

2
2012

irodalomtörténet

iit

Fehér M. István:
Hermeneutika és
applikáció – destrukció
és dekonstrukció

Adamik Tamás: Kölcsey
erkölcsi végrendelete

Fried István: Krúdy
Gyula utolsó étkezése
Márai Sándor *Szindbád*
hazamegy című
regényében

irodalomtörténet

93. ÉVFOLYAM (XCIII.) • 2012 • 2. SZÁM

Főszerkesztő Kulcsár Szabó Ernő

Felelős szerkesztő Eisemann György

Szerkesztőbizottság Margócsy István
Sipos Lajos
Szilágyi Márton
Tverdota György

Szerkesztők Scheibner Tamás
Vaderna Gábor

Kritika Vincze Ferenc



www.irodalomtortenet.hu



Az ELTE BTK Irodalom- és Kultúratudományi Intézetének,
a Magyar Irodalomtörténeti Társaságnak és a Magyar Tudományos Akadémiának folyóirata.
Lapalapító: Magyar Tudományos Akadémia

SZERKESZTŐSÉG

Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet
Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/A épület
telefon: (1) 4855-200/5113, 5366
e-mail: irodalomtortenet@folyoirat.elte.hu

Recenziós példányok és kritikák a szerkesztőségbe küldendők.
Kéziratokat nem őrzünk meg, és nem küldünk vissza.

Megjelenik a Magyar Tudományos Akadémia,
valamint a Nemzeti Kulturális Alap támogatásával.



Nemzeti
Kulturális
Alap

KIADÓHIVATAL

Ráció Kiadó

1072 Budapest, Akácfa utca 20.

telefon: (1) 321-8023, fax: (1) 402-1293

e-mail: racio@racio.hu, web: www.racio.hu

Felelős kiadó a Ráció Kft. ügyvezetője

Tördelés: Layout Factory Grafikai Stúdió

Nyomdai munkák: *mondAt Kft.* (www.mondat.hu)

ISSN 0324 4970

Ára számonként: 600 Ft • Előfizetés egy évre (4 szám): 2000 Ft •
Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletága, 1008 Budapest, Orczy tér 1.
Előfizethető valamennyi postán, kézbesítőknél, illetve a kiadóhivatalban.

Megvásárolható a jobb könyvesboltokban,
illetve a Ráció Kiadó szerkesztőségében.

SZÁZÉVES AZ IRODALOMTÖRTÉNET**KECSKEMÉTI GÁBOR**

- A százéves Irodalomtörténet és humántudományi folyóirataink
az új évezredben 119

SIPOS LAJOS

- Társaság és folyóirat 125

† WÉBER ANTAL

- Néhány észrevétel az Irodalomtörténet évszázados fennállása alkalmából 129

TANULMÁNYOK**FEHÉR M. ISTVÁN**

- Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció
Heidegger, Derrida 143

ADAMIK TAMÁS

- Kölcsey erkölcsi végrendelete
Parainesis című művének műfaja, felépítése és forrásai 161

PINTÉR BORBÁLA

- A levélolvasás aktusa *A rajongókban* 180

FRIED ISTVÁN

- Krúdy Gyula utolsó étkezése Márai Sándor *Szindbád hazamegy*
című regényében 198

MŰHELY**DEZSŐ KINGA**

- Magyar zenei mérték és versidom 209

KELEVÉZ ÁGNES

- Babits magyar szonettjei 222

Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció

Heidegger, Derrida*

Destrukció és dekonstrukció: Heidegger és Derrida gondolkodásának e két jellegzetes, középponti fogalma megfelelő kiindulópontként s egyúttal keretként szolgál a két gondolatvilág összevetéséhez. Ami jelen dolgozat s az alapjául szolgáló előadás címének első felét, illetve a cím egészét és a benne szereplő fogalmak egymáshoz való viszonyát illeti, a vonatkozó összefüggéseket a következőképpen lehet tömören, előre-bocsátásképpen megfogalmazni.

Ha egyfelől a (mind a heideggeri, mind a gadameri) hermeneutika lényegéhez tartozik a megértésfogalom applikatív jellege – a megértésnek, a megértés végbemenésének a mindenkori jelenre való vonatkoztatottsága –, s ha másfelől s ezzel szoros összefüggésben a hermeneutika épp annyira összekapcsolódik a destrukcióval, vagyis azzal a törekvéssel, hogy egy önmagát túlélt múltbéli fogalmiságot leépítsen s a benne áthagyományozott dolgot értelmező módon a mindenkori jelen számára új formában hozzáférhetővé tegye – „A hermeneutika csak a destrukció útján végezheti el feladatát”, hangzik a fiatal Heidegger egyik programszerű tétele –, akkor azt mondhatjuk: a dekonstrukció annak a módnak a megjelölése, ahogy Derrida – más hatásokkal, így elsősorban a Nietzsche-, Freud-, Saussure-, a szemiológia- és a strukturalizmus hatással összefonódva – a heideggeri destrukcióhoz kapcsolódik, saját helyzetére alkalmazza (applikáció), s bizonyos értelemben radikalizálja. A derridai dekonstrukció innen szemlélve felfogható a destrukcióra alkalmazott destrukcióként, avagy kísérletként a heideggeri destrukció destrukciójára.¹ Heideggertől Derrida azonban átvesz s

* Jelen tanulmány s az annak alapjául szolgáló konferencia-előadás az OTKA K-75840 ny. számú projektjének keretében végzett kutatásokon alapul.

¹ A destrukció fogalmának ilyen szempontú értelmezései a Heidegger-irodalomban Derrida törekvéseitől függetlenül sem ismeretlenek; lásd pl. Dermot MORAN, *The Destruction of the Destruction. Heidegger's Versions of the History of Philosophy = Martin Heidegger. Politics, Art, and Technology*, szerk. K. HARRIES – C. JAMME, Holmes & Meier, New York, 1994, 175–196. (Németül: *Die Destruktion der Destruktion: Heideggers Versionen der Geschichte der Philosophie = Kunst, Politik, Technik*, szerk. K. HARRIES – C. JAMME, Fink, München, 1992, 295–318.) Moran utal rá, hogy Heidegger destrukciófogalmát gyakran – tévesen – a derridai dekonstrukció felől értik, mintha vele azonos volna (*Uo.*, 296.). Heideggerrel szemben alapvetően kritikus cikkében Moran mindazonáltal hangsúlyozza „a destrukció és az eredeti jelentés

gondolatvilágának középpontjába állít legalább még egy alapvető törekvést – mely a destrukció által jelzett törekvéssel nem esik teljesen egybe, ám nincs is érintkezési pontok híján, s implicite mintegy benne rejlik –, ti. a metafizika meghaladásának gondolatát. A dekonstrukció az európai filozófiát uraló metafizikai szemléletmód és fogalomrendszer lebontásának heideggeri törekvését veszi át és igyekszik Heideggernél még radikálisabban érvényre juttatni. Ahogy a hermeneutika az applikációra utal, vele áll összefüggésben, úgy vezet el a destrukció a dekonstrukcióhoz avagy függ össze vele.

Ezen rövid előrebocsátó megjegyzések után a következőkben némileg részletesebben szeretném kibontani destrukció és dekonstrukció avagy hermeneutika és dekonstrukció (s amit ez óhatatlanul implicál: a heideggeri-gadameri és a derridai gondolkodás) némely közös illetve eltérő vonását. Első lépésben a heideggeri destrukció és a derridai dekonstrukció közti átmenetet s ehhez kapcsolódva a két fogalom eltérő rendszertani helyét és értelmét próbálom vázolni a két gondolkodás kontextusában, ezt követően kicsit ráközelítek arra, amit a dekonstrukció derridai „definíciójának” lehet nevezni.

Destrukció és dekonstrukció a heideggeri és derridai gondolkodás kontextusában

1. A heideggeri destrukció Derrida általi radikalizálásának lényege tömören megfogalmazva abban összegezhető, hogy a destrukció heideggeri fogalmát Derrida kiterjeszti arra is, aminek a felvetése, hozzáférhetővé tétele és kidolgozása érdekében Heidegger a destrukció műveletét és programját, később pedig a metafizika meghaladásának törekvését mindenekelőtt megfogalmazta, és egyre újabb és újabb nekifutásokban és formákban megvalósítani törekedett – magára a létre (a lét értelmére vagy igazságára) vonatkozó kérdésre. *Heidegger számára a destrukció kezdettől fogva a létkérdés szolgáltatásban áll – Derrida számára a dekonstrukció a létkérdéssel (is) szembefordul.*

Hogy a lét kérdését, a lét értelmére vonatkozó kérdést újból fel lehessen tenni, ki lehessen dolgozni – ezért volt Heidegger számára szükség a destrukcióra. Abból a célból, hogy ezt a feledésbe merült kérdést újból életre lehessen kelteni. Derrida számára viszont ez a kérdés maga is annak a hagyományos filozófiai (metafizikai) látásmódnak és fogalmiságnak az állományába vagy körébe (Derrida nézőpontjából zárt körébe) tartozik, ami destrukcióra érdemes, sőt destrukcióra szorul. A következőkben ezeket az állításokat némileg bővebben próbálom kibontani.

