

Séra Bálint

## A DEKONSTRUKCIÓ MÍTOSZAI (I.)

A dekonstrukció mítoszairól lesz szó. Arról a mitológiáról, amit mindig szabadságnak és egy másikról, az elbocsátottat helyettesítő, mindig "szigorúan" csak metaforaként forgó mitológiáról. Arról a fogalmi mátrixról, amely ebben a metaforában a mítoszzal párosul: metafizikáról, fikcióról, igazságról, irodalomról és nyelvről. Lesz még szó mitikus hősookról, Derridáról és Lévi-Straussról, mert a mítosz így feltett kérdése válaszolni fog egy történeti (bár ez egyelőre lehetetlennek tűnhet, hisz a mítosz éppen a történelem vége, még mielőtt az elkezdődhetne, a megnyílásában) vagy inkább egy genealógiai kérdésre is, egy atya és egy fiú rejtegetett kapcsolatának kérdésére.

De huszárvágásként, a mitikussággal vádolt fogalmat, a dekonstrukciót megengedhetetlen, de nélkülözhetetlen egyszerűsítéssel arra a "módszerre" – noha tudjuk, hogy nem az, és később finomíthatunk is a fogalmon – és "tematikára" korlátozzuk, ami Derrida tanulmányaiban érhető tetten, mert ezt használva kerül leglátványosabban napfényre a dekonstrukció szükségszerű önleépítése. Vagyis a dekonstrukció dekonstrukciója. És ez törvényszerűen a mítoszon, Derrida mítoszain keresztül történik.

### *Derrida mítoszai*

Kezdjük a végén. Derrida mítosza kétarcú; egy kényelmes, mindig kéznél lévő oppozícióba íródott bele (egyrészt tehát kézben, másrészt útban, ezért legtöbbször úton lévő mítoszok ezek), egy olyan oppozícióba, amelyet Derrida botrányosnak tartana, mert szervesen illeszkedik abba a sorba, amelyet az életműben számtalanszor szigorúan kritizált *jelenlét és távollét szembeállítása* irányít. Am eközben a mítosz a bírálat eszköze is. Klasszikus ellentmondás, ha máshonnan nem, Derridától mindenképpen ismerhetjük, többek közt egy Lévi-Straussról szóló szakaszból, ami *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában* című tanulmányában található. Ebben Derrida a strukturalizmus és Lévi-Strauss „bajainak” gyökerét abban látja, hogy a jelenlét és a távollét oppozícióját a jel fogalmának segítségével akarják lebontani, miközben a jel fogalma maga is az említett oppozícióra épül. Ennek a sémának a feltűnése Derridánál akár a dekonstrukció dekonstrukcióját is megmutathatja.

A Derrida-szövegekben színre lépő mítoszok ugyanannak a koreográfiának az irányítása alatt állnak, amely előre jósolhatóan tűnik fel mindenhol, ahol az általános igazság (a történelem, a filozófia, az episztemé stb.) és a fikció megtévesztő igazságának szembeállítására uralja a diskurzust. A mítosz kötelező szerepe, ennek a dramaturgiának megfelelően, a leleplezett csalóé lesz. Ugyanaz tehát, amit, Derrida szavaival, "Szókratész szembeállítani vél a mítoszok – u gyan csak s zofistákra hagyott – hermeneutikus kalandjával. És a khairain helyt kap az igazság nevében"<sup>1</sup> A khairain – Derrida szerint – Platón *Phaidrosz*ában a mítoszok elküldésének, szabadságolásának gesztusa, az a pillanat, amelyben a mítoszok eltávolítása létrehozza a genealógiát, másképp: a történelmet megalapozó szakadás.<sup>2</sup> Az a gesztus tehát, pontosabban, a nyelvről lévén szó, az az *aktus*, amelynek minden aktushoz pótlékként kell hozzácsapódnia, a miénkhez is, az *ígéret*, az igazság ígéretének az aktusa.<sup>3</sup> A „platonizmus” és a „logocentrizmus” megalapozása és megerősítése.

Mi nem csatlakozunk azokhoz, akik párhuzamosan, kiazmikus megfordítással, a khairain ellentétének megerősítésével kívánják helyreállítani az igazság ökonómiáját, csak megkeressük Derridánál ezeket a szabadságolásokat, és megmutatjuk működésük logikáját (vagy inkább, megelőlegezve a későbbieket, *mitologikáját*), azon szövegeiben is, amiknek központi motívuma a mítosz, s amelyekben mégis a khairain az uralkodó algoritmus.

*A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában*<sup>4</sup> Lévi-Strauss és a mítosz Lévi-Strauss-i fogalma az egyik főszereplő. Mint már említettük, ebben a tanulmányban Derrida c élja Lévi-Strauss példáján keresztül bebizonyítani, hogy a strukturalizmus logocentrikus, vagyis a jelenlét metafizikájának megerősítése – annak ellenére, hogy a meghaladásaként értelmezi magát. Derrida tehát ráirányítja az olvasó figyelmét arra a paradoxonra, hogy Lévi-Strauss, akárcsak Derrida maga, nagyon is érdekelt a metafizika lebontásában, de kísérletei (pl. a szubjektum és az objektum, vagy az érzéki és az értelmi oppozíciójának diszkvalifikálására) eleve kudarcra vannak ítélve, mert nem látja be, hogy az a fogalmi apparátus, a középpontjában lévő elemmel együtt, amit ebben a munkában használ, éppoly mélyen a metafizikában gyökerezik, mint a kritika tárgya. Ez a központi fogalom, mutat rá

---

<sup>1</sup> JACQUES DERRIDA: Platón patikája. In *A disszemináció*. Pécs, 1998, Jelenkor Kiadó, 61-169. 68.

<sup>2</sup> Vö.: i. m. 73.

