

tanulmány

KALMÁR GYÖRGY

Derrida fátylái

A MEGISMERÉS ÉS NEMISÉG VISZONYAINAK ÁTÍRÁSI KÍSÉRLETEI

Ahhoz, hogy megérthessük, milyen átalakulásokon megy keresztül a filozófia, „az igazság” és „a nő” az *Éperons*-ban, vagy mi ezen átalakulások tétje, hogy érthetővé váljék, mely hagyományokhoz és fogalmisághoz képest próbál Derrida elmozdulni az igazság és nő ezen diskurzusában, vagy annak megértéséhez, hogy miként lehet a „nő” az igazság egyik (dekonstruktív) nevévé, értenünk kell a szöveg történeti szituáltságát. Derrida ugyanis egy hosszú történet végén, a filozófia metafizikai korszakának alkonyán szituálja magát, a 'filozófia margóján', egy olyan történet vége felé, mely valahol Platónnal veszi (erős) kezdetét, majd a XIX. század végén indul látványos hanyatlásnak olyan szerzők kezén, mint Nietzsche, Freud és Heidegger (vö: „A struktúra 23”). Ezen szerzőknek a metafizika lebontására irányuló (többé vagy kevésbé tudatos) törekvései kontextualizálják az *Éperons*-t, melyben így vagy úgy mind meg is jelennek.

Mint azt David B. Allison, az *Éperons* egyik legkiválóbb olvasója megjegyzi, Derrida szövegének koherenciáját (és így értelmezésének bizonyos módjait is) Heideggernek köszönheti, egész pontosan annak, ahogy Heidegger *aletheia*ként, el-nem-rejtettséggént vagy rejtőzködésből előbukkanásként értelmezi az igazság görög fogalmát (209). Heidegger – mint ismeretes – a preszókratikus görög filozófiában az igazság egy rég elfeledett fogalmát véli felfedezni, egy olyat, mely a létet *physis*nek, igazságát pedig dinamikusnak, változásnak, mozgásban lévőnek, rejtőzködőnek és magát megmutatónak látja (uo). A nyugati metafizika története így egy Platóntól Descartes-on és Hegelen át máig tartó feledés története. A Heidegger és Derrida írta történet szerint ez a feledés (az igazság dinamikus, változékony, nem birtokolható, nyitott képzetének elvesztésével) egyben a gondolkodás zártságához és dogmatizmusához vezet. Ennek fényében Derrida szövegének tétje nyilvánvalóan az igazság fogalmának metafizikai kontextusból való kiszabadítása egy olyan igazságfogalom megalkotásával (vagy inkább: egy olyan igazságról szóló diskurzus kontextusban való működtetésével), mely rést üt a fent nevezett bezáródáson és a fogalmiság más, nem-metafizikus (preszókratikus?, dekonstruktív?) fajtáit működteti.

Az *Éperons* másik fő összetartója és kontextusa a nő figurája, a nő azon alakja/alakzata, akinek története – ez lenne jelen dolgozat egyik alapvető állítása – elválaszthatatlan a nyugati filozófia történetétől. A metafizikai hagyomány ugyanis egyben egy patriarchális, logocentrikus és fallocentrikus hagyomány is. Ezen kultúrának és domináns diskurzusainak pedig nincs egyetlen olyan része, fogalma, ága

vagy elképzelése sem, mely érintetlen lenne a nemiség politikájától, attól, ahogy a kultúrában a testeket, nemiséget és identitásokat létrehozzák, szabályozzák és értelmezik. Ezért lehet, hogy a metafizikai korszak válsága egyazon korszakban bontakozott ki és párhuzamosan erősödött a patriarchális társadalmi berendezkedés feminista kritikájával.

Egyetértek Gayatri Spivakkal, aki szerint „lehetséges azt mondani, hogy a 'nő' Derrida írásának színterén ... a nyugati gondolkodás általános kritikájának szerepét tölti be” (22). Úgy vélem, Derrida ebben a kontextusban olvassa Nietzsche-t és „a nőt”, és engem is ez a történet érdekel, a hagyománnyal, az örökölt fogalmakkal és figurákkal való birkózás és játék, melyben a szövegek megkísérlik átírni az igazság, megismerés és nő fogalmait, vagy másképp fogalmazva (egy másik paradigmában gondolkodva): megpróbálják diskurzusba foglalni, reprezentálni a reprezentáció rendjeinek változását, azt, ami a kultúrában (részben általuk) épp történik.

A hetvenes évek francia elméleti pezsgése nem csak a feminizmus és a kontinentális filozófia történetében hozott radikális változásokat, de évtizedekre meghatározta szinte az összes (poszt-)humán tudomány fejlődését. Egyben talán ez a korszak hozta el a nőfogalom történetének máig utolsó fontos fejezetét is: a „nő” fogalma ugyanis a nyolcvanas évekre (a kulturális különbözőségek reflektálásának és a lényegelvű kategóriák dekonstrukciójának újabb lépéseként) átadja a helyét a „nők”-nek (vö: Gallop 127), a társadalmi nemet meghatározó fogalom felsokszorozódik a kor, osztály és faj kategóriái mentén, a nemiség bináris kategóriái helyén pedig szexualizált identitás-pozíciók sokasága jelenik meg (vö: Gallop 134). A „nő” sok filozófiai és művészeti próbát megélt kategóriájára – az európai posztstrukturalista elmélet hatására – egyre többen tekintenek gyanakvással, mint egy lényegelvű, fallocentrikus metafizikai gondolkodás politikailag inkorrekt termékére.

