

JACQUES DERRIDA

Grammatológia

Második rész: Természet, kultúra, írás

1. A betű erőszaktetele: Lévi-Strauss-tól Rousseau-ig (részlet)

„Beszéljek most az írásról? Nem. Szégyellnék ilyen haszontalanságokkal szórakozni egy nevelésről szóló tanulmányban.” (Emil, 112.)¹

„Az írás mintha már akkor kedvezne az emberek kizsákmányolásának, mielőtt még szellemi világosságot gyűjtana a fejekben. [...] Homályosan megértették, hogy az írás és az álnokság karöltve hatolna be hozzájuk.” (SZT, 381–382.)²

Az írás fenyegetésével szemben példás védekező rendszert emelt a metafizika. Mi köti az írást az erőszakhoz? Mifélének kell lennie az erőszaknak, hogy hasonlóvá váljék a nyom működéséhez?

És miért hozzuk játékba ezt a kérdést annak a leszármazási viszonynak vagy affinitásnak a kapcsán, amely Lévi-Strausst Rousseau-hoz kapcsolja? A történelmi leszűkítés igazolásán túl egy másik problémával is szembe kell néznünk: mit jelent a leszármazás a diskurzus és a szöveg rendjében? Ha most egy kissé konvencionálisan *diskurzusnak* nevezem egy szöveg aktuális, élő, tudatos *reprezentációját*, azon személyek tapasztalatában, akik írják vagy olvassák, és ha a szöveg minden erőforrásával és saját törvényei szerint szüntelenül túllép ezen a reprezentáción, akkor a genealógia kérdése messze meghaladja azokat a lehetőségeket, amelyeket ma kidolgozhatunk. Tudjuk, hogy az a metafora, amely a szöveg genealógiáját hibátlanul írhatná le, egyelőre *tiltott*. Szintakszisában, szókincsében, térbeliesülésében, központozásában, hiányaiban, margóiban a szöveg történelmi hovatarozása soha sem egyirányú. Nem szellemi ráhatások kauzalitása, sem rétegek egyszerű feltorlódása. Még csak nem is kölcsönvett darabok egyszerű mellérendelése. Bár egy szöveg bizonyos mértékben mindig saját eredetét is reprezentálja, ezek a gyökerek kizárólag ennek a reprezentációnak köszönhetik a létüket, vagyis sohasem érintik a talajt. Ez ugyan kétségtelenül megsemmisíti

A *Grammatológia* új fordítása a Typotex Kiadónál jelenik meg 2014-ben.

1 Rousseau, J.-J.: *Emil vagy a nevelésről*, ford.: Györy János, Tankönyvkiadó, Budapest, 1957.

2 Lévi-Strauss, C.: *Szomorú trópusok*, ford.: Örvös Lajos, Európa, Budapest, 1994. [Továbbiakban: SZT]

gyökeres lényegüket, de nem a gyökeret eresztő működésmódjuk szükségességét. Azt állítani, hogy nem teszünk mást, csak a végtelenségig fonjuk ezeket a gyökereket, meghajlítjuk őket, hogy más gyökerekben hajtsanak tovább, hogy egyazon ponton haladjanak át, hogy egykori összenövéseket kettőzzenek meg, hogy különbözőségeik között keringjenek, hogy egymásra kulcsolódjanak, hogy kölcsönösen körbe fonják egymást, azt mondani, hogy egy szöveg mindig csupán gyökérrendszer, nos, ez minden bizonynyal ellentmond a rendszer fogalmának és a gyökér modelljének is. Ám ez az ellentmondás csak akkor nem pusztán látszat, és csak akkor nyeri el ellentmondás-értelmét és „illogikusságát”, ha egy véges konfiguráción, a metafizika történetén belül gondoljuk el, amely ugyanakkor egy véget nem érő gyökérrendszerben helyezkedik el, amelynek még nincs neve.