Heidegger forradalmi gondolkodó volt, aki az európai filozófia egész tradícióját e tradíció mélyreható 20. századi válságának és gyökértelemné válásának a fényében, a görögökhöz s a létre vonatkozó, általuk föltett ősi kérdéshez visszanyúlva, kérdésessé tenni, felülvizsgálni illetve átépíteni törekedett. A destrukció elnevezés által jelzett gondolati beállítódás Heidegger egész életútján döntő szerepet játszik: az ontológia-történet destrukciójának elnevezését viselő fiatalkori tervezet a metafizika meghaladásának a második korszakra jellemző alapvető törekvésébe fordul át, és benne él

helyreállítása közti kapcsolatot” (Uo., 308.), továbbá azt, hogy „Heidegger a destrukciót mindenekelőtt hermeneutikai vállalkozásként érti”. (Uo., 310.)

tovább. A már a *Lét és idő* korszakában megfogalmazott, e műben és a hozzá vezető előadásokon a destrukció elnevezés által jelölt törekvés² a késői Heideggernél a „metafizikának” nevezett egész európai filozófiával való nagyszabású konfrontációvá terebélyesedik, s oda vezet – pontosabban szólva, e törekvéshez kezdettől fogva elengedhetetlenül hozzátartozik –, hogy a hagyományos metafizikára jellemző kulcsfogalmakat – mint például „szubjektum”, „objektum”, „én”, „szubsztancia”, „szellem” stb. – sem magától értetődően, sem kritikai javításokkal nem veszi át, sokkal inkább eredetükre kérdez rá, eredetükben igyekszik felülvizsgálni őket.³

A kezdethez, az eredethez való visszanyúlás, az eredet hozzáférhetővé tétele a heideggeri gondolati út alapvető ösztönzője. A destrukció e törekvés egyik középponti hordozója. A destrukció fogalma és a hozzá tartozó gondolatkör Heideggernek már a háború után tartott legelső előadásain megjelenik, s innentől kezdve a fő mű felé vezető majdnem egy évtized során tartott egyetemi előadásain folyamatosan és mértékadó módon jelen van.

Amiről szó van, mondja Heidegger 1920-ban, az, hogy a filozófiát az elidegenedésből önmagához visszavezessük, ez pedig a fenomenológiai destrukció feladata. Az eredeti dolog, teszi hozzá, mindig új, mert a régi valamilyen értelemben számunkra szükségképpen hamissá, hiteltelenné (*unecht*) vált, elvesztette igazi, hamisítatlan mivoltát.⁴ A destrukciónak a filozófia igazi kezdetéhez van köze: a történetileg adott filozófiák vonatkozásában ez azt jelenti, hogy naivítás volna azt hinni: a filozófiában ma vagy bármikor előlről lehet kezdeni a dolgokat, s olyképpen lehetne radikálisnak lenni, hogy az ember minden úgynevezett tradíciótól megszabadul.⁵ Ez csak azt eredményezi, hogy ez a radikalizmus a hétköznapi józan észhez való visszatérés lesz, amely a saját, felvizezett, véletlenszerű szellemi horizontját veszi alapul, s azután azt „általánosítja”. A dolgokhoz való visszanyúlást nem volna helyes így értenünk. Hanem sokkal inkább úgy, hogy a saját tényleges szituációnkkal számot vetünk.⁶

A filozófia kezdetének problémájával fiatalkori előadásain Heidegger igen sokat foglalkozott. Az egyik jellegzetes gondolatmenet szerint a filozófiával manapság az a baj, hogy az emberek felmentve érzik magukat az igazi, legelső kezdettől (*allererster Anfang*); attól, hogy *a saját múltjukkal számot vessenek*. E számvetés nem úgy értendő, hogy igaz-

² Vö. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1979¹⁵, 19. skk. Az említett törekvés már a fő műhöz vezető út kiindulópontjában megjelenik, vö. Martin HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität = Uő.*, *Gesamtausgabe*, LXIII., Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, 75. sk., 108. (A továbbiakban az összkiadás köteteire a *Gesamtausgabe* és a kötetszám megadásával hivatkozom.) Franz Joseph Brecht 1920. május 4-i előadásjegyzetében már fölbukkan a „destrukció” kifejezés („a fenomenológiai destrukció nem pusztán rombolás, hanem egy meghatározott irányú leépítés”, „a filozófiai módszernek magának része”). Lásd még Dermot MORAN, *Choosing a Hero. Heidegger's Conception of Authentic Life in Relation to Early Christianity = A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, szerk. Andrzej WIERCINSKI – Sean McGRATH, Rodopi, Amsterdam, 2010, 373. A destrukció fogalmának első előfordulási helye *Gesamtausgabe*, LVIII., 139.

³ Vö. pl. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 22., 45. skk., 229. A vonatkozó összefüggés már a fő műhöz vezető fiatalkori előadásokon világosan megmutatkozik, így pl. a nevezetes 1923-as kollégiumon. Vö. *Gesamtausgabe*, LXIII., 21. skk.

⁴ *Gesamtausgabe*, LIX., 29.

⁵ *Uo.*, 29. sk. A későbbiekben lásd még hasonló értelemben pl. *Gesamtausgabe*, XXVII., 5.

⁶ *Gesamtausgabe*, LIX., 29. sk.

ságot osztogatunk: kiosztjuk, mi igaz a múltban, s mi nem; vagy hogy valamilyen fensőbbes pozícióból mindent megbírálnak és elvetünk. Hanem abban az elsődleges értelemben, hogy erőfeszítést teszünk annak a megértésére: miképp kezdődött és hogyan fejlődött ki az, ami görög filozófia lett, s ami különböző átalakulásokon és elfedéseken keresztül a mai szellemi létben kifejezetten vagy hallgatólagosan továbbra is jelen van.⁷ Az a belátás, mely szerint minden filozófia valamely áthagyományozott értelmezettségben indul útjára – Heidegger egyik legkorábbi észrevétele ez –, nem annyira elfordítja a történelemtől azt, aki radikálisan akar kezdeni, mint inkább éppen a történelem, a múlt felé fordítja. Éspedig a célból, hogy megértse saját fogalmainak eredetét, hogy alkalmazsint – megértve és elsajátítva – meghaladjon vagy megújítsa a múltat. A filozófia kezdete tehát sokkal inkább a múlttal való kritikai számvetés, *destrukció*, mint a mindenben való karteziánus kételkedés.⁸ Az a destrukció, mely mint leépítés-lebontás közvetlenül az építkezést, a konstrukciót szolgálja.

A hagyománynak a jelen számára való eredeti elsajátítása, leépítő-destruktív hozzáférhetővé tétele mint megértési-értelmezési feladat eminensen *hermeneutikai* beállítódás, s a korai előadásokon valóban megtaláljuk ezt a hermeneutika és destrukció közötti lényegi összefüggést. A feladat az, fogalmaz Heidegger, hogy „az áthagyományozott és uralkodó értelmezettség rejtett motívumait, hallgatólagos tendenciáit és értelmezési útjait fellazítsuk, és hogy [...] az explikáció motívumainak eredeti forrásaihoz nyomuljunk előre. *A hermeneutika csak a destrukció útján végezheti el feladatát.* [...] A saját történetével való destruktív szembenézés a filozófiai kutatás számára nem pusztán függelék [...]”. „A [...] kritika nem annak a ténynek szól, hogy egyáltalán valamely hagyományban állunk, hanem annak: *miként*. Amit nem eredeti módon értelmezve sajátítunk el, és nem ennek megfelelő nyelvi formában fejezünk ki, az csak felületesen a miénk [...]. [A]z élet, amennyiben lemond az értelmezés eredetiségéről, vele együtt lemond arról a lehetőségéről is, hogy önmagát gyökerestől birtokba vegye.”⁹

Amit Heidegger destrukciónak nevez, úgy érti önmagát, mint ami a hagyomány talajáról fordul a hagyománnyal szembe, éspedig azért, hogy a hagyományt a jelen számára újból hozzáférhetővé tegye (ezt a törekvést fejezi majd ki Gadamer-nél a megértés applikatív jellegének hangsúlyozása: a hermeneutika feladata a múltbeli értelem restitúciójával vagy rekonstrukciójával szemben a jelennel való közvetítés, integráció mozzanatának előnyben részesítése). Ez a hagyomány a létkérdés történetének – s egyúttal (vagy jobban mondva) a létfelejtés történetének – a hozzáférhetővé tétele, felfejtése és „lebontása”. Amint az a *Lét és időben* elhangzik, a létkérdés kidolgozásának – hogy önmaga számára kellő világossággal rendelkezék – saját történetét is

⁷ *Gesamtausgabe*, LXI., 170.

⁸ Lásd pl. Husserl állítását: „[Descartes] és mindenki számára, aki komolyan filozófus akar lenni, elkerülhetetlen, hogy egyfajta radikális szkeptikus epochával kezdje, mely minden addigi meggyőződésének univerzumát kérdésessé teszi.” Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff, The Hague, 1976, 17. §. (*Husserliana*, 6.)

⁹ Martin HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Anzeige der hermeneutischen Situation*, s. a. r. Hans-Ulrich LESSING, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, (6) 1989, 249. (Uő., *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk: A hermeneutikai szituáció jelzése*, ford. ENDREFFY Zoltán – FEHÉR M. István, *Existencia VI–VII.*, 1996–97, Supplementa, vol. II., 23.)

vizsgáltnia kell, így „szükség van a megkövült tradíció fellazítására s az általa létrehozott elfedések eltávolítására”.¹⁰ Ezt a feladatot fogja fel és nevezi meg itt Heidegger *destrukcióként*, mely nem csapongó vagy céltalan, hanem „a létkérdés vezérfonalát követi”, s „az antik ontológia áthagyományozott állományát” igyekszik „azokra az eredeti tapasztalatokra lebontani, melyekből a lét első s később vezetővé váló meghatározásait merítették.” Az ontológiai alapfogalmak eredetéről, „születési bizonyítványuk” felmutatásáról van szó, s Heidegger nem mulasztja el hangsúlyozni: „a destrukció nem akarja a múltat a semmibe sülyeszteni, szándéka pozitív”.¹¹ A fő mű rögtön rákövetkező bekezdésében pedig „az ontológiatörténet destrukciójáról” hasonlóképpen abban az értelemben esik szó, mint ami a „kérdésfeltevéshez” – tudniillik „a létkérdés elvi kidolgozásához” – „lényegileg hozzátartozik s csupán annak keretén belül lehetséges”: „az ontológiatörténetnek a kérdésfeltevéshez [a létkérdés elvi kidolgozásához] lényegileg hozzátartozó s csupán annak keretén belül lehetséges destrukciójáról”.¹² Destrukció és létkérdés Heidegger számára nem választható el egymástól. A létkérdés nem fejthető ki a destrukció nélkül, a destrukció pedig a létkérdés szolgálatában áll.

