a jövőből jövő múltnak, akinek mindig több ideje van. Itt, ezen a szabadon hagyott helyen a szövegköziség teréből belép Illés próféta Derrida szövegébe, helyre-kerül, noha Derrida mindenáron el akarja üzni. Ez a retorici-

ka vendégszeretete. A felvilágosodás tévedett. Kísértetek márpedig vannak. És mindig a retorika köztes terében bújnak meg.

Kétféle retorikát különböztethetünk meg az eljövőhöz való viszonyulás szempontjából: Nietzsche nyomán nevezhetjük őket aktív vagy reaktív esetleg dionüszoszi vagy ressentiment-retorikának. Az utóbbi képtelen a minden eljövőnek szóló harsány zarathustrai igent-mondásra, (Buber nyelvén Te-mondásra, Derrida és Lévinas nyelvén vendégszeretetre), fél a kísértetektől vagy haragszik rájuk, ezért kerülni próbálja a retorikát. Ám a tisztán fogalmi, retorizálatlan, kísértetmentes nyelv nem létezik, a kísérteties mindenütt nyomot hagy. A dekonstrukció kettős olvasásának feladata a nyomozás a kísértet visszaírása a szövegbe. Ám azok, akik Zarathustrával hirdetik minden egykorvult örök visszatérését, azok, akik tudják, hogy megtanulni élni nem más jelent, mint megtanulni együtt élni a halottakkal, megnyitják írásaikban a retorika terét és helyet kínálják a visszatérőt.

A morál és az élet kézfogója, avagy Derrida látens Nietzsche-kritikája (kiegészítés)

Láttuk tehát az előző fejezetből, hogy a kísértet másik nagy gondolkodója (Marxon kívül) Nietzsche volt. Derrida az időszerűtlenség erényéről beszél könyvében. Az időszerűtlen gondolat mindig váratlanul érkezik, megbontja egy önhitt célelvőség struktúráját, kísérti az önazonos időt, Marx-szal szólva nem egyezik ki a fennállóval, annak megváltoztatására törekszik. „Ami érkezik, az jókor érkezik, hogy csapást mérjen a történelem teleologikus rendjére. Ami úgy jön, hogy rosszul időzítettnek tűnik, az az időbe érkezik, de nem idejében érkezik. Időszerűtlen. The time is out of joint.”²² Pár oldallal később: „Én hiszek az időszerűtlen politikai erényben. És ha egy időszerűségnek nincs többé-kevésbé kiszámított esélye arra, hogy éppen időben érkezzék, tehát egy (politikai vagy más) stratégiához alkalmatlan, attól még tanúskodhat az igazságosságról, igaz tanúságot tehet legalább a kívánatos igazságosságról, amelyről fentebb megmondtuk, hogy megbontottnak, a helyességre és a jogra redukálhatatlannak kell lennie.”²³

Vagyis az időszerűtlenség, az idő megbontottsága, a kísértet ideje, aki az élő jelen világába mindig csak rosszkor jöhet, az idő lineáris folytonosságában nincsen számára hely. Az időszerűtlen maga a kísérteties. És Nietzsche nagyon jól ismerte a váratlanul eljövők ezt a fedőnevét. Gondoljunk csak a négy ifjúkori írásra, a *Korszerűtlen elmékedésekre*. Ezek közül az egyik – *A történelem hasznáról és káráról* – ráadásul éppen a nagy kísértetőző (a történetfilozófia és a történeti gondolkodás) arcába vágja a kesztyűt. Nietzsche is egy-egy „politikai stratégiába” be nem illeszthető radikálisan új „rosszkor, de időben érkező” gondolata a négy *Korszerűtlen*. Nietzsche tehát ugyanazt értette a korszerűtlenség, mint Derrida az időszerűtlenség fogalmán. Vagyis Marx és Nietzsche egyaránt egy szellemet engedett ki a palackból. Marx a kommunizmus kísértetét, Nietzsche pedig az életét, az élet igenlésének kísértetét. És ugyanattól a kísértettől ijedtek meg mindketten, attól a kísértettől, mely Derridát is megrémítette. A zsidó-keresztény vallás kísértetétől. Nietzsche egész életét feltette e riasztó

²² Derrida: i.m.: 95.

²³ Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése*. Európa, Budapest, 1986, 9. (Fordította: Kertész Imre.)