Márpedig a szöveg önmagáról való tudása, a körülírt diskurzus, amelyben a genealogikus reprezentáció kirajzolódik (például az, amire Lévi-Strauss hivatkozik, amikor egy bizonyos „tizennyolcadik századot” nevez meg) – anélkül, hogy összekevernénk magával a genealógiával –, a szöveg struktúrájának megszervezésében éppen e kettő közötti távolság következtében játszik döntő szerepet. Még ha lenne is jogunk retrospektív illúzióról beszélni, ez nem holmi esetlegesség vagy elméleti hiányosság volna; számot kellene vetnünk szükségszerűségével és pozitív következményeivel. Egy szövegnek mindig több életkora van, s ezt az olvasatnak figyelembe kell vennie. A genealogikus önreprezentáció eleve egy önreprezentáció reprezentációja: az, hogy olyasmiről beszélünk, mint „a francia tizennyolcadik század” (ha létezik ilyesmi), ez azt jelenti, hogy már saját származásra és jelenlétre tett szert.

Ezeknek az összetartozásoknak a játéka, mely oly nyilvánvaló az antropológiai és az „embertudományi” szövegekben, vajon teljességgel „a metafizika történetén” belül jön létre? És feszegeti-e helyenként ennek a zárt térnek a korlátait? Talán ez lesz jövőbeni kérdéseinknek, amelyeket néhány példával alátámasztva teszünk fel, legtágabb horizontja. A példákat tulajdonnevekkel látjuk el, hiszen értekező szerzőkről van szó: Condillac, Rousseau, Lévi-Strauss. Máskor pedig köznevekről: az elemzés, a geneszis, az eredet, a természet, a kultúra, a jel, a beszéd, az írás fogalmai; végül ott van még a tulajdonnév közneve.

A *fonologizmus* minden kétséget kizáróan – a metafizika és a nyelvészet területén belül egyként – az írás kirekesztése vagy lefokozása. Ám egyúttal annak a tudománynak tulajdonított tekintély is, amelyet valamennyi humánnak mondott tudomány modelljeként szeretnénk látni. Ebben a kettős értelemben nyugodtan tekinthetjük Lévi-Strauss strukturalizmusát fonologizmusnak. Az, amit korábban a nyelvészet és a fonológia „modelljei” kapcsán vizsgáltunk, megkerülhetlenné teszi azt a strukturális antropológiát, amelyre a fonológia tudománya oly nyilvánvaló

hatással van: például a *Nyelv és rokonság*³ című tanulmányban, melyet sorról sorra kellene megvizsgálnunk:

A fonológia megszületése felborította ezt a helyzetet. Nem csupán megújította a nyelvészet perspektíváit: egy ilyen mélységű átalakulás nem korlátozódik egyetlen tudományágra. A fonológia ugyanolyan úttörő szerepet játszik a társadalomtudományokban, mint amelyet a nukleáris fizika játszott az egzakt tudományok együttésében.

Ha a *modell* kérdését szeretnénk e helyen kidolgozni, el kellene hagynunk az összes „mint” és „éppúgy” kifejezést, amelyek a bizonyítást tagolják, egyszersmind szabályozva és jóváhagyva a fonológia és a szociológia, a fonémák és a rokonság terminusainak analógiáját. „Megnyerő analógia”, mondja, de ennek a „mintha” funkciója igen hamar világossá teszi, hogy itt strukturális törvények nagyon egyértelmű, de elég szegényes általánosságáról van szó, amely nyilvánvalóan meghatározza az adott rendszereket, de éppúgy másokat is, melyek nem élveznek kiváltságot: példaértékű fonológia egy sorozat példaként, de nem irányadó modellként. A kérdések és ellenvetések ebben a közegben merültek fel; és mivel az episztemológiai fonológia – egy mintaszerű tudományt felállítva – nyelvészeti és metafizikai fonologizmust sugall – az írás fölé emelve a hangot –, mi ez utóbbi megismerésére teszünk kísérletet.

