

JACQUES DERRIDA SZAKMAI HITVALLÁSA

Orbán Jolán (szerk.)

Iskolakultúra-könyvek 36.
Sorozatszerkesztő: Géczi János

JACQUES DERRIDA SZAKMAI HITVALLÁSA

Szerkesztette: Orbán Jolán

Jacques Derrida

A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem

Előadás és konferencia

*Boros János, Vajda Mihály, Kelemen János, Fehér M. István, Weiss János,
Angyalosi Gergely, Szegedy-Maszák Mihály, Kálmán C. György, Odorics Ferenc,
Orbán Jolán, Luigi Tassoni, Richard Aczél tanulmányaival*

iskolakultúra

Iskolakultúra, Veszprém, 2009

A kötetben megjelenő előadások 2000. szeptember 18–19-én hangzottak el Pécsen a Jacques Derrida tiszteletére rendezett konferencián. A konferenciát az OTKA T 030975 pályázat támogatta.

A konferencia anyagának idegen nyelvű változata megjelent a Neohelicon folyóirat 2001 XXVIII. számában. Derrida Pécsen elhangzott előadás anyagából két részlet jelent meg magyarul:

Jacques Derrida, A hivatás jövője avagy a feltétel nélküli egyetem (részletek), Életünk, 2000. 9. 751–762. (Ford. Boros János és Orbán Jolán)

Jacques Derrida, „Mit jelent a 'tanítani' szó?” Iskolakultúra, 2007. 3. 3–16. (Ford. Boros János és Orbán Jolán)

A fordítás az előadás kézírata alapján készült, melyet Jacques Derrida a magyar fordítás céljaira rendelkezésünkre bocsájtott.

Jacques Derrida előadásának kibővített változata franciául a Galilée kiadó gondozásában jelent meg: Jacques Derrida: L'Université sans condition, Paris, Galilée, 2001.

ISBN 978 963 693 197 1

ISSN 1586-202X

© 2009 szerzők

© 2009 Iskolakultúra

Felelős vezető: Bácskai István
Olvasószerkesztő: Gál Mihály
Nyomdai előkészítés: VEGA²⁰⁰⁰ Bt.
www.iskolakultura.hu
www.gondolatkiado.hu

TARTALOM

ORBÁN JOLÁN: ESÉLYT A HUMÁN SZAKOKNAK – JACQUES DERRIDA SZAKMAI HITVALLÁSA	7
JACQUES DERRIDA: A SZAKMA JÖVŐJE, AVAGY A FELTÉTEL NÉLKÜLI EGYETEM (AMELY A „HUMANITIES”-NEK HÁLA, HOLNAP HELYT KAPHATNA)	12
BOROS JÁNOS: AZ ÍTÉLŐERŐ JÖVŐJE, AVAGY A PERFORMATÍV EGYETEM	37
VAJDA MIHÁLY: A HUMANIÓRÁK HELYE (REKAPITULÁCIÓ, EGYETÉRTÉS ÉS PROVOKÁCIÓ)	39
KELEMEN JÁNOS: NÉHÁNY MEGJEGYZÉS JACQUES DERRIDA A SZAKMA JÖVŐJE, AVAGY A FELTÉTEL NÉLKÜLI EGYETEM CÍMŰ SZÖVEGÉHEZ	43
FEHÉR M. ISTVÁN: AZ EGYETEM HUMBOLDTI ESZMÉJE. A FILOZÓFIA ÉS A HUMÁN STÚDIUMOK KÖZTI ÖSSZEFÜGGÉS AZ ÚJKORI EGYETEM MEGSZÜLETÉSÉBEN	47
WEISS JÁNOS: MEGJEGYZÉS AZ AUTORITÁS ÉS AZ EGYETEM VISZONYÁRÓL	58
ANGYALOSI GERGELY: AZ ÉRTELMISÉGI MINT SZÖRNYETEG	61
SZEGEDY-MASZÁK MIHÁLY: JACQUES DERRIDA MARADI MEGKÖZELÍTÉSÉBEN	65
KÁLMÁN C. GYÖRGY: A BOLDOGSÁGRÓL, AVAGY A FELTÉTELEK NÉLKÜLI PERFORMATÍV	69
ODORICS FERENC: TÖREDÉKEK A SZAKMA JÖVŐJÉRŐL – BLOKKOK A FELTÉTEL NÉLKÜLI EGYETEM FALAIBÓL	72
LUIGI TASSONI: DERRIDA HERMENEUTIKÁJA – A CSEND KÖRÜL	75
RICHARD ACZEL: JACQUES DERRIDA „FELTÉTEL NÉLKÜLI EGYETEME” NÉHÁNY GONDOLAT A DEKONSTRUKCIÓ FELTÉTELEIRŐL	91
JACQUES DERRIDA: VÁLASZTÖREDÉKEK	94
JEGYZET	101



ESÉLYT A HUMÁN SZAKOKNAK – JACQUES DERRIDA SZAKMAI HITVALLÁSA¹

1998-ban a Stanford egyetemen, 2000 tavaszán Frankfurtban, 2000 őszén pedig Pécsen hangzott el Jacques Derrida „A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a »Humanities«-nek hála holnap helyt kaphatna)” című előadása. Szokatlan és meglepő cím ez Derridától, még akkor is, ha az utóbbi negyven évben hozzászoktatta híveit és ellenségeit ahhoz, hogy minden szövegével meglepetéseket produkál. Ez alkalommal éppen az a meglepő, hogy első látásra és első hallásra nincs benne semmi szokatlan és meglepő fordulat, hacsak az nem, hogy a filozófiában meghonosodott hangnemet, beszédmódot, írásmódot, a filozófia intézményét és az intézményesült filozófiát dekonstruáló Derrida most nyíltan, közvetlenül, sőt már-már programatikusan szakmáról beszél, egy feltétel nélküli egyetemről álmodik, javaslatokat dolgoz ki, hitvallást tesz. Maga Derrida is utal e helyzet fonákosságára, amikor a szöveg első mondatában a *mint* és a *mintha* kiemelésével kétértelművé teszi a mondat jelentését: „Ami itt következik kétségtelenül, olyan lesz, *mint* egy hitvallás: egy professzor hitvallása, aki úgy tesz *mintha* mégis arra kéréne Önöket, engedélyezzék neki, hogy hűtlen legyen szokásaihoz vagy elárulja azokat.”²

A professzornak *talán* igen, de Derridának *mintha* mégsem sikerülne hűtlennek lenni önmagához, vagy elárulnia szokásait.

A hitvallás csak egyike a szöveg műfajainak. Derrida él a műfaj adta lehetőségekkel, és akár a képeslapok hátoldalára írott szerelmes levelek (*Envois*)³, a lapaljra íródó fedélzeti napló (*Journal de bord*)⁴ vagy a vallomás (*Circonfession*)⁵ esetében ki is juttassa azokat – így dekonstruálja a *profession de foi* műfaji konvencióit és gyakorlatát.

A „deklaratív”, „száraz” és „telegrafikus” stílus csak egyike a szöveg stílusainak. Derrida él a francia nyelv lehetőségeivel, játszik a *profession* (szakma), *faire profession de* (nagyra van), *profession de foi* (hitvallás), *professer* (tanítani, hirdetni), *professeur* (professzor, egyetemi tanár) különböző jelentéseivel, a *profession* (szakma) és a *métier* (mesterség), a *professer* (tanítani, hirdetni) és a *travailler* (dolgozni), a *professeur* (egyetemi tanár) és a *travailleur* (munkás), az *oeuvres* (műalkotások) és a *produit* (termék), a *sans condition* (feltételek nélküli) és az *inconditionnelle* (feltétlen) közötti különbségekkel, ám e nyelvjáték több hangra, több nyelvre íródik még akkor is, ha a francia az az „egyetlen nyelv”⁶, amelyen Derrida „négykezesei” megszólalnak.

A *philosophiam profiteri* csak egyike a szöveg szólamainak. Derrida él a filozófia kétezer éves története kínálta lehetőségekkel, rájátszik az „olyan, mint” és a „mint olyan” filozófiai különbségére, a kantai *als ob (comme si)* fikcionáló erejére, a nietzschei *vielleicht (peut-être)* veszedelmességére, megidézi a bürokpohárral filozofáló Szókratészt, a kalapáccsal filozofáló Nietzscht, sőt a timpanonnal filozofáló Derridát is, aki fiilszövegeinél, lábjegyzeteinél, töltelékszavainál fogva veri dob(hártyá)ra a

filozófiát, ám ez alkalommal nem a filozófia a tét, hanem az egyetem és a humántudományok.

A történeti metszet csak egyike a szöveg dimenzióinak. Derrida felhasználja a kortárs diskussziók kínálta lehetőségeket, cselekvő résztvevője azoknak, „alkalmazza” és nem csak „említi” a „kollégák” szövegeit, akik gondolkodásra készítették – Le Goff, Poster, Rifkin⁷ –, és a „barátokét”, akiket gondolkodásra sarkallt – Samuel Weber, Peggy Kamuf⁸.

Derrida hitvallása így nem pusztán tézisek felsorakoztatása, hipotézisek felállítása, nem is csak „deklaratív”, de feltétel nélküli „elkötelezettség” a feltétel nélküli egyetem ügye mellett, még csak nem is pusztán az austini értelemben vett performatív aktus, hanem *esemény*. Egy olyan esemény, mely arra kötelez, hogy itt és most feltétlenül gondolkodjunk el a feltétel nélküli egyetem feltételein, arra figyelmeztet, hogy ez nem pusztán a tegnapi és nem is csak a holnap, hanem a ma feladata, arra int, hogy ez a „több mint kritikai” munka a *Humaniora*, a *Humanities*, a *Humanitás* és a humaniorák művelőinek közös-felelőssége („co-responsabilité”)⁹.

Derrida több olyan kérdést is érint előadásában, amelyek már a hatvanas évek óta foglalkoztatják, de amelyeknek az ezredforduló társadalmi-történeti-kulturális-gazdasági-politikai kontextusában más a tétje. Ezek közül három stratégiaileg meghatározó kérdés emelhető ki, így az egyetem és ezen belül a humán szakok szerepe, a munka jellegének és a humán szakokon folyó munka jellegének megváltozása, a performativitás és az esemény viszonyának értelmezése.

A hatvanas évektől gyakorolt derridai dekonstrukció céltáblája az intézményesült filozófia diskurzusa, a hetvenes években ez a dekonstrukció már egyre nyíltabban a filozófia intézményének kritikájaként működik, az 1968-as eseményeket előkészítő¹⁰, de mindeddig inkább elméleti-filozófiai kritika 1975-ben válik politikai tétté, amikor Derrida elvarátaival együtt nyíltan fellép a középiskolai filozófia oktatását célzó, de a filozófia egészét érintő Haby-Reform ellen és megalapítják a *GREPH*-csoportot (Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique – Kutatócsoport a filozófia oktatásáról).¹¹ Georges Canguilhem „polemikus de lényegi” álláspontjával egyetértve a *Greph* tagjai abból indulnak ki, hogy „nem a filozófiának van szüksége védelmezőkre abban az értelemben, hogy létjogosultsága saját ügye, hanem a filozófiaoktatás védelmezésének lenne szüksége az oktatás kritikai filozófiájára”.¹² Ennek értelmében munkájukban a filozófia „saját ügyét”, valamint az „oktatás kritikai filozófiájának” kérdését próbálják összekapcsolni. Így egyszerre legalább három szinten és három hangnemben harcolnak a filozófia és az oktatás kérdéseiért, egyrészt kiáltványokkal, felszólításokkal próbálják mozgósítani a társadalmat, másrészt szervezeteket létrehozva próbálnak nyilvános fórumokat teremteni és hivatalos képvisellet állítani, harmadrészt pedig mindenki a maga szakterületén belül próbálja mindennapos munkájában képviselni a közös ügyet. Derrida mindhárom területen aktív, így tagja azoknak, akik 1979-ben létrehozzák az *États Généraux de la Philosophie* (A filozófia általános helyzete) „technikai és semleges” szervezetét,¹³ 1983. október 10-én megalapítják a *Collège International de Philosophie* (Nemzetközi Filozófiai

Kollégium) dekonstruktív intézményét,¹⁴ melynek első igazgatója maga Derrida, 1984 januárjától meglehetősen „sajátos intézményi”¹⁵ feltételek között indítja a *Du droit à la philosophie* szemináriumsorozatát, melynek anyagát 1990-ben könyvként is kiadja,¹⁶ és amely a cím kettős jelentésének megfelelően egyszerre érinti a filozófiához való jog és a jogtól a filozófiáig való elmozdulás kérdését, 1989-ben pedig többek között Pierre Bourdieu-vel, Jacques Bouveresse-szel együtt részt vesz a *Commission de Philosophie et d'Épistémologie* (Filozófiai és Episztemológiai Bizottság) munkájában¹⁷, melynek célja az oktatás tartalmának átgondolása.

„Vissza a filozófiához!” – ez lehetne az egyik jelszava ennek az időszaknak, mivel több szinten is megjelenik a „filozófiához való visszatérés” igénye. Ám amint Derrida figyelmeztet rá, ez a „visszatérés” nem „visszaesést” jelent, még akkor sem, ha ennek is megvan a kockázata, nem az „elfojtott visszatérést” jelenti, még akkor sem, ha az oktatás „technikai-politikai felfogása” miatt elnyomás fenyegeti a „túláságosan kritikusknak, negatívnak és terméketlennek tartott” filozófiát és a „humaniorákat” általában, nem a „metafizika végéről” szóló diskurzusok „eltörlését vagy figyelmen kívül hagyását” jelenti, még akkor sem, ha ezt a „véget” másként gondolja, hanem „egy új típusú viszonyt jelent a filozófiához”¹⁸, egy „új, erőteljes és egyedi jelenség” feltűnését jelzi, amely „nagyértékben túllépi az akadémiai határokat és mindazokat a hagyományos helyeket, amelyeket a filozófia és a kutatás számára fenntartottak (...)”¹⁹.

Az utóbbi kétszáz évben Derrida értelmezése szerint a filozófiához való viszonyt „a filozófia hegemoniája/a filozófia halála” paradoxon irányította, és a berlini egyetem mintájára létrejött egyetemek intézményesítették. E paradoxon megkérdőjelezése így maga után vonja a nyugati egyetem alapmodelljének megkérdőjelezését is.

Derrida szerint e modell két szempontból is problematikus, egyrészt mivel „egy olyan állami-filozófiai alapra épített, amely a filozófiának egyfajta abszolút jogi autoritást ad (a fundamentális ontológia vagy az elméleti-gyakorlati terület egészének törvényt adó tiszta ész ítélőszéke)”, másrészt mivel ugyanakkor „elvileg megvonja tőle a legcsekélyebb effektív hatalmat is, és a legkisebb lehetőséget sem adja meg az egyetemen kívüli közbelépésre (lásd ebből a szempontból Kant *A fakultások vitája* című példaértékű munkáját, és az egyetem rendeltetéséről szóló megannyi más filozófiai diskurzust).²⁰ Derrida mindkét esetben Kantra hivatkozik, nevezetesen Kant „példaértékű” szövegére *A fakultások vitájára*, amely értelmezésében mintegy előírja a nyugati egyetemek alapstruktúráját és megadja az egyetemről való beszéd alaphangját is. Kant időtálló és kemény vitapartnernek bizonyul Derrida számára akár a filozófiáról²¹, akár az egyetemről²², akár az esztétikáról²³, akár a „törvény előtt létről”²⁴, akár a kozmopolitizmusról²⁵, akár vendégszeretet etikájáról²⁶, akár egy „új típusú egyetemi felelősségről”²⁷ legyen szó. A *Du droit à la philosophie* kötet „*Mochlos: L'oeuvre de l'université*” fejezete, de különösen a „*Mochlos – ou le conflit des facultés*”²⁸ alfejezet a Kant egyetemfelfogásával való szembesülés helye, amely már tartalmazza a *Graph* tapasztalatait, előrevetíti a *Collège international de philosophie* elképzeléseit és a „feltétel nélküli egyetem” gondolatát is.

A feltétel nélküli egyetem felé tett első gyakorlati lépés a *Collège International de Philosophie* intézmény létrehozása. A *Collège* alapítóinak nem az volt a céljuk, hogy a már meglévő intézmények mellé még egy új intézményt hozzanak létre, hanem az, hogy egy „más”, egy „másként strukturált” intézményt alapítsanak,²⁹ egy olyan „nyitott” és „sajátos” helyet teremtsenek meg a francia intellektuális élet színterén, mely „a kísérletezésnek, a kutatásnak, a tanításnak, minden olyan vitának a helye lehet, amelyben a különböző intézmények képviselői részt vehetnek”.³⁰ Tíz évvel a *Collège* megalapítása után, a „L'autre nom du Collège” című szövegében Derrida ezt a más-ságot három olyan jellemzővel hozza összefüggésbe, melyek nélkül a *Collège* valóban nem lehetne más, mint egyike a létező intézményeknek – „plus public, plus universel, plus ouvert” – azaz „nyilvánosabb”, „egyetemesebb”, „nyitottabb”.³¹ François Jullien, a kollégiumi bizottság elnöke, 1998-ban, a *Le Rapport Bleu* kiadásához írt előszavában pedig a következőképpen méltatja a *Collège* által jelentett hármas nyitást: „Diszciplináris nyitás, hogy szemtől szembe kerülhessen egymással a filozófiai és a nem-filozófiai (...) társadalmi nyitás: hogy a »filozófia ébredése«, ami annyira érezhető ma, a *Collège*-ben az elméleti munka igényességével találkoz-hasson; végül pedig nemzetközi nyitás: hogy elgondolhatóvá váljanak a filozófia transzkulturalitásának feltételei, még akkor is, ha a filozófia egy adott nyelven vagy egy sajátos műfajban íródik. A nyitás az, ami a mobilitást is igényli: a *Collège* lenne a gondolkodás berendezkedésének és az akadémizmusnak ellenálló filozófiai kísérletezések helye. Az a hely, ahol láthatóvá válik nyilvánosan, de nem médiatikusan a filozófia diszkrét – és megújuló – munkája.”³²

Derrida szövegéből három olyan szempontot emelhetünk ki, amely egy feltétel nélküli egyetem létrejöttének a feltételeként is szolgálhatna, még akkor is, ha Derrida semmi jelét nem adja egyetemalapítási szándékának. Az egyik ilyen szempont a „heterofondation”, „heteroalapítás”, ami azt jelenti, hogy a *Collège* „félleg-privát félleg-nyilvános intézmény, mely sem privát, sem nyilvános intézmény nem akar lenni (...)”³³ Derrida újra és újra hangsúlyozza, hogy a *Collège* létrejötté és működése során mindvégig arra törekedett, hogy megőrizze „független intézmény” státusát, még akkor is, „ha születésénél ott bábáskodott az állam”³⁴. Az államhoz való viszonyát éppen ezért valamiféle „disszimetria jellemzi”, de Derrida a demokrácia elveire hivatkozva „józan” érveket sorakoztat fel amellet, hogy magának az államnak is érdeke egy ilyen „független intézmény” működése, amely a demokrácia garanciája is egyben: „Feltételezem, hogy az államnak elvileg (a demokrácia elveinek megfelelően) kötelezettségei vannak, egy olyan gondolkodási vagy megkérdőjelező területtel szemben, amely nem veti alá magát előre vagy teljesen (...) egy nyilvános intézmény által képviselt állami normáknak, akár saját állampolgárai, akár más országok állampolgárai foglalják is el ezt. Provokatívnak vagy szélsőségesnek lehetne tartani ezt az egyoldalú kötelezettséget, ezt a disszimetrikus szerződést, amely, úgy tűnik, csak az egyik felet kötelezi. Nem, egy ilyen kötelezettség természetes módon megfelel, olyan feltételek között, amit senkinek eszébe sem jut különlegesnek minősíteni, a demokrácia eszméinek (...) és a demokratikus állam eszméjének. Amikor azt mondják például, anélkül hogy bárkit is meglepne, hogy az államnak garantálnia kell a vélemény-

szabadságot és a szólásszabadságot, és ezt mindig új feltételek között kell megtennie, figyelembe véve a kommunikáció és az információ felgyorsult fejlődését stb. ez alatt azt értjük, hogy az államnak ezt a szabadságot ott is előnyben kell részesítenie, ahol sem joga, sem eszközei nincsenek ezek kritikai hatásának ellenőrzésére. Az államnak nemcsak kötelessége, hanem érdeke is, egy előre nem ellenőrzött térnek – nevezetesen a kalandos kísérletezés terének – a megnyitása, amit előre felszabadított minden szerződés, azaz minden célszerűség alól.”³⁵

A második szempont a *Collège* struktúrájára és az intézmény vezetési stílusára vonatkozik: „kezdettől fogva azt szeretttük volna – hangsúlyozza Derrida –, ha nincs egyetlen elmozdíthatatlan és kiemelt pozíció sem, egyetlen életre szóló poszt sem, és egyetlen végleges hierarchia sem. Ez volt a horizont, a *Collège* horizontalitása és kollegialitása.”³⁶ Ennek értelmében javasolta Derrida első elnökként például azt, hogy évenként váltsák az elnököt.

A harmadik szempont a „perspektivizmus” és a „performativitás”, ami részben a diszciplínák közötti hierarchikus viszony megbontását jelenti, részben pedig a kutatói és oktatási munkának az összekapcsolását. A *Collège* egyik feladatának tekintette, hogy bizonyos feltételek között ne csak a művészetről és mindenfajta technikáról szóló elméleti munkának adjon helyet, hanem a „kreatívnek” mondott kutatásoknak is. „Tekhné” és „poésziisz”... azaz az elméleti tudás és tettekészség, a „performancia képessége”... egyaránt jellemzi ezt a munkát.³⁷ A performativitás az egyik leglényegesebb jegye a *Collège*-nek, hangoztatja Derrida, „soha egyetlen kutató és oktató intézmény esetében sem volt, mint olyan, ennyire meghatározó a performativitás, és ennek strukturális, filozófiai és politikai okai vannak.”³⁸

Derrida nem állítja, hogy a *Collège* lenne vagy lehetne a feltétel nélküli egyetem példaértékű modellje, azt sem, hogy a *Collège* ma már több mint húszéves működése valóban példaértékű volt. *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem* című szövegében alig említi a *Collège*-t, ám ennek ellenére a *Collège* „mint filozófiai esemény és mint szociopolitikai esemény”³⁹ egy tetten ért lépés a „feltétel nélküli egyetem” felé, melyről tudjuk ugyan, hogy „még nem létezik”, de „léteznie kellene”, amiként azt is, hogy ha létezne, akkor a „több mint kritikai” gondolkodás, „a civil ellenállás”, a performatív munka, „az esemény” helye lenne.

Ha létezne az ilyen egyetem, az a demokrácia performatív egyeteme és az egyetemes demokrácia performatív működésmódja lenne. Az eljövendő demokrácia és a feltétel nélküli egyetem ily módon szétválaszthatatlanul összekapcsolódik. A szabadság és az igazságosság „több mint kritikai” elgondolása a feltétel nélküli egyetemet az „eljövendő demokrácia” garanciájává teszi.

JACQUES DERRIDA

A SZAKMA JÖVŐJE, AVAGY A FELTÉTEL NÉLKÜLI EGYETEM (AMELY A „HUMANITIES”-NEK HÁLA, HOLNAP HELYT KAPHATNA)

„Ami itt következik kétségtelenül, olyan lesz, mint egy hitvallás: egy professzor hitvallása, aki úgy tesz mintha mégis arra kérné Önöket, engedélyezzék neki, hogy hűtlen legyen szokásaihoz vagy elárulja azokat.”

Mielőtt még egy tekervényes útleírásba belebonyolódnék, íme kitérő nélkül nagy vonalakban a tétel, amelyet megvitatásra ajánlok. A tétel javaslatok sorozatából áll. Igazából nem is annyira tétel, vagyis hipotézis, mint inkább nyílt elköteleződés, hitvallás formájában megfogalmazott felszólítás: hit az egyetemben és a holnap humán szakjaiban.

A javasolt hosszú cím azt jelzi, hogy a modern egyetemnek feltétel nélkülinek kellene lennie. „Modern egyetemen” azt az egyetemet értjük, amelynek európai modellje az utóbbi kétszáz évben, a középkori gazdag és összetett történelem után, a demokratikus típusú államokban meghatározóvá, tehát „klasszikussá” vált. Ez az egyetem arra törekszik – és elvileg ezt fel kellene ismerni –, hogy túl azon, amit akadémiai szabadságnak neveznek, a kérdés és a javaslattevés *feltétlen* szabadságát érje el, sőt még inkább annak jogát, hogy nyilvánosan mondhassa ki mindazt, amit az *igazság* kutatása, tudása és elgondolása megkövetel. Bármennyire talányos is maradjon, az igazságra való hivatkozás elég alapvető ahhoz, hogy a fényvel (*Lux*) együtt számos egyetem szimbolikus jelvényein megtalálhassuk. Az egyetem nagyra van az igazsággal. Korlátlan elkötelezettséget ígér és deklarál az igazság mellett. Az igazság értéke, státusa és kialakulása kétségtelenül a végtelenségig vitatható (a megfelelés vagy a reveláció igazsága, az igazság mint az elméleti-konstatív diskurzusok vagy a poétikai-performatív események tárgya stb.). De e viták éppen az *egyetemen* történnek, és azon belül is a humán szakokhoz [*Humanités*] tartozó tanszékeken. Egyelőre függőben hagyom ezeket a hatalmas kérdéseket. Csak azt hangsúlyozom mintegy elővételezésképpen, hogy az igazság és a fény, a Felvilágosodás – *Aufklärung*, *Enlightenment*, *Illuminismo* – kérdése mindig összefüggésben volt az ember, az ember sajátja fogalom kérdésével, ami egyszerre alapozta meg a humanizmust és a humán szakok történeti eszméjét. Ma *Az emberi jogok* (1948) megújított és újrakidolgozott deklarációja és *Az emberiség elleni büntett* (1945) jogi fogalmának intézményesítése formálják a mondializáció és a nemzetközi jog horizontját, ahol a jog öröködik a mondializáció folyamatán. (Megőrzöm a francia „mondializáció” szót a „globalizációval” szemben, hogy megőrizsem a „világra” [*monde*] való utalást – *world*, *Welt*, *Mundus* –, ami nem glóbusz, de nem is *kozmosz*.) Tudjuk, hogy az ember, az ember sajátja, az ember joga, az emberiség elleni büntett fogalma szervezi ezt a mondializációt. Ez a mondializáció humanizáció akar lenni. Márpedig ha az

embernek ez a fogalma egyszerre nélkülözhetetlen és mindig problematikus, akkor, és ez tézisek egyik motívuma, hitvallás formájában megfogalmazott téziseim egyike, csak az új humán szakok keretében lehet megvitatni és újra kidolgozni mint olyant, mint feltétel, előfeltétel nélkül. Megpróbálom pontosabban meghatározni, hogy mit is értek „újabb” humán szakokon. De hogy ezek a viták kritikusak és dekonstruktívak legyenek, az igazság kérdését és történetét – az emberhez, az ember sajátjához, az emberi joghoz, az emberiség elleni büntetthez való viszonyában – elvileg az *egyetemen*, és azon belül különösen a *humán szakokon* kell feltétel és előfeltevés nélkül vitatni, jogosult módon feldolgozni és újra kidolgozni. Nem azért, hogy oda bezárkózzunk, hanem ellenkezőleg, hogy a legjobban hozzáférjünk az új hírközlő, információs, archivációs és tudástermelő technikák által átalakított nyilvános térhez. (Az itt felvetődő legsúlyosabb kérdések egyike, melyet azonban kénytelen vagyok kidolgozatlanul hagyni, az egyetem és nyilvános terének külső politikai-gazdasági viszonyai, a kiadói piac kérdése és ennek hatása az egyetemi munkák archiválására, értékelésére és törvényesítésére.) Egészen bizonyos, hogy sem az igazság horizontja, sem az ember sajátja nem olyan határvonal, amely túlon túl meghatározható lenne. De ugyanígy van ez az egyetem és a humán szakok esetében is.

Nagyon jól tudjuk, hogy ez a feltétel nélküli egyetem nem létezik. De elvileg és nyíltan bevallott elhivatottságának, nyilvánosan hirdetett lényegének megfelelően azon kritikai – és több mint kritikai – ellenállás végső helyének kellene lennie, amely minden dogmatikus és jogtalanul megszerzett hatalommal szemben működik. Amikor azt mondom, „több mint kritikai”, ezalatt azt értem, hogy „dekonstruktív” (miért ne mondanánk ki ezt közvetlenül, minden idővesztegetés nélkül?). A dekonstrukcióhoz való jogra utalok, mint a kritikus kérdések feltevésének feltétlen jogára, mely nemcsak az ember fogalmának történetére irányul, hanem magának a kritika fogalmának történetére, a kérdés formájára és autoritására, a gondolkodás kérdező formájára is. Márpedig ez magában foglalja annak jogát, hogy mindezt performatíve tegyünk, azaz eseményeket hozunk létre, például írjunk, és helyt adjunk (ami eddig nem tartozott a klasszikus és modern humán szakok birodalmába) az egyedi *műveknek* (*oeuvres*). Arról lenne szó, hogy az ilyen műveket létrehozó gondolkodás-események által elérjük, hogy történjen valami az igazság vagy az emberiség e fogalmával, amely minden egyetem alapszabályát és hitvallását alkotja, mégpedig anélkül, hogy szükségszerűen elárulnánk azt. A feltétlen ellenállás ezen elve olyan jog, amelyen az egyetemnek magának kellene egyszerre elgondolkodnia, valamint kitalálnia és megalkotnia azt, akár a jogi karokon, akár azon új humán szakokon, amelyek képesek jogi kérdésekkel foglalkozni – azaz miért ne mondjuk ki még egyszer kertelés nélkül, olyan humán szakokon, amelyek képesek a dekonstrukció munkáját vállalni, kezdve saját történetükkel és saját axiómaikkal.

E tétel következménye: egy ilyen feltétlen ellenállás számos hatalommal állíthatja szembe az egyetemet, így az állam hatalmával (és következésképpen a nemzetállam és az oszthatatlan szuverenitás fantazmájának hatalmával: amelyben az egyetem eleve több lenne, mint kozmopolita, mégpedig egyetemes, a világpolgárságon és általában a nemzetállamon is túl), a gazdasági hatalmakkal (a nemzeti és nemzetközi nagyvállalatokkal és tőkével), a hírközlés, az ideológia, a vallás és a kultúra hatalmaival stb., röviden minden olyan hatalommal, amely korlátozza az eljövendő demokrá-

ciát. Ennélfogva az egyetemnek kellene annak a helynek is lennie, amelyben semmi nem mentesül a kérdezés alól, még a demokrácia aktuális és meghatározott alakzata sem, még a kritika hagyományos eszméje mint elméleti kritika sem, de még a „kérdés” formájának, a „kérdező” gondolkodásnak az autoritása sem. Ezért beszéltem minden késedelem és minden álarc nélkül a dekonstrukcióról.

Íme amit feltétel nélküli egyetemnek neveznék: a mindent kimondás elvi jogát, legyen az a fikció vagy a tudás kísérletezésének címén, valamint azt a jogot, hogy mindezt nyilvánosan mondjuk ki, nyilvánosságra hozzuk. Ez a nyilvános térre való utalás lesz az új humán szakok és a felvilágosodás közötti leszármazás köteléke. Ez különbözteti meg az egyetemi intézményt mindazoktól az intézményektől, amelyeket a mindent kimondás jogára vagy kötelességére alapoztak, mint amilyen például a vallás esetében a gyónás vagy a pszichoanalízis esetében a „szabad asszociáció”. De alapvetően ez köti össze az egyetemet és különösen a humán szakokat azzal, amit európai és modern értelemben irodalomnak neveznek, ami nem más, mint az a jog, hogy mindent nyilvánosan mondhassunk ki, mi több, megőrizhessük a titkot, legyen ez akár a fikció módusában. A vallomásra [*confession*] utalok, mely oly közel van a hitvalláshoz [*profession de foi*], mivel az általam mondottakat szeretném összekapcsolni annak elemzésével, ami ma a világszínpadon történik, és ami a vallomás, a nyilvános gyónás, a bevallás, a megbánás, a vezeklés és a bocsánatkérés egyetemes folyamatához hasonlít. Száz meg száz példát sorolhatnék nap mint nap. De akár a nagyon régi, akár az újabb bűnökről van szó, a rabszolgaságról, a shoah-ról, az apartheidről vagy akár az inkvizíció erőszakos tetteiről (amellyel kapcsolatban a pápa kijelentette, hogy lelkiismeret-vizsgálatra van szükség), mindig „az emberiség ellen elkövetett bűntett” új jogi fogalmára hivatkoznak, amikor bűnbánatot gyakorolnak. Mivel a Szakma [*Profession*], a Hitvallás [*Profession de foi*] és a Vallomás [*Confession*] együttes taglalására készülök, megjegyzem futólag és zárójelben, mivel ezzel hosszabban kellene foglalkozni, hogy a bűnök bevallása a XVI. században társadalmi és szakmabeli kategóriák révén szerveződött meg. Az 1317-es *Sulla Astesana* (kollégám, Le Goff idézi) előírja, hogy a gyónás során a bűnbánót társadalmi-szakmabeli állapotának megfelelően kérdezzék: a hercegeket az igazságosságról, a lovagokat a rablásról, a kereskedőket, a funkcionáriusokat, a kézműveseket és a munkásokat a hamis esküről, a csalásról, a hazugságról, a lopásról stb. a polgárokat és általában a városlakókat az uzsoráról és a kamatról, a parasztokat pedig az irigységről és a lopásról stb.⁴⁰

Megismétlem, hogy amennyiben elvileg és *de jure* e feltétlenség adta az egyetem legyőzhetetlen erejét, az valójában soha nem volt hatékony. Absztrakt és hiperbolikus legyőzhetetlensége, lehetetlensége miatt, ez a feltétlenség nyilvánvalóvá teszi az egyetem gyengeségét és sérülékenységét is. Megmutatja tehetetlenségét, védekezéseinek törekvéségét azokkal a hatalmakkal szemben, melyek parancsolnak neki, ostromolják és megpróbálják maguknak kisajátítani. Mivel idegen a hatalom számára, mivel másnémi a hatalom elvéhez képest, az egyetemnek nincs is saját hatalma. Ezért beszélek a *feltétel nélküli egyetemről*. „Egyetemet” mondok, mivel *stricto sensu* elkülönítem itt az egyetemet azoktól a kutatóintézményektől, amelyek különféle gazdasági célokat és érdekeket szolgálnak ki anélkül, hogy az egyetem függetlenségi elvét elismernék; és „feltétel nélküli egyetemet” mondok a „feltétlen” helyett, hogy hallhatóvá váljék a

„hatalom nélküli” vagy a „védelem nélküli” konnotációja: mivel teljesen független, az egyetem fellegvár is, mely támadásoknak kitett, felkínált, beveendő és gyakran feltétel nélküli feladásra szánt. Mivel nem fogadja el, hogy feltételeket szabjanak neki, annak érdekében, hogy feltétel nélkülivé válhasson, időnként feszélyezett, vértelen, elvont. Időnként megadja, eladja magát, kockáztatja, hogy egyszerűen elfoglalják, bevegyék, megvegyék, vállalatcsoportok és nagyvállalatok fiókvállalata legyen. Ez ma az Egyesült Államokban és az egész világon nagy politikai kockázat: milyen mértékben kell a kutató- és tanintézeteket a kereskedelmi és ipari érdekek által támogatni, azaz közvetlenül vagy közvetetten ellenőrizni, eufémikusan „szponzorálni”? E logika szerint, mint tudjuk, a humán szakok gyakran válnak a tiszta vagy alkalmazott tudományokat művelő tanszékek túszaivá, amelyek az akadémiai világhoz képest külső, jövedelmezőnek gondolt tőke beruházásait koncentrálnak. Egy kérdés vetődik tehát föl, amely nem csak gazdasági, jogi, etikai, politikai: képes-e az egyetem (és hogyan?) saját feltétlen függetlenségét megerősíteni, valamiféle *szuverenitást* követelni magának, anélkül hogy a legrosszabbat kockáztatná, nevezetesen, hogy – e szuverén függetlenség lehetetlen absztrakciója folytán – megadja magát, és feltétel nélkül feladja, átadja és eladja magát bármi áron? Nem csak az ellenállás elvére, hanem az ellenállás és a máskéntgondolkodás [*dissidence*] erejére van tehát szükség. A feltétlen szuverenitás fogalmának dekonstrukciója kétségtelenül szükséges és folyamatban van, ugyanis ez egy alig szekularizált teológia öröksége. A nemzetállamok állítólagos szuverenitásának esetében jól látható, de másutt is, hogy a szuverenitás értéke ma teljes erővel dekomponálódik. De ügyelni kell arra, hogy ez a szükségszerű dekonstrukció ne veszélyeztesse, ne veszélyeztesse túlságosan az egyetem függetlenségének követelését, tehát azt a követelését, hogy a szuverenitás nagyon sajátos formáját megőrizze, amit később ki fogok fejteni. Ez lenne a politikai döntések és stratégiák tétje. Ez a tét azon hipotézisek vagy hitvallások horizontján marad, amelyeket most Önöknek megfontolásra javaslok. Hogyan dekonstruáljuk az oszthatatlan szuverenitás elvének történelmét (és mindenek előtt akadémiai történelmét), a mindent kimondás – vagy a mindent ki nem mondás –, az ember, a szuverenitás, a mindent kimondás, tehát az irodalom és a demokrácia, a folyamatban lévő mondializáció, ennek technológiai-gazdasági és vallásos aspektusai témájával kapcsolatos minden dekonstruktív kérdés feltevésének feltétlen jogát követelve?

Nem állítanám, hogy e felfordulásban – ami ma az egyetemet fenyegeti, és benne bizonyos tudományágakat jobban, mint másokat – az ellenállás ezen erejének, a nyilvános térben való mindent kimondásból megszerzett szabadságnak, egy szintén művelésre szoruló tradíción túl, csak azokban az úgynevezett humán szakokban lenne egyedüli és kitüntetett helye, amelyek fogalmi meghatározását finomítani, dekonstruálni és igazítani kellene. De a feltétlenség ezen elve eredetileg és par excellence a humán szakokban *jelenik meg*. A humán szakokban megvan a *megjelenés*, a megmutatkozás és a megőrzés eredeti és kitüntetett helye. Megvan a vita és az újrakidolgozás helye is. Az irodalom és a nyelvek (tehát az ember és a kultúra úgynevezett tudományai) által történik, továbbá a nem-diszkurzív művészetek, a jog és a filozófia által, a kritika, a kérdezés és a kritikai filozófián és a kérdezésen túl, a dekonstrukció által – ott, ahol nem kevesebb történik, mint az ember fogalmának és általában a humanitás alakzatának és különösen annak az újragondolása, ami előfeltételezi mindazt, amit az egyetemen évszázadok óta humán szakoknak nevezünk.

Ebből a nézőpontból legalábbis a dekonstrukciónak (és egyáltalán nem vagyok zavarban, hogy ezt állítsam és követeljem) mint az irredentista ellenállás helyének saját kitüntetett helye van az egyetemen és a humán szakokban, igen, analóg módon, mint a polgárjogi engedetlenség, *civil disobedience* egy elve, tehát a máskéntgondolkodás elve, egy felsőbb törvény és a gondolkodás igazságossága nevében. Nevezzük itt *gondolkodásnak* azt, ami időnként, a törvények fölötti törvény szerint, az ellenállás vagy a máskéntgondolkodás igazságosságát irányítja. Ez működteti és ihleti a dekonstrukciót *mint* igazságosságot. E jognak, ha mondhatom ezt, korlátok nélkülinek kell lennie, hogy minden olyan meghatározott alakzat dekonstruálására felhatalmazzon, amelyet ez a szuverén feltétlenség a történelem során fölvehetett. Ennek érdekében ki kell tágítani és újra ki kellene dolgozni a humán szakok fogalmát. Az én felfogásom szerint többé nem csak azon konzervatív vagy humanista fogalomról van szó, amellyel a leggyakrabban azonosítják a humán szakokat és régi kánonjait – amely kánonokat mégis mindenáron védeni kell. A humán szakok ezen új fogalmának, miközben hű marad hagyományához, magában kell foglalnia a jogot, a jogi tanulmányokat, a fordítás elméleteit, amit Amerikában „theory”-nak neveznek (az irodalomelmélet, a filozófia, a nyelvészet és a pszichoanalízis elméletének eredeti kifejezése), de természetesen, mindezek a helyeken, a dekonstruktív gyakorlatokat is. És gondosan meg kellene itt különböztetnünk egymástól egyrészt a szabadság, az autonómia, az ellenállás, az engedetlenség vagy a máskéntgondolkodás elvét, amely együttesen kiterjed az akadémiai tudás minden területére, másrészt pedig *megjelenítésének*, újradolgozásának és tematikus vitájának kitüntetett helyét, ami szerintem sajátosan a humán szakokhoz, de az átalakított humán szakokhoz tartozna. Ha ezt hangsúlyozottan nemcsak az irodalom, az irodalomnak nevezett bizonyos demokratikus intézmény vagy az irodalmi fikció kérdéséhez, egy bizonyos szimulakrumhoz és egy bizonyos „minthá”-hoz kapcsolom, hanem a szakma és jövője kérdéséhez, ez azért van, mert a *munka [travail]* történetén keresztül, mely nemcsak egyszerűen mesterség, a mesterség történetén keresztül, mely nem mindig szakma, a szakma történetén keresztül, mely nem mindig a professzoré, újra össze szeretném kapcsolni a feltétel nélküli egyetem ezen problematikáját egy biztosítékkal [*gage*], egy elköteleződéssel [*engagement*], egy ígérettel, egy hitaktussal, egy hit deklarációval, egy hitvallással, ami eredeti módon kapcsolja össze az egyetemen a hitet a tudással, és par excellence a feltétlenség elve önmegjelenítése helyén, amelyet humán szakoknak nevezünk. Összekapcsolni bizonyos módon a hitet a tudással, a hitet a tudásban, ez annyit jelent, mint tagolni köztük azokat a mozgásokat, amelyeket a konstatív, deskriptív és elméleti mozgásokhoz képest performatívoknak nevezünk. Egy hitvallás, egy elköteleződés, egy ígéret, egy vállalt felelősség, mely nem a tudás diskurzusaira vonatkozik, hanem azokra a performatív diskurzusokra, amelyek azokat az eseményeket hozzák létre, amelyekről beszélnek. Meg kellene tehát kérdeznünk, mit jelent „tanítani” [*professer*]. Mit csinálunk, amikor performatív módon tanítunk, és akkor, amikor egy szakmát [*profession*] gyakorlunk, és különösen, ha a professzori szakmát gyakoroljuk? Régóta és gyakran bíztam tehát Austin mára már klasszikussá vált megkülönböztetésében, a performatív és a konstatív *speech acts* [*beszédaktusok*] közti különbségtételben. E megkülönböztetés a 20. század nagy eseménye – elsősorban egyetemi eseménye. Az *egyetemen* a helye és bizonyos értelemben a humán szakok

által következett be, és ezek használták ki erőforrásait; a humán szakok számára és a humán szakok által következett be kiszámíthatatlan következményeivel együtt. Miközben elismertem a konstatívum és a performatívum közötti megkülönböztetés erejét, jogosságát és szükségszerűségét, egy bizonyos ponthoz eljutva, gyakran megessett, hogy nem egyszerűen megkérdőjeleztem Austin állításait, hanem megvizsgáltam előfeltévéseit, és összetettebbé tettem.⁴¹ Ma még, de ez alkalommal más szempontból, miután sokat számoltam e fogalompárral, azzal fejezem be, hogy kijelölök egy helyet, ahol zátonyra fut és zátonyra kell futnia. Ez a hely pontosan az lesz, ami érkezik, ahová érkezünk, és ami minket ér, az esemény, a történet helye [*le lieu de l'avoir-lieu*] – ami gúnyt űz a performatívumból, a performatív erőből, akárcsak a konstatívumból. És mindez a humán szakokban eshet meg.

Most fogom elkezdni, egyszerre a végén és a kezdetnél. Mert a végével kezdtem, *mintha* ez lett volna a kezdet.

I.

Mintha a munka vég-célja [*fin*] a világ kezdeténél lett volna.⁴²

Igen „*mintha*”, azt mondom „*mintha*...”

Ugyanakkor javaslatom szerint a munka történelmén való gondolkodás kétségtelenül a „*mint*”-en, a „*mint olyan*”-on, a „*minthá*”-n és talán a virtuális politikáján való elmélkedés. Nem virtuális politika, hanem a virtuális politikája, a mondializáció kibernetikus terében vagy kibernetikus világában. Az egyetemi munka helyét és természetét érintő mutációk egyike a kommunikáció, a vita, a publikáció, az archiválás terének bizonyos delokalizáló virtualizálása. Struktúrájában nem abszolút új virtualizáció; mióta van nyom, bizonyos virtualizáció is történik; íme a dekonstrukció ábécéje. Mennyiségileg szokatlan a ritmus gyorsulása, egy ilyen virtualitás tőkésítésének bősége és hatalmai. Ezért kell újragondolni a lehetséges és a lehetetlen fogalmait. A virtualizáció technikájának ezen új „szakasza” (informatizáció, numerizáció, mondializáció, virtuálisan közvetlen olvashatóság, tele-munka) mint jól tudjuk, destabilizálja az egyetemi lakhelyet. Felforgatja topológiáját, nyugtalanítja helyszervezését, mezeinek és diszciplináris határainak területét ugyanúgy, mint vitahelyeit, harcmezejét, elméleti *Kampfplatzát*, *battlefieldjét* – és „campus”-ának közösségi struktúráját. Vajon hol találjuk meg ma a „campus” közösségi helyét és társadalmi kapcsolatát, a számítógép, a tele-munka és a wweb korában? Vajon a demokrácia gyakorlásának, legyen az az egyetem demokráciájának gyakorlása, ott van a helye [*avoir lieu*], amit Mark Poster kollégám „CyberDemocracy”-nak nevez?⁴³ Jól érezzük, még radikálisabban, hogy ami így felkavarodott, az az esemény topológiája, az egyedi történet [*l'avoir-lieu*] tapasztalata.

Mit teszünk akkor, amikor azt mondjuk, „*mintha*”? Vegyük észre, hogy még nem mondtam, hogy „*ez olyan mintha* a munka vég-célja a világ kezdeténél lett volna”. Nem mondtam meg, hogy mi lehetett az, ami volt, és nem mondtam ezt főmondatban. Függetlenül hagytam, egy különös mellékmondatot magára hagytam, hogy megszakadjon („*mintha* a munka vég-célja a világ kezdeténél lett volna”), *mintha* a „*mintha*” példáját egyedül akartam volna dolgoztatni, kontextuson kívül, hogy felkeltsem az Önök figyelmét. Mit teszünk, amikor azt mondjuk „*mintha*”? Mit tesz egy „*ha*”? Úgy

teszünk, *mintha* több olyan lehetőség közül legalább egyre válaszolnánk, amelyeket megpróbálok összeszámlálni – akár többet is egyszerre.

1. *Első lehetőség.* Ahhoz, hogy azt mondjuk, „*mintha*”, teljesen át kellene adnunk magunkat az önkénynek, az álomnak, a képzeletnek, a hipotézisnek, az utópiának? Mondandóm előadása során annak kimutatására készülök, hogy a válasz nem lehet ennyire egyszerű.

