

Nyíró Miklós: „Tartózkodás a radikalizmustól.’ Gadamer - Heideggeren és Derridán innen.” In. Nyíró M. (szerk.): *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*. L’Harmattan, Budapest, 2012, 269-286.

„Tartózkodás a radikalizmustól.”

Gadamer – Heideggeren és Derridán innen¹

Ama filozófiai pozíciók konstellációját, melyet Heidegger, Derrida és Gadamer neve fémjelez, az alábbiakban egy olyan szempontból – s abból is, végső soron pusztán csak egyetlen vezérmotívumot követve – szeretném jellemezni, melyből közelítve minden különbözőségük ellenére Heidegger és Derrida között bizonyos rokonság mutatkozik, Gadamer álláspontja pedig kritikusnak bizonyul e közös vonásukkal szemben. A vezérmotívum, melyet eközben szem előtt tartok, e szerzők *radikalizmusának jellege* lesz. Először Heidegger filozófiájának vonatkozó aspektusait vázolom röviden – mondhatni: jelzésszerűen –, azzal a céllal, hogy először az ún. „fakticitás hermeneutikája”, majd a *Lét és idő* tervezete, végül a nyugati metafizika meghaladásának Heidegger fordulat utáni korszakát jellemző programja kapcsán érzékeltessem a német filozófus törekvésében rejlő radikalizmus sajátosságait. Ezt követően térek rá Derrida vállalkozásának jellemzésére, melynek során először az azt mozgató ún. messiási mozzanatot körvonalazom, majd a fenomenológia, a szemiotika és a strukturalizmus derridai lebontásából nyert dekonstruktív „vezérfogalmakat” mint e messiási mozzanat „infrastruktúráját” mutatom be. Végül arra igyekszem rámutatni, milyen főbb filozófiai megfontolások vezérlik Gadamert, amikor tudatosan és vállaltan tartózkodik mindenféle végső radikalizmustól, s egyúttal a metafizika de(kon)strukciója radikalizmusának korlátaira is felhívja a figyelmet.

I. Heidegger: radikalizmus és destrukció

Filozófiai programját a korai Heidegger köztudottan a „fakticitás hermeneutikája” címszóval hirdette meg. E program témáját a tényleges emberi élet képezte, mégpedig úgy, ahogyan az tulajdon eredetéből, önnön eredet(iség)ében bontakozik ki: „A filozófia problematikája a faktikus élet *létére* vonatkozik”² – olvashatjuk az 1922-ből származó *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációkban*. E vállalkozás keretében középponti szerepet játszik a destrukció fogalma, mely egészen korán, már az 1919–20-as téli szemeszter végén megjelenik – a „kritika” fogalmát váltva fel –, mégpedig annak az eljárásnak a megnevezéseként, melynek során az előfeltevések a tényleges élettapasztalatban rejlő eredeteikig vezetendők vissza.³ A destrukció e gondolatát Heidegger eleinte az eltárgyasítás természetesnek vélt tendenciájával szembeni *ellenmozgásként* vezeti be, később azonban az kiszélesedik, s átfogóbb formájában az eredetiségtől a mindennapiság felszíni létezésformájába történő visszaesés, hanyatlás vagy bukás bármely formájával szembeni ellenmozgásként értelmeződik. Heidegger szerint az efféle hanyatlás az emberi ittlét lényegi hajlandósága, s az a világra, mindenekelőtt pedig a többé vagy kevésbé megragadott, áthagyományozott értelmezésekre való ráhagyatkozásában fejeződik ki. Ha tehát a filozófia „mint *kérdő* megismerés [...] az élet amaz alapmozgásai értelmezési tendenciájának igazi, explicit végbemenése, amelyekben az élet számára önmagáról és saját létéről van szó”⁴, akkor az nem nélkülözheti a hagyományos értelmezések elsajátítását célzó destrukciót.

¹ A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával, továbbá az OTKA K 76865 témaszámú pályázata keretében, illetve az MTA-TKI támogatásával valósult meg.

² M.artin Heidegger: *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)*. Ford. Endreffy Z.oltán és Fehér M. I.stván, in: *Existencia, Supplementa Vol. II.*, Societas Philosophia Classica, Szeged – Budapest, 1996 – 97, 19.

³ Vö. Th.eodore Kisiel: *The Genesis of Heidegger’s ‘Being and Time’*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 493 – 494.

⁴ M.artin Heidegger: *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)*, 19.

A *Lét és idő*ben, hasonlóképpen, a destrukció „a megkövült tradíció fellazításá[t] és az általa előidézett elfedések megszüntetésé[t], [...] az ontológiai alapfogalmak eredetének [...] a kimutatás[át], »születési bizonyítványuknak« vizsgálódó kiállítás[át]” célozza, vagyis azt, hogy „az antik ontológia átöröklött állományát azokra az eredendő tapasztalatokra bont[sa] le, melyekben a lét első és a továbbiakban mindent irányító meghatározásait nyerjük.”⁵ Itt azonban a destrukció – mint a faktikus élet tulajdon létének, vagyis az egzisztenciának az analitikáját kiegészítő vállalkozás – már egy új ontológiának, nevezetesen „a” lét értelmére irányuló fundamentálonológiai kérdés kidolgozásának a szolgálatában áll, annak előkészítő – e létértelem horizontjához való hozzáférést biztosítani hivatott – fázisát képezi.

Az eredethez való visszatérésnek, a kezdetek elsajátító ismétlésének a korai Heidegger gondolkodását meghatározó motívuma később, az úgynevezett fordulatot követő második korszak Heideggere számára immár a metafizika meghaladásának programjába, vagyis az európai filozófia, de egyúttal az európai történelem valamiféle „másik, második kezdetének” (*anderer Anfang*) gondolatába fordult át.⁶ „Messianisztikusabb pillanataiban” – Heidegger *Nietzsche*-kötetének lapjain például, ahol is a léttörténet gondolata kibontakozik – ez a világtörténeti jelentőséggel felruházott gondolat „a földtörténet és a történeti emberiség egy korszaká[nak] beteljesülését” vetíti előre, egy olyan beteljesülést, amely „a viláгурalomért zajló, a metafizika kibontakozása által táplált küzdelem” eredményeként, „egy még távoli, ám alapvető történeti pozíciót” jelölne ki, melyben „a versengés többé nem a létezők uralásáért zajló küzdelem” formáját ölti majd, hanem „a létezők hatalma és a Lét igazsága közti összecsapásba” fordulna át.⁷ Visszafogottabb, kevésbé messianisztikus változatában a kései Heidegger radikalizmusa inkább azon eszkatologikus erőfeszítéseiben mutatkozik meg, hogy – miként Gadamer fogalmaz – „a »létfedtség« »világéjszakája« [közepette] a lehanyatlott Nap [...] visszatérésének első sugarait”⁸ kémlelje, s hogy megtalálja amaz egyetlen, „kizárólagos szót”⁹ (Heidegger) – s ezt nevezi Derrida „heideggeri *reménynek*”¹⁰ –, mely képes arra, hogy megnevezze a létet. E tekintetben érdemes emlékeztetni arra, hogy 1923-ban Heidegger a következőképpen foglalta szavakba a teológia igazi feladatát: „a szót kell keresnie, mely képes a hitbe szólítani, s a hitben megtartani”¹¹.