Lévi-Strauss ugyanis az írásról írt. Kevés, de figyelemre méltó oldalt szentelve a kérdésnek:⁴ nagyon finoman, a megdöbbenés szándékával, a paradoxon és a modernitás formájában jelentve be azt a kiátkozást, amelyet a Nyugat szüntelenül sulykol, a kirekesztést, amelyben fölépült és magára ismert a *Phaidrosztól Saussure általános nyelvészeti előadásaiig*.

A másik ok, hogy újraolvassuk Lévi-Strauss szövegét: ha – ez egyszer már bizonyítást nyert – csak úgy lehet elgondolni az írást, hogy mintegy magától értetődő evidenciával folyton a phüszisz és ennek másika között húzóódó különbségek rendszerére hagyatkozunk (a phüszisz „másikának” egész sorozatára kell gondolnunk: a művészetre, a technikára, a törvényre, az intézményre, a társadalomra, az önkényességre, a zsarnokságra stb.), valamint az összes itt föllépő fogalmiságra. A lehető legnagyobb figyelemmel kell követnünk egy tudós nyugtalan gondolatmenetét, aki olykor – reflexióinak egy bizonyos pontján – erre a különbségre épít, máskor pedig a különbség eltörlésének pont-

3 „Nyelv és rokonság”, in *Strukturális antropológia* I. kötet, ford.: Saly Noémi, Osiris, Budapest, 2001, 38. [Továbbiakban: SA I.]

4 Mindenekelőtt a *Szomorú trópusok* egyik fejezetéről van szó, amely *Az írásról* címet viseli. Ennek elméleti alapvetését megtaláljuk a Claude Lévi-Strausszal folytatott második *Beszélgetésben* (G. Charbonnier), valamint a *Strukturális antropológia* „az autenticitás kritériumával” foglalkozó fejezetében. Kevésbé direkt módon a *Vad gondolkodás* egyik csábító fejezetcímet viselő szövegében: a *Megtalált időben*.

jához kalauzolja az olvasót: „A természet és a kultúra összeférhetetlensége, amelyet egykor döntőnek ítéltünk, ma legfőképpen egy módszertani értéket jelent számunkra.”⁵ Kétségtelen, hogy Lévi-Strauss az egyik ilyen eltörölt pontról haladt a másik felé; már *A rokonság elemi struktúráiban* (*Les structures élémentaires de la parenté*, 1949), amelyet az incesztus-tilalom problémája pecsétel meg, a különbséget forradásnak minősítette. Így egyik is, másik is csak titokzatosabb lett. Kockázatos volna eldönteni, hogy a forradás – az incesztus tilalma – egy különös kivétel-e, amelyre a különbség transzparens rendszerében bukkanunk, egy „tény”, ahogy Lévi-Strauss mondja, amellyel „így és ekként szembesülünk”, vagy ellenkezőleg, a természet és a kultúra különbségének eredete, a különbség rendszerének – rendszeren kívüli – feltétele. A feltétel csak akkor lehet „botrány”, ha *abban* a rendszerben szeretnénk megérteni, melynek éppenséggel ő maga a feltétele.

Tegyük fel, hogy mindaz, ami az embernél egyetemes, a természet rendjéből fakad és spontaneitással bír, ami pedig egy normának felel meg, az a kultúra része, így viszonylagosság és egyediség jellemzi. Ekkor szembe kell néznünk egy ténnyel, vagy inkább egy ténycsoporttal, amely nem esik messze – az előző meghatározások fényében – attól, hogy botránynak tűnjék: mivel az incesztus tilalma felmutatja – a legkisebb kétértelműség nélkül, és egyértelműen összekapcsolva – azt a két vonást, amelyekben felismerni véltük két egymást kizáró rend ellentmondásos attribútumát: az incesztus tilalma szabályt alkot, de olyan szabályt, amely egyedülként az összes társadalmi szabály között egyetemes érvényű.