2. *Második lehetőség.* E „*mintha*” által lehetővé teszünk bizonyos típusú ítéleteket, mint például azokat a „reflektáló ítéleteket”, amelyekről Kant szabályosan azt mondta, hogy úgy működnek, „*mintha*” (als ob) az értelem az empirikus törvények változatosságának egységét tartalmazná és megértené vagyis „*mintha*” „szerencsés”, szándékunkra kedvező véletlenről lenne szó (*gleich als ob es ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall wäre*)⁴⁴. Ez utóbbi esetben, a kanti diskurzusban a „*mintha*” súlyossága, komolysága, redukálhatatlan szükségszerűsége a természet célszerűségét mondja ki, tehát egy olyan célszerűséget, melynek fogalma Kant szerint az egyik legszokatlanabb és a legnehezebben körülhatárolható. Mivel szerinte nem is a természet, nem is a szabadság fogalma. Ennélfogva ez a „*mintha*” – bár Kant okkal nem mondja ezt így ebben a kontextusban – egyfajta dekonstruktív fermentum, mivel bizonyos módon túllép azon a két renden – a természet és a szabadság rendjén –, sőt majdnem diszkvalifikálja őket, amelyeket gyakran megkülönböztetnek és szembeállítanak. Ez a bizonyos „*mintha*” által megzavart ellentét az, ami minden alapvető fogalmunkat és ellentétüket szervezi, amelyekben az ember, az ember embersége sajátságaiban meghatározódik (*phüszisz/tekhné, phüszisz/nomosz, a természet szemben az emberséggel és ebben az emberségben, amellyel a humán szakok is foglalkoznak – mind ugyanazokban az ellentétekben –, megtalálhatjuk a társadalmiságot, a jogot, a történelmet, a politikát, a közösséget stb.*). Kant azt is elmagyarázza összességében, hogy a „*mintha*” döntő szerepet játszik tapasztalatunk koherens szervezésében. Márpedig Kant meglehetősen komplex módon hajlott arra, hogy az oktatásban, a kultúrában és az ízlés kritikájában egyszerre igazolja és korlátozza a humán szakok szerepét.⁴⁵ Erre emlékeztetett és ezt vizsgálta két barátom és kollégám, akik ma Kaliforniában élnek, és akiknek sokkal tartozom, Sam Weber *Institution and Interpretation*⁴⁶ című több tekintetben is bevezetőnek tekinthető könyvében, amit én nagyra tartok, valamint a „The Future of the Humanities”⁴⁷ című figyelemre méltó cikkében, és Peggy Kamuf, aki a *The Division of Literature. Or the University in Deconstruction*⁴⁸ című kiváló könyvében Kantnak ugyanezt a szövegét tárgyalja. Sam Weber és Peggy Kamuf döntő dolgokat mondanak ki, külön felhívom erre figyelmüket, azzal kapcsolatban, ami a dekonstrukció, az egyetem és a humán szakok története között történik. Most ugyanazon terep más útvonalát, ugyanazon táj más pályáját szeretném kutatni. És ha más is lesz itt az útvonalam, kétségtelenül több alkalommal is keresztezni fogom lépteiket. Például a Kantra való hivatkozással. Nincs semmi csodálkoznivaló azon, hogy a harmadik *Kritika* az Egyesült Államokban ilyen kitartással visszatér a humán szakokkal kapcsolatos intézményekről és szaktudományokról szóló, a professzionalizáció problémáival kapcsolatos vitákban. Kantnak egész sor javaslata van erről a témáról, nevezetesen a munkáról, a mesterségről és a

művészetről, amely szabad vagy alkalmazott és bérezett, de a fakultások konfliktusáról is – amellyel már foglalkoztam az *Economimesis*⁴⁹ és *Mochlos*⁵⁰ című írásaimban. A Kant felszólítására való visszatérés kétségtelenül érzékeny pontokat érint az Egyesült Államokban, ahol vizsgálendő történeti indokok miatt a *Humanities* fogalmának sajátos története van, és e századvégen olyan szemantikai energiával, konfliktussal terhelt jelenléttel és visszhanggal őrzi meg egy probléma alakzatát, amely soha nem volt meg vagy elveszett Európában, és kétségtelenül a világon mindenütt, ahol még nem uralkodik az amerikai kultúra. Ennek kétségtelenül egymáshoz kapcsolódó motívumai vannak, különösen egy olyan folyamatban lévő mondializáció effektusainak motívumai, amelyek mindig körvonalazhatatlanul és láthatóbban zajlanak az Egyesült Államok által, annak politikai, technikai-gazdasági és technikai-tudományos hatalma révén.

3. *Harmadik lehetőség.* Vajon egy bizonyos „mintha” nem jelöli-e ezer módon mindazon tárgyak struktúráját és létmódját, amelyek ahhoz az egyetemi tartományhoz tartoznak, amelyet humán szakoknak neveznek, a tegnap, a ma és a holnap humán szakjainak? Nem redukálnám most sietősen ezeket a „tárgyakat” fikciókká, szimulakrumokká vagy műalkotásokká, mintha már megbízható fogalommal rendelkezniék a fikcióról, a művészetről vagy a műről. De a köznapi tudatot követve, vajon nem mondhatjuk, hogy a „mintha” modalitása megfelelőnek látszik arra, amit *műveknek* [*oeuvres*] nevezünk, műalkotásoknak, szépművészeti alkotásoknak (festészet, szobrászat, mozi, zene, költészet, irodalom stb.), de bizonyos fokig és komplex rétegződés szerint minden diszkurzív idealitásnak, minden olyan szimbolikus és kulturális produkciónak, amelyek az egyetem, a humán szakok diszciplínáinak mezején határozhatók meg – és még a jogi diszciplínáknak és törvénylétrehozásnak és még általában a tudományos tárgyak bizonyos struktúrájának?

Kantnak két „minthá”-ját idéztem már. Van még legalább egy harmadik is, amit nem írnék alá minden fenntartás nélkül. Úgy tűnik, Kant túlságosan bízik a *természet* és a *művészet* bizonyos ellentétében, még akkor is, amikor a „mintha” megingatja azt, mint a *természet* és a *szabadság* ellentéte. De *két indok miatt* emlékeztetek erre a megjegyzésre. Egyrészt sugallni szeretném, hogy amiről itt szó van, talán megváltoztatja a „mint” és a „mintha” kanti értelmét, státusát és kockázatát, ami finom áthelyeződés, de aminek a következményei számomra határtalannak látszanak; másrészt előkészülök arra, hogy idézzek egy olyan „minthá”-t, amely azon műalkotások tapasztalata lényegi modalitását írja le, amely tágabb mértékben a klasszikus humán szakok mezejét határozza meg, amely fontos itt számunkra. Kant azt állítja, hogy „A szép művészet minden alkotásánál tudatában kell lennünk, hogy művészet, nem pedig természet; ám az alkotás formájában rejlő célszerűségnek mégis annyira szabadnak kell látszania az önkényes szabályok minden kényszerétől, mintha az alkotás a pusztán természet alkotása volna.”⁵¹

Ideiglenesen és távolról bejelentve szándékomat, hipotéziseimet és hitvallásomat, arra a zavaró dologra akartam felhívni a figyelmüket, amit akkor teszünk, amikor azt mondjuk, „mintha”, amiként arra a kapcsolatra is, ami ezt a szimulakrumra hasonlító zavaró dolgot azokhoz a kérdésekhez köti, amelyekkel foglalkozni kívánok, a szakma

és a vallomás, a feltételes vagy feltétel nélküli egyetem, az ember és a humán szakok, a munka és az irodalom humanitása.

Ugyanis látszólag lehetetlen dolgot szeretnék Önökkel megkísérelni: a „minthá”-t össze szeretném kapcsolni az esemény gondolatával, tehát azon dolog gondolatával, amely *talán* érkezik, amelyről feltételezik, hogy helye van, amely megtalálja helyét – és ami itt például azáltal *érkezne*, amit munkának neveznek. Általában azt hiszik, hogy ahhoz, hogy megérkezzék, hellyel rendelkeznek valami, egy eseménynek meg kell szakítania a „mintha” rendjét, és hogy „helye” elég valóságos, hatékony és konkrét ahhoz, hogy a „mintha” minden logikáját cáfolja. Mi történik tehát, amikor maga a hely lesz virtuális, területi (tehát nemzeti) begyökerezettségétől megfosztott, és amikor a „mintha” modalitásának lesz alávetve? Olyan eseményről beszélnék, amely anélkül, hogy holnap szükségszerűen megérkezne, lehet, ismétlem, *lehet*, hogy eljön: eljön az egyetem által, *hogy* általa legyen és történjen, *hála* neki, *abban*, amit egyetemnek neveznek, feltéve hogy még meg lehet határozni, feltéve hogy valaha is azonosítani lehetett az egyetem egy *belsejét*, azaz *a szuverén egyetem saját lényegét*, és benne valamit, amit a „humán szakok” név alatt lehet még sajátosan azonosítani. Olyan egyetemre utalok tehát itt, amely az lenne, aminek mindig lennie kellett volna, vagy amit mindig képviselnie kellett volna, azaz elvéből és elvében intézményében szuverén módon önálló, feltétlenül szabad, beszédében, írásában, gondolkodásában szuverén. Olyan gondolkodásban, írásban, beszédben, amely nem csak a *tudás* archívuma vagy előállítására lenne, hanem távol minden utópikus semlegességtől, performatív mű is volna. És megkérdezzük magunktól, miért bízunk e feltétlen szabadság elvét, aktív és militáns tiszteletét, működését par excellence inkább az új „humán szakokra”, mint más szaktudományi területre?

Miközben e kérdéseket kidolgozom – amelyek még valóságnak tartott virtuális vágyakhoz hasonlítanak, legjobb esetben alig komoly ígéreteknek – úgy tűnik, hitvallást teszek [*professer une foi*]. Olyan, mintha kiszolgáltatom magam a hitvallásnak [*profession de foi*]. Néhányan azt mondanák talán, hogy hangosan álmodom, miközben már kiszolgáltatom magam a hitvallásnak. Feltéve, hogy tudjuk, mi a hitvallás, megkérdezhetjük, ki lenne felelős egy ilyen hitvallásért. Ki írná alá? Ki tanítaná [*professer*]? Nem merem megkérdezni, ki lenne professzora, de talán meg kellene vizsgálnunk egy bizonyos örökséget, mindenesetre bizonyos szomszédságot az egyetemi szakma [*profession*], a professzori szakma jövője, a belőle levezethető tekintélyelv és a hitvallás között.

Mit jelent összességében a tanítani [*professer*] szó? Milyen kockázat rejlik még ebben a kérdésben annak számára, aki a holnap egyeteme és benne a humán szakok érdekében dolgozik, végzi mesterségét (professzionálisan, professzorin vagy sem)?

Tanítani [*professer*], ez a latin eredetű szó (*profiteor, fessus sum, eri; pro et fateor*, ami annyit jelent, hogy beszélni, ahonnan jön a tanítómese [*fable*] és tehát egy bizonyos „mintha”), annyit jelent, franciául és angolul is, mint *nyiltan, nyilvánosság előtt hirdetni*. Az angolban, amint az Oxfordi Angol Szótár (OED) írja, 1300 előtt csak vallásos értelmű van. „*To make one's profession*” tehát azt jelenti „*to take the vows of some religious order*.” Aki tanít, annak a megnyilatkozása bizonyos módon performatív megnyilatkozás. Kötelez, mint egy esküvel megerősített hitbeli aktus,

egy eskü, egy tanúság, egy kinyilatkoztatás, egy igazolás vagy egy ígéret, egy elköteleződés. Tanítani azt jelenti, hogy zálogot adni, felelősségünket elzálogosítani. „Tanítani” [*faire profession de*] annyit jelent, mint fennen hirdetni, hogy mik vagyunk, mit hiszünk, mik akarunk lenni, miközben felszólítjuk a másikat, hogy higgyen ennek a becsületszóra adott kijelentésnek. Hangsúlyozom az ígérve tanító megnyilatkozás performatív értékét. Jól meg kell jegyezni, hogy a konstatív kijelentések és a tiszta tudás diszkurzusai, mint olyanok, az egyetemen és másutt nem a szigorú értelemben vett szakmához tartoznak. Talán a „mesterséghez” (hozzáértés, tudás, gyakorlati képesség), de nem a szigorú értelemben vett szakmához. A szakma diszkurzusa mindig valamilyen módon szabad hitvallás; a felelősségteli elköteleződésben túllép a technikai-tudományos tiszta tudáson. Tanítani annyit jelent, mint a megnyilatkozás által elköteleződni, *valamire adni* magunkat, azt ígérni, hogy ezek vagy azok vagyunk. *Grammaticum se professus*, mondja Cicero a *Tusculanesben* (2,12) vagyis grammatikusnak, a grammatika mesterének valljuk magunkat. Ez nem azt jelenti szükségszerűen, hogy ezek vagy azok vagyunk, hogy hozzáértő szakértők vagyunk, hanem hogy megígérjük, hogy tartjuk a szavunkat. *Philosophiam profiteri*, azaz tanítani a filozófiát: nem csak filozófusok vagyunk, helyesen gyakoroljuk vagy tanítjuk a filozófiát, hanem nyilvános ígérettel elkötelezzük magunkat, a filozófiának szenteljük magunkat nyilvánosan, odaadjuk magunkat neki, hogy tanúskodjunk, tehát hogy harcoljunk érte. És ez számít itt, ez az ígéret, a felelősség elköteleződése, amely sem az elméletre, sem a gyakorlatra nem vezethető vissza. A tanítás mindig a performatív beszéd aktusából áll, még ha a tanított, továbbadott vagy gyakorolt tudás, tárgy, tartalom az elméleti vagy konstatív rendhez tartozik is. Mivel a tanítás aktusa beszédaktus, és az általa létrehozott esemény csak a nyelvi ígérettől függ, a tanítómeséhez, a meséléshez, a fikcióhoz, a „minthá”-hoz való közelségétől, ezért mindig félelmetes marad.

Mi a viszony a tanítás és a munkavégzés közt? Az egyetemen, a humán szakokon?

II.

Első mondatom óta, mióta beszélni kezdtem, úgy vettem föl a munkát, hogy azt mondtam, „*Mintha* a munka vég-célja a világ kezdeténél lett volna”.

Mi a *munka*? Mikor és hol van a munka helye? Időhiány miatt azonnal jeleznem kell, hogy nem tudok szigorú szemantikai analízist végezni. Emlékeztessünk legalább *két vonásra*, melyek érdeklík az egyetemet. A munka nem egyszerűen a cselekvés vagy a gyakorlat. Lehet cselekedni anélkül, hogy dolgoznánk, és nem biztos, hogy egy *praxis*, különösen egy elméleti gyakorlat, *stricto sensu* munka. És mindenekelőtt, nem mindenki, aki munkát végez, tartja megfelelőnek a munkás nevet és státusát. A munkát végző ágenst vagy alanyt, a cselekvőt nem mindig nevezük *munkásnak* (*laborator*), és az ígéről a főnévre áttérve az értelem is megváltozni látszik: A munkát végző munkája [*travail*] nem mindig azonos egy „munkás” nehéz munkájával [*labeur*]. Így az egyetemen azok között, akik valamilyen módon feltehetőleg ott dolgoznak (tanárok, az igazgatás és az adminisztráció személyzete, a kutatók, a diákok) a diákokat mint olyanokat nem nevezik „dolgozóknak”, amennyiben nem osztanak ki köztük fizetést (*merces*), mint árut a piacon, nem gyakorolnak mesterséget vagy szakmát. Az ösztöndíj nem

elégséges. Az egyetemi hallgatónak sokat kell dolgoznia, de a piaci körülmények közt csak akkor kezelik úgy mint *munkást*, ha valamilyen többletfeladatot vállal, például *tanársegéd* [Amerikában *teaching assistant*] lesz. Amennyiben tisztán és egyszerűen tanul, még ha sokat dolgozik is, a diákot nem tekintik *munkásnak*. Még ha, mint hangsúlyoztam, nem minden mesterség szakma, a munkás olyan valaki, akinek munkáját mesterségként vagy szakmaként ismerik el a piacon. Mindez a társadalmi szemantika, mint tudják, hosszú társadalmi-ideológiai történelmében gyökerezik, amely legalább a keresztény középkorig megy vissza. Sokat lehet tehát úgy is dolgozni, hogy a társadalom nem ismer el munkásnak.

Egy másik különbségtétel egyre többet jelent számunkra, és ezért mostantól nagy figyelmet szentelek neki: lehet sokat dolgozni, és lehet *munkásként* sokat dolgozni, anélkül hogy a munka hatását vagy eredményét (a cselekvés *opusát*) „munkaként” ismernék el, most nem a termelő cselekvés, hanem a termék, a mű értelmében, ami a cselekvési idő után *marad*. Gyakran nem könnyű azoknak a nagyon nehéz munkáknak a termékeit azonosítani és tárgyiasítani, amelyeket a legnélkülözhetetlenebb és a legodaadóbb munkások végeznek, akikkel a legkevésbé bánik jól a társadalom és akik a legkevésbé láthatók (azok, akik például, megszabadítják a városokat a szemetétől, vagy akik a légiközlekedést irányítják, vagy azok, akik a közvetítéseket, az átviteleket biztosítják, akiknek csak virtuális nyomuk marad – és ez a mező hatalmas és növekvő). Vannak tehát olyan munkások, akiknek a munkája, termelőmunkája nem lényegi vagy tényleges termékeknek, hanem csak virtuális kísérteteknek ad helyt. De amikor a munka helyt ad aktuális vagy aktualizálható termékeknek, akkor be kell vezetni egy másik lényeges különbségtételt, a termékek hatalmas változatossága és struktúrája, az anyagiság, a reprodukív eszmeiség, a használati és csereérték közti megkülönböztetést. E munkás tevékenység bizonyos termékeit használati vagy tárgyiasítható csereértéke alapján veszik, anélkül hogy kiérdemelné, mint gondolják, a mű címét [*titre d'oeuvres*]. Más munkáknál úgy gondolják, hogy a *mű* nevét [*nom d'oeuvres*] tulajdoníthatják neki. Kisajátításuk, a szabad vagy a bérezett munkához, a szerző aláírásához és autoritásához, és a piachoz való viszonyuk strukturálisan és történetileg nagyon komplex, amit itt nem fogok vizsgálni. A *művekről* elsőként a műalkotások (vizuális, zenei vagy diszkurzív, egy festmény, egy koncert, egy költemény, egy regény) jutnak eszünkbe, de ki kell tágítanunk a mezőt, abban a pillanatban, amikor a mű fogalmának titokzatosságát vizsgálva megpróbáljuk elkülöníteni az egyetemi, különösen a humán szakok munkájának sajátos típusát. A humán szakokon kétségtelenül külön a művekkel foglalkoznak (a diszkurzív vagy nem-diszkurzív, irodalmi vagy nem-irodalmi, kanonikus vagy nem-kanonikus műalkotásokkal). De elvileg az egyetemi hagyományban a művek tárgyalása olyan tudásból ered, ami nincs a művekben. Tanítani vagy professzornak lenni ebben a hagyományban – ami jelenleg változik – kétségtelenül a tanítás által a tudás létrehozását és átadását jelentette, azaz annak az ígéretét, hogy olyan felelősséget veszünk magunkra, ami nem merül ki a tudás és a tanítás aktusában. De tanítani tudni és tudást hirdetni, létrehozni tudni egy ismeretet, ez a vizsgált klasszikus-modern hagyományban nem művek létrehozását jelenti. Egy professzor mint olyan nem jegyez egy művet. A professzori tekintély nem egy mű szerzői tekintélye. Talán változik ez az utóbbi évtizedekben, azok gyakran felháborodott ellenállása és tiltakozása által, akik úgy vélik, hogy az

írásban és a nyelvben meg tudják különböztetni a kritikát a kreációtól, az olvasást az írástól, a professzort a szerzőtől stb. A dekonstrukció kétségtelenül nem véletlenül van benne ebben a változásban. Ő maga a lényegi jelenség, sokkal összetettebb jeladás, mint ahogy azt becsmérői mondják, és ezzel számolnunk kell. Elvileg, ha bizonyos fogalmi különbségek kanonikus helyzetére hivatkozunk, és ha bízunk a performatívumok és a konstatívumok közti erős és széles körben elfogadott különbségben, akkor mindebből a következőkre következtethetünk:

1. Nem minden munka (általában és a munkásé) szükségszerűen performatív, azaz hoz létre eseményt; nem produkál eseményt, nem magától, magában performatív, nincs benne abban az eseményben, amelyről beszél, még ha produktív is, még ha terméket is hagy maga után, ami vagy a műve, vagy sem.

2. Minden performatívum kétségtelenül létrehoz valamit, bekövetkezővé tesz [*fait advenir*] egy eseményt, de az, amit így tesz [*fait*] és amit így megtörténővé tesz [*fait ainsi arriver*], nem szükségszerűen egy mű, és mindig autorizálni kell a „mintha” olyan konvencióival vagy konvencionális fikcióival, amelyek az intézményes közösség alapul, és amivel egyetért.

3. Napjainkban az egyetem hagyományos fogalmához tartozik, hogy önmagával azonos helynek tekintjük (nem helyettesíthető hely, gyökeret verve egy talajban, a helyek helyettesíthetőségét korlátozva a cyberspace-ben), olyan egyedüli helynek, amely csak egy olyan tudás, azaz ismeret létrehozásának és tanításának ad helyt, amelynek kiejtési formája elvileg nem performatív, hanem elméleti és konstatív, még ha e tudás néha filozófiai, etikai, politikai, normatív, preskriptív, axiológiai természettel is bír; és még ha, még zavaróbb módon, e tudástárgyak struktúrája olyan fikcióstruktúra is, amely a „mintha” különös modalitásának engedelmeskedik (költemény, regény, általában műalkotás, de ugyanakkor mindaz a performatív kijelentés struktúrájában – például a jogi vagy alkotmányos típusú –, ami nem tartozik ennek realista vagy konstatív leírásához, hanem egy elfogadottnak feltételezett egyezmény által minősített „mintha” felőli esemény hozta létre). Egy klasszikus egyetemen, e meghatározáshoz híven, tanulmányokat folytatnak, gyakorolják az általam felsorolt és a humán szakok tárgyát alkotó normatív, előíró, performatív és fikcionális lehetőségek tudását. De ennek a tanulmányozásnak, ennek a tudásnak, ennek a tanításnak, ennek a doktrínának az elméleti és konstatív rendhez kell tartoznia. Egy doktrína tanítási aktusa talán performatív aktus, de a doktrína maga nem az. Ez egy olyan korlátozás, amelyről azt állítanám, hogy nem dialektikus módon egyszerre kell megőrizni és megváltoztatni:

1. Ezt a korlátozást újra meg kell erősíteni, mivel a semleges elmélet annak a kritikus és több mint kritikus (dekonstruktív) feltétlenségnek az esélye, amelyről az egyetemen beszélünk, és amelytől mindannyian függünk, deklaráljuk függésünket.

2. Ezt a korlátozást meg kell változtatni, miközben újra megerősítjük, mivel el kell fogadtatni, és tanítani kell, hogy ez a feltétlen elmélet mindig maga feltételez egy

performatív hitvallást, egy hitet, döntést, nyilvános elköteleződést, etikai-politikai felelősséget stb. Ott található az egyetem feltétlen ellenállásának elve. Mondhatjuk, hogy az egyetem e klasszikus öndefiníciójának szempontjából nincs benne hely, nincs lényegi, belső, saját hely a nem-elméleti munka, a performatív típusú diskurzusok számára, sem a műnek [*oeuvre*] nevezett egyedi performatív aktusok számára, amelyek *ma* a humán szakok egyes helyein megjelennek. Az említett klasszikus önmeghatározás és önkorlátozás jellemezte korábban a humán szakok számára lefoglalt teret, még ahol e tudástermékek vagy tanított tudás *tartalmi, tárgyai és témái* filozófiai, morális, politikai, történeti, nyelvi, esztétikai, antropológiai, kulturális természettel rendelkeztek is, azaz azokon a mezőkön, ahol az értékeléseket, a normativitást, az előíró tapasztalatot esetenként konstitutívként fogadják el. A klasszikus hagyományban a humán szakok a tudásmezőt, néha a tudás létrehozásának mezéjét határozzák meg, de anélkül, hogy bennfoglalnák az aláírt műveket, függetlenül attól, hogy ezek a művek műalkotások-e vagy sem. Újra idézném Kantot, hogy meghatározom azokat a klasszikus határokat, amelyeket a hagyományos humán szakok önmaguknak kijelölnek, amelyek megmutatják annak szükségszerűségét is. Kant itt inkább a szépművészetek „propedeutikáját” látja, semmint a művészetek gyakorlását. A *propedeutika* az ő szava. A *Harmadik Kritika* pontossá teszi, hogy ez a pedagógiai előkészítés, az egyszerű bevezetés a művészetekbe ezen a ponton a tudás rendjéhez tartozik (annak tudása, ami *van*, és nem azé, aminek *lennie kell*), és hogy nem fog „előírásokat” (*Vorschriften*) tartalmazni. A humán szakoknak (*Humaniora*) előkészítőknak kell lenniük anélkül, hogy előírnának; csak olyan ismereteket javasolnak, amelyek ráadásul előzetesek (*Vorkenntnisse*). És anélkül, hogy zavarba jönne, ebben a szövegben, a „humaniórák” szó hosszú és rétegzett történetéről való megfontolásokban, Kant csak azokról a tanulmányokról beszél, amelyek az emberek azon jogos kommunikációját és társasági voltát segíti elő, amely megadja az emberség általános értelmét (*allgemeinen Menschensinn*). Létezik tehát egy olyan kantiánus elméletközpontúság és humanizmus is, amely a konstatív diskurzust és a „tudás” formáját tünteti ki. A humán szakok tudományok, és azoknak is kell lenniük. Megpróbáltam elmondani e témával kapcsolatos fenntartásomat másutt, a *Mochlos*-ban, miközben üdvözöltem azt a logikát, amely *A fakultások konfliktusában* működik.⁵² Ez az elméletközpontúság korlátozza vagy megtiltja a professzor számára annak lehetőségét, hogy általában előíró vagy performatív kijelentéseket vagy műveket hozzon létre; ám ez engedi meg Kantnak azt is, hogy kivonja a filozófiai fakultást minden külső hatalom alól, nevezetesen az állam hatalma alól, és feltétlen szabadságot biztosítson az igazság kimondására, hogy megítélje és következtetéseket vonjon le az igazság tárgyában, feltéve hogy ezt az egyetemen *belül* teszi. Azt hiszem, ez utóbbi korlátozást (*nyilvánosan* kimondani mindazt, amit igaznak hiszünk, és amit kimondani kötelességünknek hiszünk, de csak az egyetemen *belül*) sem ténszerűen, sem jogilag soha nem tartották be, és nem tartották tiszteletben. De a nyilvános *cyberspace* folyamatban lévő átalakulása és általános, nemzetállamok fölötti nyitottsága ezt a korlátozást minden korábbinál archaikusabbá teszi. És mégis fenntartom: újra meg kell erősítenünk, ki kell jelentenünk, szünet nélkül tanítanunk kell az eszmét, hogy ezt az egyetemi típusú teret szimbolikusan védeni kell valamiféle abszolút immunitással, mintha belseje sérthetetlen lenne (*olyan ez, mint az Önöknek adott*

hitvallás, amit az Önök megítélésére bízok) – még akkor is ezt kell tennünk, ha az egyetemi immunitás védelme (abban az értelemben, ahogy biológiai, diplomáciai vagy parlamentáris immunitásról beszélünk) soha nem tiszta, mindig veszélyes auto-immun folyamatokat indíthat el, és nem akadályozhat meg bennünket, hogy az egyetemen kívülről forduljunk – utópikus visszautasítás nélkül. Az egyetem és par excellence a humán szakok e szabadságát vagy immunitását követelnünk és minden erőnkkel támogatnunk kell. Nemcsak szóban és kijelentésekkel, de a munkával, cselekvéssel és azzal, amit az események által teszünk megtörténtté.

Ezen előzetes emlékeztetések és klasszikus meghatározások horizontján bizonyos kérdések merülnek föl. Legalább *két formájuk* van jelenleg, de kidolgozva őket módosulhatnak, és sajátosabbá válhatnak.

1. Először, ha van ilyen, ha a klasszikus és modern egyetemi hagyományban (a XIX. századi modellig) a normatív és preskriptív performativitásnak és *a fortiori* a művek létrehozásának, még a humán szakokon is, idegennek kell maradniuk az egyetemi munka terepe és a tanítás számára, vagyis szigorú értelemben elméletük, tudományos vagy doktrinális tételeik számára (*Lehre*), akkor mit jelent a tanítás? Mi a különbség a mesterség és a szakma közt? Továbbá minden szakma és a professzor szakmája közt? A mesterségnek, a szakmának, a professzor szakmájának elismert autoritása különböző típusai közt?

2. Másodszor, vajon történt-e valami ezzel a klasszikus-modern egyetemmel és humán szakjaival? Folyamatban van, hogy valami történik vele, vagy folyamatban van az ígéret a történésre, ami felforgatja meghatározásait, akár úgy, hogy ez a mutáció átalakítja az egyetem lényegét és benne a humán szakok jövőjét, akár úgy, hogy kimutatja a már történő szeizmikus mozgások által, hogy ez a lényeg soha nem felelt meg egyébként annyira nyilvánvaló és kevésbé vitatható meghatározásainak? És még a kérdés, „mit jelent »tanítani« egy professzor számára?” a „*fault line*” lenne e folyamatban lévő vagy készülődő szeizmikus mozgás számára. Mi történik abban a pillanatban, mikor számításba vesszük nem csak a „szakma” performatív erejét, de amikor elfogadjuk, hogy egy professzor „műveket” és nem csak ismereteket és előismereteket hoz létre? Számunkra kikövezni az utat e sajátos performatív cselekvés típusának meghatározása felé, ami a tanítás aktusa, és később egy professzor, végül a humán szakokon tanító professzor tanításának aktusa, folytatni kell a *cselekvés, csinálás, létrehozás, munkálkodás, a munka általában és a munkás munkája* közti különbségek vizsgálatát. Most nincs idő, hogy újra Kant néhány – a művészet és a természet, a *techné* és a *phüszisz* mint a *tevés (facere)* és a *cselekvés (Handeln)*, általában hatás (*wirken, agere*) vagy a termék (*Produkt*), a mű (*Werk, opus*) és a hatás (*Wirkung, effectus*) – fogalmi megkülönböztetésére emlékeztessék, és azokat vizsgáljam.⁵³ Ugyanebben a bekezdésben Kant különbséget tesz a művészet és a tudomány, a művészet és a mesterség (*Handwerke*), a szabad művészet (*freie*) és a bérművészet (*Lohnkunst*) közt. Térjünk vissza egy pillanatra kétértelmű kifejezésemre: *a munka vég-célja [fin]*. Jelölheti a megállást, a halált, a munkának nevezett cselekvésfogalmat. Jelölheti ugyanakkor a munka célszerűségét, célját, termékét vagy művét. Nem minden cselekvés, nem minden aktivitás egyben munka is. A munka ugyanúgy nem

redukálódik a cselekvési aktivitásra, mint a termelés termelékenységére, még ha gyakran össze is keverik ezeket a fogalmakat. Ma jobban tudjuk, mint valaha, hogy a termelés növekedésével együtt járhat a munka csökkenése. A munka virtualizációja mindig, de különösen ma a végtelenségig bonyolulttá teheti a termelés és a munka közti ezen aránytalanságot. Léteznek olyan aktivitások és ráadásul olyan termelő aktivitások, amelyek nem munkák. Annak tapasztalata, amit *munkának* nevezünk, egy bizonyos affektus passzivitását is jelöli; ez néha a szenvedés, sőt egy büntetés által okozott szenvedés is lehet. A *munka* nem a *tripalium*, a kínzás eszköze? A büntetés és az engesztelés szenvedéses alakzatát nem csak azért hangsúlyozom, hogy igazat adjak a bibliai örökségnek („*arcod verítékével eszed kenyeredet*”). A munka ezen engesztelő dimenziójában még Kant is olyan egyetemes vonást lát, amely túllép a bibliai hagyományokon.⁵⁴ A munka engeszteléses értelmezését azért is hangsúlyozom, hogy tagoljam vagy legalábbis megvizsgáljam azon két jelenség *együttesét*, amelyet hajlok arra, hogy egyetlen kérdésben foglaljak össze: miért veszünk részt mindenütt a világban a bánat és az engesztelés eseményeiben (napjainkban a vallokások színházias mondializációjának vagyunk tanúi, melynek számtalan példáját hozhatnánk), másrészt a munka végéről szóló diszkurzusok mindenféle válfajának sokszorosításában?

A munka feltételez, leköt és elhelyez egy élő testet. Rögzített és azonosítható helyet jelöl ki neki még ott is, ahol „nem manuális”, „intellektuális” vagy „virtuális” munkáról van szó. A munka mint produktív aktivitás tehát feltételezi a passzivitás zónáját, a szenvedést [*passion*]. Másrészt meg kell különböztetnünk általában a társadalmi munkát, a mesterséget és a szakmát. Nem minden munka szerveződik egy mesterség egysége vagy egy hivatalosan elismert szakértelem szerint. Ami a „mesterségeket” illeti – még ott is, ahol e név alatt törvényes intézmények és testületek által egyesülnek -, nyelveinkben nem mindet hívják könnyen szakmának, legalábbis ott, ahol e nyelvek őrzik a latin emléket. Még ha nem is lehetetlen, nem beszélünk egyszerűen a szezonális mezőgazdasági munkás, a plébános vagy a bokszoló szakmájáról, miután az ő tudásuk, szakértelmük és tevékenységük nem feltételezi azt, a laikus társadalom által elismert állandóságot és felelősséget, amit attól várnak, aki szakmáját gyakorolva szabadon kötelezi el magát egy feladat elvégzésére. Tehát könnyebben és par excellence beszélünk az orvos, az ügyvéd, a professzor szakmájáról, mintha a szakma inkább a szabad művészetekhez és nem a fizetett alkalmazottakhoz tartozva egy szabadon deklarált, felelősségteljes elkötelezettséget foglalna magában, szinte eskü alatt: egyszerűen olyant, amelyet nyilvánosan hirdetnek [*professée*]. A „tanítás” [*professer*] szókészletében nem annyira a szakma vagy a professzor tekintélyét, feltételezett szakértelmét és biztosítását hangsúlyoznám, mint ismét az elköteleződést, a felelősség vállalását. Idő hiányában nem tudok foglalkozni a „szakma”, a „professzionalizáció” hosszú történetével, amely a jelenlegi szeizmikus mozgásokhoz vezet. Egy lényeges vonást azonban tartsunk emlékezetben. A szakma eszméje feltételezi, hogy nem is annyira a tudáson, mint a gyakorlati képességen és a szakértelmen túl tanúságtévő elköteleződés, szabadság, felesketett felelősség, esküvel vállalt hit kötelezi az alanyt, hogy számot adjon egy még meghatározandó instancia előtt. Végül is nem mindenki professzor, aki szakmáját gyakorolja. Számba kell tehát vennünk a néha zavaros megkülönböztetéseket az olyan fogalmak közt, mint a

munka, az aktivitás, a termelés, a mesterség, a szakma, a professzor, a professzor, aki tudást oszt vagy doktrínát tanít és a professzor, aki mint olyan, alá is írhatja a műveket – aki talán már ezt teszi, vagy ezt fogja tenni.

III.

Mintha a munka vég-célja a világ kezdeténél lett volna – mondtam az elején.

Azt mondom „*mintha*”: *mintha* a világ ott kezdődött volna, ahol a munka végződik, *mintha* a világ *mondializációjának* [*mondialisation du monde*] (mondhatnánk, a „the worldisation of the world”, amit „globalizációnak” neveznek) horizontja és eredete egyszerre lenne annak eltűnése, amit munkának nevezünk, ez a régi szó, annyi történeti értelemmel, *work, labor, travail* stb., amelynek mindig az aktuális, hatékony, nem virtuális munka az értelme.

A „*mintha*”-val kezdve vagy tetteve a kezdést nem nyújtom egy lehetséges jövő fikcióját, nem is élesztek föl egy történeti vagy mitikus múltat, tehát egy kinyilatkoztatott eredetet. E „*mintha*” retorikája nem tartozik sem egy eljövendő utópia tudományos-fantasztikus világához (munka nélküli világ, egy örök szabbatikus pihenés, tehát – mint Augustinus mondja *Az Isten városában* – egy este nélküli szombat „vég nélküli vége”, *in fine sine fine*-je), sem egy olyan poétika nosztalgiájához, amely egy aranykor vagy egy földi paradicsom felé fordult a *Genesis* azon pillanatában, amikor a bűnbeesés előtt a munka még nem volt veritékes, sem az ember nehéz és mezei munkájában, sem az asszony szülésében. A „*mintha*” e két értelmezésében – tudományos fantasztikum vagy az ősrégi emléke – olyan lenne, *mintha* a világ kezdete eredetileg kizárná a munkát: *még nem* volt vagy *már nincs többé* munka. Olyan lenne ez, *mintha* a világ és a munka fogalma közt nem lenne eredeti harmónia, tehát adott összhang vagy lehetséges egyidejűség. Az eredeti bűn vezette volna be a munkát a világba, és a munka vége a vezeklés végső szakaszát jelentené. Ezen „*mintha*”-állítás logikai váza szerint a világ és a munka nem képesek együtt létezni. A világ vagy a munka közt kellene választani, pedig a köznapi tudat számára nehéz elképzelni egy munka nélküli világot vagy egy olyan munkát, amely nem a *világon* vagy a *világban* lenne. A keresztény világ, a görög *kozmosz* fogalmának páli megtérítése, annyi más hozzákapsolt jelentéssel, a munkát vezeklő jellegűvé teszi. Emlékeztettem röviddel ezelőtt, hogy a munka fogalma tele van értelemmel, történelemmel és kétértelműséggel, és hogy nehéz a jón és a rosszon túl elgondolni. Márpedig ha mindig egyidejűleg össze is kapcsolják a méltósággal, az étellel, a termeléssel, a történelemmel, a jóval, a szabadsággal, ettől nem ritkábban hordozza a rossz, a szenvedés, a kín, a bűn, a büntetés, a szolgaság többletjelentését. De a világ fogalma sem kevésbé homályos, a maga európai, görög, zsidó, keresztény, iszlám történetében, a tudomány, a filozófia és a hit között, ahogy gyakran visszaélészerűen azonosítják a világot a földdel, az emberi földdel, az itt lenttel vagy az ottani égi világgal, a kozmoszsal vagy az univerzummal stb. Heidegger projektje a *Sein und Zeit* után – más kérdés, hogy mennyire volt sikeres vagy sem – arra irányult, hogy a világot és a világban-benne-létet megszabadítsa görög és keresztény előfeltételeitől. Nehéz alapos előzetes vizsgálatok nélkül bízni a „világ” szóban, és különösen akkor, amikor a munkával együtt vagy nélküle akarjuk elgondolni, mely munka fogalma csillagalakban megreped, egyrészt

a technika aktivitása, *tevékenysége*, másrészt a passzivitás, az érzelmi hatások, az elszenvedés, a büntetés, a szenvedés mentén. Innen ered, hogy meghalljuk azt a „*mintha*”-t, amivel kezdem: „*mintha* a munka vég-célja a világ kezdeténél lett volna”. Még egyszer, e mondatot franciául gondolom, és ennélfogva úgy veszem, hogy a francia szó a „globalizációra” a „mondializáció”, amely súlyos történeti, nevezetesen keresztény szemantikával rendelkezik: mint mondtuk az előbb, a világ [*monde*] nem univerzum, nem a föld vagy a földi glóbusz, nem is a *kozmosz*.

Nem, az én felfogásom szerint ennek a „*minthának*” nem kellene egy tudományos-fantasztikus világ utópiájára vagy valószínűtlen jövőjére, vagy akár egy *in illo tempore*-jellegű ősrégi vagy mitologikus múlt álmára utalnia. Ez a „*mintha*” jelenleg két mai közhellyel számol, hogy próbára tegye azokat: egyrészt gyakran beszélnek a munka végéről, és másrészt szintén gyakran beszélnek a világ „globalizációjáról”, mondializációjáról, a világ világivá válásáról, és a kettőt mindig összekapcsolják. A „munka vége” fogalmát – mint bizonyára észrevették – Jeremy Rifkin új és széles körben ismert könyvéből veszem, melynek címe *The End of Work; The Decline of Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*⁵⁵. Mint tudják, ez a könyv igen elterjedt *doxát* gyűjt össze arról a témáról, amelyet Rifkin „a harmadik ipari forradalom”-nak nevez. Szerinte ez az ipari forradalom a „jót ugyanúgy tudja szolgálni, mint a rosszat”, „amikor az új információs és telekommunikációs technológiák képesek lesznek akár felszabadítani, akár destabilizálni a civilizációt”.⁵⁶ Nem tudom, igaz-e, ahogy Rifkin mondja, hogy „a világ történetének új korszakába” lépünk: szerinte „egyre kevesebb munkásra lesz szükség ahhoz, hogy a bolygó lakosságának szükséges termékeket és szolgáltatásokat előállítsa”. „*A munka vége* című mű – teszi hozzá könyvére hivatkozva – a technikai innovációk és azon ökonomizmus iránt érdeklődik, amely egy munkások nélküli vagy majdnem munkások nélküli világ széleére sodor bennünket.”⁵⁷

Mik lesznek ennek következményei az egyetem szempontjából? Feltéve, hogy ezek az állítások szó szerint „igazak”, egyet kell értenünk e szavak mindegyikének értelmében (vég, történelem, világ, munka, termelés, javak stb.). Nincs itt lehetőségem, időm és nem is szándékozom ezt a könyvet, azt a súlyos és hatalmas problematikát közvetlenül tárgyalni, amely a világ és a munka fogalmait feldolgozza. Függetlenül attól, hogy elfogadjuk-e a Rifkinéhez hasonló típusú diskurzus elötételeit és következtetéseit, azt legalább el kell ismernünk (ez az a minimális konszenzus, amelyben osztoznék), hogy valójában valami súlyos dolog érkezik, érkezőben van, vagy éppen megérkezik azzal, amit „munkának”, „tele-munkának”, virtuális munkának és „világnak” nevezünk – és annak a világban-benne-létével, akit még embernek nevezünk. Azt is el kell ismernünk, hogy ez nagyrészt egy olyan technológiai-tudományos mutációtól függ, amely a cybervilágban, az internet, az e-mail és a hordozható telefon világában a tele-munkát, a munka virtualizációját érinti, a tudás kommunikációjával egy időben és minden összegyűjtéssel [*mise en commun*] és minden közösséggel [*communauté*], a hely, a hely birtoklása, a megtörténés, az esemény tapasztalatával egy időben: annak a tapasztalatával, ami *érkezik*.

Az úgynevezett „munka vége” probléma kapcsán nem akarok állást foglalni, ez a téma egyébként megjelent Marx és Lenin egyes szövegeiben is. Ez utóbbi úgy vélte, hogy a munkanap progresszív csökkentésével együtt jár az állam teljes eltűnéséhez

vezető folyamat.⁵⁸ Rifkin abszolút mutációt lát a folyamatban lévő harmadik technikai forradalomban. Az első két forradalom, a gőz, a szén, az acél és a textil forradalma (a tizenkilencedik században), majd az elektromosság, az olaj és az autó forradalma (a huszadik században) nem érintették radikálisan a munka történetét. Mivel mindkettő felszabadított egy-egy területet, ahova a gép nem hatolt be, és ahol az emberi, nem gépi, a gép által nem helyettesíthető munka még rendelkezésre állt. E két technikai forradalom után jön tehát a mienk, a harmadik, a *cyberspace*, a mikroinformatika és a robotika forradalma. Úgy tűnik, itt nem létezik az a negyedik zóna, ahol a munkanélkülieknek munkát lehetne adni. A gépek általi telítődés a munka végét, tehát a munka bizonyos végét jelentené. Vége a *Der Arbeiter*nek és korszakának, ahogy Jünger mondta. Rifkin könyve, *The End of Work*, továbbá külön helyet készít a tanároknak és általánosabban annak, amit a tudás területének nevez a mutációban. A múltban, amikor az új technológiák az egyes szektorokban helyettesítették a munkásokat, új területek jelentek meg, amelyek felszívták azokat a munkásokat, akik elvesztették munkájukat. De ma, amikor a mezőgazdaság, az ipar és a szolgáltatások milliőkat tesznek munkanélkülivé a technikai fejlődés miatt, az egyetlen megmaradt munkás a „tudás” munkása lenne, az ipari, tudományos, technikai, informatikai, oktatási újítások elitje.⁵⁹ De ez szűk terület, nem tudja felszívni a munkanélküliek tömegét. Ez lesz korunk veszélyes sajátja. Rifkin nem beszél a munkanélküli tanárokról és aspiránsokról, különösen a humán szakok területén. Nem szentel figyelmet a rengeteg részmunkaidőben foglalkoztatott, alulfizetett és peremre szorult egyetemi alkalmazott növekvő marginalizálódásának, ami a rugalmasságnak és a versenyképességnek nevezett valami nevében történik.

Nem foglalkozom azokkal az ellenvetésekkel, amelyeket ezekkel a diskurzusokkal általában, továbbá az úgynevezett „munka vége” és a „mondializáció” témájával szemben általában fel lehet hozni. Az egyébként szorosan összefüggő két esetben, ha alaposan vizsgálnom kellene, megpróbálnék különbséget tenni előzetes módon a határozott és alig vitatható jelenségek közt, amelyeket e szavakhoz kapcsolunk, és a között a használat közt, amelyeket e szavakhoz fogalom nélkül kapcsolnak. Valójában senki nem tagadja, hogy ebben a században történik valami a munkával, annak aktív vagy passzív formája valóságával és fogalmával. Ez a történet a technikai tudomány hatása, a virtualizációval, a tele-munka mondializáló dekolonializációjával. Ami megtörténik, jól jelez bizonyos irányokat a valós idejű, az adott helyre, a munkás testéhez lokalizált munka munkaidejének aszimptotikus redukciójában. Mindez hatással van az általunk örökölt klasszikus formájú munkára, a határok, a nemzetállamok relatív porozitása, a virtuális kommunikáció, az információ sebessége és kiterjedése új megtapasztalásában. Ez az evolúció bizonyos mondializáció irányába halad, visszautasíthatatlan és jól ismert. De ezek a jelenségek fejlődésükben részlegesen, heterogének és egyenlőtlenek; finom vizsgálatot követelnek és kétségtelenül új fogalmakat. Másrészt, eltérés van ezen nyilvánvaló jelek és a doxikus használat közt, mások ideológiai inflációt mondanának, retorikus és gyakran ködös tetszelgést, amelyekkel engedünk az olyan szavaknak, mint „a munka vége” és „mondializáció”. Ezt az eltérést nem ugorom át könnyedén és azt hiszem, komoly kritikát érdemelnek, akik ezt elfelejtik. Ugyanis hajlanak arra, hogy a világ egyes zónáit, népeit, nemzeteit, csoportjait, osztályait, egyéneit elfelejtsék, akik kizárt áldozatai a „munka vége” és

a „mondializáció” mozgásának. Ezek az áldozatok szenvednek, mivel nincs munkájuk, amire szükségük lenne, vagy mivel túl sokat dolgoznak az erőszakosan egyenlőtlen világpiacon cseréértékként megjelenő bérért. Ez a kapitalisztikus helyzet (ott, ahol a tőke lényegi szerepet játszik az aktuális és a virtuális közt) abszolút számokban sokkal tragikusabb, mint bármikor az emberiség történelmében volt. Ez talán soha nem volt messzebb a „munka” és a „munka nélkül” mondializáló vagy mondializált homogenitásától, amelyre gyakran hivatkoznak. Az emberiség egyik nagy részének nincs munkája ott, ahol munkát, több munkát szeretne és egy másik résznek túl sok munkája van ott, ahol kevesebbet szeretne, vagyis elege van a piac által alacsonyan fizetett munkából. Ez a történet régen kezdődött. Összefonódott a „mesterség” és a „szakma” valódi és szemantikai történelmével. Rifkinnek élénken tudatában van a tragédia, amely szintén megnyithatta volna a „munka vége”-t, amely nem abban az értelemben lenne szombatikus vagy vasárnapi, ahogy Augustinus írta *Az Isten városában*. De morális és politikai következtetéseiben, amikor meg akarja határozni a vállalható felelősséget a „horizonton gyülekező technológiai viharok”, „a mondializáció és automatizáció új korszaka” kapcsán, újra rátalál – és azt hiszem, ez nem véletlen, és nem is fogadható el további vizsgálat nélkül – a „testvériség”, a „nehezen automatizálható” erények, az „élet új értelme”, a harmadik szektor „feltámadása”, „az emberi lélek reneszánsza” keresztény nyelvére; a szeretet új formáit vizsgálja, például a jótékonykodás „megfizetése »virtuális fizetéssel«, a high-tech korszak termékeinek és szolgáltatásainak külön megadóztatása (mindez kizárólag arra, hogy a harmadik szektorban dolgozó szegények fizetését finanszírozzák)”⁶⁰ stb.