Heidegger „radikalizmusa”, úgy tűnik, a következő mozzanatokban és szinteken mutatkozik meg. 1) A filozófiát – Husserl nyomdokain – Heidegger mindvégig eredetkutatásként, ám – mesterével ellentétben – a tulajdon létéből kibontakozó tényleges élet kutatásaként érti. 2) Új szintet jelent, amikor a filozófia „a” lét értelmére irányuló kérdést teszi meg vezérfonalául. E ponton felmerülhet a gyanú, hogy e kérdésben olyasfajta „monizmus” rejlik, amely inkább csak posztulálva van, nem pedig fenomenológiailag biztosítva. 3) A radikalizmus külön mozzanatának tekinthető, hogy ezt a kérdést a *Lét és idő* tervezete ontológiai elsőbbséggel ruházza fel, s egy olyan fundamentálonológia témájaként jelöli ki, amely a filozófia mint szigorú tudomány husserli eszméjéhez látszik csatlakozni. 4) A metafizika meghaladásának programja a heideggeri radikalizmus egy további, immár világtörténeti jelentőséggel felruházott, messianisztikus felhangokat is megszólaltató szintjét jelenti. 5) A lét megnevezését célzó – eszkatologikusnak mondható – törekvések a heideggeri gondolati útnak mindvégig alapvonulatát képezik.

⁵ M.artin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály és mások. Osiris, Budapest, 2001², 39.

⁶ Vö. Fehér M. István: „Destrukció és applikáció, avagy a filozófia mint »saját korának filozófiája«.” *Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában.* Világosság, 2002/4-7., 19–33.

⁷ M.artin Heidegger: *Nietzsche Vol. III.* Szerk. D. F. Krell, D. F. (ed.). Harper, San Francisco, 1987, 191.

⁸ Hans-G.eorg Gadamer: *Igazság és módszer*. Osiris, Budapest, 2003², 22.

⁹ Pl. M.artin Heidegger: *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt/-am-Main, 1950, 337–338.: „A nyelvnek tehát ahhoz, hogy megnevezhesse azt, ami a létben lényege szerint megjelenik, egy szót kellene csak megtalálnia, a kizárólagos szót. Itt mérhetjük fel, hogy mennyire kockázatos minden gondolkodó szó, mely a létet szólítja meg. Mégis, ami itt kockára van téve, nem valami lehetetlen; hiszen a lét a legkülönfélébb módokon mindenütt és folyton-folyvást az egész nyelven keresztül beszél.”

¹⁰ J.aequés Derrida: „Az el-különböződés”, in: Bacsó B. (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi, 1991, 62.

¹¹ E szóban elhangzott szavakról a jelenlévő Gadamer tudósít: „Die Marburger Theologie” (1964), GW 3, 197.

II. A derridai dekonstruktivizmus

II/1. A messiási: az eljövő „jelene”

Az alábbiakban a derridai dekonstrukció egyik önmaga által is kinyilvánított lényegi vonását, nevezetesen annak „messiási” jellegét szeretném néhány aspektusában felidézni. 1993-ban látott napvilágot Derrida *Marx kísértetei* című írása, mely a szerző szavaival kifejezve „tapogatózás [...] annak ismeretlenségében, aminek eljövendőnek kell maradnia”.¹² Amint az a kötet Exordiumában elhangzik, „a fantomokról, az örökségről és a nemzedékekről, a fantomok nemzedékeiről, vagyis *másokról*” szóló írás „az igazságosság nevében” történik, a „felelősség elvét” követi „a még meg nem születettek vagy a már halottak fantomjai iránt”, s „ez a felelősség és igazságszeretet” az, ami „az életet túlvi[szi] a jelenlévő életen, vagy annak [...] ontológiai ténylegességén: nem a halál, hanem egy *túl-élet [sur-vie]* felé, [...] melynek lehetősége jóelőre szétválasztja vagy megbontja az élő jelen, s ugyanígy minden ténylegesség önmagával való azonosságát.”¹³ A lényegileg eljövendő, a már vagy még nem jelen lévők iránt is felelős igazságosság, s az eleven jelenen túli élet, melynek indexe alól nem vonhatja ki magát semmi jelenlegi sem, nem pusztán ezen írásnak, hanem egyáltalán a dekonstrukciót éltető dimenzió leírásainak mindvégig egymásba játszó – noha távolról sem kizárólagos – motívumai.

Derrida arra vállalkozik, hogy „a jelenlét és a jelen nem lét, a ténylegesség és a nem ténylegesség, az élet és a nem élet oppozícióján túl [...] a kísértet lehetőségét, a kísértetet mint lehetőséget” gondolja el.¹⁴ Nem szabad, hogy megtévesszen bennünket az a tény, hogy ez a kísértet *A Kommunista Párt kiáltványa* kezdő mondatában szereplő kísértet, a kommunizmus kísértete. Derrida ugyan nem habozik kimondani: a „*Kiáltványt* és Marx más nagy műveit újraolvasva arra gondoltam, hogy kevés olyan szöveget ismerek a filozófiai hagyományban, talán egyet sem, amelynek tanítása *ma* sürgetőbb volna”. Azonban rögtön hozzáfűzi a kitélt: „feltéve, hogy figyelembe vesszük, amit maga Marx és Engels mondott [...] a saját lehetséges »elavulásukról« és lényegileg megszüntethetetlen történetiségükről”.¹⁵ A doktrína kérge alatt eszerint egy ma is kísértő, mégpedig sürgetően kísértő tanítás rejlik, nevezetesen egy etikai-politikai felelősséget meghirdető tanítás, egyenesen „politikai imperatívusz”¹⁶, melynek lehetősége azonban, éppen mivel kísértő – s úgy vélem, Derrida Heideggerhez fűződő viszonya tekintetében ez mindvégig a döntő mozzanat marad –, túlnyúlik minden, a jelenletre, a ténylegességre irányuló kérdésen, túl minden ontológián.

