

Orbán Jolán*

GYÖRGY MINT GEORGE

– A szakember performatívumainak boldogságfeltételei –

Hogyan kell kiejteni ezt a nevet? Mutatott rá Jacques Derrida Kálmán C. György nevére 2000. szeptember 20-án Pécsen, *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem* című előadását követő konferencián.¹ György mint George – mondtam neki halkán, miközben Gyuri elkezdte az előadását. Volt némi feszültségteli várakozás Derridában, amikor elolvasta az előadás címét – *A boldogságról, avagy a feltételek nélküli performatív* –, ami nyilvánvalóan az Austin cikkére adott kemény Searle-kritika utóhatása lehetett.² Derrida már hozzászokhatott a vitákhoz, már levonhatta

* A szerző a Pécsi Tudományegyetem Modern Irodalomtörténeti és Irodalomelméleti Tanszékének vezetője, habilitált egyetemi tanár.

¹ A konferencia 2000. szeptember 19–20-án zajlott a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán. A konferencián elhangzott francia, angol, német nyelvű előadások a *Neohelicon* folyóirat *Universitas Futura* számában jelentek meg: *Neohelicon* 28, 2. sz. (2001): 7–86. Magyarul pedig az *Iskolakultúra* könyvsorozatban: ORBÁN Jolán, szerk., *Jacques Derrida szakmai hitvallása*, Iskolakultúra-könyvek 36 (Veszprém: Iskolakultúra, 2009). Külön szeretnék köszönetet mondani annak a Kollégának, aki kazettára rögzítette Derrida válaszait, emlékeim szerint Kálmán C. György juttatta el hozzánk a felvételt. Stéphanie Brault-nak és Garai Zsolt-nak köszönöm, hogy a magnófelvétel alapján elkészítették az első átiratot, amelyet elküldtünk Derridának, aki átnézte, és alig változtatott valamit a szövegben. A konferenciát követően még két meglepetés várt Derridára: Kondor Ádám zeneszerző *Disszemináció* című darabjának ősbemutatója, valamint a Havasréti József és Leiszter Attila szerkesztésében megjelenő *Déli Felhő. 5kirchen-Sheet* folyóirat Derrida-száma (2000/1), Keserü Ilona festőművésznő grafikáival, Kondor Ádám művének kottájával, a Várkonyi György által szervezett *Változatok a dekonstrukcióra: Dekonstruktivisták tendenciák a magyar építő- és képzőművészetben* kiállítás (1996) anyagával – Beke László, Rajk László, Megyik János, Várkonyi György, Orbán Jolán, Boros János valamint a PTE BTK Filozófia Tanszék – Danka István – és a Kálmán C. Györggyel együtt vezetett Sensus-csoport hallgatóinak – Horváth Györgyi, Kiss Gábor Zoltán, Böhm Gábor, Krommer Balázs, Lomb Éva, Szolláth Dávid – szövegeivel.

² A *Glyph* 1977/1-es számában jelenik meg Jacques Derrida „Signature événement contexte” (Jacques DERRIDA, *Marges de la philosophie*, 365–393 [Paris: Minuit, 1972]) című szövegének angol fordítása („Signature Event Context”, trans. Samuel WEBER, *Glyph* 1. sz. (1977): 172–197), melynek egyik alfejezete Austin filozófiájának kritikájára épül, ugyanebben a számban jelenik meg John R. Searle kemény hangú Derrida-kritikája („Reiterating the Differences: A Reply to Derrida”, *Glyph* 1. sz. (1977): 198–208), melyre Derrida a *Limited Inc. abc...* című szövegével válaszol (trans. Samuel WEBER, *Glyph* 2. sz., Supplement (1977): 1–48). 1994-ben a *New Literary History* hasábjain Searle ismét támadásba lendül, és prewittgensteinianusnak nevezi Derrida nyelvszemléletét („Literary Theory and Its Discontents”, *New Literary History* 25, 3. sz. [1994]: 637–667), de ebben a számban már csak a másik két „célpont” Steven Knapp és Walter Benn Michaels válasza („Reply to John Searle”, 669–675) és Searle viszontválasza olvasható („Structure and Intention in Language: A Reply to Knapp and Michaels”, 677–681).

a következtetést a Searle-vitából, aminek egyik jeleként értelmezhetjük azt is, hogy a *Limited Inc. abc* angol kiadásához Gerald Graff felkérésére írt „nyílt” levelében – *Egy vita-etika felé* – megjegyezte, hogy a *Politesse et politique (Udvariasság és politika)* találóbb cím lehetett volna.³ Mindennek ellenére még mindig volt benne fenntartás, ha Searle vagy a beszédaktus-elmélet előkerült. Az előadása előtt is látszott rajta egyfajta feszültség annak ellenére, hogy közel ötven éven át tartott minden héten előadást, nem is beszélve arról, hogy hány konferencián vett részt évente. A Vargha Damján terembe lépve ennek ellenére megjegyezte: „Minden alkalom, első alkalom.” Pedig ezt az előadását már nem először tartotta meg, két évvel korábban a Stanford Egyetemen adta elő (1998), ahol Richard Rorty volt a beszélgetőpartnere, egy félévvel korábban Frankfurtban (2000), ahol Jürgen Habermas. Pécssett a teltházas Derrida-előadásokat követően egy egész filozófus-irodalmár csapat várta konferenciára, akiket Boros Jánossal együtt hívtunk meg erre az alkalomra. A filozófusokat, fordított abc sorrendben sorolva a neveket, hogy így legyenek elsőkből utolsók és utolsókból első, Weiss János, Vajda Mihály, Kelemen János, Fehér M. István, Boros János, az irodalmárokat pedig Luigi Tassoni, Szegedy-Maszák Mihály, Odorics Ferenc, Kálmán C. György, Angyalosi Gergely, Aczél Richard képviselte.