Ha lenne időm, hogy tovább folytassam a vizsgálatokat Önökkel, akkor kétségtelenül amellet lennék, hogy kollégám, Jacques Le Goff munkái által ihletetten a munka idejéről értekezzünk. Az *Un autre Moyen Age* (Egy másik középkor) könyve „Tems et travail” (Idő és munka) fejezetében kimutatja, hogy a XIV. században miként követelték egyszerre a munkaidő meghosszabbítását és csökkentését.⁶¹ Már itt megvannak a munkajog és a munkához való jog előtételai, amint azok később beíródnak az emberi jogokba. A humanista alakja válasz a munka kérdésére. A humanista olyan valaki a munka teológiájában, aki meghatározza a korszakot, és aki kétségtelenül ma sem halott, elkezdí világivá tenni a munka idejét és a monasztikus idő használatát. Az idő, ami többé nem egyszerűen Isten adománya, számíthatóvá és eladhatóvá válik. A XIV. század ikonográfiájában az óra esetenként a humanista jelzője⁶² – az óra, amit figyelni kell, és ami szigorúan figyeli a laikus munkást, aki itt én vagyok. Órákon keresztül szeretnék Önöknek az óráról beszélni, erről a megszámlálható tisztán fikcionális egységről, arról a „minthá”-ról, amely szabályozza, elrendezi és létrehozza az időt (a fikciót, amely alakít, de ami létre is hoz), a munkaidő az egyetemen és azon kívül, ahol minden, az előadás, a szeminárium, a konferencia az óra számlapja alapján számolódik. Az „akadémiai negyedóra” maga is az óra szerint szabályozódik. A dekonstrukció szintén az óra megkérdőjelezése, az „óra” egységének krízisbe döntése. Nyomon kellett volna követnünk ezt a hármas felosztást a IX. és a XIV. század óta, amely a társadalmat három rendre, a klerikusok, a harcosok és a munkások (*oratores, bellatores, laboratores*) csoportjára osztotta; továbbá a mesterségek hierarchiáját (a nemesek vagy hitványok, engedélyezett vagy nem engedélyezett mesterségek, *negotia illicita, opera servilia*, megtiltja a vasárnapot⁶³). Le

Goff kimutatja, hogy a munka világának egysége szemben az imádság világával és a háború világával, ha valaha létezett egyáltalán, nem tartott sokáig⁶⁴. „A mesterségek megvetése után a megvetés új határa alakul ki, amely az új osztályokon, sőt a szakmákon belül halad.”⁶⁵ Bár úgy tűnik számomra, hogy nem tesz különbséget a „mesterség” és a „szakma” közt (mint ahogy szerintem kellene), Le Goff leírja a folyamatot is, amely a XII. században a „munka teológiáját” eredményezi, és a hármas séma (*oratores, bellatores, laboratores*) „összetettebb” sémává alakulásához vezet, amely a gazdasági és társadalmi struktúrák differenciálódásával és a munka nagyobb megosztásával magyarázható.⁶⁶ A XII. és XIII. században jelent meg az „iskolamester” fogalma, mint a *scolares* és a *magistri* hierarchiája, amely az egyetemek elődje lesz. Abélard-nak választania kell a *litterae* és *arma* közt. A „*pompa militari gloriae*”-t feláldozza a „*studium litterarum*”-ért. Hajlok arra, hogy a szigorú értelemben vett professzori szakmát az elköteleződés e nagyon szimbolikus pillanatába helyezzem, amikor például, Abélard vállalja a felelősséget, és a parancsra vagy a felszólításra azt válaszolja, „*tu eris magister in aeternum*”⁶⁷, még akkor is, mint ahogy ezt Le Goff kiemeli, ha szakmai útját katonai fogalmakkal írja le, fegyvertára a dialektika, a harcok pedig a *disputationes*. Gyakran ez a *filozófus* alakja és neve,⁶⁸ a professzoré *mint* filozófusé, aki új helyzetben ajánlkozik. Az egyetem a filozófia kiváltságos helye felől gondolja el, és mutatja be magát, a humán szakokban és azon kívül. Semmi meglepő nincs abban, ha Kant egyetemtervében ilyen kiváltságot tulajdonít a filozófiai karnak. Ha legalábbis bizonyos mértékben a filozófia a dekonstrukció számára egyszerre hivatkozás, forrás és kiváltságos céltábla, az kétségtelenül részben ezzel az uralkodó hagyománnyal magyarázható. A XII. és XIII. században az iskolai élet mesterséggé válik (*negotia scholaria*). A *pecuniá*-ról és a *laus*-ról beszélnek, hogy meghatározzák azt, ami kiegyenlíti az új diákok és tudósok munkáját és kutatását. A fizetés és a dicsőség formálja köztük a gazdasági működést és a szakmai öntudatot.

E szegényes történeti utalások által azt szeretném sugallni, hogy a jövő humán szakjainak egyik feladata a végtelenségig az lesz, hogy saját történetüket megismerjék és elgondolják, legalábbis azokban az irányokban, amelyeket megnyílni láttunk (a tanítás aktusa, a munka, a tudás és a tudásban való hit teológiája és története, az ember, a világ, a fikció, a performatív és a „mintha”, az irodalom és a mű stb. kérdése, és aztán mindazok a fogalmak, amelyeket taglaltunk). A jövő humán szakok ezen dekonstruktív feladata nem engedheti, hogy továbbra is az tanszékek hagyományos határain belül maradjanak, amelyek ma státútumuk által a humán szakokról beszélnek. E jövő humán szakok átlépnek a diszciplináris hattárokra anélkül, hogy megszüntetnék minden egyes tudományág sajátosságát, amit gyakran meglehetősen zavaros módon interdiszciplinaritásnak neveznek, vagy abban, amit jobb híján egy másik fogalomba, a „*cultural studies*”-ba sűrítenek. De jól el tudom képzelni, hogy a genetika, a természettudományok, az orvostudomány és a matematika tanszékei még munkájuk során is komolyan veszik azokat a kérdéseket, amelyeket felidéztem. Ez különösen igaz az orvostudományon kívül – és hogy még egyszer hivatkozzunk *A fakultások konfliktusa* Kantjára – a jogi, a teológiai és a vallástudományi intézetekre.

Most sietve le kell vonnom a következtetéseimet. Hét tételben, hét indítványban, hét hitvallásban szárazon és távirati stílusban teszem. Mindahány programszerű marad. Hat

közülük az emlékeztetés vagy az összeszedés, az összefoglalás értékével bír. A hetedik, amely nem a pihenőnap értékével rendelkezik, megpróbálkozik a hat előzőn való túllépéssel, az *esemény* vagy a *történet* dimenziója felé, amiről még nem beszéltem. Az első hat tétel – hitvallás – és az utolsó közt ugrásra szólítunk föl, amely túlvisz bennünket a performatív „minthá”-n, még azon a konstatív és performatív közti megkülönböztetésen is túl, amellyel szemben mostanig bizalmat színleltünk.

A holnap humán szakjainak minden tanszékükön saját történetüket kell tanulmányozniuk, a fogalmak történetét, amelyek megalkotva őket intézményesítették a tudományágakat, és velük együtt léteztek. Természetesen több jele is van annak, hogy ez a munka már elkezdődött. Mint minden intézményes cselekmény, azok is, amelyeket vizsgálni fogunk, performatív erővel bírnak, és egy bizonyos „minthá”-t működtetnek. Az mondtam, hogy „tanulmányozni” és „vizsgálni” kell. Szükséges jelezni, hogy az ilyen „tanulmányok”, az ilyen „vizsgálatok” az említett indokok miatt nem lesznek tisztán „elméletiek” és semlegesek. El fogják kötelezni magukat a gyakorlati és performatív átalakítások iránt, és nem fogják megtiltani az egyedi művek létrehozását. E területeken tehát hat, aztán hét tematikus és programszerű címet adok meg, természetesen anélkül, hogy kizárnám a kereszteződő megtermékenyítéseket és a kölcsönös megszólításokat.

1. Ezek az új humán szakok az ember, az eszme, az alakzat és az „ember sajátja” (és az ellentétek nem végtelen sora, amely által az ember meghatározott, különösen a hagyományos ellentét az embernek és az állatnak nevezett élőlény közt) történetét fogják tárgyalni. Még azt is merném állítani, anélkül hogy bizonyítani tudnám itt, hogy az „ember sajátja” egyetlen hagyományos fogalma sem, tehát a vele szembehelyezett fogalom sem áll ellen egy konzekvens tudományos és dekonstruktív vizsgálatnak.

A legsürgetőbb vezérfonal itt e hatalmas jogi performatívumok problematizációja (ami nem jelent kizárást) lenne, mely performatívumok az ember humanitása modern történetének ütemét adták. Például e két jogi performatívum gazdag történetére gondolok: *egyrészt* az Emberi jogok nyilatkozatára – és a *női jogok nyilatkozatára* (mivel a nemi különbség kérdése itt nem másodlagos vagy esetleges, és azt mondják, hogy az Emberi jogok nyilatkozatát 1789 és 1949 között és később is szünet nélkül átalakították és gazdagították: az ember alakzata, az ígérő, az ígéretadásra képes állat, mint Nietzsche mondta, még eljövendő), és *másrészt* az „emberiség elleni büntett” fogalmára, amely a háború óta módosította a nemzetközi jog geopolitikai mezejét, és ez a folyamat folytatódik, különösen a világméretű vallomások és az általános értelemben vett történeti múlthoz való viszonyt irányítva. Az új humán szakok a jog e performatív produkcióit fogják tárgyalni (az emberi jog, az emberiség ellen elkövetett bűn fogalma) ott, ahol ezek mindig az ígéretet és vele egy „mintha” egyezményességét foglalják magukba.

2. Ezek az új humán szakok ugyanebben a stílusban fogják tárgyalni a demokrácia történetét és a függetlenség eszméjét, azaz természetesen azokat a feltételeket vagy inkább azt a feltétlenséget, amelyről föltételezik (ismét a „mintha”), hogy az egyetem és benne a humán szakok életközége. A szuverenitás e fogalmának dekonstrukciója nemcsak a nemzetközi jogot, a nemzetállamok határait és feltételezett szuverenitását

érintené, hanem azt is, ahogy e fogalom dekonstrukcióját a férfi és a nő közti viszony jogi-politikai vitáiban használjuk. A szuverenitás e fogalma Franciországbán az utóbbi időben rosszul elgondolt és vezetett viták középpontjába került, amikor a választási mandátumoknak a férfiak és nők közti paritásos elosztásáról vitakoztak.

3. Ezek az új humán szakok ugyanebben a stílusban fogják tárgyalni a „tanítás” [*professer*], a szakma [*profession*] és a professzorság történetét. Ezt a történetet a munka és a mondializált vallomás (nevezetesen ábrahámi, bibliai és mindenekelőtt keresztény) premisszái és előfeltételei fogják taglalni ott, ahol ezek túlvisznek az Államelnök, a Nemzetállam vagy még a demokratikus „nép” fogalmán is. Hatalmas probléma: hogyan válasszuk el a demokráciát az állampolgárságtól [*citoyenneté*], a nemzetállamtól, a szuverenitás teleologikus eszméjétől, sőt még a nép szuverenitásától is? Hogyan válasszuk el egymástól a szuverenitást és a feltétlenséget, a szuverenitás hatalmát és a feltétlenség hatalomnélküliségét? Itt is, minthogy a szakmáról vagy a vallomásról van szó, ez a „mintha” performatív struktúrája, ami a munka középpontja lenne.

4. Ezek az új humán szakok ugyanebben a stílusban fogják tárgyalni az irodalom történetét. Nemcsak azt, amit jelenleg az irodalmak Történetének vagy magának az irodalomnak neveznek a kánonok nagy kérdésével együtt (a klasszikus humán szakok hagyományos és nem vitatott tárgya), hanem az irodalom, az irodalomnak nevezett modern intézmény, a fikcióval és a „mintha” performatív erejével való kapcsolata, mű-, szerző-, aláírás, nemzeti nyelv fogalma, a mindent kimondás (vagy a mindent ki nem mondás) jogával való kapcsolata történetét, amely kapcsolat ugyanúgy megalapozza a demokráciát mint azon feltétlen szuverenitás eszméjét, amelyet az egyetem magának követel, és benne azt, amit a tanszékeken és rajtuk kívül humán szakoknak neveznek.

5. Ezek az új humán szakok ugyanebben a stílusban fogják tárgyalni a szakma, a hitvallás, a szakmabelivé válás és a professzorság történetét. Vezérfonala ma az lehetne, ami akkor történik, amikor a hitvallás, a professzor hitvallása nemcsak azon tudás kompetens gyakorlásának ad helyet, amelyben hiszünk, nemcsak a konstatívum és a performatívum klasszikus szövetségének ad helyet, hanem az egyedi műveknek, a „mintha” más stratégiáinak, amelyek események, és amelyek az akadémiai mező és a humán szakok határait érintik. A professzor és feltételezett tekintélye bizonyos alakzata végét segítjük elő, de azt hiszem, eleget mondtam, mindezt a professzorság bizonyos szükségszerűségében.

6. Ezek az új humán szakok tehát végül ugyanebben a stílusban fogják tárgyalni, de egy kétséges reflexív visszafordulás folyamán egyszerre kritikusan és dekonstruktívan a „mintha” történetét és mindenekelőtt a performatív és konstatív aktusok e nagy értékű megkülönböztetését, amelyek számunkra mindeddig nélkülözhetetlenek tűntek. Tanulmányozni kell (és ez már elkezdődött) e döntő különbség történetét és határait, amellyel kapcsolatban úgy tettem, mintha fenntartás nélkül hinnék benne, ma, mintha abszolút megbízhatónak tartottam volna. Ezek a dekonstruktív munkák nemcsak Austin eredeti és zseniális munkáját érintették, de gazdag és izgalmas örökségét is, immár majd egy fél évszázada, különösen a humán szakokban.

7. Most a hetedik ponthoz érek, ami nem a hetedik nap. Vagy inkább: *talán hagyom* a vég-céljához érkezni, most ezt magát, ami, *érkezve*, megtörténve vagy helyet foglalva, forradalmasítja, felforgatja és megfutamítja még azt a tekintélyt is, amelyet hozzájuk kapcsolunk az egyetemen, a humán szakokon:

1. a tudáshoz (vagy legalábbis konstatív nyelvű modelljéhez)
2. a szakmához vagy a hitvalláshoz (vagy legalábbis performatív nyelvű modelljéhez)
3. a „mintha” működtetéséhez, legalábbis performatív működtetéséhez.

Ami általában érkezik, ami megtörténik, ami váratlanul bekövetkezik, amit eseménynek nevezünk – mi ez? Alanyára kérdezhetünk: „Mi ez?” Ez nem csak meglepi a tudás nyelve konstatív és propozicionális módját (S est P), de nem is hagyja, hogy egy alany performatív *beszédaktusa* irányítsa. Amennyiben *képes vagyok* egy, a többi performatívumhoz hasonlóan a konvenciók, a legitim fikciók és egy bizonyos „mintha” által garantált performatív aktus által egy eseményt létrehozni és meghatározni, nem mondanám, kétségtelenül, hogy semmi nem történik, vagy nem esik meg, de az, ami megtörténik, megесik, vagy ami *velem* megесik, egy elvárás vagy előzetes megértési horizontban, röviden egy *horizontban* még ellenőrizhető és tervezhető marad. Ez az uralható lehetséges rendjéből való, a már lehetséges kibontakozása. Ez a hatalom, a „képes vagyok”, a fel vagyok jogosítva rendjéből való. Nincs meglepetés, tehát nincs erős értelemben vett esemény. Annyit jelent, ebben a mértékben legalábbis, hogy nem történik meg. Mert ha van ilyen, ha van valami ilyesmi, akkor annak tiszta egyedi eseményszerűsége *ami* érkezik [arrive], ami általa érkezik, és *velem* történik (amit franciául úgy nevezek, hogy *arrivant*), feltételezne egy olyan *betörést*, amely átszakítja a horizontot, *megszakítva* minden performatív szervezetet, minden egyezményt vagy minden egyezményesség által uralható összefüggést. Mintha azt mondanánk, hogy ez az esemény csak ott történik meg, ahol nem engedi magát megszelídíteni semmiféle „mintha”-val, vagy legalábbis egyetlen „mintha”-val, már olvasható, megfejtendő és tagolható *mint olyannal*. Úgy, mint ez a kis szó, a „mintha” „mint”-je, akár csak a „mint olyan” „mint”-je – amelynek tekintélye megalapoz és igazol minden ontológiát ugyanúgy, mint minden fenomenológiát, minden filozófiát mint tudományt vagy mint tudatot, ez a kis szó „mint” lehetne az igazi probléma neve, hogy ne mondjuk, a dekonstrukció célja.

Nagyon gyakran mondják, hogy a performatívum létrehozza azt az eseményt, amelyről beszél. Tudni kell azt is, hogy fordítva, ahol performatívum van, ott egy – e nevére méltó – esemény nem következhet be. Ha az, ami bekövetkezik, a lehetséges horizontjához tartozik, tehát egy lehetséges performatívuméhoz, akkor ez nem történik meg, a szó teljes értelmében. Amint már próbáltam megmutatni, csak a lehetetlen történhet meg. Ugyanerre a gondolatra támaszkodtam, amikor gyakran emlékeztettem a dekonstrukcióra, hogy lehetetlen, vagy a lehetetlen, és hogy nem módszer, doktrína, spekulatív metafizológia, hanem az *ami történik* [*ce que arrive*]. Azok a példák, amelyekkel megpróbáltam igazságot szolgáltatni ennek a gondolatnak (a lelemény, az adomány, a megbocsátás, a vendégszeretet, az igazságosság, a barátság stb.) megerősítették a lehetetlen lehetséges, a lehetséges *mint* lehetetlen, egy lehetséges-lehetetlen gondolatát, amely nem engedi magát a lehetőség vagy a virtualitás

metafizikai interpretációja által meghatározni. Nem állítanám, hogy a lehetetlen lehetséges e gondolata, a lehetséges e más gondolata a szükségszerűség gondolata, de, mint azt máshol próbáltam megmutatni, a „talán”, a veszedelmes „talán” modalitásának gondolata, amelyről Nietzsche beszél, és amelyet a filozófia mindig le akart igazni. Nincs az eseménynek jövője, sem az eljövételéhez való viszony, a „talán” tapasztalata nélkül. Az, ami megtörténik, nem kell, hogy lehetségesként vagy szükségszerűként bejelentkezzen, különben eseménybetörése eleve semlegesített. Az esemény egy *talánból* emelkedik ki, amely nem a lehetőséggel, hanem a lehetetlennel illik össze. És ereje tehát visszavezethetetlen egy performatívum erejére vagy hatalmára, még ha ez az erő adja is végül annak a performatívumnak esélyét és hatékonyságát, amelyet performatív erőnek neveznek. Az esemény ereje mindig erősebb, mint egy performatívum ereje. Azelőtt, ami velem történik, és még abban is, amit én döntök el (és amit próbáltam megmutatni a *Politique de l'amitié*-ben, hogy ennek bizonyos passzivitást kellett magával hoznia, lévén az én döntésem mindig a másik döntése), a másik előtt, aki érkezik, és velem történik, minden performatív erő túlárado, felülmúló, kitett.

Ez a *talán* tapasztalatához illő erő őrzi affinitását vagy összejátszását a „ha”-val vagy a „mintha”-val. És tehát a feltételes egy bizonyos grammatikájával: és *ha* ez megtörténne? Ez, ami egészen más, *képes lenne* megérkezni, *ez érkezne*. A *talánt* elgondolni annyi mint a „ha”-t és az „és ha”-t elgondolni? De látják, hogy ez a „ha” és ez az „és ha”, ez a „mintha” többé nem vezethető vissza valamennyi „mintha” rendjére, amiről eddig beszéltünk.⁶⁹ És ha ragozható a verbális feltételes mód szerint, ez azért van, hogy bejelentse a lehetetlen feltétlennel a feltétlen, esetleges vagy lehetséges eseményét, az egészen másikat – amelyet ezentúl (ezt ma még szintén nem mondtam és nem is tettem) el kell választanunk a szuverenitás teológiai eszméjétől. Alapjában véve talán ez lenne hipotézisem (rendkívül nehéz, majdnem valószínűtlen, megközelíthetetlen egy bizonyítás számára): a gondolkodás, a dekonstrukció, az igazságosság, a humán szakok, az egyetem bizonyos feltétlen függetlenségét el kellene választani a szuverenitás, a szuverén uralom minden fantazmájától.

Igen, még mindig a humán szakok azok, ahol a „ha” e másik módját, ezt a nehezebb, lehetetlen dolgot, a performatív és a konstatív/performatív oppozíciójának túláradását megtörténtté kellene tenni. Mit csinálunk a humán szakokban, gondolva az uralom és a performatív egyezményesség e határát, a performatív tekintély e határát? Sodródunk erre a helyre, ahol a performatív művelethez mindig szükséges kontextus (olyan kontextus, amely mint minden egyezmény, intézményes) nem engedi többé, hogy telítsük, lehatároljuk, teljesen meghatározzuk. Alapjában véve az egyetemen kutatják még a konstatív/performatív megkülönböztetés zseniális leleményét, hogy biztosítsák az egyetemet, belső szuverén uralmát, saját uralmát, önmagának való uralmát illetően. Magát a *külső és a belső közti* határt érintjük, az egyetem határán, benne, a humán szakok határát. A humán szakokban gondolkodunk és gondoljuk el külsőjük és jövőjük levezethetlenségét. A humán szakokban gondolkodunk, és gondoljuk el, hogy nem lehet és nem hagyhatjuk magunkat bezárni a humán szakokba. De ez a gondolat, hogy erősek és következetesek legyünk, kihívja a humán szakokat. Ennek elgondolása nem egyetemi, spekulatív vagy elméleti művelet. Nem is semleges utópia. Nem is arról van szó, hogy kimondása ne lenne egyszerű kijelentés. Ezen

a mindig osztható határon, vele történik, ami történik. Ezáltal érintett, és változik. Története van. A lehetetlen, a „talán”, a „ha” határa, íme a hely, ahol az egyetem ki van téve a valóságnak, a kint erőinek (amelyek lehetnek kulturálisak, ideológiaiak, politikaiak, gazdaságiak vagy mások). Ott van az egyetem a világban, amelyet megkísérel elgondolni. Ezen a határon kell tehát tárgyalnia és ellenállását megszerveznie. És felelősséget vállalnia. Nem azért, hogy bezáródjék, és hogy a szuverenitás azon absztrakt fantazmáját újraalkossa, amelynek talán elkezdte teológiai és humanista örökségét dekonstruálni, ha egyáltalán elkezdte. De hogy hatékonyan ellenálljunk, szövetkezve az egyetemen kívüli erőkkel, hogy megszervezzünk egy találékony ellenállást, a művek által, minden (politikai, jogi, gazdasági stb.) újrakiszajítási kísérlettel szemben, a szuverenitás minden más alakzatával szemben.

Nincs elég idő, hogy igazoljam hitvallásomat. Nem tudom, hogy amit itt mondok, érthető-e, van-e értelme? Azt sem tudom, hogy mi a státusa, műfaja vagy legitimitása annak a diskurzusnak, amelyet Önökhöz intéztem. Akadémikus? A tudásról való diskurzus a humán szakokon belül vagy a humán szakokról? Csak a tudásról szól? Csak performatív hitvallás? Az egyetemre tartozik? Filozófiai, irodalmi vagy színházi? Mű, kurzus vagy valamiféle szeminárium? Van néhány hipotézisem erről, de végül is az Önök és mások feladata ezt eldönteni. Az aláírók egyben a címzettek is. Nem ismerjük őket, sem Önök, sem én. Mert ha ez a lehetetlenség, amiről beszélek, talán egy napon bekövetkezik – Önökre hagyom a következmények elképzelését. Hagyjanak maguknak időt, de siessenek ezt megtenni, mivel nem tudják, mi vár Önökre.

BOROS JÁNOS

AZ ÍTÉLŐERŐ JÖVŐJE, AVAGY A PERFORMATÍV EGYETEM

A KONFERENCIA MEGNYITÁSA

Jacques Derrida mély és átfogó elemzést ad az egyetem fogalmáról. Ennek során mintegy bennfoglaltan felvázolja a dekonstruktív egyetem eszméjét és megvalósítási lehetőségeit. Esszéje végén a következőképpen foglalja össze a dekonstrukció eszméjét: „Hagyjanak maguknak időt, de siessenek ezt megtenni, mivel nem tudják, mi vár Önökre.”⁷⁰ Nekünk magunknak, akik hallgatjuk, olvassuk, önnön magunknak kell „időt hagyni” és nem csak a saját időt, hanem önnön magunkat az idő előtt és önnön idejében, és nem pusztán „hagyni” kell az időt, hanem meg is kell alkotni, konstruálni és dekonstruálni kell önmagunkat és az időt, akinek sietnie kell, lassan sietnie, gonddal és gondoskodással konstruálva, rekonstruálva, mindent újraalkotva, beleértve önmagunkat és időnket. Mert nem tudjuk, mi vár ránk. Nemcsak azt nem tudjuk, hogy mi vár bennünket, de még azt sem tudjuk, hogy vár-e egyáltalán valami vagy valaki minket. Amit viszont tudunk, hogy vár bennünket, az saját aktivitásunk, performációnk; a dekonstrukció aktív és konstruktív kísérlet, elővételezése annak, ami vár bennünket, ami függetlenné válik tőlünk. A dekonstrukció egyszerre a leglassúbb és a leggyorsabb tevékenység, amely vár bennünket, és siettet bennünket kiszámíthatatlan sebességgel. A dekonstrukció siet és nem mozdul, elindul és már meg is érkezett – az ítélőerő tevékenysége.

Úgy vélem, meg lehetne mutatni, és talán már meg is tették ezt, hogy a dekonstrukció a kanti ítélőerő aktivitása, vagy legalábbis e kanti fogalom fejlődése, ha az ítélőerő egyáltalán aktív lehet. Természetesen Kant egy előre elgondolt metafizikai vagy episztemológiai rendszerben gondolta el az *Urteilskraftot*, még ha azt is állítja a harmadik kritika bevezetőjében, hogy az ítélőerő nem része egyetlen rendszernek sem. Ezzel távolról összecseng az, hogy Derrida nem fogad el semmiféle előregyártott rendszert: maga a konstrukció a mi feladatunk, *Aufgabe*.

Feladatunk még nem létezik valóságosan, hanem csak mint lehetőség. Ami pedig feladat és lehetőség, az az eszmében létezik, úgy, mintha a valóságban is létezne. Idézzük Kant híres bekezdését:

„Mármost a szóban forgó elv (a reflektáló ítélőerő elve – B. J.) csakis a következő lehet: mivel az általános természettörvények alapja a mi értelmünkben van, mely e törvényeket a természetnek (noha csak a róla való általános fogalom szerint vett természetnek) előírja, ezért a különös empirikus törvényeket annak tekintetében, amit bennük az általános természettörvények meghatározatlanul hagynak, egy olyan egység szerint valónak kell tartani, amelyet mintha szintén egy értelem – habár nem a miénk – adott volna a mi megismerőképességeink érdekében, ti. azért, hogy lehetővé tegye a tapasztalat különös természettörvények szerinti rendszerét. Nem mintha ezzel valóban fel is tételezhetnének egy ilyen értelmet (hiszen ez az eszme csak a reflektáló ítélőerő

számára szolgál elvül, nem a meghatározásokhoz, hanem a reflektáláshoz) – a reflektáló ítélőerő csak önmagának ad ily módon törvényt, nem pedig a természetnek. (...) ezért az ítélőerő elve az általában vett empirikus törvények alá tartozó természeti dolgok formáját illetően nem más, mint a természet célszerűsége a maga különféleségében. Vagyis célszerűségének fogalma által a természetet úgy jelenítjük meg, mintha egy értelem tartalmazná az empirikus természeti törvényekben mutatkozó különféleség egységének alapját.”⁷¹

A reflektív vagy teleologikus ítélőerőből ered minden megismerés, minden cselekvés struktúrája és lehetősége. Az ítélőerő a „mintha”-hoz való viszonyában még strukturálódó, és ez a strukturálódás történik a műalkotásokban, az irodalomban és az egyetemen. Ezek nem léteznek „készen”, hanem csak úgy léteznek, „mintha” léteznének; feladatainkként, lehetőségeinkként, jövőnként, strukturált aktivitásainkként. Nem magukban léteznek, nem léteznek a mi munkánk, aktivitásunk, tevékenységünk nélkül. A világ, az egyetem, a tudományok, a szépirodalom és a művészetek a mi tevékenységeink, a mi aktivitásunk, munkánk, destrukcióink, konstrukcióink és dekonstrukcióink, szünet nélkül, bennünk, köztünk és általunk.

Az ítélőerő egyeteme vagy a dekonstruktív egyetem még nem létezik a valóságban. De a valóságos egyetem nem létezne, és még csak nem is tudnánk beszélni róla, ha az ítélőerő egyeteme, a dekonstruktív egyetem, a „mintha” modalitásában lévő feltétel nélküli egyetem nem létezne valamilyen módon. Ez annyit jelent, hogy a feltétel nélküli egyetem a tényleges vagy valóságos egyetem feltétele, amelynek a valóságban is egyre inkább feltétel nélkülivé kellene válnia. Létezése első napja előtt, kapui megnyitása előtt, minden létező egyetem feltétel nélküli egyetem volt. A feltétel nélküli egyetem mindig az alapítás aktusában lévő egyetem. Ez azt is jelenti, hogy valamennyi professzora minden előadásában, tanításában, minden professzionális performációjában performáló, teremtő és alapító. Ezért mondja Derrida, hogy „Aki tanít, annak a megnyilatkozása bizonyos módon performatív megnyilatkozás”.⁷² Annak, aki professzionálisan tanít, a professzornak, önmagát kell adnia. A professzor önmaga éppen önmaga adásában valósul meg, konstruálódik. A professzor elkötelezi magát, önmagát adja, professzionálisan tanít. A professzionális tanításban a professzor önmagát elővételezi, adja és előadja, önmagát konstruálja; a professzionális tanításban, az elköteleződésben lesz professzor: „Tanítani annyit jelent, mint a megnyilatkozás által elköteleződni, *valamire adni* magunkat, azt ígérni, hogy ezek vagy azok vagyunk”⁷³, később pedig ez számít itt, ez az ígélet, a felelősség elköteleződése, amely sem az elméletre, sem a gyakorlatra nem vezethető vissza. A felelős elköteleződés és a felelős performativitás adják az itt keresett és kutatott egyetemet, a feltétel nélkülit. Remélem, hogy feltétel nélküli konferenciánk segít megértenünk és „performálnunk” a feltétel nélküli performatív egyetemet, és segít megértenünk és performálnunk egy performatív és feltétel nélküli társadalmi demokráciát.

A HUMANIÓRÁK HELYE (REKAPITULÁCIÓ, EGYETÉRTÉS ÉS PROVOKÁCIÓ)

Az egyetemről van szó, mely humaniórák nélkül *nem* egyetem. A humaniórák nélkül csupáncsak egy magasabb szintű szakiskola. A humaniórák helyéről van tehát szó az egyetemen. Ami egyben azt is jelenti, hogy a világban való helyük a tét, minthogy sehol másutt nincsen helyük. Hangsúlyozni kívánom: *a humaniórák helyéről van szó, nem pedig a szellem-, még kevésbé a társadalomtudományokéről.* Az utóbbiak másutt is találnak helyet maguknak: például a ma iparszerűen szerveződő kutatásban. Hogy jól értettem-e Jaques Derridát, annak csak ő a megmondhatója, de meg vagyok győződve róla, hogy szándékosan kerülte a „*sciences humaines*” kifejezést. A feltétel nélküli dekonstrukció szervét, a feltétel nélküli dekonstrukcióét, mely Derridának az egyetemet illető nézetei szerint, jóllehet *n’a jamais été effective [soha nem volt hatékony]*, mégis az egyetem *force invincible*-je, legyőzhetetlen ereje kell legyen, csakis a humaniórák testesíthetik meg, melyek doktrínát alkotnak ugyan, *ugyanakkor* sajátos módon mégis hitvallást is jelentenek. Ami a filozófiai észrendszerek csődjének bekövetkezése óta új, az pusztán csak az a tény, hogy *tudatosan és akartan* jelentenek hitvallást. *Tisztában vannak* vele, hogy igazságuk csak egy meghatározott *nézőpontból*, egy meghatározott *perspektívát* megalapozva érvényes. Éppen ebben különböznek a szellem- és társadalomtudományoktól, melyek a világban való helyüket a természettudományok mintájára építik ki, ami azt jelenti: időről időre elkerülhetetlenül bekövetkező perspektíva-váltásait a megismerés haladásának akarják és tudják felfogni. És nem tudnak egymással inkompatibilis értelmezéseket egyidejűleg érvényesnek tekinteni. Az ilyesmi számukra leküzdendő anomália. A hitvallás mint a humaniórák kiiktathatatlan eleme tehát egy *meghatározott perspektíva tudatos vállalásában* mutatkozik meg, mellyel képviselőik mintegy azt deklarálják, hogy a maguk igazsága mellett más igazságokat *mint* igazságokat is tolerálniuk kell, ha nem is éppen a sajátjukként, ha adott esetben ellenséges érzülettel is.

Derrida azt mondja:

„Egy doktrína *tanítási* aktusa talán performatív aktus, de a *doktrína* maga nem az. Ez egy olyan korlátozás, amelyről azt állítanám, hogy nem dialektikus módon egyszerre *kell* megőrizni és megváltoztatni:

1. Ezt a korlátozást újra meg kell erősíteni, mivel a semleges elmélet annak a kritikus és több mint kritikus (dekonstruktív) feltétlenségnek az esélye, amelyről az egyetemen beszélünk, és amelytől mindannyian függünk, deklaráljuk függésünket.”⁷⁴ Amit tehát tanítok, semleges és feltétlen elmélet kell hogy legyen, máskülönben nem tanár vagyok, hanem pap, vagy ami még rosszabb, pártfunkcionárius, valamely párt elkötelezett katonája. Ezt mi itt, Közép- és Kelet-

Európában, negyven év kommunizmus után nagyon is jól értjük. És mégis: performatív hitvallás, hit, döntés, nyilvános elkötelezettség etikai-politikai felelősségvállalás nélkül a humaniorák üresek, semmitmondóak. „Ezt a korlátozást meg kell változtatni, miközben újra megerősítjük, mivel el kell fogadtatni, és tanítani kell, hogy ez a feltétlen elmélet mindig maga feltételez egy performatív hitvallást, egy hitet, döntést, nyilvános elköteleződést, etikai-politikai felelősséget stb.”⁷⁵ A tanár, aki mindezt el akarja kerülni, mert nem tudja és nem akarja elkötelezni magát, egyszerűen szakember, *expert*, és csakis szakembereket, *experte*ket fog kiképezni, akik az ügynevezett közjót, nem pedig az igazságot, azaz a kultúrát szolgálják. Csakhogy a szó legáltalánosabb értelmében vett kultúra nélkül világunk széthullik. Jacques Derrida persze továbbmegy, és megmutatja: az *engagement public* tulajdonképpen ellenére van az egyetem szellemének. Akárcsak Immanuel Kant idejében, fűzném hozzá, ahol az igazságnak elkötelezett filozófiai fakultásnak kellett az alsóbbnak lennie, szemben a magasabb fakultásokkal, melyek az államnak elkötelezetten a hasznosságot, a nép javát szolgálták. „Ott található az egyetem feltétlen ellenállásának elve. Mondhatjuk, hogy az egyetem e klasszikus öndefiníciójának szempontjából nincs benne hely, nincs lényegi, belső, saját hely a nem-elméleti munka, a performatív típusú diskurzusok számára, sem a műnek [*oeuvre*] nevezett egyedi performatív aktusok számára, amelyek *ma* a humán szakok egyes helyein megjelennek.”⁷⁶

A magasabb fakultások, a teológiai, a jogi és az orvosi Kant idejében is szakembereket képeztek ki, az állam által előírt hasznos tudást oktatták. Kant belátta, hogy ez nem is lehet másképpen. A kormány arra van, hogy a nép javát előmozdítsa. „...legfőbb üdvét a nép nem a szabadságban látja, hanem természetes céljaiban, e három dologban tehát: hogy halála után *üdvözüljön*, embertársai közt élve a *magáét* közjogi törvények révén biztonságban tudja, s végül, hogy a pusztá életét fizikailag élvezni remélhesse (hogy jó egészségre és hosszú életre számíthasson tehát).”⁷⁷

A filozófia, mely nem a hasznosságot tartja szem előtt, hanem „a szabadság elvéhez szít”, és ezért a nép mindezen kívánságával „az észről kölcsönzött előírásaira támaszkodva foglalkozhatik csupán”⁷⁸, „...átfogja az emberi tudás minden részét”, „csak épp nem úgy bánik velük mind, mintha vizsgálódásának és kritikájának tartalmát alkotnák... hanem, a tudományok javát tartva szem előtt, vizsgálódásának és kritikájának tárgyává teszi őket”.⁷⁹ Szeretném azokat a változásokat tisztázni, melyek ebben a tekintetben a filozófia (azaz a humaniorák) helyzetében Kant kora óta bekövetkeztek, s ahhoz vezetnek, hogy kényszerítve érezzük magunkat – én Derridával együtt igenis kényszerítve érzem magam arra, hogy – „megszervezzünk egy találékony ellenállást [...] minden (politikai, jogi, gazdasági stb.) újrakisajátítási kísérlettel szemben, a szuverenitás minden más alakzatával szemben”⁸⁰, mely ha az eseményt, a *l'impossible*-t idevarázsolni nem is tudja, még csak lehetővé sem teszi, de legalább teret nyit a számára, melyben majd talán berendezkedhet.

Kant még megfogalmazhatott egy mondatot, mely korunkban abszurdnak hangzik. Azt mondja: „...ilyen ügyosztályt is kell alapítani [olyat ugyanis, amely az ész, nem pedig a kormány törvényhozása alatt áll – V. M.], azaz kell lennie filozófiai fakultásnak is. A három magasabb fakultás tekintetében ő az ellenőrzésükre szolgál, s épp azért lehet hasznukra, mert az *igazságon* múlik minden (az egyáltalában vett tudományosságának e lényegi és legelső föltételén); míg a *hasznosság*, mellyel a magasabb fakultások a kormányzat szolgálatában állva kecsgetnek, csak másodrendű mozzanat.”⁸¹

Természetesen minden az igazságon múlik – mondanák öntudatosan a mai felsőbb fakultások, a *sciences* képviselői. Eppen ezért kell *nekünk* a vezető szerepet játszunk az egyetemen – folytatják –, mert mi vagyunk az *objektív* igazság birtokában (s hogy ez mit jelent, az tulajdonképpen nem érdekel már minket, vitathatatlan gyakor-

lati eredményeink, melyek az ember életét a földön alapjaiban átalakították, napnál világosabban igazolnak bennünket). Ti, a humaniőrak képviselői viszont haszontalanok vagytok. Hogy a hagyományokat ne sértsük túlságosan, megtűrünk (még) titeket, még ha rossz lelkiismerettel is; végül is az adófizetők pénzéből éltek. De hogy bennünket ellenőrizni akarjatok, az szóba sem jöhet. Hogy is gondolhattok ilyenre, amikor egyfolytában csak azt akarjátok nekünk elmagyarázni: nincsen olyan, hogy objektív igazság, az igazság perspektívákhoz kötött stb.

És mi történik? Mi szép csendesen visszavonulót fújunk. Legtöbbünk elkezd *utánozni a sciencest*, de még azok is, akik szeretnének megmaradni a feltétlen kritika, a feltétlen dekonstrukció álláspontján, gyakran teszünk végzetes engedményeket. Elbizonytalanodtunk. Miért vajon? Megítélésem szerint összefügg ez azzal, amit Derrida az egyetem klasszikus önmeghatározásáról mondott: e meghatározás szerint az egyetemen nincsen helyük sem performatív diskurzusoknak, sem olyan egyedi performatív aktusoknak, melyeket műnek nevezünk. Ezáltal azonban a humaniőrak, közöttük is mindenek előtt a filozófia kényes helyzetbe kerülnek. A filozófia feladta azt a törekvését, hogy szigorú tudomány legyen, hogy szigorú tudománnyá váljék. Az egyetem sem hasonlít már persze klasszikus alakjára, önmeghatározását viszont fenn tudta tartani. A filozófia ezzel szemben nem képes már eleget tenni klasszikus önmeghatározásának, klasszikus önmeghatározásainak – mindig is különféle önmeghatározásai voltak. Azon kísérletének kudarca, hogy matematikai észrendszer formájában építse fel magát, formáját, alapjaiban változtatta meg. Kierkegaard és Nietzsche után a jelentős filozófusok közül egyedül Edmund Husserl volt az, aki élete végéig nem adta fel az újkori filozófia eredeti célját. Az a tény, hogy Husserl után majd mindazok, akiket nem lehet nem komolyan venni, kényszerítve érezték magukat, hogy Husserlrel konfrontálódjanak, arról tanúskodik azután, hogy a filozófusok továbbra is komolyan veszik a maguk dolgát, s ezért egyetértenek azzal, amit Heidegger így fogalmazott: „A rendszerről való megalapozott, filozófiai lemondás csak a rendszer lényegébe történő belátásból és a rendszer lényegi értékeléséből eredhet; akkor azonban a megalapozott lemondás alapvetően más, mint a rendszer kérdésével szembeni pusztán tanácsstalanság.”⁸² A filozófiának tehát, már formáját tekintve is el kellett határolódnia a tudományoktól. A filozófiai művek olyanok, mint a műalkotások: *oeuvres signées*. A filozófiai előadásoknak és szemináriumoknak ugyancsak *oeuvres signées*-nek kell lenniük: a filozófus, a filozófia professzora nem akarja és nem is tudja szemeszterről szemeszterre önmagát ismétetni, és nem akar és nem tud a hallgatókkal szilárd tantételeket elsajátíttatni.

Mit keresnek hát a filozófusok az egyetemen? Ők vajon miért nem képesek, ahogyan a művészek teszik, valahol másutt, egy másik szellemi térben tevékenykedni, műveik interpretációját ráhagyván a filozófiatudomány művelőire, ahogy az írók műveik interpretációját az irodalomtudósokra hagyják? Meggyőzőnek csak egyetlen választ találok erre a kérdésre. Azt, hogy világunkban nincsen számunkra más hely. Anélkül pedig, hogy helyünk lenne, nem tudunk létezni. Mert igazából sokkal megfelelőbb magatartás lenne, a még ma is egyetemnek nevezett intézményből kivonulni. Mert: még ha csak megtűrtek vagyunk is, ha a szegény, nyomorult rokon szerepébe kényszerülünk is, egyetemeként *legitimáljuk* az önmagában nagyon hasznos és fon-

tos szakfőiskolákat. Mi hitetjük el a világgal, hogy ezek a tanintézetek a radikális kritika, a radikális dekonstrukció letéteményesei, *egy kultúra hordozói*.

Álmom: a kritikai dekonstrukció elhagyja a bürokratizált szakfőiskolákká vált úgynevezett egyetemeket, hogy egy másfajta *universitast* alapítson. Egy olyan univerzitást, ahol, most *Hannah Arendt terminológiájával* élek, a *gondolkodásra* megy ki a játék. Legyenek bár a főiskolák az objektív *igazság megismerésének* letéteményesei, a mi egyetemünk az *értelemadás* helye lenne. Ahol mindenki túri, hogy a többi másképpen gondolkodik, más értelmet ad a maga világának. Még a pragmatistákat, a „felsőbb fakultások” „kereskedőit” is eltűrnénk, ha hajlandók pragmatizmusukat ésszerű érvekkel megalapozni.

Egy álmom, amely végül is éppoly patetikusan hangzik, mint bármely *profession de foi*. Ahogy Jacques Derrida hitvallása is. Úgy tűnik, nagy a veszély, ha hirtelen azok is patetikussá és romantikussá lesznek, akik különben a létezőt egyszerűen szenvtelenül lenni hagyni akarják.

Wo aber Gefahr ist / Wächst peut-être das Rettende auch...

NÉHÁNY MEGJEGYZÉS JACQUES DERRIDA A SZAKMA JÖVŐJE, AVAGY A FELTÉTEL NÉLKÜLI EGYETEM CÍMŰ SZÖVEGÉHEZ

Derrida szövegében számos útvonal kínálkozik, melyek közül egyet sem lehet itt teljesen bejárni. Egy-egy, különböző gondolatmenetekhez tartozó témának a kiemelése pedig azzal a veszéllyel jár, hogy a szöveg egyetlen lehetséges értelmét sem találjuk el. Mégsem látok más lehetőséget, mint azt, hogy kiválasztok néhány, számomra különösen érdekes mozzanatot, s ezekhez próbálok kommentárokat fűzni.

1. A feltétel nélküli egyetemre vonatkozóan a következő megjegyzések adódnak.

Derrida nem egyszerűen a kérdés és a javaslattevés feltétel nélküli szabadságát, hanem az igazság publikus kimondásának feltétel nélküliségét állítja a középpontba. S ez nyilvánvalóan helyes is. Ami azonban azt jelenti, hogy az egyetem szabadsága egy vitatott fogalomra vonatkoztatva nyer meghatározást. Felmerül tehát a kérdés, hogy Derrida tétele feltételezi-e (1) az igazság fogalmában való egyetértést, illetve (2) azt, hogy tulajdoníthatunk-e az igazság fogalmának ekkora fontosságot. Úgy látszik, Derrida (1)-re nemmel válaszol, (2)-re pedig igennel. Ez ismét helyes, de azt vonja maga után, hogy még hangsúlyosabban kell kimondani: az is az igazság kutatásához tartozik, hogy maga az igazság micsoda. A feltétel nélküli egyetem elkötelezettséget jelent amellet, hogy feltétel nélkül kimondjuk az igazságot, még akkor is, ha nem értünk egyet abban, mit is értsünk igazságon (vagyis ha szoros értelemben nem is tudjuk, minek a kimondása mellett kötelezzük el magunkat). A feltétel nélküli egyetemre vonatkozó tétel kiegészítendő tehát azzal, hogy ez egy paradoxon kendőzetlen vállalását jelenti. S végeredményben ebben a vállalásban (a paradoxon elismerésének és felmutatásának lehetőségében) rejlik a humán tudományok Derrida által hangsúlyozott privilegizált helye. Úgy gondolom, erre utal Derrida akkor, amikor arra emlékeztet, hogy az igazság státusára és értékére vonatkozó vitának is az egyetem, jelesül a humán szakok adnak helyet.