Derrida hipotézise egyszerre mondja a következőket: „nincs jövő Marx nélkül, Marx emlékezete és öröksége nélkül: legalábbis egy bizonyos Marx, az ő génusza, az ő egyik szelleme nélkül”.¹⁷ Ugyanakkor, „Marx kérdésként, egyszersmind ígéretként és felszólításként tárva-nyitva álló kézjegyét, a kísértetszerűséget [...] Marx *ontológiai* válasza újra elfedte”.¹⁸ A jövő, egyáltalán, minden jövő ezen ontológiának – ahogyan valamennyi egyéb ontológiának is – a dekonstruálásán, s ezáltal ama bizonyos lappangva kísértő szellem megelevenítésén és újbóli mozgásba hozásán áll vagy bukik tehát. A derridai dekonstrukció éppen ennek, e purifikált, dezontologizált marxizmusnak tudja magát. Joggal mondható el róla, hogy „soha nem volt marxista, s ugyanígy nem-marxista sem”¹⁹, hiszen a marxizmus *egy bizonyos* szelleméhez való hűséget, ezen egyetlen szellem örökségének dekonstruálhatatlanságát, ám valamennyi más dekonstruálhatóságát és dekonstruálható voltát vallja. Ezek elkülönítésében, felfedésükben-leleplezésükben, illetve ama bizonyos *egy* örökségének a

¹² J. ~~aeques~~ Derrida: *Marx kísértetei*. Ford. Boros J., Csordás G., Orbán J.; Pécs, Jelenkor Kiadó, Pécs, 1995, 8.

¹³ I. m., 8–10.

¹⁴ I. m., 22.

¹⁵ Uo.

¹⁶ I. m., 40.

¹⁷ I. m., 23.

¹⁸ I. m., 39.

¹⁹ I. m., 86.

vállalásában és továbbvitelében áll „a marxizmusnak ez az átalakítása és megnyitása”²⁰, „a marxizmusnak ez a megkísérelt radikalizálása”²¹ – ahogyan bizonyos fenntartásokkal maga Derrida nevezi általában a dekonstrukció programját.

A szóban forgó transzontológiai „kísértetszerűséget”, vagyis a marxizmus ama egyetlen szellemét, amelyet – mint Derrida vallja – „soha nem vol[na] hajlandó megtagadni”, s melyhez „helyes volna hűségessé maradni”²², a következőképpen jellemzi:

„bizonyos emancipációs és *messiási* megerősítés, az ígélet bizonyos tapasztalata, amelyet megkísérelhetünk megszabadítani minden dogmatikától, sőt minden metafizikai-vallási meghatározottságtól, minden *messianizmustól*”²³. Más szóval, „ami éppoly redukálhatatlan minden dekonstrukció számára, és éppoly dekonstruálhatatlan marad, mint maga a dekonstrukció lehetősége, az talán az emancipáció ígéletének bizonyos tapasztalata; talán egy strukturális messianizmus, egy vallás nélküli messianizmus, egy messianizmus nélküli messiási formalitása maga, az igazságosság eszméjéé – amelyet mindig megkülönböztetünk a jogtól, sőt az emberi jogoktól –, és a demokrácia eszméjéé – amelyet megkülönböztetünk aktuális fogalmától és ma adott jelzőitől.”²⁴

E kísértő, transz-onto-lógiai szellemnek megvan a maga „logikája”, s ezt Derrida a különböző, mindenkor tartalmilag meghatározott messianizmusokból kioldozott, azoknak pusztán a struktúráját megőrző, merőben formális „messiási”-nak nevezi. A messiási e fogalmához Walter Benjaminra hivatkozva folyamodik, aki a történelmi materializmust „egy *gyenge* messiási erő” örökségével hozta összefüggésbe. A „gyenge” jelző Derrida szerint a „messianizmus nélküli messiási”-ra utal,²⁵ mely már mindig is hat magában a történelemben, amennyiben valamennyi nemzedék felruházza vele az utódait, akiket vár. A generációk közt így „titkos megállapodás”²⁶ munkál Benjamin szerint, s ezért is van a múltnak bizonyos követelése (*Anspruch*) a mindenkori jelennel szemben. „Amit Benjamin *Anspruch*nak (követelés, felszólítás, megszólítás, üzenet [*adresse*]) nevez, nem áll távol attól, amit mi itt a *parancsolat* szó alatt értünk”²⁷ – írja Derrida. A fentebb érintett politikai imperatívusz, mely Marx öröksége – ám a marxizmus ontológiája révén egyszermind el is fedődik Derrida szerint –, így egyáltalán a történelemben már mindig is munkáló messiásinak a szóhoz jutása.

II/2. A messiási infrastruktúrája: dekonstruált fenomenológia, szemiotika és strukturalizmus

Kézenfekvőnek tűnhet, hogy a metafizika és a logocentrizmus dekonstrukcióját célzó derridai törekvéseket az ontológiatörténet fogalmainak heideggeri destrukciójával közvetlen kapcsolatban állónak tekintsük, sőt, abból származtassuk. Ernst Behler szerint például még azt is „mondhatjuk, hogy a *kon* szótagnak a heideggeri »destrukció«-ba való beillesztése révén [...] Derrida világosabban fejezte ki a heideggeri szándékot”²⁸. Ebből a szempontból tekintve a derridai dekonstrukció a heideggeri destrukció valamiféle radikalizálásaként tűnhetne fel.

Ezzel szemben nem tévesztendő szem elől, hogy a német filozófia tekintetében Derrida kiindulópontját – bármennyire is nagy hatással volt rá Heidegger gondolkodása – nem ez utóbbi, hanem sokkal inkább a husserli transzcendentális fenomenológiával való szembenézése képezte, továbbá, hogy már Husserlnél is megjelenik az intencionális tapasztalat rétegeinek leépítését (*Abbau*)

²⁰ I. m. 68.

²¹ I. m. 102.

²² I. m. 98–99.

²³ Uo.

²⁴ I. m. 69. Azzal, hogy Derrida itt – ahogyan számtalan más helyen is – magát a dekonstruálhatatlant igyekszik körülhatárolni, látszólag a dekonstrukció határát jelöli ki. Annak körébe azonban, ami dekonstruálhatatlan, a dekonstrukció lehetőségét magát is belesorolja, mely ekként egyszerre képezi a dekonstrukció határát és lehetőségfeltételét.

²⁵ Vö. i. m. 65, 3. j.

²⁶ Uo.

²⁷ I. m. 65.

