

Belovai György

Idegen közelség – Heidegger, Derrida és Celan

Egy 1966-os feljegyzésében Paul Celan, a XX. századi nyugati irodalom egyik legjelentősebb költője egy jövőbeni verseskötet publikálását tervezve ezt írta: “Titel für den Band ‘Übertragungen’: FREMDE NÄHE”. A kötet címe ez lett volna: ’Fordítások’: IDEGEN/ KÜLÖNÖS KÖZELSÉG. Egy évvel később került sor a zsidó származású német költő és a század egyik legeredetibb, ugyanakkor legellentmondásosabb német gondolkodójának „történelmi jelentőségű” találkozójára Todtnaubergben. Martin Heidegger ezt írta Celanról egy levelében: „Már régóta szeretnék megismerkedni Paul Celannal. Ő ott áll legelől, és mégis a leginkább visszahúzódo”. Heidegger a költői alkotás, a gondolkodás és a politika hármásának kapcsolatának szintetizálását, amit 1934-ben Hölderlinnél kezdett, bő három évtizeddel később Celannál igyekezett folytatni, bizonyos hangsúlyeltolódásokkal. Személyes találkozásuk előtt Celan már nagyjából egy évtizede olvasta (sokszor kritikai megjegyzésekkel ellátva) Heidegger írásait. Celan és Heidegger közelsége idegen és különös volt. Úgy hatottak egymásra, hogy életútjuk, kulturális hátterük és a teher, amit mindkettőjüknek hordoznia kellett, nem is lehetett volna különbözőbb. Ezzel szemben Jacques Derrida közelítése Celanhoz jóval kézenfekvőbb. Közös „száműzött zsidó” identitásuk fontos, de nem uralkodó forrása annak, hogy Derrida „kései filozófiájában” Paul Celan költészete annyira meghatározó tudott lenni. A poétikai, a politikai és az etikai, hullámokat verve csaptak át egymásba Derrida 1980-as évektől megjelent írásaiban. Derrida szövegeiben, előadásaiban egyre komolyabb szerep jutott a másikhoz, az idegenhez fűződő viszonyunk problémájának. Ehhez pedig Celan költészetéhez nyúlt, amelyet több kortárs gondolkodó is filozófiai rangra emelt (például Gadamer, Lévinas, Lacoue-Labarthe). Gadamer úgy fogalmazott, hogy Celant olvasva azt a kérdést tesszük fel magunknak: „ki vagyok én és ki vagy te?”.¹ Celan poétikáját lehet a versben megbújó Másik felől is értelmezni, Derrida pedig ezt az utat próbálta bejárni szövegeiben. Celan versei mint események és a poétikai szingularitás megnyilatkozásai, segíthetnek megérteni, hogy hogyan lehetséges közelség egy idegenhez, az Idegenhez. Miközben Derrida Celan-értelmezését és Heidegger és Celan közötti „megoldatlan párbeszédet” olvassuk, nyomon követhetjük e három gondolkodó állandó polemizálását, egy különös közelséget, amely hármójuk között fenn állt.²

1 Hans-Georg GADAMER, „Ki vagyok Én és ki vagy Te? (Kommentár Paul Celan verseinek Atemkristall című ciklusához)”, *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, szerk. BÓKAY Antal – VILCSEK Béla – SZAMOSI Gertrúd – SÁRI László, Osiris, Budapest, 2002, 245-265.

2 Jelen dolgozatban Derrida Celan-olvasatának heideggeri oldalát vizsgálom, de hasonlóan fontos megközelítési pontnak tekinthető Hans Georg Gadamer filozófiája is. A Celan-Gadamer-Derrida horizonthoz ld. KISS Noémi, *Határhelyzetek*, Anonymus, Budapest, 2003.