Heidegger törekvése tehát az európai metafizika alapvető problémaállományának a hermeneutikai-fenomenológiai kérdezés vezérfonalán történő destrukciójára: elvi kritikájára, újraelsajátítására irányul. Destrukció és konstrukció szorosan összefügg egymással, s mindkettő az újraelsajátítás szolgálatában áll. Ennek egyik legvilágosabb megfogalmazása a fő mű megjelenésének évében, 1927-ben tartott egyetemi előadáson hangzik el: „a fogalmi interpretációhoz szükségképpen hozzátartozik [...] valamely destrukció, azaz a ránk hagyományozott és először szükségképpen használandó fogalmaknak a kritikai leépítése azon források irányában, melyekből merítették őket. A saját fogalmainak a valódiságát az ontológia csupán a destrukció révén képes ön-maga számára teljességgel biztosítani. [...] A filozófiában használatos konstrukció szükségképpen destrukció, azaz az áthagyományozottnak a tradícióhoz való történeti visszanyúlásban végrehajtott leépítése, ami nem a tradíció tagadását és semmibe vételét, hanem fordítva, éppen pozitív elsajátítását jelenti”.¹³ Leépítés és felépítés, a saját fogalmak valódiságának, hitelességének érvényesítése és a kiüresedett hagyomány fogalmainak érvénytelenítése, destrukció és létkérdés, destrukció és konstrukció kölcsönösen egymásra utal és szorosan összefonódik egymással. A destrukció vállalkozásának értelme, célja a (megkövesedett, értelemvesztésen átment) filozófiatörténeti hagyománynak s a benne s általa áthagyományozott ugyancsak megkövesedett prob-

¹⁰ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 6.§., 22.

¹¹ „Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive Absicht*”. *Uo.*, 23. Lásd ugyancsak Heidegger későbbi visszapillantását: „Was in »Sein und Zeit« als »Destruktion« entfaltet ist, meint nicht Abbau als Zerstörung, sondern Reinigung in der Richtung des Freilegens der metaphysischen Grundstellungen” (*Gesamtausgabe*, LXV., 221.); „Die »Destruktion« ist nicht »destruktiv« im Sinne der Zerstörung um der Zerstörung willen, sie ist »Freilegung« des Anfangs, um ihm seine erste Anfänglichkeit in der unausgeschöpften Fülle und der noch kaum erfahrenen Befremdung zurückzugeben” (*Gesamtausgabe*, LXVI., 66.). A számos hely közül lásd még pl. *Gesamtausgabe*, IX., 3. sk., 34., 417.

¹² HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 23.

¹³ Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie = Uö.*, *Gesamtausgabe*, XXIV., 31.

lémaállománynak és fogalomkészletnek az eredeti emberi tapasztalatokra való visszavezetés révén – a létkérdés mint alapkérdés vezérfonalán – történő „fellazítása”, „visszanyerése”, a filozófiának – és pedig mind a filozófia történetének, mind voltaképeni tárgyának – alkotó újraelsajátítása.

A létkérdés ezen első – fundamentálonológiai – kidolgozása s így maga a fő mű, a *Lét és idő* azonban befejezetlen maradt. Mind a létkérdés kidolgozása, mind komplementer ellenpárja, az ontológiatörténet destrukciója – mindkettő pregnáns értelemben vett „konstrukció” nélkül maradt. Mind a felépítés, mind a leépítés töredékesen valósult meg (hangsúly és beállítás kérdése persze, hogy úgy is fogalmazhatunk: mindkettő töredékesen ugyan, de megvalósult; a töredékes megvalósulás pedig nem tanulság nélküli). A vázolt tervezet két részből, részenként pedig három-három szakaszból szőtt, a megjelent mű viszont az első rész első két szakaszát tartalmazza. Ha egy pillantást vetünk a létkérdés kidolgozásának tervére, kitűnik, hogy valamilyen értelemben az első rész harmadik szakaszának kellett volna a létkérdésre választ adnia, hogy azután átadja a helyet a második részként vázolt ontológiatörténeti destrukciónak.¹⁴ Ez a döntő szakasz azonban nem jelent meg. Majd két évtized távlatából Heidegger a félbeszakadás okairól azt mondta, hogy a vonatkozó szakaszban egy, az egészet illető fordulatnak kellett volna bekövetkeznie. A kérdéses „szakasz azért nem jelent meg, mivel a gondolkodás e fordulat megfelelő mondásában kudarcot vallott, s így a metafizika nyelvének segítségével nem boldogult.”¹⁵ Itt persze kézenfekvő az egész *Lét és időt* végigkísérő „nyelvinségre” gondolnunk. Hogy a létező létének kifejezéséhez – amint a *Bevezetésben* hangzott – nem pusztán a szavak, hanem mindekelelt a „grammatika” hiányzik:¹⁶ ez a nehézség egy adott ponton túl, úgy tűnik, leküzdhetetlennek bizonyult. Európai nyelveink, a filozófia mint metafizika nyelve – érzékeltte egyre inkább Heidegger – a „létezők” testére szabott. A tanulság pedig az, hogy a léthez nem lehet a megalapozó-megjelenítő, döntően az újkorra jellemző gondolkodás – a metafizika – vezérfonalán eljutni, mivel e gondolkodás a létet eltárgyasítja, máris létezővé teszi, holott lét és létező nagyon is különbözik egymástól.

Az, hogy a létkérdés kidolgozásának a *Lét és időben* választott útja végigjárhatatlan útnak, zsákutcának bizonyult – ez a gondolkodói tapasztalat vezeti el Heideggert második korszakához. Ez utóbbiban tűnik fel s nyer határozottabb kontúrokat a metafizikának mint a lét történetének jellegzetesen heideggeri fogalma – ama lét történetének, melyet a létfelejtés jellemez, s melyben magával a léttel „nincs semmi”.¹⁷ Az ontológiatörténet destrukciója elnevezést viselő fiatalkori tervezet, mely a létkérdés fundamentálonológiai kidolgozásának tervével kapcsolódott össze, az utóbbival

¹⁴ Ez utóbbi, ha nem is az itt vázolt keretek között, de mégis részben publikálásra, részben egyetemi előadáson kifejtésre került. A Kant-elemzést az 1929-es *Kant und das Problem der Metaphysik* című könyv tartalmazza (további fontos elemzések találhatók a *Gesamtausgabe* 21., 24., 25., 31. kötetében). Descartes-ra és a középkori ontológiára vonatkozóan az összkiadás 24. kötetére (továbbá a 17. és 23. kötetre), az antik filozófiára és Arisztotelészre vonatkozóan a 21; 24; 31. (a később publikáltak közül pedig a 18–22.) kötetre utalunk.

¹⁵ Martin HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus* = Uő., *Gesamtausgabe*, IX., 328.

¹⁶ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 39.

¹⁷ Vö. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, II., Neske, Pfullingen, 1961, 350.

együtt második gondolkodói korszakából eltűnik – s vele együtt a „destrukció” kifejezés is –, ám az általa fémjelzett törekvés a *metafizika meghaladásának* a második korszakra jellemző új törekvésében folytatódik és él tovább. A metafizika mértékadó gondolkodóival való kritikai szembenézése során Heidegger számára a harmincas években úgy tűnik fel, hogy a létre vonatkozó kérdés, ahogy azt a hagyományos metafizika felteszi, közelebbi szemügyre vételkor alapjában véve a létezőre vonatkozó kérdést jelenti, holott a *Lét és idő* kérdésfeltevése szerint a létre vonatkozó kérdésről volna szó.¹⁸ Így Heidegger a létfelejtésnek a metafizikával szemben már a fő mű korszakában megfogalmazott szemrehányását új, radikális formában ismétli meg. Magát a metafizikát – ama gondolkodást, mely a létre való kérdezéskor ez utóbbit már létezővé is tette –,¹⁹ ezt a gondolkodást kell meghaladni. A metafizika, hangzik a harmincas évek Nietzsche-előadásain, „elismeri ugyan, hogy nincs létező lét nélkül. Ám alighogy kimondja ezt, máris a létet újfent valamely létezőbe helyezi, legyen az akár a legfelsőbb okként elgondolt legmagasabb létező, akár a [...] szubjektum értelmében vett kitüntetett létező, mint minden objektivitás lehetőségének feltétele, akár [...] a feltétlen szubjektivitás értelmében felfogott abszolútum”.²⁰ A létezőknek egy legfelsőbb létezőre való visszavezetése épp azt jelenti, hogy a létezők körén belül maradunk, s hogy a metafizika elfeledte a lét kérdését. A metafizika minden megalapozása, írja Gianni Vattimo, egy olyan létezőt keres, amelyre a többi alapozhatja, s közben nem veszi észre, hogy ezzel az első vagy végső létezővel kapcsolatban is újra feltevődik a lét problémája.²¹ A metafizika tehát felveti ugyan a lét problémáját, ám válaszkísérletei során pillantása Heidegger nézőpontjából észrevétlenül a létezőre siklik át, s ezáltal szem elől téveszti a létet – úgyszólván a feltett kérdés *mellé* válaszol, s a létet ilyenformán mintegy csak „súrolja”.²² „A lét maga a metafizikában elgondolatlan marad – írja Heidegger –, mert a metafizika a létezőt mint olyat gondolja”,²³ „a metafizika nem bocsátkozik bele magába a létbe, mivel a létet már elgondolta, nevezetesen mint létezőt”.²⁴

„A metafizika meghaladása” csupán új megnevezése annak a törekvésnek, melynek a *Lét és idő*ben „az ontológiatörténet destrukciója” volt a neve. A metafizika meghaladására, melynek előkészítése felé Heidegger visszapillantó tekintete számára már a *Lét és idő* is útban volt²⁵ – hiszen (amint az egy helyen elhangzik) „az, hogy a lét kezdetben különböző módokon jelenlétként küldi meg magát, egyre jobban elfedődik”, a „destrukció” pedig „csupán ezen elfedések lebontását jelenti”²⁶ – a metafizika meg-

¹⁸ Lásd Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* = Uö., *Gesamtausgabe*, XL., 21.