Amint Derrida meghallotta Kálmán C. György kifogástalan angolsággal, sziporkázó leleményességgel, kritikai éllel megírt, mély dallamos és vidám hangon előadott szövegét, amint meglátta szemüvege fölött kivillanó kíváncsi-kék tekintetét, teljesen feloldódott. Kálmán C. György szavai nem támadták, ahogy megszokhatta, nem védték, ahogy elvárhatta, nem tiszteletköröket futottak Austin vagy Derrida körül, mint sokan oly gyakran, hanem együttgondolkodásra hívtak. Derrida nagyon pontosan értette és nagyon is értékelte ezt a közös munkára szóló felhívást. Az előadásra adott válaszában hosszan kitér a performatívumokra, amely első írásaitól kezdődően foglalkoztatta, még jóval azelőtt, hogy rátalált volna Austin szövegére. Ha ebből a perspektívából olvassuk újra a szövegeit, akkor megfigyelhetjük, hogy az írással kapcsolatos elképzelései a *Grammatológia* (1967), *Az írás és a különbség* (1967), *A hang és a jelenség* (1967) kötetekben a performativitás kérdését érintik. Ekkor még aligha olvashatta Austin szövegét, amely 1962-ben jelent meg először angolul, de a Harvardon már akár hallhatta is az előadásainak hírért, annak ellenére, hogy Austin az 1954–1955-ös tanév tavaszi félévében tartotta a *The William James Lectures* keretében az előadásait, Derrida pedig az 1955–1956-os tanév őszi félévében érkezett a Harvardra. Az életrajzi vagy filológiai kérdéseknél lényegesebb azonban, hogy az írás Derrida számára már akkor performatív aktus, az írásaktusban az általános (ős-írás, ős-nyom) és szűk értelemben vett írás (grafikai jelek) összekapcsolódása érhető tetten, amely egyedi, megismételhetetlen íráseseményt hoz létre. Amikor rátalált Austin szövegére, és az 1971-es konferenciára megírja a *Signature événement contexte (Aláírás esemény kontextus)* című előadását, pontosan ez a performativitás válik meghatározóvá számára, azért is hangsúlyozza, hogy Austin megnyit egy területet a

³ Jacques DERRIDA, *Limited Inc* (Paris: Galilée, 1990), 274.

gondolkodás számára, azért is kérdez rá a kizáráselvre, amely a beszédaktusokra szűkíti a nyelvi aktusok vizsgálatának lehetőségét.⁴ Ezért tér vissza ahhoz az Austinhoz, aki ezt a nyelvi forradalmat elindította, ennek az ígéretnek a nevében kritikus „Austinnal”, aki minden „ördögűző hajlandósága” és „újbarbarizmusa” ellenére nem használta ki azt a lehetőséget, amelyet az általa megnyitott kérdés kínál. Searle – aki Austin szövegeit még Austinnál is inkább a beszédaktusok kérdésére redukálta – ezért annyira kritikus Derridával, ezért nem érti, hogy mit szeretne Derrida Austintól, ezért véli úgy, hogy Derrida nem érti vagy félreérti Austint, pontosan abban a kérdésben, amely számára a legfontosabb, azaz a beszédaktusok kérdésében.⁵ De legyen ez a kettejük vitája, amelyből nem Searle vagy Derrida kerül ki győztesen, hanem Austin. A filozófusok közül Stanley Cavell, az irodalmárok közül Shoshana Felman értette meg szerintem a leginkább ennek a vitának a jelentőségét az Austin-értelmezés számára. Kálmán C. György Austin-értelmezése is ebbe a sorba tartozik az én olvasatom szerint, akkor is, amikor megírja *Az irodalom mint beszédaktus* (1990) című könyvét, akkor is, amikor megírja a többi kötetét – *Te rongyos (elm)élet* (1998), *Mű és valódi élvezetek* (2002), *Élharcok és arcélek* (2008), *Szóvátétel* (2008), „*Dehogyan terem citromfán*”: *Irodalomelméleti írások* (2019) –, amelyekben performatívan használja Austin elméletét a szövegelemzésben, azt nem erőlteti rá a szövegekre, mintegy demonstrálva annak sikerességét, és nem erőlteti az irodalmi szövegeket az elméletre, mintegy bebizonyítva Austin követőinek, hogy az irodalom az igazi beszédaktus, hanem mindig megtalálja azt a pontot, amikor az irodalmi szöveg elméletért kiált, amikor az elmélet az irodalomért kiállt.

Austin (vissz)hangjai – tragikus, ironikus, vidám hangok

Stanley Cavell tragikus hangot hall megszólalni Austin szövegeiben, amellet érvel, hogy Derrida nem hallja ezt a hangot, bevallom, én sem, ugyanakkor meggondolkodtatónak tartom az érveit.⁶ Abban viszont egyetértek vele, ahogyan az Austin és Derrida közötti viszonyt látja, nemcsak azért, mert Richard Rorty ajánlotta a figyelmembe Stanley Cavell könyvét – *Philosophical Passages, Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida* (1995) –, hanem azért is, mert Cavell egyik legismertebb tanítványa és legjobb ismerője Austinnak. A Harvardon tartott előadásait hallgatva, Cavell felismeri Austin filozófiai jelentőségét, a *Must We Mean What We Say?* (1958) című cikkében hangot is ad ennek a „revelatív” felismerésnek.⁷ A *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* (1979) című könyvében pedig felfigyel

⁴ DERRIDA, „Signature événement contexte” [1972].

⁵ John R. SEARLE, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

⁶ Stanley CAVELL, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida* (Oxford: Blackwell, 1995).

⁷ Stanley CAVELL, „Must We Mean What We Say?”, *Inquiry* 1, 1. sz. (1958): 172–212.

az austini nyelvfilozófia és a kortárs francia filozófia kérdésfeltevésének és hangnemének újszerűségére.⁸ Austin *Sense and Sensibilia* (1962) és Derrida *La voix el le phénomène* (1967) című szövegeit együtt olvasva Cavell rámutat arra, hogy saját tradíciójukon belül mindketten azonos helyet foglalnak el – marginálisak, excentrikusak, mindketten az adott tradíció lebontását, szétszedését kísérelik meg. Austin kifejezése erre a munkára a *dismantling* – lebontás, szétszedés –, Derrida kifejezése pedig a dekonstrukció. Mindketten a filozófia, a gondolkodás, az írás kérdésével foglalkoznak. Mindketten a nyelv morális és politikai vonatkozását vizsgálják, mindketten szembehelyezkednek azzal, amit Austin kifejezésével „deskriptív falláciának”, Derrida kifejezésével logocentrizmusnak neveznek. Mindketten egy bizonyos vidámságot hoznak a filozófiába.⁹