A távolság tánca – Fátylak

„Milyen lépés nyitja meg ezt a Dis-tanz-ot?” (176.) („Sous quel pas s'ouvre cette Dis-tanz?” 46.) – kérdezi Derrida a „Vitorlák/Leplek” („Voiles”) fejezet nyitómondatában, Nietzsche híres § 60-ra utalva a *Vidám tudomány*ből, ezzel pedig a Nietzschei távolságot, mely a nő erejének oly fontos része, egyfajta tánchoz köti, a *dis-tancia* és a fosztóképző táncához. Ez a tánc lesz Derrida szövegében a „női művellet” (176) egyik legfontosabb allegóriája. De mi is az ezt éltető távolság? Elég közel ahhoz, hogy kapcsolat, érintkezés, hatás legyen a két test között, és elég távol ahhoz, hogy ne forduljon az öröm gyönyörbe (*jouissance*), a tánc szeretkezésbe, a vágy pedig kielégülésbe. Ily módon a tánc tere a játék és a vágy tere is: kimozdulva ebből a távolságból véget ér a játék, elveszíti motivációját (az izgalom forrásának eltűnése, illetve a vágy primer kielégülése folytán).

Ezért lesz fontos Derrida számára a tánc, mint a távolságok tánca: hiszen ezek a távolságok nőhetnek, csökkenhetnek, de mindig olyan módon, hogy fenntartják a két táncos közötti feszültséget és játékot, mely a tánc, a vágy és a jelölés éltetője. Az én és másik, filozófus és igazság ezen távolsága az, amely szerelemnek, vágyának és szövegeknek ad életet: „A nő csábítása a távolból hat, a távolság a nő

hatalmának elementuma. De ettől az énektől, ettől a varázstól távolságot kell tartanunk, távolságot kell tartanunk a távolságtól, nem pusztán azért – ahogy hinnénk –, hogy e csábítás ellen védekezzünk, hanem azért is, hogy átérezzük. Kell a távolság, távolságot kell tartani a távolságtól, amiről gyakran megfélekedünk...” (176).

A nő távolsága, és az általa szervezett tánc tehát kettős viszonyulást ír le: a távolság (a vágy távolságának) tartása egyszerre a hatástól való védekezés és a hatás alatt maradás eszköze, így pedig a tánc (játék, jelölés) fenntartója. A távolságra szükség van: ez a szükségesség nem más, mint az emberi szubjektumok életének alapvető kondíciója, bizonyos kreatív, feszültségteremtő távolság a gondolkodás és fantázia által teremtett transzcendentális létezőktől (itt: a Nőtől, az Igazságtól). Ezért is beszélhetünk a *Dis-tanz*-ról, mint a fosztóképző által meghatározott táncról, a hiány táncáról, hiszen ezt a táncot (mely allegorikusan maga az élet, maga a szerelem, vagy maga az igazság keresése) a keresett dolog jelenlétének (*présence*) hiánya, a beteljesülés végső tárgyától való megfosztottság (és eme megfosztottság felszámolásának reménye) tartja életben.

A női műveletnek a táncsal és a távolsággal való összekapcsolása kimozdítja a fogalmat látszólagos stabilitásából és kezelhetőségéből, és átírja „a nő” identitásáról szőtt elképzeléseket: „Ha távolságot kell tartani (az *actio in distanz*) női műveletétől ... ez azért van, mert „a nő” talán nem valami, talán nem egy olyan alak meghatározható azonossága, ami, aki, a távolban mutatkozik meg, valami mástól való távolságban, és amitől távolodnunk vagy amihez közelednünk kellene. Talán a nő – mint nem-azonosság, nem-alak, simulacrum – a távolság *szakadéka*, a távolság eltávolítása, a teresülés /*espacement*/, a távolság maga – ha még mondhatunk ilyet, ami lehetetlen: a távolság *maga*.” (176.-177.)

Jól látható, hogyan táncolunk el a Nietzsche-szövegtől. A nő már nem dolog, nem is a fantázia által felöltöztetett dolog, hanem inkább nem-dolog, nem-identitás, az identitás lehetetlenségének a jele. A nőt a távolságok játéka (a tánc, a *Dis-tanz*) konstituálja és elválaszthatatlan a folyamattól, mely megalkotja. De Derrida ennél is messzebbre megy: a nő dekonstruktív kategóriává válik, a dolog – a vágy játékának véget vető lacani Dolog vagy metafizikai igazság – jelenlétének örök távolságát biztosító mozgás nevévé, a jelenlét lehetetlenségének a nevévé.

Ilyen értelemben kettőződik meg a nő fogalma Derrida szövegében. Egyfelől (a dekonstrukció első lépésében) jelenti a (megismerő) férfi én másikat, ellentétét, aki a távolban van és nem birtokolható, nem vonható be az azonosság és jelenlét maszkulin diskurzusába. Másfelől jelenti a két dolog (én és másik, férfi és nő, megismerő és igazság) közötti *viszonyt*, a *távolság táncát*, amely megszabja mindkét résztvevő helyzetét, formáját és mozgásait, valamint a távolság (allegorikusan önmaga) életben tartásával megakadályozza a játék (tánc) befejezését, a jelölés rendjének az igazsághoz (végső referenséhez, transzcendentális jelöltjéhez), a szubjektumnak pedig másikához „a nőhöz” való megérkezését. Az első lépés elfogadja a fallocentrikus fantáziát és valamiféle transzcendentális másikként tételezi a nőt; a második lépés azonban ezen fantázialény megalkotásának, életben tartásának és az általa generált mozgások leírásának megnevezésére használja. Az első egy elentétező szerkezetet teremt (és vele egy fátyol mögötti fantázialényt), a második

pedig egy (az elsőt kikezdő) dekonstruktívát, megmutatva a különbség és távolság játékát a fátyol mögötti helyén és létrejöttében.

Derrida tehát – a dekonstrukció módszereihez híven – a hagyományos nietzschei képből indul ki, mely férfiként konceptualizálja a megismerő szubjektumot, és passzív, a férfifantázia által alakított másikként a nőt mint a megismerés tárgyát. A filozófiai igazságnak egy meghódíthatatlan nő képe általi nietzschei kritikáját azonban egy lépéssel tovább viszi, és a nőt nem egy határ túloldalán lévő fenséges igazságként, hanem az igazság ígéretének és elhalasztásának, a távolságok játéknak a figurájaként írja át. A nő így a *différance* allegóriájává válik, a jelentés rendjeit megelőző és életben tartó szövegmozgássá, mely a birtokolható és örök igazság metafizikai fogalmával együtt úgy tűnik, dekonstruálja az igazságot mint fátylak mögött rejtőzködő, meghódításra váró nő hagyományos képzetét is.