¹⁹ Vö. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II., 347. skk.

²⁰ Uo., 347. Lásd még pl. Martin HEIDEGGER, *Vier Seminare* = Uö., *Gesamtausgabe*, XV., 344.

²¹ Gianni VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari, 1980, 78.

²² Vö. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II., 350.

²³ Uo.

²⁴ Uo.

²⁵ „Das in »Sein und Zeit« (1927) versuchte Denken macht sich auf den Weg, die [...] Überwindung der Metaphysik vorzubereiten.” *Gesamtausgabe*, IX., 368.

²⁶ „[D]ie anfängliche Schickung von Sein als Anwesenheit auf verschiedene Weise mehr und mehr verdeckt wird. Nur der Abbau dieser Verdeckungen – dies meint die »Destruktion«”. Martin HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens* = Uö., *Gesamtausgabe*, XIV., 13.

haladására azért van tehát szükség, mert „a metafizika magát a létet nyelviileg nem juttatja kifejezésre”.²⁷ Ha a metafizika a létet nem gondolja el, akkor a metafizika meghaladására éppen a létkérdés szempontjából – mindenekelőtt és csakis abból – van szükség.²⁸

2. Metafizika és a létkérdés tehát Heidegger nézőpontjából radikálisan külön irányba tartanak, a metafizika olyan valamit, mint a létkérdés, érzékelni sem igen képes. Derrida számára viszont a létkérdés maga sem mentes a metafizikától – sőt *metafizika a javából*. Ha Heidegger számára a destrukció a konstrukciót szolgálja, ha az ontológiatörténet destrukciója a – létkérdést középpontba állító – (fundamentál)ontológia felépítésének törekvésével egészül ki, csak annak háttérében, reá vonatkoztatva nyeri el értelmét, második korszakában pedig a metafizika meghaladása hasonló célt szolgál – sőt már maga a metafizika megjelölés is csak a létkérdés felől nyeri el a maga sajátos (sajátosan negatív) értelmét, nevezetesen akként a gondolkodásként, amely a létet már mindig is a létezőbe helyezte –, akkor Derrida már a heideggeri vállalkozás kiindulópontját véli metafizikában elmarasztalhatni. Ez annyiban nem jogosulatlan, amennyiben – egyfelől – Heideggernek a létkérdésre kidolgozott mindenkori válaszkísérletei – azok sajátos értelemben vett kudarcai, „zsákutcái” (*Holzwege*) – egy ilyen következtetést nagyon is sugallhatnak. Másfelől – ami ennek előfeltevése és amit maga Heidegger is visszapillantva megfogalmazza – kérdésfeltevése keletkezésének, kiindulópontjának „hermeneutikai szituációja” nagyon is sugallhatta a létfogalom egységes, egyértelmű jelentésének értelmében való megfogalmazódását.

A lét problémájával az ifjú Heidegger először Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* című 1862-es disszertációjában találkozott, melyet Conrad Gröber konstanzi lelkész, az ottani konviktus rektora, később freiburgi érsek adott 1907-ben az akkor 18 éves ifjú kezébe. Brentano írásának a címlapján a következő Arisztotelész-idézet szerepelt: „A létező (létére tekintettel) többféle módon nyilvánul meg.”²⁹ Ezek a módok, illetve a létező többféle jelentései a következők: a lét mint tulajdonság vagy akcicens, az igaz-lét, a lét mint lehetőség és valóság (dünamisz és energiea), valamint a kategóriák sémája szerinti lét (a kategóriális lét). Arisztotelész maga nem használja ugyan a metafizika kifejezést, de ilyen címen áthagyományozott művében több helyen beszél egy olyan tudományról (az ún. „első filozófiáról”), melynek tárgya a lét mint lét és annak legáltalánosabb meghatározásai; s az Arisztotelészre épülő, elsősorban skolasztikus hagyományban is eleven maradt a lét ilyen értelemben felfogott objektív tudományának, éppenséggel a metafizikának – későbbi elnevezéssel az ontológiának vagy általános metafizikának – az eszméje. A filozófiában első lépéseit tevő ifjú számára adott volt tehát a kérdés: ha a lét Arisztote-

²⁷ *Gesamtausgabe*, IX., 369.

²⁸ Lásd bővebben FEHÉR M. István, *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl, Budapest, 1992, 270. skk.

²⁹ Vö. Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959, 92.; Uő., *Frühe Schriften = Uő., Gesamtausgabe*, I, 56.; William J. RICHARDSON, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, bev. Martin HEIDEGGER, Nijhoff, The Hague, 1974³, XI.

lésnél többféle értelemben szerepel, akkor mi a lét egységes, többszörös jelentését átfogó egyszerű meghatározása; mit jelent akkor a lét, „melyik a vezető alapjelentés?”³⁰

A létfogalom egységes, egyértelmű jelentésének a leírt módon való megfogalmazódása Derrida felől szemlélve mármost az „értelem”, a „jelentés” időtlenségének avagy időtlen önazonosságának – ilyenformán viszont az állandó jelenlét metafizikájának – feltevésén nyugszik. Az egyik legfontosabb derridai szöveghely így hangzik: „Az értelem fogalmát az itt felmutatott meghatározások egész rendszere irányítja; minden alkalommal, amikor valamiféle *értelemre* vonatkozó kérdés tevődik fel, nem tevődhet fel másképp, mint a metafizika körülzárt területén belül. Ilyenformán hiábavaló volna [...] a jelentésre mint olyanra (az időnek vagy bármi másnak a jelentésére) vonatkozó kérdést eloldani a metafizikától avagy a »vulgárisnak« nevezett fogalmak rendszerétől. Ez nem kevésbé vonatkoznék a *lét* olyasfajta *kérdésére* is, amely úgy van meghatározva, miként az a *Lét és idő* elején történik, mint a *lét értelmére* vonatkozó kérdés”.³¹ Az értelemre vonatkozó kérdés Derrida általi ezen kezelése, pregnáns értelemben vett „dekonstrukciója” (s egyúttal a metafizika köréhez való rendelése), bárhogy foglaljunk is egyébiránt állást vele kapcsolatban, mindenképpen érthetővé teszi a derridai gondolkodás sajátos jellegét: jelentő és jelentett szakadatlan egymásra utalását, villódzását, azt, hogy ez a gondolkodás saját értelemképző folyamatát minduntalan megszakítja. Derrida nem állítja, hogy a metafizikától (s annak nyelvétől) meg lehetne szabadulni; a dekonstrukció így a metafizika nyelvét beszéli s annak fogalmiságában mozog, miközben egyúttal dekonstruálja is azt. És fordítva: a metafizika fogalmiságát dekonstruálja, miközben annak körében mozog s felhasználja. A jelentésképzés, jelentésképződés állandó felbontása, megszakítása úgyszólván „logikailag” levezethető abból az imént idézett tételből, mely szerint az értelemre, a jelentésre vonatkozó kérdés (mint valami identikusra, időtlenre, időtlenül azonosra vonatkozó kérdés) maga is metafizikai kérdés – a metafizika világlátását, a létet mint meglétet, állandó jelenlétet előfeltételező kérdés. Egy ilyen tételt alapul vevő filozófia értelemszerűen nem kristályosodhat ki, nem csapódhat le semmiféle „pozitív” tanban vagy eredményben. Már a választott kifejezések is tükrözhetik ezt. Ami kikristályosodik, lecsapódik, az megrögzül, megmerevedik, valamilyen formát ölt: a formálódás, alakulás végső fokon kialakuláshoz vezet; benne *megállapodik*, azaz *megáll*, álló helyzetbe kerül, mintegy (be)végződik. Ám az értelemalakulás – a derridai dekonstrukció nézőpontja felől szemlélve – folyamatos, szünet nélküli, az alakulás sohasem vezethet ki-alakuláshoz. Úgy is mondhatnánk: a dekonstrukciónak nincs végpontja.

Hogy a metafizika – a metafizika világlátása – a lét mint meglét, a lét mint állandó jelenlét körül szerveződik és összpontosul, az persze épp Heidegger egyik középponti tétele volt. Heideggertől Derrida mármost átveszi a metafizikának a létre mint állandó jelenletre vonatkozó felfogását, s azt igyekszik megmutatni, hogy magában a heideggeri alapkérdésben (a létre, illetve a lét egységes értelmére, jelentésére irányuló kérdésben) már impliciten benne rejlik egy állandó jelenlét felé való előrenyúlás. Más szóval,

³⁰ Vö. Martin HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens* = *Uő.*, *Gesamtausgabe*, XIV., 93.; RICHARDSON, *I. m.*, XI.