Csak hogy a „botrány” a vizsgálódás egy bizonyos pontján tűnt fel: ott, ahol „egy valódi analízistől” eltérően, amely soha sem mutatja ki a természet és a kultúra különbségét, áttérünk egy „ideális vizsgálatra”, amely lehetővé teszi, hogy meghatározzuk „a norma és az univerzalitás kettős kritériumát”. A botrány azért válhat valóságos botránnyá, mert mindvégig bízunk a két analízis különbségében. Mit jelentett ez a meggyőződés? Valamit, ami önmaga számára is úgy jelent meg, mint a tudós joga arra, hogy olyan „módszertani eszközökhöz” folyamodjék, amelyeknek „logikai értéke” megelőlegezett, még mielőtt tekintettel lenne a „tárgyra” és az „igazságra”, más szóval mindarra, amin a tudomány munkálkodik. Ezekkel a szavakkal kezdődik a *Struktúrák*:

Kezdjük megérteni, hogy a természeti és a társadalmi állapot (manapság inkább természeti és kulturális állapotnak mondanánk) megkülönböztetése egy elfogadható történelmi jelentés hiányában olyan értéket képvisel, amely teljességgel igazolja módszertani eszközként való használatát a modern szociológiában.

5 La pensée sauvage [A vad gondolkodás], Plon, Párizs, 1962, 327.

Láthatjuk: a természet és a kultúra „leginkább módszertani értékét” illetően sem fejlődés, sem visszakozás nincsen a *Struktúráktól a Vad gondolkodásig*. Még a módszertani eszköz fogalmát illetően sincs: a *Struktúrákban* nagyon pontosan határozza meg azt, amit – több mint tíz évvel később – a „barkácsolásról” mond majd, a „rögtönzés eszközeiről”, amelyek mindig jó, ha „kéznél vannak”. „Ahogyan a barkácsolás a technika terén, a mitikus gondolkodás is megjósolhatatlan és nagyszerű eredményekhez vezethet intellektuális téren. Fordítva is igaz; gyakran említették a barkácsolás mitopoétikai értékét.” Természetesen nem mehetünk el azon kérdés megválaszolása mellett, hogy vajon az etnológus „mérnöként” vagy „barkácsolóként” tételezi magát. *A nyers és a főtt* úgy jelenik meg, mint a „mitológia mítosza”. (*Előszó*, 20.)

A természet és a kultúra közti határ eltörlése mindazonáltal nem egyformán történik a *Struktúráktól a Vad gondolkodás* felé. Az első esetben inkább arról van szó, hogy tiszteletben tartja egy botrányos összeolvadás eredetiségét. A második esetben inkább egy redukcióról beszélhetünk, bármennyire is óvakodik attól, hogy „feloldja” a vizsgált dolog sajátosságát:

Nem elegendő az egyedi humanitásokat feloldani az egyetemes humanitásban; az első eljárás megnyitja az utat más vállalkozások előtt, amelyekkel Rousseau [akinek „megszokott” éleslátását épp az imént magasztalta] nem szívesen számolt volna, és amelyek az egzakt természettudományra hárulnak: hogy a kultúrát a természetbe integrálják, magát az életet pedig a fizikai-kémiai kondíciók együttesébe.

Egyszerre megőrizve és lenullázva a megörökölt fogalmi elmentéket, ez a gondolkodás tehát, mint ahogyan a Saussure-é is, a határokon mozog: olykor egy kritika nélküli fogalmiságon belül maradván, máskor a határokat feszegetve és a dekonstrukción munkálkodik.

