

Whitehouse Domonkos OFM:
A teológia esélyei a posztmodern homályában:
messiási remény Jacques Derrida (1930-2004) késői műveiben

Jacques Derrida filozófiai írásai nemcsak intellektuálisan jelentenek kihívást, nemcsak a stílust tekintve összetettek, hanem mélyen személyes jellegűek is. Ki lehetne mutatni, hogy az ő művét mintegy bűvópatakként leginkább inspiráló és átható szövegek az ő észak-afrikai honfitársa, Szent Ágoston művei, főleg a *Vallomások*, amelyben összefonódik az egészen személyes vallomás és a mélyreható filozófiai kutatás. Furcsa véletlen folytán a modern francia filozófus, Jacques Derrida szülőháza Algír városának El-Biar negyedében a Rue Saint-Augustin (Szent Ágoston utca) egyik háza volt. Családja, amelybe 1930. július 15-én született, szefárdi zsidó család volt, tagjai francia gyarmati alattvalók voltak.

Ágoston árnyéka Derrida írásai közül leginkább az 1993-as önéletrészlet szerű *Circonfession* című művében nyilvánvaló. A *circonfession* egy kitalált szó, amelyben két jelentés ötvöződik. A *confession* („vallomás”) szóban a *con*-t felcseréli a *circon* (latin *circum*-) előtaggal, ami a latinban „körül” jelentést hordoz. A cím kontextusában a *circonfession* „egyfajta vallomást”, vagy talán még pontosabban „Ágoston módján való vallomást” jelent. A második jelentés úgy jön létre, hogy a *circonfession* szóban a *fession* helyett a *cision* szót szerepeltetjük: *circoncision*, „körülmetélés”. Ez egy zsidó szertartás, amely által a nyolcnapos kisfiú formálisan is a Szövetség népének tagja lesz. A mű rövid fejezeteit legtöbbször Szent Ágoston *Vallomásaiból* vett idézetek vezetik be, és ez világossá teszi, hogy Derrida párbeszédben áll észak-afrikai honfitársával, főleg a vallást illető dolgokban.

Ahogy Derrida a *Circonfession* c. műben egymás mellé teszi Ágoston felnőttkori keresztény megtérésének történetét és a saját szakítását a judaizmussal, már tudjuk, hogy nyugtalanító olvasmány következik. Felmerül bennünk a kérdés, hogy Derrida „aposztáziája” végleges, részleges, vagy csak látszólagos volt? Sok múlik azon, hogy hogyan értelmezzük azt a kijelentését a *Circonfession* c. műben, miszerint „elég jól beillene ateistának” is. Miért nem mondta egyszerűen azt, hogy „ateista vagyok”? És mit akart mondani azzal, hogy az az ő vallása „vallás nélküli vallás”, vagy azzal, hogy „messianizmus nélküli messianicitás”? Valamint, ha tényleg ateista, miért mondja azt, hogy gyakran imádkozik?

Négy szakaszban próbáljuk bejárni Derrida gondolatait Isten és a vallás tárgyában – főleg az ő „messianicitását” illetően (a szó az ő alkotása). Először felidézünk három fontos eseményt gyermekkorából, ifjúkorából, valamint egy körülményt a gondolkodásának alakulásában. Azután rátérünk a központi fogalomra, amely valamiképpen minden írásán

végigvonul. Harmadszor, szűkítjük vizsgálatunkat az ő eszkatológiájára, főleg arra, hogy mit ért „messianizmus nélküli messianicitáson”? Végül feltesszük a kérdést, hogy Derrida posztmodern gondolkodónak tekinthető-e, ezt a címkét ugyanis ő elutasította.

Három esemény és egy körülmény hatott erősen Derrida gondolkodásának fejlődésére. Mindegyik hordozza azt a tapasztalatot, hogy megbélyegzik, peremre szorítják, kizárják. A körülményt már említettem: Jacques (szül. Jacki) Derrida francia gyarmati sorban, szefárdi zsidó családba született 1930. július 15-én. A három esemény közül az elsőt *A másik egynyelvűsége* c. művében mondja el, melyet 1998-ban írt. Beszámol arról, milyen rosszul esett neki, hogy a Vichy kormány betiltotta Algériában a honos nyelvek használatát, főleg a berbert. A második: ugyanez a kormány később kvótát szabott ki az állami iskolába felvehető zsidókra. Emiatt Derridának egy zsidó középiskolába kellett mennie. Ezt annyira utálta, hogy alig ment be. Később, miután Párizsba költözött és felsőbb tanulmányokat kezdett 1949-ben, gyakran nézték őt algériainak, a barna bőre miatt. Derrida így vagy úgy, de mindvégig marginális maradt, szinte egész élete folyamán.

