

NEM ÁRTÁS ÉS GONDOLKODÁS.  
NEM-TUDÁSUNK KOMOLYAN VÉTELÉRŐL –  
HEIDEGGER ÉS DERRIDA\*

---

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN

Az *Etimológiai szótár* szerint az agresszió latin jövevényszó, amely az *aggressio* 'támadás' szóból ered, de visszavezethető az *aggredi* '(oda)megy, (neki)megy, támad' igére és annak befejezett melléknévi igenévi *aggressus* alakjára – a magyar nyelvbe hozzávetőleg 1657 körül került be, míg pl. a német nyelvbe a 18. században.<sup>1</sup> Olasz szerzőpáros (Franco Ferracuti – Francesco Bruno) hívja fel a figyelmet arra, hogy az agresszió ma már nemzetközi terminus, az európai nyelveken hasonló szóalakkal rendelkezik, mégis többféle jelentésárnyalatot takar. A latin *aggredi* – *aggredior* (*present*) ige eredeti jelentése szerint nem csupán negatív konnotációkkal rendelkezett, mivel a valami felé irányultságot kifejező *ad-* prefixumból és a *gradus* 'lépés' vagy *gradi* 'lép, jár, megy' szóból tevődik össze,<sup>2</sup> amely nemcsak azt jelenti: [1] (meg)támadni, megrohanni, hanem azt is: [2] odalépni, odafordulni vmihez/vkihez, közeledni, valami felé elmozdulni – a „bevezetés” értelmében; továbbá [3] belekezdeni, nekilendülni, hozzáfogni vmihez, amely a „kezdés”, „kezdet” történéséhez kapcsolódott, az ártás vagy nem ártás szándékától függetlenül.<sup>3</sup> A szerzőpáros szerint ez szemléletesen kifejezi, hogy maga a szó eredetileg sajátos ambivalenciával rendelkezett, amely egyes nyelvekben máig megőrződött, másokban nem. E tekintetben nem lényegtelen, hogy az *Idegenszó-tár* leírása szerint a magyar jelentés egyértelműen negatív: „támadás, katonai lerohanás, beözönlés [...] erőszak”,<sup>4</sup> célja másnak sérelmet/ kárt okozni, ártani, azaz mindig kapcsolódik hozzá valamilyen erőszak, az erő, hatalom negatív értelemben vett formája.

---

\* A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI és az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/00053/13/2) támogatásával készült.

<sup>1</sup> *Etimológiai szótár. Magyar szavak és toldalékok eredete.* Főszerk. Zaicz Gábor et al. Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2006. 28.

<sup>2</sup> Franco Ferracuti – Francesco Bruno: „A Systems Perspective”. In: Arnold P. Goldstein – Marshall H. Segall (szerk.): *Aggression in Global Perspective.* Pergamon Press, 1983. 287.

<sup>3</sup> Uo. 287. Vö. *Latin – magyar kéziszótár.* Szerk. Györkösy Alajos, 8. kiad., Budapest, Akadémiai Kiadó, 1996. 27.

<sup>4</sup> *Idegenszó-tár. Idegen szavak értelmező és etimológiai szótára.* Szerk. Tóthfalusi István, 3. bőv. kiad., Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2008. 51. (A magyar nyelv kézikönyvei VIII.)

Érdeemes még kiemelni azt is, hogy a latin kéziszótár szerint amennyiben az *aggressio* nem 1. 'támadás'-t jelentett, annyiban volt retorikai-filozófiai értelme, ez a: „2. *rhet.* bevezetés; *trans.* [átvitt-metaforikus értelemben] nekilendülés (beszéd elején); 3. *phil.* következtetés, szillogizmus”.<sup>5</sup> Az agresszió kérdésköre mára csupán az első jelentése mentén vált transzdiszciplináris (mindenekelőtt a politikafilozófiai, szociológiai és pszichológiai) fenoménné, a másik két jelentés viszont feledésbe merült, ez is oka lehet annak, hogy az agresszió a filozófiának nem vált klasszikus témájává, sem úgy, hogy bővelkedne e kérdéskör tematizálásával foglalkozó szövegekben, sem úgy, hogy a filozófiai gondolkodás alapvető közegét alkotná.

Szűkítve a kört, az *Aggression* a klasszikus német hermeneutikai-fenomenológiai tradíció szóhasználatában sem jellemző, az egyes kontextusokban megjelenő lehetséges (de mégis csupán feltételes – szintén a politikai-pszichológiai vonatkozásokat fölérősítő) szinonimái pl. az *Angriff* (szintén többféle jelentésárrnyalattal: 1. 'roham, támadás, agresszió', 2. 'hozzákezdés', 3. 'vmi megragadása, megközelítése'), vagy a *Gewalt* (mint 1. 'erőszak', 2. 'erő', 3. 'hatalom') viszont *fenomenológilag* rendkívül komplex és problematikus fenomént alkotnak, amelyekre a jelen rövid tanulmány keretei között nem térhetek ki.<sup>6</sup>

A téma *hermeneutikai* tárgyidegenségének leküzdéséhez elsődleges támpontként fordulok a szó háttérbe szorult jelentésárrnyalataihoz (ez az *aggressio* mint „bevezetés”, „kezdlet, nekilendülés”, és „következtetés, szillogizmus”), továbbá Hegelnek *A szellem fenomenológiája* Előszavában olvasható azon megállapításához kapcsolódnék, amely szerint a filozófiával való találkozás igencsak próbára tevő, gyötrelmes erőfeszítés, szinte olyan mintha az ember a fején járna, s e szokatlan helyzet úgy írható le a természetes tudat számára, hogy az a saját maga ellen elkövetett erőszak jellegével bír.<sup>7</sup> A filozófiához Hegel szerint olyannyira hozzátartozik az effajta erőszak – „Gewalt”, hogy egyenesen a filozófiába való belépés elengedhetetlen feltételének tekinti, tehát ott van már a filozófia kezdeténél. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a filozófia közegébe/ elemébe való belépés az egyéntől olyan átállítódást követel, melynek véghezvitele mellett v. után a dolgok egészen más megvilágításba kerülnek. E hegeli passzus azért különleges, mert az erőszak – „Gewalt” itt az

---

<sup>5</sup> *Latin – magyar kéziszótár.* 27.

<sup>6</sup> Michael Staudigl legújabb monográfiái kezdik feltárni az erőszak-téma fenomenológiai jelentőségét Husserltől egészen a francia fenomenológiáig.

<sup>7</sup> E tekintetben Fehér M. István Hegel-értelmezését veszem át, lásd Fehér M. István: „Az eszme érzéki ragyogása”: Esztétika, megafizika, hermeneutika. In: Fehér M. István – Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet.* Budapest, Osiris, 2004. 264. Vö. G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája.* Ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 21.

aggressio eredeti latin jelentésárnyalatait megőrizte. Önmagunkkal szembeni erőszakról/ agresszióról/támadásról van szó, ami lényegi összefüggésben áll a filozófiába való bevezetés és a filozófiába való belépés, avagy a filozófia kezdetének/ eredetének kérdésével.

Jelen tanulmány Hegel apropóján kérdez rá igen vázlatosan arra, hogy létezik-e filozófiai gondolkodáshoz kapcsolódó „agresszió”, ún. filozófiai „agresszió”, ha igen, miben nyilvánul meg – mindenekelőtt Heidegger és Derrida számára –, s ebben az esetben hogyan lehet a filozófia olyan gondolkodásforma, amelyet nem az ártás jellemez.