A kérdés csupán az, hogy vajon a nő-mint-*différance* megfoghatatlansága mennyiben örököse a nő-mint-igazság megfoghatatlanságának. Ez a rögzíthetlenség ugyanis talán ott volt a képből kezdettől fogva: a nő mint igazság talán mindig is hordozta önmaga elérhetetlenségének, fabrikáció-volta eldönthetlenségének, ontológiai meghatározhatatlanságának elemeit. Ha pedig valóban van rokonság a megfoghatatlanság e két figurája között, akkor vajon mit jelent ez a metafizikai előfordulásokra nézve és mit mond a dekonstrukcióról?

A távolság ezen („női”) játékának leírásakor Derrida a heideggeri *Entfernung* fogalmára utal. Ez az a rész, mely talán a legtömörebben írja le a nő és az igazság fogalmainak viszonyait a fallogocentrikus fantáziák derridai átíratában: „Az *Entfernung* kitáguló nyílása helyet ad az igazságnak, és a nő abban eltér önmagától. Nincs olyan, hogy a nő lényege, mert a nő eltérít és eltér önmagától. Végtelen, feneketlen mélységekbe nyel el minden lényegiséget, minden azonosságot, minden tulajdont. A megvakított filozófiai diskurzus ebbe a mélységbe zuhan – saját vesztébe rohan. Nincs olyan, hogy a nő igazsága, de ez azért van, mert az igazságnak ez a távolság, szakadékszerű nyílása, ez a nem-igazság: az „igazság”. A nő az igazság ezen nem-igazságának egy neve.” (177)

A nő tehát nem más, mint a nem-azonosság (egyik) helye (a *différance* egyik fogalmi áthelyeződése), mely eltér önmagától mint rögzített lényegiségtől, ezzel pedig egy olyan nyílást hoz létre a filozófiai diskurzus terében, melybe az mint feneketlen mélységbe zuhan bele (azaz dekonstruálódik, elveszíti alapjait és látszólagos következetességét). A nőnek önmagától való eltérése nem más, mint a már fentebb tárgyalt fogalmi megkettőződés, egy metafizikus fogalom és szerep felváltása és egyidejű kimozdítása, lehetetlenné tétele, dekonstruálása. A nő így már mindig is kettő, önmaga és önmaga felszámolása, egy „hétköznapi” jelölési folyamat és ezen folyamat metafizikus jellegének felmutatása és kritikája. A nő ily módon egyszerre működteti a jelölés (metafizikus) rendjét, és ugyanakkor problematizálja, kritizálja, leleplezi mint a lepel mögötti fenségest a távolságban megkonstruáló folyamatot. Ezen kettősség, a nő mint fantázia, és a nő mint önmaga fantázia voltát leleplező mozgás közötti tér az, amely felnyitja a filozófia monolitikus egységét. Ez az örvényszerű nyílás (*écart abyssal*) pedig a dekonstrukció forrásává, a lényegiség, azonosság és tulajdon tarthatatlanságának forrásává válik. Így lesz a nő a nem-igazság igazságának megmutatójává: a távolság táncában önmagától való

folytonos eltéréseivel rámutat a filozófia igazságfogalmának egy strukturális folyamat (maga e tánc) általi megalkotottságára, azaz a filozófiai igazság fantázia voltára.

Ez a gondolatmenet megszünteti, illetve játékon kívül helyezi a nőt mint hűsvér létezőt, és a játék egyfajta játszójaként, a jelölés és a vágy rendjének a távolságok tánca általi fenntartójaként határozza meg. Más szóval Derrida e helyütt megszünteti a nőt mint közvetlen, a férfi diskurzusától független létezőt (azt sugallva – Nietzsche és Lacan nyomán – hogy amit ezzel a névvel jelölnek, az sohasem létezett, mindig a férfi képzelet teremtménye volt csupán), és megteszi egy strukturális folyamat (a metafizikát lehetővé tevő és aláásó tánc) egyik nevévé. Derrida tehát nem feminista, hanem dekonstruktív célokra használja a nő fogalmát, amikor a fallocentrikus rendet fenntartó és folyton válságban tartó másikként, strukturális funkcióként határozza meg. Miközben élvezettel olvashatjuk a dekonstrukció kritikai mozgásainak az *Éperons* által végrehajtott mozgásait, feminista szempontból nyilvánvalóan felvethetjük a kérdést, hogy a nő (mint olyan fogalom, melynek fontos szerepe van néhány milliárd emberi szubjektum identitásának meghatározásában) nem csöbörből vödörbe esett-e mindezen átírások során, hiszen bár talán kiszabadult a metafizika fogalmi hálójából (lelepleződött metafizikus terheltsége, projekció, illetve fantázia volta), ugyanakkor mindezt csak azért tette, hogy egy dekonstruktív kritikai diskurzus központi elemévé váljon, a metafizikai hagyomány egyfajta árnyékává, a játék anyagtalanság-játékoságává, a jelek életének szükségszerű funkciójává. Derrida tehát úgy tűnik a fent idézett részekben sikeresen mozdítja ki a filozófiai igazság metafizikai fogalmát, ugyanakkor a fallocentrikus metaforikából való kilépése kétséges. O'Shea-Meddour szerint „a hagyományos maszkulin képiség nem tűnik el az *Éperons*-ból: a nő még mindig lefátyolozott, csábító rejtély, csak épp ezúttal nem a férfidiskurzus alávetett bábja, hanem meghatározó posztstrukturalista erő” (477). Jogosnak látszik hát az a feminista kritika, mely szerint „Derrida kisajátította a nőiség fogalmát” (Cumings 39), hogy a *différance* egy újabb figurájává tegye (57).

