

MÁRTONFFY MARCELL

A vers idegenje és megkövült áldása

Derrida beszélgetése Gadamerrel Celan jelenlétében

„A megszólítás céloz, de nincs tárgya – hacsak nem az, aki előáll, amikor felel rá.”
(Gadamer)

„...a vers int vagy áld, hordozza a másikat, azaz »téged«...”
(Derrida)

1.

Paul Celan költészetének recepciótörténetét emlékezetes módon alakították a versek kimondottan filozófiai olvasatai. S noha e filozófiai értelmezésekről talán joggal jelenthető ki, hogy a költő műveit nem feltétlenül tették érthetőbbé, mindazonáltal – „paraesztétikai” jellegük dacára¹ – alighanem szélesebb körben hatottak, mint a szoros értelemben vett irodalomtudományi vagy irodalomesztétikai megközelítések. Nagyobb hatásuk nem utolsó sorban annak köszönhető, hogy amikor a Celan lírája iránt (már az 1950-es évektől kezdve) érdeklődő filozófiai gondolkodás a versek felé fordult, legismertebb képviselőit – Theodor Adornót és Emmanuel Lévinas-t, Hans-Georg Gadamer, Otto Pöggelert és Jacques Derridát – az alkotóhoz is személyes kapcsolat fűzte. Az érintettség e közvetlen személyközi jellegéből a befogadás folyamatát illetően sajátos aszimmetria adódott: míg a filozófusok gondolkodása a lírai szövegekkel való érintkezés közvetlenségében formálódott, addig a poetológiai vizsgálódás nem nélkülözhetette – és ma sem nélkülözheti – a bölcséleti életművek közvetítő diskurzusát. Azaz nem tekinthetett és nem is tekinthet el az ebben felvetődő alapvető kérdésektől, amelyeknek kanonizációs hatása, az életmű interpretációjának súlypontjait kijelölő szerepe is nyilvánvaló.

Köztudott, hogy a Celan líráját olvasó filozófusok esetében messze többről van szó, mint hermetikus költeményeken elvégzett hermeneutikai gyakorlatokról; többről, mint a rejtett értelem előhívásának sikeres vagy megtorpanó kísérleteiről, melyek során az értelmezők pusztán saját előzetes elméleti belátásaik tartószilárdságát próbálnák ki a nyelv művészet szférájában. Másfelől viszont kétségtelen, hogy a filológia tényyszerűségei e tekintélyes szerzők számára, ha nem közömbösek is, semmiképp sem elsődlegesek. Amint Gadamer írja: „[n]em azt kérdezzük a művészet tapasztalatától, hogy minek gondolja magát, hanem azt, hogy mi a valóságban, és [...] mi a létmódja annak, amit ilyeneképp tapasztalunk”.² A „szöveg fölényben lévő igényére” nyitott³ és önmagát irodalmi műveken keresztül is újraalapozó, hermeneutikai indíttatású filozófia, illetve az értelem megragadását kijátszó szövegmozgások dekonstruktív nyomonkövetése egyaránt olyan kölcsönösség jegyében viszonyult Celan költészetéhez – nem mint tárgyhöz, hanem sokkal inkább mint társhoz –, amely nem szorult szigorú módszertani ellenőrzésre. Épp ellenkezőleg, amint egy 1991-ben írt tanulmányában az ekkor már kilencvenéves Gadamer leszögezi: „ha Celanról van szó, ma kutatási módszerek és kutatási eredmények egész áradatára hivatkozhatunk. Am egy ilyen költői életmű értelmezéstörténete elsősorban nem ebben a perspektívában áll”.⁴

Filozófiai érdekelttség és filológiai kutatás így körülírható aszimmetriája – a filozófusok egymás közti vitáitól nem függetlenül – ellenhatást is kiváltott. A poétikai és a retorikai vizsgálódás egyfajta autonómiatörekvését

is jelzi az az újabb meggyőződés, amely az elfogulatlanabbnak, ezért különféle irányzatok egyesítésére kivált alkalmasnak vélt szövegközeliség előrangját hangoztatja. Eszerint a „német irodalomtörténeti gondolkodás nehezen tudja egyeztetni a dekonstrukció olvasási módjait saját hermeneutikai alapú eszméivel”, mert „egy saját, előre (nem ritkán politikai-ideológiai programból kifolyólag) eldöntött olvasási módhoz” kötődik, és ez alól „Celan lírájának olvasása sem »kivétel«”. Márpedig a cél „a megértés különféle stratégiáinak” összekötése volna.⁵ Az így keletkező szintézisben juthatna ugyanis érvényre „a mélyértelem és az értelmetlen értelem” mint a versek „kettős karaktere”⁶, amelyben a huszadik századi történelmi katasztrófára való emlékezés szigorúsága mellett az ironia és „a humor kultúraspecifikus allegóriái” is megszólalnak. Mégpedig „olyan paradoxonba zárva, amely egyszerre képes vidámság- és szomorúságmaszkot öltetni”.⁷ Így a szóban forgó líranyelv „nemcsak emberi (menschlich), hanem emberen túli, ún. embertelen (unmenschlich) horizontjából”, sőt „e kettő egyidejűségében is” megérhetővé válna.⁸