Találkozások: Todtนาuberg – Heidegger és Celan

A XX. századi európai kultúrtörténetben mindenképpen mérföldkönek számít Martin Heidegger és Paul Celan személyes találkozója 1967 nyarán, a német filozófus todtนาubergi kunyhójában, amiről Rüdiger Safranski Heidegger-életrajzában is olvashatunk.³ A filozófus és a költő alig pár órás négyszemközti beszélgetéséből vajmi keveset tudunk, azonban kettejük találkozásának természetét megvilágíthatják azok a sorok, amelyeket Celan írt a kunyhó emlékkönyvébe: „A kunyhó emlékkönyvébe, kilátással a csillagkocás kútra, szívből remélve egy eljövendő szót.”⁴ Hogy mi lehetett az az eljövendő szó, arról csak erős találgatásaink lehetnek. Celan talán valamiféle bocsánatkérést, vagy bűnbánást várt Heideggertől. Attól a Heideggertől, akit ekkor már több, mint másfél évtizede behatóan ismert. Ez az állítás még akkor is igaz, ha személyesen éppen azokban a napokban találkozott a XX. századi értelmiségi élet két egyik legnagyobb hatású alakja. Celan ugyanis, az archívumában hátra maradt iratokra támaszkodva kijelenthetjük, először 1952-53-ban olvasta kritikai szemmel Heidegger szövegeit. Celan szinte minden birtokában lévő könyvét gondos jegyzetekkel látta el, amibe beletartozott az is, hogy megjelölte a dátumot, amikor megszerezte a bizonyos szöveget és azt is jelölte, hogy mikor végzett annak elolvasásával. Ennek alapján az utóbbi években számos tanulmány és könyv íródott, amelyek végig követik Celan és Heidegger kapcsolatát, ami tehát nem csak a számos helyen túlmisztifikált todtนาubergi találkozóra koncentrálódik. Az intellektuális találkozások lokalizálásához azonban elengedhetetlen, hogy ezeket a dátumokat kontextusba helyezzük és megnézzük azt is, „milyen” Heidegger volt az, aki megismerkedett Celannal és költészetével.

A II. világháború végén a „nácítlanító” eljárások következményeként Heidegger elveszítette egyetemi pozícióját, így az akadémiai környezetten kívül igyekezett filozófiáját érvényre juttatni, amihez hozzátartozott az is, hogy különböző klubokban és társulatonknál vállalt vendégelőadói szerepléseket. Az akadémiai filozófusköröktől eltávolodva mindinkább az esztéták, az esztétika iránt érdeklődők, a művészek és a magas művészet iránt vágyakozó, de sokszor szalonszinten megragadó „Heidegger-rajongók” között fejtette ki gyakran nehezen emészthető gondolatait. Heidegger már az 1930-as években programként tűzte ki filozófiája számára a költői alkotás, a gondolkodás és a politikai triászának közös vonásának megtalálását, ennek kapcsán pedig így szólt az 1934-1935-ös egyetemi év téli szemeszterében: „Lehet, hogy egy napon ki kell lépnünk mindennapiságunkból, és be kell lépnünk a költészet hatalmába, hogy soha ne térjünk vissza a mindennapiságba úgy, ahogyan elhagytuk” (*Hölderlins Hymnen*, GA 39, 22).⁵ A költő, a filo-

3 Rüdiger SAFRANSKI, *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*, Európa, Budapest, 2000.

4 Otto PÖGGELER, *Die Spur des Wortes. Zur Lyrik Paul Celans*, Alber, Freiburg – München, 1986, 259. idézi: Rüdiger SAFRANSKI, *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*, Európa, Budapest, 2000, 600.

5 Rüdiger SAFRANSKI, *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*, Európa, Budapest, 2000, 406.

zófusz és az államférfi teremtése olyan harc (a *Bevezetés a metafizikába* című szövegben már „teremtő harcról” beszél), ami bűvöletbe ejtette Heideggert. A triumvirátus mögött felfedezendő harmónia mágikus erővel rántotta be Heideggert a történelem legsötétebb bugyrába. A világháború után, a politikában való csalódását követően (ami már a harmincas évek végén tetten érhető nála), a politikai kiszorulni látszott a misztikus egyenletből, a költészet iránti csodálat azonban újra magasan szárnyalt. A mámor éveiben Hölderlin volt Heidegger hőse, az 1950-es években, amikor a német értelmiség egy része a technikától való félelmében, a technikai ellen emelt szót (köztük Heidegger is), Hölderlin ugyan megmaradt példának, de Heidegger más költőket is felfedezett magának. Az úgynevezett „katasztrófadiskurzusban” Heidegger egyértelműen a kultúrkritika vészjósló hangjait képviselte. A költészet már nem feltétlenül teremtő erejével, hanem a természethez való tiszta viszonyával jelenik meg, egy szemlélő-költészet képében, amelyik nem akarja kalkulációval, számításokkal kisajátítani a dolgokat. A *Was heißt Denken?* 1951-1952-es előadássorozatának negyedik előadásának szövegében így ír erről: „(...) mindenekeelőtt és végre nem lenne szabad elfelejtenünk a virágzó fát, hanem hagynunk kellene ott állni, ahol áll. Miért mondjuk azt, hogy „végre”? Mert a gondolkodás eddig még soha nem hagyta ott állni a dolgot, ahol áll”.⁶ Heideggernek ebben az időszakban olyan szövegei születnek (legtöbbjük előadás formájában), mint pl. a *Bauen Wohnen Denken* (1951), *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947/1954), *Die Sprache* (1950). Néhány évvel később, még ezeknek a szövegeknek a hatásával Heidegger gondolkodásában, a német filozófusz kezébe kerül Paul Celan 1960-ban, a Büchner-díj átvételekor elmondott beszéde, ami a költő saját poétikáját fogalmazza meg. Heidegger a 18 oldalas pamflethez tizenegy különböző helyen húzott oldalszéli vonalat, négy kérdőjelet használt, tizenhét szót húzott alá, tizenkét helyen írt közbe oldalszámokat, ami azt mutatja, hogy többször is oda-vissza olvasta a szöveget, illetve tíz oldalszéli megjegyzést is találhatunk a *Der Meridian (Meridián)* nyomtatásban megjelent lapjain.⁷ Mindez kétségtelen példája annak, hogy Heidegger komolyan vette Celan „művészetelméleti manifesztumát.” Azt a szöveget, amiben Celan talán elsőként igyekezett elméleti hálót adni saját költészetének. Ekkor Heidegger közel tíz esztendő után „utolérte” Celant, aki addigra már számos Heidegger szöveggel megküzdött, hogy aztán saját gondolataival ütköztetve az azokban olvasottakat, verseibe, költészetébe beleágyazva írja ki magából. Heidegger tehát felfigyelt Celanra, majd 1967-ben egy Gerhart Baumannak írt levelében ezt írja:

6 Martin HEIDEGGER, *Was heißt Denken?* kiad. Vittorio KLOSTERMANN = Uő. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, VIII., sorozatszerk. Vittorio KLOSTERMANN, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt, 2002, 44. Magyarul megjelent az első előadás szövege, ld. Martin HEIDEGGER, „Mit jelent gondolkodni?”, *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, szerk. BÓKAY Antal – VILCSEK Béla – SZAMOSI Gertrúd – SÁRI László, Osiris, Budapest, 2002, 169-177.

7 James K. LYON, *Paul Celan and Martin Heidegger: An Unresolved Conversation 1951-1970*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006, 147.

Már régóta szeretnék megismerkedni Paul Celannal. Ő ott áll legelől, és mégis leginkább visszahúzódó. Minden művét ismerem, tudok arról a súlyos válságáról is, amelyből kikászálódott, már amennyire egy ember képes erre... Jótékony dolog lenne megmutatni neki a Fekete-erdőt.⁸

A személyes találkozó végül össze is jött Freiburgban, ahol július 24-én Celan óriási számú közönség előtt tartott felolvasóestet, többek között az első sorban helyet foglaló Heidegger figyelő tekintetétől övezve.

Egy évvel korábban jelent meg a Spiegelben egy cikk (*Heidegger. A világejszaka mélyén*), ami egy közelmúltban megjelent könyv, a *Politikai filozófia Heidegger gondolkodásában* apropóján íródott és újra lánggra lobbantotta azt a tüzet, amit Heidegger nemzeti-socialista múltja évtizedek óta a háttérben táplált. A német közélet újra (és nem utoljára) szembesült azzal, hogy a század egyik legeredetibb filozófusa milyen sötét múltat őriz. A „botrányt” az sem csitította, hogy Heidegger nyilvánosan nem igyekezett elhatárolódni a cikkben írottaktól (egy évvel később mégis interjút ad a Spiegelnek, ami viszont csak halála után jelenhetett meg). A feltépett sebek még frissek voltak tehát, amikor Heidegger és Celan kultúrtörténeti súlyú találkozására sor került a freiburgi felolvasóest másnapján a német filozófus hegyoldalban megbújó kunyhójában. Augusztus 1-én Celan megírta a találkozás inspirálta versét, a *Todtnauberg*. A *Todtnauberg* utolsó szavai visszhangozzák azt, amit a kunyhó emlékkönyvébe írt: „Árnika, szemvidító, / a csillagkockás / kútból a korty, // a / kalyibában, // a könyvbe / - kinek a nevét vette / fel az enyém előtt? - / az ebbe a könyvbe / írt sorok egy / gondolkodó eljövendő / szavába / vetett / szívbeli / reményről...”.⁹ Heidegger, erre az eljövendő szóra később is néma maradt, kapcsolatuk Celannal azonban nem szakadt meg. Többször váltottak egymással levelet és később is találkoztak személyesen Heidegger todtnaubergi otthonának közelében.