<sup>3</sup> Vö.: JACQUES DERRIDA: *Mémoires Paul de Man számára*. Budapest, 1998, József Műhely Kiadó. (Simon Vanda ford.) 137.

<sup>4</sup> JACQUES DERRIDA: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában*. In *Helikon*, 1994. 1-2. sz. (Gyimesi Tímea ford.) 21-35.

Derrida, a *jel* eszméje. A jel az értelmi és érzelmi szembeállításán alapul maga is, így nem csak haszontalan, de lehetetlen is ezt az oppozíciót vele meghaladni: minden jelfogalom tartalmaz legalább egy értelmi és egy ezt helyettesítő érzéki aspektust.

Derrida azonban tovább megy: nem arról van szó, hogy a strukturalizmus, illetve a példázatosan kiemelt Lévi-Strauss jó szándékú, de vak igyekezettel rohan előre egy mókuserékben, hanem arról, hogy nem is akar az ördögi körből kitörni. Lévi-Strauss ugyanis az oppozíciók közti átmenetet lehetetlennek tartja, sőt „botránynak”. Beszámolt ugyanis arról a felfedezéséről, hogy az antropológiát és az ő munkásságát létrehozó oppozíció, a természet és kultúra páros szigorú határai könnyedén átléphetővé válnak az *incesztus* fogalom segítségével. A két régiót, természetet és kultúrát ugyanis Lévi-Strauss egy-egy attribútummal definiálja: minden, ami univerzális, a természethez tartozik – az összes többi emberi jelenség kulturális, azaz szabályozott. Az incesztus viszont egy olyan szabály, tilalom, amely egyetemes, mert minden emberi társadalomban jelen van. Természetes kultúra, vagy kulturális természet. A botrány azonban Lévi-Strauss szerint nem elég ahhoz, hogy teljes egészében lemondjon az antropológia a természet és a kultúra fogalmáról, mert az oppozíció, instabilitása ellenére *eszközként* még használható marad. Derrida érvelése e ddig a pontig konzisztens, sőt, ha szabad így fogalmaznunk, botránnyosan jó.

Miután bírálta Lévi-Strausst amiatt, hogy ódzkodik a metafizikai oppozíciók határainak elbizonytalanításától, Derrida figyelemre méltó erőfeszítéseket tesz annak bizonyítására, hogy egy másik – hadd mondjuk úgy, hogy minden metanyelvi diszciplína atyjának/anyjának tekinthető – oppozíciót *veszélyes* lenne *nem komolyan* venni. Azaz a mítosz és a mítoszból szóló diskurzus oppozíciója a többivel ellentétben Derrida szerint *nem* járható át, még akkor se, ha az „oppozíció-konform” (és ezért [is] metafizikus) Lévi-Strauss határozottan ragaszkodik hozzá. Az olvasó ezeknél a soroknál *jogosan* érezheti úgy, hogy a Derrida-szöveg átvált a meggyőzés retorikájáról a törvénykezésre. Félrevezető és leegyszerűsítő lenne azonban ezt a nyelvi ugrást bármilyen szubjektum logikájának alárendelni, mert itt sokkal erősebb kényszerek, a mítosz előírta ökonómia működésének lehetünk tanúi. Derrida a mítoszból szólván kénytelen megismételni a *botránnyt* egy alakzatban: a tárgy és a tárgynyelv oppozíciójának felbomlása *veszélyes, katasztrófával* fenyegető.

Mindazonáltal, ha elfogadjuk is Lévi-Strauss gesztusának szükségességét, akkor sem hagyhatjuk figyelmen kívül annak veszélyeit. Ha a mito-logika mito-morfikus, akkor ez vajon azt jelenti, hogy a mítoszokról szóló összes diskurzus egyenértékű egymással? ... A transzfilozofikus /a filozófián túlra mutató fogalmak filozófiai *naivságokba* fordulnak. Ennek a *veszélyét* számos példával, a jel-, a történelem, valamint az *igazság*

fogalmaival is illusztrálhatnánk... Lévi-Strauss mindig is felvállalta azt a veszélyt, amiről beszélek: ez vállalkozásának ára.<sup>5</sup> [Félkövérrrel az én kiemeléseim.]

A kiemelt szavak egy apotropaikus rítus fázisait rajzolják ki, a már ismerős *khaireint*. A mítoszból támadó veszélyre ősi válasz, egy hiperbola felel, az ellenfél, a fenyegetés lekicsinylése a *naiv* metaforájában; s a mítosz elzavarásával a nem-történelmit, a nem igazat, a természetet, a romantikus gyereket, a vadat zavarná el. Mindezt néhány oldallal Lévi-Strauss etnocentrizmus-kritikájának kritikája után, egy „filozófián túlra mutató” fogalommal; s Derrida itt nem csak az önbeteljesítő jóslat rizikóját vállalja, hanem a tárgy és a tárgynyelv összeolvadásának veszélyét is. A mítosz *naiv*, azaz mitikus.

Ami kétségtelenül azt bizonyítja, hogy Derrida kérdése valójában *retorikus*: a kérdés egyben a válasz is. Semmi sem akadályozhatja meg a mítoszból szóló diskurzust, hogy mitomorfikus legyen, vagy hogy naivítás legyen, ha a mitologika *naiv*.