Most rátérek egy sokkal nehezebb témára, Derrida filozófiájára. Ha úgy általában gondolkodunk a tapasztalatról, el kell fogadnunk, hogy a tapasztalat meghatározza az idő. Minden tapasztalat szükségképpen a jelenben játszódik le. Mégis, abban a jelenben én emlékszem a közelmúltra, és várom, ami történni fog. Mivel a tapasztalatra lehet mindjárt emlékezni is, ezért megismételhető, és a megismételhetőség arra ösztökél engem, hogy várjam, hogy ugyanaz a dolog ismét megtörténjen majd. Így hát a tapasztalat egy esemény, mert megismételhetetlen, és ugyanakkor nem egy esemény, mert megismételhető, mint bármely más történés. Emiatt nincs olyan tapasztalat, amely lényegileg és elválaszthatatlanul ne tartalmazna két elemet: az eseményt és a megismételhetőséget.

Ez a fenomenológiai érvelés négy fontos következményt hordoz. Az első: a tapasztalat soha nem csupán valami olyannak a tapasztalata, ami csak a jelenben történik, hanem tartalmaz két alkotóelemet is, amely megismételhető: ami elmúlt és többé nincs jelen és ami majd eljön és még nincs jelen. A jelen ezért mindig megbonyolódik a nem-jelentől. Derrida ezt a minden tapasztalatban jelenlévő minimális megismételhetőséget nevezi „nyomnak” (*la trace*).

Az első következmény az, hogy a nyom egyfajta előzetes nyelviség (Derrida ezt „ősírásnak” nevezi), mert a nyelvnek – eredeti meghatározásában vagy megnyilvánulásában – van megismételhetősége.

A második következmény az, hogy Derrida érvelése megbontja a transzcendentális filozófia hagyományos szerkezetét, amely egy lineáris viszonyt mutat a megalapozó feltételek és a rájuk épülő tapasztalat között. A hagyományos transzcendentális filozófiában (mint pl. Kantnál) egy empirikus eseményt, amely éppen most történik, úgy tekintenek, mint ami *levezethető* nem-empirikus feltételekből. Derrida alapvető érvelése viszont bebizonyítja, hogy az empirikus esemény a strukturális vagy megalapozó feltételek elválaszthatatlan komponense. Ez az elmélet ütközik azzal, ahogyan a metafizikát általában felfogják és tanítják a katolikus vagy egyéb keresztény iskolákban és egyetemeken. Az ilyen intézményekben a Létet (nagybetűvel!) illetve Istent tekintik megalapozó valóságoknak vagy elveknek, elválasztva mindenfajta empirikus vagy anyagi megnyilvánulástól.

Ezt a második következményt másképpen is kifejtethetjük. A hagyományos transzcendentális filozófiában, mint amit pl. Platón, Arisztotelész vagy a középkori skolasztikusok műveiben találunk, mindig szó van egyfajta első elvről vagy eredetről, és ezt az eredetet önmagával azonosnak fogják fel. Derrida esetében viszont azt látjuk, hogy az eredeti már mindjárt megosztott, és ezért nem önazonos. Olyan, mintha a megosztottságba és az elkülönült empirikus eseményekbe való „belevetés” már mindig is megtörtént volna. Derrida az ilyenfajta eredetet „eredet-heterogénnek” nevezi: az eredet már mindjárt azonnal heterogén („rögtön az indulástól”, ahogy mondani szoktuk).

A harmadik következmény az, hogy ha az eredet mindig heterogén, akkor soha semmi nem adott *mint olyan*, a maga bizonyosságában. Ami adott, az úgy adott, mint valami más, mint ami már elmúlt vagy még eljövendő. Derridánál alapvető jelentőségű lesz ez a „mint”: az eredet mint a heterogén „mint”. A „mint” azt jelenti, hogy nincs tudás *mint olyan*, nincs igazság *mint olyan*, nincs érzékelés, megragadás vagy megértés *mint olyan*. Ami más, mint az esemény, az már kezdettől jelen van, első mint az „ős-nyelv”, amely elválaszthatatlan magától az eseménytől, majd pedig megismételhető a nyelvi jelek által.