²⁸ Ernst Behler: *Confrontations. Derrida/Heidegger/Nietzsche*, Stanford University Press, Stanford, 1991, 29–30.; lásd: ehhez Jacques Derrida: *Psyché, Paris*, Galilée, Paris, 1987, 387–393.

hangsúlyozó gondolat. Saját filozófiai útját Derrida egy helyen például „Husserl transzcendentális fenomenológiáján keresztül [vezető], meglehet, végtelen útként” jellemzi, „a hűség egy fajtájaként” ahhoz a filozófiához, mely „a legnagyobb szigorral támaszt bizonyos követelményeket önmagával szemben, még azt követően is, hogy dekonstruáltunk [...] egyfajta alapvető szintet, különösen annak intuicionista, pre-lingvisztikai, vagy pre-szemiotikai axiómáit”.²⁹

Ezen axiomatika dekonstrukciója során Derrida a transzcendentális szubjektum értelemkonstituáló teljesítményeinek *nem-originális* voltára kívánja felhívni a figyelmet, azonban nem az e tudatsubjektivitásnak az életvilágban adódó, *tényleges létére* irányuló – heideggeri – kérdésirány felől, hanem sokkal inkább a mindennemű értelemkonstitúciót megelőző, annak viszonylatában *a priori* el-különböződés ökonómiájára hivatkozva.

Ennek megfelelően a husserli jelfogalom, s egyáltalán a fenomenológia felett gyakorolt derridai kritika középpontjában mindenekelőtt annak megmutatása áll, hogy az értelemnek a tudat számára adódó evidenciája, s egyáltalán a tudat önmaga számára való feltételezett jelenléte – melynek privilegizálását Heideggerhez hasonlóan Derrida is „a metafizika éteri közegének”³⁰ tekinti – nem a priori, hanem származékos, nevezetesen az el-különböződés játékanak effektusa. Miként Derrida mondja:

„Mit jelent az, hogy »tudat«? [...] csak mint önmagában való jelen, mint a jelen önészlelése válik elgondolhatóvá. [...] A tudat elismert előjoga tehát a jelen elismert előjoga; s még ha olyan mélységben írjuk is le a tudat transzcendentális időbeliségét, mint ahogy Husserl teszi, akkor is az »élő jelenben« helyezzük el a szintézisalkotás és a nyomok folyamatos összegyűjtésének képességét. [...] a prezenciát – különösen a tudatot, a tudat önmagánál-létét – már ne[m] a lét abszolút mátrixformájaként tételezzük, hanem mint »meghatározottságot« vagy mint »hatást« [egy olyan rendszeren belül], amely már nem a prezencia rendszere, hanem az el-különböződése [*différance*] [...]»³¹

Talán nem tévedünk, ha azt a követelményt, s az említett szigort, melyre a fentebbi idézet szerint a husserli fenomenológia illetően dekonstrukcióját követően is, mint annak örökségéhez, hű marad ez a dekonstrukció, abban az állhatatosságban véljük újra felfedezni, amellyel a dekonstruktív írás az el-különböződés mozgásai által kínált utakat és szóródásokat követi.

Az el-különböződés (*différance*) ama koncepciójához vezető „inkább nietzschei, mintsem heideggeri lépést”, amely „többé nem [...] a Lét és a létező differenciájaként határozódik meg”³², Derrida elsősorban azzal a Saussure-féle szemiológiával számot vetve teszi meg, mely a modern jelelméletek és a strukturalizmus alapjának tekinthető. A jel hagyományos elméleteivel szemben ez a szemiológia – Derrida megítélése szerint – „egy abszolút kritikai szerepet játszott”, amennyiben azt mutatta meg, hogy „a jelölt nem különíthető el a jelölőtől, hogy a jelölt és jelölő egy és ugyanazon produkció két oldala”, továbbá kidomborította „a szemiológiai funkcionálás differenciális és formális jellemzőit”.³³ A nyelv eszerint a jelek olyan rendszere, amelyben a jelek teljességgel önkényes viszonyban állnak azzal, amit jelölnek. Más szóval, a jelölés nem a létből mint valamiféle alpból ered, hanem esetleges, önkényes a nyelv valamely adott rendszerén belül, egyúttal pedig csak e rendszer keretein belül van jelentése. Maguk a jelek egy ilyen rendszer elemei, nem pedig önmagukban álló entitások. Ennek megfelelően nem annyira az határozza meg őket, akik ők önmagukban véve, hanem sokkal inkább az, akik ők maguk nem, vagyis a rendszer többi tagjától való

²⁹ Jacques Derrida: „Antwort an Apel”, *Zeitschrift: Journal für Aesthetik*, 3 (1987 nyár), 76–84; idézi E. Ernst Behler: i. m., 137–138.

³⁰ Jacques Derrida: „Az el-különböződés”, in: Bacsó B. (szerk.): *Szöveg és interpretáció*, Cserépfalvi, 1991, 54.

³¹ Uo.

³² Jacques Derrida: *Positions*, The Athlone Press, London, 1987, 10. Derrida Nietzschéből olvassa ki a „jel jelenlévő igazság nélkül // jelenlévő igazság nélküli jel” fogalmát (vö. Jacques Derrida: *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, Chicago, 1978, 280.), mely valamiféle transzcendentális jelöltre való utalás hiányában „folytonos decifráls”-ként, az interpretáció végtelen gyakorlataként működik. Az efféle interpretáció Nietzschénél a világnak mint játéknak az örömteli affirmációjaként (vö. Jacques Derrida: *Writing and Difference*, 292.), s a stílusok pluralitásában (vö. Behler: i. m., 77) zajlik.

³³ Jacques Derrida: *Positions*, The Athlone Press, London, 1987, 18.

különbségeik. A nyelv ennyiben nem önazonos entitásoknak, hanem különbségeknek a rendszere.³⁴ Saussure szerint tehát az, „hogy egy jel fogalmi jellegű, vagy hogy hanganyaga van, kevésbé fontos, mint az, hogy vannak körülötte más jelek”.³⁵ Továbbá, „Önkényesség és differencialitás két korrelatív minőség” – mondja Derrida.³⁶

Saussure-rel ellentétben azonban Derrida elutasítja a jel hagyományos fogalmához való folyamodást, mely az úgynevezett transzcendentális jelölt fogalmát implikálja (ami többé nem funkcionál jelölőként, s ezért meghaladná a jelölők láncolatát), melyet ő a metafizikába való visszaesésként értékel.³⁷ Szerinte Saussure-nél is felfedezhető annak privilegizálása, amit Derrida a hang „fonikus szubsztanciájának” nevez, mégpedig abban, hogy a nyelvészet tekintette az általános szemiológia modelljének.³⁸ Ezzel szemben a jelölés Saussure által hangsúlyozott önkényességének legígéretesebb aspektusát Derrida a formalizációban látja, mely éppen hogy nem a beszélt nyelvnek, hanem az „elkülönülő jelek rendszerének” megalkotásában csúcsosodik ki, „a kód és az artikuláció lehetőségében, mely független bármilyen szubsztanciától”.³⁹