Lévi-Strauss ezt a mitologikus tevékenységet, a mítoszból szóló mitikus diskurzust nevezte barkácsolásnak. A barkácsoló abban különbözik a vele szembeállított mérnöktől, hogy míg az utóbbi újonnan, a célnak megfelelően saját maga alkotta eszközökkel dolgozik, addig a barkácsoló a körülötte lévő eszközöket használja, legfeljebb a használat módszerén változtathat, ha a cél úgy kívánja. A mítosz értelmezésekor a barkácsoló mitikus elemeket használ, ezért diskurzusa mitomorf lesz. Derrida ezt az oppozíciót úgy oldja fel, hogy a mérnököt a barkácsolók álmaként definiálja, s ezzel a gesztussal, az oppozíció második elemének eltörlésével lehetővé válik számára, hogy a vele szemben meghatározott elemet, a barkácsolót is értelmetlen fogalomként törölje el. Nem az fontos most számunkra, hogy ezzel visszalép a két diskurzusfajta elkülöníthetlenségének *veszélyesnek és naivnak* minősített álláspontjára, bár ez sem jelentéktelen, hanem sokkal inkább a korábban már felmutatott ökonómia: „*a mérnök nem más, mint mítosz: olyan szubjektum, amely saját diskurzusának abszolút kezdete lenne, és »teljes egészében« létrehozná azt.*”<sup>6</sup> Mert itt ismét a *khairéinnel*, a mítosz elzavarásával találkozunk; a mondat ironikus felhangja nem lehet kétséges, hiszen Derrida úgy folytatja: „*Amióta nem hiszünk egy efféle mérnökben...*”. A mítosz és a hit találkozása: jól ismert csapda, és ismét Derridától tudunk róla.

---

<sup>5</sup> I. m. 30.

<sup>6</sup> I. m. 27.

„Mihelyt a mítosz elszenvedte az első csapásokat, Szókratész logosza le fog sújtani a vádlóttra.”<sup>7</sup> – írja Derrida néhány évvel később a Phaidroszról. Aki most Szókratész szerepében csap le a mítoszra, akármilyen hihetetlen is, éppen Derrida, a platonizmus dekonstruálója. A különbség mindössze annyi – s ez persze illeszkedik a mítosznak az igazság nevében történő elnyomásához, miközben látványosan felrajzolja az efféle *khairéinek* lehetetlenségét is –, hogy nála a mítosz egy füst alatt van elbocsátva, és lép a vádlottak padjára. A távollétében. Ha a mítosz már eredendően szemben áll az igazsággal, ha bűnös, miért nem kaphat hangot? Az elítélt mítosz fogalma egy egész láncolatot ránt be a játékba, az igazságtól egészen a történelemig, s a rizikó, amit Derrida emleget, erőszakba torkollik. Derrida mitomorf. A dekonstrukció (is) egy száműz(et)éssel kezdődik.

A *Grammatológia* második részében Derrida visszatér a barkácsoláshoz és természetesen Lévi-Strausshoz, aki a könyv szerint a végét, Derrida szavával a „berekesztődését” jelenti egy korszaknak, mégpedig „Rousseau korszakának” (ez a *Grammatológia* szerint nagyjából a felvilágosodástól a strukturalizmusig tart, és az írás elnyomása jellemzi az élőnek vélt beszéd, valójában a beszélő szubjektum jelenléte javára). A második szöveg barkácsolás-olvasata mindössze egy szimptomatikus áletimologizáló toldalékkal tér el az előzőétől, ha Derrida elnyomott „mitomorfizmusa” felől értelmezzük, de tünetként értelmezhetjük az ismétlés révén nyomatékositott vallomásos inspirációt is, különösen a vallomás metonimikus áthelyezése miatt:

A barkácsolás diskurzusa csak akkor tud vallani magáról, [...] ha lerombolja magát a gépezetet (a hajtógép [*bricole*] eredetileg a vadászat és a háború gépe volt, amit pusztításra alkottak. És hihetünk-e egy békés *bricoller* létezésében?)<sup>8</sup>

Néhány évvel *A struktúra, a jel és a játék...* című tanulmánya után tehát Derrida már *háborús fenyegetést* lát a barkácsolásban, s ez a félelem rimel annak a fejezetnek a címére, ahol felhangzik: *The Violence of the Letter*. Derrida ebben a részben azt mutatja be, hogy a hétköznapi értelemben vett írás, a betű fenyegetése, erőszakos mozgása olyan motívum, amely mindig a logocentrikus hagyomány megerősítését kíséri a metafizika történetében (ha nem az maga), így Lévi-Straussnál is, a *Szomorú*

---

<sup>7</sup> Platón patikája 74.

<sup>8</sup> JACQUES DERRIDA: *Of Grammatology*. Baltimore-London, 1976, The John Hopkins University Press. (Gayatri Chakravorty Spivak ford.) 139. Sajnos csak a saját (a lefordíthatatlan szójáték miatt kissé zavaros) fordításomban idézhetem, mert tudomásom szerint még nincs lefordítva.

*trópusokban*. Derrida, akárhányszor ismétli meg a rituális (azaz mitologikus) száműzést, nem hajlandó szembenézni azzal, hogy a barkácsolás az írás alakzata: említettük, hogy Lévi-Strauss a mítoszértelmezés metaforájaként használja. Élősködő, pótlólagos értelmezés tehát, ráadásul mitikus: a barkácsolás, a „barkácsolat” a mítosz mítosza. Ha a Derrida genealogikus történeti narratívája Rousseau koráról nem a lapulna a mítosz *khairéinjén*, azt mondhatnánk, ő sincs még a berekesztődésén túl. Az erőszak, amit azért tárgyal a *Grammatológiában*, mert szükségszerűen előzi meg az írás lefokozását, visszafordul, és a háborús erőszak, a barkácsolás képében egy másik írás, a mítosz lefokozását előzi meg. Mintha az erőszokról szóló beszéd maga is erőszakkal fenyegetne, ahogy a mítoszlól szóló a mítosszal.