### „ERŐSZAK” ÉS FILOZÓFIÁBA VALÓ BELÉPÉS

Heidegger filozófiájára vonatkozóan a kortársai részéről (pl. Cassirer, Derrida, Paul de Man, francia fenomenológia) gyakran elhangzott az „erőszak”-vád. E gondolkodók részéről gyanúra adott okot mindaz, amit Heidegger a *destrukció*, *polémia* vagy *tendenciózusság* formájában művelt. Átfogóan e kérdés a „hermeneutika és kritika” bonyolult problémakörét érinti. A következőkben annak járok utána, hogy Heideggernél ezek a problematikus mozzanatok milyen kontextusban körvonalazódtak, és önértelmezése szerint filozófiailag mit jelentenek.

A filozófiába való belépés (vagyis a filozofálás elkezdésének, eredetének) módja már a fiatal Heidegger számára is döntő jelentőségű, amely érinti magának a filozófiának az „alapjait”, „önnön aktualizálásának” a problémakörét is. A filozófia „alapvetés”-ének feladatát ugyanis nem valamiféle őstudomány (*original or primordial science*, *Urwissenschaft*) kidolgozásaként fogta fel, hanem a filozofálás faktikus, történeti-egzisztenciális eredetébe és értelmébe való visszatérésként, belépésként és bennelétként (latinul: *inter esse*). E probléma kifejtésére a „filozófiai fogalomképzés elmélete”-ként már 1920-ban egy egész szemeszter-előadást (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* in: GA 59) szentel. Heidegger tisztában van azzal, hogy nem elegendő az élet közvetlensége, „fogalmak” és „teória” nélkül még a keresztény vallásosság is félreérti önmagát, ám e „fogalmaknak” sajátos jellegűeknek kell lenniük, mivel a filozófiában – az 1920-21-es vallásfenomenológiai kollégium szerint – a megértés mást jelent, mint a tudományban, ezért már az 1921-es Jaspers-recenzióban „hermeneutikai fogalmakról” beszél.<sup>8</sup> E fogalomalkotás képessége határozza meg, hogy egy adott gondolkodás miként létesít kapcsolatot a saját

---

<sup>8</sup> Martin Heidegger: *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1967. 32. 400

tárgyával, tehát lényegi összefüggésben áll a dolgokhoz való „módszertani hozzáférés” problémájával. A „hermeneutikai fogalmak” nem egyszerűen fennálló tényeket akarnak visszaadni, hanem figyelemfelhívó, irányjelző, formálisan rámutató (*formal anzeigend*) jellegűek, amelyek saját értelmezés véghezvitelére szólítanak fel, a megértőtől megkövetelik az elsajátítás önmaga általi véghezvitelét, melyet maguk a fogalmak már nem tartalmaznak, hanem ezekre csak felhívják a figyelmet.<sup>9</sup> A formális rámutatás sajátos előzménye már Kierkegaard *Lezáró tudománytalan utóiratában* is megtalálható az „indirekt közlésben (*indirekte Meddelelse*)”, amely révén egy nem hívó is képes legalább jelezni a hívó döntések értelmét.<sup>10</sup> A fogalmak olyanfajta átalakítására van szükség, hogy azok az élet igazságát ne el-, hanem inkább felfedjék, de ezen a módon a „még-nem”-re vonatkoznak, olyan lehetőségre, amelyre a filozófia önmaga révén csak utalni képes, megvalósítani már nem. Heidegger végső soron egy olyan „logikához” akar elvezetni, amely eltárgyasítás nélkül – egy nem objektíváló gondolkodás és beszédmód révén – képes a tényleges élet mozgását követni, annak alapstruktúráit *feltörni*, „abban az értelemben, hogy mintegy *betör* egy meghatározott léterületre”.<sup>11</sup> Ennek módja a *Lét és időben* az „ontológiai kérdés”, amelyet a fiatal Heidegger kezdetben még „törődő, végbemenésszerű köztes-vizsgálódásnak (bekümmerte, vollzugsmäßige *Zwischen-betrachtung*)” és „egzisztens logikának (*existenzielle Logik*)” nevezett.<sup>12</sup>

Az ontológiai kérdés az tényleges élet előzetes létmegértését akarja *ön-átláthatóság*hoz segíteni. A tényleges élet megvilágítása azért szükséges, mert az ember mindenekelőtt és többnyire *elvéti* önmagát, önmagát állandóan félreérti. Az emberi megértésben a megértendő állandón megvonja magát, ám épp azáltal, hogy mindig jelen van, Schelling ezt a határt az „egzisztencia elgondolhatatlanj”-nak (*Unvordenkliche der Existenz*) fogalmával írta körül.<sup>13</sup> A faktikus élet elfedő, ön-elvétő jellegét, kategoriális alap-meghatározottságát nevezi Heidegger a „világra való ráomlásnak” (*Ruinanz, ruina*),

---

<sup>9</sup> Heidegger: *Wegmarken*. 10. sk.

<sup>10</sup> S. Kierkegaard *írásaiból*. Budapest, Gondolat, 1994. 441., vö. 439.

<sup>11</sup> Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. 2. kiad., Budapest, Osiris, 2001. 26. (kiemelés – L. Zs. M)

<sup>12</sup> Heidegger: *Lét és idő*. 26. – Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-től) GA rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötettség, majd vessző után a lapszám megjelölése. Lásd még Hartin Heidegger: GA 61, 183.; vö. GA 63, 113., kiemelés az eredetiben)

<sup>13</sup> Lásd erről bővebben a késői Schellingnek a kinyilatkoztatás filozófiájáról szóló írását: F. W. J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung* (1841/42). Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977; S. Kierkegaard: *Berlini töredék. Jegyzetek Schelling 1841/42-es előadásairól*. Ford. Gyenge Zoltán, Budapest, Osiris – Gond, 2001. 14.

„esésnek” (*Sturz*), később hanyatlásnak (*Verfallen*), s épp „az ittlét elfedés-tendenciája az, amely a hermeneutika feladatát kifejezetten elének állítja”.<sup>14</sup> Mivel az élet alapmozgalmassága (*Grundbewegtheit*) a „hanyatlási tendenciában”, az élet „önmagától való eltávolodásában” (*Abfallen*), a „világra való bukásban” (*Verfallen*) és „önmaga szétesésében” (*Zerfall*) fejeződik ki, tehát a faktikus élet létjellegéhez hozzátartozik, hogy nehezen viseli önmaga terhét, és arra hajlik, hogy könnyűvé tegye önmagát, ezért az élet „csak a hanyatló gondbavétellel szembeni ellenmozgás (*Gegenbewegung*) kerülő útján válik láthatóvá és elérhetővé”.<sup>15</sup> Ez az ellenmozgás mint az elfedő-elrejtő tendenciáknak a feltárása és leépítése alkotja a heideggeri destrukció értelmét. A destrukciónak ezt a mozzanatát a fenomenológiába és a filozófiatörténetbe is átvezeti, s elsősorban itt nem tradíció-bírálatról, hanem a megcsontosodott, értelemvesztésen átment tradíció felelevenítéséről és élővé tételéről van szó, ami a kortársak és tanítványok számára revelációként hatott. Heidegger alapvető felismerése, hogy a „gondoskodó feloldódás az élet »önmaga elleni« mozgása”, ezzel szemben a destrukció mint ellenmozgás eredeti létet konstituáló teljesítmény, amely az élet közvetlenségét mindenfajta metafizikai megnyugtatással szemben a „kérdéssé tétel” és az „ismétlés” által töri fel, a kérdésség növelésében és az élet megnehezítésében áll.<sup>16</sup> Heidegger az 1927-es *Fenomenológia és teológia* című marburgi előadásában – melyet Rudolf Bultmann *Teológiai enciklopédia* című előadásaival párhuzamosan és szoros együttműködésben dolgozott ki – azt vázolta fel, hogy a teológia mit nyerhet e filozófiai fogalomképzéstől: mint írja, ennek „nem megkötő funkciója van, hanem épp ellenkezőleg, a szabadon engedés és a ráutalás a funkciója”. Feladata „nem direktio, hanem csak együtt-rávezető korrekció”.<sup>17</sup>

## DESTRUKCIÓ ÉS ERŐSZAK

A heideggeri destrukciónak természetesen van egy olyan radikális vonása is, amelyre jogosultan lehet azt mondani, hogy bizonyos értelemben leleplezni akar, még hozzá meghatározott előítéleteket, előfeltevéseket próbál leleplezni, – s ezzel a törekvéssel még Gadamer sem rokonszenvezett, a

---

<sup>14</sup> Heidegger: GA 61, 130., lásd még Hans-Georg Gadamer: *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke 10*. Tübingen, J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1995. 65.