A Kiss Noémi Celan-monográfiájából idézett utalás hermeneutikai és dekonstruktív olvasásmód összjátékának (elsődlegesen poétikailag megalapozott) lehetőségére, végső soron nem merőben különműekként érzékelt diskurzusok konfliktusára hívja fel a figyelmet. Hiszen a szövegek elbizonytalanító retorikai működését nyomon követő olvasásmód – miként az alábbi fejtegetések majd rámutatni igyekeznek – ugyanúgy a művészet performatív igazságának megtapasztalására vezethető vissza, mint a hermeneutika értelemkeresése: arra a tapasztalatra, amely „azt, aki szert tesz rá, megváltoztatja”.⁹ Nem mintha az átalakító hatás mibenléte könnyen definiálható volna. Ahogy Rilke lírai imperatívusza – „Változtasd meg élted!” – a rá adandó válasz rögzítettségének, úgyszólván természetességének függvényében őrzi érvényét (bennfoglaltan feltételezve az előírás esztétikai hatását és retorikai olvashatóságát, a változás létrejöttét és észlelésének egyidejű lehetetlenségét), úgy a vers kinyilatkoztatása Celan lírájában is számot vet bármely abszolút igazságigény önmagától elkülönböző – ironikus – létmódjával. Az 1967-ben megjelent *Atemwende* (Lélegzetforduló) című verseskötetben a szerzői ars poetica összegzését ígérő, közérthetőnek¹⁰ látszó vers, az *Ein Dröhnen* (Megzendül az ég) – amely feltételezhetően Nietzsche metaforaelméletét parafrázálja – a visszahúzó értelem celani poétikájának harsány tagadásával, a végső értelem megjelenésének parodisztikus túlrájolásával érvényteleníti saját kinyilatkoztató pátoszáát. A köznyelvi metaforák felhőjén diadalmasan áttörő, mezítelen és „antimetáforikus” igazság meghirdetésének jelenete egyszerre idézi tagolásával különféle hatásvadász szónoklatok súlykoló hanghordozását és uralkodói bevonulások (egyebek mellett az apokaliptikus, Isten végérvényes uralmának kezdetét jelző trónralépes) archaikus ünnepélyességét:

MEGZENDŰL az ég:
az igazság maga
lépett
az emberek
közé,
metaforafergetegbe.
(Lator László ford.)¹¹

2.

Celan iróniája ellentétébe fordítja át a színre vitt, teljhatalommal színre lépő tekintély megfellebbezhetetlenségét („az igazság maga”), és ezzel a költészetére adott lehetséges válaszok feszültségét is allegorizálja. A végső értelem hipotézise és a meghaladhatatlan ironia közti polemikus viszony modernség utáni történetének talán legismertebb eseménye az a beszélgetés, amelyet Gadamer és Derrida évtizedeken át – pontosabban: az évtizedeket jeles momentumaival és hosszas megszakítottágával átívelően – folytatott a megértésről és Celan verseinek olvasásáról. A német és a francia filozófus nézetkülönbsége azonban nem írható le sem a végső értelem megragadásának szándéka és a szövegek széthangzó hatásainak észlelése közti ellentét, sem pedig, tovább egyszerűsítve, hermeneutika és dekonstrukció kiengesztelhetetlenségével. Sőt, alighanem a reménytelennek tűnő egységesség utópisztikus eshetőségét is kezdettől magában rejtette. A szövegértelem időbeli kibomlásába vetett gadameri bizalom és az értelemmegragadás ambíciójának derridai kritikája közt folyó perben kimondva-kimondatlanul mindvégig közös alapzatként volt jelen az értelmezés etikai tétje, amely kívül esik a szövegimmanens vizsgálódás illetékességi körén, holott előfeltevései között jelen van. Az etikai kérdés a nyelvi képződmény idegenségével való szembesülés poétikai és esztétikai dimenziójából kivezet a valóságérzékelés otthonossá vált szerkezetét megrendítő, legáltalánosabban értett idegen felé és – közvetve, de akár az előbbivel közvetlen összefüggésben is – átvezet a másik uralásának vagy (szakrális jelentést is hordozó) érinthetlenségének politikai következményekkel terhes kérdéskörébe.

Nem csoda, ha e vita utolsó, megbékült szakaszának végén, közvetlenül Gadamer halála után, Derrida búcsúztatójában újra hangsúlyossá válik a költészet hatásának megfontolása. Mi az a többlet, amely az irodalmi mű befogadásának eseményében éppúgy meghaladja a jelentés-tulajdonítás kognitív kizárólagosságában kísértő öncélúságot, mint a pillanatnyi affekciót vagy megrendülést? Az így felvetődő kérdés helyét Gadamer a következőképpen jelöli ki *Celan fenomenológiai és szemantikai megközelítése* című, előbb idézett írásában: „Persze amikor művészettel s főként költészettel foglalkozunk, csaknem mindig a tudományos vizsgálódás és a közvetlenül megértő reakció egyfajta közöttjével van dolgunk”.¹² Mondhatni, kettejük párbeszéde ebben a közöttben alakul. Dialógusról ugyanakkor csak megszorításokkal beszélhetünk, hiszen a két gondolkodó egymásra hivatkozó és egymást részben megkerülő hozzászólásainak egyik központi kérdése épp a beszélgetés lehetőségére vagy lehetetlenségére vonatkozott. Ismeretes, hogy pozícióik első érdemi összemérésének alkalma, legalábbis jelenségszinten, a párbeszéd kudarcát hozta, jöllehet a találkozást Derrida utólag, épp *unheimlich*, kísérteties és félresikerült voltában „szerencsés sorsszerűségnek” látja: „[k]udarcra olyannyira sikeresnek bizonyult, hogy eleven és provokatív nyomot hagyott maga után, amelynek végül nagyobb jövő jutott osztályrészül, mint egy összhanggal és egyetértéssel teli dialógusnak”.¹³ A nézetütköztetés, amely Gadamer és Derrida egymásnak is címzett megnyilatkozásaiban az 1980-as évektől kezdve koncentráltan megy végbe, a különbségekben meghúzódó kölcsönösségek, közelebből