Derrida azonban nem a mítoszlól szóló beszédet nevezi a mítoszok mítoszának, hanem az eredetileg romlatlan, jó beszéd hitét, amely ártatlan állapotot az írás kint-ről belülré furakodva ront meg, mint egy baleset.<sup>9</sup> A *Grammatológia* ezzel a hipervagy metamítosszal szembeszállva azt bizonygatja, hogy nincs eredendő ártatlanság, sőt, hogy minden eredet mítosz, a teljes jelenlét mítosza. Számos szövegéből hozhatnánk még példát az efféle mítoszokra, de talán ennyi is elegendő annak belátásához, hogy Derrida eddig tárgyalt szövegeiben a *mítosz* a hétköznapi értelemben vett illúzió, (vágy-) álom (miközben Derrida elmélyült Freud-olvasó – ez a hétköznapi értelmű használat is megérne egy vizsgálatot), hit szinonimája. Mindaz, ami igyekezne kibújni a *différance* „hatálya” alól. Feltételezhetjük hát Derrida munkásságának ismeretében, hogy a nyugati gondolkodás, a sokszor emlegetett *metafizika* (legalábbis az, amit Derrida így nevez) tehát (ismét: derridai értelemben vett) mítosz – s ennek később, a felvázolt logocentrikus függvény rajzán túl, a Lévi-Strauss-szal való kapcsolata miatt lesz jelentősége.

A fenti hipotézis bizonyításához egy olyan Derrida-szöveget olvasunk újra, amelyet a dekonstrukcióban járatos olvasó témánk ismeretében bizonyosan hiányol már: *A fehér mitológiában* fogjuk megmutatni a *khairéint*, a mítoszok elbocsátását. Azért csak most kerül terítékre, mert a szövegek időrendje, s ehhez tartjuk magunkat a továbbiakban is, valamilyen elmozdulás, vagy megelőlegezve az előttünk állókat, *elfordulás* (de nem fordulat) képét mutatja, s ennek megmutatása is tanulságos. *A fehér mitológia* címet Derrida Anatole France: *Epikurosz kertje* c. „disszimmetrikus” dialógusától kölcsönözte.<sup>10</sup> Az *Epikurosz kertje* a fehér szót a ‘nem-keleti’, a ‘nyugati’ jelentésben használja: az egyik szereplő az idézetben az *usure* rendszerét veti

<sup>9</sup> I. m. 135. „It ceases to be supported by the myth of myth, by the myth of a speech originally good, and of a violence, which would come to pounce upon it as a fatal accident”.

<sup>10</sup> JACQUES DERRIDA: *A fehér mitológia*. In THOMKA BEÁTA (szerk): *Az irodalom elméletei* V. Pécs, 1997, Jelenkor Kiadó, 5-102. 11.

metafizikus vitapartnere szemére (azaz azt az igyekezetet, ami a szavak metaforikus holdudvarát letisztítható és letisztítandó pótléknak tekintve igyekszik világos fogalmakra szert tenni), és egy „metafizikus” kijelentést egy gúnyos ál-etimológiával egy homályos, keleties, védikus, töredékszerű szöveggé „tisztogat” (vissza), így akarván nevetségessé tenni a metafizika hamvába holt kísérleteit a talált tárgyak megtisztogatására. Az így születő metafizika kapja az Anatole France-műben a fehér mitológia nevet, s ezt veszi át Derrida:

A metafizika – fehér mitológia, mely összeszedi és visszatükrözi a Nyugat kultúráját: a fehér ember saját, indoeurópai mitológiáját, logoszát, azaz idiómája mítoszát annak a valaminek az egyetemes formájaként kezeli, amit még mindig észnek kell kezelnie.

[...] Fehér mitológiaként a metafizika eltörölte önmagában azt a mesés színteret, amely létrehozta, és amely, palimpszesztusba fehér tintával beírt láthatatlan és elfedett rajzként, mindazonáltal tevékeny és mozgékony marad.<sup>11</sup>

A metafizika mitikussága eltörölhetetlen mitikus eredet következménye; de ez az *eredeti* szöveg még nem éri el az írás státuszát, láthatatlan rajz marad. A mítosz tehát fertőző, hiszen a láthatatlan mitikus eredet egyben eltörölhetetlen is, és mitizál mindent, ami utána következik: a ráció, az episztemé, a történelem igyekezne elfedni romlott eredetét, a mesét, de a figyelmes olvasat meg tudja mutatni azt. A mítosz igazsága tehát még mindig illuzórikus, bár már nincs szembeállítva a történelemével; sőt a történelem hiteltelensége a mítosz következménye. Derrida logikáján belül maradva úgy is mondhatnánk, a mítosz az írás előttiség, a rajzolatok álma, ha nem éppen ez a logika kezdene begyűrödni egy általános logika alá, az írás kirekesztésének és elítélésének logikája alá; a derridai metafizika alá.

A *Fehér mitológiában* ennek ellenére a mitológia és a mítosz mintha kezdene ki-mozdulni a hétköznapi jelentés járma alól, s látni fogjuk, ez a változás nem független a témától: a metafora történetétől a filozófiában. Ha ugyanis a metafizika igyekezetét figyeljük, amint szeretné lehántani a szavak metaforikus elferdüléseit, Derrida ugyanis ezt teszi, kibontakozhat a mítosznak egy metaforikus használata, maga a metafora is. Igaz, ez a mítosz is szabadságoltatik, de megmutatja az elbocsátás korlátjait.

Derrida szövege kétféle magatartást mutat ki a metafora filozófiai értelmezéséből: az egyik a metaforikusság letisztogatása lenne, a másik, ellenkezőleg, a metaforikus kopások pótlásán munkálkodna. Mindkettő egy eredeti, romlatlan állapotot feltételez, de az előbbi ráakódásként, uzsora(kamat)ként, az utóbbi veszteségként, ledör-

---

<sup>11</sup> I. m. 11.



zslődésként, elhasználságként (usure) éli meg a figurativitást. Derrida azonban megmutatja, hogy az a szembenállás, ami az így jellemzett vélekedéseket megalapozta, a tulajdonképpeni és az átvitt szembeállítás maga is metafora, egy jelölőt helyettesítő jelölő, vagyis írás. A metafora elítélésének lehetőségét is a metafora alapozta meg. S a mítosz, a mese, mondja Derrida, anélkül, hogy számot vetne e kijelentés következményeinek saját szövegeire tett hatásaival, a fenyegető figurációval, a mítosz maga is metafora.