³¹ Jacques DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, 58. sk.

ha Heidegger elmarasztalja a metafizikát, mivel az a létet az állandó jelenlét horizontjában érti, akkor Derrida úgy véli, az állandó jelenlét fogalma nem pusztán „a lét = állandó jelenlét” állításban vagy válaszban, hanem magában az ezt a választ vagy állítást megelőző s egyúttal lehetővé tevő kérdésben („Mi a lét?”, „Mi a lét jelen-tése”) ott lappang (s ebben az esetben édes mindegy, milyen válasz érkezik a „Mi a lét?” kérdésre, „állandó jelenlét” vagy valami más). Ha úgy tetszik, Derrida felől szemlélve nem csak a válasz „fertőzött” metafizikával (mintegy a metafizika „vírusával”), de maga a kérdés is. Ezzel Derrida ilyenformán magát a létkérdést is dekonstruálja – ebben a tekintetben hasonlóan járva el azokhoz a posztheideggeriánus gondolkodókhoz, akik (mint például Gadamer) Heideggerhez kapcsolódnak, ám a létkérdéssel nemigen tudnak mit kezdeni, sőt hozzájuk képest még egyfajta – a kifejezést óvatosan használva – „szisztematikus” magyarázatkísérletre is törekszik. Mivel a lét jelentésére, értelmére irányuló kérdés a lét logoszatát veszi célba, így a metafizika – az „állandó jelenlét” metafizikája – Derrida perspektívája felől szemlélve egyúttal logocentrizmus is.³²

Ha Heidegger gondolkodásában szerves átvivésről beszélhetünk, melynek során az ontológiatörténet destruktívójának fiatalkori tervezete a metafizika meghaladásának második gondolkodói korszakára jellemző törekvésebe fordul át, mégsem hagyható figyelmen kívül, hogy az utóbbi éppen a második korszakban tűnik fel, melynek ilyenformán előfeltevése az első korszak gondolkodása. Derrida mármint a második korszak Heideggere felől bírálja az első korszak Heideggerét. Ám mivel az előbbi nincs az utóbbi nélkül, így Derrida bírálata mindenképpen heideggeri belátásokon élésködik. A lét egységes értelmére vonatkozó – első korszakbeli – kérdés megfogalmazódása s bizonyos mértékű kidolgozása nélkül nem jöhet létre az a nemleges belátás, mely szerint ilyen egységes jelentés nincs – nem jöhet létre a metafizika meghaladásának törekvése sem, melyhez Derrida pedig deklaráltan kapcsolódnai szeretne. Persze, mint utaltunk rá, Derrida forrásai közül Heidegger csak egy, noha egyike a legfontosabbaknak. A dekonstrukció fogalma ugyan alighanem mindenekelőtt heideggeri eredetű,³³ ám ami a metafizika meghaladásának törekvését illeti – mint

³² Lásd ehhez pl.: „A logocentrizmus tehát ugyanabba az irányba mutat, mint a létező létének jelenlétként való meghatározása. Amilyen mértékben az effajta logocentrizmus nem teljességgel idegen Heidegger gondolkodásától, talán e gondolkodást belül tartja még az ontoteológia ezen korszakának határai, a jelenlét e filozófiájának keretei, vagyis magának a filozófiának a keretei között.” Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, 23. sk.

³³ Hogy a *dekonstrukció* kifejezést Heideggerhez kapcsolódva alkotta meg, és a *destrukció* heideggeri fogalmát akarta ezzel saját céljaira felhasználni, arra Derrida maga is hivatkozik, lásd Jacques DERRIDA, *Lettre à un ami japonais* = *Üő., Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, 387. sk. Jean Grondin úgy véli, a *dekonstrukció* kifejezés Derrida általi választásában szerepe lehetett Heidegger *Zur Seinsfrage* című írása francia fordításának is, melyben a fordító Gérard Granel, a heideggeri *Destruktion deconstruction*nal fordította franciára, ebben a heideggeri írásban pedig a *Lét és időben* megfogalmazott *destrukció* „felületes félreértéséről” esik szó, mely Heidegger szerint nem egyéb, mint 'leépítés' (*Abbau*); lásd *Gesamtausgabe*, IX., 417.; Jean GRONDIN, *La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique = Philosopher en français*, szerk. Jean-François MATTÉI, PUF, Paris, 2001, 235–246. Heideggernek, illetve a *destrukció* heideggeri fogalmának gondolkodására tett hatásáról lásd még pl. Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, 425.; *Üő., Positions*, Minuit, Paris, 1972, 18. Másutt Heidegger gondolkodását „megkerülhetetlennek” nevezte (*Üő., Marges de la philosophie*, 22.). Ugyanezen a helyen Derrida utal rá, hogy annak a múltnak a fogalmát, „mely soha sem volt jelen”, Lévinastól veszi át,

amivel a dekonstrukció szorosan összekapcsolódik –, itt Heidegger csak egy az ihletők közül, s vélhetően nem is a legfontosabb; mellette és rajta kívül mértékadó szerepet játszik Freud és Nietzsche, továbbá egy szemiotikailag színezett strukturalizmus. Az utóbbiak hatásának domináns volta eredményezheti azt, hogy a metafizika meghaladásának törekvése Derridánál kiterjed arra – úgyszólván magával rántja azt –, aminek Heideggernél még a szolgálatában állott, ami mindenekelőtt életre hívta – magára a létre vonatkozó kérdésre.

Heideggernél a létkérdés kidolgozása hívta életre előbb a destrukciónak, majd a metafizika meghaladásának a programját; Derridánál a dekonstrukcióvá vált destrukció és a metafizika meghaladásának törekvése – nem függetlenül a Freud- és Nietzsche-hatástól – eloldódik, függetlenedik a létkérdéstől, az utóbbit magát is metafizikagyanú alá helyezi és dekonstruálja. A történetiség, ezen belül is a jövőre irányultság, illetve a jövő dimenziójának kitüntetettsége Heidegger egész gondolkodói útjának, mindkét gondolkodói korszakának, másképp és másképp jelenlevő, ám meghatározó, jellegzetes vonása. A metafizika meghaladásának telosza, *terminus a quo*ja, mely a második korszak Heideggerénél egyebek mellett például az „Ereignis fogalmának megjelenésében vagy – már a megnevezés, a szójelentés szintjén is – a „lét eszkatológiájának” fogalmában lokalizálható,³⁴ Derrida dekonstrukciós vállalkozásából kihullani látszik. A dekonstrukció által végzett szüntelen leépítés, úgy tűnik, önmaga céljává válik. Nem szabadulunk a benyomástól: a destrukciónak a létkérdés kidolgozására, hozzáférhetővé tételére vonatkoztatott, annak szolgálatában álló heideggeri eljárása Derrida kezében bizonyos fokig a dekonstrukció öncélú játékává válik.

Ugyanakkor az is megkérdőjelezhető, hogy a fentebbi Derrida-idézet középponti állítása, amely szerint „hiábavaló volna [...] a jelentésre mint olyanra (az időnek vagy bármi másnak a jelentésére) vonatkozó kérdést eloldani a metafizikától”, Heideggerhez képest valamiféle újdonságot jelentene, olyat, aminek Heidegger ne lett volna tudtában. Épp ellenkezőleg: a késői Heidegger – ha úgy tetszik – „dekonstruálja”, azaz – amit ez számára jelent – kontextusba helyezi, azaz historizálja a jelentésre, mint időtlen lényegre vonatkozó (platonikus) kérdést (s ezzel újfent okát adja, miért nem lehet a létre vonatkozó kérdésre egyszer s mindenkorra érvényes választ adni).

„Amikor a nyelvre, tudniillik a nyelv lényegére vonatkozó kérdést fölteszük – hangzik Heidegger ide vonatkoztatható egyik döntő megfontolása –, akkor a nyelv már megszólított minket. Ha a lényegre, tudniillik a nyelv lényegére akarunk kérdezni, akkor ugyanis az, amit a lényeg jelent, már megszólított bennünket.”³⁵ Ha azt

s érdemes megjegyeznünk, hogy e fogalom, a „transzcendentális múlt” jelentésében, már Schelling számára ismert volt (vö. Friedrich W. J. SCHELLING, *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie = Uő sämtliche Werke*, X., szerk. K. F. A. SCHELLING, Stuttgart–Augsburg, 1856–1861, 93.), s lényegét tekintve megtalálható Sartre-nál (Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, javított kiadás, szerk. Arlette ELKAÏM-SARTRE, Gallimard, Paris, 1998, 174. sk., 541. sk. (vö. Uő., *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata*, ford. SEREGI Tamás, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2006, 187. sk., 586.)

³⁴ Lásd Martin HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander = Uő., Gesamtausgabe*, V., 327.