pedig ezek változatlanul időszerű dilemmái miatt a többé-kevésbé ismert tézisek és érvek megismérlése árán is részletes értékelést érdemelne. Itt csak egy gyors időrendi áttekintésre vállalkozhatom.¹⁴

Gadamer „már a '60-as évek elején olvasta Derrida *Ousia és grammè* című munkáját, Derrida ellenben jóval később kezd Gadamert olvasni”.¹⁵ Talán nem mellékes, hogy az *Igazság és módszer* csak 1967-ben fordítják franciára, rövidített változatban. Gadamer még ugyanebben az évben meghívja Derridát egy olaszországi párbeszédre alkalomra, amely azonban meghiúsul. Találkozójukra, amelynek témája a szöveg és a szövegértelmezés, végül 1981-ben kerül sor a párizsi Goethe Intézetben.¹⁶ Celannal mindketten Párizsban ismerkednek meg személyesen az 1960-as években – Derrida csak röviddel Celan halála előtt, jöllehet munkahelyük azonos: Celan német nyelvi lektor az École Normale Supérieure-ön, ahol Derrida filozófiát oktat. Gadamer *Wer bin Ich und wer bist Du* (Ki vagyok én és ki vagy te) címmel 1973-ban teszi közzé Celan *Atemkristall* (Lélegzetkristály) című versciklusához írt kommentárját¹⁷, s ezt további Celan-tanulmányok követik. Derrida 1984 októberében Seattle-ben *Schibboleth pour Paul Celan* (Sibboleth Paul Celannak) címmel tart Celan költészetéről előadást, amely franciául 1986-ban jelenik meg Párizsban.¹⁸ Jelen összefüggésben kiemelendő az a kis kötet, amely Derrida *A szakadatlan párbeszéd: két végtelen között, a vers* című, 2003. február 15-én a heidelbergi egyetem Gadamer-emlékülésén elhangzott előadását¹⁹ és az 1981-es párizsi találkozón előadott rövid viszontválaszát, valamint Gadamer *Atemkristall* (Lélegzetkristály)-magyarázatait és Martin Gessmann-nak a párbeszéd főbb eseményeit bemutató utószavát tartalmazza.²⁰

Az alábbiakban arra a gesztusra szeretnék rávilágítani, amely Gadamer és Derrida halála (2002 és 2004) között lezárja a két filozófus Celan lírájának evokációjában és invokációjában kiteljesedő beszélgetését. A „beszélgetés” vagy „párbeszéd” szó tehát – noha Derrida utoljára is kijelenti róla, hogy „bevallottan idegen marad” nyelvhasználatától, „mégpedig ezeryi jó vagy rossz okból”²¹ –, mégis alkalmasnak mutatkozik vagy idővel alkalmassá válik e sajátos nyelvi történés jelölésére, anélkül, hogy alkalmasságának eltérő megítélésében lényegi fordulat állna be; vagy épp azért, mert valódisága feltételének maga az egyet nem értés bizonyul. Ebben – a meghiúsult találkozások ellenére is meglévő közös erőfeszítésen túl – fontos szerephez jut az a különidejű együttgondolkodás (az íráskor műfaja szerint talán: analitikus meditáció), amely több szálon is kapcsolódik Paul Celan költészetelméleti felismeréseire és művészi praxisához, de két mozzanatában kifejezetten a teljes életmű sugallatára vagy propozíciójára felel.

3.

A Celan-versek közbejötté és a diskurzusba való bekapcsolódása teszi lehetővé, hogy Derrida kitarson az egyetértés esélyének – de már intenciójának is – a tagadása mellett, és ezzel egyidejűleg a párbeszéddel szemben már Párizsban megfogalmazott ellenvetéseit is fenntartsa.²² Utóbbiak azon alapultak, hogy bár Gadamernél a jóakarot biztosítja általában a megértés és személyközi összefüggésben a kölcsönös megértés mint „folyamatosan kibontakozó viszony” (vagy „vonatkozás”, *Bezug*) esélyét, sem maga az akarat nem lehet feltétlen axióma vagy metafizikai alap, sem az akarat jószágára nincs szavatosság. Mi különbözteti meg ugyanis a jóakarotot a hatalom akarásától? Nem számolja-e fel a jóakarot az értékes és az értéktelen különbségét, s legfőképpen nem mond-e ellent a megértés valódi feltételének? Ez a feltétel nem más, mint a megértendő uralására törő viszonyban beálló törés: maga a „törés [vagy szakadás] mint viszony” (*Bruch als*