A metaforát mindig is a hasonlóság trópusaként határozták meg; nem egyszerűen egy jelölő és egy jelölt között, hanem már két jelölt között, amelyek egymást jelölik. Ez a legáltalánosabb vonása, ez jogosított fel bennünket arra, hogy a Polyphile [Az Epikurosz kertje egyik szereplője] által említett összes *szimbolikusnak* vagy *analógiásnak* mondott alakzatot (alakzat, mítosz, mese, allegória) e név alatt szedjük össze.<sup>12</sup> [Félkövérrrel az én kiemelésem.]

Ha azonban nem alkothatunk – mérmökként – mindenféle metaforikus, sőt, *tropikus* erejétől megfosztott filozófiai fogalmakat, és ezt a *Fehér mitológia* meggyőzően bizonyítja, akkor nincs a kezünkben olyan eszköz, amely ne abból a mezőből lett volna elvonva, amelyet körül szeretnénk határolni a segítségével. A metafora filozófiai és retorikai vizsgálatai sosem tudják kimeríteni a metafora definícióját, mert legalább egy metaforát, egy filozófémát mindig kénytelenek felhasználni a meghatározásában. Ez is igazolja azt, hogy a mitomorfikus diskurzusokról felhangzó kérdés *A struktúra, a jel és a játék* sarkalatos szakaszában *retorikai* kérdés volt, hiszen ha a mítosz a metafora alá tartozik, egy név alá – s Derridától azt is tudjuk, hogy a név, a saját név feltűnése is egy klasszikus ökonómia, a kizárt, fertőző írás mozgását követi<sup>13</sup> –, a mítoszból szóló beszély valóban mindig metaforikus lesz. Metaforikus, az eszerint annyi, mintha mitomorfikust mondanánk.

Nem kétséges immár, hogy Derrida, miközben az írás számtalan alakjában és feltűnésében ráismer a logocentrikus hagyomány továbbélésére, a mítoszban vak marad rá. A mítoszban, de nem egy mítoszban. Ismerünk egy szöveget tőle (innen a *khairein* kifejezés), ahol meglátja az írás igazságát a mítoszban, ugyanúgy, ahogy szerinte már Platón is. A *Platón patikájáról* van szó.

És a jó mítoszból, tegyük hozzá gyorsan. Milyen a jó mítosz? Miközben Derrida elismeréssel adózik Lévi-Straussnak a mítosz területén szerzett érdemeiért, így például a zért a meglátásért, hogy a mítosznak nincs szerzője, nincs eredetije, vagyis

---

<sup>12</sup> I. m. 14.

<sup>13</sup> vö.: JACQUES DERRIDA: The Battle of Proper Names. In *Of Grammatology* 107–118.



nincs rögzített középpontja<sup>14</sup>, ami, nem lehet nem észrevenni, Derrida legfőbb mondanivalója a nyugat-európai mítoszról, a fehér mitológiáról, a metafizikáról stb., addig, ha használhatjuk még így a szót, *konkrét* mítoszokkal és elemzésükkel egyáltalán nem foglalkozik. Mintha azok a struktúrák, amelyek nem kecsegtetnek a rögzített középpont, Derrida úgy fogalmazna: illúziójával, kevésbé érdekelnék azoknál, amelyeknél a hagyomány még hisz ilyesmiben, s ahol ezt a szemére is lehet vetni. Nem mintha azt gondolnánk, ennek a tudatosítása nem volna fontos. Ám ez a szemzőg érthetővé teszi, hogy az egyetlen mítosz, amit Derrida értelmez, egy, jobb szó híján: *műmítosz*, aminek emiatt mégiscsak van valamilyen középponti eleme: egy szerző, Platon (vagyis megint egy név, egy tulajdonnév, amely mint téma, Derrida szerint szükségszerűen az írás becsméréseinek nyitánya). Hiszen Platon *Phaidrosz*ában lelhető fel az a mítosz, amely a kimerítően hivatkozott szakirodalom szerint is Platon szerzeménye. A Theuth-mítosz tehát – hogy a bekezdés elején fel-tett kérdésre válaszoljunk – jó mítosz, mert az írásról szól.

Ezért képes Derrida meglátni, felsorakoztatni és bírálni azokat a mítoszértelmezéseket, amiket a hagyomány kedvel, éppen azokat, amelyeket az eddig olvasott szövegekben dolgozni láttunk, minthogy arra is felfigyel, hogy a mítosz és az ő írásfogalma egymás tükörképei lehetnének, ha megengedné. S ez sem kevés. Így azonban a Derridánál talált képlet szorosan simul ahhoz a tünetegyütteshez, amit ő a logocentrizmus szimptomájaként előszámlál, szokatlanul expliciten, a *Platón patikájában*.

Ennek felismeréséhez elég volna megjegyezni, hogy ami Platónnal beiktatódni látszik a nyugati irodalomban, nem késik új kiadásban megjelenni legkésőbb Rousseau-nál, majd Saussure-nél. E három esetben, a platonizmus ismétlésének e két „korszakában”, amelyek egy újabb szál követését teszik lehetővé számunkra, és újabb csomók felfedezését a *philosophia* vagy az *episztemé* történetében, az írás kizárásának és becsmérése-nek már meghirdetésében is, legalább részben a következőkkel kell összetevődni:

1. egy általános írással, és azon belül
2. egy „ellentmondással”: a logocentrizmus írott felvetése; a kinti kintlétlenségének és bentibe való szerencsétlen betolakodásának egyidejű állítása;
3. egy „irodalmi” mű létrehozása. Saussure *Anagrammái* előtt ott vannak Rousseau művei; Platon műve is [...]