³⁵ HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, 175. A mű címét („Útban a nyelvhez”) szigorú értelemben kell vennünk. Mivel mindig nyelvileg léteznünk, a nyelvben élünk, ezért nem tudjuk sohasem önmagunktól eltávo-

kérdezzük, mi a nyelv – így világíthatjuk meg röviden Heidegger szavait –, akkor közelebbi szemügyre vételkor azt kérdezzük, mi a nyelv lényege. Ám akkor már mindig is tudjuk – föltéve, hogy a kérdést értjük –, mit jelent a *lényeg*. A *lényeg* szó, illetve az annak jelentése által képviselt nyelvi univerzumot már értjük – már értenünk kell –, amikor megfogalmazzuk a nyelvre, a nyelv mibenlétére, a nyelv lényegére vonatkozó kérdést – ily módon már mindig is ezen univerzumon *belül* mozgunk. A *lényeg* szó azonban, továbbá a „Mi az x lényege?” (éspedig értelemszerűen: „időtlen, önmagával azonos lényege”) típusú kérdés – így szeretném most jelen szemszögből a mondottakat tovább értelmezni – a platonizmusból, az európai filozófiát uraló metafizikából származik. A „Mi az x lényege?” tipikusan metafizikai kérdés, és a metafizikával együtt destrukcióra vagy dekonstrukcióra szorul. Ám míg a heideggeri destrukció történeti, addig a derridai dekonstrukció történetietlen. „[A]z, amit a lényeg jelent, már megszólított bennünket” – írja Heidegger, s ez értelemszerűen annyit jelent: megszólított bennünket *történetileg*. A megszólítás, megszólítotttság eseményszerű, történeti, avagy egyenesen történetet konstituáló. A lényeg szónak ilyenformán nincs semmilyen időtlen, történetfeletti jelentése, vagy ha úgy tetszik: a történetfeletti időtlen jelentés maga is történetileg keletkezett, fogalma a Platónból kiinduló nyugati metafizika kelléktárába tartozik. A metafizika azonban Heidegger felől szemlélve a lét *történetének* része, s ugyanakkor e történetnek (csupán) *része*. Még akkor is, ha máig csupán e része ismert, s valamely más, új kezdetnek – melyre a második korszak Heideggerének gondolati erőfeszítései irányulnak – még a körvonalai sem igen bontakoznak ki. A történetiség dimenziójának kitüntetettsége, mely – amint arról fentebb szó esett – a heideggeri gondolkodásnak elejétől a végéig döntő jellemzője, Derridában nem látszik visszhangra találni (egyébként is alighanem el lehet mondani: amit a francia gondolkodás és fenomenológia a németből általában véve a legkevésbé hajlik átvenni, az úgy tűnik, nem is annyira a metafizika, mint inkább a történetiség és a *Geisteswissenschaften* hozzá kapcsolódó problémája). Hogy a dekonstrukció esetleg olyan valami, mint „korszak” is lehetne, az Derridában is felmerült, ám ebben a tekintetben feltűnően szkeptikusan nyilatkozott. Hogy egy ilyen gondolat – amint szó szerint fogalmazott – „ne peut jamais donner lieu à quelque assurance”, az persze készséggel és minden további nélkül elismerhető: dehát mind Heidegger gondolkodásában, mind a sajátjában hol vannak azok a pontok – s vannak-e egyáltalán ilyenek –, melyek tekintetében bármiféle bizonyosságról–biztonságról–biztosítékról („assurance”) valaha is lehetne beszélni?³⁶ Vajon nem áll-e szemben a dekonstrukció „legbensőbb lényegével” (hogy ezt a Derrida számára anatómának hangzó kihívó fogalmazásmódot válasszam) bizonyosságok–biztosítékok követelése?

Az időtlen lényegek, illetve a szójelentések időtlen, önazonos lényegei köré összpontosuló szemléletmódot a *jelentés platonizmusának* lehet nevezni, s ez a kifejezés – kritikai beállításban – ténylegesen meg is jelenik Heideggernél; s az sem jelentőség híján

lítani, önmagunkkal szembeállítani és ily módon tárgyiasítva tudományos vizsgálódás témájává tenni; mindig csak útban vagyunk felé; *hozzá* – mint tudományos vizsgálódás tárgyához – sohasem jutunk el, illetőleg már mindig is eljutunk, amennyiben „szavára hallgatva” a nyelvet megfelelőképpen használjuk.

³⁶ Lásd DERRIDA, *Lettre à un ami japonais*, 391. sk.

való, hogy a kifejezés épp korai korszakában, a sajátlagosan első hermeneutikai előadáson, az 1923 nyarán a fakticitás hermeneutikájáról tartott nevezetes kurzuson bukkan föl.³⁷ Ha mindezt figyelembe vesszük, akkor elmondhatjuk: a nyelvnek vagy bármi másnak nincs lényege, pontosabban lényege egyszer csak *lett*, éspedig akkor *lett* (keletkezett), amikor a *lényeg* szó – a maga specifikusan metafizikai jelentésében – „megszólított bennünket”. Más szóval az „x” dolog *lényegére* vonatkozó kérdés feltételei csak a metafizika korszakának uralomra jutásával álltak elő. Jellegzetes, hogy a „Wesen der Sprache” kifejezést Heidegger már évtizedekkel korábban, a *Lét és időben* is idézőjelek között, ironikus-distanciáltan használja.³⁸ A következtetés, amely ebből levonható, abban áll, hogy az időtlen lényeg fogalmát nem Derridának kell csupán most utólag (mintegy Heideggert korrigálva, helyesbítve, radikalizálva) dekonstruálnia: megtette ezt már a maga módján – s egyszersmind oly módon, mely nincs bizonyos meggyőző erő híján – Heidegger maga. A „mi az x?” jellegű kontextustalanított örök kérdéseket, mint amelyek mint tipikusan filozófiai kérdések valaminek az örök időtlen lényegére (jelentésére) vonatkoznak, Heidegger hermeneutikai-destruktív kezelésmódja már kellőképpen megrendítette.

A létkérdés hozzáférhetővé tételének, kidolgozásának egymást követő heroikus kísérletei, egyre újabb és újabb nekifutások és az ezek során fölvázolt mélyenszántó, nagyszabású tervezetek – Heidegger gondolkodói útjának efféle összegzése bizonyos értelemben aligha volna félrevezető vagy jogosulatlan. „Végleges, végérvényes választ vagy utat hiába keresnénk – fogalmaztam korábbi Heidegger-monográfiám bevezetésében –, ilyet Heidegger nem pusztán nem nyújtott, hanem ennek a kidolgozását egészen korai időponttól kezdve elvileg lehetetlennek tartotta”, és – tehető most hozzá – egész gondolkodói útját figyelembe véve egy ilyen elvárás meglehetősen fonáknak vagy implauzibilisnek mutatkoznék is. „Saját gondolkodását is inkább gondolati útnak szerette tekinteni – az egyes műveket pedig állomásoknak, útjelzőknek – anélkül, hogy az utak valahol végérvényesen lezárulnának.”³⁹ A létkérdés megfogalmazásának, megközelítésének útjairól van szó; „Utak, nem művek”, amint azt összkiadás

³⁷ Vö. *Gesamtausgabe*, LXIII., 11. Heidegger így magyarázza itt a „Platonismus der Bedeutung” kifejezést: „ein Wort, Wortgefüge meint etwas, »hat eine Bedeutung«, s vélhetően Husserlre gondol.

³⁸ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 163. (LI 308.), hasonlóképpen *Gesamtausgabe*, XX., 364. Ugyanabba az irányba mutat, mint az iménti idézet, s ebből a szempontból megvilágító lehet a késői Heideggernek a *Was ist das – die Philosophie?* című írásában adott magyarázata. A „was ist das ...?” típusú kérdést fejti ki Heidegger, görögül így hangzik: *ti esztin*. Ez a kérdés kétértelmű, azaz többféle módon kérdezhetjük. Azt kérdezhetjük például: „mi az ott a távolban?”. S a válasz erre így hangozhat: „egy fa”. „A válasz abban áll, hogy egy dolognak, amit pontosan nem ismerünk fel, megadjuk a nevét.” Ám tovább is kérdezhetünk, imígyen: „mi az, amit »fának« nevezünk?” Mármost „az így feltett kérdéssel közelebb jutunk már a görög *ti esztin*hez. A kérdésnek az a formája ez, amelyet Szókratész, Platón és Arisztotelész dolgozott ki. Azt kérdezik például: Mi a szép? Mi a megismerés? Mi a természet? Mi a mozgás?” *Gesamtausgabe*, XI., 11. Innen szemlélve, a nyelvre vonatkoztatott kérdés *ti esztin* kérdés, hiszen nehéz olyan kontextust elképzelni, melyben arra a kérdésre: „mi az ott a távolban?”, értelmesen válaszolhatnánk úgy: „egy nyelv”. Ez azt a tézist erősíti, hogy a nyelvre vonatkozó kérdés *eo ipso* (az írott nyelv tapasztalata alapján) az írott nyelvre vonatkozó kérdés, hogy a nyelvnek ebben az értelemben vett fogalma az írásbeliség alapján jön csak létre, s hogy korántsem véletlen, hogy a görögöknek nem volt a nyelvre szavuk. Szóbeli kultúrákban, ahol a szó a dolog része, nem fogalmazódhat meg a nyelvre vonatkozó kérdés.

³⁹ FEHÉR, *Martin Heidegger*, 12. sk.

mottója sugallja. Derrida mármost – a metafizika meghaladásának optikájához kapcsolódva – magát a kérdést, magát a törekvést is metafizikai gyanú alá helyezi. Ám a heideggeri végeredmény és a derridai kiindulópont nem is esik olyan távol egymástól. Hogy a létkérdésre, a lét értelmére vonatkozó kérdésre nem lehet időtlen, végérvényes választ adni – ez a belátás nagyon is adódik a heideggeri gondolati út *tanulságaként*, a gondolati nekifutásokból fakadó *következményként*, ám e belátásnak a megszületése aligha lett volna lehetséges anélkül, hogy magát a kérdést föltegyük s kidolgozásának útján – különféle potenciális útjain – elinduljunk. A kérdés feltétele nélkül nincs semmiféle válasz – így nemleges sem. Derrida szemrehányásában van tehát ugyan valami jogos, de érzésem szerint – minden dekonstrukciós villódzás és az e műveletben rejlő egyfajta tagadhatatlan paradox következetesség ellenére – valami pedáns, élösködő és meddő is. Nem szabadulunk a benyomástól, hogy bizonyos mértékig a későn jövők bölcsességéből táplálkozó lemondó (mármint a kérdés heroikus nagyságáról lemondó) triumfálás esete forog fenn.⁴⁰