Az igazság, a nő és a filozófia

Az *Éperons*-ban a nő gyakran úgy tűnik elénk, mint az igazság (férfi)diskurzusának valamiféle másíkja, kívülsége, egy olyan (nem-)hely a diskurzus terében, melyből nézve furcsának és esetlegesnek tűnik a filozófiai gondolkodás igazságmániája. A nő az, akit nem érdekel az igazság, akit *nem érint* (nem kapcsolódik hozzá, nem hatja meg) ez az egész metafizikai hókuszpókusz, aki külső, idegen és ezért szabad is marad mindezen teoretikus erőfeszítések közepette. Ebből a szempontból nézve tehát nietzscheánusnak lenni és 'nőnek' lenni is analóg dolgok annyiban, amennyiben az igazság diskurzusára való rákérdezést, a távolban lévő fenséges igazságtól tartott távolságot jelentik. Egyfajta célracionalitástól, teleologikusságtól és transzcendentalizmustól (az igazság ideájának elérésétől) való szabadsággal áll kapcsolatban mindkét fogalom, mely egyben a stílus meglétét eredményezi. Az igazság ideájának hatalmán kívül lenni annyit tesz, mint rendelkezni a stílussal, azaz a méltó játszótársává válni a nyelvnek. Amennyiben azonban a nyelv egyszerű

eszközzé válik a nyelven túli idea (Nő, Igazság) megkaparintására, a stílus elvész, *perd le style* (64), ahogy a másikkal való találkozás lehetősége is.

Ezért lesz tehát fontossá a stílus és a nő kérdése az igazság metafizikáját (sok játékosággal és stílussal) boncolgató Derridának. Az *Éperons* annyiban nietzscheánus és női írás, amennyiben nem engedelmeskedik az igazságot célzó beszéd törvényeinek. Ugyanakkor más is, mint Nietzsche, amennyiben nem azt kérdezi, hogy mi az bennünk, ami az igazságot akarja, hanem inkább azt vizsgálja, hogy miként is működik a filozófiában ez az igazság- (és nő-) akarás, és melyek a szükségszerű – a nőiség és szövegiség egyes jellegzetességeiből adódó – buktatói.

Derrida mintha egyetlen (többértelmű) alakba gyúrná össze Nietzsche összes nőalakját, hogy megalkothassa „a nő” derridai figuráját. A „nő” így mindig többszörös szerepet tölt be, jelenségének meghatározója ez a pluralitás: az igazság diskurzusának (fölötte álló) fenséges motivációja, ugyanakkor (alatta álló) mállasztója, tévútra vezetője, meghazudtolója; az igazság legfőbb figurája, ugyanakkor maga a tettetés, a szimuláció; a *mimézisz* rendjének fenntartója és rombadöntője; találkozik benne hit és kétely, identitás és annak lehetetlensége; végül pedig ezen kettőségek közötti választás lehetetlensége, folyamatos eldönthetlensége. Kifejezi az igazság (mint idea) utáni vágyat valamint ezen vágy nevetséges, idealista, élettől (és tőle is) idegen voltát. A nő képében ily módon az igazság diskurzusa saját lehetetlenségével találkozik, azzal a lehetetlenséggel, mely egyben életben tartója és manipulátora is.

A nőről mint kettős modellről szóló rész a nőt *aktív* lényként mutatja be a jelölés folyamataiban. A Nietzschét újra (vagy tovább) író Derrida úgy formálja át a nőiség patriarchális fantáziáit, hogy a nőt férfifantáziákba szorító, a férfit pedig másiktól elválasztó, azaz tévútra vezető patriarchális projekciók passzív tárgyából aktív ágenst csinál. A *ki alkot meg kit*, illetve a *ki manipulál kit* viszonyainak ilyenét megfordítása, illetve a keresés passzív tárgyából a keresést motiváló (a játékot játszó) aktív ágens létrehozása nyit „a nőről” szóló diskurzus keretein, ugyanakkor bizonyos szempontból nagyon is belül marad ezen gondolkodáson, amennyiben egyszerű átfordítással dolgozik, azaz megírja egy mítosz ellenmítoszáit. Ezen ellenmítosznak pedig (mely nem egy hasonló vonást mutat a „nő”-ről mint csalfa, csábító, tévútra vezető lényről alkotott patriarchális fantáziákkal) valószínűleg semmivel nincs több köze ahhoz a nőhöz, akit például a feminizmus megpróbál tételezni. Amikor *a nő mint igazság* képének helyét átveszi *a nő mint az igazság játékát fenntartó, de az igazság megtalálását lehetetlenné tevő dolog* képe, akkor még mindig nem mondtunk semmit arról a nőről, akit nem a férfifantázia alkot meg így vagy úgy, arról nem is beszélve, hogy nem mondtunk igazán semmit *nőként*. Derrida szövege nem tudja (saját alapfeltevései szerint nem is tudhatja) bebiztosítani magát afelől, hogy benne bizonyos módon nem még mindig („csupán”) a férfikul-túra csavarja-forgatja magát körbe-körbe újabb és újabb retorikai alakzatok mentén, anélkül, hogy meg tudná hívni a másikat (ez esetben a másik nemet) a filozófiát író én (hagyományosan férfi) diskurzusába. Így jogosnak tűnik a kritika, miszerint az *Éperons* „feltárja a nyugati metafizika imaginárius ellentétpárjait, de ez a feltárás megmarad Derrida céljainak szolgálatában...”, mely sok ponton különbözik a nőkéttől (Feder és Zakin 41).