<sup>15</sup> Martin Heidegger: „Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)”. (Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István) *Existentia*, Vol. VI–VII. 1996–97. Fasc. 1–4., 17., vö. 13., továbbá vö. GA 61, 132., 153., 183.; GA 63, 109.

<sup>16</sup> Heidegger: GA 61, 132., továbbá Heidegger: „Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk...”, 19., 23. Vö. GA 61, 35., 153.

<sup>17</sup> Heidegger: *Wegmarken*. 65. (kiemelés – L. Zs. M.)

gadameri hermeneutikában tehát nem igazán találunk valódi analógiát a destrukció fogalmára, hanem inkább annak ellensúlyozásaként épp az előítéletek rehabilitációját állította előtérbe. A heideggeri destrukcióban ugyanis benne rejlik, egy olyan találkozás a tradícióval, a másikkal vagy a világgal, amely egyben szembe-találkozás (*Auseinandersetzung*) is, azaz olyasmi, amivel Heidegger radikálisan (és a szó szoros értelemben) szembe-nézni, a szemébe nézni törekedett. A Heideggert érintő kritikák egyik jellegzetes formája, hogy az erőszakkal hozzák kapcsolatba azt, ahogyan Heidegger a megértést és értelmezést fölfogta. Általánosságban itt arról van szó, amit pl. Günter Figal a „hermeneutika és kritika” problémájaként tárgyal, hogy: vajon egy hermeneutikai diszkusszió keretében a megértés lehet-e egyáltalán kritikai, hiszen a gadameri hermeneutika felől nézve a megértés nem a másik legyőzését, felülkerekedést vagy párbajvívást jelent, hanem a szövegekhez és az emberi élethez való viszonyulásunk olyan dimenzióit igyekszik mozgósítani, amelyek nem konfrontatív irányba mozognak, lényegük inkább az egymással való szótértés, egyezsége jutás.<sup>18</sup> Azért is jelentős kérdés ez, mivel a kortársak szemében épp a heideggeri filozófia kritikai-konfrontatív mozzanatai (destrukció, tendenciózusság, polémia) voltak problematikusak, bizonyultak erőszakos mozzanatoknak. Felmerül a kérdés, hogy a kritikai-konfrontatív mozzanatoknak hol a helye, sohasem lehetnek elég hermeneutikaiak, sőt egyenesen hermeneutikátlan sajátosságok? Vagy a kritika-konfrontáció is lehet jogosult, de esetleg hermeneutikán túli mozzanatként, s úgyszólván a hermeneutikának is megvannak a (maga ésszerű) határai? Mind a mai napig nyitott kérdések. Mindenesetre kétségtelen, hogy a destrukció gondolatban Heidegger az értelmezendő szöveg és a tradíció abszolút elsajátítására való törekvése mellett e tradíció elé akar menni, megpróbál elékérdézni vagy alákérdézni, egyfajta túllícitálás, „előretörés” (*Drang*) jellemzi.<sup>19</sup> A késői Heideggernél ez pl. a *Überwindung der Metaphysik* című írásában jelenik meg, noha a destrukció fogalmat akkor már nem használja.<sup>20</sup>

E vonatkozásban Heidegger fenomenológiai Kant-interpretációit emelném ki, amelyeket kezdettől fogva sok támadás ért, különösen abból a szempontból, hogy tendenciózus, erőszakos: Kant olvasata többet mond a saját filozófiájáról, mint az illető filozófus gondolkodásáról (lásd. Odebrecht, Cassirer, Allison, Wolff, David Carr). Ez is oka annak, hogy interpretációja a Kant-recepción belül sajátos helyet foglal el, elismerik az eredetiségét, ám nem vált igazán meghatározóvá, továbbá a Heidegger és Kant kutatás mind a

---

<sup>18</sup> Günter Figal: *Verstehen – Verdacht – Kritik*. In: *Was ist Kritik?* Szerk. Rahel Jaeggi – Tilo Wesche. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009. 339–352.

<sup>19</sup> Heidegger: GA 26, 268.

<sup>20</sup> Vö. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske, 1954, 71–99.

mai napig elkülönül egymástól. Ernst Cassirer (1874–1945) a német kritikai Kant-kiadás és a marburgi neokantianizmus elismert alakja mind az 1929-es davosi vitában, mind a Heidegger Kant-könyvéről írott 1931-es recenziójában kifejezte e heideggeri interpretációval kapcsolatos elismerését,<sup>21</sup> noha úgy gondolta, hogy Heidegger egyszerűen túlinterpertálja Kantot a sematizmus problémája felől. Cassirer problematikusnak látta, hogy Heidegger nem veszi figyelembe a kanti észkritika egészét, nem értelmezi a „transzcendentális dialektikát” és a hozzátartozó metafizika-kritikát, amelyben az észkritika kiteljesedik, továbbá nem foglalkozik a kanti morálfilozófiával sem, amelyhez az észkritika jelenti az előkészületet, hanem minden mást figyelmen kívül hagyva, csupán a sematizmus-fejezet felől olvassa Kant főművét, és a metafizika alapvetéseként értelmezi.

Cassirer Heidegger Kant-könyvéről írott recenziója a *Kant-Studien*ben (1931) részletesebben is kitér vitaelméleti kérdésekre. A davosi vitát pl. Heideggerrel való beszélgetésnek (*Gespräch mit Heidegger*) tekinti.<sup>22</sup> A filozófiai vita bármely formája számára akkor lehetséges, ha a kritika az interpretáció talaján áll, ha a másik által képviselt nézőpontot is megérti, a polémikus vitát viszont elveti, mivel a vita bukott formájával azonosítja, „az álláspontok egymással szembeni kijátszásaként”, állandó egymás mellé beszélésként fogja fel, ami nem gyümölcsöző.<sup>23</sup> Cassirernek ebből adódóan igen negatív véleménye van arról az olvasási és diszkussziós módról, mely Heideggert mint vitapartneret a tradícióval szemben jellemzi: egyenesen „Kanttal szemben gyakorolt heideggeri erőszakról” beszél, ahol már nem kommentátorként, hanem usurpatorként (bitorló) jelenik meg Heidegger, aki „fegyveres erőszakkal nyomul be a kanti rendszerbe, hogy leigázza, és a saját problematikájának szolgálatába állítsa”.<sup>24</sup> A heideggeri destrukció negatív oldalát, a túlértelmezés veszélyeit emeli ki. Jogbitorlásnak tekinti, mellyel szembeállítja a restitúció követelményét.

---

<sup>21</sup> Mint Cassirer írja: „Semmiképpen sem kellene tagadni vagy csökkenteni Heidegger könyvének értékét. Heidegger minden munkájához hasonlóan Kant-könyve is valódi filozófiai lelkiület és igazi filozófiai gondolati munka bélyegét viseli magában. [...] Semmi jobbat nem mondhatunk Heidegger könyvének dicséretére, mint azt, hogy olyanként mutatkozik, mint aki teljesen felnőtt ahhoz a feladathoz, melyet előttünk kibont, hogy mindig feladata magaslatán láthatjuk.” (Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension). *Kant-Studien* XXXVI. 1931. 1–26.; itt: 25.)

<sup>22</sup> Cassirer, „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension). 26.)

<sup>23</sup> Cassirer: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu..., 5.: „Das bloße Gegeneinanderausspielen der »Standpunkts«...”