Végezetül, miért Lévi-Strauss és Rousseau? Az utolsó idézet szükségszerűen megelőlegezi ezt a kérdést. Összeparosításuknak belülről és fokozatosan kell igazolást nyernie. Ismeretes, hogy Lévi-Strauss nem pusztán Jean-Jacques-kal, a szív tanával és az érzelem-elmélet örökségével van nagy *egyvetértésben*. Legalább olyan gyakran Rousseau modernkori tanítványaként jelenik meg, nem pusztán a modern etnológia profétájaként, hanem *tanáraként* tekint rá. Ezernyi szöveget idézhetnénk, amelyekben Rousseau-t magasztalja. Idézzük fel a *Napjaink totemizmusa* című szöveg végét, *A totemizmus belülről* fejezetet. Rousseau „harcos eltökéltségében” az „etnográfia iránt”, „döbbenetes tisztánlátással”, Bergsonnál jóval körültekintőbben és „jóval a totemizmus felfedezése előtt” feltárta azt, hogy mi „teszi lehetővé a totemizmust általában”. Nevezetesen:

A részvét, ez az alapvető affekció, amely éppoly eredendő, mint az önszeretet, és amely természetesen módon egyesít másokkal: legalábbis az emberrel, de valójában minden élőlényel.

*Nyelvünk eredendően metaforikus – lévén hogy szenvedélyes – volta. Lévi-Strauss interpretációját az Esszé a nyelvek eredetéről⁶ igazolja, amelynek türelmes olvasására később vállalkozunk. „Miként először a szenvedélyek készítették beszédre az embert, úgy az első kifejezései is trópusok voltak. A figurális nyelv született meg elsőként, a tulajdonképpeni jelentés pedig utóljára.” (Esszé, 12.) A *totemizmus belülről* című szövegben a második Értekezést „a francia irodalom elsőnek jegyzett általános antropológiai értekezéseként említi. Rousseau csaknem modern megfogalmazásban veti föl az antropológia központi kérdését, amely nem más, mint a természetből a kultúrába való átmenet.” A legszisztematikusabb tiszteletadás azonban a következő:*

Rousseau nem elégedett meg azzal, hogy megjósolta az etnológia megszületését: meg is alapította. Először is gyakorlatban, azzal, hogy megírta Az emberek közti egyenlőtlenséget, amelyben a természet és a kultúra viszonyának problémáját veti fel, és amelyet az első általános etnológiai értekezésnek tekinthetünk; azután pedig elméleti szinten, amikor is csodálatra méltó éleslátással és tömörséggel elválasztotta egymástól egyrészt az etnológus, másrészt a moralista és a történész vizsgálódásának tárgyát. „Amikor az embereket akarjuk tanulmányozni, elég magunk elé nézni, de ha az Emberre vagyunk kíváncsiak, a távolba kell vetnünk tekintetünket; az általános tulajdonságok felfedezéséhez előbb a különbségeket kell megfigyelnünk.” (Esszé a nyelvek eredetéről)⁷

Nyilvánvaló és militáns rousseau-izmusról árulkodik a szöveg. Már is egy olyan általános kérdést vet fel, amely többé-kevésbé közvetlen módon egész olvasatunknak irányt szab majd. Milyen mértékben jelöli ki egy tudományos diskurzus határát az a tény, hogy Rousseau a logocentrikus metafizikához és a jelenlét-filozófiához tartozik? Ezt a tényt már megvizsgáltuk, a következőkben pedig vázolni fogjuk példaszzerű alakzatát. Vajon az odatartozás ténye szükségszerűen az általa körülhatárolt területen belül tartja-e a modern etnológia teoretikusát és az etnológus rousseau-ista tanait és hűségét?