Bezug), a megértés eseményszerű közvetlensége, amely az akarat erőfeszítésétől függetlenül áll elő, ha előáll.²³

Celan *Meridián* című nevezetes előadásának és egyben mélyreható líraesztétikai töprengésének ismert passzusa szerint „[a] vers – miféle körülmények között! – a befogadó versévé válik, a jelenség iránt – még mindig – fogékony ember versévé, aki kérdezi és megszólítja a jelenséget, így lesz a vers beszélgetés, gyakran kétségbeesett beszélgetés. // Csak e beszélgetés terében születik meg a megszólított. Ott kristályosodik ki az őt megszólító és megnevező én körül. Am ebbe a jelenváltságba a megszólított, aki a megnevezés által egyszerűsített második személyé is vált, magával hozza saját másságát.”²⁴ Nyilvánvalóan ez az egyik celani ösztönzés arra, hogy Gadamer halála után Derrida a „szüntelen dialógus”, az állandó megszakítottságával együtt is lényegében szakadatlan párbeszéd hatálya alá helyezze és ugyanezzel a címmel lássa el előadását, magát a dialógust pedig két végtelen – voltaképp két, egymás számára hozzáférhetetlen világ – között a vers médiumára bízva. A vers, amelyet Celan a palackposta metaforájával is jelöl, idegenségével, a feladója és címzettje közti végtelen távolság és közelség egyidejűségével nemcsak modelljévé, hanem alkalmává, alapzatává és beteljesítőjévé is válik a párbeszédnek. Az így megvalósuló közvetítés, lírai mediáció megérteti *A szakadatlan párbeszéd* szerzőjével Gadamer „belső párbeszéd” fogalmát, ám ekkor sem az egyetértés intenciója és akarása szerint, hanem a másként történő megértés eseménye következtében. A belső párbeszéd már nem az önmaga előfeltevését korrigáló olvasó dialógusként színre vitt monológja, nem is pusztán – utólagosságában – a gyászmunka képzeleti története, hanem minden párbeszéd legsajátabb színtere, mivel a valódi dialógus a másik távollétében és a vele való egyet nem értés folytonosságában is hordozza a másikat, annak idegenségével együtt, mint önmaga idegen részét, amely saját életidejét és általában az idő tapasztalatát is meghatározza.

Ehhez kapcsolódik szervesen Celan költészetének mondandója a vers különidejéről, amely együtt születik meg a verssel folytatott beszélgetéssel, és amely abban az egyszerű, minden olvasót érintő és végeredményben megválaszolhatatlan kérdésre is kínál lehetséges – noha csak végtelenül különböző módon aktualizálható – választ, hogy hogyan viszonyul az olvasás ideje az élet-időhöz, s például mennyi időt vagy milyen elidőzést igényel magának egy-egy rövid vers. Nyilvánvaló, hogy Celannál a lírai beszélgetés az emlékezet időbeliségébe ágyazódik. Derrida *Sibbolet Paul Celannak* című könyvében az emlékező vers ideje egyrészt az emlékezés oka és eredetét alkotó „dátuma” – szó szerint: adottsága –, mint idegen és végső jelentését tekintve azonosíthatatlan esemény, másrészt az emlékező vers mint az általa létesített és megszólított olvasói Te számára adott, tehát eredetével nem azonos, az egyszeri dátumot előreláthatatlanul megsokszorozó saját „dátum”, s harmadrészt az általa megnyitott létlehetőség ugyancsak hozzáférhetetlen, de várakozást keltő jövőhorizontja közé feszül ki. A költészet tapasztalatának ez a saját szerkezettel bíró különidejősége azonban nem szakad el a történelmi időtől. A másikkal folytatott belső dialógus mibenlétének megértése a versbe íródó tanúság megfajtatlan, idegennek megmaradó értelmét fogadja el a várakozás, tehát az értékkel felruházott életidő törekény alapjaként. Így válhat a költészet befogadása a sajátban hordozott idegennel való lezárhatatlan beszélgetés ismétlődve előálló kezdetévé, és egyben így utalhat vissza az egyszeri dátumra, amelyet Celannál a második világháborúban a zsidó nép ellen elkövetett nemzetiszocialista népiártás jelöl meg, de amely Derrida tágas interpretációja szerint elvben a legkülönfélébb múltbeli eseményekhez társít-

ható. A dátum a saját egzisztencia értelmének és a mindenkori másikkal fűződő viszonyának kérdését, tehát a felelet felelősségének az eredetét is magában rejti. Az emlékezeti idő sajátos szerkezetét az egyedi és személyhez kötött formáiban semmi mással nem helyettesíthető, ugyanakkor saját végső értelmét megvonó és épp ezáltal egyetemes érvényűvé váló lírai szöveg befogadásának olyan módozata hívja létre, amely eredendőbb, mint a szemantikai azonosítás, az egyértelmű jelentéstulajdonítás igyekezete.