Derrida elképzelései szerint azonban a filozófiai diskurzus egyszerűen nem tehet másként. Amennyire lehetetlen a „mi a nő” (vagy a „mi az igazság”) kérdéseinek megválaszolása (sőt, állítja Derrida, a két kérdés hasonlóságainak felismerése után még egymástól külön történő, azaz hagyományos módon való feltételük is), éppannyira (és talán épp ezért) lehetetlen az ezen kérdések utáni kutatás feladása is. Derrida – ha elérhetetlennek is minősíti – nem veszi ki a játékból a nőt vagy a nőiséget mint a filozófiai diskurzuson kívül is potenciális referencialitással rendelkező fogalmakat. Derrida tehát nem feltétlenül a nőt vagy a nőiséget nyilvánítja fikciónak vagy férfi projekciónak, fantáziának (ahogy a lacani pszichoanalízis (vö: *Feminine* 151)), hanem csupán azt jelzi, hogy a filozófiai beszéd képtelen erről bármit is mondani: a fogalom terheltsége folytán kizárólag a művészet, stílus és igazság fogalmi kontextusában tudja vizsgálni. Képtelen a „mi a nő” kérdését feltenni, „csupán” ezen kérdésnek más, ehhez kapcsolódó kérdések (mi az igazság) viszonyában, a metafizikai diskurzus kontextusában és működésében elfoglalt helyét tudja vizsgálni. A lehetőség, hogy létezhet a valóságban valami olyasmi, amit a nő szó jelölhet, melyet a tudás eleddig ismeretlen módjain talán meg is ismerhetünk, végig fennmarad; csupán a (falocentrikus, dogmatikus) filozófiai diskurzus általi elérhetetlensége, a megismerés hagyományos értelemben vett *filozófiai lehetetlensége* mondatik ki.

Konklúziók

Az a körülmény, hogy Derrida szövege hozzásegíthet bennünket a metafizikai hagyomány mindezen összefüggéseinek a megértéséhez, vagy betekintést nyújthat a női figura egyes használatainak dinamizmusába és azok hátulütőibe, vajon egyben azt is jelenti-e, hogy maga az *Éperons* a hagyományos filozófiai pozíciókhoz képest más pozíciót vész fel? Más szóval, mennyire sikeresen tud Derrida „nőként írni”, ahol a „nő” valószínűleg nem bizonyos fajta testtel rendelkezést jelent, hanem inkább stílust és a falocentrikus metafizikán való kívülállóságot? Vajon mennyiben „meta-fizikus” dolog a „nő” fogalmának illetően, testi, fizikai különbözőséget figyelmen kívül hagyó meghatározása? Mennyiben írja át Derrida a fátylak metafizikáját? Mennyiben „új” ez a női igazság? És mennyiben „új” az a mód, ahogy Derrida a „nőt” egy figuráció alapjává teszi?

Az *Éperons* retorikai, logikai és tropologikus felépítése nem mellőzhető szempont ebben a kérdésben. A szöveg már az első oldalakon „túldeterminálja” (Allison 212) a nő fogalmának jelentéseit: a tengerészeti metaforika (vitorlák, leplek, hajlatok, tenger, rostrum, árbóc, sarkantyú stb.) a stílus és nő kérdését mintegy vízre bocsátja, ahol is ezek jelentése egyre másra elmozog, arrébb úszik, a jelentés újabb és újabb területeit járva be. Véleményem szerint a szöveg már ezzel, a „nő” (vízen) lebegő jelölővé tételével is sokat tesz, hiszen mindez lehetetlenné teszi a hagyományos, logocentrikus fogalomhasználatot. A nő fogalma egy metonimikus láncban csúszkál, rögzíthetetlen lesz, valóban az lesz, „amit nem lehet rögzíteni”. A „nő” nem csupán fátylak mögül hívogató fenséges igazság nem lehet ez után, de igazából semmi az ontológia rendjében, hiszen a fenti figurális működés a fogalom központozottságát szünteti meg, nem lesz lényegi jelentése, renden belüli identitá-

sa. A nő itt megalkotott fogalma – a szöveg szerveződésének következtében – ki lép a (metafizikai értelemben vett) létezés és binaritás sarkos rendjeiből. Nem lesz sem az igazság, sem annak ellentéte. Allison így fogalmaz ezzel kapcsolatban: „Így hát a nő *természete* megelőzi a logosz metafizikai diskurzusát. Vagy más szavakkal: a nő kérdése megelőzi magát a *természetről*, lényegről, *quidditásról*, önazonosságról [whatness] szóló metafizikai diskurzust, így a Létről és a Lét igazságáról szólót is. Derrida minden lépésnél elkerüli a logocentrizmus fetisizáló diskurzusát, amikor arról lenne szó, hogy a nőt alávesse annak erőszakos és gyarmatosító [imperial and imperializing] megnevezéseinek, osztályozásának és elrendezésének. A „nő” sem lényegiség, sem létező, sem egyszerűen a Lét maga vagy az igazság maga.” (213)

Mindez nagyon meggyőzően hangzik, én azonban egy-két ponton óvatosabb lennék Allisonnál. Egyet értek vele abban, hogy az *Éperons* egy ilyen (nem-)fogalmat *akar* alkotni, egy diskurzust, melyben nincsen fetisizált központi elem, azonban nem vagyok benne biztos, hogy a nő figurája, legyen jelentése bármily szabad és mozgékony, nem fetisizálódik *mégis* a szövegben. Nem vagyok biztos benne ugyanis – Nietzschevel szólva – hogy lehet nem akarni, nem vágni, nem fetisizálni. Mint amellet máshol részletesebben is érveltem, a dekonstrukció „varázsszavai” (mint az írás, a *différence*, a nyom vagy a nő), melyek mozgásban tartják a jelentést és a „játék játszatójának” szerepét töltik be, könnyen fetisizálódhatnak, könnyen kezdhetnek (az általuk dekonstruálni kívánt) transzcendentális jelölők módjára működni (vö: „A pszichoanalízis fenséges tárgya” című fejezettel a *Szöveg és Vágyból*).