⁴⁰ „A lét értelme”, idéztem Heidegger-monográfiámban Eugenio Mazzarellát, „az értelem léte”; a létkérdés ezen a ponton nem tud továbbmenni, mivel az értelemre vonatkozó reflexió egyszerűen az értelemnélküliség falába ütközik: Eugenio MAZZARELLA, *La Seinsfrage come Kehre e come Denkweg* = Martin HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli, 1980, 76.; lásd még pl. Thomas SHEEHAN, *Heidegger, Aristotle, Phenomenology*, Philosophy Today, Summer 1975, 90.; vö. FEHÉR M., *Martin Heidegger*, 200. A heideggeri fő műnek, illetve a létkérdés első korszakbeli kidolgozásának befejezetlenségére e monográfia két fejezetén kívül (lásd *Uo.*, 196–210., 266–281.) más írásaiban is kitértem, illetve visszatértem (lásd pl. FEHÉR M. István, *Heidegger útja a Lét és időig* = Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989, 49. skk.; 79. skk.; valamint *Uő.*, *Die Unabgeschlossenheit von „Sein und Zeit” – erläutert am Ansatz der existenziellen Analytik in „Sein und Zeit” und in den „Prolegomena” sowie an der Entstehung des hermeneutischen Gedankenkreises in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie 1989, 15–31.); a különböző perspektívákból és elemzési nézőpontokból mindenkor kimutatott nehézségek pedig nem csupán a heideggeri alaptörekvés végpontjának elérhetőségét, pontosabban elérhetetlenségét (éppenséggel „befejezetlenségét”, elvi befejezhetlenségét s annak lehetséges „okait”) próbálták magyarázni, de éppannyira – és pregnáns értelemben – vonatkoztathatók kiindulópontjára, kiindulópontjának nehézségeire (lásd ehhez elsősorban *Uő.*, *Martin Heidegger*, 204.; *Uő.*, *Heidegger útja a Lét és időig*, 50.). Egy olyan értelmezési lehetőségre is utaltam, mely szerint a *Seinsfrage* – specifikus értelemben – egyszerűen nem *tehető fel*, vagy ha ez mégis megtörténik – mint ahogy meg is történik –, ennek „ára” a megválaszolhatatlanság, lezárhatatlanság lesz; ez az elemzési szempont pedig bizonyos értelemben a Derridához hasonló (lásd *Uő.*, *Die Unabgeschlossenheit von „Sein und Zeit”*, 19., 29.). Mindebből azonban nem a Heideggerrel szembeni triumfálás következett, hanem inkább az az általános – nem csupán a heideggeri filozófiára, hanem a filozófia mint olyan természetére vonatkozó – tanulság vagy belátás, hogy a megszakadás, a „kudar” („Scheitern”), a befejezetlenség (Heidegger késői gondolkodásának terminusával: zsákutca, *Holzweg*) nem csupán valamely filozófia kifejtésének, előrehaladásának egy pontján (Heidegger esetében a fő mű I/3. szakaszában), mintegy váratlanul vagy véletlenszerűen következik be vagy lép föl, hanem kezdettől fogva úgyszólván bele van kódolva magába a vállalkozásba. Kezdetől, azaz első lépésétől kezdve – ami mindazonáltal csak utólag, egy bizonyos előrehaladás, valamilyen hosszúságú út megtétele után, onnan visszafelé vagy hátrafelé – a kezdet felé – fordulva jelenik meg ilyenként. Tömören és kiélezve, tézisszerűen megfogalmazva: *minden filozófia első lépése – félrelépés*; és ennek szükségképpen így is kell lennie, feltéve, hogy kell egy első lépésnek lennie, azaz kell filozófiának lennie, s ennek kell, hogy legyen kezdete, első lépése vagy kiindulópontja. Egy részletezőbb kifejtés – amire itt nem nyílik mód – kimutathatná, hogy például a meghasonlottság, megkettőződés, az ellentétek önállósulása, mint a filozófia kezdetének hegeli magyarázata (lásd ehhez Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Ifjúkori írások: Válogatás*, ford. RÉVAI Gábor, Gondolat, Budapest, 1982, 158.), Schelling ezt megelőző és Hegelre befolyást gyakorló megfontolásai (lásd Friedrich W. J. SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur. Einleitung*, I/5., Akademie, Stuttgart – Bad-Cannstatt 1995, 71.), valamint Heidegger azon tézise, mely szerint a filozófia mint dest-

Megvilágító lehet ebből a szempontból az az értelmezés, melyet Hegel több helyen ad Pilátus szavairól. A filozófiatörténeti előadások vonatkozó része felidézi a történetet – „Krisztusnak arra a szavára: »Azért jöttem e világba, hogy az igazságot hirdessem«, Pilátus azt felelte: »Mi az igazság?« – majd így kommentálja: – Ez előkelő beszéd, s annyit jelent: »Ez a meghatározás, igazság, elintézett dolog, amellyel mi készek vagyunk. Mi tovább tartunk, mi tudjuk: az igazság megismeréséről már nem lehet szó. Mi túl vagyunk rajta.« Hegel azonban úgy véli, „az elfogulatlan embernek az igazság mindig nagy szó marad, amely megdobogtatja szívét”,⁴¹ másutt pedig ugyanezt a történetet kommentálva a következőképpen fakad ki, s ostromozza saját korát: „Így azt, ami ősidőktől fogva a leggyalázatosabb és legméltatlanabb dolog számba ment, az igazság megismeréséről való lemondást, a mi korunk a szellem diadalává emelte”.⁴² Korántsem olyan drámai és kiélezett tónusban, mint amilyenben azt Hegel teszi, ám valamilyen jóval mérsékelt és visszafogottabb értelemben a Pilátuséhoz hasonló „lemondást” vélek kiolvasni Derrida Heideggerhez fűződő viszonyából, esetünkben a heideggeri destrukciófogalomnak a Derrida értelmében vett dekonstrukciófogalommal való átalakításából. Pilátus szavainak hegeli kommentárját a következőképpen lehetne Derrida esetében parafrázálni: „Mi a lét? »Ez a szó, lét, elintézett dolog, amellyel mi készek vagyunk. Mi tovább tartunk, mi tudjuk: a lét megismeréséről már nem lehet szó. Mi túl vagyunk rajta.«” Derrida, mondhatnánk Lukács György egyik jellegzetes kifejezésével élve, mintegy „leszámítolja” a létkérdés kidolgozásának heideggeri tervezeteiből körvonalazódó negatív tanulságot. Amint – Franco Volpi írásait kritikailag hasznosítva és Derridára való minden vonatkoztatás nélkül – korábbi Heidegger-monográfiámban fogalmaztam: „hogy a létkérdés [...] egyáltalán megfogalmazódhassék, szükség van a létfogalom egységes, egyértelmű jelentésének posztulálására (»melyik a vezető alapjelentés?«⁴³ [...]). Más dolog ugyanis, ha valaki, a létfogalom jelentésének vizsgálatába bocsátkozva, előfeltételez valamilyen egységes jelentést; s megint más, ha vizsgálatai végén explicite az univocitás mellett áll ki. Ahhoz ugyanis, hogy a létfogalom vizsgálata bármilyen eredményre vezethessen – úgy tűnik számomra –, már előfeltételezni illetve posztulálni kell valamilyen egységes jelentést, különben a vizsgálat maga – heideggeri szóval – nem indulhatna be, illetve irány nélküli maradna, s már a lét multiplicitásának állításában sem lehetne tudni, voltaképpen *miről* is állítjuk a multiplicitást. Az ellenvetés ebben a kiélezett formában – úgy tűnik – magának a kérdésnek a felvetése ellen irányul, paradox módon lehetetlenné téve, hogy a vizsgálódás akár az analogicitás, akár a multiplicitás tézise mellett kössön ki. (Ezen – levélben megtett – észrevételünkkel Franco Volpi is egyetértett.) Úgy tűnik tehát, hogy Heidegger – ha egyáltalán – az első értelemben az univocitás képviselője, életműve egészét figyelembe

rukció az elhomályosultban indul útjára (lásd *Gesamtausgabe*, LIX., 183; *Gesamtausgabe*, LXIII., 15.), jelentős párhuzamokat mutatnak, s egyúttal valami lényegeset árulnak el a filozófia természetéről.

⁴¹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Előadások a filozófia történetéről*, I., ford. SZEMERE Samu, Akadémiai, Budapest, 1977, 31.

⁴² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, I., *A logika*, ford. SZEMERE Samu, Akadémiai, Budapest, 1979, 32.

⁴³ HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, 81.

véve azonban igencsak kétséges volna gondolkodását az univocitás-tanhoz sorolni”,⁴⁴ Amit itt „kiélezett formájú ellenvetésnek” neveztem, azt látszik *mutatis mutandis* a maga dekonstrukciós nézőpontjából Derrida megfogalmazni. Tegyük még hozzá: az, hogy a dekonstrukció derridai fogalma összefüggésbe hozható a lét univocitásának vagy analogicitásának klasszikus (arisztotelési-skolasztikus) problémájával, tudomásom szerint az irodalomban még nem kellőképpen kiaknázott vizsgálati szempont.

„Mit x gegen x”: az ilyen jellegű megfogalmazások nem ritkák a német nyelvű filozófiai irodalomban. A „Mit Kant gegen Kant” fordulattal például megfelelőképpen jellemezhető a posztkantianus német idealizmus kialakulása,⁴⁵ s Heidegger fiatalkori gondolati útja (benne is elsősorban a fenomenológia általa végbevitt hermeneutikai átalakítása) nem kisebb jogosultsággal írható le a „mit Husserl gegen Husserl” megfogalmazással. Derrida esetében az eddig elmondottak fényében akkor bizonyos értelemben „mit Heidegger gegen Heidegger”-ről volna szó.⁴⁶ Ám az előbbi két esethez képest van egy jelentős különbség. Míg azokban az előd és bírált példakép kritikai elsajátításából a filozófia egy új érdekes alakja jött létre, addig itt jószerével – kissé kiélezetten fogalmazva – túlnyomórészt romok (visszafogottabban fogalmazva: töredékek, fragmentumok) maradnak hátra. Ami aligha véletlen, s a választott pozícióból szinte fonalsan következik. Hiszen ha a destrukció *értelmét* Heideggernél a létkérdés, a lét *értelmére* vonatkozó kérdés szolgáltatta, akkor az *értelem* fogalmának dekonstruálása után nem is igen lehet másképp: jószerével csupán értelemszilánkok, -töredékek és -forgácsok maradhatnak hátra.