Gadamer mindenekelőtt a ráhallgatást tekintette a befogadás feltételének, kifejezetten szembehelyezkedve az olvasás dekonstrukciós elméletével: „[A]z önmagukban a néma jelek artikulációjukat és intonációjukat igénylik, hogy azt mondassák, amit mondani akarnak. Ne téveszsen meg bennünket, hogy *Grammatológiájában* Jacques Derrida az *écriture*-t a meghatározatlan sokértelműség modelljévé avatta”.²⁵ Másfelől, *A szép aktualitása* című Gadamer-tanulmány szerint, „[a] művészet időtapasztalatának lényege az, hogy megtanulunk időzni. Talán ez a számunkra kiszabott véges megfelelője annak, amit örökkévalóságnak neveznek.”²⁶ Ennek a mélyen személyes és egyben személytelen, az ént önmagából kiszólító, eksztatikus temporalitásnak az elgondolása és tapasztalata bizonyára a lineáris időből való kilépés és az egészen másnál való elidőzés misztikus hagyományában gyökerzik. Ugyanakkor az elidőző ráhallgatás nem a csendre, hanem a szöveg artikulációján és intonációján keresztül az összhangzat bizonyos formájára irányul. Gadamer egyenesen a vers „meloszáról” [dallammenetéről] beszél, amikor arra emlékeztet, hogy Celan kései *Atemkristall* ciklusának számos olvasója tanácstalanul fogadta „az igen rövidre fogott költeményeket és a kriptikushoz [elrejtőhöz] közelítő alkotásmódot. A korai verseskötetek meloszához szokott olvasók némelyike hiányolta e könyvecskéből a meloszt, amely a költői kijelentés egységét szóhoz juttatta.”²⁷ Talán nem elrugaskodott feltételezés, hogy a heidelbergi filozófus a vers melodikusságán túl – amely tehát az *Atemwende* (Lélegzetforduló) című kötet darabjait korántsem evidens módon jellemzi – valamiféle metamelodikus tapasztalatot nevez meg. Vagyis egy nem közvetlenül a vers nyelvében, hanem a vers beszédére hallgató inter-pretációban megszülető, akusztikailag nem azonosítható hangzásteljességre, az önmagát mondó értelem megszólalására céloz, lehetséges párhuzamban az Ágostontól kölcsönzött „belső szó”-val (*verbum interius*), amelynek oly lényeges szerepe van Gadamer filozófiai hermeneutikájában.

Gadamer emléke előtt tisztelgő előadásában Derrida az írás és az önmagától elkülönülő jelentés elméleti elsőbbségéhez ragaszkodva lép párbeszédre „a költemény egészen áthangzó melosz egységének”²⁸ tételével, amelyet ugyanakkor a cselekvés, a hallgató aktivitás egy elképzelhető módjára terjeszt ki: „Az eldöntetlenség szakadatlanul lélegezteti [*hált in Atem*], azaz lélegzetben és életben, ébren és éberségben tartja a figyelmet, készenlétben (...) arra, hogy minden más szót éles füllel, pontos ráhallgatással engedjen elérkezni a másik szónak és a másik szavának lélegzetében – ott is, ahol talán még érthetetlennek, nem hallhatóknak és lefordíthatatlannak tűnhet. A megszakítás [ti. a beszéd megszakítása] eldöntetlen: maga a *nemdöntés*.²⁹ A megszakítás a kérdésbe lehellő saját lélegzetét, amely nem bénítóan hat, hanem mozgásba hozza a kérdést. Mi több, a megszakítás végtelen mozgást szabadít fel.”³⁰ Az írás önfelszámoló jelentésével való szembenézés – talán idejének, időzésének is köszönhetően – egyúttal az értelmező párbeszéd megszakítottságában létesülő hallgatás is, amely viszont a nem megértett („a még érthetetlen, a nem hallható és lefordíthatatlan”), azaz *a szöveg idegenje és általában az idegen másik vagy a*



Vojnich Erzsébet: Kamionos

másik idegenje iránti felelősség cselekvő eldöntetlensége. Cselekvő, mivel tudatosan tartózkodik az értelem el- és kisajátításától. A ráhallgatást, amely Gadamernél a szöveg egészének befogadását előmozdító értelmezői magatartás, Derrida az értelem teljességét megtagadó írás továbbírásának eseményeihez és a továbbíráshoz mint aktív elidőzéshez rendeli hozzá, elfogadva, hogy az írás beszédként is megnyilvánul. „A vers” ugyanis „képes rá, hogy magányának szívéből ő maga beszéljen – és önmagáról –, de mindig csak olvashatatlanságának közvetlen adottságán keresztül”.³¹

4.