Hasonlóképpen, a struktúra modern fogalma kapcsán is azt hangsúlyozza Derrida, hogy e fogalom hatékonyságát „mindig is közömbösítette és redukálta” az, hogy valamiféle központot tulajdonítottak neki, valamely jelenlétre vagy rögzített eredetre vonatkoztatták azt vissza, mely vonatkoztatási pont nem csak hogy nem következik a struktúra strukturalitásának fogalmából, hanem korlátozza is „azt, amit a struktúra *játékának* nevezhetünk”,⁴⁰ s ennyiben éppen hogy nem összeegyeztethető azzal.⁴¹ A játék fogalma itt újfent középponti szerephez jut. Derrida elutasítja a játéknak valamiféle alapra vonatkoztatott fogalmát, mely egy alapvető immobilitás és megerősítő bizonyosság alapján konstituált játék volna, ahol is ez az alap maga kívül esik a játék hatókörén.⁴² Egy ilyen fogalomban szerinte a „bizonyosság utáni vágy ereje fejeződik ki”, mely révén „uralhatóvá válik az a szorongás, mely [...] a játékba való bevontásból, a játéknak való kitettségből ered”.⁴³

Fontos kiemelni, hogy a jel, a struktúra és a játék fogalmainak ez az egybecsengő dekonstrukciója nem annyira ezek szervezett jellegének felszámolását, destrukciójukat célozza, hanem sokkal inkább a decentralizálás, a struktúrák játékának felszabadítása, mobilizálása irányában mozog. A „középpont és az eredet e hiányában” minden a jelölők decentralizált játékaiként értett textualitássá válik, melyben „csakis, mindenütt, különbségek és nyomok nyomai” vannak.⁴⁴

„Tehát az interpretációnak, a struktúrának, a jelnek és a játéknak két interpretációja létezik. Az egyik arról álmodik, hogy képes lesz a játék és a jel rendje elől elillanó valamiféle igazság vagy kezdet/eredet megfejtésére, és az interpretációk szükségességét úgy éli meg, mint valami száműzetést. A másik, mely nem fordul már a kezdet/eredet felé, fenntartja a játékot, és megkísérli, hogy az emberen és az emberiségen túlra jusson, hiszen az ember neve annak a lénynek a neve, aki a metafizika, illetve az ontoteológia történetén keresztül, vagyis egész története során a teljes jelenlétről, a biztos alapról, a kezdetről és a játék végéről álmodott.”⁴⁵

³⁴ Vö. E. [Rust](#) Behler: *Confrontations. Derrida/Heidegger/Nietzsche*, Stanford University Press, Stanford, 1991, 66.

³⁵ F. [Erdinand](#) de Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Ford. B. Lőrinczy É., Gondolat, 1967, 153. Idézi J. [Derrida](#): „Az el-különböződés”, 49.

³⁶ J. [Lacques](#) Derrida: „Az el-különböződés”, 49. Uo.: „Saussure az, aki a *jel önkényes voltát és megkülönböztető jellegét* az általános szemiológia, különösen a nyelvészet alapelvévé emelte. Szerinte e két motívum – mint tudjuk – elválaszthatatlan. Csak azért lehet szó önkényességről, mert a nyelvi rendszer differenciákból és nem betöltött terminusokból áll. A jelentés elemeit nem a csomópontok összetartozó ereje hozza működésbe, hanem az oppozíciók hálózata, mely nemcsak megkülönbözteti azokat egymástól, de egymásra is vonatkoztatja.”

³⁷ J. [Lacques](#) Derrida: *Positions*, The Athlone Press, London, 1987, 19–20.

³⁸ I. m., 21.

³⁹ Uo.

⁴⁰ J. [Lacques](#) Derrida: *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, Chicago, 1978, 278.

⁴¹ Uo.

⁴² Vö. i. m., 279.

⁴³ Vö. uo.

⁴⁴ J. [Lacques](#) Derrida: *Positions*, The Athlone Press, London, 1987, 26.

⁴⁵ J. [Lacques](#) Derrida: „A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában”, In: Bókay A. [ntal](#) – Sári L. [ászló](#) – Szamosi G. [ertrúd](#) – Vilček B. [éla](#) (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Osiris, Budapest, 2002, 275.

Ami mindebből számomra itt különösen fontosnak tűnik, az az, hogy amit Derrida a jelről, a struktúráról és a játékról, egyáltalán az el-különböződésről mond, *strukturálisan illeszkedik* mindahhoz, ami a messiásiról, a mindig is eljövő utáni vágyakozásról, az ígéret formalitásáról vagy strukturalitásáról hangzik el. A dekonstrukciót jellemző ezen *kettősség*, valamint a *lényegi összefüggés* annak két aspektusa között, világosan kidomborodik Derrida következő szavaiban:

„a dekonstruktív gondolkodás [...] mindig a megerősítés, tehát az *ígéret redukálhatatlanságára* hivatkozott, mint az igazságosság egy bizonyos (itt a jogtól különválasztott) eszméjének dekonstruálhatatlanságára. Egy ilyen gondolkodás nem működhet egy [...] *végtelen* ([...] *elméleti és gyakorlati*) *kritika* elvének igazolása nélkül. Ez a *kritika az eljövő abszolút jövője felé nyitott tapasztalat* [...] *mozgásához tartozik*. Tiszta formaiságában, az általa megkövetelt meghatározatlanságban még felfedezhetünk valami lényegi affinitást egy bizonyos messiási szellemmel.”⁴⁶

Annak megvilágításához, hogy közelebbről hogyan gondolhatjuk el e kritikának az abszolút jövő tapasztalatához való *hozzátartozását*, e helyen csupán egyetlen képre hivatkoznék, mely Benjamintól származik, s melyet Derrida kommentálatlanul, éppen hogy csak megemlít, s így hangzik: „a szilánk, amelyet a messiási a Mostidő [*Jetztzeit*] testébe ír”⁴⁷. Egyfelől, az eljövő ígérete mint „örök”, betölthetetlen, abszolút ígéret a maga tisztán formális mivoltában: az „itt és most”-ban – szilánk, mely vág, szakít, megbont és szétválaszt. Ebben a szilánkban minden bizonyonnyal magát a dekonstruktív impulzust, annak az el-különböződésnek az előidézőjét ismerhetjük fel, mely „el-különböződés [...] a szakadás és a megoszlás folyamata”⁴⁸, s mely nem létezik ön-identikusként, „*nincs*, [...] nem jelenlévő létező [*on*] [...] nincs se egzisztenciája, se lényege”⁴⁹, de nem is az önazonosság ellentettje, hanem sokkal inkább az identitásban már mindig is benne foglalt *différance*.⁵⁰ Másfelől – s megfordítva – a „szükségszerű szétváltság [...] az igazságosság de-totalizáló feltétele”⁵¹, mondja Derrida, vagyis ha lehetséges volna a totalizáció, akkor e bezárulással ellehetetlenülne az ígéretre való nyitottság, s ez maga volna az ígéret felszámolása. Továbbá, ez a szétváltság azonban nem „csak” az ígéretnek a feltétele, hanem „minden bizonyonnyal a jelené is – s egyúttal magának a jelenvalónak, s a jelenvaló jelenlétének feltétele”⁵² – olvashatjuk –, maga „az idő és a tér »eredendő konstitúciója«, mondhatnánk [...] a transzcendentális fenomenológia nyelvén”⁵³, vagyis a „jelent konstituáló intervallum”, s éppen ezt, „a jelenlévőnek ezt a konstitúcióját [...] nevezzük *ős-írásnak*, *ős-nyomnak*, vagy el-különböződésnek [*différance*]”⁵⁴. A messiási tehát inherensen függ össze az el-különböződéssel, mint minden jelen nem létező, alaptalan alapjával.