A negyedik következmény az, hogy ha már mindig is létrejött valami olyasmi, mint a bukás, és ez lényegileg és szükségképpen létrejött, akkor minden tapasztalat tartalmazza a megkésettség vonását. Úgy tűnik, mintha az eredethez már mindig is késésben lennénk, mivel az már mindig is eltűnni látszik. Semmilyen tapasztalat sincs tehát a megfelelő *időben*, vagy ahogy Derrida idézi Hamletet, „kizökkent az idő”. Későbbi korszakában Derrida ezt nevezi majd „anakronizmusnak”. Az esemény megismételhetősége mindig úgy adott számunkra, mint ami különbözik magától az eseménytől, egy apró időeltolódással késésben van. Derrida nevezi ezt úgy is, hogy *différance* (a harmadik magánhangzó „a”, nem pedig „e” [ahogy az

ismert francia szóban lenne]). Ez a szó is az ő alkotása [gyakori magyar fordítása „elkülönböződés”]. A francia nyelvben kettőt jelenthet: „különbség” vagy „késés”.

Ennek a fenomenológiai tapasztalatnak a megismételhetőként és megismételhetetlenként való értelmezése (ahogyan azt filozófiai elődjétől, Edmund Husserltől örökölte) súlyos következményeket mutat abban, amit a saját életében úgy nevez, hogy „vallás nélküli vallás” és „messianizmus nélküli messianicitás”. Idő híján csak a második fogalomra koncentrálok. Derrida a „messianicitás” fogalmát használja, hogy egyértelművé tegye: nem a messianizmus valamelyik konkrét formájáról beszél. Utóbbira példa lenne, hogy a zsidók várják a Messiást, aki a jövőben majd eljön és elhozza Isten Országát, amit rendszerint evilági formában képzelnek el. Amit Derrida ért „messianicitás” alatt, az szerintem az a természetesen beépített várakozás minden emberben, hogy valamikor eljön majd egy jobb vagy tökéletesebb világ. Vallásos kifejezésben ez a várakozás fogalmazódik meg a 42. zsoltárban: „Mint szarvas sóvárog a forrásvízre, úgy áhít a lelkem, téged, Istenem.” Későbbi példa Ágoston felkiáltása a *Vallomásokban*: „Magadnak teremtettél minket, Istenem, és nyugtalan a szívünk, amíg meg nem nyugszik benned.”

Derridának az a gondja a messianizmus konkrét megnyilvánulásaival, hogy mivel a nyelv az „elkülönböződés” szerint működik, ezért az „Isten” és „Messiás” szavak jelentése eltér a kontextus szerint, amelyben használják. Mindenkinek, úgymond, meg van a maga Istene, istenfogalma, az idézőjelbe tett „Istene”. Derrida tudatában volt a szörnyűségeknek, amelyeket az ún. ábrahámi vallások (zsidóság, kereszténység, iszlám) elkövettek „Isten” vagy a „Messiás” nevében a történelem során. Eszembe jut egy írásbeli vita, amit egy egyetemes üdvözülést valló ortodox pap folytatott egy domonkos hallgatóval, aki a pokol létét és belakottságát állította. Az ortodox pap azzal akarta lezárni a vitát, hogy „Az Ön Istene nem az én Istenem.” Derridának is megvolt a maga „Istene” (így, idézőjellel) – ne feledjük, hogy saját elmondása szerint „elég jól beillene ateistának”. Derridának is megvolt a maga ismeretlen és névtelen „messiása” is. Erről csak annyit mondott, hogy ez a messiás teljesen másnak fog bizonyulni, mint amit várnánk: a mi szemünkben lehet akár szörnyeteg is.

Derrida gondolatait mások felhasználták forradalmi célokra, főleg a nyugati egyetemek művészeti tanszékein a hatvanas évek végi kulturális forradalom nyomában. Azt a kritikus megközelítést, amit Derrida „dekonstrukciónak” nevez, és amelynek sarokköve az említett „elkülönböződés”, fegyverként használták, hogy lebontsák az intézményesen keresztény technokrata-kapitalista civilizációt, amely az ötvenes években a nyugat-európai és angolszász országokban kialakult. Ennek a forradalmi célnak a szolgálatába állítva súlyosan

félreértelmezték a filozófiáját. Már önmagában ezért is érdemes tanulmányozni Derrida gondolatait a katolikus és egyéb keresztény oktatási intézményekben. Amikor a késői posztmodern korban megjelent a *woke culture*, a gender-elmélet és az identitáspolitika, sok konzervatív keresztény kommentátor azzal vádolta meg Derrida gondolkodását, hogy a fő inspirációja volt ezeknek a mozgalmaknak és ideológiáknak. Világos, hogy Derridából nem sokat olvastak, ha ugyan bármit is, vagy nem elég figyelmesen olvasták, vagy pedig az ideológiai célú torz olvasat számukra a „Derrida”. Ha túl leszünk ezen a kulturális háborúzáson, Derrida művei úgy állnak majd előttünk, mint a huszadik század végének és a huszonegyedik század elejének egyik legnagyobb intellektuális teljesítménye.

Fordította: Várnai Jakab OFM

Szaklektorálta: Varga-Jani Anna