Az írásban szövődő folyamatos párbeszéd közvetítője a költészet médiuma. Derrida ezért maga is Celanhoz fordulva felel Gadamer Celan-olvasatára. Búcsúztatójában a *Wer bin Ich und wer bist Du*-t olvassa újra, de – tapintatos mesterfogással – egy újabb vers, a *Grosse, glühende Wölbung* (Nagy, izzó boltozat) tükrében. Emez szintén a *Lélegzetforduló* című kötetben található, de nem az első, *Atemkristall* ciklusban, hanem az utolsóban. Versértelmezésének szerteágazó irányait itt nincs mód végigkövetni, csupán egyetlen verssorhoz fűzött kommentárját idézem röviden. Maga a vers így hangzik:

*GROSSE, GLÜHENDE WÖLBUNG
mit dem sich
hinaus- und hinweg-
wühlenden Schwarzgestirn-Schwarm:
der verkieselten Stirn eines Widders
brenn ich dies Bild ein, zwischen
die Hörner; darin,
im Gesang der Windungen, das
Mark der geronnenen
Herzmeere schwillt.
Wo-
gegen
rennt er nicht an?
Die Welt ist fort, ich muß dich tragen*

Az utolsó, a verset megszakítva lezáró sorhoz közelítve (amely hevenyészett és körülíró fordításban így szól: „A világ távol [tovatűnt, elmúlt, eltávozott], hordanom [hordoznom] kell téged” vagy „meg kell, hogy tartsalak”). Derrida, aki interpretációjának dramaturgiája szerint újabb és újabb nekirugaszkodással fut neki a szövegnek, mintegy kilátástalan küzdelmet folytat vele, a lehetséges jelentéseket úgy bontja ki, mint Celannak a versbe egészen a láthatatlanságig beíródó, benne eltűnő, mégis ki-

mondottan a beszélgetés lényegének megértéséhez adott *ajándékát*. A vers nem konkretizálja a világ fogalmát (azt, hogy milyen világról, kinek vagy kiknek a világaról beszél, s miféle – világ utáni? – időben szólal meg; ugyanígy természetesen azt sem írja körül, hogy ki az én, akinek hordoznia kell, és ki a te, akit hordoznia kell). Am bizonyos tekintetben kézzelfoghatóvá teszi Rilke parancsolatát: Változtasd meg élted! („Du mußt dein Leben ändern”, vö.: „Ich muß dich tragen”), amely a másik viselésének, hordozásának, magában hordásának parancsává testesül és ily módon a másikhoz fűződő viszony kérdésére adott kötelező válasz kategorikus alakjelletvé kristályosodik: „hordoznom kell téged” („kell, hogy hordozzalak”) vagy „téged kell hordoznom”. Derrida így ír erről: „A világ távol van / tovatűnt: ez mint lényeges igazság mindenkor érvényes lehet, de egyetlen alkalommal is megtörténhet, egyedi módon, egy történetben (vagy történelemben; *in einer Geschichte*), és akkor ez a történet mint egy elbeszélés eseménye ruházható át és bízható rá valakire. A vers jelenideje (*Die Welt ist fort*) nem engedi meg, hogy döntünk e két hipotézis között.”³² Akár általános világvesztettségéről, a világ értelmének visszavonulásáról, akár az én és a te közös és személyes világának megszűntéről, vagy pusztán a Te – a másik ember mint teljes másik világ – eltűnésének történéseiről van szó, „[h]ordoznom kell a másikat és *téged* kell, hogy hordozzalak, a másikkal hordoznia kell engem (hiszen a *te* egyaránt jelölhet *engem* és a verset jegyző költőt, akihez a beszéd ugyancsak visszafordul), ugyanott, ahol a világ nincs már közöttünk vagy lábunk alatt, hogy közvetítő utakat biztosítson számunkra vagy alapokat szilárdítson meg. Egyedül vagyok a másikkal, egyedül egészen az övé és érte, egyedül értem és egészen a tiéd: világ nélkül.”³³

Szövege elején Derrida a „gondolkodni” ige eredetét fejtegetve Celan *Brémai beszéde* kezdő mondatának Heideggerrel merített etimológiai alakzatára hivatkozik, amely szerint „a *Denken* és *Danken*, gondolkodni és megköszönni szavak eredete nyelvünkben egy és ugyanaz.”³⁴ Ő maga azonban a „gondolkodni” és a „megvizsgálni” igék francia megfelelőjének (*penser* et *examiner*) eredetéhez folyamodik. A *penser* ősi jelentése: dajkálni, ringatni, fontolgatni, mérlegelni, míg az *examiner* gyökere, az *examen* eredetileg ugyancsak a mérleg nyelvét jelöli. Derrida a gondolkodás ringató, dajkáló, fontolgató, talán hintáztató stílusát követi, amikor a Celan-vers utolsó sorának ismételtetésével lehetséges jelentések egész sorát hívja elő, pontosabban: engedi felmerülni az eredetileg is rendkívül melodikus, rövid szekvenciából (*Die Welt ist fort, ich muß dich tragen*). Amely ezáltal egyszerre rejti el értelmét eluralkodó hangzásában, és válik újabb és újabb, ám nem valamely teljesebb értelem felé mutató, hanem mindenfajta hierarchiát elutasító értelemlehetőségek forrásává. Így a fontolgató ismétlés egyidejűleg szolgáltat igazságot az összhangzatra kihegyezett hallás gadameri érzékének, de a meditatív befogadás hagyományának is, ugyanakkor kézzelfoghatóvá teszi az olvasás derridai fogalmában benne foglalt jelentésszóródás dekonstruktív történéseit. A gondolkodásra indító verssor hangzásában is megmarad hermetikus írásjelnek, és viszont: az ismétlésben való elidőzés a jel megszólalására való várakozásnak bizonyul, mivel „[e]z az önreferencialitás mindig a másik felé forduló igény marad, legyen szó a bennünk lévő megközelíthetetlen másiktól.”³⁵ Olvasás és hallgatás komplexitásában tehát maga a vers is hordozó és megtartó alannyá válik: az egyetlen és végső értelem távollétében ő hordozza és tartja meg befogadóit, az aposztroféval létrehívott megszólítottjait, és magát a párbeszédet, melyet a *tragen*, a „hordozni” értelméről folytatnak.