Ha ez a kérdés nem volna elegendő ahhoz, hogy összekapcsolja a kezdetben mondottakkal az ezután kifejtendőket, talán vissza kellene térnünk:

1. Az erőszak kapcsán arra a gondolatmenetre, hogy az [erőszak] nem váratlanul és kívülről *telepszik rá* az ártatlanságában meglepett nyelvre, az írás agresszivitásaként, a nyelv tökélet-

6 Rousseau, J.-J.: *Esszé a nyelvek eredetéről*, ford.: Bakcsi Botond, Attraktor, Máriabesenyő, 2007.

7 SA II. „Jean-Jacques Rousseau, az embertudományok megalapítója”, 36. Egy előadászövegről van szó, amely a Jean-Jacques Rousseau gyűjteményes kötetben található (La Baconnière, 1962). Felismerhetjük itt Merleau-Ponty egyik kedves témáját: az etnológiai munka a képzeletbeli változtatást *valósítja meg* az invariáns lényeg keresése közben.

lenségének, hanyatlásának baleseteként; hanem egy olyan nyelv eredendő erőszaka, amely már mindig is írás volt. Soha, egyetlen pillanatra sem vitatkozunk Rousseau-val és Lévi-Strauss-szal, amikor összekötik egymással az írás hatalmát és az erőszak alkalmazását. De azzal, hogy radikalizáljuk ezt a témát, és nem tekintjük többé származtatottnak az erőszakot egy természetszerűleg ártatlan beszédhez képest, módosítjuk az erőszak és az írás egységére vonatkozó állítás egész jelentését. A jelentés absztrakciójától és izolálásától azonban tartózkodnunk kell.

2. Egy másik ellipszishez, amely a logosz metafizikáját vagy onto-teológiáját érinti (annak par excellence hegeli pillanatában), s amely egy olyan onirikus és tehetetlen törekvés, amely úgy akarja uralni a távollétet, hogy a metaforát az értelem abszolút parúsiájára korlátozza. Az írás eredendő nyelven-belüliségének mint a metafora redukálhatatlanságának ellipszise ez, amelyet itt a maga lehetőségében és a retorikai repetícióján innen kell elgondolni. A tulajdonnév kiküszöbölhetetlen hiányáról van szó. Kétségtelen, hogy Rousseau hitt egy eredendően figuratív nyelvben, de nem kevésbé hitt a tulajdonképpeni jelentésben. „A figurális nyelv született meg elsőként” mondja, majd hozzát teszi: a „tulajdonképpeni jelentés pedig utoljára”.⁸ (*Esszé*, 12.) A *tulajdonképpeni* (saját, *proprius*, önmagához való közelség, önmagának való jelenlét, tulajdon, tisztaság) eszkatológiájával kapcsolatban teszünk most fel a *graphiein* kérdését.

(*Marsó Paula fordítása*)

8 Az eredendően figurális nyelv elképzelése igen fölkapott volt ebben a korban: különösen Warburton és Condillac műveiben találkozhatunk vele, s ők igen jelentős hatást gyakoroltak Rousseau-ra. Vico esetében B. Gagnebinnek és M. Raymond-nak köszönhetően felmerül a kérdés az *Esszé a nyelvek eredetéről* című művel kapcsolatban, hogy vajon Rousseau forgatta-e az *Új tudományt* abban az időszakban, amikor Velencében titkár volt. Bár Vico és Rousseau az ősi nyelvek figuralitását jelentik be, csak Vico gondolja úgy, hogy a nyelvek isteni eredetűek. Ez a különbség Condillac és Rousseau között is nézeteltérést okoz. Vico az egyedüli, ha nem az egyetlen, aki azt gondolja, hogy az írás és a beszéd egy időben keletkezett: „(...) A filológusok hite szerint előbb született meg a nemzetek nyelve, azután írása, holott írás és nyelv egyszerre született meg és egymással egy időben ment át mind a három formán.” (Vico: *Új tudomány*, ford.: Dienes Gedeon és Szemere Samu, Akadémiai, Budapest, 1979, 134.) Cassirer egyenesen úgy fogalmaz, hogy Rousseau átvette az *Esszé*-ben Vico nyelvre vonatkozó elméleteit. (*Philosophie der symbolischen Formen*. I, I, 4.)