<sup>24</sup> Cassirer: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu ..., 17. Továbbá ld. Uo. 21.; vö. Kant: *TÉK*, 586. sk., B 804. sk.)

A polémia fogalmára természetesen mind Heidegger, mind Cassirer reflektálnak, mégsem ugyanarról beszélnek. Az értelmezésekben máig vitatott kérdés, hogy a davosi disputában inkább csak az egyik fél, Cassirer beállító-dása jellemezhető-e úgy, mint ami teljesen rokon a hermeneutikai nézőponttal, tehát megértésre törekszik, megpróbál közvetíteni (Enno Rudolph),<sup>25</sup> vagy helyesebb volna két különböző hermeneutika felfogás egymással való konfrontációjáról beszélni (Rudolf Bernet).<sup>26</sup>

Heidegger műveiben számos reflexió, észrevétel, megjegyzés található a fordítás fogalmára vonatkozóan, amely helyenként a megértés, értelmezés analogonja is lehet. Már a 1922-es Natorp-esszéiben megjelenik az a gondolat, hogy a fordítás interpretációs tevékenység,<sup>27</sup> a hagyományhoz és a „valósághoz” való hozzáférés egy lehetséges módja, mégsem tartja mindig járható útnak.

Jelzésértékű Heidegger szóhasználata a davosi-vitában, hogy Cassirer és Kant filozófiájához való viszonyát *Auseinandersetzung*ként írja le,<sup>28</sup> ami latinul *confrontatio*, görögül *polémos*. Ebből látható, hogy Heidegger filozófiai vitáról való felfogása egészen más, mint pl. Cassireré. Módszere a destrukció, amely a tradíciónak a motivációkutatás és kritika módján való elsajátítását jelenti. Erre utal Heidegger részéről az a mondat, hogy: „A pusztta közvetítés sohasem visz produktívan előre”,<sup>29</sup> interpretáció helyett/ mellett a polémia szükségességét hangsúlyozza, egy helyen a kanti kiindulópont „radikális szétrobbantásáról” (*radikale Sprengung*) beszél.<sup>30</sup> Heidegger az eltéréseket emeli ki, számára „az álláspontok megkülönböztetése jelenti a filozófiai munka

---

<sup>25</sup> Enno Rudolph: „Freiheit oder Schicksal? Cassirer und Heidegger in Davos”. In: Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg, Felix Meiner, 2002. 37.

<sup>26</sup> Rudolf Bernet: „The Hermeneutics of Perception in Cassirer, Heidegger, and Husserl”. In: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana University Press 2010. 41–58., itt 42.

<sup>27</sup> Heidegger: „Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk...”, 25.: Arisztotelésszel kapcsolatban Heidegger kiemeli, hogy „szövegek [...] és mindenekelőtt a döntő alapfogalmak fordítása a konkrét interpretációból nőtt ki”.

<sup>28</sup> Cassirer/Heidegger: „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”. In: Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik* (a továbbiakban: GA 3), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991. 274–296., itt: 296.

<sup>29</sup> Cassirer/Heidegger: GA 3, 295.: „Das bloße Vermittlung wird nie produktiv weiterbringen.”

<sup>30</sup> Cassirer/Heidegger: GA 3, 288.



gyökerét”.<sup>31</sup> A nézőpontok között fordítás helyett a *polemos* ontológiai jelentőségét emeli ki, s ez a mozzanat *A műalkotás eredete* című későbbi szövegben szintén hangsúlyossá válik, ahol az igazságtörténet „vita”-folyamatként értelmezhető.<sup>32</sup> Heidegger számára a *polemos* fogalma alapvetően pozitívum, Davosban s később a 1940-es évek több előadásán is: *Auseinandersetzung*-ként értelmezi, olyan nyelvi folyamatként, melyben lehetővé válik a különbségtétel, azaz szétválik egymástól, aminek szét kell válnia. A dolgok fogalmához úgy jutunk el, hogy elhatároljuk az összes többitől. Minden csak ebben az elválasztásban válik azzá, ami. A *polemos*-ban – írja Heidegger 1935-ben Hérakleitosz 53. töredékéhez kapcsolódva: szakadékok, repedések nyílnak, a határ (*horos*) keletkezik, mely görögül a fogalom neve is egyben. „Πόλεμος és λόγος azonos egymással” – írja.<sup>33</sup> A nyelv *polémos* és a *polémos* nyelv, azaz olyan folyamat, melyben a dolgok elkülönülnek egymástól, de miközben szakadékok nyílnak, s határok keletkeznek, az egymástól elváló dolgokból világ születik. Nem tudjuk a határokat elgondolni úgy, hogy ne gondolnánk vele együtt a határon túlit is. A határral mindkettő adva van.<sup>34</sup> Heidegger számára a párbeszéd, dialógus nem a vita korlátozásából születik, ellenkezőleg: a különbséggel való találkozásból. A *polemos*-t visszahelyezi a gondolkodás és megismerés folyamatába. A pusztá konszenzus nem megértés, hanem alku, korrupció volna, amelyben benne rejlik az önfeladás és az álláspont-nélküliség. E polémikus megközelítés ennyiben lényegi összefüggésben áll a határképzés, határmegvonás problémájával.

Fontos azonban kiemelni, hogy az egész tradícióhoz való viszonyban – mind Cassirer, mind Heidegger részéről – kulcskérdés a *medialitás*: az, hogy mit értünk hermeneutikailag a közvetítés mozzanata alatt. A különbséget is közvetíthetjük. Ebből adódóan a lényeg az, hogy a nyelv a davosi-vitában

---

<sup>31</sup> Cassirer/Heidegger: GA 3, 296.

<sup>32</sup> Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*. Ford. Bacsó Béla, »Mérleg sorozat« Budapest, Európa, 1988. 98–99.

<sup>33</sup> Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Ford. Vajda Mihály, Budapest, Ikon, 1995. 31.

<sup>34</sup> A határ természetesen itt nem „műfaji” kérdés, hanem ahhoz kapcsolható, amit Kant a *Prolegomena* 57. §-ban fogalmaz meg, hogy a határok („*Grenzen*”) mindig olyan teret feltételeznek, amely kívül esik rajtuk, s nem azonosak a korlátokkal („*Schranken*”), amelyek nem követelnek ilyesmit, hanem pusztá tagadások. „Minden határban rejlik [...] valami pozitív” – írja Kant, (Immanuel Kant: *Prolegomena*. Ford. John Éva és Tengelyi László, Atlantisz, Budapest, 1999. 129–138., itt: 134. vö. Uo. 142.) a határok „hírt adnak”, nem egyebek, mint a kapcsolatba lépés helyei, ahol „[v]alóságos kapcsolat létesül aközött, ami ismert, és ami teljességgel ismeretlen (és mindenkor az is marad).” (Kant: *Prolegomena*. 134.) A „természetudományban az emberi ész ismer ugyan korlátokat, ámde határokat nem”, mivel „határokhoz egyedül a metafizika vezet el bennünket”. (Kant: *Prolegomena*. 131. és 132.)

nem a konszenzus vagy a polémia, hanem a medialitás közege. Ezt a maga módján mindkét filozófus megfogalmazza. Cassirer egy Kant-idézzel találóan összefoglalja, hogy a tradícióhoz, a szövegekhez, a másikkhoz való viszony nem álláspontok védelmezésének és támadásának terepe, hanem az emberi ész általános ügyében való részvétel, ahol azt keressük, ami az egészet érinti,<sup>35</sup> s ezzel valami olyasmit fogalmaz meg Kant alapján, ami *mediális etikának* volna tekinthető. A polémia heideggeri nézőpontból viszont egyet jelent az eltérő paradigmák közötti nyelv születésével, amely nélkül a másik világa nem válik láthatóvá és megérthetővé. Heideggernél a polémia arról szól, hogy a tradíció szempontjából a partnerek a tárgynál maradjanak, a vitában *maga a dolog* a lényeges és a dolog iránti odaadás, a saját személyiség kevésbé: „ne Cassirerrel és Heideggerrel foglalkozzanak, hanem érezzenek rá, afelé tart utunk, hogy újra komolyan vegyük a metafizika centrális kérdését” – írja.<sup>36</sup>

Mint láthattuk a korabeli Heidegger kritikák és az erre adott heideggeri válaszok több kontextusban is érintik az erőszak kontra nem-ártás kérdését. Válasz lehet még a késői Heidegger saját önkritikája is, az a tény, hogy kevesebbet beszél a hermeneutikáról, – azt is inkább önéletrajzi visszaemlékezések keretében teszi, amikor rákérdez, hogy mit jelent gondolkodni –, ugyanakkor nem a hermeneutikai gondolkodás tűnik el Heideggernél, hanem a szó köznapí értelme, egyáltalán bármiféle definíciókísérlet.