Mielőtt Derrida a vers szoros olvasására térne, hosszan ismerteti Gadamer gondolatait Celan *Wege im Schatten-Gebräch* kezdetű verséről. Ez az értelmezés hívja fel fi-

gyelmét arra a Gadamer által megfogalmazott „hermeneutikai elvre”, hogy az interpretációt mindenkor „a hangsúlyos utolsó verssorral”³⁶ kell kezdeni.

WEGE IM SCHATTEN-GEBRÄCH
deiner Hand.
Aus der Vier-Finger-Furche
wühl ich mir den
versteinerten Segen.

Szabad fordításban:

ÁRNYÉK-BARÁZDÁK ÚTJAI
kezedben.
Négy ujj kereszt-árkából
kotrom elő a
megkövült áldást.³⁷

Celan meggyőződéssel igyekezett kivonni a *vers mint kéz* képzetét a metafora hatálya alól: a két „kéz”, a testrész és materiális lenyomata, az írás közti viszony nem metaforikus – ezek sokkal inkább metonímiái egymásnak, hiszen közvetlenül is érintkeznek egymással. Az írás ebben a kapcsolódásban a kéz folytatása, aminek az idézett versben megjelenő kéz sem mond ellent: a vers megnevezetlen és láthatatlan megszólítottja saját figurális státusának meghatározatlanságában hagyja előkotorni, kiánsni, „túrni” (*wühle ich*) önként vagy tehetetlenül bezáruló vagy félig nyitva maradt kezének áldását, amely áldás talán még kiszabadítható a kézből, de lehetséges, hogy már végleg elhalt. Mindez éppúgy eldönthetetlen, mint az, hogy kié az áldó kéz. Az áldás mindenkor kikényszeríthetetlen adományának átfordulását az áldás küzdelmes (alkalmasint kétségbeesett) megszerzésének erőfeszítésébe Gadamer nem a bibliai architekta felől, nem Jákobnak az angyallal vívott harcára emlékezve olvassa, hanem „mint merész átcsapást az áldó kéztől ahhoz a kézhez, amelyben a *tenyérről* számára áldással és reménységgel teli üzenet van elrejtve”.³⁸ Vele szemben Derrida nem tétélezi fel semmiféle rejtett üzenet jelenlétét. Ehelyett a *versbeli áldást* a birtokviszony kettősségének kiaknázásával (a vers áldása – *das Segen des Gedichts* – egyaránt lehet *genitivus objectivus* és *genitivus subiectivus*³⁹) a versből, a versből, a *vers felől* érkező áldás képzetébe fordítja át. A vers „megkövült áldása” mint lehetetlenség és/vagy lehetőség, mint felfüggesztett vagy tevékeny performatívum teszi indokoltá a következő megállapítást: „Mindig lehetséges azt mondani, hogy a költemény *önmagáról* beszél, az írás, az aláírás és az olvasás szinteréről (vagy jelenetéről: *szcé-nájáról*), amelyet megnyit. Ez a tükörszerű és autotelikus reflexió” azonban „nem zárul önmagára; egyidejűleg és visszavonhatatlanul a másikkal adott áldás marad: odanyújtott kéz, mely *egyszerre nyitott és zárt*.”⁴⁰

Derrida Gadamerrel folytatott beszélgetése itt vélhetően ahhoz a pillanathoz érkezik el, amikor az olvasás értelmének ismétlődő kérdésére, a sok irányból nekifutó interpretáció eredményeképpen, Celan verse a betű szerinti jelentés megerősítésével felel. Ezt a négy ujj „kereszt-árka”, a tenyeret átszelő barázdá és az ujjak grammatikai és grafikus leképeződése is jelzi: az első versszak, valamint a második versszak első két sora. Az ötödik – a verskéz „hüvelykujja” –, amely nélkülözhetetlen az áldó kéz teljes látványához, ebben a képi-strófikus rekonstrukcióban maga a „megkövült áldást” tartalmazó sor, a kinyíló és/vagy lezáruló tenyér életadó vagy élettelen potencialitásának, elhalt vagy eleven adományának jelölője. A kéz tulajdonosának körvonalazatlansága ezért nemcsak egy (valaha élő) szó szubjektumát és egyszeri vagy képzelt elhangzásának „dátumát” hagyja homályban

– ami, t.i. a homályosság, sokatmondó is egyben, hiszen referenciálisan, az áldó vagy áldását megtagadó vers mögött akár egy kései Jákob, az Istennel és Isten hiányával küzdő ember, de akár egy szerelem történetét is felismerhetővé teszi –, hanem a tovatűnt „világ” jelentésének meghatározatlansága folytán az egymásra utalt kezek közös világának végérvényessé vált *reménytelenségét* sem zárja ki e felismerés elgondolható konklúziói közül. Ha tehát a „megkövült áldás” nem törhető fel és nem ásható ki többé, akkor mi más értelmet kaphat az iránytalan várakozás a *vers* – az ekként jelentéseinek bizonytalanságába

záruló vers – megnyílására, mint azt, hogy a beszélgetés a végső jelentés adományának (jelen)léte nélkül sem szakad meg? Nem irányulhat-e iránytalanságában maga az olvasás mint szakadatlan dialógus és várakozás annak beigazolódására, hogy kitartása – esetleg épp az idő *nem várt* esélyei között, hasonlóan a Derrida-féle „lehetetlen lehetőség” egyéb dimenzióihoz – az „áldatlan áldás”, az érzékelhetetlenségében is megtörténő eljövétel távlatát, vagyis az értelmezés létezés (most még megfejtethetetlen tartalmú) ígérését is hordozza vagy megtartja?