⁴⁶ J. **aeques** Derrida: *Marx kísértetei*. 99–100. [(Kiemelések tőlem – Ny. M.)]

⁴⁷ I. m., 65.

⁴⁸ J. **aeques** Derrida: „Az el-különböződés”, 47.

⁴⁹ I. m., 45.

⁵⁰ „A feladat nem az, hogy az el-különböződést mint az identitás ellentettjét, hanem mint abban bennefoglaltat reprezentáljuk” – fogalmaz E. **rst** Behler: i. m., 72.

⁵¹ J. **aeques** Derrida: *Marx kísértetei*, 37.

⁵² Uo.

⁵³ J. **aeques** Derrida: „Az el-különböződés”, 47.

⁵⁴ I. m., 51. [(Kiemelés tőlem – Ny. M.)] Bővebben, ugyanitt: „a prezencia színpadán minden »jelenlévőnek« mondott elem másra vonatkozik mint önmaga, azaz megőrzi magában a múltbeli elem jegyét, és hagyja, hogy a jövőbeli elemhez fűződő kapcsolatának jegye bevésődjön. Nyom, mely nem kevésbé vonatkozik arra, amit a múltnak hívunk, és a nem önmagával való kapcsolatban – ami tényleg nem önmaga, azaz még csak nem is múlt, vagy módosult jelenként értelmezett jövő – létrehozta azt, amit jelennek hívunk. Hogy önmaga lehessen, szükséges, hogy intervallum váltsza el mindattól, ami nem ő, de ennek a jelent konstituáló intervallumnak egyúttal önmagában meg kell osztania a jelenlévőt, megosztva így a jelenlévővel mindazt, amit belőle kiindulva elgondolni lehet. Javasolom tehát, hogy a jelenlévőnek ezt a konstitúcióját, mint »eredő« és másra vissza nem vezethetően nem-egyszerű, azaz jegyek, nyomok, retentiók és protentiók »stricto sensu« nem-eredeti szintézisét [...] nevezzük *ős-írásnak*, *ős-nyomnak*, vagy el-különböződésnek (*différance*).”

E ponton néhány észrevételt szeretnék tenni a Husserl, Heidegger és Derrida nevével fémjelzett programok viszonyát illetően. Husserl úgynevezett fenomenológiai redukciója, mely a tiszta tudat mezejét mint a fenomenológiai kutatás területét hivatott biztosítani, s ennyiben magának a fenomenológiának a küszöbét alkotja, ismeretes módon az egzisztenciátételezéstől való tartózkodásban áll. A husserli törekvés ennek megfelelően ismeretkritikaként, nem pedig ontológikaként értette magát, olyan ismeretkritikaként, amely eidetikus tudományként már mindig is a *lehetséges* értelmek dimenziójában mozog, mely értelmek érvényessége akkor is fennáll tehát, ha azok ténylegesen – vagyis faktikus-ontológiai értelemben – „nem töltődnek be”.

A Husserl felett gyakorolt heideggeri kritika egyik alapvető eleme viszont éppen annak a számonkérése volt, hogy a husserli redukció, mely kifejezetten egy „valamitől való eltekintést”⁵⁵ foglal magában, *egy bizonyos érdekből*, nevezetesen az abszolút tudomány eszméje iránti elköteleződésből fakadóan tesz zárójelbe mindennemű léttételezést, márpedig egy ilyen elköteleződés nem felel meg a fenomenológia maximájának.

Úgy vélem, Derrida *magát ezt a husserli gesztust*, vagyis a *valamilyen elköteleződésből fakadó redukció jogosultságát* – noha az az ő esetében lényegileg tér el a „szigorú tudomány” Husserl által követett eszméjétől – nem csak hogy nem kérdőjelezi meg, de határozottan igénybe is veszi, amennyiben hallgatólagosan épít rá. Éppen ez, vagyis Derrida transzcendentál-fenomenológiai kiindulópontja helyezheti jobb megvilágításba dekonstruktív megközelítésmódjának azt a kezdettől jellemző vonását, mely abban fejeződik ki, hogy Derrida *nem annyira meghaladta* Heidegger ontológiai irányultságú kérdésfeltevését, mint inkább bele sem bocsátkozott abba, *sohasem tartózkodott* egy ilyen, ontológiai orientáció horizontjában.⁵⁶ Ugyanis a husserli transz-ontológiai orientáció, éppen amennyiben a lehetséges értelmek birodalmában mozog, bizonyos *strukturális* analógiát mutat Derrida messiási dimenziójának definíció szerint soha be nem teljesíthető ígéretjellegével. Közelebről azt láthatjuk, hogy e lehetséges értelmek jelenlétének dekonstrukcióját követően egyfelől *az el-különböződés mozgása*, másfelől pedig *a lehetséges mint olyan* szükségképpen betöltetlenül maradó mezeje adódik – s mindkettő, *továbbra is*, egy bizonyos ontológiailag meghatározatlan dimenzióban. Innen tekintve talán megkockáztathatjuk azt a kijelentést, hogy a derridai vállalkozás végső soron nem más, mint *a messiási tudat transzcendentális...* – nos, nyilvánvalóan nem fenomenológiája, hiszen sem fenoménnal, sem pedig valamiféle tannal nincs dolga. Nem látom okát azonban annak, hogy ne így jellemezzem: *a messiási küldetés-tudat transzcendentális „grammatológiája”* – „lógijája” pusztán annak az „önmagával szemben támasztott követelménynek és szigornak” az értelemben, melyről már szoltunk. Akárhogyan is, talán mégis komolyan, azaz szó szerint kellene vennünk Derrida szavait, amikor saját filozófiai útját – mint föntebb idéztük – „Husserl transzcendentális fenomenológiáján keresztül [vezető], meglehet, végtelen útként” jellemzi. Ha viszont – mint Derrida írja – „[a] el-különböződés [*différance*] [...] teret nyit, melyben az onto-teológia – filozófia – rendszerét és történelmét létrehozza”⁵⁷, akkor ez utóbbi dekonstrukciója vajon nem ismét csak egyfajta – *strukturálisan* a heideggeri eredetkutatással analóg – *visszatérés* vagy ismétlés-e, ez esetben visszatérés az „eredet nélküli eredethez” – az „*eredet mint ígéret*”-hez?