Shoshana Felman ironikus hangot hall megszólalni Austin szövegeiben, amelyet én is hallok, amiként hallottam már az első olvasáskor is, de az ő kötetete tette érthetővé számomra ennek az iróniának a kontextuális összefüggéseit és filozófiai jelentőségét. Felman megjegyzi, hogy a *How to Do Things with Words* előadástípusú olyan kézikönyvekre játszik rá, mint például *How to Make Money*, *How to Make Love*, *How to Repair a House* vagy *How to Win Friends and Influence People*, *How to Stop Worrying and Start Living* stb.¹⁰ Ha figyelmen kívül hagyjuk ezt a kontextust, akkor elvétjük Austin iróniáját és humorát, amely a *Philosophical Papers* (1961) címadásában is megnyilvánul, és kikezdi a komoly/komolytalan szembeállítást. Stanley Cavell joggal jegyzi meg Felman könyvének második angol kiadásához írt előszavában, hogy a kötet méltatlanul figyelmen kívül maradt a „francia elmélet” körüli vitától hangos nyolcvanas években, holott ennek az időszaknak az „egyik legbriliánsabb, legmerészebb és legzavarbaejtőbb” szövege.¹¹

Kálmán C. György előadását hallgatva fedeztem fel Austin szövegeiben az öniróniát és a vidámságot, amelyet eddig is hallottam ugyan, de soha nem volt ennyire feltétel nélküli, ennyire vidám, ennyire játékos ez az önirónia, ám az is lehet, hogy a boldogságról, avagy a feltételek nélküli performatívról még senkit nem hallottam ilyen vidáman és (nyelv)játékosan beszélni. A gondolkodó nyitottsága, boldogsága és vidámsága szólalt meg ebben a hangban, aki nagyon jól boldogul az angol nyelvvel, sikeresen kihasználja a nyelv adta játéklehetőségeket, anélkül, hogy ez a gondolkodás komolyságának rovására menne. Kálmán C. György előadását hallgatva ezért dőlhetett hátra nyugodtan Derrida a székében, közben azért jegyzetelt, hiszen párbeszédre vagy inkább szópárbajra hívták Austin nevében. Derrida és Kálmán C.

⁸ Stanley CAVELL, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* (Oxford: The Clarendon Press, 1979). Vö. Cavell, *Philosophical Passages*, 68–69.

⁹ Shoshana FELMAN, *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, trans. Catherine PORTER, New Foreword by Stanley CAVELL, Afterword by Judith BUTLER (Stanford CA: Stanford University Press, 2003²), 88.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo., XI.

György Austin-értelmezésének „körültekintő, lassú, differenciált, rétegzett” (Derrida) elemzése hosszabb tanulmányt feltételezne, én most csak három olyan csapásirányt szeretnék kiemelni Kálmán C. György előadásából és Derrida válaszából, amelyek együttgondolkodásra késztetnek.¹²

Austin az (ön)dekonstruktív gondolkodó – első tus Austin javára

Kálmán C. György sikeresen használja ki a konferencia adta lehetőséget, amikor a köszönés – *Jó napot!* – és az elköszönés – *Jó napot, még találkozunk!* – retorikai fogására építi a beszédét. Az igaz, hogy mindkét performatív aktus értelmezhető ígéretként és fenyegetésként is, de ebben az esetben az ígéretét váltja valóra, amikor frappáns előadásával nemcsak jó napot kíván, hanem jó napot is szerez a hallgatóságnak. Kálmán C. György a legtöbb kérdésben egyetért Derridával, de a leginkább abban, hogy Austin öndekonstruktív gondolkodó, azaz maga dekonstruálja a maga által bevezetett szembeállításokat:

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 túlaradása [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]* csak a megkülönböztetést Austin csakis azért koholta volna, hogy rögvest dekonstruálja is, hogy bemutassa, hogyan tudja összeomlasztani 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 *végrehajtunk [perform]*, csak bizonyos esetekben performatívjaink történetesen éppen megállapítások. Mégis, bármennyire dekonstruáltatott is ez a megkülönböztetés, meg akarhatjuk őrizni.¹³

¹² Derrida az előadásokat követően részletesen reflektált az elhangzott kérdésekre. A konferencia társszervezőjeként akkor is, most is kivételes intellektuális és emberi teljesítménynek tartottam, hogy a két nap alatt két szeánszban megtartott előadását követően tizenegy előadásra válaszolt, amelyek ráadásul három nyelven hangzottak el.

¹³ KÁLMÁN C. György, „A boldogságról, avagy a feltételek nélküli performatív”, in ORBÁN, *Jacques Derrida szakmai hitvallása*, 69–71, 69.

Ezen a ponton tevődik fel Kálmán C. György kérdése:

A kérdés az, hogy a megkülönböztetés önmagában és önmagától az, ami, avagy pedig létre van-e híva, *fait arrivée*. Vajon nem éppen a megkülönböztetés performatív aktusa révén tesszük meg? És mik 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?¹⁴

Derrida a következő választ adja Kálmán C. György kérdésére:

Szeretném felhasználni az Ön 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 elmélkedés terét az episztémére, a paradigmára.¹⁵

Derrida válaszában egyértelműbbé teszi, hogy számára nem a konstatív/performatív megkülönböztetés a kérdés, nem visszavezetni vagy kivezetni szeretné Austint a filozófiai diskurzusból és diskurzusból, ahol megvan már a jól megérdemelt helye, hanem a performatívum és esemény közötti viszonyt szeretné vizsgálni. Egy lépéssel a megkülönböztetés mögé, nem pedig azon túl szeretne lépni. Austin pár jól bevált „oxfordi” karcsapással a mindennapi nyelvhasználatra hivatkozva, kivédte ezeket a kérdéseket, próbálta kikerülni a metafizikai vagy az irodalmi nyelvhasználat által állított csapdákat, ám ennek ellenére ezek a kérdések visszatérnek a következő fordulóban. Ezért jogos Kálmán C. György kérdése, amely szerintem Derridát célozza, de Austint találja el. Az én olvasatom szerint Derrida igennel válaszol Kálmán C. György kérdésére, mert pontosan azt vizsgálja, hogy miként történhet meg ez a megkülönböztetés, melyek a lehetőségi feltételei. Ebből a szempontból érdemes újraolvasni az előadásának azt a részét, amelyben az Austinhoz való viszonyára utal:

¹⁴ Uo.

¹⁵ Jacques DERRIDA, „Választöredékek”, ford. BOROS János és ORBÁN Jolán, in ORBÁN, *Jacques Derrida szakmai hitvallása*, 94–100, 98.