Mindezen fenntartások szem előtt tartásával azért mégiscsak tehetünk néhány, az *Éperons*-ban a „nő” és igazság fogalmaival történetekre vonatkozó megállapítást. Először is, Derrida szövege reflektálja a nő mint igazság figurájának fantazmikus működését, és a kasztráció mítoszától, illetve annak a metafizikai hagyományban működő ökonómiájától való elválaszthatatlanságát. A nő mint igazság képze a tudás egy olyan rendjének terméke, mely (Heidegger kifejezésével élve) a Lét fedésén, (lacani szóhasználattal pedig) a kasztráción, a nem strukturált folyamatoság elvesztésén alapul, a fogalmaknak egy olyan rendjén, mely ideává, identitássá, lényegiséggé, központosított struktúrává, renddé, diskurzussá és objektív valósággá alakítja a létezőt. A nő fogalmát Derrida egyes Nietzsche-részek dekonstruktív olvasásán keresztül megpróbálja kiszabadítani a tudás ezen metafizikus rendjéből, hogy ezen rend másikává, illetve a (nem-)igazság (mint *aletheia*, mint *différence*) logoszt megelőző formájaként (formátlanságaként) értelmezze. Így Derridánál „a nő” megszűnik az igazság látható világon túli fenséges figurájának lenni. Ehelyett a metafizikai igazságfogalom lehetetlenségének jelölőjévé válik, nem ön-identikus jellé, így a jelölés lehetetlenségének jelévé, dekonstruktív szövegmozgássá, mely minduntalan megbontja a jelenlét metafizikájának rendjeit. Mindebben mindenképpen eredmény az igazság új fogalma, a nő és igazság fogalmainak kiszabadítása a megszokott fantáziákból, ahogy az az aktív/passzív dichotómia átírása, és a nőnek passzív, hódításra váró tárgyból aktív erővé tétele is.

Ugyanakkor a „nő” figurája megőrzi néhány régi tulajdonságát. Például az *Éperons*-ban, nem-igazságként, a szimuláció művészeként vagy a *différence* mozgása-

ként is – bár birtokolhatóságának lehetőségét is elveszíti, de mégis – éppoly rejtett, enigmatikus és megfoghatatlan marad, mint a régi mitológéma szerint. Igen fontos az is, hogy „a nő” az *Éperons*-ban éppoly kevésbé vonatkozik élő, érző, testtel rendelkező lényekre, mint a fallocentrikus metafizika fantáziáiban. A „nő” éppúgy egy elvont fogalom marad, mint ott, megint csak allegorikus lény, megint csak a filozófia használati tárgya. Az itt látható használat lehetséges, hogy sok újdonságot tartalmaz a filozófia vagy annak igazságfogalma szempontjából, ugyanakkor ennél sokkal kevesebbet a nemiség politikája felől nézve: „Amilyen mértékben a nők kép(zet)ekként és metaforákként vannak jelen társadalmunkban, olyan mértékben vagyunk mitologizálva, olyan mértékben fedi el nőként való létezésünket „Nőként” való megjelenésünk – egy metafizikai fátyol általi takarásban” (Feder és Zakin 45). Világos, hogy a *nő mint igazság* allegóriájának a *nő mint az igazság lehetetlenségének* az allegóriájára való cserélése csak bizonyos szempontból jelent újdonságot. Ez az allegorikus lény pedig megint csak a (kasztrációval és hiánnyal jelölt) férfirend másikja lesz, amit ez a rend el kíván fedni. A jelölés szabadságát vagy az igazság nem-ideaszertű voltát jelentő „nő” pedig sok közösséget mutat a nőnek a jelentés (nem strukturált, meg nem szelidített) teljességének jól ismert képzeteivel. Derrida így mégiscsak megismétel egy régi mintát: a metafizikai hagyományból ismert figurák a látható világot minősítették kevésnek, nem teljesnek egy láthatatlan, metafizikai, fátylak mögötti Fenséges Dolog fényében; Derrida pedig a metafizika (adott, minket körülvevő, meghatározó) rendjét minősíti zártnak, kevésnek, valami fontosról megfejtkezőnek valami általa elfedett vagy elfelejtett fényében. Bár Derrida modellje az előző elképzelés lebontását, átírását célozza, mégis annak mintázatát követi, és a privilegizált, rend felől láthatatlan dolog is mindkét esetben a „nő” nevet kapja, a nőnek egy olyan nevét, melyet a hús-vér nők többsége valószínűleg csak egy újabb férfiak által termelt mitológémának minősítene.

Találónak vélem Katherine Cummings e problémáról írott szavait: „...amikor a férfi teoretikus a „nő” másságát a férfi önmagától való különbözőségeként próbálja re-prezentálni, ezzel egyben megkísérli kisajátítani és ezáltal domesztizálni az alteritást.” (41) Ebből a (gender-politikai) szempontból Derrida mindenképp elmarasztalható, hiszen (mondjuk így:) nem veszi komolyan a szexuális különbséget, és ezen csábító-flörtölő-táncoló diskurzus valójában elfelejtkezik a testről, vagy a nemi különbözőség nem diszkurzív részeiről. Flavia Rando jogosan veti fel, hogy az *Éperons*-ban „[a] 'Nő' és a nőiség egyszerű lokációvá válik, egy diskurzuson és kultúrán túli pozícióvá...” (50). A másság egy fajtájának (domesztikáló) ünneplését az *Éperons* így az alteritás egy másik radikális formájáról való teljes megfejtkezés árán valósítja meg.

Emellett persze azt is mondhatjuk, hogy a másik nem markerjeit viselő egyes szerepek, stílusok, érzékenységek (stb.) elsajátításával és mimikrijével a szöveg egy „női műveletként” [*fēminine operation*] is értelmezhető mutatóványt hajt végre. Ez a női művelet persze abban áll, ahogy egy férfi filozófus elsősorban filozófiai célokkal és indítással a másik nem kulturálisan rögzített szerepeinek és attitűdjeinek olyan utánpótlásába kezd, mely ellehetetleníti a fennálló fogalmiság zavartalan működését. Ily módon az *Éperons* semmiképpen nem „női írás”, sokkal inkább annak a férfielvű filozófiára dekonstruktív hatással bíró filozófiai mimikrije.