2. Az a mód, ahogyan Derrida a humán szakok és a felvilágosodás történeti kapcsolatára utal, megengedi azt az értelmezést, hogy az általa megjövendölt új humán szakok a felvilágosodás (meg nem valósult) programjának megvalósítói vagy kiteljesítói lesznek.

A humán szakokban rejló kritikai potenciál – ahogyan a nyilvánosság Derrida által kiemelt követelménye is – kétségtelenül a felvilágosodás öröksége. A minden kimondásának a joga és az igazság iránti korlátlan elkötelezettség összeegyeztethetetlen mindazzal, amit a felvilágosodás tradícióként és előítéletként kérdőjelez meg. Derrida

propozícióját tehát úgy radikalizálnám, hogy az új humán szakok egyetlen tradíciót sem fogadhatnak el otthonukul csak azért, mert tradíció.

3. A feltétel nélküli egyetemnek, mondja Derrida, „azon kritikai – és több mint kritikai – ellenállás végső helyének kellene lennie, amely minden dogmatikus és jogtalanul megszerzett hatalommal szemben működik”.⁸³ A „több, mint kritikai”-hoz Derrida rögtön hozzáfűzi, hogy ez a „dekonstruktív” jelenti. A mondatban tehát húzzuk alá ezt a két elemet: (1) „végső hely”, (2) „dekonstruktív”.

(1) Mit értsünk itt „végsőn”? Vannak az ellenállásnak más helyei is, melyek közül az egyetemet mintegy az utolsónak és így a legalapvetőbbnek kell tekintenünk? Vagy az ellenállás helyeként már csak az egyetem maradt meg? Én hajlok arra, hogy a második értelmezés a helyes, bármennyire is paradox ezt a demokráciák dominanciájának korában elfogadni. Hozzá kell tennünk, hogy az ellenállásnak ezt az utolsó helyét is számos veszély fenyegeti. Idesorolnám a gazdasági hatalmak mellett azokat a kísérleteket, melyek magának az egyetemnek a fogalmát igyekeznek megváltoztatni (az egyetem mint „szolgáltató intézmény”, az egyetem mint „tudás-gyár” stb.).⁸⁴

Van itt még egy kérdés: az egyetem milyen minőségében az ellenállás végső helye? Honnan háramlik rá az ellenállásnak ez az ereje? Vajon a humán szakokon művelt *tudományokból* (a *humán tudományokból*), *melyek* oktatásának a színtere? Vagy azokból a sajátosságokból, melyekkel mint történetileg kialakult különleges *intézmény* rendelkezik?

(2) A „több mint kritikai” felveti a kritika és a dekonstrukció viszonyát. A „több mint” fokozati különbségre utal. Ezek szerint a dekonstrukció a kritika folytatása és radikálizálása. Azon a „kritikán”, melynek a dekonstrukció a folytatása, hajlamos vagyok a felvilágosodás, kiváltképpen pedig Kant kritikáját érteni. Derrida gyakori hivatkozása a *Der Streit der Fakultäten* Kantjára teljes egészében ezt erősíti meg.

3. A humán szakok fogalmának kiszélesítéséről és újradolgozásáról szólva,⁸⁵ Derrida lényegében csak egy felsorolást ad meg, s ennek elemei is inkább csak példaként szerepelnek a szövegben. Milyen kritériumok szerint dolgozandó ki vagy alakítandó át a humán szakok fogalma? (Az új humán szakok tárgya, módszere, feladata stb. alapján?)

4. Derrida meg kívánja jelölni számunkra azt a helyet, ahol a performatív/konstatív distinkció – a fogalom pár jogossága és szükségessége ellenére – zátonyra fut.⁸⁶ Ez a kettősség – az austinii distinkció megtartása és elvetése – nem jelent mást, mint annak relativizálását. Ám ismeretes, hogy ezt már maga Austin is megtette. Mi tehát a különbség a relativizálás két módja, vagyis eredeti austinii és mostani, Derrida által javasolt formája között? Abban, hogy – mint Austin megmutatja – az állítás is performatív megnyilatkozás (az „állítás” egyike azoknak az illokúciós erőknél, melyekkel megnyilatkozásaink rendelkezhetnek), benne van, amit Derrida állít: a teoretikus diskurzus is elkötelezettséget, hitvallást stb. involvál. Vagyis az eredeti

austini kategóriák teljes egészében kielégítik a feltétel nélküli egyetemről folytatott diskurzus követelményeit.

5. Kant természetesen megkerülhetetlen az egyetemről folytatott minden komoly diskurzusban. Derrida Kant-hivatkozásai három kérdéskört érintenek: a *Der Streit der Fakultäten*ben kifejtett egyetemkonceptiót, a humanóriáknak a harmadik *Kritikában* található jellemzését, és a „mintha” struktúráját (ahogyan ez – szintén a harmadik *Kritika* elemzése szerint – a reflektáló ítélőerőben vagy a műalkotásban megjelenik).

Ezekhez a hivatkozásokhoz kívánkozik néhány kommentár.

(1) Felmerül a kérdés, hány kanti „mintha” van. Nehezen tudom eldönteni, mennyire fontos az itt következő megjegyzés, de jóval több van annál a három „minthánál”⁸⁷, melyet Derrida számszerint elkülönít. H. Ratke (*Systematisches Handlexikon zu Kants „Kritik der reinen Vernunft”*⁸⁸) csak a *Tiszta ész kritikájában* hét releváns területét különbözteti meg a „mintha” használatának (a tapasztalat egysége, a természet egysége, a világ fogalma, okság és szabadság, a lélek fogalma, Isten fogalma, gyakorlati észhasználat). Ezeknek az eseteknek majdnem mindegyikében megvan a kanti „minthának” a „súlyossága, komolysága, redukálhatatlan szükségyszerűsége”, illetve az az ereje, mely „dekonstruktív fermentummá” teszi.

(2) Derrida megállapítja, hogy Kant „meglehetősen komplex módon hajlott arra, hogy [...] egyszerre igazolja és korlátozza a humán szakok szerepét”.⁸⁹ E kettősség első sorban Kant „teoretizmusában” nyilvánul meg: „Létezik tehát – mondja Derrida – egy olyan kantiánus elméletközpontúság és humanizmus is, amely a konstatív diskurzust és a »tudás« formáját tünteti ki.”⁹⁰ „Ez az elméletközpontúság – teszi hozzá – korlátozza vagy megtiltja a professzor számára annak lehetőségét, hogy általában előíró vagy performatív kijelentéseket vagy műveket hozzon létre; ám ez engedi meg Kantnak azt is, hogy kivonja a filozófiai fakultást minden külső hatalom alól, nevezetesen az állam hatalma alól és feltétlen szabadságot biztosítson az igazság kimondására.”⁹¹

A humán szakok szerepének korlátozása tehát a performatív megnyilatkozások tilalmában jutna kifejezésre. Derrida ezt a fajta korlátozást részint megőrizni, részint megváltoztatni javasolja, *párhuzamosan* azzal, ahogyan a konstatív/performatív disztinkció austini formáját próbálta meg relativizálni. Ezzel itt nem foglalkoznék, csak emlékeztetek arra, hogy Derrida elismeri: „a semleges elmélet annak a kritikus és több, mint kritikus (dekonstruktív) feltétlenségnek az esélye, amelyről az egyetemen beszélünk”.⁹² Nos, Kant éppen ennek az esélynek a megalapozója. Örökségének tehát messzemenően az a fontosabbik eleme, hogy igazolni, nem pedig az, hogy korlátozni próbálta a humán szakokat.

(3) A filozófiai fakultás privilegizálása természetesen nem mosható össze a humán szakokra vonatkozó diskurzussal. A két diskurzus mindazonáltal párhuzamos egymással. Érdemes itt kiemelni a *Der Streit der Fakultäten*nek a filozófiai fakultásra vonatkozó néhány olyan megállapítását, amelyre Derrida jelen szövege nem utal.

Ezek közé tartozik, hogy Kant – a korabeli egyetemi szervezetnek megfelelően – a teológiai, a jogi és az orvosi fakultásokkal mint „felsőbb fakultásokkal” állítja szembe a filozófiai fakultást mint „alsóbb fakultást”. Az utóbbi felöleli a történelmet, a földrajzot, a tudós nyelvismeretet, a humaniorákat és a természetismeretet, valamint a tiszta matematikát és a tiszta filozófiát, a természet és az erkölcsök metafizikáját. Mostani vitánk szempontjából jelentősége van annak, hogy mindezeket a diszciplínákat *együttesen* illeti meg az a privilegizált hely, melyet Kant a filozófiai fakultásnak szán. Mai fogalmaink szerint nagyjából az alkalmazott kutatásokkal és az alapkutatókkal foglalkozó diszciplínák szembeállításáról van szó. Más szóval: kifejezetten a kognitív-elméleti terület, de ennek a területnek az *egésze*, vagyis a természet- és humán szakok összessége tekintendő úgy, mint az igazság feltétel nélküli kimondásának terepe.

Ennél még fontosabb, hogy Kant az igazság szempontjából a három felsőbb fakultást is a filozófiai fakultás fennhatósága alá rendeli: „e fakultás átfogja az emberi tudás minden részét (történetileg a magasabb fakultásokat is következképp)”, s „vizsgálódásának és kritikájának tárgyává teszi őket”.⁹³ A humán szakokon a humán tudományok a filozófiával egyetemben kétségtelenül a filozófiai fakultás középpontját alkotják. A konstatív-teoretikus mezőben tehát nem mondható, hogy Kant korlátozná a szerepüket, hiszen – mint leszögezi – „a filozófiai fakultás bármely tan igazságát vizsgálatnak vetheti alá”.⁹⁴

John Searle nem régen abban az értelemben beszélt a „hatalom akarásáról”, hogy ma sokan kívánják a természettudományok detronizálásával a humán tudományok képviselőinek hatalmi igényeit kielégíteni. Vajon a filozófiai fakultás kanti privilegizálása vagy az a szerep, melyet a jövő egyetemében Derrida a humán szakoknak szán, a „hatalom akarása”-e?

Erre röviden az a válasz, hogy Derrida az egyetemről és a humán szakok részlegeiről úgy beszél, mint „a kritikái – és több mint kritikái – ellenállás végső helyéről”.⁹⁵ Nem hatalmat vindikál nekik, hanem a minden hatalomnak való ellenállás jogát.

S ezt látjuk már Kantnál. Kant valamivel szelídebben fogalmaz. Hiszen az ellenállás háborút, egy hódító ellenség elleni harcot feltételez, míg Kant a filozófiai fakultás baloldali, ellenzéki szerepéről beszél. Hadd fejezzem be Kant nagyon is aktuális szavaival: „A magasabb fakultások osztálya (a tudományosság parlamentjének afféle jobboldalaként) védelmezi a kormányzat rendelkezéseit, mindazonáltal – oly szabad állapotban, amilyen, ha az igazságról van szó, elvárható – lennie kell egy ellenzéki pártnak (baloldálnak) is, s annak padsorában a filozófiai fakultás ül”.⁹⁶

AZ EGYETEM HUMBOLDTI ESZMÉJE. A FILOZÓFIA ÉS A HUMÁN STÚDIUMOK KÖZTI ÖSSZEFÜGGÉS AZ ÚJKORI EGYETEM MEGSZÜLETÉSÉBEN⁹⁷

Figyelemre méltó előadásában Jacques Derrida több utalást tett arra, amit – nem ok nélkül – az egyetem „európai” modelljének nevezett. Amikor „feltétel nélküli” egyetemről beszélt, olybá tűnik föl, hallgatólagosan vagy kifejezetten mindig ezt a modellt tartotta szem előtt. Ez az eszme, úgy tűnik, áthatotta minden további megfontolását, avagy éppenséggel azok alapjául szolgált. Ez a modell, hangsúlyozta a kifejtés során, sok fontos szállal kapcsolódik a humán diszciplínákhoz. Amennyiben az újkori egyetem, avagy az egyetem európai modellje lényegileg az igazság kutatásának való elkötelezettséget jelent, s az igazság éppenséggel az a középpont, ami körül forog minden a humán szakokon, annyiban szoros kapcsolat – megbonthatatlan kötelék vagy kapocs – fedezhető fel az *egyetem* és a *humán diszciplínák* között. Ezen összefüggés háttere előtt körvonalazta Derrida a továbbiakban azt, hogy a jövőbeli humán stúdiumoknak – s ezáltal a jövő egyetemének – a tárgya mi lehetne, vagy ami kellene, hogy legyen. Fejtegetései során egy ponton eljutott ahhoz az állításhoz: *a jövőbeli humán stúdiumoknak saját történetüket, saját múltjukat kellene tanulmányozniuk*. Ez az állítás annak a következőkben képviselendő fölfogásnak a közelébe visz minket, mely szerint szoros összefüggés áll fenn egyetem és filozófia között, amennyiben az egyetem a filozófia kitüntetett helye. A humán diszciplínák múltját tanulmányozni ilyenformán az adott fogalmi kereten belül annyit tesz, mint a filozófia és az egyetemek történetét tanulmányozni.

Saját hozzájárulásomban közvetlenül Derrida ösztönzéséhez szeretnék kapcsolódni, mely szerint a humán stúdiumoknak saját történetüket tanácsos tanulmányozniuk. Ehhez a törekvéshez konkrétan azáltal kívánok hozzájárulni, hogy röviden megpróbálom fölidézni a modern egyetem történetének ama jellegzetes részét, melyet a Wilhelm von Humboldt nevéhez kötődő eszme képviselt a XIX. század elején. A humboldti inspiráció valójában az egyetem újkori eszméjének szerves részét alkotja: e felfogással feltételezésem szerint Derrida különösebb nehézségek nélkül egyetérthet, noha az európai egyetemet illető fejtegetéseiben sem Humboldt neve, sem – ami azt illeti – más szerző neve nem bukkant föl.

Azáltal, hogy a modern egyetem történetének e részét fölidézem, védelmembe kívánom venni és egyúttal új oldalról szeretném tartalommal megtölteni Derrida már említett állítását, mely szerint az egyetem „európai” modelljének igencsak köze van a humán stúdiumokhoz általában, különösképpen pedig (ez saját kiegészítő tézisem) a filozófiához.

I.

Azok az alapvető eszmék, melyek az egyetem Wilhelm von Humboldt (1767–1835) által államférfiként történt újraalapozását áthatották és végigkísérték, megfelelőképpen összegezhetők a következő két nevezetes tételben: „kutatás és tanítás egysége” (*Einheit von Forschung und Lehre*), „önállóság és szabadság” (*Einsamkeit und Freiheit*).⁹⁸ Egy harmadik fogalom, mely mindkettőt átfogja és keretül szolgál számukra, a *Bildung* (képzés, alakítás, formálás, művelés, művelődés) eszméje körül körvonalazódik. E fogalmak összefüggésének kicsit részletesebb megvilágítását tanácsos lesz a humboldti egyetemreform előtörténetének nagy vonalakban fölrajzolt háttere előtt vázolni.⁹⁹

A görög és középkori hagyományokra visszatekintő egyetemek az újkor folyamán, a felvilágosodás kibontakozásával, majd később a nemzetállamok kialakulásával s az ezzel párhuzamosan végbemenő társadalmi-gazdasági-kulturális változásokkal egyre inkább válságba jutottak. A tudományok öncélként való művelése, ápolása mint célkitűzés egyre inkább szembekerült a felvilágosodás szellemisége által sürgetett utilitarisztikus elvárásokkal, a társadalom, illetve az (abszolutista) politika által támasztott azon igényekkel, melyek szerint az egyetemeknek társadalmi-politikai szükségleteket kell kielégíteniök, szakmai képzés keretében, szakiskolaként, hivatásképző, illetve politikusképző szerepet kell betölteniök.

A középkorban alapított, korporatív alapon szervezett egyetemek az újkor folyamán egyre inkább a hanyatlás jeleit mutatták: nem voltak képesek sem alkalmazkodni az új viszonyokhoz, sem ellenállást tanúsítani az aufklärista nevelés- és embereszmény sugallta, a polgári társadalom nyomására megfogalmazódó egyetemi reformkoncepciók előrenyomulásával szemben. Korporativitásukba merevedve egyoldalúan kiváltságaikat igyekeztek védelmezni, miközben megújhódásra képtelennek bizonyultak. A megmerevedést az is mutatta, hogy a humanizmus, a reformáció és az ellenreformáció inspirálta egyetemi reformok érintetlenül hagyták a középkori egyetem ama fontos alapelvét, mely szerint a feladat egy adott tudásanyag többé-kevésbé változatlan formában való átadása. Ilyen körülmények közepette az egyetemek radikális átalakításának, illetve megszüntetésének, bezárásának gondolata kormányok és uralkodók részéről lehetőségként többször is fölmerült, sőt részben valósággá is vált.

Az újkori (természet-) tudomány fellendülése jórészt az egyetemek falain kívül ment végbe. A felvilágosodás az „igazi” tudományt egyetemen kívüli intézményekben, újonnan alapított akadémiákban és tudós társaságokban próbálta létrehozni és művelni (1635: Académie Française, 1662: Royal Society, 1700: Porosz Tudományos Akadémia, 1725: Szentpétervári Tudományos Akadémia alapítása). Az újkor mértékadó filozófiája (Bacon, Descartes, Spinoza, Hobbes, Leibniz) éppúgy az egyetemeken kívül született, miként az új természettudomány sem talált utat az egyetem falai közé. Már a reneszánsz kor platóni akadémiái is egyetemi kívándorlások eredményei, valamiféle egyetemellenesség megnyilvánulásai voltak, a tudományok egyetemről való elvándorlása, kirajzása pedig a későbbiekben egyre inkább fenyegető veszélyként körvonalazódott.

Ebben a válsághelyzetben született, a berlini egyetem alapításával összefüggésben, a Wilhelm von Humboldt nevével fémjelzett egyetemkoncepció, mely az egyetem szerepének, rendeltetésének, társadalmi beágyazottságának radikális újragondolása alapján, a

felvilágosodás egyoldalúan, illetve szélsőségesen utilitarisztikus tendenciáival szembehelyezkedve, ugyanakkor az újkor és a felvilágosodás emberközpontú gondolatiságát kiteljesítő kanti, majd idealista-neohumanista tanokra építve új intézményes formában alapította újra az universitást mint a szabadság szellemében fogant magasabb fokú tanintézményt (*höhere Lehranstalt*).

A humboldti egyetemmodell egy veszélyhelyzetre adott válaszreakció, mely két ellenképpel szemben jött létre. Az egyiket, a „tegnapelőtti” ellenfelet a céhességbe-korporativitásba merevedett egyetem jelentette, mely 1800 körül még jórészt nagyon is eleven realitás volt (megmerevedett, idejétmúlt oktatási formák, elavult tudásanyag s annak iskolás átadása, életidegenség, a diákkorporációk randalírozásai, a tanárok provincializmusa, belterjesség). A humboldti reform alaptörekvése innen szemlélve a tanárok és diákok provinciális szűklátókörűségébe és mozdulatlanságába merevedett egyetem meghaladása; ezt azonban az új korszellem, a felvilágosodás is alapvető bírálatban részesítette. A másik, ennél is veszélyesebb ellenfél a „tegnapelőtti” ellenféllel szemben föllépő, ám az egyetem lényegét ugyanakkor alapjaiban megkérdőjelező és elvető „tegnapi” reformerek voltak, a felvilágosodás egyetemi reformja, a felvilágosodás szellemisége által előtérbe helyezett utilitarisztikus tendenciák, az egyetemes tudásnak az előrenyomuló szakképzés javára való fölszámolása. Az új életfelfogás a vallási spekuláció felől a hétköznapi polgári serénysége és hasznossága felé orientálódik; az új mintakép a szorgos, iparkodó polgár, az új művelődéscíményt pedig a kézművesség inspirálja, innen az utilitarista neveléscímény: a felvilágosult abszolút monarchiáknak olyan polgárookra van szükségük, akik beilleszkednek a munkamegosztásba, és állami célokra használhatók. Állami szinten I. Frigyes Vilmos is ezt helyezte előtérbe; az egyetem ebben a felfogásban nem más, mint tartományi előkészítő iskola akadémiailag képzésben részesített állami szolgák, tisztviselők számára. A humboldti elképzelések szempontjából különösen elriasztó példaként szolgált végül az, hogy Napóleon 1806-ban létrehozta a Császári Egyetemet, ez pedig a Franciaországban levő huszonkét egyetem gyakorlati felszámolását, vagyis az állam alá való rendelésüket s egyúttal szakiskolává való átalakításukat jelentette. Olyan szakiskolává, melyet centrálisan irányítanak, a tananyagot pedig az állam írja elő (Taine találó megfogalmazása szerint a napoleóni egyetem nem a tanító tudomány, „*lehrende Wissenschaft*”, hanem az oktató állam, „*der unterrichtende Staat*”; s az egyetemeket egyébiránt II. József is aufklärista szellemen, állami tisztviselőképzőnek tekintette).

A humboldti egyetemeszme mármint mind a korszerűtlenné vált középkor-korporatív egyetemmodell iskolás tudásanyag-átadásával, mind pedig a tudományoknak a felvilágosodás során egyre inkább megvalósuló egyetemen kívüli művelésével szembehelyezkedett, s a kutatás és a tanítás egységének („*Einheit von Forschung und Lehre*”) elvére helyezte a hangsúlyt. Oktatni csak az tud igazán, aki kutat; a kutató pedig csak akkor igazán kutató, ha kutatásának eredményeit, tudását, tudományát átadja, ha tanítványokat nevel. A tudomány művelése és átadása így nem két különböző, egymástól elválasztható dolog: ha így volna, ki nevelné a jövő tudósgenerációit? A tudományt igazán csak az tudja előadni, aki öntevékeny módon képes művelni.

A kutatás és a tanítás egységének elve új viszonyt körvonalaz tanár és diák között. A diák felszabadul az alsóbb iskolák számtalan kényszere alól. Tanára immár nem felügyelő, hanem idősebb kolléga, aki őt, a fiatalabbat a tudományba bevezeti.

Ugyanakkor az sem áll fenn (aminek mai s hazai relevanciája sem csekély), hogy – fordítva – a tanár lenne a diákért; inkább mindketten valami harmadikért, és pedig a tudományért vannak. A diák nem a tanárt szolgálja, de a tanár sem a diákat: mindketten valami harmadikat: a tudományt (sőt: a Tudományt) szolgálják.¹⁰⁰ E szolgálat nyilvánvalóan nem mehet végbe szabadság nélkül, lényege épp a szabad szolgálat. Kinek-kinek önállóan, egyedül kell művelnie, kutatnia, alakítania, saját fejével kell gondolkodnia, s eközben önmagát is műveli, alakítja. Nem véletlen, hogy a felvilágosodás fő gondolatát Kant összefoglalóan a „*Selbstdenken*”-ben fogalmazza meg; abban, hogy saját fejünkkel gondolkodjunk.¹⁰¹ A „*Selbstdenken*” Kant számára valójában egyjelentésű a felvilágosodással; azzal, amit nevezetes meghatározása a nagykorúsággal azonosított. „A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki *mások vezetése nélkül* gondolkodjék”, hangzanak Kant nevezetes szavai,¹⁰² melyekből „felvilágosodás”, „kiskorúságából való kilábalás” és „önálló gondolkodás” benső összefüggése világosan kitűnik. Nem érdektelen megjegyeznünk, hogy Schelling számára az egyetemi életbe való belépés, hasonlóképpen, „a nagykorúságba való első belépéssel” azonos.¹⁰³

Ez az újfajta viszony meghatározott tudomány- (s ennek hátterében: nevelés- és ember-) felfogást tartalmaz. A tudományt Humboldt szerint valami olyannak kell tekinteni, amit teljes egészében még nem találtak meg, sőt teljes egészében nem is lehet sohasem megtalálni, ám éppoly kitartóan s egy életen át kell keresni.¹⁰⁴ Az egyetemeknek a tudományt egy még nem teljesen megoldott problémaként kell kezelniük, s mindörökre meg kell maradniuk a kutatásban¹⁰⁵ (szemben a középkori egyetemekre túlnyomórészt jellemző gyakorlattal, mely egy többé-kevésbé rögzített tudásanyag változatlan formában való átadásában merült ki). Mihelyt az ember azt képzele: a tudományt már megtalálta, immár a tudomány birtokában van, ő pedig ily módon megpihenhet – minden visszavonhatatlanul elveszett. Elveszett nem csupán a tudomány, a kutató életforma számára, de elveszett az állam számára is, mivel csupán a bensőből fakadó s a bensőben gyökeret verő tudomány formálja a jellemet; az állam javát pedig csakis az ilyen jellem szolgálhatja.

Humboldt meg volt győződve róla, hogy az ilyen, tudomány által formált jellem különösképpen értékes az állam számára, utóbbinak ily módon mindent meg kell tennie annak érdekében, hogy kedvező körülményeket teremtsen kialakulása számára. Amit az állam mindazonáltal tehet, jószerivel csupán annyi, hogy biztosítja az egyetemek fennállásának és működésének külső feltételeit – ez ugyanakkor elsőrendű kötelessége is. Politikusként Humboldt az állam képviselőjeként lépett föl, ám reformelképzeléseit alapvetően éppen az egyetemeknek az állami beavatkozástól való oltalmazása határozta meg. Miképp a polgári életben az államnak az a feladata, hogy polgárai egzisztenciáját és szabadságát biztosítsa, úgy itt is az állami beavatkozás határait igyekezett megvonni. Elképzeléseit az a meggyőződés hatotta át, hogy az államnak az egyetemekkel szemben az a feladata, hogy létezésük anyagi feltételeit és külső formáit biztosítsa és megteremtse, és pedig annak világos tudatában, hogy minden ezen túlmenő beavatkozása az egyetem „ügye”, az ott folyó ügy (azaz a tudomány) számára csakis hátráltató lehet.

A humboldti liberális állam- és egyetemfelfogás (antropológiai, filozófiai) alapját az emberi individualitás értéke és föltétlen tisztelete képezi. Ha az egyetem (universitas) újkori fogalmával összefüggésben kétfajta egységről lehet beszélni: a kutatás és a tanítás egysége mellett a tudományok egységéről is, akkor most azt mondhatjuk, hogy a tudományok ezen egységét az épp most összegzett felfogást érvényre juttató filozófia, közelebbről a német klasszikus humanista metafizika világgépe szolgáltatja. A filozófia kölcsönöz a tudományoknak egységet és általánosságot, s foglalja egyúttal keretbe őket. Ha a humboldti koncepció szerint a tudóst a tudásra való soha be nem végződő *törekvés* jellemzi, a filozófiával való kapcsolat máris adva van, hiszen a filozófia eredeti értelemben nem a tudás *birtoklása*, hanem éppen a tudásra, bölcsességre való végtelen *törekvés* habitusa. Az állam feladata egy ilyen egyetem támogatása; hiszen a filozófiailag művelt koponya (vélekedett Schelling 1802-ben) egyúttal a legerkölsőbb is, s az államnak is a legjobb szolgálója.¹⁰⁶

Az ész általi tudományos belátásnak mint az emberiség morális tökéletesedése felé vezető útnak a felvilágosodás számára meghatározó alap gondolata a humboldti egyetemkoncepcióban a „*Bildung durch Wissenschaft*”-elvnek (tudomány általi képzés, emberalakítás) a formájában fogalmazódik újra: a humanista nevelésszémény az idealista filozófia igényeivel kapcsolódik össze. Az igen nehezen lefordítható „*Bildung*” (alakítás, képzés, formálás, művelés) Humboldt szemében nem csupán szaktudás, szakismeretek elsajátítása, de mindenekelőtt és elsősorban emberformálás. Ennek az egyetem történetében kezdettől fogva etikai tartalmat hordozó elvnek a jelenléte éppúgy meghatározóvá vált az európai egyetemesszéma számára, mint a humboldti humanista nevelésszéménynek, az emberben rejlő képességek szabad kibontakoztatásának, a gondolkodás szabadságának és az igazság kutatásának mint öntevékenységnek, mint az autoritás és minden külső kötöttség alóli felszabadulásnak s mint az erkölcsi tökéletesedés felé vezető útnak az idealista filozófiából merített gondolata. A humboldti egyetemesszéma alapvetően filozófiai háttérre támaszkodik, filozófiai ihletettségű; megszületése elképzelhetetlen a klasszikus német filozófia, a német idealizmus általános szellemi orientációja nélkül; megszületésének hátterét különösképpen a kor meghatározó gondolkodóinak az egyetemre s a műveltségre vonatkozó (azóta olyannyit diszkutált s számos kiadást megért) írásai alkotják (Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Steffens, Schiller).

A tudomány s az azt intézményes formában ápoló egyetem ebben a felfogásban nem pusztán ismeretszerzés, szakképzés, hasznosság, technika vagy módszer kérdése. Hanem nagyon is etikai tartalmat hordozó életforma, az emberi élet példamutató formában való megvalósulása, jellemalakító, emberformáló, embert nemesítő erő, melyet elősegíteni az államnak már csak azért is kötelessége, mivel általa ő maga is erősödik és nemesedik. A tudomány közösségi, társadalmi tevékenység; a tudós, amint azt Fichte hangsúlyozta, a társadalom számára rendeltetett; az igazi tudós pedig erkölcsi mintakép.¹⁰⁷

Humboldtnek, mint említettük, egyik fő gondja abban állott, hogy szembezálljon a felvilágosodás és a felvilágosodott abszolút uralkodók korára jellemző szélsőségesen utilitarista szemlélettel – azzal a törekvéssel, hogy az egyetemeket egyfelől a politikusok, másfelől a szakmai egyesületek, céhek igényeinek vessék alá. Ami azt illeti, az egyetemek egész története, mint a jeles egyetemtörténész, Walter Rüegg

fogalmazott, „úgy tekinthető, mint két alapvető igény, nevezetesen az igazság racionális kutatását és a politikai és társadalmi elitek intellektuális nevelését illető igény közti különféle folyamatok története, melyben stabilizáció, differenciálódás, beszűkülés, gazdagodás, összeolvadás, polarizálódás váltogatja egymást.”¹⁰⁸ A Rüegg által említett két alapvető igényből Humboldt korában a második látszott túlsúlyra kerülni: az olyan szakemberek képzése iránti igény, akik képesek betölteni előzetesen adott társadalmi és politikai szerepeket. E veszéllyel vagy kihívással kellett Humboldtnak szembenéznie, főltve hogy az egyetemek jövőjét szíven viselte. A kutatás és tanítás egységének elve („*Einheit von Forschung und Lehre*”) a kettő szétválását volt hivatva ellensúlyozni, azt az (akkorra már jórészt valósággá vált) elképzelést, mely szerint a tudás előmozdítása, azaz a kutatás tudós akadémiák vagy társaságok ügye, míg az egyetemek feladata nem több, mint ismeretek átadása, továbbadása: éspedig egyfelől valamely múlt ismeretei, másfelől olyan ismereteké, melyeket társadalmilag vagy politikailag hasznosnak gondoltak megfelelő szakemberek képzésére.

A másik jelszó: „önállóság és szabadság” („*Einsamkeit und Freiheit*”) nem más, mint új formában való kinyilvánítása az individuum autonómiájának, méltóságának és integritásának, amint az a görög és latin klasszikus tradícióban a *bios theoretikos*, *vita contemplativa* és hasonló fogalmakban áthagyományozódott. „Az *Einsamkeit und Freiheit* eszméje”, írja Rüegg, azt a meggyőződést fejezi ki, hogy „a tudás keresésének megtanulása és gyakorlása az érlelődés ama folyamatát vonja maga után, mely a nyugodt reflexiót és az egyéb elfoglaltságoktól való szabadságot követeli meg”.¹⁰⁹ Ez a felfogás a *Bildung durch Wissenschaft* elv irányába mutat, és szorosan összefügg vele: magában foglalja az egyetem humboldti eszméjének egész körét, s gyökerei az újkori és klasszikus neohumanista gondolkodásba nyúlnak. A *Bildung* fogalma mint alakítás, formálás, épülés úgy fogható fel, mint ami azt a meggyőződést juttatja kifejezésre, mely szerint az ismeretek megszerzése, halmozása nem öncél. Ugyanakkor nem is valamilyen hozzá képest külső: világi, szakmai, politikai cél hordozója. Az ismeretszerzés az emberformálás szolgálatában áll, csak benne tesz szert jelentőségre, s épp ez a *Bildung* értelme. Ismeretek nélkül nincs műveltség, de pusztá ismeretek – legyenek mégoly átfogóak is – még nem eredményeznek műveltséget.

A képzés, írja a *Bildung* kiemelkedő jelenkori filozófusa, Hans-Georg Gadamer, „nem ismer önmagán kívül levő célokat”¹¹⁰. Az olyan kifejezések, mint a „képzés célja” másodlagosak, pontatlanok, gyanakvást és bizalmatlanságot keltenek, mert a képzés eredeti értelmét kiforgatják önmagából. A képzés ugyanakkor olyan jellegű öncél, melyet mint célt tudatosan „nem lehet akarni”, hiszen hogy az ismeretszerzés általi emberformálás, alakítás létrejön-e, nem tudatos célkitűzés függvénye. Hogy a *Bildung* nem csupán ismeretek kérdése, magyarázhatja többek között azt, hogy Gadamer e fogalmat éppenséggel a humanista vezérfogalmak között tárgyalja. Ezek mindegyikére az jellemző, hogy éppannyira jelentenek megismerésmódot, mint létmódot. „Ez [...] látható a képzés [*Bildung*] fogalmának [...] elemzéséből”, írja Gadamer. „Nem az eljárás vagy a viszonyulás, hanem a keletkezett lét kérdése.”¹¹¹ Erre gondolunk többet között akkor, amikor azt szoktuk mondani: a műveltség nem csupán ismeretekben, de habitusban, viselkedésben is kifejeződik. A művelt ember nem csupán ismeretei, de léte által is kitűnik.

Gadamer számára a humanista vezérfogalmak tárgyalásának élén a *Bildung* fogalma áll, melynek az a funkciója, hogy a szellemtudományok újramegalapozása számára új és megfelelő elemként szolgáljon: „Ami a szellemtudományokat tudománnyá teszi, sokkal inkább a képzés fogalmának hagyományából, mint a modern tudomány módszereszméjéből érthető meg”, hangzik a tézis. „A *humanista tradíció* az, amire vissza kell nyúlnunk.”¹¹² „A képzés [*Bildung*] fogalma [...] volt alighanem a XVIII. század legnagyobb gondolata, s épp ez a fogalom jelöli azt az elemet, amelyben a XIX. századi szellemtudományok élnek, még akkor is, ha ezt nem tudják ismeretelméletileg igazolni.”¹¹³ Az utóbbi állítás azt sugallja, hogy a *Bildung* a szellemtudományok, a humán stúdiumok sajátlagos eleme, közege, melyben természetszerűleg élnek (mint mondjuk, hal a vízben), s mely művelésüknek értelmet kölcsönöz; s hogy csupán valamiféle zavarodottságnak, önmaguk félreértésének tudható be, hogy saját elemüket elhagyván a természettudomány módszeres megismeréséhez próbáltak igazodni, öneszmélésükben egy tőlük eleve idegen eszményre pillantottak.

A *Bildung*, illetve a *Bildung durch Wissenschaft* mármost innen tekintve azt jelenti, hogy nem pusztán ismeretekről vagy azok gyarapításáról van szó – ahol is az ismeretek azután a természeti folyamatok uralására, technikai előállításra vagy valamilyen szakmai hasznosításra szolgálnak, miközben a megismerő önmagával azonos marad –, hanem éppenséggel olyan ismeretekről, melyek képeznek, alakítanak, művelnek bennünket, és pedig a szó kettős értelmében: egy képzett, művelt embernek nemcsak ismeretei vannak, hanem általuk egyúttal másmilyenné, *megváltozott* emberré, éppenséggel „keletkezett létté” lesz. „A képzésben – hangsúlyozza Gadamer – a befogadottak nem olyan jellegűek, mint valami eszköz”.¹¹⁴ Ez a gondolat különös figyelmet érdemel, hiszen a *Bildung* ama jellegét emeli ki, mely szerint az ismeretszerzés, a tudomány művelése az emberformálással függ össze. Olyan folyamat, melynek a során az ember alakul, (meg-) változik, teljesebb emberré, avagy éppenséggel (a klasszikus idealista tradíció értelmében) „emberré” válik.

Gadamert kommentálva joggal írja fő művében a *Bildungot* angolra *Edification*nel fordító Richard Rorty, hogy a mai értelemben vett normál tudományos kutatás, „a tények feltárása” [*discovering the facts*] csupán „egy épülési mód [*project of edification*] a sok közül”¹¹⁵, s hogy „ha ismerjük is az összes objektíve igaz leírást önmagunkról, még mindig előfordulhat, hogy nem tudjuk, mihez kezdjünk önmagunkkal”¹¹⁶.

A *Bildung* tehát nem csupán szaktudás, szakismeretek elsajátítása, de emberformálás is. A *Bildung durch Wissenschaft* pedig sajátos, vallási felhangokat őrző, de jellegzetesen szekularizált életmód, életeszmeny. Az igazság produktív öngondolása egy olyan általánosságban, mely minden autoritás és minden külső cél alól felszabadít. A gondolkodás szabadsága és öntevékenysége mint filozófia itt egyúttal az erkölcsi nemesedés, tökéletesedés útja. Mivel az újkori szekularizációs folyamat előrehaladása folytán felbomlóban volt az a vallási világgép is, mely korábban az egyetem alapjait és keretét szolgált, a német egyetem megújítása, az egyetem humboldti eszméje az idealista filozófia szelleméből folyt.

II.

Ezen a ponton térhetünk vissza Jacques Derrida előadásának némely jellegzetes tézisére. Annak fényében, amit a *Bildung*ról a fentiekben rekonstruáltunk, nagyon is elmondható: a *Bildung* nagyon is valamely esemény, *Ereignis*, illetve *événement*, és pedig pontosan abban az értelemben, ahogy előadásában Derrida beszélt róla: olyan folyamat, mely által az ember alapvetően átalakul és kifejleszti – hogy egy metafizikailag terhelt és a heideggeri kritikák fényében időközben gyanússá vált nyelvezetet használjunk – látens emberiségét, humanitását. Ha az ember a *Bildung* értelmében vett tudásra tesz szert, akkor egészen más lény lesz belőle ahhoz képest, mint amilyen előtte volt. Az emberi lények akkor és csak akkor válhatnak teljességgel emberivé, ha a tudást egy olyan erőfeszítés keretében művelik, mely átalakítja őket, miáltal önmagukká válnak, és elsajátítják lényegüket. A *Bildung* eszméje a humboldti egyetemfelfogásnak mintegy „*focus imaginarius*”-a, ama képzeletbeli középpontja, amely körül minden forog. A *Bildung* láthatóan egy meghatározott felfogást rejt magában arra vonatkozóan, mit jelent embernek lenni, s ez az a mód, ahogy az egyetem és a (*Bildung* köré összpontosuló) humán diszciplínák egymással összefonódnak. A *Bildung* eszméje mögött – mely jelentős pontokon tartalmazza a *Forschung* sajátos felfogását, ama kutatást, mely valamely az ismeretlen birodalmába való behatolásra, szüntelen, végtelenbe tartó keresésre, tudásszerzésre épülő életformát jelent¹¹⁷ –, továbbá az *Einsamkeit and Freiheit* fogalmai mögött találjuk azt az emberről alkotott klasszikus felfogást, melyet az újkori filozófia és a német idealizmus dolgozott ki: az ember autonómiájának, méltóságának, erői akadálymentes kifejlesztésének, aktivitásra, szüntelen tevékenykedésre, öntevékenységre épülő életének, erkölcsi tökéletesedésének az elképzelését. Ez a felfogás filozófiai háttérre támaszkodik, s nyilvánvaló, hogy az egész egyetemkonceptiója alapjául szolgáló emberfelfogást illetően Humboldt nézeteit áthatja a Kanttól és Herdertől Schellingig és Hegelig húzódó német idealista gondolkodás szellemisége. Az öncélként felfogott tudás és az igazság kutatásának szentelt élet – ez tette Kant számára az évszázadok óta hagyományosan alsóbb fakultásnak nevezett és ekként besorolt filozófiát a felsőbbekkel (teológia, jog, orvostudomány) nem pusztán egyenértékűvé, de valójában magasabbá.¹¹⁸ S ez az a pont, ahol végül is megkapjuk egyetem, humán stúdiumok, humanitás és filozófia ama kölcsönös összefüggését, melyről a bevezetőben szóltunk. Olyan kölcsönös összefüggés, egymásra utalás és egymásba fonódás ez, melyet tovább boncolgatni és árnyaltabban jellemezni bizonyára lehetséges, indokolni vagy bizonyítani azonban (főképp annak a számára, aki nem érez eleve vonzódást iránta, hanem közönyös vele szemben) aligha lehetséges, s amely ekképp éppen hogy nem más, mint – Derrida éretelmében vett – hitvallás.

A modern egyetem ezen eszméjét Németországban dolgozták ki, s több-kevesebb sikerrel ott ültették át a gyakorlatba. A mai egyetemek világszerte növekvő válságával, orientációvesztésével szemközt, s annak a fényében, ami az egyetemek fokozódó amerikanizációjának megjelölése alatt megy végbe és igazolja magát – Németországban is, sőt elsősorban ott –, e tény nem szabad szem elől tévesztenünk, s különösen méltó figyelmünkre. Hadd idézzek ezzel összefüggésben épp egy amerikai szerző, Sheldon Rothblatt nemrégí könyvéből: „Az egyetem német eszméjének diszciplináris megko-

ronázását – írja Rothblatt – a filozófia (és a filológia) nyújtotta, amint azok a kontinentális egyetem fakultásának szervezeti rendjében elhelyezést nyertek. A filozófia volt a diszciplinák egységesítésének hordozója.” „A *Bildung, Wissenschaft, Lehrfreiheit* és *Lernfreiheit* intellektuális eszményei rendkívüli vonzerőt gyakoroltak azon brit és amerikai tudósok számára, akik inkább *college*-okhoz, mint egyetemekhez voltak szokva, azaz ahhoz szoktak, hogy olyan diákokkal van dolguk, akik úgy viselkedtek – s akikkel úgy is bántak –, mintha alsóbb fokú iskolába jártak volna, s akiknek az erkölcsi felügyelete és nevelése az egyetem örökölt funkcióinak kritikus vonását alkotta.” „Az egyetemi karrierépítés a XIX. századi Németországban nagyobb mértékben volt lehetséges, mint Angliában, ahol a professzor jórészt továbbra is egyházi ember volt, klerikus, aki egyházi előmenetelre törekedett, s ahol a kutatás csak korlátozott szerepet játszott, úgyhogy az intellektuális kreativitás számára kínálkozó legjobb hely inkább az egyetemen kívül, mint belül volt.” Rothblatt végül rezignáltan jegyzi meg: „John Stuart Mill amiatt panaszkodott, hogy az angol »jellem« valójában szűklátókörűbb és egyoldalúbb, mint a humboldti tradícióban fölnőtt jellem.”¹¹⁹

Rendkívül befolyásos, megjelenése után csakhamar bestsellerré vált és többször újranyomott könyvében, az USA-ban több mint egymillió példányban elkelt *The Closing of the American Mind*ban Allan Bloom már a nyolcvanas évek második felében fájdamasan tette szóvá „a kontinentális egyetemek hanyatlását, különösen a német egyetemek lero mbolását, intellektuális tradíciójuk megszakítását, a benső önbizalom megrendülését, ama magasrendű küldetéstudat veszendőbe menését, melyvel egykoron rendelkeztek”¹²⁰. Az amerikai egyetemek, hangsúlyozta, „legnagyobb-részt a német egyetemi tradíció örökösei”, azé a tradícióé, amely – mint Bloom fogalmazott – „a teoretikus életmód nyilvánosság által támogatott és jóváhagyott formájának legmagasabbrendű kifejezése” volt.¹²¹ Amerika vezető értelmiségei ifjúkorukban mindig európai egyetemekre jártak tanulni, s a humán diszciplinák (filozófia, történelem, irodalom) tekintetében Amerika mindig is Európára volt utalva. Ami e téren Amerikában nagyra nőtt, mind európai származék, aminek tudatában is voltak, s nem is igen szégyellték. Ebben a tekintetben az ötvenes évek jelentették Bloom szerint az amerikai egyetemek virágzó korszakát, hiszen 1933 után bőven profitálhattak az Európából emigráló értelmiség krémjéből, akik jórészt a német egyetemi rendszer örököségét képviselték.¹²²

Hasonló álláspont rajzolódik ki egy, a jelenkori egyetemek helyzetét vizsgáló újabb munkából. S megint érdemes aláhúznunk, hogy a szerző az angolszász akadémiai világhoz tartozik. A *The Idea of University: A Reexamination* című könyvében Jaroslav Pelikan a következőket írja: „a német egyetem volt mindenekelőtt az, amelyik a »kutató egyetemet« létrehozta abban a formában, ahogy ma ismerjük. [...] 1810-ben a berlini egyetem Wilhelm von Humboldt általi megalapítása [...] Johann Gottlieb Fichtével, mint az első rektorral az élén, mércét teremtett. Sőt, a német egyetemtől, mely nem csupán Berlint, de Göttingent is magában foglalta, vettük át a PhD-t, amikor azt az USA-ban 1860-ban bevezették.”¹²³ Ha Fichte neve újfent szóba került, érdemes emlékeztetnünk rá, hogy Fichte előadásai a tudós rendeltetéséről, küldetéséről tradícióképző tényezőként hatottak, és jelen vannak Max Webernek „A tudomány mint hivatás” című nagy hatású előadásában az első világháború után is,

akit a húszas–harmincas években azután Jaspers és Heidegger követ majd az egyetem feladatát illető elméleti írásokkal. A „hivatás” (*Beruf*) szónak morális-vallási felhangjai vannak, és német filozófusok és a humán diszciplínákban tevékenykedő tudósok gyakorta tulajdonítottak morális – építő, emberformáló – jelentőséget a tudomány művelésének. Miközben a mai napig nem szüntek meg emlékeztetni kollégáikat újra és újra arra, hogy nagyon is különbség van egyetem és valamely hivatásképző felsőfokú szakiskola között.¹²⁴

III.

Ha ez az egyetem újkori történetének némely részére vetett rövid pillantás kicsit is sikeres volt, az a lehetséges következtetés vonható le belőle, mely szerint Derrida megfontolásai arról, milyen lehetne vagy kellene hogy legyen a jelenkori vagy jövőbeli egyetem, s benne a humán diszciplínák és a filozófia, feltehetően az imént föl idézett fogalmak hallgatólagos történetét veszik jó részben alapul, s jelentenek mellettük való megújított elkötelezettséget.