III. Gadamer: a metafizika de(kon)strukciója radikalizmusának korlátai

⁵⁵ M. Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20. (SzerkHrsg. P. Jaeger.), Klostermann, Frankfurt/_am_Main, Klostermann, 1979, 154 skk., idézi Fehér M. István: „Szó és jel. A strukturalista-szemiotikai nyelvfelfogás hermeneutikai nézőpontból.” *Világosság*, 2001/4-5., 120.

⁵⁶ Ez a tény már rögtön abban is megmutatkozik, hogy Husserl felett gyakorolt kritikája során Derrida ahhoz a saussure-i szemiológiához folyamodik, amely a nyelvet deklarálta egy objektív tudomány tárgyaként kívánja tárgyalni, nem pedig úgy, ahogyan az – egy efféle érdeklődést megelőzően – az elfogulatlan tapasztalatban ténylegesen, a maga létében adódik. Vö. Fehér M. István: „Szó és jel. A strukturalista-szemiotikai nyelvfelfogás hermeneutikai nézőpontból.” *Világosság*, 2001/4-5., 110–124., ahol is (120.) a szerző így fogalmaz: „a strukturalista-szemiotikai jelfelfogás s az arra ráépülő nyelvelmélet nem a dolgokhoz – azaz a nyelv létéhez, és pedig úgy, amint számunkra hétköznapijainkban adódik –, hanem az objektív tudomány valamely hagyományos eszméjéhez visszanyúlva jön létre.”

⁵⁷ Jacques Derrida: „Az el-különböződés”, 45.

Heidegger, Derrida és Gadamer filozófiai álláspontjának a tanulmányom címében ígert pozicionálásához – az egyébként megkerülhetetlen részletektől e helyen szükségképpen eltekintve – mindenekelőtt az életvilág fogalmát kell segítségül hívnunk. Míg ugyanis a Heideggert és Gadamer bizonyos mértékig egyesítő hermeneutikai megközelítés alapvetően a tényleges életben adódó tapasztalatból indul ki, azt tematizálja, s ezzel az életvilág jogait igyekszik védelmébe venni mindenekelőtt annak tudományos eltárgyasításával és a társadalom mechanizálódásából fakadó tendenciákkal szemben, addig Derrida vállalkozásának mindkét aspektusa, az el-különböződés dekonstruktív mozgása és a messiási várakozás egyaránt, kifejezetten az életvilág ténylegességén túlra irányul: egy abszolút ígérethöz táplálkozva és a struktúra, jel, stb. kváziobjektivitását igénybe véve éppenséggel a közvetlenség mozzanatának eliminálása, vagyis az élet szóban forgó ténylegességének megbontása irányában tájékozódik, illetve mozgósít.

Ami az említett hermeneutikai orientáción belül a Heidegger–Gadamer-viszonyt – noha egyúttal Gadamer Derridához való viszonyát is – illeti, először is hadd idézzem magát Gadamer azon a ponton, ahol kifejezetten a Heidegger (és mások, köztük Derrida) által is hiányolt „végső radikalizmus” vádjára válaszol.⁵⁸ Nem csak Gadamer gondolkodására igen jellemző, de megítélésem szerint a radikalizmus kérdése tekintetében egyáltalában is alapvető jelentőségű az, ahogyan azt Gadamer megközelíti: e kérdést ugyanis nem „elvontan”, általában véve, hanem kifejezetten annak az általa mindig is szem előtt tartott kérdésnek a keretei közt válaszolja meg, hogy *mi „szabja meg a filozófus helyét a modern világban”*. E ponton azokra a „szükségképpen előfeltételekre”, azaz meghaladhatatlan, legitim módon nem áthágható, s ezért messzemenően tekintetbe veendő kötöttségekre hivatkozik, amelyekre filozófiai hermeneutikája igyekszik *emlékeztetni*, igyekszik azokról *felvilágosítani* a modern kor filozófusát csakúgy, mint általában – ahogy Gadamer mondja – „az előállítás, a létrehozás, a *konstrukció modern szempontját*”. Ezeknek ugyanis „maga ez a szempont is *alá van vetve*” – hangsúlyozza. Ami a filozófust illeti, mindez azzal a következménnyel jár, hogy „[b]ármennyire hivatott lehet is arra, hogy mindebből radikális következtetéseket vonjon le, a próféta, a védnök, a prédikátor szerepe vagy akár a kioktató fellépés is rosszul áll neki”. Ugyanis „a tudomány korszakában volna valami fantomszerű és irreális a filozófiai gondolat uralmi igényében”. E korszakot növekvő mértékben jellemzi az, hogy „[a]z emberi *akarás [...] az eleddig létezők kritikáját ma példátlan mértékben fokozza utópisztikus és eszkatologikus tudattá*”. Többek közt éppen ez a tudat az, amellyel a Gadamer által védelmezett hermeneutika „szeretne [...] valamit szembeállítani”. Mert „[a] emberek számára nemcsak arra van szükség, hogy tévedhetetlenül állást foglaljunk [például mi filozófusok – Ny. M.] a végső kérdésekben, hanem arra is, hogy legyen *érzékünk az itt és most tehető [das Tunliche], a lehetséges és a helyes iránt [...]*”.

Gadamer hermeneutikai univerzalizmusa tehát nem utolsósorban éppen azzal az eszkatologikus, messianisztikus tudattal szemben kíván fellépni, s – mint mondja – a „korrektívum igazságát” (*Wahrheit des Korrektivs*)⁵⁹ szegezni vele szembe, mely tudat, úgy vélem, Heidegger és Derrida gondolkodását, különböző formában ugyan, de végső soron egyaránt jellemzi. Heideggernek közelebbről a következőt rója fel: „Heideggernek a metafizika legyőzéséről szóló tanítása azzal, hogy a technológiai korszak totális létfeledtségével végződik, *átugorja [überspringt]* – hangsúlyozza Gadamer – *az élet strukturált egységeinek állandó ellenállását és megőrződési képességét [Beharrungskraft], azokét a strukturált egységeket, amelyek az embertársi együttélés kisebb vagy nagyobb léptékeiben maradandóan fennállnak*”.⁶⁰ Ha itt a gondolkodás a radikalizmus valamely formája nevében valóban képes *átsiklani*, vagy egyenesen *felhatalmazva érzi magát* arra, hogy átugorja „az embertársi együttélés strukturált egységeinek” sajátosságait – éppenséggel „megőrződési képességüket” –, akkor az efféle radikalizmussal szembeni gadameri fellépést, úgy vélem, csak üdvözölhetjük.