A szöveg ezen kettősségei, „eredményei” és visszásságai részben a jelölés egyes kényszereiből adódnak. Ezeket véleményem szerint George J. Makari fogalmazza meg a legtalálóbban. Makari Nietzsche-ről ír, az igazság és nő nietschei összeszőződéseinek dinamikájáról, de amit elmond, szinte szóról szóra vonatkozatható Derridára: „Véleményem szerint Nietzsche metaforája az igazságra, az igazság nőként való ... megszemélyesítése és szexualizálása felfogható olyan stratégia-ként is, mely megkísérli az igazságot retorikailag egy olyan helyen szituálni, mely egyszerre megnevezhető és megismerhetetlen. Ezáltal Nietzsche szert tett egy fogalomra, egy nyelvre, ha tetszik, melynek segítségével egy nem viszonylagos pozícióból érvelhetett a viszonylagosság mellett.” (198) A „nő” derridai fogalma – akár csak a Nietzscheé – lehetővé tesz egy olyan beszélői pozíciót, melyből a nyugati metafizika hagyománya relativizálható lesz. A „növel” való részleges fantazmikus azonosulás lehetővé teszi a filozófus számára, hogy kívül helyezkedjen azon, amit alá kíván ázni, azaz a nyilvánvalóan őt is kondicionáló metafizikai hagyomány dekonstrukcióját úgy hajthassa végre, hogy közben megőrzi a (játékos) tudás szubjektumának beszélői pozícióját. Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy Derridát is megbabonázza az igazság metafizikai ködképe, ő is tudó akar lenni: amikor annak szerepét veszi fel, aki látja azt, ami iránt mindenki más (talán az egy Nietzsche kivételével) vak maradt, akkor a (nem-metafizikai) igazság valamiféle tudójaként, annak nem-birtokló birtokosaként definiálja önmagát.

A téma, nő és igazság fölötti uralom egyik áruklódó jele „a nő” figurájának egyes számú használata. Nietzsche-nél ugyanis – ahogy azzal Derrida is számot vet – sok nőfigura létezik. Ez a pluralitás, Nietzsche nőfigurái egyetlen képbe sűrűsödnek Derrida szövegében. Úgy tűnik, a nő mint plurális, nem-identikus dekonstruktív kategória megteremtéséhez szükség van a *nők*ből *nő* csinálni, ezzel pedig – Nietzsche-vel ellentétben – megfelejtkezni a történetileg és testileg létező különböző nőkről. Amint azt Jane Gallop bemutatja, a Derrida által idézett Nietzsche-szövegekben is három-négy megnevezés szerepel a nőkre vonatkozóan (*Frau*, *Weib*, *Weiblein*, *Frauenzimmer*), az *Éperons* azonban megfelejtkezik az ezek által jelölt életkori vagy társadalmi különbségekről (azaz univerzalizálja és ahistorikussá teszi Nietzsche nőfiguráit), hogy megteremthesse a nőnek (*la femme*) mint nem-egységességnek az egységes figuráját (vö: Gallop 132).

Derrida eredményei így meglehetősen kétértelműek, hiszen egyszerre tesz fontos lépést a vágy és igazság fallocentrikus ökonómiáinak lebontása felé, és teremt magának egy sok szempontból nagyon is hagyományos „mester”-szerepre emlékeztető beszélői pozíciót, „melyben a nők még mindig elsajátítható fogalmak maradnak ahelyett, hogy aktív, vágyakozó szubjektumokká válnának. A nők illetén pozicionálása újraalkotja a filozófia maskulin alapállását, mely Derridát csábítóként szcenírozza...” (Feder és Zakin 45).

Vajon a stílus kétértelműségei, a nem-célelvű logikai szerkezet, a hol Nietzsche-vel, hol a „növel” való azonosulás helyenkénti szerepjátékai és a mimikri mennyiben mozdítják ki ezt a fenti szerkezetet? Feder és Zakin kritikáját – mely fogalmi szinten nehezen vitatható – mennyiben finomíthatják a szöveg stílusának és retoricitásának ezen jellegzetességei? Az *Éperons* sokhangú, különböző stílusokat játszat, ezek a stílusok pedig különböző módon konstituálnak különböző igazsá-

gokat, beszélői pozíciókat, nőket és titkokat. Emiatt mindenfata róla szóló totalizáló kijelentés erőszakosnak tűnik számomra, mely épp ott lép „vissza” egy fallocentrikus metafizika felé, ahol a szöveg elmozdult attól. Az *Éperons* a maga nem totalizálható, nem birtokolható, titokzatos voltával, nagyon is sikeresen azonosul egy „a nőről” élő hagyományos szereppel, és használja ezt a nőkre nézve reduktív és talán derogáló szerepet a nőkkel szemben elnyomó és kiszorító attitűdöket mutató filozófiai diskurzus felforgatására.

Bár lehetetlennek tűnik a Derrida-szöveg minden filozófiai és gender-politikai következményének a szisztematikus összefoglalása, a „női test igazságának” trópusa, vizsgálódásaink fókuszpontja felől nézve talán valamennyivel egyértelműbben jellemezhető. A nő mint igazság figurája úgy tűnik, az *Éperons*-ban működik is meg nem is: működik, amennyiben a nő enigmatikus, megfoghatatlan és vágyott marad (ha nem is vágyott „dolog”, hisz épp a dolgok önazonosságának aláásását végrehajtó szövegmozgásnak lesz a neve), ugyanakkor alapjaiban íródik át, amennyiben a csábító, aki vágyik rá épp azért lehet sikeres, mert azonosul is vele és aktivitásával, mert ő maga is másik lesz, azaz szövegszervezésében felszámolja a beszélői pozíció hagyományos zárt önazonosságát. A nő még mindig a renden túlit jelöli, még mindig arról mond el valamit, ahogy a dolgok vannak (vagy működnek), de már nem dologszerű, nem birtokolható, nem passzív tárgy, és nem is egy fátyolszerű határ túloldalán keresendő, hanem a határok és fátylak játékának játszatójaként és eredményeként jelenik meg. Olyasformán alakul át, mint az „igazság”, melynek figurája marad. Bár Derrida diskurzusa a „nő” fogalmából kiindulva alkotja meg az „igazság” új fogalmát, könnyen felismerhető, hogy a „nő” ebben a műveletben mégis csak (és megint csak) eszköz marad egy filozófus kezén: „új-donságai”, melyeket mutat a dekonstrukció igényeit követik, és a hagyományos mintáktól való távolodását is ezen igazságfogalom hasonló törekvéseinek köszönheti.