---

<sup>14</sup> Vö.: CLAUDE LÉVI-STRAUSS: Az írás nélküli népek összehasonlító vallástudománya. In *Strukturális Antropológia*. Budapest, 2001, Osiris Kiadó, 56–61. 60.

Ezért van tehát, hogy a Plátón, Rousseau és Saussure által kidolgozott „nyelvészetnek” egyszerre kell kívülrre helyeznie az írást, és eközben, lényegi okokból, kölcsönvenni minden bizonyító és elméleti erőforrását.<sup>15</sup>

Hogyan láttuk megjeleni ezt egy még későbbi kiadásban, változatlan utánnomással Derridánál? Egy általános mítosszal, a metafizikával, s benne az ellentmondással: a mítosz egyrészt valójában el van választva valamiféle i gátságtól, a nem naiv filozófiától, másrészt már az eredeténél jelen van és megfertőzi. Ez a „romlottság” azonban – megfelelő óvatossággal – letisztítható.

Hosszan tárgyalhatnánk, hogy mi mindent találhatunk még ebben az idézetben, most mégis inkább arra hívnám fel a figyelmet, hogy mi hiányzik. A *Grammatológia* és *A struktúra, a jel és...* egyik főszereplőjének, akire az idézetben megfogalmazottak, a logocentrizmus és az írás elvetése teljes mértékben illenek, vagy legalábbis a szövegek ezt állítják, Lévi-Strauss hiányára kell mindenképpen felfigyelnünk. Annál is inkább érthetetlen Lévi-Strauss (mint látjuk, azért mégiscsak megvalósíthatatlan) távolléte, mert a *Plátón patikájában* Derrida, mint mondtuk, elég kimerítő részletességgel foglalkozik a mítosz kérdésével, legalábbis egy mítoszon, Plátón Theuth-mítoszában keresztül. Mi irányítja ezt a felejtést, miért nem emlékszik Derrida a korábban kétszer is tárgyalt témára és névre?

Egyrészt, mert a mítosz témája maga az emlékezet: Theuth, a főszereplő isten több találmánya közt az írást is megmutatja Egyiptom királyának. A királynak minden tetszik, csak az írás nem: hiába érvel a feltaláló úgy, hogy „az emlékezet és a tudomány varázseszközét” találta fel, az ő válasza az lesz, hogy az írás nem segítője, hanem éppen hátráltatója az emlékezetnek, s nem az emlékezet, hanem az emlékeztetés varázsszere (pharmakonja).<sup>16</sup> Derrida értelmezése, a z, a mit a bevezetésben a dekonstrukció módszerének és témájának neveztem, a pharmakon szó kétféle használatán alapul: mert ez a szó egyszerre jelöli görögül a mérget és a gyógyszert, s ez a jelentéshasadás tükrözi az írás kétféle, fent idézett értékelését. Ne feledjük, hogy ugyanilyen pharmakon Derrida mítosza is.

Az írás és az emlékezet összefüggése Platónnál ugyanilyen sémát követ: egyrészt van egy jó, élő emlékezet, és egy rossz, halott, írott emlékezet, amelyet az írás kívülről támogatva töröl el. Itt az írás az ismerős alakzatba rendeződik: pótlékként adódik hozzá egy struktúrához, de ezzel a pótlással azt el is törli, s így a pótlendő hiányt nemhogy megszünteti, de fokozza is. Hiába próbálná azonban Plátón így, egy egy-

---

<sup>15</sup> I. m. 157.

<sup>16</sup> vö.: I. m. 64. (a bemutatás) és 100. (a király válasza).

szerű hierarchia létrehozásával elnyomni és kirekeszteni az írást, mert az emlékezet mindig már írott, amennyiben eltolt, utólagos lenyomat: egy interiorizált élmény jelölője, azaz egy jelölő jelölője. Derrida elegáns érvelése mégsem tudja elfeledtetni velünk, hogy mindvégig az emlékezés, Lévi-Strauss emléke helyett van szó az emlékezetéről.

Másodszor, mert az emlékezet, az írás és az atya közt a szöveg szerint szoros kapcsolat van. Derrida kifejezésével élve, Platónnál az írás olyan fiú, aki árvának tette magát, mert fölötte nem örökdi a Logosz (az atya), szemben a beszéddel – számos olyan helyet talál Derrida Platónnál, ahol a beszéd felett a Logosz egy atya metaforájának képében jelenik meg, örökdi fia, a beszéd felett, míg az írás törvényszerűen el van szakítva az apjától, árva és kiszolgáltatottja a félreértésnek.<sup>17</sup> Derrida más Platón-szövegek segítségével bizonyítja, hogy az atya, a Logosz, valójában csak egy hiány a fiúban, önmaga távolléte. Azaz, nincs beszéd, nincs fiú, aki felett örökdihetne az atya; minden beszéd árva, s nemcsak az írás van kitéve védtelenül az árulásnak. Az atya nem feledhető, hanem nincs; nincs mit elfelejteni.

És harmadszor, mert a szöveg szól az írásról mint játékról<sup>18</sup>, s a játék témája is a Lévi-Strausst tárgyaló szövegekben merült fel.

Platónnál mindhárom motívum, a rossz emlékezet, az árva fiú és a játék egyaránt az írás kitesztésének (a görög kultúrában egy rítusnak, a gonosz vagy inkább a bűnbak, a pharmakosz ismétlődő elüldözésének<sup>19</sup>) eszköze és alakzata – Derrida azonban egy hiánnyal, rossz emlékezettel játszva az árva fiút, megismétli az írás elnyomását, amikor belép Platón patikájába. Itt megismétlődik másként, amit már többször láhattunk: Lévi-Straussnak (és mítoszának) távolléte az írás elfojtásának gesztusa.