#### A METAFIZIKA MINT ERŐSZAK – DERRIDA

Derrida esetében erőszak versus nem-ártás kérdését a metafizikával szemben a „gondolkodás igazságossága” felől lehet megközelíteni. Ezt a kérdést a heideggeri gondolkodás iránti érdeklődése és kritikája felől szeretném röviden áttekinteni. Azzal a feltevéssel lehet élni, hogy Derrida számára Heideggernek a metafizika meghaladásának irányába tett erőfeszítései jelentik a radikális nézőpontot lehetővé tévő többletet. Különböző utakon, egy-egy jellegzetes fogalom (a *Temporalität*, *Geschlecht*, *Geist*, *Ereignis* stb.) mentén követi nyomon. Jean Beaufret-nek köszönhetően a francia filozófiát a 60-as évektől már a heideggeri gondolatvilághoz való szorosabb kapcsolat jellemzi, s Derrida maga is ahhoz a generációhoz tartozik, aki nyitott Heidegger fogadására. Tom Rockmore szerint a dekonstrukció számára a heideggeri filozófia több reflexiók szinten is jelen van. Négy alapszempontot lehet kiemelni:

1. (A heideggeri hermeneutika *dekonstruktív értelmezéséhez*.) A II. Vh. utáni francia filozófia elsősorban Sartre közvetítésével ismerte Heideggert.

---

<sup>35</sup> Cassirer recenziója in GA 3, 368. sk.

<sup>36</sup> Cassirer/Heidegger: GA 3, 296.

Ebben a közegben Derrida értelmezői módszere, hogy „kiragad egy-egy apróbb részletet, kiemel egy mondatot vagy bekezdést egy jóval nagyobb egészből, majd teljes érvelését e kis részlet könyörtelen filológiai elemzésére építi fel.”<sup>37</sup> Amennyiben Heideggert és a hermeneutikát már eleve Husserlre adott válaszként értelmezi, magán viseli a francia Heidegger-recepció hatását. Ugyanakkor nem értett egyet azzal a Sartre közvetítésével elterjedt interpretációval, amely a *Lét és időt* „a transzcendentális fenomenológiától való antropologisztikus elhajlásnak” vélte.<sup>38</sup> A sartre-i állásponttal szemben Derrida 1968-as New Yorkban tartott *Les fins de l'homme* (Az ember végcéljai) című előadásában Heidegger Humanizmus-leveléhez kapcsolódva megerősíti a sartre-i egzisztencializmusra vonatkozó heideggeri kritikát. Nem a husserli fenomenológiában kereshető, hogy Derridát a Heideggertől való distanciálódás jellemzi, inkább abban, hogy Lévinas Heidegger-olvasatát követi mind az etikai mind a politikai irányában (vö. *L'Écriture et la Différence*).

2. (A dekonstrukció hermeneutikai *eredetéhez*.) A heideggeri problémáktól való távolság ellenére Derridát és a dekonstrukciót egészében véve meghatározza a Heideggerre való visszavonakoztatottság. „Egész gondolkodásom” – írja – „elképzелhetetlen volna a Heidegger kérdései által feltárt út nélkül [...] Adósságom ellenére, mellyel Heidegger gondolatainak tartozom – vagy talán éppen azért – műveinek azon helyeire igyekszem rámutatni[...] melyek a metafizikához [...] kapcsolják azokat”.<sup>39</sup>

3. (A dekonstrukció heideggeri-hermeneutikai *vonásairól*.) Derrida olykor épp heideggeri belátások révén válik más pozíciók kritikusává. Hegel idő fogalmának, (*Ousia et Grammé*) vagy Sartre humanizmus felfogásának (*Les fins de l'homme*) bírálata is a késői Heidegger nézőpontján alapul.

4. (A heideggeri *hermeneutikától való distanciálódásról*.) Amennyiben a metafizika Heidegger „fordulat” utáni korszakában válik úgynevezett ellenfogalomná a gondolkodás feladatával szemben, amely Heidegger számára a lét túlerejével szemben a ráhagyatkozásban (*Gelassenheit*) áll, Derridát kezdetről fogva szorosabb viszony fűzi a késői Heideggerhez. Nem csupán a hermeneutika saját határait igyekszik megmutatni, hanem magát e gondolkodást igyekszik tovább gondolni és radikalizálni dekonstruktív nézőpontból. E filozófiai stratégia lényegi mozzanata, hogy „az implicitet explicité teszi [...]

---

<sup>37</sup> Richard Palmer: „Gadamer és Derrida mint Heidegger értelmezői”. *Athenaeum* 1994. II/2., 200., 180.

<sup>38</sup> Jacques Derrida: „The ends of Man”. In. *Uó: Margins of Philosophy*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1984. 109–136. itt: 118.

<sup>39</sup> Jacques Derrida: *Positions*. Chicago, University of Chicago Press, 1981. 9. sk.

valamint heideggeri stratégiával a tudattalant is feltárja – az »el nem gondoltat« és a kimondatlant – Heidegger szövegeiben.”<sup>40</sup>

E szempontok mentén talán közelebb kerülhetünk annak megválaszolásához, hogy nem rendelkezik-e maga a dekonstrukció is hermeneutikai tényezőkkkel?

Amikor Derrida a heideggeri *Abbau* és *Destruktion* gondolathoz kapcsolódva 1967-ben (vö. *L'écriture et la différence*) bevezeti a dekonstrukció fogalmát, ez már nem egyszerű fordítás v. kritika kíván lenni, hanem az a „több mint kritikai” (*plus-que-critique*) pozíció, amelyben lebonthatónak véli a metafizikai gondolkodásmódot. Ezt a nyugat európai filozófia egészét meghatározó metafizikai gondolkodást, amelyről a *Grammatológiában* azt olvashatjuk, hogy „mindig a logosznak tulajdonította az általában vett igazság eredetét”,<sup>41</sup> más szóval a logosz mint értelem elve határozta meg, Derrida összefoglalóan logocentrizmusnak nevezi.