A jelen szöveg „A női test igazsága” – Esettanulmányok egy metafora történetéből Chaucertől Derridáig című disszertáció utolsó fejezetének erősen lerövidített változata.

IRODALOM

Allison, David B. *Destruction/Deconstruction in the Text of Nietzsche*. Boundary 2. Vol. 8, No. 1. (Autumn, 1979), 197-222.

Cummings, Katherine. *A Spurious Set (Up): 'Fetching Females' and 'Seductive' Theories in haedrus, Plato's Pharmacy, and Spurs*. Genders. No 8, Summer 1990. 38-61.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche és a filozófia*. Ford. Moldvay Tamás. Debrecen, Budapest: Gond Alapítvány Kiadó–Holnap Kiadó, 1999.

Derrida, Jacques. *Resistances of Psychoanalysis*. Stanford, California: Stanford UP, 1998.

– *Éperons: Nietzsche stílusai. A francia Nietzsche-recepció*. Athenaeum, 1992. 1/3.

– *Spurs. Nietzsche's Styles. / Éperons. Les Styles de Nietzsche*. Chicago and London: The U of Chicago P. 1978.

Feder, Ellen K., Mary C. Rawlinson and Emily Zakin (szerk.). *Derrida and Feminism. Recasting the Question of Woman*. New York and London: Routledge 1997.

Feder, Ellen K., és Emily Zakin. *Flirting with the Truth. Derrida's Discourse with 'Woman' and Wenches*. in: Feder, Ellen K., Mary C. Rawlinson and Emily Zakin (szerk.). *Derrida and Feminism. Recasting the Question of Woman*. New York and London: Routledge 1997. 21-51.

- Freud, Sigmund. *A nőiség. Újabb előadások a lélekelemzésről*. Budapest: Filum, 1999. 126-151.
- Freydberg, Bernard D. *Nietzsche in Derrida's Spurs: Deconstruction as Deracination*. in: *History of European Ideas*, Vol. 11 (1989), 685-692.
- Gallop, Jane. 'Women' in *Spurs and Nineties Feminism*. *Diacritics*, Vol. 25, No. 2 (Summer, 1995), 125-134.
- Grosz, Elizabeth. *Ontology and Equivocation: Derrida's Politics of Sexual Difference*. *Diacritics*, Vol. 25, No. 2 (Summer, 1995), 114-124.
- Kalmár György. *Szöveg és vágy. Pszichoanalízis – irodalom – dekonstrukció*. Budapest: Anonymus, 2002.
- Kofman, Sarah. *The Psychologist of the Eternal Feminine*. *Yale French Studies* (1995) 173-189.
- Lacan, Jacques and the école freudienne. *Feminine Sexuality*. Szerk. Juliet Mitchell és Jacqueline Rose. Ford. Jacqueline Rose. New York és London: Norton, 1982.
- . *Écrits. A Selection*. New York és London: Norton, 1977.
- . *The Ethics of Psychoanalysis*. New York és London: Norton, 1997.
- Makari, George J. *German Philosophy, Freud and the Riddle of the Woman*. *Journal of the American Psychoanalytic Association*. (1991) 39: 183-213.
- McGraw, Betty R. *Splitting Subject/Splitting Seduction*. *Boundary 2*, Vol. 12, No. 2 (Winter 1984), 143-152.
- Miller, Nancy K. *Reading As a Woman: The Body in Practice*. in: Susan Rubin Suleiman. *The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives*. Cambridge, Mass: Harvard UP, 1985. 354-362.
- Nietzsche, Friedrich. *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár György. Budapest: Matúra, 1995.
- . *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Holnap, 1997.
- O'Shea-Meddour, Wendy. *The Seduction of Sirens: Derrida and Woman*. *Textual Practice* 13 (3), 1999, 465-486.
- Rando, Flavia. *The Essential Representation of Woman*. *Art Journal*, Vol. 50, No. 2, *Feminist Art Criticism* (Summer, 1991), 48-52.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Love Me, Love My Ombre, Elle*. *Diacritics*, Vol. 14, No. 4, (Winter 1984), 19-36.

BACSÓ BÉLA

A művészet és neutrum

MEGJEGYZÉSEK BLANCHOT L'ÉCRITURE DU DÉSASTRE CÍMŰ MŰVÉRŐL

Roland Barthes a neutrum-ról szóló Collège de France-ban tartott előadásában idézte Maurice Blanchot egy megfogalmazását – *opacitás a transzparenciában*, vagyis az ott kifejtettek szerint egy olyan írásmódról van szó, amely az *atopia* irányába löki a szubjektumot, akinek így nem csak tárgya(i), hanem önmaga is teljességgel felfoghatatlan. Barthes szellemes *átírásában* – *magam számára átlátható vagyok, mégis igazság nélkül: nagyon is világos nyelv (nem hermetikus vagy felfoghatatlan), ám referencia nélküli; mert hiszen mindaz, amit magamról biszek, hamis, mégis vagyok az igazság nélkül...*

Mi minden ez a désastre? Elsőként is az, ami megváltozott az írás körül, ami az összeomlás, a szörnyűség folytán az írást *önmagára utalja vissza*, támasz nélkül hagyja. Az írás a borzalom és ennek eredményeképp önnön megváltozott feltételei közepette teremt meg azt az elméletet/gyakorlatot, ami már semmitől sem támogatott, csakis önnön hitelességétől (Goya, Kafka, Celan, Kertész stb.). Már a könyv