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 megesezt, hogy nem egyszerűen megkérdőjeleztem Austin állításait, hanem megvizsgáltam előfeltévéseit és összetettebbé tettem.¹⁶ Ma még, de ez alkalommal más szempontból, miután sokat számoltam e fogalom párral, 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.¹⁷

Derrida, aki az egyetemről szóló előadásának időszakában már több, mint harminc éve olvassa és olvassa újra Austin szövegeit, kezdve a *Tetten ért szavakkal*, folytatva a *The Meaning of a Given Word*, majd az *A Plea for Excuses* című írásokkal, a kilencvenes évektől az esemény felől gondolja újra Austin szövegeit. Lehetséges, hogy az Austin-szakértők már rég megfeledeztek Austinról és tulajdonképpen az Austin-kritikus Derrida őrzi kitarotán és éberén az Austin-lángot? Lehetséges, hogy olyan mélyen érintette a Searle-vita, és annak kihatása az amerikai egyetemi életben való jelenlétére, ahol e vitát követően az analitikus filozófia berkeiben még nagyobb volt a vele szembeni ellenállás, hogy rendszeresen, ha nem éppen kényszeresen – *Wiederholungszwang* – visszatér erre a kérdésre? Lehetséges, hogy annyira traumatizálta ez az ellenállás, hogy inkorporálta ezt a kérdést, enkriptálódott, ezért kísért minduntalan Austin képében is Searle szelleme? Freud, Ábrahám Miklós és Török Mária lehetne ennek a megmondhatója, de legyen ez az életrajzírók, a pszichoanalitikusok, a befogadástörténészek kérdése, akik már megkezdték a tényfeltárást. Számomra nem ez az elsődleges kérdés, hanem az a megkülönböztetés, amelyet Derrida már az *Aláírás esemény kontextus* (1972) című szövegében érintett – az aktus és az esemény közötti megkülönböztetés. Meggondolkodtató viszont, hogy ha az Austin konstatív/performatív megkülönböztetése mögötti eseményt akarja elgondolni, akkor miért használja a performatívum kifejezést, ha pedig használja, akkor miként értelmezi?

¹⁶ Itt Derrida saját jegyzetben a *Signature événement contexte* című szövegére (DERRIDA, „Signature événement contexte”, [1972]) hivatkozik – O. J.

¹⁷ Uo.

Írástetten ért szavak – második tus Derrida javára

Kálmán C. György második kérdése az igazságfeltételekre vonatkozik, egy dupla mozdulattal érinti (tus) vagy inkább visszavág Derridának, amikor a konstatív/performatív megkülönböztetés kulturális kontextusban való működésére tereli a figyelmet:

Austin szerint a konstatívok feltételei *igazságfeltételek*, míg a performatívoknak *boldogulási (boldogság, happiness, felicity)* feltételei vannak. Míg egy megállapítás lehet igaz vagy hamis, az ígélet soha nem igaz vagy hamis, viszont betartható, vagy pedig így vagy úgy csődöt mondhat, zátonyra futhat, megszegődhet. Ha megőrizhetjük 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.¹⁸

Derrida látszólag kitérő választ ad, vagy inkább a filozófiai kérdésfeltevéshez való visszaterelőt:

Egy tudományos igazság megjelenése mindig egy mező által feltételezett és következésképpen 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 tényt jelenít meg, lehetetlennek kellene lennie ott, ahol nem függ többé teljesen megjelenésének feltételeitől. Vannak tehát igazságok, és ezek mindig a legfelforgatóbb, leginkább átalakítóbb igazságok, melyek átalakítják az episztémé mezejét. Azok az igazságok, amelyek átalakítják a paradigmát, nem engedelmessé válnak az igazság feltételeinek. Előreláthatatlan helyről 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 paradigmátikus mező nem volt kész.¹⁹

Ez a válasz is az eseményhez vezet, amely ekkor Derridát nagyon intenzíven foglalkoztatja, amiként az adott időszakban a többi francia filozófust is. Emmanuel Lévinas, Paul Ricœur, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Marc Richir, Alain Badiou

¹⁸ KÁLMÁN C., „A boldogságról...”, 69–70.

¹⁹ DERRIDA, „Választöredékek”, 98–99.

írásaiban is megtalálhatjuk a Husserl és Heidegger szövegeire hivatkozó fenomenológiai kérdésfeltevést, de egyikük sem hivatkozik olyan sűrűn Austinra, mint Derrida. Hadd idézzem fel egy pillanatra, azokat a Derrida-szövegeket, amelyek az igazság, az ígélet, az igazságosság és az esemény felől közelítenek Austin szövegeihez és a legkülönbözőbb diszciplínákban – filozófia, politika, etika, jog, esztétika, irodalom, pszichoanalízis – és művészeti ágakban – színház, építészet, festészet, tánc, film, zene – vizsgálják a konstatív/performatív megkülönböztetés működés módját. A nyolcvanas évektől író Derrida-szövegek már nem nyíltan konfrontálódnak Austin vagy Searle elméletével, hanem rájátszanak az aktus és esemény közötti különbségekre. A *Memoires pour Paul de Man* „Aktusok” fejezetében az ígélet és a „szövegesemény” fogalmát, Joyce, Kafka, Ponge, Celan szövegeit olvasva az aláírást, az ellenjegyzést, az igen pre-performatív erejét, a szemmel-füllel-parfümmel mondott igent, a performatív és perfümatív kijelentéseket, a datálás kérdését vizsgálja, *Az igazság a festészetben* című kötetben ugyanezeket a kérdéseket a festészetben belül teszi fel, majd a későbbiekben Artaud, Adami, Latour „írott képeit”, „ideo-pikto-phonogrammait” és „vak önarcképeit” elemezve is a performativitás és az esemény kérdésére tér vissza.²⁰

Ezek a szövegek még a performatív/konstatív közötti különbségből indulnak ki, de már egy általánosabban értett performativitáselméletet működtetnek, amelyben az aktusról az eseményre tevődik a hangsúly. A *Politiques de l'amitié* (1994), a *Dire l'événement, est-ce possible?* (2001), a *Le ruban de machine à écrire: Limited Ink II.*,²¹ a *L'Université sans condition* (2001), a *Voyous* (2003) szövegeiben egyre artikuláltabban teszik ezt az eseményfogalmat.