### ***Derrida mítosza Lévi-Strauss mítosza***

Ha a *Platón patikája* mítosz motívumait összeszedjük, kibonthatjuk a segítségükkel Lévi-Strauss mítosztértelemezését, ami egy összefoglalásfélének is alkalmas lesz. Minthogy életműve nagy részét mítoszelemzés alkotja, se a választás, se az összegzés nem lesz könnyű. Ezért egy nagyon korai, programszerű tanulmányára fogunk támaszkodni, amely 1955-ben jelent meg, tizenhárom évvel Derrida *A struktúra, a*

---

<sup>17</sup> I. m. 80.

<sup>18</sup> I. m. 154. skk.

<sup>19</sup> I. m. 127. skk.

jel stb. előadása előtt.<sup>20</sup> A tanulmány szerint a mítosz elemzésének alapszabálya, hogy nem önálló, és nem is vizsgálható magában, amit Lévi-Strauss ebben a tanulmányban egy hasonlattal világít meg. E hasonlat szerint egy mítosz-változat egy partitúra horizontális olvasatának felelne meg, azaz egy-egy *dallamvonalnak*; a dallam felismerése azonban nem elegendő egy zenemű értelmezéséhez, fel kell ismerni hozzá a dallamok egymáshoz való viszonyát, amely függőleges *összhangzatokat* ad. A két dimenzió, a lineáris és a függőleges minden egyes hangban kölcsönös viszonyba lép egymással, viszonycsomagokat alkot.

Ezeket a „csomópontokat” nevezi Lévi-Strauss *mitémáknak*, s a mítoszok értelmezésének első lépése a mitémák mítoszváltozaton belüli oppozícióinak és a többi mítosszal alkotott korrelációinak megmutatásában áll. Ez volna tehát nagyon röviden a mítosz „morfológiája”, bár Lévi-Strauss ezt nem nevezi így.

A mítosz vizsgálata ugyanakkor nem elégedhet meg a mítosz morfológiájának felrajzolásával, azaz az egységek és (vízszintes és függőleges) viszonyaik variációjának felmutatásával, hanem tovább kell mennie, hogy a mítosz jelentését is meghatározza. Ennek az ismertetésétől eltekinthetünk, és inkább megvizsgáljuk, hogy a fenti morfológia vajon jelen van-e Derrida (*Platón*) *patikájában*.

A kérdés persze retorikus, ismét. Lévi-Strauss a következőképp foglalja össze a tanulmányban a morfológiai és a tematikus szintek játékát: „*a mitikus gondolkodás felismer egyes oppozíciókat, s ezek közt fokozatos átmenetet hajlamos létesíteni.*”<sup>21</sup>

Ami a fentiek tükrében annyit jelent, hogy a mitémák mind ilyen oppozíciók tagjai alá sorolhatók be, még akkor is, ha az adott egységnek tekinthető mítoszban hiányzik az oppozíció, azaz csak az egyik tagja van jelen. Ezekben az esetekben a többi mítosszal való kapcsolatából egyértelműen kikövetkeztethető, hogy az „összhangzat”, a függőleges olvasat már bináris. A mítosz tehát két fogalmat, ami közvetíthetetlennek tűnik – s érdemes itt felidézni, Derrida azzal vádolta Lévi-Strausst, hogy az oppozícióban álló fogalmak közti átmenetet botránynak tartja –, felcseréli egy olyan oppozícióra, amelynek legalább az egyik tagja továbbosztható egy harmadik oppozícióra, ami a két előző fogalom közti közvetítő látszatát hozza magával. Ám Lévi-Strauss hangsúlyozza, hogy a közvetítés csak ideiglenesen kielégítő, így az előző folyamat újraindul, s tart talán a végtelenségig. Egy példa Lévi-Strausztól gyorsan megvilágítja a mitikus gépezetet:

[élet/halál] → [földművelés/(vadászat/háború)] →  
[(növényevők/dögevők)/ragadozók]

<sup>20</sup> CLAUDE LÉVI-STRAUSS: A mítoszok struktúrája. In *Strukturális antropológia I.* Budapest, 2001, Osiris Kiadó. 164-184.

<sup>21</sup> I. m. 178.

Ilyen típusú korrelációk, folytatja a tanulmányban Lévi-Strauss, megjelenhetnek a mítosz horizontális, sőt nyelvi szintjén is: például a *vadászat* és a *földművelés* között a *skalp*, mert „hadi aratás” eredménye stb. És végül egy harmadik szintű közvetítésnek lehet tekinteni azt a jelenséget, amelyben az oppozíciók közt úgynevezett *trickster* a közvetítő (legkézenfekvőbb példája a messiás), s „ez a funkció magyarázza, hogy megmarad benne valami abból a kettősségből, amelyet meg kellene haladnia.”<sup>22</sup> Elég a mítoszból ennyi ahhoz, hogy visszatérhessünk Platón patikájába.

Derrida hűen követi az atya szabályait: adott a mítoszban egy ellentét, az emlékezet és az emlékeztetés: említettük, hogy az emlékezet élő, az emlékeztetés halott emlékezet. Theuth a kettő között szeretne közvetíteni az írás segítségével, de a király felismeri, hogy amit gyógyszerként vagy varázsszerként akarna szabadalmaztatni, valójában mérég. Tudjuk már, hogy mind a gyógyszer, mind a mérég görögül: *pharmakon*. Derrida a mítoszt azonban nem önmagában vizsgálja: összeveti egyiptomi párjával (pontosabban a szereplők attribútumait veti össze a platóni párjukkal), sőt, a teljes platóni korpuszt a mítosz részeként kezeli, ebben a kérdésben is követve Lévi-Strausst. A kiinduló pár Derrida szerint, bár másképp fogalmazza meg<sup>23</sup>, a külső és a belső ellentéte. Ezt váltaná fel a beteg és egészséges ellentéte, mert ez tartalmazza a *pharmakon*t, amely további két fogalomra bontható (gyógyszer/mérég), majd pedig az emlékezet (ami továbbosztható úgy, hogy közvetítettnek látszik), szemben az írással.