Derrida ezzel szemben a léttörténet Heideggerének perspektíváját úgyszólván az ellenkező irányból kritizálja, s bizonyos értelemben éppen hogy túllicitálni kívánja annak radikalizmusát. Úgy vélem, a derridai dekonstrukció „az embertársi együttélés” életvilágának jogait és „megőrződési

⁵⁸ Az e bekezdésben szereplő valamennyi idézet a következő helyről származik, H.ans-G.eorg Gadamer: *Igazság és módszer*. Osiris, Budapest, 2003², „Előszó a második kiadáshoz”, 21–22. [(Kiemelések tőlem – Ny. M.)]

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ H.-G. Gadamer: „Destrukció és dekonstrukció”, *Literatura*, 1991/4, 341–342. = GW 2, 367–368. [(A fordítást helyenként módosítottam; kiemelés tőlem – Ny. M.)]

képességét” nem annyira az azon való átsiklás, ahogyan nem is annak tudományos objektíválása értelmében veszélyezteti, hanem inkább radikalizált transzformálását, az általa „eljövendő demokráciának” nevezett ígéretre való megnyitását, egyre megújuló provokációját célozza. Noha a főműben Gadamer kifejezett törekvése elsődlegesen talán abban összegezhető, hogy a való-színű (*Wahr-scheinliche*) jogait „a bizonyítottnak az igazságával és a tudás teljes bizonyosságával szemben”⁶¹ védje meg, a derridai dekonstrukció vonatkozásában nem kevésbé adódik egy ellentétes irányultságú feladat, mely ismét csak a való-színű, a belátható jogainak, az életvilágban adódóaknak mint olyanoknak a megvédését célozza, éppenséggel túlintellektualizálásukkal, vagy éppen messiási átpolitizálásukkal szemben. Fönnáll a gyanú ugyanis, hogy *a dekonstrukció e messiási tudattal propagált demokratizálási törekvése az életvilág tudományos eltárgyasításának és mechanizálódásának – ezáltal pedig elsovadásának – úgyszólván a komplementer jelensége.*

Ha mindeközben, valamely radikalizmus nevében – miként Gadamer írja – „a kései Heidegger azon a véleményen volt (s ebben Derrida feltehetően egyetértene vele), hogy én valójában nem lépek ki a fenomenológiai immanencia varázsköréből [...], s ezt a metodológiai »immanenciát« a hermeneutikai körhöz való ragaszkodásban vélik felismerni”⁶², s ennyiben „én magam maradnék a hermeneutika mint filozófia felidézésével és továbbvitelével a metafizika kiszikkadt mezején eltévedt birka”⁶³, akkor e vádakkal szemben Gadamer nem habozik kimondani: „A követelés, amely ezt [a hermeneutikai kört] át akarja törni, valóban teljesíthetetlennek, sőt *az értelemmel éppenséggel ellentétesnek* tűnik nekem.”⁶⁴

Két motívumot említenék röviden, melyek ez utóbbi állítás kontextusában különös jelentőséget nyerhetnek. Mint ismeretes, főműve záró lapjain Gadamer – talán túlzottan is szükszavúan – egy általa szükségesnek, sőt kétségen felül állónak vélt, a nyugati gondolkodás történetének egészét érintő igen fontos megkülönböztetésre hívja fel a figyelmet. Ez a distinkció egyfelől „a szubsztanciametafizika horizontját” és azt a metamorfózist érinti, „melynek során a szubsztancia fogalma a szubjektivitás és a tudományos objektivitás fogalmává változott”⁶⁵ – vagyis Heidegger, de Derrida metafizika-kritikájának is a célpontját –, másfelől azonban a szép platóni metafizikájának és a fénymetafizikának azt a hagyományát, amely „búvópatakként kíséri az arisztotelészi-skolasztikus metafizika történetét”⁶⁶. Ez utóbbi hagyományban Gadamer „a hermeneutikai világtapasztalat ontológiai háttérét”⁶⁷ pillantja meg, s elemzésének eredményeként azt állapítja meg, hogy „a metafizika ezen aspektusának számunkra is van még produktív jelentősége”⁶⁸. Mindez Gadamer szempontjából nem kevesebbet jelent, mint hogy „a” metafizika egyáltalában vett meghaladásának a programjai, radikalizmusuktól elvakultan, meglehet, elvétik a saját hagyományukhoz való adekvát viszonyt. „A metafizika fogalmának heideggeri felfogása és a metafizika legyőzéséről [...] való beszéde bizonyosan nem minden további nélkül azonosítandó az én saját kísérleteimmel”⁶⁹ – hangsúlyozza Gadamer –, s a fentiek alapján valami hasonló mondható el Derridához képest elfoglalt álláspontja tekintetében is.

Végül a második motívum: Ha a filozófiai radikalizmus elszabadul az emberi együttélés életvilágának attól a gravitációs mezejétől, melynek kapcsán Gadamer a beszélgetésként végbemenő nyelviségről mint *terra firmáról* beszél, akkor túlságosan is könnyen felléphet egy bizonyos veszély, melyet Gadamer a következő benyomásának hangot adva fejez ki: „Mindketten, Derrida és Heidegger, *tulajdonképpen önmagukat interpretálják* és nem azt, amit ők mindenkor interpretálni vélnek”⁷⁰.

⁶¹ Hans-G. eorg Gadamer: *Igazság és módszer*, 534.

⁶² Hans-G. eorg Gadamer: „Szöveg és interpretáció”, in: Bacsó B. (szerk.): *Szöveg és interpretáció*, Cserépfalvi, 1991, 20–21.

⁶³ I. m., 1.

⁶⁴ I. m., 20–21.

⁶⁵ Hans-G. eorg Gadamer: *Igazság és módszer*, 533.

⁶⁶ I. m., 536.

⁶⁷ I. m., 534.

⁶⁸ I. m., 533.

⁶⁹ Hans-G. eorg Gadamer: „Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus” (1987), GW 10, 126.

⁷⁰ Hans-G. eorg Gadamer: „Hermeneutik auf der Spur” (1994), GW 10, 149. (Kiemelés tőlem – Ny. M.): „Beide, Derrida und Heidegger, *interpretieren eigentlich sich selber* und nicht das, was sie jeweils zu interpretieren meinen.”