A *Politique d'amitié* című szövegében Derrida a „veszedelmes talán” Nietzsche-értelmezésével hozza összefüggésbe az eseményt. Értelmezésében az esemény az aktussal ellentétben nem a lehetséggel, hanem a lehetetlennel kapcsolódik össze. A „megfelelő körülmények” között, a megfelelő személyek jelenlétében, a megfelelő szabályok alapján megfelelően végrehajtott beszédaktussal ellentétben, az esemény a *Dire l'événement, est-ce possible?* című szöveg értelmében az „ami megtörténik”, ami „bekövetkezik”, ami „kiszámíthatatlan”, „előreláthatatlan”, ami „kivételes”, szabályon kívüli (*exceptionnel, hors règle*).²²

²⁰ Jacques DERRIDA, *Mémoires pour Paul de Man* (Paris: Galilée, 1988), 95–141; Uő, *La vérité en peinture* (Paris: Flammarion, 1978); Uő, *Ulysse gramophone: Deux mots pour Joyce* (Paris: Galilée, 1987); Uő, *Schibboleth: Pour Paul Celan* (Paris: Galilée, 1986); Uő, „Préjugés – devant la loi”, in Jacques DERRIDA et al., *La Faculté de juger*, 87–140 (Paris: Minuit, 1985); Uő, *Signéponge* (Paris: Seuil, 1988); Uő, „Forcener le subjectile”, in Jacques DERRIDA et Paule THÉVENIN, *Dessins et portraits d'Antonin Artaud*, 55–108 (Paris: Gallimard, 1986); Uő, *Mémoires d'aveugle: L'autoportrait et autres ruines* (Louvre: Réunion des Musées Nationaux, 1990).

²¹ Jacques DERRIDA, „Le ruban de machine à écrire: Limited Ink II.” in Jacques DERRIDA, *Papier Machine*, 33–147 (Paris: Galilée: 2001).

²² Jacques DERRIDA, Alexis NOUSS et Gad SOUSANNA, *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida* (Paris: L'Harmattan, 2001), 106.

A *Le ruban de machine à écrire: Limited Ink II.* című szövegben Derrida újabb megvilágításba helyezi az esemény kérdését, amikor az *esemény* és a *gép* közötti összefüggésre kérdez rá. A szöveg alcímével „Limited Ink II” visszautal a „Limited Inc.” címre, azaz a Searle-vitára, de egy alig hallható, inkább csak látható különbséggel a „Limited Inc.”, a korlátozott felelősségű társaságra mint jogi megnevezésre, a „Limited Ink” pedig a korlátozott mennyiségű tintára, tehát az írás egykori alapanyagára, azaz a materialitás kérdésére utal. Mindkét esethez képest kihallhatunk egy harmadik lehetséges jelentést is, amely szerint a „Limited Inc.” és a „Limited Ink” is, a „Limited Inq” azaz Limited Inquiry” korlátozott, lehatárolt vizsgálódást is jelentheti. Nemcsak a nyelvjátékok véges számára szeretnék ezzel a lehetséges értelmezéssel utalni, hanem arra a mozzanatra, hogy Derrida Searle és Paul de Man esetében is, nagyon eltérő okok miatt, és nagyon eltérő hangnemben, de visszatér az adott szerzőkről írott korábbi szövegeire, reflektál saját írásmódjára, saját magára mint beszélgetőtársra és mint vitapartnerre. Ebben a visszatérésben kerül a hangsúly a politikai és kulturális összefüggésekre. *A szakma jövője avagy a feltétel nélküli egyetem* esetében az egyetem az a kulturális intézmény, amelyet ebből a szempontból vizsgál, amely az igazság helyeként és öröként tételezte önmagát, amelynek polgáraként érdemes elgondolkodnunk azon a kérdésen, amelyet Kálmán C. György akkor és ott feltett, és ma aktuálisabb, mint valaha, különösen a következő passzus:

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.²³

Hadd idézzem *A szakma jövője avagy a feltétel nélküli egyetem* című előadásnak azt a szöveghelyét, ahol Derrida, ígéretéhez híven, visszatér az esemény kérdésére, ahol szerinte a konstatívum és performatívum fogalompár „zátonyra fut”, és mintegy összefoglalja az eddigi eseménnyel kapcsolatos vizsgálódását:

Az esemény egy „talán”-ból emelkedik ki, amely nem a lehetőséggel, hanem a lehetetlennel illik össze. 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.²⁴

²³ KÁLMÁN C., „A boldogságról...”, 70.

²⁴ Jacques DERRIDA, „A szakma jövője avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a Humanities-nek hála, holnap helyt kaphatna)”, in ORBÁN, *Jacques Derrida szakmai hitvallása*, 12–36, 34.

Ennek alapján láthatjuk, hogy különbséget tesz az Austinnak tulajdonított performatív erő és az esemény ereje között. Vajon csak erő vagy fokozati különbség lenne a kettő között? Egy erőmutatvány tanúi lennénk, ki tud nagyobb metafizikai súlyt felemelni, vagy nagyobb súlyt adni a gondolatának vagy az érveinek? A filozófia színterén Austin és Derrida nem egyazon korosztályhoz, de egyazon súlycsoporthoz tartoznak, ezért érdemes figyelni ezt a párbajt, még ha nem is egészen értjük vagy értünk egyet a játékszabályokkal. Derrida ez alkalommal is megkérdőjelezi az Austin által feltételként megjelölt körülményeket és az egyes szám első személyben megnyilatkozó énnel a megnyilatkozás fölötti hatalmát:

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 ($S \text{ est } P$), 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 érkezik el, de az, ami megtörténik, érkezik vagy ami *nekem* érkezik, 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 érkezik meg. Mert ha van ilyen, ha van valami ilyesmi, *annak aki* érkezik vagy *aki* érkezik és *nekem* érkezik tiszta egyedi eseményszerűsége, akkor ez feltételezne egy olyan *betörést*, amely átszakítja a horizontot, *megszakítva* minden performatív szervezetet, minden egyezményt vagy minden egyezményesség által uralható összefüggést.²⁵

Ennek megfelelően megkülönböztethetjük a gyenge eseményt és az erős eseményt, a gyenge esemény lenne az, amely adott feltételek között bekövetkezik, akár az Austin által elemzett beszédaktusok, vagy performatív megnyilatkozások, az erős esemény viszont előreláthatatlan és kiszámíthatatlan. Ezzel az eseményértelmezéssel Derrida egyszerre célozza Austin és Heidegger eseményfelfogását. Austinra az egyezmények, az uralható összefüggések, Heideggerre a horizontáttörés mozzanata utal. Még három hosszabb szövegrészt szeretnék kiemelni Derrida előadásából, amelyek a performatívum és esemény közötti viszony értelmezése szempontjából relevánsak:

Nagyon gyakran mondják, hogy a performatívum létrehozza azt az eseményt, amelyről beszél. Tudni kell azt is, hogy fordítva, ahol performatívum van, ott

²⁵ Uo.