fantom elleni harcra. Filozófiája belső ellentmondása is ez. Noha meghirdette az igentmondás filozófiáját, mégis egész életművét a zsidó-keresztény értékek tagadására fordította, egyetlen hatalmas nemet-mondásra. Vagyis rajta is erőt vettek a másodlagos, reaktív érzelmek, maga is reszenter lett, filozófiája ressentiment bölcselet. Derrida felismerte ezt és felvállalta, hogy Nietzsche tanítója, tanító, azaz rabbi lesz. Derrida, noha nem győzte exorcizálni a Könyv vallásainak fantomját, végeredményben mégsem mást végzett el, mint Nietzsche összebékítését Jézussal. Nietzsche tehát a minden eljövönök való igentmondás, az élet filozófiáját hirdeti. Ezért az eljövönök való igentmondás, a vendégszeretet egyszerre nietzschei és keresztényi erény. Nietzsche azonban ezt nem vette észre, mindenáron meg akart szabadulni a kereszténység kísértetétől és azt hirdette, hogy az élet értékei és a kereszténység értékei antagonisztikus ellentétben állnak. Ahogy a Tragédia születésében megfogalmazza: „ez a vakmerő könyv első ízben merészelt nekirugaszkodni: hogy a tudományt a művész szemszögéből nézze, a művészetet viszont az életéből...”²⁴ Azonban az élet, „a világ létezése csakis esztétikai jelenségként igazolt.”²⁵ Ez Nietzsche szerint a morál kizárását, exorcizálását jelenti, esztétikum és a morál ugyanis nem férhetnek össze: „Valóban, a világ esztétikai magyarázatának és esztétikai igazolásának, ahogy ezt ez a könyv tanítja, nincs nagyobb ellentéte a keresztény tanításnál, amely csak morális és az is akar lenni, és amely az abszolút mércéivel, például már Isten cáfolhatatlan tényével is, a művészetet, minden művészetet a hazugság birodalmába utal, vagyis minden művészetet tagad, kiátkoz, elítél.”

Mivel a világ esztétikai képződményként igazolható csupán, logikus, hogy az esztétikumellenes, a művészetet kiátkozó, elűző morál egyben életellenes is. Nietzsche végkövetkeztetése szerint: „mert a morállal (kivált a keresztény, vagyis a feltétlen morállal) szemben az életnek mindig és elkerülhetetlenül a rövidebbet kell húznia, és sosem lehet igaza, hiszen az élet, az valami esszenciálisan nem morális.”²⁶ Derrida azonban másképp gondolja el az élet fogalmát. Fentebb úgy fogalmaztam, hogy Nietzsche az élet kísértetét engedi ki a „pallackból”. Bizonyára megütközést kelt az élet kísértetéről beszélni, hiszen valami vagy él vagy kísértet, az életnek nem lehetnek kísértetei. Derrida azonban azt mondja, hogy ez tévedés. Szerinte megtanulni élni kizárólag valaki mástól lehet, illetve élni nem más, mint együtt élni a halottakkal. Nietzsche pedig épp ezt nem veszi észre az életet ő az „élő jelen” ünneplésének véli, mely semmilyen felelősséget, semmilyen örökséget, semmiféle örökség felelősségét és így semmilyen morált nem ismer, és semmiféle vendégszeretetet. Ezért lesz Nietzsche erőszakos és reszenter, ezért kerekednek felül rajta ördögűző, reaktív, életellenes indulatai a kereszténységgel szemben. Így már világos, kinek is kéne „megtanulni élni”. Igen, éppen az

²⁴ Uo.: 13.

²⁵ Uo.: 15.

²⁶ Buber is összekapcsolja a történetfilozófiák (Marx és Spengler, ugyanis Buber a *Nyugat alkonyát* is történetfilozófiai műnek tekinti) és a lineáris kauzalitás bírálatát. (Lásd fent.) Úgy véli: „E kor biológiai és historiofilozófiai gondolkodása, egymástól bármily különbözőnek látják is egymást, egyesítették erőiket, hogy létrehozzanak egy végtet-hitet, mely makacsabb és szorongatóbb, mint bármely korábbi ilyen hit. [...] Bármily sok szó essék is a törvények tárgyalása során fejlődésről és organikus alakulásról, mindezen megmondások alapja a tiszta lefolyás, azaz a korlátlanul érvényesülő okság bűvölete. A fokokénti végbemenetel dogmája: az ember kinyilvánítja lemondását a burjánzó Az-világ előtt.” Buber ezen okság erejének megtörésére javasolja a „megfordulás” a fentebb már elemzett Te-mondás vallási gesztusát.

élet *apostolának*, Friedrich Nietzsche-nek, akinek Jacques, Jákob rabbi tolmácsolja Mózes és Jézus, a morál üzenetét, ami végeredményben nem más, mint vendégszeretet. És ha az élet parancsát kiegészítjük azzal, amit Derrida tanított róla, hogy az élet a halottakért, az örökségért vállalt felelősség, az ő jövetelükre is vonatkozik az igent-mondás és a vendégszeretet parancsa, nos akkor beleírhatunk Nietzsche könyvébe, kijavíthatjuk a *Tragédia születése* kései előszavának inkriminált mondatát: „az élet esszenciálisan morális.”²⁷

²⁷ A felvilágosodás univerzalizmusáról és a partikularizmusról szóló rövid gondolatmenetet Tatár György *Izrael* című könyvéből vettem. Tatár György: *Izrael*. Osiris, Budapest, 2000, 45–51. Felhasználtam még: David Michael Levin: *Nyomok, Ármányok, Salak a papíron: A Holokauszt Derrida írásaiban*. Kézirat.