A problémát Derridát szerint az okozza, hogy az értelem tiszta megjelenítése nem lehetséges, mert a logosz sohasem egyenlő az igazsággal, ezért nincs igazi önazonos jelentés, csak különböző jelentések léteznek. Nem arra van szükség, hogy felébredszük az elveszett értelmet, Derrida megkísérli egy már feltételezett értelem egységét az írás (*écriture*) fogalmában feloldani. Összegezve, Derridát nem a látszatoktól a „valósághoz” való előnyomulás szándéka motiválja, nem az a célja, hogy a valóságot, vagy ha úgy tetszik, az igazságot reprezentálja, tisztán megjelenítse, törekvése (ha jól értem) inkább arra irányul, hogy a globalizáció korában képes legyen hozzájárulni a valóság iránti megértésünk átrendeződéséhez, önmagán túlra való kitéréséhez, más szóval emberi tapasztalataink, önmegismerésünk, világhorizontunk tágulásához. E folyamat lényege éppen a metafizikailag tételezett lényeg/eredet mint egy-értelmű vonatkozás megrendítése és a jelentés megsokszorozódása, amit Derrida jelszóródnak (disszemináció) nevez. A disszemináció lényegéhez tartozik, hogy a szövegben megjelenő valamennyi elemnek igyekszik igazságot szolgáltatni, az által, hogy bevonja azt az értelmezés lehetséges mezőjébe. Derrida olyan helyen áll, ahonnan nézve nincs egyetlen igazság vagy eleve megkérdőjelezhetetlen, „védett” igazságok, de léteznek olyan gondolati- és írásesemények, amelyek által elérhetjük, hogy történjen valami az igazság és saját emberségünk (*humanitas*) fogalmával. Ezen új írás lényege, hogy egyre több nyelven lehetséges megszólalnunk. A dekonstrukció utalás arra, hogy a metafizika eredménye csupán egy látszatprezencia a teljességgel fel nem tárható és nem reprezentálható (igazság) vonatkozásában.

---

<sup>40</sup> Palmer: *i. m.*, 180.

<sup>41</sup> Jacques Derrida: *Grammatológia*. Szombathely, Párizs, Bécs, Budapest, Életünk – Magyar Műhely, 1991. 22.

Noha Derrida maga is hangsúlyozta a kanti filozófiától való különbséget,<sup>42</sup> ezen a ponton elfogadhatónak tűnik azt állítani, hogy valójában tovább viszi azt a kanti gondolatot, miszerint Kantnak korlátoznia kellett a tudást, hogy a hit számára tér nyíljen, „mert ha a jelenségek magukban való dolgok, úgy a szabadság menthetetlen”.<sup>43</sup> Az igazság jelenlétének tagadása révén Derrida is lerontja a tudást, amennyiben kimondja, hogy nincs olyan nézőpont, ahonnan a „valóság” megjeleníthető, az „igazság” igazolható volna. Másfelől ha mindez fennáll, akkor az igazsághoz való helyes emberi viszony többé már nem ismeretek függvénye, lényege nem a metafizikai tudás. Az igazsághoz való viszonyban nem prezenciára van szükség, hanem több tapasztalásra, úgyszólván a *différance* működésére, a másik figyelembe veendő mássága iránti nyitottságra. A jelenlét tagadásának szerepe a tudás nézőpontjából kétségkívül negatív, ám Derrida szerint pozitív haszna is van. A tudás korlátozásának centrális mozzanatát, a jelenlét tagadását végső soron az etikai (és politikai) irányában hegyezi ki.

Felmerülhet a kérdés, hogy milyen szemantikai tartalma lehet még az igazságnak egy olyan diskurzuson belül, amelyben az igazság jelenlétének tagadásáról van szó? S ha nem létezik metafizikai (prezencia értelmében vett) igazság, mert nem tudhatunk róla, akkor mi történik pl. az igazságossággal? Miként lehetséges a *gondolkodás igazságossága* metafizikai alap nélkül? Derrida Kanthoz kapcsolódva mutatja ki, hogy téves feltevés, miszerint az igazságosság kizárólag metafizikai igazság alapján lehetséges. Derrida nem csupán az igazság iránti hiányérzetet jelzi, hanem azt is kimutatja, hogy észérdek munkál a jelenlét metafizikai felfogásának védelmezése mögött. A metafizika a *megszorítás ökonómiájaként*,<sup>44</sup> erőszakként lepleződik le, olyan diskurzusként, amely korlátozza az igazság kimondásának szabadságát és jogát, mivel már befejezett, elkészült világot tart szem előtt, mely az ember szabadságával ilyen formán nem igen tud mit kezdeni. Úgy véli, hogy e törekvésnek nem az az alapvető célja, hogy derüljön ki az igazság, inkább az, hogy legyen igaz(ság)unk. Másként fogalmazva, metafizikusnak lenni annyi, mint nem tudni, miképp kell elviselnünk azt, hogy esetleg nincs igaz(ság)unk. A dekonstrukcióban az az elgondolás jut érvényre, hogy ezen a módon a dolgok elfedését valósítjuk meg, ahelyett, hogy szóhoz juttatását segítenénk elő. Az

---

<sup>42</sup> Jacques Derrida: „Levél egy japán barátához”. Ford. Pörzsi Zs., Takács Á. *Nappali Ház*, 1992. 4., 3–6., különösen 4.

<sup>43</sup> Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, (ford. Kis János), Budapest, Ictus, 1995. 42., (B XXX) 429. (A 537/ B 565)

<sup>44</sup> Jacques Derrida: „Différance” 1–29. In. Uő: *Margins of Philosophy*. Univ. of Chicago Press, Chicago, 1984. 19. (magyarul: Derrida: „Az el-különböződés”. Ford. Gyimesi Tímea, In. *Szöveg és interpretáció*. Szerk. Bacsó Béla, Cserépfalvi, 1991. 56.)

igazság nem szűkíthető le a konszenzus eseteire, hiszen a marginalitás és az excentricitás pozícióból is igazság származhat. A valódi tét mégis inkább az, hogy Derrida szerint maga az ítélőerő nem alakulhat ki ott, ahol a megszorítás ökonómiaja, az erőszak uralkodik: azaz korlátozzák a gondolkodás és kérdezés szabadságát.<sup>45</sup> Ami fordítva azt is jelenti, hogy az igazság kutatásának képessége egyenes arányban növekszik az emberben rejlő gondolkodó képesség, a kérdezni tudás szabadságának kibontakozásával. A metafizikusok által sürgetett prezencia Derrida nézőpontjából egyenesen valamifajta morális gyengeséggel (a hatalommal való visszaéléssel) kapcsolódik össze. Az igazságra vonatkozó tudás megrendítése, amit Derrida szollicitációnak nevez, természetesen nem végcél. Az ilyen eljárás, írja Derrida, „semmi más eredménnyel nem járna, mint a »visszatérés a végességhez«”, azonban „a differencia [...] más, mint a végesség”, éppenséggel az, ami lehetővé teszi, hogy a gondolkodást felszabadítsuk az etikai irányába.<sup>46</sup> Számára az igazságra vonatkozó tudás lerontása, összefügg azzal, hogy helyet teremtsen a gondolkodás igazságossága számára. Az az erkölcsiség, amely az ítélőerő, az igazságosság és a kérdezni tudás felől körvonalazódhat, nem képes kibontakozni az igazság dekonstrukciója nélkül. Derrida szerint Nietzsche, Freud és Heidegger maguk is kísérletet tettek a metafizikai gondolkodás meghaladására. Heidegger a „lét” törlésjel alá vonásával, azonban a metafizika heideggeri destrukciója maga is belül marad a metafizikán. Derrida amellet érvel, hogy ha már felvetődik az értelem, a jelentés és a lényeg kérdése, akkor az mindig csak a metafizika keretein belül történhet, Derrida azért idegenkedik a hermeneutikai kör (a heideggeri *als-Struktur*, a megértés *mint-struktúrájának*) gondolatától, mert számára az a prezenciára, valami eredendő/végső elérésére utal.

---

<sup>45</sup> Lásd bővebben ehhez a kérdéshez Derrida 1973/74-es tanévben tartott *Parergon* című szemináriumát, melynek középponti témája *Az ítélőerő kritikája*. (Derrida: „Parergon”. In. *La vérité en peinture*. Paris, Flammarion, 1978. 19–168. és ennek folytatásaként az 1975-ös *Economimesis* című írást (Derrida: „Economimesis”. In. Agacinski, S. et al. (eds.): *Mimesis: Des articulations*. Paris, Flammarion, 1975. 55–93.). E téma szempontjából fontosak Derrida egyetemről szóló késői írásai is, amelyekben saját álláspontját Kant egyik jelentős írásához, *A fakultások vitájához* kapcsolódva bontja ki (lásd: Derrida: *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990. 9–111., 397–538., 551–577.)