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.²⁶

Derrida ez alkalommal, közel ötven évvel a dekonstrukció kifejezés bevezetése és a dekonstrukció művelése után is szükségesnek tartja az újabb definíciót, ami ellen korábban rendszeresen tiltakozott. Íme, egy a performatív önellentmondásai közül, amelyekre érdemes figyelni, különös tekintettel arra, hogy itt az aktus és az esemény közötti megkülönböztetés a tét. Ebben a szövegben Derrida egyrészt azt hangsúlyozza, hogy a dekonstrukció „több mint kritikai” tevékenység, másrészt amellet érvel, hogy a „lehetséges *mint* lehetetlen” gondolata:

Ugyanerre a gondolatra támaszkodtam, amikor gyakran emlékeztettem a dekonstrukcióra, hogy lehetetlen, vagy a lehetetlen, és hogy nem módszer, doktrína, spekulatív metafizika, hanem *az, ami történik [ce qui 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.²⁷

A performatívum és esemény ereje közötti különbséget vizsgálva Derrida Nietzsche-re utal, amiként az *Aláírás esemény kontextus* című szövegének a következő passzusában is teszi:

Austinnak a performatívum elemzését ki kellett vonnia az *igazságérték*, az igaz/hamis²⁸ oppozíció fennhatósága, legalábbis annak klasszikus formája alól, és néhányszor az erő, az erőkülönbség (*illocutionary or perlocutionary force*) értékével kellett helyettesítenie. (Ez az, ami ebben a gondolkodásban nietzschei, ami, nekem úgy tűnik, hogy Nietzsche felé mutat; ez utóbbi többször is elismert valamiféle affinitást az angol gondolkodás iránt [...]).²⁹

²⁶ Uo.

²⁷ Uo., 34–35.

²⁸ Derrida saját jegyzetében Austin szövegét idézi – O. J.: „[...] két fétist pécéztem ki: (1) az igaz-hamis és (2) az érték-tény [*value-fact*] szembeállítás [...].” Lásd John L. AUSTIN, *Tetten ért szavak* [1962], ford. PLÉH Csaba (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990), 145.

²⁹ DERRIDA, „Signature événement contexte” [1972], 383.

Az idézett rész arra is rámutat, hogy Derrida értelmezésében a performatív erő az illokúciós vagy perlokúciós erővel kapcsolódik össze, az esemény pedig a „veszedelmes talán” kérdésével:

Nem állítanám, hogy a lehetetlen lehetséges e gondolata, a lehetséges e más gondolata a szükségszerűség gondolata, de, mint azt máshol megpróbáltam megmutatni, a „talán”, a veszedelmes „talán” modalitásának gondolata, amelyről Nietzsche beszél, és amelyet a filozófia mindig le akart igázni. Nincs az eseménynek jövődjöje, 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 *talán*-ból emelkedik ki, amely nem a lehetségesrel, hanem a lehetetlennel illik össze. És ereje tehát visszavezethetetlen egy performatívum erejére vagy hatalmára, még ha ez az erő adja végül annak a performatívumnak esélyét és hatékonyságát, amelyet performatív erőnek neveznek. Az esemény ereje mindig erősebb, mint egy performatívum ereje. Azelőtt, ami hozzám érkezik 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 túlaradó, felülmúló, kitett.³⁰

Nem kell egyetértenuünk Derridával, de érdemes elgondolkodnunk az események ezen a felfogásán. A filozófiában, az irodalomban és a különböző művészeti ágakban könnyebben belátjuk ennek az eseményfelfogásnak a filozófiai, poétikai vagy politikai jelentőségét. Az egyetem esetében már egy kicsit nehezebb az esemény kérdésének vizsgálata, annak ellenére, hogy Derrida már 1975-ben érvelt a performativitás mellett, azt is hangsúlyozta, hogy amit ő művel az pragmatológia, azaz sokkal közelebb áll Rorty, Habermas és Bourdieu Austin-értelmezéséhez, mint első megközelítésben gondolnánk.

A szakmai performatívumok boldogságfeltételei – harmadik tus Kálmáncé javára

Kálmán C. György harmadik kérdésköre az ígéret, valamint a szakmai performatívumok boldogságfeltételeit érintik. Három részt szeretnék kiemelni a szövegből, amelyek egyrészt Derrida-kritikaként másrészt Kálmán C. György szakmai hitvallásaként értelmezhetők. Első körben lássuk a Derridához intézett kérdéseket:

Amikor megnyilatkozásunk performatív, nem az igazat akarjuk mondani. Lehet, hogy betartjuk az ígéretünket, de lehet, hogy nem. Figyelmeztetünk

³⁰ Uo., 34–35.

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 arrive*]. 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?³¹

Mindegyik kérdésre adott válasz hosszas kifejtést igényelne, mivel ezek már nemcsak az elméletet, hanem a tanári és kutatói gyakorlatot is érintik. Oktatóként és kutatóként személyesen is érintettek vagyunk a tudás átadásában és az átadás módjában. Ez egy hármass felelősség, amely egyrészt az intézmény iránti, másrészt a hallgatók iránti, harmadrészt pedig a kutatás iránti elkötelezettségből adódik. E három nincs szükségszerűen feszültségben egymással, kivéve azokat a helyzeteket, amikor mást vár el tőlünk az intézmény, mást a hallgatók, és mást a kutatás, ami diktatúrák idején vagy paradigmaváltások esetén gyakran megtörténik. A diktatúrákat személyesen megtapasztaltuk, a modern–posztmodern paradigmaváltásnak már tevékeny részei voltunk. Derrida a filozófia-óraszámok átalakítását célzó Haby-reform (1975) elleni fellépésben szembesül a közoktatás, az egyetemi oktatás, az oktatási minisztérium intézményrendszerével és a miniszteri intézkedések rövid és hosszú távú visszahatásával a filozófiára és a kultúrára. Ekkor lép nyíltan színre elvbarátaival, ekkor írja azokat a szövegeit, amelyekben az egyetemért folytatott vitákat, a *Fakultások vitájának* „nagy kanti pillanatát” elemezve, ekkor tesz fel olyan kérdéseket, mint *Ki fél a filozófiától?*, ekkor ír védőbeszédet a filozófiáról – *A filozófia dicsérete* –, ekkor kezd el egyetemi koncepciókat gyártani, új intézményt alapítani – *Collège international de philosophie* (1982). A *Du droit à la philosophie* (1990) – több mint hatszáz oldalas kötetét ma újraolvasva lenyűgöző, ha nem éppen megdöbbentő, az az elszánt,