Die Welt ist fort, ich muß dich tragen.

- 1 Vö. David Carroll: *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*. New York and London, Methuen, 1987, 3 skk.
- 2 Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, Osiris, 2013 (ford. Bonyhai Gábor), 131.
- 3 Uo., 347.
- 4 Hans-Georg Gadamer: Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan? In uő: *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug* (GW 9), Tübingen, Mohr, 1993, 461–469: 466.
- 5 Kiss Noémi: *Határhelyzetek. Paul Celan költészete és magyar recepciója*. Anonymus, Budapest, 2003, 75.
- 6 Uo., 74.
- 7 Uo., 73.
- 8 Uo., 75.
- 9 Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 131.
- 10 Arthur Häny: Paul Celans „Atemwende”. In Dietlind Meinecke (szerk.): *Über Paul Celan*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, 207–209: 207.
- 11 *Ein DRÖHNEN: es ist / die Wahrheit selbst / unter die Menschen / getreten, / mitten ins / Metapherngestöber*. (Lator László fordításának tagolását az eredetihez igazítottam. – M. M.)
- 12 Gadamer: Phänomenologischer..., i. m. (4. lj.), 466.
- 13 Jacques Derrida: Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht. In uő: – Hans-Georg Gadamer: *Der ununterbrochene Dialog*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004, 7–50: 9.
- 14 A rövid kronológiai ismertetés részben az alábbi összefoglalóra támaszkodik: Martin Gessmann: Nachwort. In: Derrida – Gadamer, i. m. (13. lj.), 97–110: 98–100.
- 15 Uo., 98.
- 16 Az itt elhangzó előadásokat l. Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Budapest, Cserépfalvi, 1991.
- 17 Hans-Georg Gadamer: *Wer bin Ich und wer bist Du. Kommentar zu Celans „Atemkristall”*. Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
- 18 Jacques Derrida: *Schibboleth pour Paul Celan*. Paris, Galilée, 1986.
- 19 Lásd 13. lábjegyzet.
- 20 L. Derrida – Gadamer: *Der ununterbrochene...*, i. m. (13. lj.). Az egyes írások: Derrida: *Der ununterbrochene...*, das Gedicht, i. m. (uo.); uő: *Gute Wille zur Macht* (51–54); Gadamer: *Wer bin Ich...* (55–96, l. még 16. lj.); Gessmann, i. m. (v. ö. 14. lj.).
- 21 V. ö. Derrida: *Der ununterbrochene...*, das Gedicht, i. m., 8 (13. lj.).
- 22 Derrida: *Gute Wille...*, i. m. (18. lj.).
- 23 Uo., 51–54.
- 24 *Meridián*. Ford. Schein Gábor. URL: <http://www.litera.hu/hirek/bartok-imre-paul-celan-meridian-cimu-szovege-ele> (hozzáférés: 2016. október 22.).
- 25 Gadamer: Phänomenologischer..., i. m. (4. lj.), 462.
- 26 Hans-Georg Gadamer: Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest. In uő: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage* (GW 8), Tübingen, Mohr, 1993, 94–142, 136.
- 27 Gadamer: Phänomenologischer..., i. m. (4. lj.), 466.
- 28 Uo., 469.
- 29 Kiemelés: M. M. Lefordíthatatlan szójáték: Derrida az *indécide*, a német fordítás az *unentscheidet* aktív igealakot használja. Derrida: *Der ununterbrochene...*, das Gedicht, i. m. (13. lj.), 23.
- 30 Uo.
- 31 Uo., 25.
- 32 Uo., 45.
- 33 Uo., 48.
- 34 V. ö. Paul Celan: Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen (1958). In uő: *Gesammelte Werke*. Szerk. Beda Allemann – Stefan Reichert, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, 3/185–186: 185.
- 35 Derrida: *Der ununterbrochene...*, das Gedicht, i. m. (13. lj.), 25.
- 36 Uo., 19. és 82.
- 37 *Utak kezéd árnyék- / turjányában. // A négy-ujj barázdából / kitúrom / a megkövült áldást* (Lator László fordítása). A publikált magyar változat elidegenítő szóhasználatát nem felel meg Celan versszövegének.
- 38 V. ö. Ter 32,27: „Nem bocsátalak el, amíg meg nem áldasz engem.”
- 39 Idézi Derrida: *Der ununterbrochene...*, das Gedicht, i. m. (13. lj.), 20 [kiemelés: MM].
- 40 A versben benne rejlik áldás, illetve maga a vers – elvben bármely vers – mint áldás.