<sup>46</sup> Derrida: *Grammatológia*. 106. vő. Derrida: *Az idő adománya*. Budapest, Gondolnoki, 2003. 52.

Derrida a saját nézőpontjaként a „kör kibillentésének” gondolatát írja le,<sup>47</sup> mivel inkább az foglalkoztatja, mikor a dolgoknak a maguk *eredetiségében* való kutatása emberi nézőpontból nem lehetséges. A prezenca nélküli tapasztalatok érdeklik, például az adás, a megbocsátás, az igazságosság, a másik és az idő eseménye. Megkísérli jelezni azt a gondolati utat, amelyet a heideggeri elemzések nem nyitnak meg. Ezen írások középponti gondolata úgy is összefoglalható, hogy „az igazság és a jelen kapcsolatát kell újragondolnunk”,<sup>48</sup> Ebből a formális összefüggésből kiindulva gondolja el egy metafizikán túllépő diskurzus feltételeit. Derrida „heideggeri *reménynek*” vagy a nosztalgia egyik arcának nevezi<sup>49</sup> azt a felfogást, amely szerint a Lét adódásához (az *Es gibt Sein*hoz) való viszony lényege a logoszban rejlik. A hagyományhoz való viszonyulásnak ezt az útját teljességgel megkülönbözteti a saját kísérletétől, melynek célja az, hogy „az abszolút váltás és elkülönülés igényével, egy erőteljes és visszavonhatatlan mozdulattal *kilépünk az adott területéről*”.<sup>50</sup> A lét mint *présence* (jelenlét mint prezentáció, *Anwesenheit* mint *(Ver)gegenwärtigung*) helyett a *différence* (a elkülönböződés, eltávolítás) eseményén alapuló struktúra lehetőségét veti föl. Husserl nyomán, kezdetben az időtudatról szóló 1905-ös előadásokhoz (vö. 36. §) kapcsolódó gondolatokon keresztül vezet be a dekonstrukció e középponti fogalmat.<sup>51</sup> *La voix et phénomène* (A hang és fenomén) című írásában, pontosan azon a helyen alkotja meg a *différence* fogalmát, ahol Husserl fenomenológiai időelemzése az élő jelen eredetpontját, vagy ősfelfakadási pontját, az ősbenyomást, tiszta önaffekciónak nevezi.<sup>52</sup>

Derrida számára e fogalom bevezetése teszi lehetővé, hogy kifejtse a jelenlét *hiányában rejlő lehetőséget*, e tagadás alapvető értelmét. Ha a *différence* gondolat eredetét Derridának a Heideggerhez kapcsolódó megfontolásaiban keressük, akkor első helyen Heidegger *Identität und Differenz* (Azonosság és különbség) című munkáját említhetjük, melynek jelentősége a dekonstrukció számára abban állhatott, hogy leírta: a metafizika a létet csak az azonosság (*Identität, Selbigeit*) felől gondolta el. A létnek a létezőtől való különbségének, az ontológiai differenciának az elgondolása ezzel szemben a meta-

<sup>47</sup> Derrida: *Az idő adománya*. 21.

<sup>48</sup> Derrida: *Margins of Philosophy*. 38.

<sup>49</sup> Derrida: *Margins of Philosophy*. 27. (Magyarul Derrida: „Az el-különböződés”. 62.)

<sup>50</sup> Derrida: *Margins of Philosophy*. 135. Kiemelés – L. Zs. M.

<sup>51</sup> Edmund Husserl: *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor, Ullmann Tamás, Budapest, Atlantisz, 2002. 91.

<sup>52</sup> Derrida: *Die Stimme und das Phänomen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003. 83–94.

fizika meghaladásának lehetőségét rejti magában.<sup>53</sup> Az új szó bevezetésével Derrida számba vesz mindent, ami a *différance* motívumával összeegyeztethetetlen metafizikai előfeltevéseket tartalmaz. Azt a jelentéscsökkenést kívánja kompenzálni, hogy a differencia már nem képes kifejezni a *différance* eredeti kettős jelentését. [1] Az egyik jelentés (a temporizáció) azt fejezi ki, hogy a prezencia-metafizika felfogásával szemben maguk a dolgok, pontosabban az igazság sohasem válhat teljesen jelenlévővé, de ebben az esetben, amikor a dolgot/ igazságot nem tudjuk felmutatni, akkor a jel, a nem jelenlévőnek a *nyoma* az, ami a dolog helyébe lépve, képes arra, hogy a jelenlévőt a távollétében reprezentálja, helyettesítse. Ezen a módon „a jelek körforgása későbbre halasztja azt a pillanatot, amikor magával a dologgal [az igazsággal] találkozhatunk”.<sup>54</sup> A nyom (szimulákrum, reprezentáns) problematikája felől út nyílik annak megértése felé, hogy a jelképződés észlelése nem empirikus.<sup>55</sup> Csupán a nyom jelenléte az, amit Saussure nyomán Derrida materiálisnak, fizikálisnak nevez. Mindig csak jeleket észlelünk,<sup>56</sup> nem magukat a dolgokat, nem a „valóságot”, nyilvánvaló, hogy ezek a jelek a természetüknél fogva nem foghatók fel az igazság eredeteként, hiszen lényegében maguk is következmények.

[2] A másik jelentés (a temporalizáció) azt fejezi ki, hogy nincs jelen olyan jel, ami csak önmagára utalna, minden jel vonatkozásban áll egy másikkal. Értelem nem jön létre egyetlen jelből, mivel a jelentés és az értelem elemeit nem a csomópontok összetartozó ereje, a közös mozzanat vagy egybeesés hozza működésbe, hanem az oppozíciók hálózata. Differenciákból és nem betöltött terminusokból jön létre. Az értelemképződés lehetőségfeltétele lényegében az elkülönöződés folyamata, a differenciák játéka, amely ekkor már nem jel(ölő), sokkal inkább a prezencia rendszerének lehetősége. Ez a prezenciát lehetővé tévő tiszta mozgás a *différance*, amit ősrásnak, ősnomnak, vagy elkülönöződésnek is nevezhetünk. „A *différance* ennél fogva nem annyira érzékelhető, mint inkább érzékeletti, és lehetővé teszi a jelek egymás közötti artikulációját... Lehetővé teszi ... a metafizikai oppozíciót.”<sup>57</sup>

Derrida fő tézisét úgy rekonstruálhatnánk, hogy mindig valamely szubjektum (egy ki) válik a jelentés forrásává, ezért a jelentés és értelem inkább általunk létrehozott okozat, mintsem megtalált. Épp ez a probléma, ebből adódik az a velük szemben felmerülő bizonytalanság-gondolat Derrida szá-

---

<sup>53</sup> Heidegger: *Identität und Differenz*. Phullingen, Neske, 1957. 13. 40. sk. o., 53–64.

<sup>54</sup> Derrida: *Margins of Philosophy*. 9. (Magyarul Derrida: „Az el-különöződés”. 48.)

<sup>55</sup> Derrida: *Grammatológia*. 82.

<sup>56</sup> Vö. uo., 83. Azt mutatja be, hogy: *We think only in signs*.