³¹ KÁLMÁN C., „A boldogságról...” 70.

több szinten folytatott küzdelem, amit Derrida ezekben az években a filozófiaoktatás érdekében vív.³² Közel negyven év telt el azóta, ám ha ma megnézzük, hogy mi minden valósult meg az egyetemi életben Derrida akkori elképzeléseiből, vagy inkább álmaiból akár Franciaországban, akár Magyarországon, akár Európában, akár Amerikában, akkor... de legyen ez egy másik szöveg témája. Most inkább a *Du droit à la philosophie – Titres* című függelékének *Performativité* alfejezetéből szeretnék idézni két részt, ahol Derrida a performativitás, valamint a kompetencia és performancia kérdéséről értekezik a *Collège international de philosophie* kapcsán. Nem véletlenül írom, hogy értekezik, mert ebben a kötetben egy új hang is megszólal vagy inkább felerősödik Derrida hangjai közül az érvelő és értekező hang. Íme, az első idézet:

Tekhné és poiészisz, mondtuk az előbb: azok a kompetenciák, amelyekre hivatkoztunk, nem pusztán elméletiek, egyfajta mesterségbeli tudást (*savoir-faire*) vagy produkálni-tudást (*savoir-produire*) is meghatároznak, és amint ez a kompetencia esetében magától értetődő, a *performancia* kapacitását is. Ragaszkodnunk kell ehhez a ponthoz, mert kétségtelenül ebben rejlik a Collège egyik legeredetibb tétje, a kalkulus magas kockázata és nehézsége. A performanciához való ragaszkodás természetesen nem jelenti azt, hogy valorizáljuk a programozható vagy rentabilizálható technikák vagy műveletek „performáló” jellegét, ahogy mondani szokás. [...] A Collège egyik küldetése a „kutatóképzés” lesz: ezért egyszerre kell fejleszteni a *technikai kompetenciákat* a tudás új instrumentalizációja terén, és egy új, eredeti „filozófiai” típusú elmékedést a tudásnak és a kommunikációnak, az új technológiai feltételekről, a „médiá” szerepéről, a tudomány politikájáról, az ezzel járó új felelősségről stb.³³

Savoir, savoir-faire, savoir-produire – három kifejezés, amelyek a szakmai tudást és a tudás tudását emelik ki, miközben Derrida a Collège-t szeretné elhelyezni a francia felsőoktatási intézmények között, amely egyszerre szeretne helyt adni a kutatásnak és az oktatásnak, szeretne nemzetközi és diszciplinaközi intézmény lenni. Itt még kompetenciáról és performanciáról beszél, de a következő passzusban már néven nevezi a konstatív és performatív fogalompárt:

Ezért azt javasoljuk, hogy a „performatívok” lehetőségét és követelményét mint a Collège ismertető jegyét jogilag is ismerjék el. Még soha semmilyen kutatásban nem ismerték el, *mint olyat*, mégpedig strukturális, filozófiai és politikai okokból. Kétségtelen, hogy minden filozófiai vagy elméleti nyelv látzólag „konstatív” vagy leíró normáinak leple alatt működteti a „performatív” erőket, amelyeket általában figyelmen kívül hagytak vagy inkább tagadtak, mindenesetre megfosztották minden legitimitásától a „tudás” intézményei-

³² Jacques DERRIDA, *Du droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990).

³³ Uo., 566–567.

ben. Így minden legitim lehetőségét kizárták annak, hogy egy beszédaktus egy eseményt provokáló eseménnyé válhasson, ami nem jelent visszatérést, a triviális és régóta elismert lehetőség szerint, az események vagy a beszédaktusok indukálásához. [...] Először fordul elő, hogy egy intézmény kifejezetten átveszi a nyelv egy olyan dimenzióját, amelyet eddig kizártak és megtagadtak. Ennek a mutációnak a hatása messzemenő lehet, ha valaki hajlandó minden következményével együtt követni ezt az elvet, magának egy ilyen intézménynek a létrehozása már most is előzmény nélküli beiktató „performatívum”, és nem fogjuk áztatni magunkat, annak minden kockázatával együtt, amit az ilyen típusú „csapás” magával hozhat. De bármilyen kockázattal is járjon, ennek az eseménynek önmagában is „filozófiai” jelentősége lesz. Először is, arra késztet minket, hogy újragondoljuk az összes olyan teorémát és hierarchikus elvet, amelyekre a kutatás és az oktatás apparátusai épülnek, függetlenül attól, hogy a nyelvi aktusok struktúrájához, a kommunikációs technológiához vagy általában a tekhnéhez, az elmélet és gyakorlat, a tudás és hatalom, a filozófia, tudomány és művészet viszonyához való kapcsolatáról van-e szó.³⁴

Ha végiggondoljuk a Collège közel negyvenéves történetét, akkor azt láthatjuk, hogy teljesítette a misszióját, nemzetközi, diszciplínaközi programokat szervezett, helyt adott a művészeteknek, megőrizte dekonstruktív szellemét, a performativitásnak való elkötelezettségét, annak ellenére, hogy mindig pengeélen táncolt, mindig a bezárás és megszüntetés fenyegette, de, eddig legalábbis, nemzetközi összefogással sikerült megmenteni. *A szakma jövője avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „Humanities”-nek hála holnap helyt kaphatna)* című szövege a kilencvenes évek végén íródik, ekkorra már a kollégáival közösen alapított Collège intézményének működésével kapcsolatban is megvannak a tapasztalatai, a francia és amerikai felsőoktatással is, ezek a tapasztalatok is benne vannak ebben a szövegben, például, amikor Derrida mellett érvel, hogy az egyetemnek a „több mint kritikai” gondolkodás és a civil ellenállás helyének kellene lennie. Ebben a szövegében a szakmai hitvallásra, mégpedig a „forradalmi” hitvallásra kerül a hangsúly, amiként ezt a Kálmán C. György kérdéseire adott válaszában is kiemeli:

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,

³⁴ Uo., 567–568.