[belső/külső] → [egészséges/(varázsszer/mérég)]  
→ [(élő emlékezet/halott emlékezet)/írás]

Erre a vázra épül rá az érvelés: a metafizikus gondolkodás felismer bizonyos oppozíciókat, vagy, hogy Derrida gondolkodásához jobban illeszkedve fogalmazzuk meg, a metafizika mindent oppozíciókban ismer meg, azért, mert egy alapvető oppozíciót közvetíthetetlennek lát. Ez a *külső* és a *belső* ellentéte, ami Lévi-Strauss fenti példájában a halál és az élet volt. Platónnál ugyanennek a gondolkodásnak a logikáját, ahogy Lévi-Strauss hívná, mitologikáját ismeri fel Derrida: az írás elnyomása egy másik fogalommal, a beszéddel való szembeállításban jön létre, vagyis visszavezethető az őt megelőző oppozíciókon keresztül arra a szembeállításra, amelynek hatásaként az egész oppozíciósor létrejött.

---

<sup>22</sup> I. m. 180.

<sup>23</sup> I. m. 102. : „Ahhoz, hogy az ellentétes értékek (jó/rossz, igaz/hamis, lényeg/látszat, bent/kint stb.) szembenállhassanak egymással, az kell, hogy minden egyes tag egyszerűen külsődleges legyen a másikhoz képest, vagyis hogy a szembeállítások egyikét (bent/kint) már minden lehetséges szembeállítás mátrixaként fogadjuk el.”

(Érdeemes itt megállni egy pillanatra. Kellemetlen problémával találkozhatunk szembe magunkat, ha a fenti egybeesések tanulságait szeretnénk levonni: Lévi-Strauss ugyanis jónéhány írás előtti népnél megtalált egy sajátos logikát, amely a mítoszaik vagy akár a társadalmi struktúrájuk strukturálódását programozza; Derrida megmutatta, hogy a nyugati gondolkodás ugyanígy van programozva. A kellemetlenség akkor jelentkezik, hogy – ha a két szerző eredményeit premisszának tekintjük – két konklúzióra juthatunk. Az első szerint a mitológia, az oppozicionális gondolkodás valószínűleg univerzális, hiszen számtalan olyan kultúrában bizonyíthatóan jelen van, amelyek sem történeti, sem más módon nem érintkezettek egymással. Ekkor azonban Derrida a másik konklúzióval érvelne az előbbi ellen: például maga az *univerzális* fogalma is oppozicionális, vagyis a nyugati kultúra gondolkodója, Lévi-Strauss csak a saját korlátjait látta meg más kultúrákban, mást nem láthatott. Csakhogy akkor Derrida se láthatna mást, mint ugyanezeket a korlátokat: az oppozicionális gondolkodás nem engedne rálátást saját magára. Mivel ennek a paradoxonnak ebben a nyelvben nem láthatjuk meg a megoldását, bezárjuk a zárójelet, és visszatérünk a félbehagyott gondolathoz, amellyel erre is válaszolhatunk.)

Látjuk, hogy ha elég figyelmesen próbáljuk olvasni Derridát, kis igyekezettel elegendő bizonyítékot találhatunk annak a konklúciónak az igazolására, hogy Derrida következetesen és elhanyagolható különbségekkel ismétli meg, veszi át Lévi-Strauss mítoszelemző módszerét, de legalábbis annak a gerincét, ám ezt a nevet homályban hagyja. Ha azonban a módszer azonos, miben látjuk a különbséget?

A dekonstrukciót, talán némileg leegyszerűsítve, a mondandónk ökonómiáját követve bizonyos „módszernek és témának” neveztük, s ennek ezen a ponton van igazán jelentősége. A különbség, s ez már nem hipotézis, a témákban van. A tárgyban. Ha összegereblyézzük azokat a motívumokat, amiket Derrida műveiből gyűjtöttünk össze, a fentiek után némi korrekcióra kényszerülünk az ott megfogalmazott következtetéseken: ha ugyanis Derrida „újdonsága” egyedül vizsgálódásai tárgyának köszönhető, egész más jelentést nyerhetnek az olyan kijelentései, amelyek a nyugati metafizikát mítosznak aposztrofálták. Ezzel a gesztussal ugyanis alkalmassá teszi tárgyát, a filozófiát arra, hogy – mivel ez után a gesztus után már a Lévi-Strauss-i értelemben vett mítosz alá tartozik – a mítoszelemző módszert legitim terepen működtethesse.

Ez az aktus, a névadás rejtett, rejtőző és egyben elrejtő aktusa, tekinthető akár a dekonstrukció egészét megalapozó tetteknek. A névadás, Derrida mitomorfizációja azonban megképzí egyben azt a szakadást is, amelyen keresztül a dekonstrukció megkezdí önnön dekonstrukcióját. Tudjuk már Derridától, hogy a név, a *tulajdonnév* mindig magában hordozza a nyelvet megalapozó szakadást, hiszen a nyelv, a mítosz

vagy az írás mindig ott kezdődik, ahol a név tulajdonlása megszakad. Amikor a jelölő elválik a jelölttől.

A mítosz a megnevezés aktusával válik a dekonstrukció kiteszített pótlékává; a mítosz, sosem *egy* mítosz, amely lehetővé tesz minden megnevezést, Lévi-Strauss írásaiban vált először láthatóvá.

És miért látjuk azt, hogy Derrida mitikus, és mégis üldözi a mítoszt? Platón is írva üldözte az írást, és egy mítosszal zavarta el a mítoszokat. Régi sorba "ízesül" Derrida, az ő szavával. A fehér mitológiába. Nem rossz társaság, bár ő ezzel nem értene egyet.