Hozzájárulásom végén szeretnék megfogalmazni egy kérdést vagy még inkább kételyt. A fentiekben nem nyílt elég terem arra, hogy a humboldti egyetemesszmét részletesebben próbáljam kifejteni. Jacques Derrida is nyilván kifejthette volna nézeteit részletesebben. Kérdésem egy kettős hiányra vonatkozik. Humboldt és a német idealista tradíció számára föltétlenül létezett valami olyan, mint az egyetem ethosza, a tudós küldetése, *Bestimmung des Gelehrten*, mint Fichte fogalmazott; valamilyen morális kötelék, mely a tudóst közösségi-társadalmi lényvé teszi – nem csupán valamely tudományos közösség, de valamely szélesebb értelemben vett társadalmi közösség tagjává, s ami korlátokat szab különben korlátlan szabadságának. Létezik-e a feltétel nélküli egyetem derridai eszméjében valamilyen ethosz vagy morális beállítódás, amely az előadásban hallgatólagos-kimondatlan maradt, s arra vár, hogy kibontsuk? Ezen eszmét vajon nem köti-e valamiféle ethosz? Másfelől és szélesebben: a filozófia és különösképpen a dekonstrukció művelésének vannak-e vajon morális feltételei? Avagy a feltétel nélküli egyetem morális értelemben is feltétel nélküli, feltételek híján van?

A „feltétel nélküli” jelző ugyanis korlátlan szabadságot sugall, s nem lesz haszontalan, ha ebben az összefüggésben végezetül röviden emlékeztetünk arra, hogy Kant számára a szabadságnak csupán a morál függvényében volt értelme és jelentősége: a moráltól elszakított szabadságról Kant mit sem tud. Csak két jellegzetes példát említek. Amikor fő művében, *A tiszta ész kritikájában* Kant bevezeti a szabadság fogalmát, így ír: „Tegyük föl mármost, hogy az erkölcs szabadságot feltételez, mint akaratunk tulajdonságát, [...] a spekulatív ész azonban bebizonyította volna, hogy a szabadság még csak el sem gondolható: akkor [...] a szabadság s vele együtt az erkölcs át kell adja a helyét a természet mechanizmusának”.¹²⁵ Ebből a helyből jellegzetesen kitűnik, hogy Kantot a szabadság kizárólag mint az erkölcs előfeltevése érdekli, vagy úgy is fogalmazhatnánk: Kantot igazából az erkölcs érdekli, a szabadság pedig csak annyiban, amennyiben erkölcs nem lehetséges nélküle.¹²⁶ *A gyakorlati ész kritikájában* hasonlóképpen ezt olvashatjuk: „A spekulatív ész eszméi közül a szabadság az egyetlen, amelynek lehetőségét [...] *a priori* tudjuk, mert ez a feltétele az erkölcsi

törvénynek.” „[...] ha eszünk nem gondolná el világosan az erkölcsi törvényt, soha nem éreznék magunkat feljogosítva arra, hogy feltételezzük azt, amit szabadságnak nevezünk.”¹²⁷ Az emberi ész törvényhozása, amely már a tapasztalati megismerés területén is működik – az emberi ész a megismerés folyamán nemhogy nincs a természet által meghatározva, de a természetnek egyenesen törvényt hoz –, különösképpen érvényes a morál tekintetében, ahol az emberi ész magának hoz törvényt, illetve a maga által hozott törvénynek engedelmeskedik.¹²⁸ Ha nem így volna, „nem tudná a kötelességet öncélként elgondolni”.¹²⁹ Törvény és szabadság ilyenfomán nemhogy nem zárja ki egymást, de szorosan egymásra utal: „a szabad akarat és az erkölcsi törvények alatt álló akarat tehát egy és ugyanaz”; „a szabadság és az akarat önmagának való törvényhozása [...] egyaránt autonómiát jelöl, tehát cserefogalmak”.¹³⁰

A moráltól, az észtől, illetve az emberek által hozott törvényektől független szabadságról Kant – az emberi ész autonómiájának, az ember méltóságának a filozófusa –, ha figyelme egyáltalán kiterjed rá, csak megvetően tesz említést: nem más ez, mint „törvény nélküli szabadság”, „a dulakodás szabadsága”, „bárdolatlanság”, „az emberiség állati lealacsonyítása”. Érdemes a vonatkozó helyet részletesebben idéznünk: „[...] mély megvetéssel nézzük”, írja Kant, „s [...] *durvaságnak, bárdolatlanságnak, az emberiség állati lealacsonyításának* tekintjük a vademberek ragaszkodását *törvény nélkül való szabadságukhoz*, azt, hogy folyvást *dulakodnak* inkább, semhogy alávéssék magukat valamely önmaguk alkotta törvényes kényszernek, s hogy ilyenformán az *esztelen szabadságot* az ésszerűnél többre becsülik [...]”.¹³¹

Ha a morál Kant számára annyit tesz, hogy alávetjük magunkat az erkölcsi törvénynek, így alávetést, kötelességteljesítést foglal magában, akkor nem haszontalan megemlítenünk, hogy ezt a maga módján Hegel is elfogadja, sőt egészen odáig megy, hogy kijelenti: „csak az engedelmesség által lehet szabadság”¹³². Ezt a fajta engedelmisséget Hegel persze megkülönbözteti a vak engedelmisségtől. „Ebben az engedelmisségben az ember szabad, mert a különösség engedelmeskedik az általánosnak. Az embernek magának van lelkiismerete, s így szabadon kell engedelmeskednie.”¹³³ A törvény nélküli szabadságról, a szabadságról, mint önkényről, az erkölcsi kötelék nélküli szabadságról, Hegelnek sincs sok jó szava: ami azt illeti, csak megvetéssel szól róla, ebben a tekintetben hasonlóan viszonyulván hozzá, mint Kant a dulakodás-ként felfogott szabadsághoz.¹³⁴ Nem véletlen, hogy számára a törvény és kötelék nélküli szabadságnak, az önkénynek a szinonimái éppenséggel a „fanatizmus” és a „féktelenség”.¹³⁵

A kérdés, ami ezek után fennmarad, így hangzik: milyen szabadságfogalom képezi valójában a „feltétel nélküli” egyetem alapját?

MEGJEGYZÉSEK AZ AUTORITÁS ÉS AZ EGYETEM VISZONYÁRÓL

Ebben a rövid referátumban Jacques Derrida előadásának két gondolatához szeretnék kapcsolódni, szeretném őket egymásra vonatkoztatni, és egy új kontextusban interpretálni. Az első gondolat a következő: „Aki tanít, annak a megnyilatkozása bizonyos módon *performatív* megnyilatkozás. Kötelez, mint egy esküvel megerősített hitbeli aktus. [...] »Tanítani« [*faire profession de*] annyit jelent, mint fennen hirdetni, hogy kik vagyunk, mit hiszünk, mik akarunk lenni, miközben felszólítjuk a másikat, hogy higgyen ennek a becsületszóra adott kijelentésnek.”¹³⁶ A tanár tehát nemcsak tárgyi ismereteket ad át, hanem mint egy bizonyosfajta példakép, mindig a követésre is felszólít. A második gondolat: az egyetem olyan hely, olyan nyilvánosan tér, ahol azt, amit igaznak tartunk, ki kell mondani. És habár ez a követelés még soha nem teljesült, hangsúlyozni kell, hogy „ezt az egyetemi típusú teret szimbolikusan védeni kell”.¹³⁷ Ez a két gondolat – véleményem szerint – feszültségteli viszonyban áll egymással: A tanár mint példakép megtestesít egy (uralomhoz kötődő) autoritást, a diskurzusnak azonban az egyetemen belül uralommentesnek, vagyis feltétlennek kell lennie. A két gondolat összekapcsolása nem vezethet ahhoz, hogy csak a professzorok perspektíváját vesszük figyelembe. Habár kísérletet tehetnénk arra, hogy a megkövetelt nyilvánosságot csak a professzorokra vonatkoztassuk. Ez azonban hamis lenne, mert így a nyilvánosság sokat veszítene céljából és értelméből. A már jelzett feszültség – véleményem szerint – a következőképpen fogalmazható meg: A tanárnak (a professzornak) a diákokkal szemben bizonyos autoritással kell rendelkeznie ahhoz, hogy önmaga követésére tudja felszólítani őket, és ugyanakkor fel is kell adnia ezt az autoritást ahhoz, hogy megteremtse a szabad véleménycsere bázisát. E gondolat szemléltetése érdekében a következőkben egy történetet szeretnék elmesélni, amely Frankfurtban játszódott le, az ötvenes évek vége és a hatvanas évek vége között.

Tíz évvel az Amerikából való visszatérés után (1959-ben) Adorno a német egyetem demokratizálásán töprengett. A német egyetem belső működésében a demokratizálás kérdése lényegében az autoritás kérdéseként jelenik meg.¹³⁸ Magától értetődő, hogy Adorno ebből a perspektívából látja a helyzetet, hiszen amerikai tartózkodásának utolsó éveiben mindenekelőtt az autoriter karakter kutatásával foglalkozott, és úgy érezte, hogy éppen ez a karakter az, amely a német diákság körében a negyvenes évek végén is megfigyelhető volt: „Amikor tíz évvel ezelőtt Amerikából visszatértem a frankfurti egyetemre, még voltak olyan diákok, akik, ha a professzorral beszéltek, összeütötték a sarkukat; ez ma már teljesen elképzelhetetlen.”¹³⁹ Ha Adorno úgy gondolja, hogy ez az idő elmúlt, akkor ezt azzal látja megalapozhatónak, hogy már a német egyetemeken is lejátszódott bizonyosfajta demokratizáló-

dás. Ezen a ponton egy centrális jelentőségű kérdéshez jutottunk el: Mit jelent az egyetem demokratizálása? Adorno a következőképpen válaszolja meg a kérdést: „A tanítás során a tárgyi autoritás elkerülhetetlen, ennek azonban háttérbe kell szorítania a személyi autoritást.”¹⁴⁰ Adorno elmélete válaszol a fent ecsetelt problémára: A tárgyi autoritás bázisán a szabad véleménycserének lehetségesnek kell lennie. A tanároknak és a professzoroknak azonban hangsúlyozottan el kell kerülniük, hogy egy példaképszerű funkciót is betöltsenek. Ennek az elképzelésnek megvannak a maga alapjai: a német professzori testület ugyanis a nemzetiszocializmus idején szégyenletesen kudarcot vallott.

A diákmozgalmak idején (1968. szeptember 23-án) a frankfurti Gallus-házban lejátszódott egy híressé vált vita, amelyben többek között Adorno és egyik kedvenc tanítványa, Hans-Juergen Krahl is részt vett. Adorno álláspontját a vitában egy nagy adag bizalmatlanság jellemzi: „Az autoritás fogalma [...] a minket fogva tartó társadalmi totalitásnak csak az egyik elemét jelöli. Én a magam részéről hamisnak és korlátoznak tartanám, ha minden társadalmi problémát ez alá akarnánk szubsumálni.”¹⁴¹ Ez a védekező álláspont egyáltalán nem zavarta Krahl-t, amikor megpróbálta az autoritás fogalmát a diákmozgalmak számára is gyümölcsözővé tenni. A diákmozgalmak képviselői magát a mozgalmat mindig szívesen nevezték antiautoriternek. Sok kritikus azonban azt vetette a diákmozgalmak szemére, hogy maga is rászorul az autoritásokra, illetve létre is hozott autoriter pozíciókat. Krahl nem vitatja a megfigyelésben rejlő igazságtartalmat, de őt sokkal inkább e megfigyelt jelenség magyarázata foglalkoztatja. Az anti-autoritás nem jelentheti az autoritás kizárását, hanem sokkal inkább az autoritás processzualizált demitologizálását és varázstalanítását. Ha ezt szem előtt tartjuk, akkor Adorno mesterkéltnek tűnő megkülönböztetését is elkerülhetjük. Ez a megkülönböztetés (Krahl szerint) csak arra szolgált, hogy Adorno félreértse önmaga autoritását. És ez a félreértés abban áll, hogy a kritikai elmélet képviselői vonakodnak attól, hogy szembenézzenek az élet gyakorlati dimenziójával. „A kritikai elmélet [...] úgy racionalizálja a maga rezignatív és individualista-szubtilis félelmét a gyakorlattól, hogy azt állítja, a gyakorlat bizonyos értelemben lehetetlen, vissza kell húzódnia a filozófia házikójába.”¹⁴² Krahl ehhez a következő történetet mesélte el: „Amikor egy fél évvel ezelőtt megszálltuk a frankfurti egyetem Kancelláriáját, a professzorok közül egyedül Adorno jött el a diákok sit-injére. A diákok ovációval fogadták, ő pedig nyilegyenesen elindult a mikrofon felé, de mielőtt odaért volna, fordult egyet, és bement a filozófiai szeminárium épületébe. Tehát a gyakorlattal szemben újra az elméletet választotta.”¹⁴³ Ha Adorno maga elfogadta volna a gyakorlati dimenziót, akkor az autoritást a személyes oldalra is vonatkoztatnia kellett volna. A személyes autoritás felelősséget követelne, amelyet azonban Adorno nem vett magára. Krahl úgy véli, hogy nem az autoritásnak tárgyi autoritásra való korlátozása, hanem a permanens demitologizálásnak és varázstalanításnak kell elvezetnie a német egyetem demokratizálódásához. A professzorok számára azonban ez visszataszító instrumentalizálásnak tűnik.

Derrida előadásában van egy megjegyzés, amely – véleményem szerint – Krahl érveinél mélyebben mutat rá Adorno felfogásának problematikusságára. „A szakma diszkurzusa mindig valamilyen módon szabad hitvallás; a felelősségteli elköteleződésben túllép a technikai-tudományos tiszta tudáson.”¹⁴⁴ Ezt a mondatot úgy szeret-

ném értelmezni, hogy lehetetlen csak a tiszta technikai-tudományos tudást átadni. A tárgyi autoritás szükségképpen feltételezi a személyi autoritást.

Úgy gondolom, hogy a professzori autoritás és a szabad véleményalkotásra vonatkozó szocializáció feszültségét nem lehet megszüntetni. Ezt a feszültséget csak processzualizálni lehet, és struktúrájára való tekintettel tanulmányozni. A professzoroknak meg kell próbálkozniuk – ahogy Adorno állította – a személyes autoritás leépítésével, a diákok azonban újra és újra felismerhetik, hogy ez amúgy is lehetetlen, de nekik is korlátozniuk kell önmagukat e felismerés instrumentalizálásában.

AZ ÉRTELMISÉGI MINT SZÖRNYETEG

Szeretném tiszteletben tartani a kiszabott időtartamot, ezért hozzászólásomat... két kérdés körül fogom összpontosítani. Az egyik kérdés a mű és az esemény fogalmainak összefüggését érinti. Derrida szövegét olvasva hol az a benyomásunk, hogy e fogalmakat szigorúan el kell különíteni egymástól, hol pedig úgy találjuk, hogy bizonyos szövegösszefüggésekben majdnem ugyanazt jelentik. Miközben kifejtji a dekonstrukcióhoz való jogot és annak „több-mint-kritikai” szerepét, Derrida megjegyzi: „ez magában foglalja annak jogát, hogy mindezt performatíve tegyük, azaz eseményeket hozunk létre, például írjunk, és helyt adjunk (ami eddig nem tartozott a klasszikus és modern humán szakok birodalmába) az egyedi műveknek (*oeuvres*). Arról lenne szó, hogy az ilyen műveket létrehozó gondolkodás-események által elérjük, hogy történjen valami az igazság vagy az emberiség e fogalmával, amely minden egyetem alapszabályát és hitvallását alkotja, mégpedig anélkül, hogy szükségszerűen elárulnánk azt.”¹⁴⁵ (Zárójelben jegyezném meg, hogy az „elárulás” nem szükségképpen voltára vonatkozó utóbbi félmondat azt is sejtetheti, hogy adott esetben mégiscsak rákényszerülünk valamilyen árulásféleségre, vagyis az egyetem hagyományos „hitvallásának” olyan átfogalmazására, amely már átlép egy bizonyos identitásküszöböt. Mivel azonban a szövegben nem találunk további utalásokat ebben az irányban, megelégszem ezzel a halvány és tétova kérdőjellel.) Első kérdésem tehát így hangzik: vajon mindenütt, ahol művek vannak, esemény is van egyúttal, vagyis *történik* valami? Ha *mű* és *esemény* ugyanazzal a jelentéssel bír, legalábbis abban a szövegösszefüggésben, amelyet Derrida szövege biztosít, már ahogy jómagam befogadom ezt a szöveget, akkor az ebben az értelemben vett esemény egészen új fejlemény az Egyetem történetében? Vagy talán mindig is jelen volt, mint a lehetetlen lehetősége? Az idézett mondatok mintha ez utóbbi következtetésre ösztönöznének. Amikor azonban Derrida a „*professer*” fogalmát boncolja, mintha azt sugallná, hogy a professzor, aki a szakmáját (*profession*) végzi a hitvallásának (*profession de foi*) megfelelően, forrása vagy elengedhetetlen feltétele lehet egy *eseménynek* (esetleg azzá válhat). Például egy szeminárium is válhat eseménnyé ebben az értelemben; de vehetnénk példának Jacques Derrida előadását itt és most. Mi dönti el, hogy jelen pillanatban egy esemény részesei vagyunk, avagy sem? Mi is valójában egy esemény? Olyasvalami, ami megtörténik velem, bizonyos értelemben feltételezve részvételemet vagy közreműködésemet, ámde ami sohasem pusztán rajtam múlik? Az „elégleges” vagy a „hatékony” kegyelem struktúrája jellemzi-e? Azt hiszem, hogy mindazok, akik a teremben jelen levők közül tanítással foglalkoznak, ismerik azt a jóformán leírhatatlan tapasztalatot, azt a megragadhatatlan pillanatot, amikor a mesterség hivatássá változik, beköszönt az ünnep, valami történni kezd. Tehetünk ugyan erőfeszítéseket, hogy elősegítsük ennek a minden alkalommal különleges és egyedi

eseménynek a bekövetkeztét, de sohasem lehetünk biztosak abban, hogy valóban be is következik-e. Amikor tehát megpróbáljuk körülhatárolni ennek az eseményszerűségnek a mibenlétét, voltaképpen nem igen tudjuk, miről is beszélünk, hiszen ez a tapasztalat a nem-tudható része, vagyis, lévén előreláthatatlan és irreverzibilis, nem foglalható sem egy konstatív, sem egy performatív nyelvhasználatba. A magam részéről így értelmezem Derrida következő megjegyzését: „ahol performatívum van, ott egy – e nevére méltó – esemény nem következhet be. Ha az, ami bekövetkezik, a lehetséges horizontjához tartozik, tehát egy lehetséges performatívuméhoz, akkor ez nem történik meg, a szó teljes értelmében... csak a lehetetlen történhet meg.”¹⁴⁶

Valóban: a lehetetlen megtörténéseinek ez a tapasztalata vagy előérzete különbözteti meg a humaniorákat a tiszta vagy alkalmazott tudományoktól. Tényleg nehezen elképzelhető, hogy „értelmesen” beszéljünk ilyesfajta tapasztalatról egy biológia vagy egy fizikakurzus kapcsán, még akkor is, ha inkább kutató vagy kísérleteket végző csoportról semmint a szó klasszikus értelmében vett egyetemi szemináriumról van szó. Semmiképpen sem tagadom, hogy az eseményszerűség, hogy úgy mondjam, „megfertőzheti” az ilyen formációkban végzett tudományos munkát, mivelhogy az abban résztvevőknek végső soron szintén az előreláthatatlannal van dolguk. Ez azonban csupán redukált előreláthatatlanság, amelyet a „szigorúnak” vagy „egzaktnak” mondott keretek közé szorítanak. Ez pedig annyit jelent, hogy abban az esetben, amikor az ilyen tudományos munka során mégis valami eseményféléről kell beszélnünk, az szükségszerűen marginális, periferikus, haszontalan marad, mondhatnánk: diszfunkcionális.

Derrida előadása elején megjegyzi: „a humán szakok gyakran válnak a tiszta vagy alkalmazott tudományokat művelő tanszékek túszaivá, amelyek az akadémiai világhoz képest külső, jövedelmezőnek gondolt tőke beruházásait koncentrálják.”¹⁴⁷ Gyakran? Mindig! – tehetnénk hozzá a saját, regionális tapasztalataink alapján. Mindannyian tudjuk, hogy nálunk a két nagy kutatóhálózaton belül, a Tudományos Akadémia intézethálózatában, illetőleg az egyetemi intézeteken és tanszékeken a humán kutatások nagymértékben alárendelt szerepet játszanak a pénzügyi források elosztását tekintve az egzaktnak mondott tudományokhoz képest. Távolról sem a büdzsék abszolút számait akarnám összehasonlíttatni, ennek a jelen témánk szempontjából nem lenne semmi értelme. Ami igazán szomorú, az az, hogy a humaniorák túl könnyen letették a fegyvert ebben a küzdelemben. Példa lehet erre, hogy nemrégiben kieröltették a természettudományokban használatos eredményességi kritériumoknak és mutatóknak a kötelező használatát az irodalomtudomány területén, tudván tudva, hogy az erőltetett kvantifikáció itt magának az eredményességnek a fogalmát teszi nevetségessé, amely így minden racionalitását elveszti. Mivel azonban a természettudományok és a technikai tudományok gazdasági fölénye adott, inkább azon kellene gondolkoznunk, miképpen fogadtassuk el velük az olyan humaniorák létjogosultságát, amelyeknek nem pusztán az a funkciójuk, hogy továbbadjanak olyan ismereteket, amelyeket az oktatás- és a tudománypolitika döntéshozó csoportjai elfogadnak vagy inkább tolerálnak. Az olyan humaniorák eszméjét, amelyek nem óhajtának lemondani az eseményszerűségnek arról a tapasztalatáról, amely nem hagyja magát egy bizonyos mennyiségű történelmi-társadalmi-nyelvi információ átadására redukálni, vagyis amely nem fér bele teljesen a „kulturált európai emberről” alkotott

hagyományos képbe. Látjuk, hogy Derrida mostani előadása (hozzátennem, egész munkássága az elmúlt negyedszázadban) az európai Egyetem legitimációs válságának elevenébe vág. Ellenvethetnénk, hogy ez a válság már évtizedek óta tart; ám az igazi probléma éppen abban áll, hogy jobbra csak *passzív tanúi* vagyunk annak, ami körülöttünk történik – illetve nem történik. Nehéz nem adni igazat Derridának, amikor arra figyelmeztet, hogy sietnünk kell, mert a krízis felgyorsult fázisában vagyunk, és „nem tudjuk, mi vár ránk”.¹⁴⁸ De azért valami hasznunk is származhat abból, hogy mi vagyunk a gyengébbek; arra célzok, hogy a domináns helyzetben levő tudományágak, éppen e helyzetből kifolyólag nem vesznek igazán tudomást a dolgok valódi állásáról; a jobb pozícióban levők esetleg el tudják hitetni magukkal, hogy őket nem érinti a válság – vagy hogy válság nem is létezik. De hogyan győzhetnénk meg másokat arról, hogy egy hajóban evezünk, ha magunk sem tudjuk, milyen irányban akarunk továbblépni?

Ehhez a ponthoz érkezve tennem fel a második kérdést. Semmiképpen sem szeretném bosszantani Derridát, de ez a kérdés Sartre-hoz kapcsolódik. Sartre ugyanis a hatvanas évek közepén olyan leírást adott az intellektüelről, amely legalábbis részben joggal hasonlítható Derrida víziójára az egyetemi oktatóról, a hitvallása szerint tanító professzorról: „*ce professeur faisant sa profession (de foi)*”. Vajon nem ugyanarról a monstrozus, ugyanakkor heroikus, saját ellentmondásaitól gyötört figuráról van szó? „A dekonstrukcióhoz való jogra utalok, mint a kritikus kérdések feltevésének feltétlen jogára, mely nemcsak az ember fogalmának történetére irányul, hanem magának a kritika fogalmának történetére, a kérdés formájára és autoritására, a gondolkodás kérdező formájára is”¹⁴⁹ – mondja Derrida, hozzátéve, hogy a feltétel nélküliség csupán a hatalom princípiumán túl határozható meg. Nos, emlékszünk, hogy a *Plaidoyer pour les intellectuels*ben (*Védőbeszéd az értelmiségi mellett*, 1965) Sartre az értelmiségieket olyasvalakikként írja le, mint „akik olyasmibe avatkoznak, ami nem rájuk tartozik, és akik vitatni kívánják az elfogadott igazságok összességét és a belőlük következő magatartásmódokat egy, az emberről és a társadalomról alkotott globális koncepció nevében”.¹⁵⁰ Az értelmiségi azért minősül szörnyetegnek, mert „senkitől sincs mandátuma és státusa semmiféle autoritástól nem származik”¹⁵¹. Engedjék meg, hogy néhány további mondatot idézve illusztráljam ezt a (meglehet, felületi vagy csalóka) hasonlatosságot. „Így a legcsekélyebb jogot és a legcsekélyebb státust sem kapja meg senkitől. Létezése ténylegesen elfogadhatatlan, mert önmaga sem fogadja el önmagát, mivel nem más ő, mint annak a megélt lehetetlensége, hogy pusztán a gyakorlati tudás technikusa legyen a mai társadalomban. Ez a meghatározás az értelmiségit mindenki közül a legfegyvertelenebbé teszi; nem képezheti egy elit részét, mert már a kezdet kezdetén sem rendelkezik semmiféle *tudással*, következésképpen semmiféle *hatalommal* sem. Nem kíván oktatni, bár gyakran az oktatók közül való, mivel az első lépés számára az, hogy *nem tud semmit* (ignorant). Ha professzor vagy tudós, *tud* bizonyos dolgokat, még ha nem tudja is levezetni azokat igazi princípiumokból; amennyiben értelmiségi, úgy *keres*: az egyetemes erőszakos vagy kifinomult korlátozásai a partikularizmus által és az igazságé a mítosz által, amelyen belül ez utóbbi felfüggesztődni látszik, kereső lényre (*enqueteur*) tették.”¹⁵² Hosszasan idézhetnék még, de talán ez a néhány mondat is kielégítően megalapozza a kérdésemet. Nem felejttem el, hogy a dekonstrukció több akar lenni kritikánál (több-

mint-kritika, *plus-que-critique*), vagyis feladatának tartja a kritikus figurájának vagy magának a kritikusi státusnak a kritikáját. Mégis jogosultnak tartom a kérdést, hogy Derrida milyen mértékben fogadja el a sajátjának azt a kritikai tradíciót, amelyet a sartré-i koncepció reprezentál? A maga részéről hajlandó volna-e kitágítani az egyetemről és a humaniorákról alkotott vízióját, hogy, akárcsak Sartre tette, megformálja a jövő század értelmiségijéről alkotott képét? Ha pedig elutasítja ezt a tradíciót, vagy távolságot kíván tartani tőle, milyen alapon teszi ezt? Hogyan lehetne szituálni a dekonstruktivista stratégiákat ehhez a tradícióhoz képest?

Végezetül (és mert ez a találkozó Magyarországon zajlik) még egy szöveget szeretnék felidézni ugyanebből a kritikai hagyományból. Ez az írás 1910-ben keletkezett, és *Esztétikai kultúra* a címe. Lukács György a szerzője; nos, ebben a tanulmányban a már ismert monstruózus intellektuel-figurával találkozunk, ráadásul a Derrida előadásában visszhangzó „mintha” védjeggyével ellátva, ha másféle „minthá”-ról van is szó. „Az ilyen emberek nem teremtenek kultúrát – írta Lukács –, nem is akarnak teremteni; az ő életük szentsége a minden illúziótól való megfosztottság. Nem teremtenek kultúrát, de úgy élnek, minthogyha kultúrában élnének; nem teremtenek kultúrát, de úgy élnek, hogy azt kiérdemeljék. Egész életüknek atmoszféráját a Kant egyik legmélyebb kategóriájával, a »mintha«, az »als ob« kategóriájával lehetne talán a legjobban meghatározni. Ez a semmit váró heroikusság szenteli meg az életüket...”¹⁵³ Látjuk, mekkora utat tettünk meg Lukács szent szörnyetegétől Sartre szentség nélküli (de nem kevésbé heroikus) szörnyetegéig. Kiléphetünk-e ebből a paradigmából a dekonstrukció révén? Képesek leszünk-e elhagyni egy napon az intellektuel-szörnyek nagy családját? Erre nem látok semmiféle garanciát. Csak ismételni tudom Derridával: nem tudjuk, mi vár ránk.

JACQUES DERRIDA MARADI MEGKÖZELÍTÉSSEN

(MEGJEGYZÉSEK A SZAKMA JÖVŐJE CÍMŰ ELŐADÁSRÓL)

Il faut pousser les questions aussi loin qu'il est possible (Olyan messzire kell elmenni a kérdésben, ameddig csak lehet). Ilyesféle kiindulópontból lehet lebontani (dekonstruktív módon olvasni) egy olyan szöveget, amelyet Jacques Derrida írt. A feladat nehéz, sőt jószerivel lehetetlen, hiszen nem könnyű párbeszédet kezdeményezni „A szakma jövője” („L'avenir de la profession”) című fejtegetéssel, vagyis olyan írásművel, amelynek szerzője mintegy másfél évtizeddel ezelőtt azzal érvelt, hogy „egy szöveg semmiféle műfajhoz nem tartozhat” („un texte ne saurait appartenir à aucun genre”)¹⁵⁴. „A szakma jövője” végefelé is hasonló beismerés található: „Azt sem tudom, hogy mi a státusa, műfaja vagy legitimitása annak a diskurzusnak, amelyet Önökhöz intéztem.”¹⁵⁵ Értelmezési nehézségeink alighanem a beszéd és írás kettőségének lebontására is visszavezethetők. „Gyakran az írás elméletével hoznak összefüggésbe – figyelmeztet Derrida egy vele készített beszélgetésben –, pedig a beszéd embere vagyok.”¹⁵⁶ *L'attention portée à la langue (A nyelv iránti figyelem)* annyira feltűnő, hogy az ember sajátos hangot (*ton*) hall Derrida szövegének olvasása közben. Magától értetődik, hogy nem szerzői, de szövegközötti hangot. Ezért oly kevésbé rejtjelezhető (*déchiffirable*) a szöveg. *On sent un plaisir de parler une langue qu'on peut interpréter comme littéraire et philosophique. En tout cas je lis Derrida comme je lis Montaigne ou Jean-Jacques Rousseau. Chaque texte de Derrida appelle, si on peut dire, une autre 'oreille'.* (Érezhető egy olyan nyelv beszélésének öröme, amelyet irodalmiként és filozófiaként lehet értelmezni. Mindenesetre úgy olvasom Derridát, mint ahogy Montaignet vagy Jean-Jacques Rousseaut olvasom. Derrida minden szövege, ha mondhatjuk így, más „fültre” appellál.)

Mielőtt megjegyzéseket tennék, tanácsosnak vélem, hogy hangsúlyozzam értelmezésem szigorú korlátait. Nem vagyok Derrida műveinek rendszeres olvasója. Roppant sok munkája jelent meg – *qui prétend les avoir déjà lu?* (ki állíthatná, hogy mindet olvasta?) – olyan kérdésekről, amelyek távol esnek a szakterületemtől. „A szakma jövője” is jórészt azzal foglalkozik, aminek megvitatásában csakis a bölcelet szakértői lehetnek illetékesek. Irodalmárként legfőljebb azt hangsúlyozhatom, hogy gyakran merítettem ösztönzést Derrida műveiből. Az összehasonlító irodalomtudományal szemben évekkel ezelőtt kifejezett erős fönntartásai hivatkozási alapul szolgáltak ahhoz, hogy bíráljam annak a tudományágnak a teljesítményeit, amelyet beosztásom alapján képviselnem kell.

Az 1990-es évek elején a Magyar Tudományos Akadémián tartott egyik előadásomban Glenn Gouldhoz, a kanadai zenészhez hasonlítottam Derridát.¹⁵⁷ Néhányan

azzal vádoltak, hogy túlzott rokonszenvet mutattam az iránt, amit ők Derrida anarchizmusának neveztek. Véleményem szerint ez az összehasonlítás felfogásom maradi voltát bizonyítja. Az *Appassionata szonáta* általam ismert értelmezései közül közelebb értem magamhoz Edwin Fischer hagyományörző, mint Gould posztmodern felfogását. Heidegger ceruzát használt, Derrida viszont a sugárhajtásos repülőgépek korszakának nyilvános föllépéseket kedvelő személyisége. Lehetséges, néhány évtizeddel ezelőtt Derrida szöges ellentétben állt a kultúra intézményeivel, de napjainkra úgyszólván már intézménynek tekinthető. A bomlasztás vagy az értékörzés távlat kérdése. Az 1909-ben bemutatott *Elektra* zeneszerzője az *avant-garde*-hoz tartozott, az először 1948-ban előadott *Négy utolsó ének* viszont akár maradinak is nevezhető. Ki merészelné biztonsággal állítani, hogy e két mű közül az egyik jelentősebb hatású műalkotás a másiknál? Derrida munkásságát saját szavaival jellemezném: „Többet kaptunk, mintsem remélhettük, a »hagyomány«-tól, ám az ajándék a fiú súlyos és könnyed tiszteletlenségére (impiété) is kötelez azokkal a gondolatokkal szemben, amelyeknek a legtöbbit köszönhetünk”.¹⁵⁸

Derrida érdeme, hogy a logocentrikus szembeállítások veszítettek a hitelükből. „A szakma jövője” kétértelmű jellemzést ad a szellemtudományokról: egyszerre próbálja lebontani e fogalmat, és továbbvinni a mögötte levő hagyományt. Olyan felfogást képvisel, amelyet akár értékörzőnek is lehet nevezni, amidőn az elfogadott kánonokról azt mondja, hogy „mindenáron védeni kell” őket.¹⁵⁹ Mivel a kánonok összefüggnek a hatalommal, érzékelek némi – talán szándékos – ellentmondást a szellemtudományok lebontása és „régikánonjainak”¹⁶⁰ megőrzése között.

A magam részéről mindenestre sürgetőnek érzem a szellemtudományok átalakítását. Ebben a vonatkozásban Derrida tevékenysége komoly ösztönző erőt jelenthet. Nagyon sokat tett azért, hogy kérdésessé váljék az intézményesült megkülönböztetés (*oppositions reçues*) bölcsélet és irodalom, értekezés és szépirodalom, szöveg és értelmezés, fogalom és metafora, logika és retorika, természetes és mesterséges, természet és megszokás, avagy technika, tapasztalat és kísérletezés, befogadás (emancipáció) és elidegenedés, közös és magánértékek között. Nem szabad felednünk, hogy soha nem az említett fogalmak bármelyikének kiiktatására, de a közöttük föltételezett viszonyok újraértelmezésére (*une autre „logique” des rapports*) törekedett.

Remélhetőleg nem udvariatlanság egy kérdést föltenni. Derrida többször is szóba hozta a hagyományt előadása során. Lehetséges, hogy most némileg több rokonszenvet érez az iránt, amit Gadamer állít a hagyományról, mint amikor vitázott vele egykor Párizsban? Vagy elképzelhető, hogy „a klasszikus-modern hagyomány” kifejezés újabb példa volna a kétoldali szembeállítások cáfolatára? A „klasszikus” szó értékek állandóságát sugallja, a modernség viszont célélvűségre, sőt akár egyenesen a haladás eszményének földülésére és az értékek változékonyságának elismerésére enged következtetni. Paul de Man és Derrida között éppen az lehetett az egyik közös nevező, hogy mindketten előszeretettel foglalkoztak általánosan nagyra becsült szövegekkel. 1982-ben, a *Le Monde*-ban azt állította Derrida, hogy e szövegek „érzése szerint mindig, évszázadok elteltével is, érintetlenek maradtak. (...) Ezért van szükség szüntelen újraértelmezésükre”.¹⁶¹ Üdítőnek s megvilágítónak találok Platón, Descartes, Rousseau, Kant, Shelley, Nietzsche, Joyce, Heidegger, Celan, Blanchot, Genet, Jabès és mások műveinek Derrida által adott magyarázatait, sőt azzal is mélyen egyetértek,

hogy az értelmezés vég nélküli folyamat, de szívesen látnám kevésbé jól ismert művek elemzését. Mélyen elgondolkoztatónak vélem a különbségtevést „lezáras” („clôture”) és „befejezés” („fin”) között, mint ahogyan azt is elfogadom, hogy „a hagyomány sosem volt egynemű”, ám több bizonyítékot szeretnék látni arra, hogy szerzőnk érdeklődik a „nem kánoni szövegek iránt”.¹⁶²

Derrida munkái nemcsak minden mű szövegközöttségéről, de többnyelvűségükről is meggyőzhetik az olvasót. „Az ember sosem a saját nyelvén, nem is idegen nyelven ír”.¹⁶³ Magától értetődik, hogy kölcsönösen függ egymástól az, amit globalizációnak illetve multikulturalizmusnak neveznek. (Derrida a „globalisation” helyett a „mondialisation” szót használja.) A magam részéről bizalmatlan vagyok e divatos közhelyekkel szemben, de kiindulópontként elfogadom Derrida állítását, mely szerint „a nacionalizmus és az univerzalizmus elválaszthatatlan egymástól”.¹⁶⁴ Legföljebb azt sajnálom, hogy nem vállalkozik e föltevés bővebb kifejtésére. Mivel a világ egységesülése, a „mondialisation” szándékainktól függetlenül megy végbe, kissé értelmetlen hangoztatni a „feltétlen ellenállást” a nemzetállam hatalmával szemben.¹⁶⁵ A nemzetállam valóban „az oszthatatlan szuverenitás fantazmájával” („*fantasme de souveraineté indivisible*”)¹⁶⁶ hozható összefüggésbe, de a XXI. század küszöbén túlzottan is nyilvánvaló, hogy e „ködkép” a múlt örökségéhez tartozik. Manapság már sok nemzet gyökeresen eltérő értékrendű értelmező közösségekre tagolódott szét. Nem kevésbé magától értetődő, hogy az „universitas” nem világpolgárságot, de egyetemességet sugall. Ha valami meglep, az csupán annyi, hogy Derrida nem tesz különbséget a hatalom különböző fajtái között. Nem vitás, hogy a nemzetieskedés még a mai világra is jellemző, de azok a nemzetek, amelyeket habozva és sok fönn-tartással, sőt rossz lelkiismerettel viszonylag pallérozottabbnak neveznék, egyfelől belső megosztottságot mutatnak, másrészt a „mondialisation” irányában haladnak – ami megítélésem szerint sokszor rokon értelmű az alkalmazkodással az amerikai életmódhoz. Magyarország lakossága például annyira megosztottnak látszik, hogy bajosan lehet egyértelmű, egységes nemzeti azonosságot tulajdonítani neki. Egyúttal azt a föltevést is megkockáztatnám, hogy e lakosság mindinkább hasonul egy olyan látszólag nemzetek fölötti közösséghez, amelyre valójában az Amerikai Egyesült Államok nyomja rá a bélyegét.

Azok a tényezők, amelyeket Derrida „gazdasági” és „tömegtájékoztatósi hatalmaknak” nevez, nagyon különböznek a nemzetállam hatalmától, hiszen egyáltalán nem összeegyeztethetetlenek a „mondialisation”-nal. Akár még azt a föltevést is megkockáztatnám, hogy míg a XIX. században valamely nyugati egyetemnek ellenállást kellett tanúsítania a nemzetállam hatalmával szemben, a jelen világban hiú ábránd volna azt hinni, hogy a felsőoktatás intézményei szembe tudnak szegülni a gazdaság irányítóinak vagy a tömegközlelési eszközök ellenőreinek a hatalmával. Talán nem is kell bizonygatnom, mennyire szeretnék olyan egyetemen tanítani, amely érvényt tudna szerezni „a mindent kimondás elvi jogának, legyen az a fikció vagy a tudás kísérletezésének címén”.¹⁶⁷ Tizenhat éve tanítok fölváltva az Amerikai Egyesült Államok és a magyar főváros egyik egyetemén. Ez alatt a másfél évtized alatt észak-amerikai munkaadóm egyre távolodott a „feltételek nélküli egyetem” eszményétől, mely biztosítja „a nyilvános térben való mindent kimondásból megszerzett szabadságot”.¹⁶⁸ Még legkiválóbb amerikai hallgatóim is arra kényszerülnek, hogy az állások

piacának törvényei szerint tervezzék meg az életüket. Ami Magyarországot illeti, való igaz, hogy manapság már taníthatom Nabokovot, dicsérhetem Beckettet, és elhanyagolhatom Marxot, anélkül hogy büntetést kapnék a Politikai Bizottságtól, de nem merném állítani, hogy a magyar egyetemek közelednének ahhoz, „hogy mindent nyilvánosan mondassunk ki”.¹⁶⁹

Két okom van a kétkedésre. Egyfelől az önkényuralom olyan mély hatást tett a gondolkozásra, hogy csakis hosszú idő elteltével várható a közszellem megjavulása. Másrészt a magyar egyetemeket az amerikai minta alapján alakítják át. „A feltétel és saját hatalom nélküli egyetem” eszméje közelebb áll Wilhelm von Humboldt eszméjéhez, mint az amerikai egyetemek létező valóságához. Az a gondolat, mely szerint „az egyetemnek kellene annak a helynek is lennie, amelyben semmi nem mentesül a kérdés alól”¹⁷⁰, roppant vonzó, ám könnyebb általánosságban hangoztatni az efféle nyitottságot, mintsem érvényesíteni olyan intézményben, amelynek végül is az oktatás az egyik tevékenysége.

A dekonstrukció elválaszthatatlan némely logocentrikus szembeállításokkal szemben tanúsított bizalmatlanságtól. „A szakma jövője” című előadásában Derrida nagyon komolyan veszi „constative” és „performative” Austin által tett megkülönböztetését. Számomra kérdés, mennyiben nagyobb a létjogosultsága e szembeállításnak, mint – mondjuk – betű szerinti s metaforikus kettősségének. Természetesen nem került el a figyelmemet, hogy előadása végén Derrida már úgy említi e szembeállítást, mint „amellyel szemben mostanig bizalmat színleltünk”¹⁷¹. Ezek a szavak némi fönntartásra engednek következtetni. Hasonló kétértelműséget sejtek a hagyományról írottakban. Nem vitás, hogy Derrida korábbi munkáit is jellemezte egy bizonyos kettős pozíció (*une certaine position double*). Egy alkalommal például úgy jellemezte felfogását a hagyományról, mint „az akaratot, hogy ne adjam át magamat (...) sem a hűségnek, sem bizonyos hűtlenségnek. (...) Nem létezik egyensúly (...); külön-külön mindegyik a meghabarodottságnak, a halálnak egyik fajtája”¹⁷².

Lehetséges, hogy a „feltétel nélküli egyetem” voltaképp a múlttól örökölt eszmény újrafogalmazása volna? Ha igen, akkor Derrida gondolkodása közelebb áll a felvilágosodás értékőrző hagyományához, mint vélni szokás. A konzervativizmus elválaszthatatlan a megőrzéstől, és Derrida gyakran arra kéri fordítót, hogy a fordításban is őrizze meg némely francia szó és kifejezés eredetijét, vagyis ne próbálkozzanak átültetni őket másik nyelvre. Vajon megnézte-e alaposan munkáinak angol fordítását? Annyi bizonyos, számomra Jacques Derrida elsősorban francia író, ki rendkívül eredetien bánik az anyanyelvével. Kíváncsi volnék arra, mi is a véleménye szövegeinek angol változatáról. Nem igaz-e, hogy angolul többen olvassák, mint franciául, és ha ez így van, vajon nem lehet-e elképzelni, hogy meglehetősen nagy a távolság a némely irodalmárok által előszeretettel emlegetett divatos elmélet létrehozója s a kiváló francia író között? Azért gondolom, hogy föltehető ez a kérdés, mert – ha nem csalódom – Jacques Derrida szoros kapcsolatot tételez föl bölcsélet és természetesnek vélhető nyelv (*la langue dite naturelle*) között.

A BOLDOGSÁGRÓL, AVAGY A FELTÉTELEK NÉLKÜLI PERFORMATÍV¹⁷³

Jó napot. A köszönés [*saying hello*] performatív. Nem igaz, és nem hamis. Amikor köszönök, teszek valamit. Üdvözlöm Önöket, vagy talán csak viccelek. (Esetleg éppen példát hozok fel, mint a jelen esetben is.)

Derrida a szakmai/egyetemi mező performatív természetére összpontosít. Arra utal, hogy az egyetem a performatívok, és nem a konstatívok terepe. A professzor igazi [*proper*] beszédaktusa a performatív; a professzor szakmája az elkötelezettség és a felelősség mozzanatába helyeződik [*placed in the moment of engagement and responsibility*]. Később arról esik szó, hogy az egyetemen a konstatívok és a performatívok egymás mellett élnek, a konstatívok és performatívok klasszikus szövetségében. Egészében pedig a professzortól/professzionalizmusról és az új humán szakokról alkotott képben a professzor performatívja az, ami kiemelkedik.

Magának Derridának is vannak némi kételyei a performatív/konstatív megkülönböztetéssel kapcsolatban. Bár úgy tesz, mintha e terminusokat fenntartások nélkül alkalmazná, előadásának utolsó részében (valamint a bevezető fejezetben) e megkülönböztetés dekonstrukciójára utal, mindkét terminus kigúnyolására: „a performatív és a konstatív/performatív oppozíciójának túláradására [*le débordement du performatif et de l'opposition constatif/performatif*]”. Elérkezik [*arrives*] tehát egy olyan végkövetkeztetéshez, amelyet már Austin művében is megtalálunk. Mint emlékeztetés, Austin megkülönböztetése nem éli túl az előadásainak tizenegyedik fejezetét: Austin maga dekonstruálja a szembeállítást, kétségbe vonja a terminusok közötti határokat [*borders*]. Mintha [*comme si*] a megkülönböztetést Austin csakis azért koholta volna, hogy rögvést dekonstruálja is, hogy bemutassa, miként tudja összeomlatni világos kontúrú, egyszerű, magunktól értetődő kategóriáinkat. A konstatív tehát immár semmivel sem különlegesebb vagy kiemelkedőbb vagy megkülönböztetettebb beszédaktus, mint a performatívum, és fordítva: mindig is *végrehajtottunk* [*perform*], csak bizonyos esetekben performatívjaink történetesen éppen megállapítások.

Mégis, bármennyire dekonstruáltatott is ez a megkülönböztetés, meg akarhatjuk őrizni. A kérdés az, hogy a megkülönböztetés önmagában és önmagától az, ami, avagy pedig létre van-e híva [*fait arrivé*]. Vajon nem éppen a megkülönböztetés performatív aktusa révén *teszük* meg? És melyek a feltételei annak, hogy performatív vagy éppen konstatív módon beszéljünk? Vannak-e feltételei annak, hogy ezek a megfelelő helyre kerüljenek, legyen az akár az egyetem, akár bármi más hely?

Austin szerint a konstatívok feltételei *igazságfeltételek*, míg a performatívoknak *boldogulási* (*boldogság, happiness, felicity*) feltételei vannak. Míg egy megállapítás lehet igaz vagy hamis, az ígéret soha nem igaz vagy hamis, viszont betartható, vagy pedig így vagy úgy csődöt mondhat, zátonyra futhat, megszegődhet. Ha megőrizhet-

jük a konstatív/performatív megkülönböztetést, ez csak azért lehetséges, mert feltételeik között fennáll (ónak tekintjük) ezt a megkülönböztetést. Lehet, hogy a konstatívoknak nincs megkülönböztetett helye a megnyilatkozások között; csakhogy az *igazságnak* mintha nagyon is különleges helye volna kultúránkban, és ebből következően azok a megnyilatkozások, amelyeket az igaz/hamis dimenziója szerint lehet megítélni, mégiscsak mintha különleges helyzetben volnának.