A dekonstrukció derridai „definiója”

Heideggernél a destrukció műveletét számos helyen kísérik értelmező önreflexiók, a dekonstrukció fogalmára nézve Derridától viszont alig kapunk hasonló jellegű felvilágosításokat. Ha ilyenek felbukkannak is, túlnyomórészt negatív, azaz tagadó jellegű megfogalmazások formájában jelennek meg.⁴⁷ Ez persze aligha csodálható, hiszen egy olyan gondolkodás, amely az „értelem” fogalmát metafizikai maradványnak tekinti, s a bármely dolog „lényegére”, „jelentésére” irányuló kérdés iránt ennek megfelelően metafizikai gyanúval viseltetik, eleve lehetetlenné teszi önmagának (önmaga „lényegének”) bármilyen „értelmeben” való – pozitív – meghatározását.⁴⁸ Annál figyelemreméltóbb, hogy egy alkalommal Derrida mégiscsak vállalkozott arra, hogy a dekonstrukciónál valamiféle definíciószerűséget adjon.

⁴⁴ FEHÉR, *Martin Heidegger*, 40. sk. Lásd még *Uo.*, 17.

⁴⁵ A német idealizmus „Mit Kant gegen Kant” jellegű értelmezéséhez magánál Heideggernél található egy figyelemre méltó értelmezés; vö. *Gesamtausgabe*, XLII., 61. sk., 71.

⁴⁶ A kiterjedt irodalomból sem hiányoznak az ilyen megfogalmazások. Sorukat még az ötvenes években alighanem Jürgen Habermas nyitotta meg; lásd Jürgen HABERMAS, *Mit Heidegger gegen Heidegger denken*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 1953. július 25., 67–75.

⁴⁷ A dekonstrukció nem analízis és nem is kritika, nem módszer és nem eljárás – és még sok minden egyéb *nem*; lásd DERRIDA, *Lettre à un ami japonais*, 387–393.

⁴⁸ Lásd ehhez SIMON CRITCHLEY, *Derridean Deconstruction = Twentieth-Century Continental Philosophy*, szerk. R. KEARNEY, Routledge, London – New York, 1994, 442; HEINZ KIMMERLE, *Derrida zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1988, 15.

„Ha – Isten óvjon tőle – meg kellene kockáztatnom a dekonstrukcióról egyetlen definíciót – hangzik a vonatkozó hely –, olyan definíciót, mely rövid, elliptikus, gazdaságos, mint valamiféle jelszó, egyszerűen azt mondanám: *plus d'une langue*”.⁴⁹ Ezt a – nem csekély mértékben maga is elliptikus, enigmatikus vagy egyenesen ezoterikus – meghatározást alapos tanulmány keretében Jean Grondin beható elemzésnek vetette alá. Értelmezése szerint ennek a megfogalmazásnak, „definíciónak” alapvetően két jelentése lehetséges aszerint, hogy a „plus de” kifejezést hogyan értjük. 1. A „plus de” jelentése multiplikáció, azaz „több mint egy nyelv”, nem egy, hanem több (mivelhogy egy nem elég), ebben pedig Grondin a derridai gondolkodás antiimperialista, antikolonialista jellegét véli rögzíteni (Derrida többes számot is használhatott volna, mondhatta volna, hogy „több mint a nyelvek”, „plus de langues”). 2. A „plus de” jelentése lehet a „plus de tout” értelmében s annak mintájára az is: „több mint nyelv”, azaz „több mint bármely vagy bármilyen nyelv”, azaz meghaladja a nyelv (a nyelvvel kifejezhető) határait. Ez az értelmezés nem kevésbé cseng össze a derridai gondolatvilággal, s arra utalhat, hogy a dekonstrukció szétfeszíti a nyelv határait. Végül Grondin érzékel még egy harmadik értelmezési lehetőséget is: eszerint arra kell figyelni, ami a nyelvben, a nyelvi eseményben történik, leülepedik; arra, ami éppen hogy „plus d'une langue”, hiszen a diskurzus szavai nem mindig azt mondják, amit ténylegesen mondanak, s ez volna a derridai formula „allegorikus” értelmezése (míg az előző kettő a pluralista, illetve anarchista).⁵⁰

A dekonstrukció fogalmát-eljárását Derrida időnként a hermeneutikától való kritikai elhatárolódás, távolságtartás vagy szembeállítás – időnként meglehetősen harcias szembenállás – keretében jellemezte. Az egyik ilyen megfogalmazás szerint a dekonstrukciót úgy is lehet érteni, mint ami „kitépi a hermeneutikai elvet”.⁵¹ Említett tanulmányában Grondin – már csak a gadameri hermeneutikához fűződő szálai s egyfajta személyes érintettség okán is – részletesebben kitért erre a kérdésre. Az „interpretációs totalizáció” derridai fogalmában a hermeneutika ugyanis nemigen ismer önmagára. „Bevallom – írja Grondin –, sohasem ismertem magamra abban a leírásban, amit Derrida a hermeneutikáról előfeltételezni látszik. Vajon Derrida maga nem követi el az »interpretációs totalizáció« [általánosan a hermeneutikával szemben hangoztatott] vétékét, midőn így beszél a hermeneutikáról?”⁵² Gadamer szerint soha nem tudjuk teljességgel kimondani azt, amit akarunk, s mivel amit kimondani akarunk, az „több mint nyelv”, ezért van szükség a hermeneutikai erőfeszítésre. A hermeneutikát ősidők óta ez a kimondott és nem kimondott közötti feszültség, ez a – Derridával szólva – „différance” foglalkoztatta, s nincs szüksége arra, hogy a dekonstrukció hívja fel a figyelmét a megértés és a nyelv hatáira.

A dekonstrukciónak azonban igaza lehet akkor, véli Grondin, amikor felhívja a figyelmet a hermeneutikai megértés lehetséges asszimilatív, kiélezetten fogalmazva:

⁴⁹ Jacques DERRIDA, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988, 38.

⁵⁰ Jean GRONDIN, *La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction*, Archives de philosophie 1999, 8. sk.

⁵¹ Jacques DERRIDA, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Galilée, Paris, 1986, 50.

⁵² GRONDIN, *I. m.*, 12.

bekebelezés-jellegére, mint ami az *applikáció* mozzanatában rejthet. A saját nyelvre való lefordítás, a jelenkor terminusaiban való applikatív megértés erőszakot tehet ugyanis a másik másságán. (Persze – vethetjük közbe – ezt a vádat vissza lehet fordítani arra is, aki megfogalmazza, azaz Derridára magára, hiszen Derrida itt a hermeneutikát saját perspektívája felől „asszimilálja”, azaz igyekszik lehetőleg konzervatív–totalizáló irányban eltolva értelmezni, mint ami totális megértésre tör és metafizikai üledékekkel terhes, holott ennek lehetőségét – amint arra jelen dolgozat itt nem publikált második részében kitérek – Gadamer – s nem kevésbé őt megelőzően már Heidegger – kezdettől fogva elvileg kizárta.) A másik tisztelete megértésünknek, illetve megértésakarásunknak megálljt parancsolhat, s paradox fogalmazásmóddal élve azt mondhatjuk: a másik megértése maga után vonhatja azt: lemondunk arról, hogy megértsük őt.⁵³ A derridai dekonstrukció a másik másságának hangsúlyozásával kapcsolódik Lévinas és a frankfurti iskola ama téziséhez, miszerint a filozófiai gondolkodás – avagy egyszerűen a gondolkodás mint olyan – totalizáló jellegű, mely a pluralitást az egységre, a másságot az azonosságra törekszik visszavezetni. Felfogni, megérteni eszerint nem egyéb, mint a másságot megszüntetni, kiküszöbölni, másrészt és ezáltal a másságot uralni, megszelídíteni, domesztikálni.⁵⁴ Grondin szerint Gadamernek egy a fő műbe a Derridával való vitát követően beillesztett jegyzete ennek a belátásnak valamiféle tanulságát igyekszik levonni. Ez a jegyzet így hangzik: „Itt állandóan fennáll a veszélye annak, hogy a másikat a megértésben »elsajátítjuk«, s ezzel a maga másságában félreismerjük”.⁵⁵ S mintha a Derridával való vita emlékei és hangjai csengenének tovább Gadamer olyan késői meghatározásaiban is, miszerint például a hermeneutika lelke az, hogy a másiknak igaza lehet.

A megértés „asszimilatív” felfogását azonban a gadameri fő műben aligha lehet mértékadó módon szövegszerűen alátámasztani; a szóba jövő releváns szöveghelyek sokkal inkább határozottan az ellenkező irányba mutatnak.⁵⁶ Egy lehetséges továbbvezető kérdésnek e ponton ezért így kell hangzania: vajon a hermeneutikai jóindulatot Gadamer nem túlzott mértékben, nem túl nagylelkűen gyakorolta-e akkor, amikor a hermeneutika Derrida által elébe tárt torz képében bizonyos fokig mégiscsak önmagára ismert, s e képtől némileg megriadva – elhamarkodottan megriadva – sietett némi korrekciót végrehajtani?

⁵³ Uo., 14. sk.

⁵⁴ Lásd ehhez CRITCHLEY, I. m., 448.

⁵⁵ Hans-Georg GADAMER, *Gesammelte Werke*, I., Mohr, Tübingen, 1985, 305.

⁵⁶ Lásd pl. Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Gondolat, Budapest, 1984, 193., 211., 208.