<sup>57</sup> Derrida: *Grammatológia*. 99.



mára, hogy a legkevésbé sem helytállóak. A *différance* által megnyitott mozgástér azonban szollicitálja – mint egészet megrendíti, teljességében felborítja – az oppozíciókat, tehát lényegét tekintve olyan helyvesztésnek vagy át-helyeződésnek (*déplacement*) nevezhető, amely nem eredményez távollétet, azaz egy másik jelenléte. Ezen a módon Derrida úgy véli eljuthatunk odáig, hogy „a prezenciát [...] már nem a lét abszolút mátrix-formájaként tételezzük, hanem [...] »okozatként«. Elgondolása szerint a *différance* működése csak olyanfajta gondolkodói térben vagy írás-eseményben képes megnyilvánulni, mely ellenáll a filozófia alapjául szolgáló értelmi-érzéki oppozíciónak. Derrida e fogalom kidolgozásával arra kérdez rá, hogyan lehetséges kapcsolat a „lehetetlen prezenciával”? Mint írja, „az elkülönböződés ez az el-nem-gondolható”,<sup>58</sup> melyben a fiatal Derrida számára a „lehetetlen prezencia”, a kései Derrida számára pedig „az, ami történik” (*ce qui arrive*), vagyis „az esemény, a történés helye” (*le lieu de l'avoir-lieu*) ad hírt magáról.<sup>59</sup> Azon a helyen, ahol Heideggernél a Lét mint *sajátot adó, sajátáá tevő esemény* állt, Derrida Hegel jénai *Logikáját* és Koyré értelmezését követve inkább különbséget teremtő, „megkülönböztető kapcsolatról” beszél.<sup>60</sup> A leghomályosabb pont, az elkülönböződés rejtélye nem más, mint hogy a *différance* felől miként érthető meg a szubjektum funkciója. Válaszának lényege, hogy az igazsághoz való viszonyban a *différance* működése a prezenciával ellentétben nem a lét visszaható jellegét reprezentálná, mivel nem volna el- és visszanyerhető a szubjektummá válás mozgásában, hanem az önmagunkkal való naiv azonosulással szembeni mozzanatot fejezi ki, s az identitás mint egybeesés tagadásában, közvetlenül a másokra vonatkozik. Eredménye nem a szubjektivitás, hanem a másik, aki érkezik, az, ami a másiktól érkezik, ami lebontja a szuverén hatalmat. „Az elkülönböződés mindenütt szollicitálja [lerombolja] a létező uralmát”, abban az értelemben, hogy képes valamit mint egészet megrendíteni. Mint ilyen, a *différance* tehát nem a beszélő szubjektum funkciója, hanem a differenciáló kapcsolat, „köztes alakra emlékeztet, melyet sem elszenvedésként, sem a szubjektum[...] tevékenységként nem lehet elgondolni”.<sup>61</sup>

A későbbiek folyamán a *différance* logikáját és aporetikáját az idős Derrida elsősorban a *Donner-les temps* c. írásában gondolja tovább az ad(ód)ás és adomány (*Geben, Es gibt, Gabe*) heideggeri fogalma felől. Ebben

---

<sup>58</sup> Derrida: *Margins of Philosophy*. 19. (Magyarul Derrida: „Az el-különböződés”. 56.)

<sup>59</sup> SZJ, 17., vö. 32., 34.

<sup>60</sup> Derrida: *Margins of Philosophy*. 14., vö. 26.

<sup>61</sup> Derrida: *Margins of Philosophy*. 21., 9. (Magyarul Derrida: „Az el-különböződés”. 57., 47.)

az összefüggésben a hivatkozási alap és ellenállási pont Heidegger „fordulat” utáni gondolkodásának egyik legfontosabb meditációja, az 1962-es *Zeit und Sein* (Idő és lét). Mint kiderül: „Az ajándékozásnak így módon való [...] elgondolása egybecseng a nyom[...] tapasztalatával.”<sup>62</sup> Derrida ismételten arra kérdez rá, hogy az igazság jelenlétének lehetetlensége, „a lehetetlen prezenzia” hogyan válhat lehetőséggé? Mint írja „itt, a lehetetlen és az elgondolható között támadt résben nyílik meg az a dimenzió, ahol *létezik* adomány.”<sup>63</sup> Azt írja le, hogy az értelem ökonómiai körében nem érhető el, hogy az értelem adódása, „az ajándék kétértelműségtől mentes legyen, ne váljék *pharmakonná*, mérgezett ajándékká (*Gift/gift*), hanem jó maradjon, olyan jó, ami nem tárgy”. Derrida szavait úgy is fordíthatjuk, hogy minden fenomenológiában, mely megnyilvánítja a dolognak magának a fenomenalitását, a *megszorítás ökonómiája*/ erőszak működik. A megszorítás körének megszakítása, az ember általi értelemadás megtagadása, amely a logoszt (észt) és a nomoszt (törvényt) hozza válságba ebben az értelemben „nem negatív tapasztalat, mint az amnézia és az emlékezetkiesés, hanem az ajándékozás [értsd: értelemadódás, jel-szóródás] afirmatív feltétele”.<sup>64</sup> Az adomány gondolatán keresztül Derrida arra utal, hogy az igazságkutatásban a konstatív és performatív diskurzus egy helyen zátonyra fut. Azt olvashatjuk: „Vannak tehát igazságok”, de nem ott, ahol az igazsághoz való viszonyban a szubjektum válik a jelentés forrásává, hanem ott, ahol az értelemadás lehetetlen, ahol a difference működése felülmúlja az emberi performativitást, a performatív erőt és a konstatívumot.<sup>65</sup> Mindez persze nem jelenti azt, hogy Derrida egy transzcendenciára utalt lényként mutatná be az embert, hanem csak azt, hogy ahhoz kíván eljutni, ami mozgásba hozza az emberben az értelemadás körét, beindítja az ökonómiát.

\* \* \*

---

<sup>62</sup> Derrida: *Az idő adománya*. 32.

<sup>63</sup> Derrida: *Az idő adománya*. 22.

<sup>64</sup> Derrida: *Az idő adománya*. 59.

<sup>65</sup> J. Derrida: „Választöredékek”. In. Orbán Jolán (szerk.): *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Veszprém, Iskolakultúra, 2009. 99.: „ezek mindig a legfelforgatóbb, leginkább átalakítóbb igazságok, melyek átalakítják az episztémé mezejét. Azok az igazságok, amelyek átalakítják a paradigmát, nem engedelmessé válnak az igazság feltételeinek. Előreláthatatlan helyről érkeznek, onnan, ahonnan senki sem várja őket, ahol a feltételek, a kognitív feltételek nem készek erre az igazságra. Ez éppannyira érvényes lehet a bibliai próféciaira, mint bizonyos tudományos felfedezésekre, ahol a paradigmátikus mező nem volt kész.”

Derrida kései írásaiban az írás fordulat nem ér véget magában az írás-eseményben, hanem túlmutat önmagán, ez teszi lehetővé Derrida számára, hogy kitüntetett fontosságot tulajdonítson az igazsághoz való viszonyoknak, és ahhoz a kérdéshez vezesse el, hogy az igazság jelenlétének lehetetlensége felől, az így fennmaradó filozófia terepén, a paradoxonok és esetlegességek közepette, hogyan lehetséges mégis érvényeset mondani, morálisan értékeset teremteni. Derrida persze nem dolgozott ki sem ismeretelméleti, sem etikai nézőpontot, jóllehet az etikai szándék határozottabban nyilvánul meg írásaiban, mint a megismerési aktivitás. Ezt a fajta diskurzust, ezért érthető módon nem az igazság tartalmi oldala érdekli (a „Mi az igazság?” kérdése), hanem a róla szóló diskurzusmód, egy olyan kutatás lehetőségei és határai, amelyben minden az igazsághoz *való viszonyunkon* múlik. Az igazság dekonstrukciója közepette Derrida számára kérdésessé válik, hogy lehet-e mindent dekonstruálni, mivel a dekonstrukció számára is létezik dekonstruálhatatlan instancia, amely mögé vagy elé már nem tud menni. Ez pedig *a gondolkodás igazságossága (justice) és a kérdés szabadsága*, amely egyáltalán lehetővé teszi magát a dekonstrukciót is, a metafizikával szemben azt a fajta *erőszakmentes* gondolkodásmódot, amit Derrida írás-eseménynek nevez.