Amikor megnyilatkozásunk performatív, nem az igazat akarjuk mondani. Lehet, hogy betartjuk az ígéretünket, de lehet, hogy nem. Figyelmeztetünk valakit, és talán megbüntetjük, de esetleg nem. Azt mondjuk: „Jó napot”, és akár akarjuk, akár nem, így is gondoljuk [*we cannot help meaning it*]. Mindezen megnyilatkozások nem arra szolgálnak, hogy közelebb férközzünk valamilyen igazsághoz; azért hangoznak el, hogy biztosítsák a dolgok sima működését, hogy megtörténtté tegyenek dolgokat [*les faire arriver*]. De ha minden megszorítás nélkül használjuk a performatív kifejezést, anélkül hogy különleges természetére figyelemmel volnánk, akkor éppen azt a pontot tévesztjük szem elől, ahol a szaktudás/tanítás [*professing*] különbözik bármely más tevékenységtől. Miféle performatívumokat használ a tanár vagy a szakember? Jó napot kíván, fenyeget, száműz? Nyilvánvalóan nem. Derrida bizonyára arra gondol (s erre utal is), hogy *ígér*. De vajon az ígéret az egyetlen vagy a legkiemelkedőbb vagy központi performatívja-e a tanárnak/szakembernek?

Ha hajlunk arra, hogy megőrizzük a konstatív és a performatív közötti különbségtételt, akkor mennyiben performatívok a tanár vagy a szakember megnyilatkozásai? Azért performatívok-e vajon, mert arra szolgálnak [*they are meant to*], hogy létrehozzanak valamit, valamit megtörténtté tegyenek [*to make something arrive*], valamit előhívjanak, s nem pedig, hogy az igazságfeltételek birodalmához tartozzanak? Derrida mintha azt sugallná, hogy az, ami az egyetemeken zajlik, sokkal inkább a felelősség és az elkötelezettség kinyilvánítása vagy kifejezése, semmint az igazságé. De vajon ez a kinyilvánítás feltételek nélküli?

Mi van a boldogsággal?

Melyek a boldogság-feltételei a szakember performatívjainak? A szakember szavai maguktól performatívok? Tényleg performatívok? Vannak-e annak bármilyen feltételei, hogy performatívok legyenek, és hogy jól formált performatívok legyenek? Mit hoznak létre? Mit *tesznek*, ha már egyszer kimondták őket? Van-e bennük egyáltalán bármi közös a konstatívumokkal – azaz van-e bármi közük az igazsághoz?

Jóllehet, a performatívumokat, ha és amennyiben léteznek, boldogság-feltételeik alapján lehet megítélni, az igazság mozzanata mindig jelen van abban, ahogyan és amikor kimondják őket [*in their utterances*]. Amikor ígérek valamit, felelősséget vállalok azért, hogy a jövőben valami történni fog, valamely jövőbeli esemény igazságáért; amikor kérdezek valamit, az igazság iránt kutakodom; és amikor parancsolok, azt szeretném, hogy valami *úgy* legyen [*I wish that something be the case*]. Hasonlóképpen: a szakember performatívjai az igazsághoz fűződő viszonyt fejezik ki, legyenek bár az igazságról tett vallomások, az igazság megkérdőjelezései, az igazság kívánságai, avagy az igazság ígéretei. Csakhogy feltételeik nem igazságfeltételek. A performatívum nem akkor jól formált, ha a beszélő úgy érzi, megnyilatkozása kifejezi vallomását, kérdőre vonását, kívánságát stb.; a performatívumot meg is kell érteni, számításba kell venni, kell, hogy meglegyen a megfelelő hallgatósága a meg-

felelő helyen és időben, fel kell idéznie, *elő kell hívnia* [*invoke*] egy bizonyos meghatározott eljárást stb. Tanárnak lenni, szakembernek lenni, performatívumokkal beszélni tehát nem magányos tevékenység.

Mi a szakember, és mi a tanár? Annak révén lesz-e az, ami (aki), amit mond, vagyis, performatívumai révén? Vagy inkább valamilyen feltételeken múlik ez? (És hozzáteszem, ezeknek boldogság-feltételeknek, nem pedig igazságfeltételeknek kell lenniük.) Vajon a tanár-lét vagy szakember-lét nem valamely intézmények függvénye? Derrida szembeállítja az ügyvéd vagy a tanár szakmáját az idénymunkás mesterségével [*mastery, métier*], azon az alapon, hogy az ügyvédnek, a tanárnak, az orvosnak felelőssége van, elhivatottsága [*vocation*], elkötelezettsége. De ez csak ezeknek a szakembereknek a szabad akaratától függ? Bizonyára nem. Az ügyvéd, az orvos, a tanár intézmények és feltételek bonyolult rendszerébe szövődik bele, amelyek *szavaikat kötelemmé teszik* [*make their word their bond*]. Valaki nem a performatívok révén lesz tanár; hanem a performatívumokat a tanárrá levés feltételei termelik. A szakember megnyilatkozásait a tanárság intézményes feltételei, a szakemberség eljárásainak *előhívása* [*invocation*] teszi performatívvá, és nem – vagy nem kizárólag – a szakemberi *elhivatottság* [*vocation*].

Derrida úgy látja az egyetemet, hogy ott a tanár tanít, a beszélő beszél, és performálja performatívjait; ami viszont számomra hiányzik ebből a képből, az a párbeszéd; a beszélő magányos performatív aktusait és hangját félbeszakító és eltérítő hangok. Ha a professzornak szakmája kell, hogy legyen, ha van *elhivatottsága* [*vocation*], akkor megnyilatkozásainak rendelkezniük kell *kihívással* [*pro-vocation*] is, ahol más hangok is helyet kapnak. A szakmában nemcsak az eljárások *előhívásának* [*invocation*], de talán éppen ugyanezen eljárások *kihívásának* [*provocation*] is jelen kell lenniük, vagy az eljárások résztvevői pozícióinak kihívásának, vagy az igazsághoz fűződő látszólag feltétel nélküli viszony kihívásának, és így tovább. Derrida szerint a szaktudás és a szakmaiság a tanárok performatívjaiban [*professing and profession in the professors' performatives*] mintha magányos tevékenység volna. Nincsen hely a másik hangja számára, a felfogás [*uptake*] és a részvétel számára.

Mindent összevéve tehát nem vagyok nagyon *boldog* a konstatív/performatív újra-bevezetésével. Nemcsak azért, mert maga Austin is már régen kimutatta, hogy az állítás éppúgy tett, mint bármilyen telivér performatív; nemcsak azért, mert elméleti fenntartásaim vannak. De azért is, mert azáltal, hogy ezeket a terminusokat használjuk, és azáltal, hogy a performatívumot a tevékeny, odaadó, felelősségteljes személyiségéhez társítjuk (a tanárhoz, az egyetemi polgárhoz), s hogy különleges pozíciót tulajdonítunk ennek a viselkedésnek – sodró és elbűvölő retorika csapdájába esünk, olyan retorikáéba, amely a felforgató austini gondolatot kényelmes és háziasított dichotómiába simítja, olyan retorikáéba, amelyik elhomályosítja azokat a meghatározott feltételeket, amelyek szakemberré teszik a szakembert, a performatívum kimondásának boldogság-feltételeit, a különbséget aközött, ami a jó napot kívánás és a „még találkozunk” ígérete (vagy fenyegete) között van.

Jó napot, még találkozunk.

TÖREDÉKEK A SZAKMA JÖVŐJÉRŐL – BLOKKOK A FELTÉTEL NÉLKÜLI EGYETEM FALAIBÓL

1. töredék

Derrida szövege hitvallás, látomás és program. És – mint szinte kivétel nélkül mindig – metafizikus. Erős beszéd. Filozófia. Nem szaktudomány. Ehhez a szöveghez nem tudok kapcsolódni, noha folyamatosan és mindig kapcsolódom.

2. töredék

Nincs link, nincs link, nincs link. Nincs link, de nem azért nincs, mintha nem érdekelne a szakma jövője, nem azért nincs, mintha nem állnék a feltétel nélküli egyetem mellett, nem azért nincs, mintha nem hinnék a harmadik ipari forradalom radikalitásában, s nem is azért nincs, mintha nem tartanék a harmadik ipari forradalom veszélyeitől.

Igen, érzékelem a virtualitás és a *cyberspace* okozta törést, hiszek a dekonstrukcióban, gyűröm a disszeminatív olvasatokat, gyártója vagyok interaktív multimediális interpretációs CD-ROM-nak, hypertextuálisan olvasok, élek a kibernetika eredményeivel, noha mobilom vagy kikapcsolva van, vagy vibrációra állítva... De ehhez a beszédmódhoz nincsenek linkeim. No link. Csak mellé van. Mellébeszélés.

Igen, a feltétel nélküli egyetem híve vagyok, de például nem nagyon értem, mit jelent a feltétel nélküli egyetem alapját képező jog, a nyilvánosság előtt történő mindent kimondás joga. Ki tudok mondani mindent? Mi az a minden? Belül, bennem van valami, ami a minden? S ezt a mindent ki tudom mondani? Vagy épp ez a lehetetlen? A lehetetlent mondom ki? A minden lehetetlen? A lehetetlen a minden? Felejtsem el, amit Lacantól tanultam, hogy „A kívánság a vágy metonímiája”? Nincs különbség a kimondott és az olvasott jelentés között, mint de Mannál? Bátor vagyok? És gátlástalan? Gyáva vagyok és gátlásos? Félek a jövőtől? Félek mindentől? Kimondom a mindent?

3. töredék

A hetedik ponthoz érek, ami nem a hetedik nap. Ami nem a hetedik nap, az érkezik. Ami érkezik, az felforgatja és megfutamtítja azt a tekintélyt, amely a tudáshoz, a hitvalláshoz és a „mintha” működéséhez kapcsolódik. Ami érkezik, az a lehetetlen lehetséges. A feltétel nélküli egyetemről való beszéd alany nélküli beszéd. Derrida szövege alany nélküli állítások sorozata. A megnevezhetetlen alanyt a lehetetlen névvel ruházza fel. Feltétel nélküli egyetem nincs, pontosabban a feltétel nélküli egyetem lehetetlen, tehát a feltétel nélküli egyetem hitvallás. A feltétel nélküli egyetem a

„talán”-ból emelkedik ki, a „talán” eseménye. Nem „nincs”, hanem lehetetlen. Talán nincs, talán lehetetlen. Lehetetlen, tehát megérkezik.

A lehetetlen-lehetséges apóriája megment a doktrínerségtől? Vagy csak ez ment meg? Megvan a megoldás? Az iszonyatosan nagy lózung?

4. töredék

Meghaladható-e az intézmény és a szabadság oppozíciója, az egyetem hatalmi beágyazottságának és a „mindent kimondás” normatívájának oppozíciója, a feltételhez kötöttség és a feltétel nélküliség oppozíciója? Van-e élet a dekonstrukción innen? Van-e *rock and roll* a dekonstrukción túl?

5. töredék

A *cyberspace* nemcsak kimozdította a betűket, az írásbeli verbalitást klasszikus helyéről, a Könyvből, hiszen a betűk delokalizációja sokkal korábban megtörtént már, hanem virtualizálta is a betűt: materiálisan eltüntette. S a digitális betű mégsem kevésbé valóságos, mint az ólombetű.

A *cyberspace* megszünteti a Könyv előírta lineáris olvasást és a tudományosságot biztosító koherenciát. Van regény linearitás és koherencia nélkül? Milyen regény van koherencia és linearitás nélkül? Milyen van? Ami van, az milyen?

6. töredék

Is There a Space in This University?

Is There a Place in This CyberUniversity?

Mottó:

„...mióta van nyom, bizonyos virtualizáció is történik; íme a dekonstrukció ábécéje.”

(Jacques Derrida: *A szakma jövője*)

Hol az egyetem helye a *cyberspace*-ben? Mennyiben delokalizálódik és virtualizálódik az egyetem? Van-e hely/van-e helyünk az egyetemen?

A dekonstrukció ábécéjének első eleme a nyom, s a nyom bizonyosan egy bizonyos virtualizációt von maga után. A nyom, a bevésődés, a beíródás mindig virtuális. A jelen mindig van egy távollevő, így a jelen és a távol között, az itt és az ott között nyílik fel a *différance*. A *différance* space a klaviatúra betűkészletében.

A harmadik ipari forradalom főszereplője a cybermunkás.

A *cyberstory* úgy íródik, mintha ő valósítaná meg először a virtuálist, s mintha rendelkezne is vele.

7. töredék

Mit jelent a „virtuális” az irodalmi diszkursusban?

Részlet a 2000/2001-es tanév I. félévében a Szegedi Egyetemen meghirdetett pszeudo-virtuális szeminárium kurzusleírásából:

„A virtuális itt a szeminárium delokalizációját (is) jelenti, az egyetem mint lokális hely virtualizálását (ami lehetőségként mindig is rendelkezésünkre állt), azaz a szemináriumi munka nem (csak) a szemináriumi – földrajzilag megadott – teremben zajlik, hanem a digitális világban (is). [Az »is« és a »nem (csak)« jelöli a virtuális szeminárium pszeudo-jellegét, ami nem feltétlenül utal az egyetem álságos voltára – noha bizonyos értelemben minden egyetem álságos attribútumokkal (is) rendelkezik.]

Annyiban feltétlen elmozdulás történik a klasszikus szemináriumi munkához képest, hogy a szóbeliség rovására erősödik a munka írásbeli jellege, a szóbeliség alapvetően majd az írásbeli kommentálására szorítkozik. A Könyv, a hallgató és a professzor hármasába beékelődik a digitális médium, a cybersztár, a PC.”

8. töredék

Hol a hatalom helye a delokalizációban? Virtuális börtön? Virtuális kenyér és virtuális víz? Mért, nem az?

9. töredék

Az egyetem persze bizonyos értelemben mindig is virtuális (volt), mindig végrehajtotta a testek disszeminációját, s ezzel a szétszóratással az egyetemi oktatást is delokalizálta. A delokalizáció nem jelenti, mert nem jelentheti a hely eltörlését, a térbeliség végleges elvesztését, az egyetemi képzésben részt vevő hallgató teste mindig van valahol, mindig lokalizálható. Azonban ami történik, ami érkezik [*ce qui arrive*], a lehetetlen lehetséges, a lehetséges mint lehetetlen [*du possible comme impossible, d'un possible-impossible*], az sosem lokalizálható, az mindig virtuális. A *cyberspace* nem új találmány, nem új korszak (noha nehezen cáfolható a harmadik ipari forradalom tétele), törés, valami másnak a berekesztődése, a *cyberspace* a belül mindig is működő virtualitást tette kívülre, exteriorizálta a virtualitást, piacra dobta, megszüntette privát jellegét, publikálta, címkével, árcédulával látta el.

Hogy kerülhető el a dekonstrukció doktrínája? Elképzelhető hitvallás doktrínerség nélkül? A lehetetlen-lehetséges apóriája megment a doktrínerségtől?

10. töredék

Derrida szövegének valószínűleg az egyik legrelevánsab kérdése az, hogy mit keres a dekonstrukció az egyetemen. Kétségtelen, hogy a legvadabb elmélet is megszélídíthető, a legradikálisabb nézet is doktrínává emelhető: lehetséges dekonstruktív professzor, de nem azért, mert van. Nyilván lehetséges dekonstruktív kurzusokat meghirdetni, lehetséges dekonstruktív dolgozatokkal jelen lenni a tudományos életben, lehetséges dekonstruktív tárgyú dolgozatokkal tudományos fokozatot elnyerni, azonban: Lehetséges-e dekonstruktív egyetem?

A feltétel nélküli egyetem hitvallás. A dekonstrukció hitvallás. A disszemináció beszédmód.

Milyen retorikai műveleteket kell végrehajtanunk, hogy a disszertációtól eljussunk a disszeminációig? Eljuthatunk?

DERRIDA HERMENEUTIKÁJA – A CSEND KÖRÜL

Nem mindennapi helyzetbe kerül, aki arra vállalkozik, hogy Derrida szövegeit elemezze, amelyek maguk is olyan szövegeket dekonstruálnak, melyekben szövegek interpretálódnak! Akkor sem könnyebb az értelmező helyzete, ha olyan Derrida-szöveget vizsgál, mint a „A feltétel nélküli egyetem”, amely első megközelítésben nem a filozófiai, irodalmi, pszichoanalitikus szövegek szövegközi viszonyait, hanem az intézményesülés, az egyetem, a humán szakok kérdését elemzi. E szöveg által feltett kérdések közül csak egyre utalok, „a mindent kimondás – vagy a mindent ki nem mondás” jogára (Derrida, 2009, 15.), és ez utóbbit a hallgatás, a csend, a titok kérdését érintő Derrida-szövegek kontextusában mint a hallgatáshoz, a csendhez, a titokhoz való jog kérdését értelmezem.

Semmi esetre sem lehet figyelmen kívül hagyni az időről időre megjelenő, Derrida nevéhez kapcsolódó hermeneutikai folyamatot (ahonnan kiindulok), amely majdnem minden esetben valamilyen szövegből születik, és – ahogy a *Positions*ban mondja – elindít egy végtelen *láncreakciót*. Ehhez hasonlóan a derridai *dekonstrukció* is olyasvalamiből indul ki, ami megelőzi a cselekvést, legyen szó a szemantikai határvonalról vagy – ahogy én nevezem – az Értelem kreatív folyamatairól: „Sem írott szövegben, sem élőszóban nem működhet egy elem sem jelként anélkül, hogy egy másik elemre ne utalna, amely nem csupán egyszerűen van jelen. Ez a láncolat teszi lehetővé, hogy minden »elem« – fonéma vagy graféma – a lánc vagy a rendszer többi elemében jelen levő nyomból alakuljon ki” (Derrida, 1975, 62.).

A CSEND ÉS A DISKURZUS

Amennyiben elfogadjuk, hogy Derridánál a dekonstrukció primer jelleggel bír, vagyis olyan alapvető választás, amely elindítja az elemzést, és lehetőséget biztosít az interpretáció számára, azt is el kell ismernünk, hogy léteznek az Értelem tengelyéhez köthető különböző írástípusok, amelyek egyaránt lehetnek konstruktívak és dekonstruktívak. (A költői nyelvre vonatkozólag számos kitűnő példa és sokrétű szövegelemzési lehetőség található a *Senso e discorso nel testo poetico [Értelem és diskurzus a költői szövegben]* című kötetemben, többek között Ungaretti fonoszimbolizmusáról vagy Zanzotto „széttöredezett diskurzusáról” – vö. Tassoni, 1999, 79–124. és 187–205.).

A folyamat (írás, nyelv, gondolat, diskurzus) egészét tekintve azonban jóval többről van szó: van valami, ami előtte és utána is működik, egy entitás, amely alig észrevehetően, de semmiképpen sem láthatatlanul tűnik fel Derrida lapjain is: a *csendről* beszélek. Nem mint metafizikai jelenségről és nem is úgy, mint a verbális és nonverbális nyelv szemiotikai folyamatáról, hanem a *csendről*, mely különböző meg-

nyilvánulási formáiban bármilyen jellegű üzenet lényegének alkotója. A *csend* – mint referens – több helyen előbukkan Derrida műveiben, ám sajnálatos módon ennek soha nem funkcionális valóját elemzi, így nem is kereshet választ olyan kérdésekre, mint például: mi a csend szerepe a nyelvhez képest? vagy milyen funkciót tölt be a gondolkodásban?

Nem céлом, hogy ezekre a kérdésekre választ adjak, hiszen ez szinte lehetetlen vállalkozás lenne részemről. Megpróbálom ellenben megfigyelni, milyen szerepet tulajdonít Derrida a csendnek mint szémának és mint referensnek, azokban a szituációkban, amikor Értelemmel ruházza fel, és a nyelven, az íráson, a diskurzuson innen eső szférába helyezi, illetve akkor, amikor ezen túl vizsgálja.

AMI CSENDENBEN ÍRÓDIK MAJD

A *Carte postale*-ban megjelent botrányos, *Speculer – sur „Freud”* címet viselő részben (amely egy gondolatjel ügyes használata következtében autoreflexívvé is teszi a spekulációt mint műveletet) Derrida abból a tényből indul ki, hogy Freud a *Jenseits des Lustprinzips* megírásával a spekulációt meg akarja tagadni, holott visszaidézne „egy olyan eredeti, *a priori* elméletet, amely megelőzi az empirikusnak definiált tartalmakat” (Derrida, 2000, 22.). Könnyen felfedezhető így Freud értelmezésében valamiféle tehetetlenségi elv, „*már működésben lenni*”, mely szerint az elemzés gyakorlata (a spekulatív megközelítési mód) teljes mértékben igazodva az elemzés tárgyához (az ösztön alapjainak, az örömelvvel mint „ösztönzéssel” való identifikációja) felfed egy *csendben* írást: „A spekulatív csapongás tehát mindig vár. És a nagyszabású spekuláció is, amely egy másik »hipotézishez« fog vezetni: az ösztönök, »melyek szolgálatában« dolgozna az abszolút mester, a PP [örömelv], a halálösztönök. De vajon az előbb felismert logikában ezek nem voltak *már* eleve működésben? *Már működésben lenni*, íme amit az ösztönök később értésünkre adnak mint hallhatatlant. Ez *csendben* íródik majd” (Derrida, 2000, 39.).

Mi mást is akarna kifejezni Derrida a „*csendben*” írásra utalva, ha nem egy tehetetlenségi mozgást, amely magában hordozza az Értelem stratégiáit, anélkül, hogy explicitté tenné azokat, illetve egy olyan dolgot, ami annak ellenére is működik, hogy akár tudatosan is, nem figyelne rá az író?

A *másik csendes megmunkálásának* (uo. 48.) bemutatásán keresztül, melyet a faorsó *Holzspule* történetével kapcsolatban említett, Derrida lényegében azt jelöli meg, ami ellentmond az örömelvnek és belsejéből kiindulva megbontja annak rendjét. Az, ami *csendben* dolgozik, csak mint maradék van jelen, a tudattalan nem elemzett részeként, amely ott jelenik meg a freudi szövegben, ahol írásának története és történetének írása (vö., uo. 54.) egymásra helyeződik, olyan jellegű önletrajzi tükrök játékában, amelyek során az író azonosulhat családi, magán-, személyes (nem tudományos?) szereplőkkel.

Azon a ponton kerül előtérbe a szöveg, mint diskurzus, a kimondott, mint jelenlét problémája, amikor a Derrida által Freudban felismert inerciális és rejtett erő, melyben a ténylegesen ki nem mondott írói én (lényegében nem író, hanem analitikus) példája kerül bemutatásra a *csendben*, mint a Derrida-írásművek gyakori terminológiájának megfelelő *passé-partout* referensben: perem, nyom, de elsősorban hiány, ott, ahol az

írás és a gondolat olyan hiány révén hat, amely közreműködik és rányomja bélyegét magára a nyelvre mint *logocentrikus* jelenségre, amellyel ellentétben fellép a derridai dekonstrukció. A következő részlet ezeket a kapcsolatokat tárja fel: „Még sok tennivalónk marad, ha fel akarjuk tenni azt a kérdést, mi *van* egy szövegben, ha a »korpuszát« akarjuk körülhatárolni. A *nyomokról* gondolkodni, egy ideje annyit jelent, hogy újra kell értelmezni egy »korpuszon« belül a »van« és a »nincs« békés együttélését, túl kell lépni a nyomokon, a jelenlét és a hiány ellentététen, a marginális vonás vagy a *limes oszthatatlan* egyszerűségén, az »ezt gondolták«, illetve az »ezt a másikat nem gondolták« evidenciáján, azon, hogy a jel hiányzik és jelen is van, S és P. Vagyis teljességgel át kellene dolgozni minden értéket, amelyek önmagukban is (bizonyos mértékig) különbözővé és gyakran zavarossá válnak az *elgondolatlan*, a *nem-tematizált*, az *implicit*, a *kizárt* következtében, a *kirekesztés* vagy a *tagadás*, a *kivetítés* vagy az *inkorporáció* stb. által, csendek, amelyek épp annyira megmunkálják a korpusz nyomait, mint amennyire, úgy tűnik, »hiányoznak« belőlük» (Derrida, 2000, 116.)

A két sorozatban feltűnnek azok a megfelelések, amelyek a *passe-partout* csend referense helyén állnak, amelyek egy félreérthetetlen jelenlét irányának mozgására utalnak (az *Ichnos*, a nyom, a perem, a *limes*) valamihez képest, ami kívül marad, vagyis ahogy Derrida mondja, a maradékhoz képest, amit maga ez a határ bújtat el legbelülre: íme az *elgondolatlan*, a *nem-tematizált*, az *implicit*, a *kizárt*, amely azonban a jelen lévő jelekből kiindulva gondolható el, úgy ahogy ezeknek megvan a saját identitásuk, mely a hiányzó jelekhez képest formálódik. De vajon nyugodtan *beszélhetek-e hiányzó* jelekről? Tekintetbe véve a diskurzust, a különböző nyelvi aktusokat és a jel ontológiáját, meg kellene pontosan határoznom, hogy a jelenlét jelei képesek-e egyaránt nyomot hagyni, rombolni, elválasztani, kizárni ugyanúgy, ahogy kirekeszthetnek, tagadhatnak, kivetíthetnek és bekebelezhetnek, vagy egyenesen (Derrida nyíltan kimondja) kriptába zárhatnak (később látni fogjuk, milyen értelme lehet ebben a környezetben a „kriptá-játéknak”). Egy lehetőségről, egy adott esetről van szó és nem egy abszolút imperatívusról: a nyelv kizárhat vagy sem, a szövegben működő Értelem vektora mentén. Mindenesetre az emberi beszédből következő, önkényesen kiválasztott lehetőségnek hipotézise által is jól látszik, hogy a csend lehet elválasztó nyom, de össze is köthet, szétbonthat vagy magába foglalhat. Jelen esetben úgy tűnik, hogy a Derrida által választott csend-kép inkább a megtagadott rész fogalmához kapcsolódik, és – mint ezt a későbbiekben látni fogjuk – az alaktalanhoz; erre azonban majd az adott helyen részletesebben kitérek. Amikor Freud könyvének utolsó oldalához érünk, Derrida könyve is lassan a végéhez ér: a csend szemantikai tere egy olyan paradigmájában teljeseedik ki, amelyet érdemes végigkísérnünk: „Nemsokára beköszönt a csend; ez az utolsó bekezdés és egyben az utolsó oldal is. Bár úgy tűnik, hogy az utolsó felvonás utolsó jelenete azonkívül, hogy „el kellene kezdeni vagy újakezdeni”, semmi mást nem akar mondani, bár úgy tűnik, hogy eléggé csendes akar maradni, a szöveg mélyén mégis hallani még valamit. Valamit, ami nem magára a csendre vonatkozik (például, Freud itt nem mondja ki szó szerint, ellentétben a francia fordítással, hogy a halálöszönök ’látszólag csendben dolgoznak’, de csak látszólag, feltűnés nélkül, *unauffällig*, úgy, hogy nehogy felhívják magukra a figyelmet, ellentétben a mindenhol jelen levő életöszönökkel). Valamit, ami nem a csendre, hanem az időre vonatkozik, az időegységekre, a ritmusra (Derrida, 2000, 175.).

Miközben a csend szemantikai tere Derridánál folyamatosan mozgásban tartja a valenciát, addig Freudnál ezzel ellentétes folyamat játszódik le: ezen a ponton derül fény arra, hogy van valami, ami nem a csenddel, hanem az idővel és a ritmussal van kapcsolatban (az időegységek Derrida számára elválaszthatatlanok az öröm-boldogtalanság egységéhez kapcsolódó jelenségektől és a hozzájuk tapadó *munka* mennyiségétől) (vö. uo. 175.). A Freud-interpretátorok számára a csend az utolsó jelenet záróaktusaként jelenik meg, ami befejezi az előadást, elrejtja a darab szereplőit, és ezzel együtt véget vet a narrációnak, pontosabban megszakítja azt: egy vég, egy határ. Úgy tűnik azonban, hogy az utolsó jelenet, a befejező aktus semmit nem akar mondani, csak csendben maradni (adott esetben a „semmit mondani nem-akarás” azonos a csenddel, talán egy megmagyarázhatatlan *nem-beszéd*), mégis *értünk ezen valamit*: maradt még egy rész, amit megérthetünk, ha jó fülünk van ahhoz, hogy meghalljuk azt a *valamit*, ami megteremthetné a kapcsolatot öröm és boldogtalanság között. De akkor a csendnek miért nincs semmi köze ehhez a kapcsolathoz, az időhöz, a ritmushoz? Talán azért, mert Derrida olyan határozottan helyezi az időn, ritmuson és mennyiségen kívül eső, pusztán tehetetlenségi erőn túlra, hogy nem tartalmaz sem időt, ritmust, mennyiséget? Különös ezt így kimondani, elsősorban azért, mert ezáltal megtagadjuk az időtartam, a mennyiség és az idő gyakorlati értékét, amelyet Szent Ágoston a csend szemantikai mezején belül helyez el: végighaladni az idő terén a csendben (*spatium temporis in silentio*) és az emlékezetre bízni mindent, amikor megszűnik a hang, elnémul a szó, és a csendben úgy érzékeljük az idő múlását, mintha szavak lennének, mintha a csend egy hang lenne (*quasi sonaret*). (*Vallomások*, XI, 27.).

De ki meri tagadni ezt a Szent Ágoston által olyan tökéletesen felfogott csendet, és ki használja építőanyagként a csend nyelvéhez: Freud vagy Derrida?

Meglátásom szerint éppen ez a szemiotikailag telített csend – mint olyan – biztosít elegendő teret a nyelvhez képest materiálisan működő különbségen túl az elvetelt kifejezések és absztrakt feltételezések halmazának is, melyek ennek ellenére továbbra is mindenhol nyelvként működnek. A csend retorikáját, mint a nyelv kialakulásához szükséges és nélkülözhetetlen folyamatot, és mint egy vagy több, az Értelem lehetséges tagolódásának potenciális irányaitól nem mentes megjelenítését kellene alaposabban megvizsgálni.

Piero Bigongiari kitűnő megállapítása értelmében: „a nyelv fizikai testet ölt, amennyiben ellentétbe kerül a nyelv előtti nyelvvel és a kezdeti kaotikus csenddel” (*Bigongiari*, 1980, 442.). A továbbiakban arról lesz szó, ami véleményem szerint sem ellentmondás-ként, sem kiegészítésként nem fogható fel a fent kifejtett elméletekhez képest: a nyelvnek szüksége van a csendre, hogy újra érezze magában a visszhangot, a projekciót, a kiterjesztéseket. A csendben való egyesülés, a nyelv következménye, kiteljesedése, egy aktív potenciál elérése, a lehetőségek *quidje*. Nem üres anyag, jóllehet bármilyen jellegű szünet valóban vákuumnak tűnhet az egyik diskurzus és a másik között.

A MARADÉK, AZ ALAKTALAN, A CSEND

Plotinosz *Enneadesz* című művének egy Derrida által gyakran idézett részében (vö. *Derrida*, 1972, 77, 187.), a következő mondat olvasható: „a forma az alaktalanság nyoma”, „to gar ichnos tou amorphou morphé” (*Enneadesz*, VI, 7, 33.). Mindez egy-

értelműen azt vonja maga után, hogy arra a folyamatosan működésben levő részre kell koncentrálnunk, amely megelőzi a forma kialakulását. Maurizio Ferraris nagyon világosan elemzi a szöveget, és pontosan követve a derridai elméletet, a következőket állítja: „a forma az, amire rámutatunk, és ami mint *itt* jelenlévő, érzékelhető vagy mint felfogható jön létre. Jelenlétében azonban »kezdettől« fogva ott munkál a másik arcát létrehozó és arra emlékeztető nem-jelenlét *ichnosa*”. (*Derrida-Ferraris*, 1997, 130.). Kétségtelenül arra a helyre jutottunk, ahol a csend nem-jelenlétként tételeződik, ami megelőzi a cselekvéshez is tartozó formát, de mint ahogy az előzőekben láttuk, már működésben van. Érdeemes elolvasni Plótinosz ehhez kapcsolódó szövegrészletét: „[...] amíg a szerető számára az érzékeken kívül semmi más nem fontos: nem szeret igazán; amikor azonban szerelméről egy szemmel nem látható képet alkot önmagában, a lelkében, megszületik az igaz szerelem. [...] A forma az alaktalan nyoma, ugyanis ez az, ami létrehozza a formát, nem pedig a forma az alaktalan; az aktus pedig akkor következik be, amikor az alaktalan teljesen közel kerül az anyaghoz” (*Plótinosz*, 2000, 1273.).

A plótinوسي sorok az alaktalanra, mint generáló elvre vonatkoznak, melynek következtében a láthatatlan kép – mint nyom – képes lesz megalkotni a formát, melyet tehát az alaktalan hoz létre, és nem fordítva (miért is ne észlelhettünk akár nyelvként a működésben levő alaktalan visszhangját vagy jelenlétét a megformált anyagban?). Egy ilyenfajta megállapítás nem kerülhette el Giordano Bruno figyelmét sem, aki a *De umbris idearum*ban (tizennyolcadik fogalom, 1997, 95.) a következőket írja: „Plotinosz [...] megfigyelte, hogy ha a szemlélő az alakot csak látható tulajdonságai alapján ítéli meg, még nem ejtette rabul a szerelem. De amint a lélek elszakad ettől a látható alaktól, és önmagában teremti azt újjá, teljesen függetlenül a láthatótól, egy csapásra megszületik a szerelem.”

Bruno lényegében a létező, de nem manifesztálódott alakra irányítja a figyelmet, amely kezdetben nem kötődik a látható alakhoz, hanem az attól való eltávolodás következménye, vagyis megtöri azt az implicit és szimultán kapcsolatot, amely Derrida szövegeiben kizárólag a nyom mint jelenlét privilégiuma. Brunónál az alaktalan csendes része veszi át a kép szerepét, ami akkor képződik, amikor a látható és a közvetlenül érzékelhető szétválasztásával előtérbe kerül az, ami addig háttérben volt. Ennek következtében a figyelem a nem-jelenlétre összpontosul, amely leképezi, sőt azt is megkockáztatom, hogy újraalkotja a jelen levő valóságot; a mentális kép valamiféle győzelme az anyag fölött, amely újraalkotja a jelent. Giordano Bruno szerint ahhoz, hogy ezt megtehesük, arra van szükség, hogy az én, a lélek, oly módon térjen vissza önmagába, hogy képes legyen felfogni valamit, ami nem kötődik a látható formához. Bruno a plótinوسي rendszeren háromszázhatvan fokos fordulatot hajt végre, mert úgy gondolja, hogy a látható forma kirekesztésével képes lesz felfogni azt az alaktalan értelmet (adott esetben a szerelmet), amely egyébként csak a láthatóhoz kötve lenne felfogható.

Ugyanerre a plótinوسي szövegrészre hivatkozva veti fel Derrida annak lehetőségét, hogy az alaktalanból képződött forma alaktalan részének elvileg tovább kellene működnie a nyomban. Jól látható tehát, hogy adott esetben sokkal relevánsabb a dekonstrukción nem mint módszerről, hanem mint olyan stratégiáról beszélni, ami „az olvasásban és a szövegek interpretációjában egyaránt rámutat arra, hogy bizonyos

filozófusoknál a rendszer nem más, mint rendellenesség vagy helytelenség, egyszóval a befejezettség lehetetlensége” (Derrida-Ferraris, 1997, 6.). A rendszer tehát nem működik, amiből adott esetben a plótinuszi elmélet megfordítása következik: szükséges, hogy az a dolog, ami a nyomban, a formában, a sorrendben, a rendszerben, a gondolatban, magában az írásban, sőt még egy könyv megtervezésénél is jelen van (vö. uo. 27.), szorosan kötődjön a sötétség témájához és ahhoz a szükségszerűséghez, amely azoknak a diskurzusoknak az elkerülésére szólít fel, amelyek saját maguk felémésztésére törekednek (a sötétség mint az Értelem rejtkehelye?). Tehát a plótinuszi *alaktalan nyoma* egészen addig terjeszti ki saját hatósugarát, míg nyomot nem hagy a bizonytalanságban. Derrida a következőket mondja: „[...] ha a megismerhetőség áttetszősége biztosítva lenne, szétrombolná a szöveget és világossá tenné, hogy nincs története, hogy nem árad szét benne a jelen, hogy rögtön felemésződik; tehát a félreismerés és az érthetlenség egy bizonyos területe, sőt egyben tartalék és túlzó lehetőség is – lehetőség arra a túlzásra vonatkozólag, hogy megtörténjen a történet, és új kontextusok formálódjanak. Ha mindenki rögtön megérti, amit mondani akarok, nem hoztam létre semmiféle kontextust [...]. Létezik tehát az a fajta kissé perverznek tűnő vágy, hogy olyan dolgokat írjunk, amelyeket senki nem tud azonnal, egy közvetlen megértési aktus során befogadni. [...] El kell azonban ismernem, hogy az írásban eleve benne foglaltatik a túlzás igénye ahhoz képest is, amit megérthetek, amennyiben kimondom – igény arra vonatkozólag, hogy hagyjunk egyfajta rést, játékot, bizonytalanságot, amely befogadja a történetét.” (Derrida-Ferraris, 1997, 28.).

Tény, hogy sem az írás, sem pedig a gondolat nem korlátozódik egy „meghatározott tárgy” bemutatására, illetve annak meghatározására (egy hámozásra váró gyümölcs, melynek húsa táplálja az alkalmi olvasót), amiről lényegében beszélni kellene. Úgy gondolom, Derridától teljesen függetlenül, hogy valami egészen más történik: az írás, pontosabban egy szöveg nyelve az Értelem olyan irányait teremti meg, amelyek azért felfoghatatlanok, mert az Értelem nem egyenes irányban halad tovább. Ez különböző tényezőktől és nem az író esetleges szándékától (színlelés, elrejtés, védelem) függ. A kevésbé érthetőség palástolhat zavartságot vagy egy összetett gondolat kialakított viszonyt, amely sokkal inkább a relációk és visszacsatolások síkján, mintsem a szigorú linearitás mentén működik. Ez az, amit egy, Prigogine-től kölcsönvett kifejezéssel az *Értelem vektorának* (vö. Tassoni, 1999, 255–260.) nevezek. Nyilvánvaló, hogy a tömegkommunikáció és az olcsó televíziós „marhaságok” világában a legnagyobb nehézséget egy olyan, az összetett vagy akár egyszerű gondolatokra vonatkozó „modell” felállítása jelenti, melyet nyilvánosan, az egyetemi előadótermek világán kívül kell létrehozni.

Hosszasan el lehetne még időzni a jól érthetőség kérdése fölött, sőt akár viccelődhetünk is azon, abban azonban mindenképpen egyet kell értenünk, hogy a nehezen érthetőség vagy a homályosság olyan figyelmeztető jelek lehetnek, amelyek egy korántsem egyértelmű és könnyen felfogható szövegre utalnak. Nyilvánvaló következménye ez annak, ami nem *egyértelmű*, ugyanis a homályosság minden esetben a gondolatok korlátlan áramlását vagy azok teljes mértékű blokkolását okozza. Nem elvont fogalomról beszélek, hiszen köztudott, hogy a jelek által materiálisan megformált gondolati egységekről van szó, melyek a nyelvben, nem pedig a tér valamely felsőbbrendű szférájában léteznek. Amiről szó van, az nem egy fokozatosan szerte-

foszló, hanem egy materiálisan szemiotizált tér. Nem véletlenül teszi fel Lévinas a következő kérdést: „Az embernek tényleg csak arról van fogalma, ami *lehetne*, amilyenek *tűnhet?*” (Lévinas, 1984, 65.). Adott esetben nem a hiányhoz viszonyított diskurzus jelenlétének problémájáról van szó (ha olyan értelemben fogjuk fel, mint amit el lehetett volna mondani), amennyiben kapcsolatban áll a diskurzus olyan implicit jelenségeivel, melyek sok esetben olyan értelemben vannak jelen, hogy nem nyilvánvalóak, hanem homályosnak tűnnek. A szöveg tehát lehet homályos, de ahogy ez a versek esetében is történik: minden esetben tartalmaznia kell bizonyos utalásokat. Az Értelme tehát minden esetben közvetítő szerepet játszik, ehhez azonban többkevesebb interpretatív készség (és kontextualizáció) is szükséges. A szöveg azonban – természetesen – lehet üres vagy tartalom nélküli, a lehetőségek végtelen tárházát kínálva, a minimális egységektől kezdve a barokkos körmondatok felesleges szószaporításáig, melyet Derrida Freudnál az ismétlés használatában fedez fel. De hogy kapcsolódhat ez a fajta homályosság a titokhoz?

Milyen csendben érhető tetten ez a megfejthetetlen titok? Nem eléggé titkos talán a Derrida által közelről megvizsgált freudi önéletrajz, vagy nem titok-e az, ami kriptaként vagy búvóhelyként testesül meg, és továbbra is működésben marad?

Derrida szerint a titok nem egyszerűsíthető le: „A titok semmiféle eljárásnak nem ad helyt” (Derrida, 1995, 36.). Ezzel a – meglátásom szerint – zsákutcába torkolló kijelentéssel szemben azonban hadd tegyek néhány kiegészítő jellegű megjegyzést.

EGY NEHÉZ HELYZET: A REFERENCIÁLIS KÉTELY

Térjünk vissza a kezdetekhez, a teremtéshez, vagy ahogy Platón a *Timaios*zban hívja, az alkotás aktusához és a Platón által helyként (*khóra*), pontosabban befogadóként (*dekhomenon*) definiált *Khóra* derridai értelmezéséhez, melynek lényege semmilyen tulajdonnévvel nem határozható meg (Derrida, 1995, 119.). A meghatározhatatlan teremtő elv kimondhatatlansága komoly probléma elé állít minket: van ugyanis valami, aminek léteznek a jelölői (a létrehozott dolgok), de amihez nem társítható egyetlen pontosan meghatározott, specifikus jelentés sem, és legfőképpen, ami a referenst illetően számos kételyt hagy maga után (a tulajdonnévre vonatkozólag azonban meg kell említenünk, hogy a referens sokfélesége és kétértelműsége már implicit módon kódolva van a jel „különleges” természetében) (vö. Tassoni, 1995, 65–77.). De valóban paradox helyzetet exponál a tulajdonnév és a *Khórá*ként definiált teremtő entitás neve? „Valós utalt híján az, ami ténylegesen egy tulajdonnévre hasonlít, ugyanakkor egy X-re hivatkozik, mely sajátjaként, *phüsziszként* és *dünamiszként*, ahogy a szöveg mondja, semmi sajáttal nem bír, és formátlan (*amorphon*) marad. Ez a nagyon egyedi sajáttalanság, mely éppen hogy semmi, ez az, amit *khórának*, ha lehet így mondani, *meg kell őriznie* [...]. Ezért nem szabad belekeverni egy általánoságba, neki tulajdonítván tulajdonképpeni értelemben azokat a tulajdonságokat, amelyek mindig egy meghatározott létező tulajdonságai volnának, azon létezők egyikéé, amelyeket, vagy amelyek képmását „befogadja”: például egy nőnemű létezőét – ezért nem tulajdonítható neki soha tulajdon-képpen [*en propre*] az anya vagy a dajka nőisége” (Derrida, 1995, 121–122.).

Úgy tűnik, hogy újból a *passe-partout* eseténél vagyunk. Derrida szerint a platóni értelemben felfogott *Khóra* olyan valami, aminek el kell kerülnie azt a jel által működésbe hozott meghatározottságot, ami lehetővé tenné számunkra, hogy megnevezzük, hogy egy referensre utaljunk vele, ami ennek következtében egy kimondhatatlan, valószínűleg többértelmű, többjelentésű és több kreatív funkcióval rendelkező *dologgá* válna. Jól látható, hogy a probléma a *referenciális kétely* ellentétes oldalra helyeződik át, mellyel szemközt az alkotói fázisban dinamikusan munkál a jel, melyet anélkül szeretnénk egy anaszémikus funkcióval összekapcsolni, hogy a *khóra* ne vegye magára az anaszémia tulajdonságait. (Erre a problémára még rátérek a későbbiek folyamán.) Emellett számot kell vetnünk a következő helyzet kialakulásával: a *khórára* mint referensre való utalás befolyásolja a jel eredeti irányvonalát, miközben ebben a tulajdonnévként értelmezett jelben csak a jelölő, pontosabban annak indikatív jelleggel bíró, materialitás valenciája található. Ez egyértelműen a fogalom kizárását és a jelentés megszűnését vonja maga után, ami a sokfajta jelentés következményeként is felfogható (a teremtő *khóra* nem más, mint a mindenséget formáló korlátlan erő, ami ugyanakkor megnevezhetetlen, meghatározhatatlan, alakatlan). Egészen idáig tiszteletben tartottuk a referenciális kételyt, mely, ennek az összetett és nem egyértelmű dinamikus folyamatnak a során – a megjelölő funkciójú névhez képest – segít a referens aktusainak meghatározásában (*annak* a névnek pontosan megfelel *az* a referens). A kérdéses probléma lényege azonban abban áll, hogy Derrida – többé-kevésbé nyíltan – éles különbséget tesz jel és referens között, annak ellenére, hogy ezzel ellentmond a saussure-i nyelvészet alaptéziseinek. A referens, túlzott jelentősége (alakatlan és tulajdonságok nélküli jellege) miatt, nem felelhet meg a *Khóra* tulajdonnév jelének, sem úgy, ahogy az előbbiekből bemutattuk, sem úgy, mint azonosíthatatlan, kimondhatatlan, megnevezhetetlen alak vagy hely. (A *Khóra* olyan jelentéstartalommal rendelkezik, melyet lehetetlen volna bármilyen rá vonatkozó jellel jelölni.)

Platón már a *Timaios*ban felveti ennek a *valaminek* a problémáját, ami azoknak a teremtett dolgoknak anyja és befogadója (s Derrida nem változtat a kifejezéseken), amelyek teljes mértékben láthatóak és hallhatóak, és amelyet teremtő hatalma ellenére sem lehet ezekkel a dolgokkal vagy az anyagot létrehozó négy elem egyikével sem megnevezni. Ugyanis alakatlan és láthatatlan (vö. *Timaios*, 51a). Derrida a következőket jegyzi meg ezzel kapcsolatban: „A *khóráról* szóló beszély tehát ahhoz hasonló szerepet játszik a filozófia számára, mint »maga« *khóra* annak számára, amiről a filozófia beszél, nevezetesen a paradigma szerint formált vagy in-formált kozmosz számára. Ebből a kozmoszból merítjük mindazonáltal a *khóra* leírására alkalmas – de szükségképpen meg nem felelő – alakzatokat: befogadó, lenyomathordozó, anya vagy dajka. Ezek az alakzatok nem is valódi alakzatok. Amit megközelítenek, arról a filozófia nem képes közvetlenül, éber állapotban, az igazság (az igaz vagy a valószínű) módjára beszélni” (Derrida, 1995. 152.).

Az, hogy Derrida beszél erről a, mondjuk ki: igen kényes problémáról, amely szerint a tulajdonnév nem lehet alakatlan, és amely az alakokat „inadekvátnak” tételezi, a diskurzus menetét a dekonstruktivizmus legbelső lényegét képező aktus felé tereli (Derrida, nem dogmákról beszél, vö. uo. 24.), ahelyett, hogy mélyrehatóbban vizsgálná az alakatlan, a kaotikus és a szertefoszló (Prigogine terminológiája szerint) poten-

ciális jelenvalóságának kérdését úgy, mint tárgyat és mint a beszédben végbemenő alkotófolyamatot (a filozófiában és az anyagban egyaránt).