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 engedelmeskedjek 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.³⁵

Mi van a boldogsággal? – egy újabb kérdéssorozat Kálmán C. György részéről, amely az én értelmezésemben szakmai hitvallásként is olvasható. Két részt emelnék ki ebből a fejezetből, az egyik a hiányérzettel kapcsolatos, a másik pedig azzal, hogy miért is nem teszi boldoggá Kálmáncét Derrida szövege. Íme, a hiányérzettel kapcsolatos szöveghely:

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 kell lennie *kihívásának* [*pro-vocation*] is, ahol más hangok is helyet kapnak. A szakmában nem csak 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.³⁶

A több mint nyolcvan kötet alapján, amelyekben Derrida intertextuális játékra hívja a filozófiatörténet (Hérakleitosz, Szókratész, Platón, Arisztotelész, Ágoston, Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Austin, Foucault, Lévinás, Jean-Luc Nancy), a világirodalom (Szophoklész, Shakespeare, Montaigne, Defoe, Poe, Balzac, Mallarmé, Flaubert, Proust, Joyce, Kafka, Celan, Sollers, Jabés, Blanchot, Hélène Cixous), a pszichoanalízis (Freud, Lacan, Fónagy Iván, Ábrahám Miklós, Török Mária, Ferenczi Sándor, Hermann István, René Major), a színház (Artaud), a festészet (Valerio Adami, Camilla Adami, Titus Carmel), az építészet (Bernard Tschumi, Peter Eisenman) nagy alakjait, könnyű lenne amellet érvelni, hogy nem volt magányos gondolkodó, de aligha van erre szükség, mert ezek a négykezes szövegek magukért beszélnek. A több száz ismert Derrida-tanítvány alapján, akik a több

³⁵ DERRIDA, „Választöredékek”, 99.

³⁶ KÁLMÁN C., „A boldogságról...”, 70.

mint ötven év tanári pálya alatt a világ minden részéről az előadásaira sereglettek, könnyű lenne amellett érvelni, hogy nem volt magányos tanár, de aligha van erre szükség, mert a kötetek és interjúk a legkülönbözőbb kérdésekre és felkérésére igent mondó Derridáról beszélnek. Az igaz, hogy Derrida az előadásain a szövegeit rendszerint felolvasta, és csak nagyon ritkán tette le a papírt, amelybe görcsösen kapaszkodott, az is igaz, hogy az interjúk esetében is csak pár szabadkozó kör után tört ki belőle, mintegy vulkán, a feltett kérdésekre a válasz, és csak néha kérdezett vissza, de ennek ellenére mindig a másakra figyelt, helyt adott a másoknak. És ha mégis? Én soha nem olvastam vagy láttam Derridát magányosnak, de attól még más szemében tűnhetett annak. A gyász, a melankólia nem állt tőle távol, a *Glas* (1974) vagy a *Circonfessions* (1999), az apát gyászoló fiú és az anyát gyászoló fiú szövege, amiként a *Chaque fois unique, la fin du monde* (2001) a barátait gyászoló barát szövegeként is olvasható, még akkor is, ha az önéletrajzi hang csak egyike a szöveg hangjainak. Én a *Szenvedések esszé* fordítása során szembesültem először a magánnyal Derrida szövegében. A *Passions* cím a szenvedélyek és szenvedések formában is fordítható, ezért döntést kellett hoznunk, én a szenvedély mellett kardoskodtam, Csordás Gábor költőként, Boros János filozófusként a szenvedés mellett érvelt, egy adott ponton Csodás Gábor azt is felvetette, hogy legyen *Szenvek*, abban mindkettő benne van. Végül Derrida győzött, mert az esszé utolsó mondatát – *Íme, ami szerintem marad, egy vértanúság nélküli szenvedés mártíromsága* – aligha lehetett volna szenvedélyként fordítani. Végére is, nincs szenvedély szenvedés nélkül, sem szenvedés szenvedély nélkül. Egyébként is több mint egy Derrida van, és a több mint egyben a magányos is benne lehet.

Kálmán C. György őszinte vallomást tesz előadásának végén:

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 jónapot kívánás és a „még találkozunk” ígérete (vagy fenyegetése) között van.

Jó napot, még találkozunk.³⁷

³⁷ Uo., 71.

Kálmán C. Györgynek minden oka meg lehet a boldogságra, mert szerintem nem egy retorikai játék vagy csapda fogságában vergődő Derrida szólal meg ebben a szövegben, aki jobb híján Austin konstatív/performatív megkülönböztetését vezeti vissza az egyetemről való gondolkodásba, hanem egy szakmájáért felelős gondolkodó, aki még mindig hisz benne, és küzd azért, hogy az egyetem a „több mint kritikai” gondolkodás és civil ellenállás helye lehessen, és bízik abban, hogy bennünk is partnerre talál. Kálmán C. Györgyben olyan partnerre talált, aki nem tusolta el az ellenérveit, nem húzott tust neki, hanem gondolatpárbajt vívott vele, ami tetszett Derridának.

A szövegeiből bárki megtudhatja, hogy milyen gondolkodó Kálmán C. György, de azt vajon csak mi tudhatjuk, hogy milyen tanár volt? Egyáltalán nem tűnt magányosnak, sem nekem, sem a kollégáknak, sem a hallgatóknak, akik egyenesen Kálmáncénak hívták, és akikkel éppolyan nyíltan és őszintén vívott gondolatpárbajt és szócsatát, mint Derridával. Egyszerűen verhetetlen volt.

Nagyon remélem, hogy mindezt elmondtam annak idején Gyurinak. Bár nem vagyok biztos benne, mert akkor azt hittük, hogy van még időnk. Most már tudjuk, hogy az idő nem nekünk dolgozik. De akár elmondtam neki, akár nem, minden bizonnyal tisztában volt vele, amiként mi is azzal, hogy boldog az az ember, aki így gondolkodik, ilyen játszi könnyedséggel ír, ilyen vidám hangon beszél. Fakadjon áldás belőled, Gyuri, amint áldás volt számunkra minden perc, amit együtt tölthettünk Veled.