Lényegében, Derridán túlmenően, a probléma nem a nyelv, illetve a specifikus nyelvek inadekvát jellegéből adódik, hanem abból, hogy a nyelvet normatív egységként kezeljük, amely e normativitáson belül működik, vagy legalábbis kizárólag a norma szolgálatában, elkülönülve mindattól, ami nem tartozik szorosan hatáskörébe.

Szinte már banális ilyen különbségtételhez folyamodni. Mindenesetre vállaljuk a kockázatot. A nyelv, a nyelvek és azok sajátosságai, szabályok egész sorának normatív használata által jelennek meg. Ez persze egy Derridáról folytatott diskurzus esetén nem bírna különösebb jelentőséggel, ha azonban meg akarjuk őt haladni, először mindenképpen meg kell értenünk. A nyelv nem egy stabil és megkérdőjelezhetetlen logika alapján működik (és pontosan ez az, ami lehetővé teszi Derrida számára, hogy a „repedésekből”, az „elcsúszásokból” és a véletlenül ejtett hibákból stb. kiindulva hajtsa végre a dekonstruktív aktust). A norma feloldódása a gondolatok és a költészet világában a legnyilvánvalóbb, itt ugyanis folyamatosan módosul és változik (úgy, mint láthatatlan és alaktalan, éppen működésben levő *khóra*-egységek előtt, amelyek *már munkában vannak*). Azáltal, hogy a norma egyre jobban feloldódik, dekonstruálja, megbontja és új irányba tereli a Jel stratégiáit és ezzel elősegíti egy ideiglenes helyen lokalizálódott egy vagy több Értelem kialakulását, amelyek később ugyancsak a dekonstrukció áldozataivá válnak: új értelmet kapnak, új fogalmi síkra terelődnek, megszűnik eredeti jelentésük, és elmozdulnak a helyükről. Az, ami ezt a szédítő folyamatot túléli, nem maga a Jel, hanem indikativitása, amely gyakran az aktív Jelölő által manifesztálódik, hasonlóan a túlélés tengerén lebegő kis tutajhoz. Úgy viselkedik, lebeg, vándorol, közlekedik, mint a Szent Ágoston kortársai számára még ismeretlen jelölő, a *temetum*, amelyről a filozófus *A Szentháromságról (De Trinitate, X, 1, 2)* című írásában már említést tesz: egy referens nélküli jel, elavult, halott szó, ahogy Petrarca (*Daloskönyv, XVIII. szonett*) számára is halottak lettek volna a szavak, ha megfosztotta volna őket a referensüktől, amelyekről tehát elképzelhető, hogy újjászületésük során megváltozhatnak. Kiaknázva tehát ennek az alkotó vitalitásnak (mint apró, alaktalan, semmilyen előzetes logikai feltevés által nem meghatározható anyagnak) az erejét, akár a halott szavak is a folyamat részévé válhatnak, feltéve hogy kontextualizálódnak, és referenciális funkcióval, szemantikai mezővel, illetve indikativitással rendelkeznek. Nevezhetnénk mindezt akár egy diskurzus éppen aktuális forgatókönyvének?

AZ ÍRÁS, MÁR AZ ÍRÁS

A *L'écriture et la différence* egy felhívással kezdődik: „Elérkezett az a pillanat, melyben el kell döntenünk, hogy amit érzünk, azt kőbe vessük-e” (Derrida, 1982, 12.). De vajon ez valóban egy komoly felhívás lenne?

Az, amit Derrida ironikusan az írás zsidó szorongásának nevez nem tekinthető az érzés metszetének, az anyagtalan materializációjának vagy egy kívülről jövő hang megértésének (ahogy Dante mondja), hanem sokkal inkább egy olyan folyamatnak, amelynek során, pontosabban, amelyből kiindulva a beszéd az adott pillanatban megragadható irányvonalak mentén halad tovább, amelyeket valószínűleg azelőtt senki

ban azonban arról van szó, hogy szükségük van egymásra: nem véletlenül jelenti néhány nyelvben – mint például a magyarban is – ugyanaz az ige, adott esetben például a *hallgatni*, a „hallgatást” és a „csendben levést” is.

Mivel a csend nem korlátozódik a hiány térbeli dimenziójára, vagyis arra, ami nincs jelen, elterjed és belefonódik az írásba mint hipotézisek befogadójába, amely egyáltalán nem statikus tér, hanem sokkal inkább *couche*, alap, fonémák gyűjtőhelye, irányítóközpont. Könnyen feltételezhető tehát, hogy fonikussá, jelölőkből álló matériává, a különbség hajlamává és színhelyévé az ember agyában válik. Ahogy Derrida állítja: „A hieroglif írás modellje gyűjti össze a leglátványosabb módon a – minden írásban megtalálható – jel módozatainak és funkcióinak különféleségét az álomban. Minden – verbális vagy non-verbális – jel használható olyan szinteken, olyan funkciókban és konfigurációkban melyeket nem annak „lényege” ír elő, hanem a különbség játékból erednek (Derrida, 1982, 284.).

Amit a *L'écriture et la différence*-ban a „különbség játékanak” hívunk (azon a ponton, ahol a jel rámutat arra, ami nem látható előre; az idézett rész szerint, arra, ami kívül esik a kánonon, és nincs előre megírva), valójában egy olyan különleges helyzetet eredményez, aminek egy nagyon fontos aktív részét az Értelemről kiinduló verbális és non-verbális jelek alkotják.

AZ ÍRÁSBAN „GONDOLKODÓ” ISMÉTLÉS

Jelen tanulmány első felében Derrida *Spéculer – sur „Freud”* című szövegén keresztül mutattuk be Freudot és ismeretlen beszélgetőtársát. A leírás egy rendszerező és rendező tudós képét sejteti, aki inkább megdöbbsent tanúja, mint szenvedő alanya a faorsóval folytatott játéknak, vagyis annak a cselekvésnek, ami nemcsak a figyelő és „kutató” Sigmund nagypapa, de a másfél éves Ernst (a *Holzspule* tulajdonképpeni kitalálója) számára is az ismétlés ismétlésévé válik. Az ismétlés lényege a külső mozgásban áll, és elméletileg a gondolkodás és írás folyamatának olyan kettős természetű egységében realizálódik, amelyben „az ismétlődő forma, az ismétlődő reprodukciója ugyanazt a reprodukív folyamatot lépteti működésbe, anélkül, hogy bármit is mondana, anélkül, hogy bármi mást mondana minthogy ő maga hallgat” (Derrida, 2000, 45.). Ez a jelenet, ahogy Derrida nevezi, Freudot egyes szám első személyben ábrázolja, aki „fiaiban”, illetve „unokáiban” – mint kulturális értelemben kitágult, de a családfőnek még mindig feltétlen tisztelettel adózó családjában – véli felfedezni folyamatosságot és reprodukciót tükröző gondolatait.

Önmaga megisméltése, még abban az esetben is, ha bizonyos mértékben el is tér az eredetitől, a freudi írásra vonatkozólag pontos és meghatározott jelentéssel bír. Nem véletlenül szerepel önéletrajzának néhány releváns adata úgy, mint saját írásának leírása (uo. 53.): „Nem olyan önéletrajzról van szó, amely egyszerűen adatokat szolgáltat az írás számára, hanem saját írásának, sőt írni képes írásmódjának többékevésbé élénk leírásáról. A materializált gondolkodásmód, a saját életút egy elérhetetlen »célok nélküli cél« felé fordulás élettörténetévé válik, mely a legkisebb és legjelentéktelenebb elemek szintjén is az írás láncszemeibe ágyazódik (gondoljunk csak Freudnak a *lapsus*ról írt tanulmányára)” (vö. Bodei, 2000, 6.). Ezért aztán a *Freud hagyatékának* szentelt derridai oldalak a freudi szöveg figyelmes elemzésének

lényeges dokumentumai, amelyekben – hasonlóan a marokkó mikádó nevű játék pálcikáihoz – Derrida gyorsan felemeli azt a helyes pálcikát, amely a fogalmak halmozását mozgásba hozza. A dekonstruktív aktus kellős közepében járunk. A dekonstrukció a kontextus legkisebb elemeinek mozgásba hozásától lép működésbe, és halad a diskurzus egy meghatározott irányába: például a *dek* és a *bátok* felé (Derrida, 2000, 59.). De be kellene-e érünk ennyivel? Lényegében valóban ennyire kevés kell ahhoz, hogy meglessük Freudot, amint egy szokás kialakulását kémleli, melynek azon túl, hogy aktív szemlélője, egyben elbeszélője is. Ezek a szinte láthatatlan nyílások engedik szabadjára az Értelmet, abban a pillanatban, amikor az író ezt – tudatos vagy tudattalan közreműködése következtében – az írás valamennyi aktusán keresztül képes kifejezni. Voltaképpen arról van szó, hogy az *én* egy olyan dimenzióba kerül át, ahonnan a tudományosság mint a nem-szubjektivitás alapvető követelménye, eleve kizárja őt. Derrida úgy fogalmaz, hogy az *én* nem eshet az írás aktusán kívüli zónába, hiszen abban él: „Fogadjuk el, hogy Freud ír. Azt írja, hogy ír, leírja azt, hogy leír, de ez nem más mint amit csinál, azt csinálja amit leír, azaz azt amit Ernst csinál az orsójával: *fort/da*. És minden alkalommal, amikor azt mondja, hogy *csinálni*, pontosítani kellene a kifejezést: csinálni *hagyja (lassen)*. Freud nem játszik fáradhatatlanul *fort/dát* ezzel a tárggyal, ami a PP. Saját magával csinálja ezt, emlékeznek.” (Derrida, 2002, 73.).

Ez a kijelentés még tartalmaz valami mást is: az egyénnek mint „fajnak”, a tulajdonnév egyediségének, de elsősorban az egyéni nyelvben *működő szubjektum* egyediségének a túlélésért munkáló, tisztán egoista igényét.

ANASZÉMIA / POLISZÉMIA

Azok között a helyek között, amelyek elrejtenek és amelyek maguk is el vannak rejtve, létezik egy olyan, amely egyaránt jelen van a tudattalan és a tudatos gondolkodás területén is. Ábrahám Miklós és Török Mária elemzéseik és interpretációik során *kriptának* nevezik az adott fogalmat. Az így elterjedt és általánossá vált kifejezés azonban – véleményem szerint – sokkal inkább vonatkozik az általam az Értelmelem teremtő aktusaiként definiált folyamatokra, ugyanis egy olyan szférában történő önteremtésről van szó, amely főként abban az esetben képes egy „új értelem” aktiválására, amikor az értelem elrejtésére törekszik. „Ez a kripta itt többé nem a pszichoanalízis első tárgyának, a tudattalannak általánosan elterjedt metaforáit (elrejtett, titkos, látens, felszín alatti, más stb.) gyűjti össze. Ez egyfajta, az első tárgyon alapuló, »hamis tudattalan«, »mesterséges« tudattalan a *meghasadt énbén elhelyezve* akár egy protézis, átültetés egy szerv kellős közepében. Nagyon sajátos, erősen körülhatárolt hely, ahova csak egy tőle eltérő topikán keresztül lehetne behatolni” (Derrida, 1992, 49.). „A kripta tehát nem egy természetes hely, hanem egy mesterkéeltség szembevető története, *architektúra*, artefactum: olyan hely, amely egy másikba *foglalt*, de attól szigorúan elhatárolt, olyan hely, amely az általános tértől válaszfalak, kerítés illetve beékelés által elszigetelt (uo. 51.).

Ezen a ponton kell bevezetni „minden fogalom *anaszémikus* újraátírását”, az úgynevezett anaszémikus „átváltást”, mely a „de-szignifikációnak” megfelelően jár el, egy antiszematika (Derrida, 1992, 50.) alakzatai mentén, mely által „inkább az

elmozdulást és nem a kriptába való belépés lehetőségét választja [...]”, vagyis „az anaszémiának köszönhetően a kriptából eredeti helyére, tulajdon értelméhez tér vissza” (uo.).

Ami ebből érdekes lehet számunkra, az az, hogy a kripta „maga is erőszakban épül fel. Egy vagy több csapással, melynek jelei kezdetben némák” (Derrida, 1992, 52.). A csend tehát aktivitásából kifolyólag létrehoz egy olyan „helyet”, amely saját maga alakítja ki a trauma feldolgozásának lehetőségét. Adott esetben a Freud által ismertett, de Ábrahám és Török által is mélyrehatóan vizsgált *Wolfmann*-esetről van szó (szexuális erőszak egy testvérpár között), melynek Derrida a már említett néma erők aktív jellegéből kiindulva adja adekvát interpretációját, oly módon, hogy a csend szemáját újból egy alapvető szereppel ruházza fel, függetlenül attól, hogy nyelvi vagy nyelven túli szférában munkál: „A kriptát felállító néma erők erőszaktétele, nem kényszeríti a traumát egy egyszeri, elviselhetetlen csábítási jelenetbe, melyet azon túl, hogy hallgatásra ítétek, még – ahogy mondják – egy jogszerű ítélet végrehajtására váró helyé is tették [...]” „A csábítás jelenete azonban önmagában véve még nem elegendő. Szükség van ezen túl a szintén néma ellentmondásra, amely magából az inkorporációból származik. Ez arra irányul, hogy két feszültségteli, egymással alapvetően összeegyeztethetetlen erőt állítson szembe egymással: »halálos öröm« [...] ’kétszeresen ellentmondásos követelés’: hogy az Apa hímveszője ne is semmüljön meg, de ne is élvezzen” (Derrida, 1992, 52–53.).

A *kitörölhetetlen jelzés*, ha úgy tetszik, az „elsősorban prelingvisztikus” (uo. 53.) csend szemája azonban annak ellenére szükséges aktív helyzetének értékelésére, hogy a nyelv valós és tényleges aktusa: előkészület, az előbbieken említett néma munka, dinamikus tér és a Derridával ellentétben helynek, nem pedig vákuumnak nevezett szféra elé kerül. Ez a rész, mely véleményem szerint a nyelv mind verbális, mind non-verbális aspektusát érinti, egy aktív funkcióként a szövegben realizálódó nyelv kreatív folyamataiban helyezkedik el.

Ábrahám és Török a *Verbier de l’Homme aux Loups*ban kriptonémákról beszélnek, vagyis olyan szavakról, amelyek „egy külső és okkult értelemre utalva képesek saját maguk elrejtésére, mégpedig abból a célból, hogy [...] elkülönítsék azokat az egyszerű metonímiai értelemben vett jelentésváltozástól” (Abraham–Torok, 1992, 129–130.). Tehát már egy külső és rejtett értelemre való utalás is képes arra, hogy megmentse a szemantikai sötét zónáját úgy, mint a Jelölők munkájában a diskurzus és a feldolgozó-kreatív folyamatok Értelme. A következőképpen fogalmazzák meg: „Miért kell letérni az útról és elvetni az extrapoláció miatt annak lehetőségét, hogy ezek a terminusok egy másik szót jelölnek? Mint ahogy ez az utóbbi is egyszerre jele a szexuális élvezetnek és a »csábítási« jelenetre való utalásnak is.” „Ennek a szónak – mely számos okból kifolyólag nem ejthető ki, többek között azért, mert még ismeretlen – mindenképpen többértelműnek kell lennie, legalábbis a kifejezés síkján, ami változatlan fonetikai struktúrát és különböző jelentéseket von maga után. Ezek közül egyik háttérben marad, míg a másik jelentés vagy a többivel egyenértékű jelentések különböző fonetizmusokon, vagyis szinonimiákon keresztül jutnak kifejezésre.” (Abraham–Torok, 1992, 129.).

Ez a magyarázat, amely bevezeti a többértelműség fogalmát, félrevezető lehet, mert a traumatikus esetet előidéző egyetlen referenciális jelölőben több jelentés koncentrálódik, és míg egy jelentésnek háttérben kell maradnia, a többi egyenértékű szinonímia védi a rejtekhelyet.

Ha azonban ennyire intenzív műveletként fogjuk fel a poliszémia fogalmát, könnyen felmerülhet egy komoly kétely, miszerint ugyanazokból a jelölőkből álló szó különböző jelentésekre utal, vagyis az eltérő jelentések önkényesen ugyanazon jelölő felé konvergálnak. Az elemzőnek számot kell vetnie a poliszémia illúziójával, és rá kell jönnie, hogy – eltekintve a jelölők szintjén realizálódható potenciális folyamattól, mely szemantikai azonosságon és a jelölők különbözőségén alapul – materiális szempontból egy eleve lehetetlen folyamatról van szó. Ezért könnyen fennállhat annak lehetősége, hogy a háttérben maradt lemma megszűnik hasonlónak lenni, illetve nem talál kapcsolatot a vele egyenértékű, ám időközben szinonímiákká vált lemmákkal. Ezen a ponton az azonos széma irányába történő konvergálódás a jelnek egy tágabb területet felölelő, sokkal dinamikusabb aktusát hívja elő, mint ahogy azt Ábrahámmal és Törökkel együtt Derrida gondolja.

Meg kell azonban jegyezni, hogy a több jelentéssel felruházott szó-jelölő nem más, mint egy indikatív lehetőséggel rendelkező tulajdonképpeni jel. Mint jelölő, utalhat több referensre is (a kontextus, a helyzet és a saját maga által determinált fonikus tér stb. függvényében), amiből olyan jellegű önkényes utalások végrehajtása következik, mint a szó jelölőjét állandó jelleggel aktiváló költőké, akik a poliszémiát saját képzeletükön belül helyezik el. Ily módon azonban sérül a lingvisztikai norma, és átadja helyét egy olyan új rendszernek, ahol nem kell folyamatosan újrakeresni a szemát helyettesítő lehetséges jelet (amely azt a jelentést támasztaná alá, amelyet ki akar fejezni), csupán az Értelem egy mezőjét, mely az elemzők és a kritikusok jelenlétében teljeseedik ki. Az Értelem annak ellenére, hogy differenciálja, össze is kapcsolja a különböző referenseket (amelyet egy tanulmányomban *a három Referens játékanak* nevezek, in Tassoni, 1996, 25–44.), egy olyan folyamatosan váltakozó értelemről van szó ugyanis, amely ugyanabban a pillanatban képes bármi felfedésére és elrejtésére.

Adott esetben tehát sokkal célravezetőbbnek tartom, ha figyelmen kívül hagyjuk a centralizáló szemantika dimenzióját, és ehelyett a referenciális aktusok egy sokkal dinamikusabb tevékenységét választjuk, vagyis ugyanazon Értelem által kifejezett referensek egyidejű jelenlétéről beszélünk, melyek a kriptonímiába kényszerített szó-jelölő egysége felé haladnak.

Sokkal egyszerűbben ki lehetne fejezni ezt a dinamikus szemiotikai rendszert, ha a *poliszémia* funkcionális definíciójához alkalmazkodna. Könnyen feltételezhető tehát, hogy a rejtekhelyként meghatározott és az én hasadását kifejező kripta szerepe egy olyan jellegű elmozdulás létrehozásában áll, amely a szó fonikus jelölőjének játékból kiindulva a diskurzus Értelmét egy több referenciális jelzést magával hordozó következmény felé vezeti. Ez az, ami a – referenciális kétely meghatározásán túl – a leleplezést és a vallomást megvédő Értelem valódi felszínét is determinálja, azáltal hogy a látszólag „legbiztosabb”, vele egyenértékű szinonímiák használatát alternatívaként javasolja. Egyszóval a folyamat figyelmen kívül hagyja a Jelölt, illetve a diskurzus és a gondolat szemantikai sorrendjének relatív értelemben felfogott zavartságát. A kriptát teremtő szó mindenképpen indirekt jelentéssel bír, vagyis a nyelvi

normán, a szótáron, illetve a Jelölő/Jelölt közvetlen kapcsolatán kívül helyezhető el, és a referens sajátosságaiból kifolyólag csak szinonímiaként fogható fel.

Derrida a következőket állítja: „A mágia (Wolfmann egy »mágikus szóhoz« folyamodik – e szó egyben egy »szó-dolog« is, egy »néma szó« –, hogy csendben megemlékezzen az inkorporáció eseményéről) az inkorporáció egyik összetevő eleme. [...]. Az inkorporáció titokban kapcsolatba lép egy olyan tiltással, amely nem engedelmeskedik, de nem is sérti a szabályokat. »A titok merev és következetes«, innen a kriptá mint rejtett hely, a színlelés nyomait eltörlő színlelés, a csend helye. Az introjekció beszél, »kiváltságos« közege a »megnevezés«. Az inkorporáció hallgat, csak azért beszél, hogy hallgasson, vagy eltereljen egy titkos helyről” (Derrida, 1992, 55.).

Derrida számára tehát a kriptá nem más, mint a néma szó *csendes helye*, ami lehetőséget biztosít a csend számára, hogy alaktalanul dolgozzon az Értelem, illetve az Értelem dimenzióinak és irányainak formálásán.

Ezen a ponton lép be a diskurzusba az anaszémia fogalma, egy olyan terminus, ami semmiképpen nem hiányozhat a szemiotika, a retorika, a pszichoanalízis és a filozófia szótárából (vö. *Abraham–Torok*, 1978, 212.), és amely még erőteljesebben működik, mint a szó saját szemájának elvonása és megerősítése. Az anaszémia annak a kreatív folyamatnak a következménye, amely a csend tevékenysége által formálódik a nyelv előtti térben, az egy vagy több váltakozó értelemhez képest. Derrida azért, hogy helytállóan és nagy hozzáértéssel beszél a *csenden belül végzett operációs aktusokról* és a *csend színteréről* (Derrida, 1992, 88.), egy olyan beilleszkedési aktus gyakorlati leírását adja, amely az alanytól teljes mértékben idegen. Ez a kriptába mint *elrejtett és csendes helybe* történő beilleszkedés. „Így a Valóság, amelyről sem tudni, sem hallani nem kell, lényegi kapcsolatba kerülne a titokkal” (uo. 57.).

Az anaszémia azért, hogy elvonja a kifejezetten a szóra vonatkozó szemantikai bizonyosságot, a jelet a referens felé irányítja, hogy az Értelem előtt új irányvonalakat tárjon fel. Ezért, ha sérül a széma, a jelentés „szent határa”, a kitágult diskurzusok között olyan kapcsolatok kialakítására is lehetőség nyílik, amelyek lehetővé teszik a teljességgel lehetetlen dolgok kimondását. Minden író jól ismeri azt a helyzetet, amikor az egy értelemmel bíró szó – szemantikai terének kitágítása következtében – szétfeszíti a szemantikai kereteket, és „új” Értelemmel ruházódik fel. De melyik tárgy jelöl egy ilyen szót? Például a név által meghatározott tárgy-dolog. Emiatt azonban az Értelem szemantikai mezejére jellemző funkciókkal találjuk magunkat szemben, amelyek sokkal inkább cselekvések, mint definíciók (utalok például Leopardi végtelenjére, mely csak a versnyelvben jelen levő specifikus relációk következtében fejezhető ki, in *Tassoni*, 1999, 73–78.).

Bátran állíthatjuk tehát, hogy ha a csend nem néma, és a szónak sem szabad annak lennie, mint ahogy a csendhez kötődő aktusok sem statikusak. A nyelven innen eső szférában vagyunk, de anélkül, hogy észrevennénk, könnyen kerülhetünk a csenden túli dimenzióban létező repedések közé, oda, ahol befejeződnek, majd újból elkezdődnek a diskurzusok. Ezért biztosított jelen tanulmányunkban is a folyamatosság játéka.

Fordította: Tombi Beáta

IRODALOM

- Abraham, N. – Torok, M. (1987): *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion.
- Abraham, N. – Torok, M. (1992): *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi*, ed. Ajazzi Mancini, Napoli, Liguori (eredeti kiadás, *Cryptonomie. Le Verbier de l'Home aux Loups, précédé de Fors par Jacques Derrida*, Paris, Flammarion, 1976).
- Szent Agoston vallomásai*, Budapest, Szent István társulat, ford. Vass József.
- Augustinus, Aurelius (1989): *Vallomások*, Budapest, Gondolat, 1987. ford. Városi István.
- Bodei, R. (2000): *Logica del delirio*, Bari, Laterza.
- Bruno, G. (1997): *Le ombre delle idee, Il canto di Circe, Il sigillo dei sigilli*, ed. N. Tirinnanzi, Milano, Rizzoli.
- Deleuze, G. (1969): *Logique du sens*, Paris, Minuit.
- Derrida, J. (1972): *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- Derrida, J. (1975): *Posizioni* szerk. G. Sertoli, Verona, Bertani, 1975, (eredeti kiadás, (1972) *Positions*, Paris).
- Derrida, J. (1982): *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi (eredeti kiadás, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967).
- Derrida, J. (1992): *F(u)ori. Le parole angolate di Nicolas Abraham e Maria Torok*, in Abraham–Torok, 47–97.
- Derrida, J. (1995): *Esszé a névről*, Pécs, Jelenkor, (eredeti kiadás (1993) *Chora, Passions, Sauf le nom*, Paris, Galilée).
- Derrida, J. (2000): *Speculare su – "Freud"*, ed. G. Berto, Milano, Raffaello Cortina, (eredeti kiadás (1980) *Spéculer sur – "Freud"*, in *La carte Postale*, Paris, Flammarion).
- Derrida, J. (2009): „A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „Humanities”-nek hála, holnap helyt kaphatna)”, Orbán Jolán (szerk.): (2009) *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Budapest, Gondolat – Iskolakultúra.
- Derrida, J. – Ferraris M. (1997): *Il gusto del segreto*, Bari, Laterza.
- Lévinas, E. (1984): *Note sul senso*, in *Di-segno. La giustizia del discorso*, ed. G. Dalmaso, Milano, Jaka Book, 51–69.
- Petrarca, F. (1997): *Canzoniere*, ed. Raffaele Manica, Milano, Newton.
- Platón összes művei*: (1984) I–III. Budapest, Európa.
- Plotino (2000): *Enneadi*, ed. G. Faggin, Milano, Bompiani.
- Tassoni, L. (1995): *Semiotica dell'arte e della letteratura*, Pécs, Edizioni Dante Alighieri.
- Tassoni, L. (1996): *Sull'interpretazione*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Tassoni, L. (1999): *Senso e discorso nel testo poetico. Un percorsocritico da Petrarca a Zanzotto*, Roma, Carocci.

ACZEL RICHARD

JACQUES DERRIDA „FELTÉTEL NÉLKÜLI EGYETEME”: NÉHÁNY GONDOLAT A DEKONSTRUKCIÓ FELTÉTELEIRŐL

Szeretnék röviden, néhány retorikai gondolatot vázolni a dekonstrukció feltételeiről. Engem az érdekel, hogy mit tesz a dekonstrukció az érveléssel – jelen esetben a saját érvelésével. Hadd kezdjem azzal, hogy mennyire élveztem Derrida professzor előadásának retorikai elmésségét – a feltételeesség grammatikájába és retorikájába ivódott feltételnélküliség kérelmét. „L’université moderne *devrait* être sans condition” (A modern egyetemnek feltétel nélkülinek *kellene* lennie)¹⁷⁴: nehezen lehetne elképzelni ennél feltételesebb kezdést. Természetesen nemcsak a „*devrait*” nyelvtani feltételesmódjára utalok, hanem a *sans condition sans*-jére is, amely már önmagában egy feltétel: egy feltételnélküliség feltétele.

Angolul azt mondhatjuk, hogy Derrida professzor *wants to have his cake and eat it*, ami szó szerinti fordításban azt jelenti, hogy *süteményt akar és meg is akarja enni*, azaz magyarul szólva szeretné, ha *a kecske is jól lakna, és a káposzta is megmaradna*. Van valami egészen bizarr ebben a szólásmondásban. Mi mást kellene tennie az embernek a süteményével, azaz a kecskének a káposztával? Mindazonáltal, amikor a feltételek megfelelőek, mindannyian tudjuk, hogyan használjuk ezt a mondatot és azt is, hogyan értjük látszólagos jelentésével ellentétben. Azt akarni, ami beszéd nélkül is megvan, már annyi mint túl sokat akarni.

A feltételes-feltétel-nélküli tervezete, azt hiszem, ilyesfajta vágyat kelt: egyszerre *selbstverständlich* (magától értetődő), hogy az ember a feltétel nélkülit feltételesen képes elképzelni, de önmaga ellen is dolgozni (*self-defeating*) ebben a ki-játszásban (*over-reaching*). A feltétel nélküli a feltételekkel való összeütközés derivátuma – a szó heideggeri értelmében. Nincs feltételeken kívüli (*il n’y a pas de hors conditions*). *Sans condition* egy tiszta katakhrézis, egy retorikai ön-visszaélés (*self-abuse*). Vagy talán még nyersebben érvelve: ha a *sans* egy feltétel, akkor a „*sans condition*” (feltétel nélkül) a „*condition avec condition*” (feltétel feltétellel).

Ám úgy tűnik, hogy Derrida professzor több mint egy süteményt kap és eszik meg. Nem csak a feltétel nélküliséget köti feltételekhez, hanem feltételeket szab a saját feltételes *comme sifjának* (minthájának). Ennek a *comme sinak* a retorikája, amint mondtuk, nem az utópikus vagy nosztalgikus feltételeesség retorikája. „E »mintha« retorikája nem tartozik sem egy eljövendő utópia tudományos-fantasztikus világához (...), sem egy olyan poétika nosztalgiájához, amely egy aranykor vagy egy földi paradicsom felé fordult.”¹⁷⁵ Még a feltételnélküliség retorikája is csak feltételekkel alkalmazható. Miként lehet Derrida még biztos abban, hogy ő használja a feltételeesség retorikáját és nem a feltételeesség retorikája használja őt? Nem lépi-e állandóan túl a retorikánk a feltételeket, amelyeket megpróbálunk szabni neki? Nem ez valójában

a dekonstrukció kiindulópontja? Ezek, paradox módon, pontosan a dekonstrukció feltételei, amelyek megpróbálják korlátozni azt, amit a dekonstrukciónak magának, bizonyosan úgy kell tekintenie itt, mint a feltételnélküliség „szabad-játékát” („free-play”). Derrida feltételeltsége (az ő *comme s’ijé*) nem feltétel nélküli (*sans condition*), hanem arra korlátozódik, hogy kizárja, például, az utópisztikus és nosztalgikus feltételeltségének a játékát. Ezek a feltételek magának a dekonstrukciónak a feltételei, mivel egy dekonstruktív beavatkozás feltétele az, hogy se nem utópisztikus, se nem nosztalgikus.

De honnan jut el a dekonstrukció ahhoz az autoritáshoz, hogy feltételeket állítson – amennyiben az ilyen állítás végül mindig magában foglalja legalábbis az autoritás fantomját? Bizonyosan még Derrida sem – vagy bizonyára Derrida a legkevésbé – szabhat feltételt a retorikának, hogy *ne* dekonstruálja a saját feltételeit. Bizonyosan, követve a dekonstrukció logikáját, meg kell engednünk, hogy pontosan, legfőképpen a katakhetikus *sans condition* az a feltétel, amely dekonstruálja önmagát: *sans condition* a sűteményt evő sűtemény.

Könnyű lenne azt válaszolni, hogy ez a játék része, hogy a dekonstruktív tervezet már mindig megtestesíti a saját dekonstrukcióját. De milyen feltételeltség ez? Mi a helyzet „a mindent kimondás elvi jogával” („*droit principiel de tout dire*”), amely meghatározza „a feltétel nélküli egyetemet” („*l’université sans condition*”).¹⁷⁶ Mi ennek a jognak a feltétele, amikor a másik már katakhetikusan „helyette beszélt”, amikor a dekonstrukció retorikája már megköveteli, hogy a másik hozzáadását, módosítását és ellentmondását tekintetbe vegyék, megtestesítsék (elfogyasszák, mint a sűtemény)? A válaszadás, a mindent kimondás joga, természetesen, pontosan az, amit Derrida nagylelkűsége, mai ittléte *de facto* bizonyít. Még az is lehetséges a dekonstrukció számára, hogy *ne* fordítsa a mindent kimondás elvi jogát („*droit principiel de tout dire*”-t) a „mindig-már mondott” („*toujours-déjà dit*”) feltételébe?

Azt hiszem, hogy ezt a problémát egy másik szemszögből is meg lehet közelíteni. Nem elég visszavonulni és nézni a *sans condition sans*-jét, ahogy dekonstruálja azt a nagyon is feltételnélküliséget, amelyet egyszerre állít és tagad, mintha tanúi lennének egy eseménynek, amely független az elkötelezettségünktől. Sokkal inkább rá kell kérdeznünk ennek a dekonstrukciónak a feltételeire, mivel ez nem egyszerűen magától „következik be” vagy a beszéd maga. Heidegger „*Die sprache spricht*” („*a nyelv beszél*”) mondata nem válaszol arra a kérdésre, „*Wer spricht?*” („*Ki beszél?*”), hanem arra, hogy „*Wie west die Sprache als sprache?*” (*Miként létezik a nyelv mint nyelv?*). A „*west*” ige emlékeztet bennünket arra, hogy nem vagyunk többé abban a világban, amelyben egy emberi alany egy tovatűnő, nehezen kezelhető lingvisztikai tárgyat üldöz, sem pedig egy transzcendentális lingvisztikai alanyában, amely a *Dasein* feltételnélküliségeként működik. „*Als Gespräch nur ist Sprache wesentlich.*” („Csak mint beszélgetés lényegi a nyelv.”) Sem a nyelv, sem a feltételek nem kéznéllevők („*vorhanden*”), visszaszerezhető tárgyak egy karteziánus szemlélet számára, bármennyire is dekonstruktívnak képzelje magát ez a szemlélet. A feltételes *an sich*, ahogyan már mondtuk, mindig levezethető a feltételek összeütközéséből. Egyik szinten, ez kétségtelenül az az eset, amikor a dekonstrukció maga a feltétel, amely megengedi a *sans condition* katakhetikusnak, hogy önmagát dekonstruálja. Derrida

nélkül nem beszélhetnénk ekként, és ezek a megjegyzések sem tehetnek mást, mint-hogy egy roppant tartozás elismerését fejezik ki.

Egy másik szinten, mindenesetre, megpróbálunk válaszolni Derridának, és nem csak utánozni őt. Szembekerülni a feltételekkel annyi, mint megtapasztalni a korlátokat – beleértve a dekonstrukció szükséges és lehetséges korlátait is. Ezek a korlátok konstitutívak, ami azokat a lehetőségeinket illeti, hogy túl legyünk a határ átlépésének mozzanatán, ami az egyetem munkája. Nincs kozmopolitizmus vagy univerzalizmus a határok átlépése nélkül. Ahol nincsenek többé határok, hogy átlépjük őket, ott mindig a saját hátsó udvarunkban találjuk magunkat, univerzálisan provinciálisak vagyunk. Amiként Derrida mondja, az egyetemnek szüksége van arra, hogy reflektáljon saját feltételelességének feltételeire. De ez a reflexió, azt hiszem, nem lehet azonos értelmű a dekonstrukció tervezetével. A *tout a „droit principiel de tout dire”*-ben nemcsak mindig egy feltételes *tout* lesz, hanem olyan feltételelesség, mely azt állítja, hogy ellenáll egy „*toujours-déjà dit*” feltételének. Nem mondhatunk el soha mindent: úgyhogy végül hadd tartsunk ki, még a legnagyobb naivitás árán is amellet, hogy mondunk valamit, valamit, amivel valaki (ebben az esetben, talán maga Derrida professzor, többek között) felhatalmazást nyer arra, abba a helyzetbe kerül, hogy hangot adjon egyet nem értésének.

Horváth Péter fordítása

I.

Először is szeretnék köszönetet mondani kollégáimnak nagyon gazdag és termékeny hozzászólásaikért. Természetes, hogy miközben szeretném jelét adni elismerésemnek, képtelen leszek igazán válaszolni azokra a kérdésekre, amelyek folyamatosan tevődtek fel, nemcsak azért, mert nincs rá elég időm, hanem azért sem, mert nagyon nehéz lenne ezt megtenni. Felelőtlenség lenne részemről néhány perc alatt, mindenkinek külön-külön, választ adni az itt elhangzott gazdag hozzászólásokra, megjegyzésekre.

Egy kissé közvetett módon megengedek magamnak néhány olyan reflexiót, amelyek, remélem, érintik az imént hallottakat. Ezek a reflexiók, nem egyszerűen csak kérdések, hanem olyan hozzájárulások, olyan gazdag hozzászólások, melyek nem rögtöni válaszadásra szólítottak fel. Most néhány olyan pontot vázolnék, nagyon röviden, de talán a tervezettnél hosszabban, melyek remélem, keresztezik azokat az utakat, amelyeket a velem egy asztalnál lévő kollégáim megnyitottak.

Mindenekelőtt nem rontok ajtóstól a házba. Kockázatokat vállalva haladok előre. Először is, egy olyan félreértést szeretnék tisztázni, amelynek perverz hatásai lehetnek. Egy percig sem állítottam, hogy az egyetem új modelljét kínálok, például egy olyan modellt, amelyben a tudás, a számítás, a tudomány az eseményhez képest másodrangú lenne. Amit én javaslok, az semmi esetre sem a létező álmoknak, jórészt máshonnan, a nagy német idealizmus mozgalmától – Humboldt, Schelling és Kant – örökölt álmoknak az új dekonstruktív egyetemmel való helyettesítése.

Nem hiszem, hogy létezhetne dekonstruktív egyetem. De ezzel szemben hiszem és remélem, hogy az általam klasszikus-modernnek nevezett egyetemi tradíción belül a dekonstruktív gesztusok számára mindig nyitott lesz egy körülhatárolható hely. A nehézség mindig abban áll, hogy miként lehet közvetíteni a több mint kritikus kérdések – mindenki utalt a kritikának erre a mindig kritikus és ebben az esetben több mint kritikus gesztusára –, a több mint kritikus gesztus szükségességére és a hagyományos formájú kritikai munka folytatásának szükségességére között. Ezzel azt állítom, bár csak egy rövid utalást tettem rá az előadás kezdetén, azt hiszem, hogy, az igazság nagy kérdése, mint kérdés marad. Nyilvánvaló, hogy bizonyos módon, amint utaltam rá, az igazság fogalmának kellene továbbra is az egyetemi munkát irányítania.

De amiként Önök, én is azon gondolkodom, hogy milyen formát ölthet az igazság-nak ez a fogalma. Ezt a munkát már Heidegger elkezdte, ő maga folytatta, amikor az igazság különböző formáiról, az igazság különböző státusairól: az igazságról mint megfelelésről, az igazságról mint revelációról beszélt. Igazából az igazság témája és az igazság kérdése lenne az, ahol az egyetemnek meg kellene nyílnia olyan vakmerőségekre, amelyek az igazság és az esemény viszonyára vonatkoznak.

Nyilvánvaló, hogy az elméleti igazság, azaz az az igazság, amely megszüntetve megőrzi azt ami, vagy amely hozzáilleszt egy ítéletet ahhoz, ami, nem ugyanahhoz a renchez tartozik, mint amit az esemény igazságának lehetne nevezni. Van az eseménynek is egy igazsága, melyet egy performatív erő hoz létre, melyet egy esemény hoz létre, mely beszél, vagy, amiként a konklúzióban sugalltam, az az esemény, mely meghaladja a performatívumokat. E két esetben az esemény igazságának kérdése tevődik fel, amely nem korlátozódhat arra, amit a metafizika történetében igazságnak neveztek. Az igazság kérdésének szerintem az egyetemen belül nyitottnak kellene maradnia. Mi az esemény igazsága, mely nem konstatív, mely nem ad helyt sem egy konstatív kijelentésnek sem egy performatív megnyilatkozásnak? Megmutatkozik-e egy ilyen igazság mint olyan? És itt, azt hiszen, hogy az alapvető kérdés, amiként ma délelőtt nagyon gyorsan említettem, a referencia témája, az „als”, nemcsak az „als ob”, hanem az „als” általában, a „mint olyan”, az igazság amely „mint olyan”. Természetesen nagyon veszélyes kérdőre vonni a „mint”-et, az „als”-ot, mivel, amint Önök tudják, ez a „mint” a törvény, valamilyen módon, az ontológia – a lét mint lét, a létező mint létező – és a fenomenológia törvénye is. A fenomenológia mindig tudomány, diszciplína, egy filozófia mint szigorú tudomány, amely arra tart igényt, hogy a jelenséget *mint olyant*, a jelenség értelmét *mint olyant* írja le. És következésképpen mintha lennének olyan típusú események, ahol a „mint olyan” nem ebből a szempontból jelenne meg? Nagyon gyakran, a ma délelőtti előadásomon kívül más szövegösszefüggésben is, érdekelték azok a tapasztalatok, ahol az, ami bekövetkezik, ami megtörténik, úgy történik meg, hogy nem mutatkozik meg mint olyan. Nagyon röviden hoznék egy-két példát. Nagyon is nyilvánvaló, hogy az adás és a megbocsátás, ha van ilyen, úgy történik, hogy nem kell megmutatkoznia. Ha az adomány megjelenne mint olyan, akkor rögtön eltűnne. Ha adok valamit Önöknek és Önök elfogadják mint olyant, és következésképpen megköszönik, akkor megszüntetik az adományt. És ha szimbolikusan köszönetet akarok, tudatában vagyok annak, hogy adtam, az adomány megszünteti az adományt, következésképpen, ahhoz, hogy az adás igaz esemény legyen, ki kell vonnia magát minden megmutatkozás mint olyan alól. És ugyanezt mondanám a vendégszeretetről, a megbocsátásról, a másíkról általában. Valójában a másik nem tud megjelenni *mint másik*: ezért jelentett akkora nehézséget a fenomenológiának a másik és az idő, a másik és az idő nem tud megjelenni mint olyan. A másik mássága nem jelenik meg mint olyan. Az analógiával, az apprezentációval megjelenik, de mint olyan a másik nem jelenik meg. Következésképpen az eseménynek van igazsága, de ez még csak nem is hű a filozófiához, az ontológiához, a fenomenológiához, azaz a megjelenéshez mint olyanhoz. Hogy minél gyorsabban haladjunk, azt hiszem, hogy egy másik típusú igazság kérdése, a lehetetlen események egy bizonyos típusa igazságának kérdése, amelyek azért lehetetlenek mert érthetőek, túl vannak azon, ami lehetek, amit tehetek a performatív aktusok által, vagy az anticipáció, az uralás, az előrelátás és előrevetítés által. A más típusú események lehetősége, amelyek nem jelennek meg *mint olyanok*, hát igen, ezen a lehetőségen kell gondolkodni az egyetemen. Az egyetem az a hely, és az egyetlen hely, ahol az „als” kérdése, ez a kritikai és több mint kritikai kérdés, nagyon fenyegető, nagyon veszélyes módon tevődhet fel a tudomány, a filozófia számára. Egyáltalán nem azért veszélyes vagy fenyegető, mert úgy tűnik, mintha a tudomány vagy a filozófia hite-

lének vagy minősítésének megkérdőjelezéséről lenne szó. Én hiszek a tudományban, a filozófiában, hiszek a klasszikus filozófia jövőjében. De szükség lenne arra, hogy anélkül, hogy kérdéssé tennék a hitelét, a minősítését, hogy véget vetnének ennek a klasszikus egyetemnek, helye legyen az egyetemen ezeknek a félelmetes kérdéseknek is. És itt azt hiszem, hogy ezek a több mint kérdéses gondolatok, ezek a több mint kritikus események, nemcsak a performatívumokat, nemcsak a tudományokat, a folyóiratokat, az irodalmat, az irodalomtudományt érintik, hanem az úgynevezett tiszta tudományokat is. Mindjárt ejtek erről egy pár szót.

Azt kérdezték tőlem, és ez egy nagyon fontos kérdés, hogy miért vagy egyáltalán az egyetem-e e dolgok végső helye? Szeretném újra megragadni az alkalmat, hogy pontosítsam azt, amit mondani akartam ma reggel erről a döntő kérdéstről, és ami bizonyára nem volt elég egyértelmű vagy világos. Nem hiszem, hogy e kérdések számára az lenne az egyetlen hely vagy végső hely, amit mi egyetemnek nevezünk. Egyszerűen az a helyzet, és ez válasz a második kérdésre, hogy az egyetemek egy intézmény, mégpedig egy történetileg sajátos intézmény örökösei. (A középkor és különösen a XVIII. század végi, a XIX. század eleji német idealizmus örökösei.) Az egyetemnek ez az eszméje elvileg és gyakorlatilag is egy bizonyos feltétlen szabadságot von maga után. Később még visszatérek erre.

Ez nem azt jelenti, hogy az egyetem mint létező intézmény lenne e kérdések, ezen ellenállás egyetlen helye. Inkább azt mondanám, hogy ott, ahol egy ilyen ellenállás létrejön, ott van az egyetem. Másként mondva, néha az utcán, a barikádokon, vagy az írók elszigetelt íróasztalánál, inkább beszélhetünk egyetemről, mint azokon a helyeken, amelyek az egyetem nevet viselik.

Következésképpen, hiszek az egyetem szerepében, mint valamiféle metonímiában, hogy a feltétlen gondolkodás eszméjét, a gondolkodás feltétlen vakmerőségét jelezzük. De ez nem jelenti azt, hogy minden világosabbá válik. Mivel az a helyzet, hogy a modern emberek azt gondolták, hogy egy olyan helyet hoztak létre, amely ehhez a feltétlen gondolathoz illesztett. Ez a hely azonban soha nem volt illesztett. Ez a hely mindig befejezetlen maradt, valójában mindig feltételes volt, ám ez az eszme itt belakta. Azt mondanám tehát, hogy az egyetem nem a nyilvános hely, de azt is mondanám hogy mindenütt, ahol egy ilyen gondolat előfordul, legyen az egy mű, egy költemény, egy magányos munka egyetem-közelségről beszélhetünk.

Ebből a nézőpontból természetesen az, amit én dekonstrukciónak nevezek, nem egyszerűen egy fokozati különbség az egyetemhez képest. A legnagyobb tiszteletem a kritikai eszme minden formája iránt, azt hiszem, hogy fenn kell tartani a kritikai munka minden formáját. De abban a pillanatban, amikor a kérdezés megkezdődik, mindenekelőtt a kritikai, a több mint kritikai eszméről, aztán a *krinein*, a krízis előfeltevéseiről, azaz a kettő közötti döntésről, értékelésről, ebben a pillanatban nem egyszerűen egy lépcsőfokot lépünk át, hanem egy másik portához közelítünk. A dekonstrukció nem egyszerű fokozati különbség, hanem egy másik igazság, egy másik gesztus. A ma délelőtti előadásban több alkalommal jeleztem, hangsúlyoztam, hogy ez a dekonstruktív gesztus egy hely létrehozásához is hozzátartozik. (...)

II.

Még inkább, mint az előző alkalommal, be kell vallanom, hogy lehetetlen, sőt illetlenség részemről, megkísérelni valóban választ adni ezekre a nagyon is eltérő diskurzusokra, melyek annyira gazdagok és provokatívak számomra. Bocsánatkéréssel kell kezdenem, és annak megállapításával, hogy teljesen képtelen vagyok választ adni. Nem vagyok teljesen biztos abban, hogy mindent megértettem. Tehát türelmesen el kellene olvasni a szövegeket, és újra kellene olvasni őket. Remélem, közlik majd őket és akkor valóban azzal a figyelemmel, és idővel tudjuk tanulmányozni az általuk feltett kérdéseket, közbevetéseket, javaslatokat, amelyet megérdemelnek.

Mindazonáltal, egyszerűen hálám jeléül és válaszképtelenségemet bevallva, néhány nagyon is elégtelen és méltánytalan megjegyzést teszek azzal kapcsolatban, ami elhangzott.

Mindenekelőtt megpróbálom, ha tudom, világosabbá tenni, a tegnapi előadásomat. Érthető módon a vitánkat irányító nehézségek, különösen ilyen gyors körülmények között, abból adódnak, hogy a tegnapi elhangzott előadás semmilyen meghatározott műfajhoz nem tartozott. Egyáltalán nem vágytam vagy célkitűzésem, hogy túllépjek a műfaji határokon, ez annak a képtelenségnek a jele, mindenekelőtt az én saját szememben, hogy egy megbízható szabályzatnál kössek ki a javaslataimat, a katakhrésiseket és azokat a kissé örült dolgokat illetően, amelyeket a tegnapi és ma délelőtt mondtam.

Ám azt gondolom, hogy a diskurzus műfajába, a diszciplínába, a tárgyterületbe vagy a részterületbe vetett bizalom az egyetemi intézmény feltétele. Nemcsak a regény és a költészet műfaja között kell különbséget tenni, hanem a retorika és a logika, a filozófia és a tudomány között is.

Ezek a különbségtevések életbevágóan fontosak az egyetem számára, és természetes, hogy minden olyan kérdés, amely az egyetemi struktúrát érinti, annak történetiségét, törekenségét, annak átalakítását, a műfaj, a műfaj határainak kérdésén nyugszik. Például, azon a bizalmon, amelyet a logika és a retorika, a retorikai alakzatok közötti különbségtevésbe, a katakhrésis és más dolgok közötti különbségtevésbe vetnek. Nem azért mondom, hogy mentesítsem saját diskurzusomat e műfaji megkülönböztető jelektől, pusztán azért, hogy jelezzem azt a kockázatot, amelyet egy kissé vakon vállaltam, hogy hitem szerint néhány javaslatot, kérdést, néhány nyugtalanító jelet közlétegyek.

Magam is szerettem volna visszatérni a szuverenitás és a felszabadítás kifejezésekhez, amelyekről oly sok szó esett ma délelőtt és tegnap is. Talán azért, hogy biztosítsam Önöket, hogy semmi bajon a nemzettel. Engem a nacionalizmus nyugtalanít, és következképpen az a forma, amelyet a nemzeti nagyravágyás magára ölt azért, hogy átadja magát ennek a modellnek. Nem véletlen, hogy a modern egyetem eszméje ugyanakkor keletkezett, mint a nemzeté, azaz a francia forradalom körül. Nos, ami engem nyugtalanít, az nem is az, ami az egyetemet a nemzethez vagy a nyelvhez, hanem az, ami a nemzetállamhoz köti. Azt hiszem, ahhoz, hogy ellenálljunk annak, ami a legveszedelmesebb abban, amit a mondializáció homohegemonizációja hegemóniájának nevezek, ami autoritás alatt történik, szükség van a nemzeti ellenállásra, az idióma ellenállására, de nem a nemzetállam, a nacionalista állam ellenállására.

Természetesen egyetértek azzal, hogy feltegyük a piac kérdését, és egyetértek azzal, hogy bizonyos nagyon is különböző országokban (vegyük Magyarországot, Romániát, Bulgáriát vagy Lengyelországot) vannak a totalitárius tapasztalatnak tartós hatásai, és minden egyes helyzetben újra le kell fordítani a problematikát. Azt hiszem, hogy minden alkalommal szükség van a felelősségvállalásra, amit Önök is megtapasztalhattak Magyarországon.

Meg vagyok győződve róla, hogy különbözőképpen tevődik fel az oktatói felelősségvállalás kérdése, ha ott, az Egyesült Államokban vagy itt Magyarországon történik ez, természetesen fordítási átvitelekkel, de minden alkalommal, amikor felelősséget kell vállalnunk, azt ott, helyben tesszük, minden kontextusban egyszeri módon, egyszerűen megkísérelve, minden helyzet idiomatikusságának, felelősségvállalásának megfelelően, hogy elemezzük annak sajátosságát.

Amikor Önöket hallgattam, amint a hűségéről mint az örökség, a halál egyik fajtájáról beszéltek, azt mondtam magamban, hogy a feltétel nélküli egyetem eszméje, amelyet ki akarok itt fejteni a maga mindenképpen túláradó jellegében egy kicsit örült dolog. Bizonyos helyzetekben hiszek az örökség és a halál kapcsolatában, de természetesen nem fogom Önöket azzal untatni, hogy magamról beszélek. Minden hegemóniával szembeni tartózkodásom ellenére nagyon hálás és nagyon boldog vagyok, ha munkáim fordítását, nevezetesen anglo-amerikai fordítását látom, mivel tudom, hogy ma, ha az egyetemi világpiacon nem fordítják le a szövegeket angolra, akkor a legfelforgatóbb gondolatok legitimációja és intézményesülése is veszélyeztetett. Következésképpen, vállalom annak kockázatát, hogy örömmel veszem szövegeim anglo-amerikai fordítását, még akkor is, ha neurotikusan frankofon lévén, a francia nyelvnek lekötelezettje lévén, akárcsak Önök a magyarnak, nagyon jól tudom, hogy ha anglo-amerikai nyelvre fordítják le a szövegeimet, az éppolyan ijesztő, mint bármely más fordítás. Újra és újra megerősítem, minden mondattal, írásaim lefordíthatatlan fordíthatóságát.

Szeretném felhasználni az Önök által mondottakat, hogy pontosítsak néhány nehéz kérdést. Először is azt hiszem, hogy a performativitás mindig feltételes. Emiatt habozok a performativitás és az esemény között. Az austini elméletben egy performatívum, szigorú értelemben véve, csak ott működik, ahol a konvenciórendszer legitím. Nyilvánvaló, hogy ha én azt mondom: „megnyitom az ülést”, és nem én vagyok az ülés elnöke, ez nem működik. Következésképpen a performativitás mindig feltételes. Ha valaki el akarja gondolni a feltétlenséget, annak olyannak kell lennie, ami felülmúlja a performativitást. A feltétlenség nem a szubjektivitás, hanem a másik, aki érkezik, ami a másiktól érkezik, ami lebontja a szuverén hatalmat (*I am able to, I may, I can, I should*). Itt van a paradoxon: a feltétlenség a másik eljövetele, aminek ki vagyok téve. Mi következik ebből? Elsőként az, hogy az igazságfeltételek és az igazság feltételei azok, amelyek mindig korlátozzák az igazság megjelenését. Például, az episztemológiai elmékedés terét az episztemére, a paradigmatára.

Egy tudományos igazság megjelenése mindig egy mező által feltételezett és következőképpen az igazság intenciója mindig egy bizonyos állapot, egy történeti és tudományos közösség alakegyüttese által feltételezett. Ám ez azt is jelenti, hogy egy olyan invenciónak, mely érdemes e névre, és amely egy teljesen új ténnyt jelenít meg lehetetlennek kellene lennie ott, ahol nem függ többé teljesen megjelenésének felté-

teleitől. Vannak tehát igazságok, és ezek mindig a legfelforgatóbb, leginkább átalakítóbb igazságok, melyek átalakítják az episztemé mezejét. Azok az igazságok, amelyek átalakítják a paradigmát, nem engedelmessé válnak az igazság feltételeinek. Előreláthatatlan helyről jönnek, onnan, ahonnan senki sem várja őket, ahol a feltételek, a konfiguratív feltételek nem készek erre az igazságra. Ez éppannyira érvényes lehet a bibliai próféciára, mint, bizonyos tudományos felfedezésekre, ahol a paradigmatis mező nem volt kész.

Szeretnék visszatérni arra a kérdésre, ami menet közben tevődött föl. Nem vagyok abban biztos, hogy mindent megértettem, de szeretném pontosítani a gondolataimat. A hitvallásról van szó, ami természetesen, láthatólag performatív gesztus, tehát a konvenciók által meghatározott, mint például egy tanító, egy alkalmazott vagy maga a köztársaság elnöke, aki a konvenciók rendszerét követve tesz esküt. Tulajdonképpen teljesen más dologra gondoltam, amikor a professzor hitvallásáról beszéltem: arra a tanításra gondoltam, amely túllép a konvención. Azaz, még akkor is, ha az egyetem esküt tesz egy egyetemi zsűri előtt, teljesen magára vállalja az én professzori felelősségemet, vagy ha felfedezem, hogy munkámban nem beszélhetek valamiről, ami zavart kelt, valamiről, ami forradalmi, akkor figyelembe venném azt, hogy hitvallásom az egyetemen túlmenően kötelez, sőt esetleg még arra is kötelez, hogy ne engedelmessé vájak az Egyetemnek. Az a hitvallás tehát, amelyre én gondoltam, nem konvencionális hitvallás, hanem forradalmi, kész arra, hogy a feltétel nélküli igazság nevében megszegje, áthágja a törvényt, a konvenciókat és a hatályos törvényhozó hatalmat.

Egyetlen pontot szeretnék tisztázni a „mindent kimondani” témát illetően. Nem arról van szó, hogy mindent kimondjunk, hanem arról, hogy soha ne legyen megtiltva az, hogy valamit mondhassunk, vagy éppen elhallgassunk. Itt még mindig a lehető és a lehetetlen kérdése a legnehezebb kérdés, és mindaz, amit a tegnapi és ma reggel megpróbáltam elmondani, az egy olyan lehetetlenség elgondolására irányult, ami nem csak negatív. A lehetetlen az, ami meghaladja erőmet, azt, amire „képes vagyok”, tehát a szuverenitásomat is. Nyilvánvalóan számomra is a legnehezebb dolog feltétlensége az, hogy különbséget tegyek megtörténő, a velem megtörténő feltétlensége és a szuverenitás (amit általában hozzákapcsolnak a feltétlenséghez, a feltétlen hatalom ugyanaz mint a szuverén hatalom) között. Megpróbálok elkülöníteni a feltétlenség gondolatát a szuverenitás gondolatától. Ez egy olyan még nyitott, eljövendő meditáció által történik, mely a lehető és a lehetetlen gondolatának örökségére vonatkozik a filozófiában.

Hogyan érkezzünk el a lehetőség (*Möglichkeit*) elgondolásához? Ezt az irányt keresem. Ebből a szempontból mondtam azt, hogy ha azt gondolom el, ami szembeállítja a tudást az eseménnyel, akkor tévedek. Szükségét érzem annak, hogy kijelentsem: hiszek abban, hogy a tudomány, a tudás képes megtalálni az igazságot. A tudomány történik, és gyakran a technikai-tudomány az, amiből kiindulva a legelőreláthatatlanabb események következnek.

Nyilvánvaló, hogy a retorika nagyon érdekel. A *to have one's cake and to eat* (szó szerinti fordítás: meg is akarja enni a süteményt és meg is akarja tartani, magyar megfelelője pedig azt szeretné, hogy a kecske is jól lakjon és a káposzta is megmaradjon) szólás-mondás franciául a következőképpen hangzik: „*vouloir le beurre et l'argent du*

beurre” (a vaját is akarja és a vaj árát is). *I want too much, yes, I want too much.* (Túl sokat akarok, igen, túl sokat akarok.) Mit szólnának valakihez, aki jön, hogy lássa Önöket és azt mondja: *I don't want too much? Just what I need... But I always want much, more than too much, and not only too much but I always want the impossible. I would like to eat the cake, to have the cake which eats the cake.* (Nem akarok sokat? Csak azt, amire szükségem van... Én azonban mindig sokat akarok, több mint sokat és nemcsak sokat, hanem mindig a lehetetlent akarom. Szeretném meg is enni a süteményt, de azt is szeretném, ha megmaradna a süteményevő sütemény.) A gépek csinálják ezt. A gépek, amelyeket használunk süteményt gyártó sütemények. Gondolnunk kell erre. Ez nem elvont, ezek a tapasztalat igazságai.

A retorika – nagyon is érdekelt a retorika – egy olyan süteménygép, mely süteményeket eszik. Én nem mondok le semmiről, ez a tudattalan – a tudattalan nem mond le semmiről, azt hiszem, hogy az egyetemnek nem kell lemondani semmiről. Ha azt akarjuk, hogy az egyetem lemondjon, akkor elhagyjuk. Az egyetemnek nem kell lemondania semmiről. Ami pedig a katakhrésist illeti, ez az, amit akarok, semmi sincs, ami jobban érdekeltne, mint a katakhrésis. Az a fenyegetés, hogy elveszek a katakhrésisben, annyi, mint megadni nekem a legnagyobb esélyt. A katakhrésis érdekelt a legjobban a retorikában és a politikában. Minden olyan esemény, ami számít a politika és az egyetem történetében olyan hatások eredménye, amelyeket le lehet fordítani a katakhrésisre. Van, amikor túlzásba esünk, és nyilvánvalóan túlozni is kell. Ha Önök mindent mértékletesen akarnak csinálni, annál jobb, én mindenben szeretem a túlzást. Természetesen néha alkudozok, de hát nem lehet mindig túlozni, tehát túlozok, de mértékkel.

100

Hogy komolyabbra fordítsuk a szót, egy adott ponton, az a vád ér, hogy igényt tartok arra, hogy „mindent kimondjak” arról, amit a másik mond, arról, amit már elmondott. Ez nem egészen jogos, mivel én pontosan az ellenkezőjét mondom. Nevezetesen azt, hogy minden még elmondásra vár, én nem tudhatom azt, amit a költő mondani fog, kitett vagyok annak, amit az egyik a másik által mond. A másik által bennem, általam a másokban. Nos, teszek egy nagy, egészen általános engedményt. Megpróbálok gyors lenni. Az a nyelv, amit e beszédben végig használtam egy ideiglenes nyelv, nevezetesen, és itt visszatérek Heideggerhez, ami a „feltétlen” szót illeti, nem tudom, hogy mi lenne a legjobb megoldás. Lehet, hogy más kontextusban úgy fogom találni, hogy ez a szó túlságosan is a régi hagyomány által megjelölt, a feltétlen talán ne is a megfelelő szó.

Megpróbáltam valamit sugallni ezzel a szóval, de nem lehetetlen, hogy egy eltérő kontextusban, egy másik meggyőző szövegrészletben ejtem a feltételes és feltétlen szavakat. Ha a feltétlen fordítása az *unbedingt*, akkor jó szó.

Mindez még számomra is új, és nem vagyok meggyőződve arról, hogy a legjobb megformulázást adtam ezzel kapcsolatban.

*Lejegyezte Stéphanie Brault és Garai Zsolt
Fordította Boros János és Orbán Jolán*

JEGYZET

- 1 E szöveg korábbi változata Esélyt a humántudományoknak – Derrida tanári hitvallása címen megjelent az *Iskolakultúra*, 2007. 3-as számában (17–23).
- 2 Jacques Derrida (2009): *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a Humanities-nek hála, holnap helyt kaphatna)*. Orbán Jolán (szerk.) (2009): *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Gondolat–Iskolakultúra, Budapest. 13.
- 3 Jacques Derrida (1980): *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Aubier-Flammarion. Paris, 7–273.
- 4 Jacques Derrida (1986): *Survivre, Parages*. Galilée, Paris, 117–219.
- 5 Jacques Derrida (1991): *Circonfession*. In G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil. Paris.
- 6 J. Derrida (1997): *A másik egynyelvűsége*. Jelenkor, Pécs.
- 7 J. Le Goff (1999): *Un autre Moyen Age*, Quarto Gallimard; Mark Poster (2001): *What's the Matter With the Internet?* University of Minnesota Press; J. Rifkin (1995): *The End of Work; The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*. G. P. Putnam's Sons, New York.
- 8 Samuel Weber (1987): *Institution and Interpretation*. University of Minnesota Press, uó. (1999): *The Future of Humanities*, Unisa, Johannesburg; Peggy Kamuf (1997): *The Division of Literature, Or the University in Deconstruction*. The University of Chicago Press.
- 9 A felelősség kérdéséhez ld. Jacques Derrida (1990): *Mochlos, ou le conflit des facultés, Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris, 397–438., különösen 405–409. Magyarul: Jacques Derrida (2005): *Mochlos, avagy a fakultások vitája* (ford. Bónus Tibor) In Bónus Tibor – Kelemen Pál – Molnár Gábor Tamás (szerk.) (2005): *Intézményesség és kulturális közvetítés*, Ráció Kiadó, Budapest, 2005. 15–49.
- 10 A dekonstrukció szerepéhez az 1968-as eseményekben és 68-as események szerepéhez a dekonstrukció (ön)értelmezésében ld. Luc Ferry – Alain Renaut (1988): *La pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, valamint Jacques Derrida (1992): Egy értekezés ideje: írásjelek *Pompeji*, 111–112.
- 11 Ehhez a kérdéshez ld. Jacques Derrida (1990): Appendice, *Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris, 146–153.
- 12 Georges Canguilhem (1975): *Nouvelle Critique*, 84. mai 29. Idézi Derrida (1990): Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 44.
- 13 Ehhez a kérdéshez ld. Jacques Derrida (1990): *Philosophie des États Généraux. Appendice. Appel, Un tableau noir, Pour commencer, États Généraux de la philosophie (communiqué)*, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 253–271., 273–282.
- 14 Ehhez a kérdéshez ld. Jacques Derrida (1990): *Titre (pour le Collège International de Philosophie)* (1982), *Coups d'envoi (pour le Collège International de Philosophie)* (1982), *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990. 551–577., 577–619., valamint François Châtelet – Jacques Derrida – Jean-Pierre Faye – Dominique Lecourt: (1998) *Le Rapport bleu. Les sources historique et théoriques du Collège International de philosophie*. PUF, Paris.
- 15 A „sajátos intézményi” körülmények arra vonatkoznak, hogy Derrida ezt a szemináriumot az École Normale Supérieure épületében mint az École Normale Supérieure tanárségédje („maître-assistant”) kezdi, mint a Collège international de Philosophie igazgatója folytatja, és mint az École des Hautes Études en Science Sociales igazgatója végzi. Ehhez a kérdéshez ld. Jacques Derrida (1990): *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 9–11.
- 16 Jacques Derrida (1990): *Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris.
- 17 Ehhez a kérdéshez ld. Jacques Derrida (1990): Rapport de la Commission de Philosophie et d'Épistémologie, *Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris, 619–658.
- 18 I.m. 552., vagy Jacques Derrida (1998): „Titre (pour le Collège International de Philosophie) (1982)”, François Châtelet – Jacques Derrida – Jean-Pierre Faye – Dominique Lecourt, *Le Rapport bleu. Les sources historique et théoriques du Collège International de philosophie*. PUF, Paris, 20.
- 19 Uo.
- 20 I.m. 554., vagy I.m. 21.
- 21 Jacques Derrida (1990): *Mochlos: l'oeuil de l'université, Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 397–539; Jacques Derrida (1992): *A filozófijában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnembről*. Gond, 1992/2. 129–160. ford. Angyalosi Gergely; J. Derrida – I. Kant (1993): *Minden dolgok vége*, Századvég – Gond, Budapest.
- 22 Jacques Derrida (1990): *Mochlos: l'oeuil de l'université, Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris, 397–539.
- 23 Jacques Derrida (1979): *Parergon, La vérité en peinture*. Flammarion, Paris, 21–169. Magyarul részletek Jacques Derrida (2001): *Parergon*, Házás Nikoletta (szerk.) *Változó művészetfogalom*. Budapest, Kijárat, 143–179. ford. Boros János és Orbán Jolán; Jacques Derrida (1975): *Economimesis*,

- Sylviane Agacinski, Jacques Derrida, Sarah Kofman, Ph. Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Bernard Pautrat, *Mimesis des articulations*, Flammarion, Paris, 55–95.
- 24 Jacques Derrida (1985): Préjugés, *devant la loi*, J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe, J.-F. Lyotard, J.-L. Nancy, *La faculté de juger*. Minuit, Paris, 87–141.
- 25 Jacques Derrida (1997): *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Éditions Unesco, Verdier; Jacques Derrida (2000): Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítést! *Magyar Lettre internationale*, 2000, ősz. 77–81. ford. Boros János és Orbán Jolán.
- 26 Jacques Derrida – Anne Dufourmantelle (1997): *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997; J. Derrida, „Vendégszeretetgyűlölet”, In Jacques Derrida: (1997) *Ki az anya?* Jelenkor, Pécs, 59–93.
- 27 Jacques Derrida (1990): *Mochlos*, ou le conflit des facultés, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 397–438., különösen 405–409. Magyarul: Jacques Derrida, *Mochlos*, avagy a fakultások vitája (ford. Bónus Tibor) In Bónus Tibor – Kelemen Pál – Molnár Gábor Tamás (szerk) (2005): *Intézményesség és kulturális közvetítés*, Ráció Kiadó, Budapest, 2005. 15–49.
- 28 Uo.
- 29 Jacques Derrida (1990): *Titre (pour le Collège International de Philosophie)* (1982), *Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris, 552., vagy Jacques Derrida (1998): *Titre (pour le Collège International de Philosophie)* (1982), François Châtelet – Jacques Derrida – Jean-Pierre Faye – Dominique Lecourt, *Le Rapport bleu. Les sources historique et théoriques du Collège International de philosophie*. PUF, Paris, 20.
- 30 I.m. 552., vagy I.m. 20.
- 31 Jacques Derrida (1998): *L'autre nom du Collège*, François Châtelet – Jacques Derrida – Jean-Pierre Faye – Dominique Lecourt, *Le Rapport bleu. Les sources historiques et théoriques du Collège International de philosophie*. PUF, Paris, 208.
- 32 François Jullien, Préface, François Châtelet – Jacques Derrida – Jean-Pierre Faye – Dominique Lecourt (1998): *Le Rapport bleu. Les sources historique et théoriques du Collège International de philosophie*. PUF, Paris, xi.
- 33 Jacques Derrida (1998): *L'autre nom du Collège*, François Châtelet – Jacques Derrida – Jean-Pierre Faye – Dominique Lecourt, *Le Rapport bleu. Les sources historique et théoriques du Collège International de philosophie*, PUF, Paris, 208., 213.
- 34 I.m. 210.
- 35 I.m. 216.
- 36 I.m. 212.
- 37 Jacques Derrida (1990): *Titre (pour le Collège International de Philosophie)* (1982), *Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris, 566.
- 38 I.m. 567.
- 39 Jacques Derrida (1998): *L'autre nom du Collège*, François Châtelet – Jacques Derrida – Jean-Pierre Faye – Dominique Lecourt, *Le Rapport bleu. Les sources historique et théoriques du Collège International de philosophie*. PUF, Paris, 217.
- 40 J. Le Goff: (1999) *Un autre Moyen Age*. Quarto Gallimard, Paris, 172.
- 41 Jacques Derrida (1972): *Signature événement contexte, Marges de la philosophie*. Minuit, Paris, 365–393; Jacques Derrida (1990): *Limited Inc*, Galilée, Paris.
- 42 *A la fin* francia kifejezés egyaránt jelenti a magyarban a véget és a célt. Tekintettel arra, hogy e két kifejezést a francia nyelvben igen gyakran együtt értik, és Derrida rá is játszik erre a két jelentésre, így a „Les fins de l'homme” [Jacques Derrida (1972) *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 129–164. Magyar fordításban: Jacques Derrida: (1993) *Az ember vég-céljai*. Gond, 1993/4, 98–122. Ford. Angyalosi Gergely.] című cikkében, a szövegben a vég-célja kifejezést használjuk, kivéve azokat a helyeket, ahol a hagyományos munka végéről van szó a globalizáció korában. Ezekben a helyeken Derrida Jeremy Rifkin (1995): *The End of Work; The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era* (G. P. Putnam's Sons, New York) című könyvére utal, amely az „end” kettős jelentése ellenére inkább *A munka vége* címen ismert. – *A szerk.*
- 43 Vö. Mark Poster kiadatlan cikkét, „CyberDemocracy: Internet and the Public Sphere”. (Időközben a cikk megjelent Mark Poster könyvében (2001): *What's the Matter With the Internet?* University of Minnesota Press – *A szerk.*)
- 44 I. Kant. (1997): *Az ítélőerő kritikája*. Fordította Papp Zoltán, Szeged, Ictus, 98; *Kritik der Urtheilskraft*, Einleitung, IV és V, *Kantswerke*, Akademische Ausgabe, V. p. 181 (XXVII) és 184 (XXXIV).
- 45 I.m. 60.§
- 46 Samuel Weber (1987): *Institution and Interpretation*. University of Minnesota Press, 143.
- 47 Samuel Weber (1998): „The Future of the Humanities”. In C.S. de Beer (ed). *Unisa as Distinctive University for our Time. Interdisciplinär Discussion Forum*. University of South Africa, Pretoria. 127–154.

- 48 Peggy Kamuf (1999): *The Division of Literature. Or the University in Deconstruction*. The University of Chicago Press, 15.
- 49 Jacques Derrida (1975): *Economimesis*. Sylviane Agacinski, Jacques Derrida, Sarah Kofman, Ph. Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Bernard Pautrat, *Mimesis des articulations*. Flammarion, Paris, 55–95.
- 50 Jacques Derrida (1990): *Mochlos: l'oeil de l'université, Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris, 397–539.
- 51 „An einem Producte der schönen Kunst muß man sich bewußt werden, daß es Kunst sei und nicht Natur; aber doch muß die Zweckmäßigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei scheinen, als ob es ein Product der bloßen Natur sei.” (I. Kant: *Kritik der Urtheilskraft*, Kantswerke, Akademie-Textausgabe, § 45, p. 306.); I. Kant (1997): *Az ítélőerő kritikája*. Fordította Papp Zoltán, Szeged, Ictus, 232.
- 52 Jacques Derrida (1990): *Mochlos, ou le conflit des facultés, Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris, 397–438. Magyarul: Jacques Derrida: *Mochlos, avagy a fakultások vitája*. (ford. Bónus Tibor) In Bónus Tibor – Kelemen Pál – Molnár Gábor Tamás (szerk) (2005): *Intézményesség és kulturális közvetítés*. Ráció Kiadó, Budapest, 15–49.
- 53 *Harmadik Kritika*. 43. §, v.ö. szintén J. Derrida, „Economimesis”, 59.
- 54 *A vallás a tiszta ész határain belül*. Második rész, Első szekció, C, 3. jegyzet.
- 55 Jeremy Rifkin (1995): *The End of Work; The Decline of Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*. G. P. Putnam's Sons: New York, tr. fr. Pierre Rouve, La Découverte 1997.
- 56 I.m. a bekezdés vége, francia fordításban 16.
- 57 I.m. 14.
- 58 *Állam és forradalom*, ed. soc. 175.
- 59 Bevezetés, francia fordítás 15.
- 60 Vö. a könyv utolsó két oldalát, közvetlenül az Utószó előtt.
- 61 69–71. (a következők idézetek innen valók)
- 62 Később hosszabban idézve, 78.
- 63 I.m. 89.
- 64 I.m. 102.
- 65 I.m. 102.
- 66 I.m. 165.
- 67 I.m. 179.
- 68 I.m. 181.
- 69 Ez a „mintha” többé nem egyszerűen filozófiai. Éppen ezért többé nem Vaihinger *A mintha filozófiájának* (*Die Philosophie des Als ob*) „mintha”-ja. Nem is az, amire Freud utal, amikor e műre hivatkozik *Az egy illúzió jövője* művében (a III. fejezet végén).
- 70 Jacques Derrida: (2009): *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „Humanities”-nek hála, holnap helyt kaphatna)*. Orbán Jolán (szerk.); (2009) *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Gondolat – Iskolakultúra, Budapest. 36.
- 71 I. Kant (1997): *Az ítélőerő kritikája*. Fordította Papp Zoltán, Szeged, Ictus, 93–94.
- 72 Jacques Derrida (2009): *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „Humanities”-nek hála, holnap helyt kaphatna)*. Orbán Jolán (szerk.) (2009): *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Gondolat – Iskolakultúra, Budapest. 20.
- 73 I.m. 21.
- 74 I.m. 23.
- 75 I.m. 23.
- 76 I.m. 23–24.
- 77 Immanuel Kant (1997): „A fakultások vitája” (ford. Mesterházi Miklós). In I. Kant: *Történefilozófiai írások*, Ictus, é.n. 361.
- 78 I.m. 362., 361.
- 79 I.m. 360.
- 80 Jacques Derrida: i.m. 36.
- 81 I. Kant, i.m. 359.
- 82 Martin Heidegger (1993): *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*. (ford. Boros Gábor), T-Twins Kiadó, Budapest, 60.
- 83 Jacques Derrida (2009): *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „Humanities”-nek hála, holnap helyt kaphatna)*. Orbán Jolán (szerk.) (2009): *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Gondolat – Iskolakultúra, Budapest. 13.
- 84 Az egyetemről mint tudás-gyárról már Kant is beszélt.
- 85 Vö. Jacques Derrida: i.m. 32–34.

- 86 Vö. Jacques Derrida: i.m. 17, 34–36.
- 87 Vö. Jacques Derrida: i.m. 18–19.
- 88 Heinrich Ratke (1972): *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- 89 Jacques Derrida: i.m. 18.
- 90 I.m. 24.
- 91 I.m. 24.
- 92 I.m. 23.
- 93 Immanuel Kant (1997): A fakultások vitája (ford. Mesterházi Miklós). In I. Kant *Történefilozófiai írások*. Ictus. 360.
- 94 I.m. 360.
- 95 Jacques Derrida: i.m. 13.
- 96 Immanuel Kant: i.m. 366–367.
- 97 A konferencián elhangzott angol nyelvű előadás bővített magyar változata.
- 98 Ld. „A berlini felsőbb tudományos intézmények külső és belső szervezetéről.” W. v. Humboldt: (1985) *Válogatott írásai*. ford. Rajnai László, Budapest: Európa, 250. Az *Einsamkeit* a magyar fordításban „magányosság”-ként szerepel. Az *Einheit von Forschung und Lehre* itt kifejtett humboldti gondolatok összefoglalása, szó szerint a szövegben tudomásom szerint nem szerepel.
- 99 A következő összefoglaló leírásban elsősorban Helmuth Schelsky művére támaszkodtam. Ld. H. Schelsky (1963): *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*. Hamburg: Rowohlt.
- 100 Wilhelm von Humboldt: A berlini felsőbb tudományos intézmények külső és belső szervezetéről, i.m., 250.
- 101 Ld. I. Kant (1974): *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?*. Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. ford. Vidrányi Katalin, Gondolat, Budapest, 127.
- 102 Kant: „Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?”, ld. *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, i.m., 80.
- 103 F. W. J. Schelling (1990): *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Schellings sämtliche Werke*. Hrsg. K.F.A. Schelling, Bd. V, 228., ill. neu hrsg. von Walter E. Ehrhardt. Hamburg: Meiner, 22; Magyarul: Előadások az akadémiai stúdiók módszeréről. Ford. Zoltai Dénes, *Magyar Filozófiai Szemle* XXIX, (1985) 5–6, 825.
- 104 Wilhelm von Humboldt: *A berlini felsőbb tudományos intézmények külső és belső szervezetéről*. i.m., 253. „[...] minden annak az alapelvek a sértetlen megőrzésén múlik, hogy a tudományt olyasvalaminek kell tekinteni, amit még nem találtak meg egészen, és ami egészen soha nem is található meg, és mint ilyet, szakadatlanul tovább kell kutatni.” (ld. Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin. In *Die Idee der deutschen Universität*, hrsg. E. Anrich, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, 379.)
- 105 I.m., 250., id. német kiadás, 377. sk. („[...] die Wissenschaft immer als ein noch nicht ganz aufgelöstes Problem behandeln und daher immer im Forschen bleiben [...]”). A „*Forschung*” fogalmához ld. Gadamer (1986): *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke, Bd I, 219. sk. In (1984) *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest: Gondolat, 160. sk.: „A kutatás fogalma [...] a feladatnak a végtelenségét jelzi [...]” „[...] minden bizonnyal az ismeretlen területekre behatoló tudós utazó (vö. ‘kutatóút’) fogalmából ered, a természet és a történelmi világ megismerését egyaránt átfogja. Minél inkább elhalványul a világismeret teológiai és filozófiai háttere, a tudományt annál inkább az ismeretlenben való behatolásként értelmezik, ezért kutatásnak nevezik.” Ld. még Manfred Riedel: (1988) *Für eine zweite Philosophie*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 18., aki az egész filozófiai megismerést „*Forschung*”-ként azonosítja.
- 106 F. W. J. Schelling: *Előadások az akadémiai stúdiók módszeréről*. id. kiadás, 844. sk. Id. német kiadás 259. skk.
- 107 J. G. Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten; Über das Wesen des Gelehrten. In *Fichtes Werke*, hrsg. I. H. Fichte, Bd. VI, 291–346., 349–447. Magyarul: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről; A tudás emberének lényegéről*. Fichte: (1976) *Az erkölcsstan rendszere*, Gondolat, Budapest. 9–72., 475–586., különösen 14., 30., 49., 53., 55., 57., 59., 485., 537., 539., 544., 553., 575.
- 108 Walter Rüegg (1992): The Traditions of the University in the Face of the Demands of the Twenty-First Century. In *The University of the Twenty-First Century: A Symposium to Celebrate the Centenary of the University of Chicago. Minerva. A Review of Science, Learning and Policy*. vol. XXX, number 2, Summer 192. (The whole history of the universities) “can be seen largely as a set of processes of stabilisation, differentiation, narrowing, enrichment, amalgamation and polarisation of the two fundamental demands, namely the rational search for truth, and the intellectual training of political and social elites.”

- 109 I.m., 196.: „[T]he notion of *Einsamkeit und Freiheit*”, writes Rüegg, means the conviction that „learning and practising the search for knowledge entails a process of maturation which requires time for calm reflection and freedom from distraction.”
- 110 *Igazság és módszer*; id. magyar kiadás 32.
- 111 *Gesammelte Werke*, Bd. I, 22. (*Igazság és módszer*; id. magyar kiadás 35.). [„Es ist nicht eine Frage des Verfahrens oder Verhaltens, sondern des gewordenen Seins.“] A továbbiakban GW 1, ill. IM rövidítéssel hivatkozunk Gadamer művének idézett két kiadására.
- 112 GW 1, 23. (In IM 36.).
- 113 GW 1, 15.; vö. I.m., 20., 24. (= IM 31, 34, 36.)
- 114 GW 1, 17. (In IM 32.) Ezzel szemben ez utóbbi lehet a helyzet a természettudományokban, éspedig a természet, a folyamatok, stb. uralása céljából.
- 115 R. Rorty (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 364. Magyarul: A filozófia és a természet tükre. (Részletek). Ford. Fehér Márta. *Filozófiai Figyelő* VII, (1985) 3, 61.
- 116 I.m., 363. (magyar ford., 60.); vö. 362., ahol Rorty arra a „közhelyre” hivatkozik, mely szerint „az ember nem számíthat műveltnek [...], ha csupán a korabeli természettudományok eredményeit ismeri”.
- 117 Ld. fentebb a 105. jegyzetet.
- 118 Ld. Kant (1996): „A fakultások vitája”. In: Kant: *Történefilozófiai írások*, ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Ictus, 349., 358. skk. Kant az igazság kutatását élesen elhatárolja a hasznosságtól (ld. I.m., 359.), s e vonás, az igazság-hasznosság közti különbségtétel az egész német idealista tradíció és egyetemfelfogás jellegzetes vonása marad (ld. pl. Schelling: „Előadások az akadémiai stúdiumok módszeréről”, id. kiadás, 843. sk., id. német kiadás 256.).
- 119 „[T]he disciplinary crown of the German idea of a university was philosophy (and philology) as incorporated into the faculty organisational structure of the Continental university. Philosophy was the means for unifying the disciplines.” „The intellectual ideals of *Bildung*, *Wissenschaft*, *Lehrfreiheit* and *Lernfreiheit* were hothouse attractions for British and American scholars more accustomed to colleges than to universities, that is to say, to dealing with undergraduates who still behaved, and were treated, as if they were at school and whose moral superintendance was a critical aspect of the university’s inherited functions.” „Academic career-building was possible in nineteenth-century Germany, to a greater degree than in England, where the professor was still for the most part a clergyman usually bent on a clerical career and where research played only a limited part, so that the best place to be intellectually creative was outside rather than inside the universities.” „John Stuart Mill complained that the English ‘character’ was actually narrower or more one-sided than in the Humboldtian tradition.” (Sheldon Rothblatt (1997): *The Modern University and Its Discontents. The Fate of Newman’s Legacies in Britain and America*, Cambridge: Cambridge UP, 22., 24. sk., 25, 53.)
- 120 Allan Bloom (1988): *The Closing of the American Mind*. Touchstone Edition, New York – London: Simon & Schuster, 323. („the decline of the Continental universities, especially the destruction of the German universities, the break in their intellectual tradition and the loss of inner confidence and the sense of high vocation they once possessed”).
- 121 *The Closing of the American Mind*, 322. sk. („American universities [...] were, for the most part, heirs of the German university tradition, which, as I have discussed, was the greatest expression of the publicly supported and approved version of the theoretical life”).
- 122 *The Closing of the American Mind*, 322. skk.
- 123 Jaroslav Pelikan (1992): *The Idea of University. A Reexamination*. New Haven: Yale University Press, 84. („it was above all the German university that the ‘research university’ in the form we know now had been invented [...]. In 1810 the establishment of the University of Berlin under the leadership of Wilhelm von Humboldt [...] set the pattern, with the philosopher Johann Gottlieb Fichte as the first rector. It was, moreover, from the German university, including not only Berlin, but also the University of Göttingen, that the Ph.D. was adapted when it was introduced in the United States in 1860.”)
- 124 Ld. pl. újabban Arnd Morkel kiváló tanulmányát: *Regnum, Sacerdotium, Studium. Die Aufgabe der Universität*. In: Arnd Morkel (2001): *Glanzlichter der Wissenschaft. Ein Almanach*, ed. Deutscher Hochschulverband, Stuttgart, Lucius, 143–152. (A dolgozat némileg rövidített formában megjelent: *Forschung und Lehre*, [2000] 8. 396–398.). Ld. itt különösen 144.: „A politikus számára egyértelmű: a feladat a szakmai képzés, továbbá olyan kutatás, amely a társadalomnak hasznos. Ez a nézet nem hamis, legföljebb nem teljes. Nem érinti a lényegét sem, hiányzik belőle a döntő mozzanat: a megismerésre való törekvés, az igazság kutatása. Az igazság kutatása [...] az egyetem voltaképpeni feladata.” („Für die Politiker steht fest: Aufgabe der Universität ist die berufliche Ausbildung sowie eine Forschung, die der Gesellschaft nützt. Das ist nicht falsch, aber unvollständig. Es trifft auch nicht den Kern, es fehlt das

Entscheidende: Das Streben nach Erkenntnis, die Suche nach Wahrheit. Die Suche nach Wahrheit [...] ist die eigentliche Bestimmung der Universität.“)

- 125 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B XXII; ld. I. Kant (1981): *A tiszta ész kritikája*. Ford. Alexander Bernát és Bánóczy József. Akadémiai Kiadó, Budapest 19.
- 126 Kant számára a szabadság az erkölcsi törvény *ratio essendije*, az erkölcsi törvény pedig a szabadság *ratio cognoscendije* (ld. A gyakorlati ész kritikája. In: Kant (1991): *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, ford. Berényi Gábor, Budapest: Gondolat, 106.), azaz – az utóbbi esetben – szabadságmóról tudni csak erkölcsiségem révén tudok, más szóval arról a szabadságról tudok, mely erkölcsiségemhez hozzátartozik, erkölcsiségemhez szükséges. Hogy az erkölcsi törvény mellett a szabadság lehetne talán másvalaminek is a *ratio essendije*, az kiesik Kant látóköréből. Az összefüggésre vonatkozóan ld. még a következő fejtegetéseket. A kérdés, ami foglalkoztatja, írja Kant, az, hogy „a feltétlen-gyakorlatira vonatkozó megismerésünk miből indul ki, a szabadságból vagy a gyakorlati [értsd: morális – F. M. I.] törvényből. A szabadságból nem indulhat ki, mert annak közvetlenül nem lehetünk tudatában, hiszen első fogalma negatív, és a tapasztalatból sem következtethetünk rá, mert a tapasztalatból csak a jelenségek törvényét, tehát a természeti mechanizmust ismerhetjük meg, ami éppen az ellenkezője a szabadságnak. Tehát a morális törvény az, amely [...] közvetlenül tudatosul bennünk, ami elsőként mutatkozik meg számunkra, s ami épp a szabadság fogalmához vezet [...]” (I.m., 137.; kiemelés F. M. I.). Kant feltehetően arra gondol itt, hogy míg a kényszernek illetve a meghatározottságnak nagyon is tudatában lehetünk, addig hiányuknak már kevésbé, s ebben állhatna akkor a szabadság általa említett „első” fogalma, mely éppen ezért „negatív”; példának okáért ha megbilincselve kivonszolnak a szobából, a kényszernek nagyon is tudatában vagyok, míg ha önmagamtól kísételek, ezt aligha kíséri bármiféle tudatosság, noha persze ha utólag megkérdeznék: szabadon sétáltál ki?, akkor erre nyilván igen-nel válaszolnék, ám anélkül, hogy cselekvésem alatt e szabadságnak különösképpen tudatában lettem volna. Mármost akár igaza van Kantnak, akár nem, azaz akár tudatában lehetünk közvetlenül a szabadságnak akár nem, kiindulópontja mindenképpen az, hogy a morális törvény tudatosul bennünk elsőként, s vezet azután bennünket a szabadság fogalmához, mint olyan feltételhez, mely nélkül nem volna lehetséges. Kant nézőpontjából tehát a morális törvény felől találunk utat a szabadsághoz; az viszont, hogy lehetséges volna a morális törvény hatókörén kívül álló szabadság is, nem áll Kant figyelmének középpontjában.
- 127 Ld. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, id. kiadás, 106.
- 128 Ld. Kant: „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése”. In Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, id. kiadás, pl. 64., 66. sk., 69., 72., 74. Az utolsóknak idézett helyen ez olvasható: „Mert abban ugyan nincs semmi emelkedettség, hogy [a személy] alá van vetve az erkölcsi törvénynek, de abban már nagyon is, hogy egyúttal törvényhozó is, s csakis ezért van alárendelve a törvénynek.” Az engedelmesség, az önkéntes alávetés mozzanata jellemző módon hozzátartozik nem csupán Kant szabadságfogalmához, hanem – amint arra még röviden kitérünk – Hegeléhez is.
- 129 Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, id. kiadás, 68.
- 130 *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, id. kiadás, 82., 86. Vö. továbbá I.m., 68., 81. sk. Ld. még a következő megfontolásokat: „[...] ha az ész nem akarja magát alávetni a maga szabta törvénynek, akkor idegen törvények igájába kell görnyednie, mert törvény nélkül semmi, még a legnagyobb értelmetlenség sem űzheti soká játékait. A [...] törvénynélküliség [...] a korlátozásoktól való megszabadulás elkerülhetetlen következménye tehát az, hogy elvész [...] a szabadság” (Kant: „Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?”. In Kant: *A vallás a pusztá és határain belül és más írások*, id. kötet, 125.). „Szabadon cselekvő, de a morális törvény által nem kötött lényként elgondolni magunkat olyasmí lenne, mint egy törvények nélküli ható okot képzelni [...] – ez pedig önellentmondás” (Kant: *A vallás a pusztá és határain belül. In A vallás a pusztá és határain belül és más írások*, id. kötet, 164.).
- 131 Kant: „Az örök békéről”, ford. Mesterházi Miklós. In Kant (1996): *Történefilozófiai írások*. Budapest: Ictus, 270. kiemelések F. M. I.; vö még I.m., 273.
- 132 G. W. F. Hegel (1979): *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 573.
- 133 I.m., 705.
- 134 Ld. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, 176. skk., különösen 181., ahol egy oldalon belül legalább másfél tucatszor fordul elő az önkény-szó meglehetősen pejoratív kontextusban.
- 135 Ld. i.m. 183., 185., 173. Ezt az állapotot Hegel „jogtalanságként” is leírja (I.m., 179.).
- 136 Jacques Derrida (2009): *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „Humanities”-nek hála, holnap helyt kaphatna)*, Orbán Jolán (szerk.): (2009) *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Gondolat – Iskolakultúra, Budapest. 20–21.
- 137 I.m. vö. 24.
- 138 Theodor W. Adorno (1986): „Zur Demokratisierung der deutschen Universität”, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20/1, Suhrkamp Verlag 1986. 334.

- 139 I.m. 335.
 140 I.m. 335.
 141 Wolfgang Kraushaar (Hg.) (1998): *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, Bd. II, Zweitauseneins 459.
 142 I.m. 462.
 143 I.m. 462.
 144 I.m. 21.
 145 Jacques Derrida (2009): *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „Humanities”-nek hála, holnap helyt kaphatna)*, Orbán Jolán (szerk.): (2009) *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Gondolat – Iskolakultúra, Budapest. 13.
 146 I.m. 34.
 147 I.m. 15.
 148 I.m. 36.
 149 I.m. 13.
 150 J-P Sartre (1972): *Plaidoyer pour les intellectuels Gallimard*, (Collection idées.) 12.
 151 I.m. 43.
 152 I.m. 44–45.
 153 Lukács György (1998). *Eszztétikai kultúra*. Budapest, Napvilág Kiadó, Lukács könyvek sorozat.
 154 Jacques Derrida (1986): *Parages*. Paris, Galilée, 264.
 155 Jacques Derrida (2009): *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „Humanities”-nek hála, holnap helyt kaphatna)*. Orbán Jolán (szerk.) (2009): *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Budapest, Gondolat-Iskolakultúra. 36.
 156 Jacques Derrida (1992): *Points de suspension: Entretiens*. Paris, Galilée, 9.
 157 Szegedy-Maszák Mihály (1995): *Minta a szőnyegen: A műértelmezés esélyei*. Budapest, Balassi, 19-20.
 158 Jacques Derrida (1992): *Points de suspension: Entretiens*. Paris, Galilée, 139.
 159 Jacques Derrida (2009): *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „Humanities”-nek hála, holnap helyt kaphatna)*, Orbán Jolán (szerk.): (2009) *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Gondolat – Iskolakultúra, Budapest. 16.
 160 I.m. 16.
 161 Jacques Derrida (1992): *Points de suspension: Entretiens*. Paris, Galilée, 88.
 162 I.m. 237.
 163 Jacques Derrida (1986): *Parages*. Paris, Galilée, 147.
 164 I.m. 140.
 165 Jacques Derrida (2009): *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „Humanities”-nek hála, holnap helyt kaphatna)*. Orbán Jolán (szerk.) (2009): *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Gondolat – Iskolakultúra, Budapest. 13.
 166 I.m. 13.
 167 I.m. 14.
 168 I.m. 15.
 169 I.m. 14.
 170 I.m. 14.
 171 I.m. 32.
 172 Jacques Derrida (1992): *Points de suspension: Entretiens*. Paris, Galilée, 161.
 173 A hozzászólás eredetileg angolul íródott, ezért a magyar változatban kissé nehezen követhető néhány szójáték, utalás Derrida és Austin szóhasználatára. E helyeken szögletes zárójelben jelzem az angol változat megoldásait.
 174 Jacques Derrida (2009): *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „Humanities”-nek hála, holnap helyt kaphatna)*. Orbán Jolán (szerk.) (2009): *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Gondolat – Iskolakultúra, Budapest. 12.
 175 I.m. 27.
 176 I.m. 14.
 177 A konferencia két szekciójában elhangzott előadásokra Derrida az egyes szekciók végén válaszolt. A filozófiai szekcióban elhangzott előadásokra – Boros János, Vajda Mihály, Kelemen János, Fehér M. István, Weiss János, Angyalosi Gergely – adott válaszát I., az irodalmi szekcióban elhangzott előadásokra – Szegedy-Maszák Mihály, Kálmán C. György, Odorics Ferenc, Luigi Tassoni, Richard Aczél – adott válaszát II., jelzéssel különítettem el. – A szerk.