Lacoue-Labarthe úgy fogalmazott, hogy „Celan költészetének egésze, egy párbeszéd Heidegger gondolataival”.¹⁰ Kétségtelen, hogy Celan munkásságában az 1950-es évek elejétől egészen 1970-es haláláig számos olyan motívumot fedezhetünk fel, ami valamilyen formában Heidegger filozófiájára utal. A ránk maradt könyvgyűjtemény is arról árulkodik, hogy Celan alaposan és kritikusan olvasta Heideggert, ahogyan az sem kérdéses, hogy Heidegger is kiemelt figyelmet biztosított Celannak, akit több szempontból is igyekezett támogatni az 1960-as években. Kettejük intellektuális egymásra utaltsága pedig egyben azt is jelenti, hogy Celan költeményeinek olvasásakor nem csupán a költővel szemben vagy mellett foglalhatunk állást, hanem akár kritikai-

8 Gerhart BAUMANN, *Erinnereungen an paul Celan, Suhrkamp*, Berlin, 1986, 60. idézi: Rüdiger SAFRANSKI, *Egy némethoni mester: Heidegger és kora*, Európa, Budapest, 2000, 599.

9 Rüdiger SAFRANSKI, *Egy némethoni mester: Heidegger és kora*, Európa, Budapest, 2000, 601. A vers Lator László fordítása.

10 Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *Poetry as Experience*, Stanford University Press, Stanford, 1999, 33.

lag is közelíthetünk Heidegger filozófiájához is. Ebből a szempontból kiemelten fontos Jacques Derrida Celan-olvasata, aki azáltal, hogy saját gondolkodásának horizontjában igyekszik elhelyezni Celan költészetét, egyúttal megtalálja azokat a pontokat is, ahonnan Heidegger-értelmezését is tovább formálhatja. Derrida kései, az 1980-as évek közepétől íródott szövegeiben így egy hármast találkoznak lehetünk tanúi, amiből Derrida kései filozófiai állásfoglalása is világosan kirajzolódhat.

Találkozások: Párizs – Derrida és Celan

A Derrida és Celan közötti személyes találkozások kétségkívül kevésbé tekinthetők olyan jelentősnek, mint a todtnaubergi találkozó a költő és Heidegger között. Derrida alig pár alkalommal találkozott Celannal, annak ellenére, hogy évekig dolgoztak együtt a párizsi École normale supérieure-ön. Derrida 1968 után találkozott először a költővel, miután egy berlini utazás alkalmával Szondi Péter megemlítette neki, hogy érdemes lenne személyesen beszélgetnie a szintén az egyetemen oktató Paul Celannal. Ahogyan Derrida fogalmazott egy interjúban, minden egyes találkozásuk „röpke és csendes volt, mind az ő, mind az én részemről”.¹¹ Néhány alkalommal könyveket adtak egymásnak, amiket dedikáltak, ezután ismét elváltak útjaik és sokáig nem találkoztak. Celan a párizsi környezetben visszahúzódó, magába forduló volt, ami nem könnyítette meg Derrida helyzetét, ha közeledni szeretett volna a költőhöz. „Egyéb forrásokból megtudtam, hogy gyakran volt depressziós, mérges, vagy boldogtalan azzal, ami körülvette őt Párizsban. A francia emberekkel, akadémikusokkal és még költőtársaival szembeni tapasztalata, úgy gondolom reménytelen volt.” – mondta Derrida egy interjúban.¹² A kettejük között meghúzódó némaság azonban mégis egyre erősebb kötődésre ösztökélte Derridát. Alighogy volt lehetőségük a személyes találkozásra, 1970-ben Celan öngyilkos lett, ezzel pedig a hátrahagyott költészete maradt az egyetlen, amellyel Derrida közelebb tudott kerülni hozzá, és jobban meg tudta ismerni őt és gondolatait. Paul Celan poétikája az 1980-as évek közepétől foglal el előkelő helyet Jacques Derrida filozófiájában. Mindez nem véletlen, és ahogyan Heideggernél is a kontextualizálás volt segítségünkre megérteni a közelség mibenlétét, így Derridánál is érdemes tágabb kontextusba helyezni a Celannal való (intellektuális) találkozásokat.

Az 1980-as évekre Jacques Derrida gondolkodásában egy hangsúlyeltolódást figyelhetünk meg. A dekonstrukció plasztikussága – Derrida később hangsúlyozta, hogy már a kezdetektől érvényes volt rá – a legújabb szövegekben explicit módon mutatkozott meg. A dekonstrukció olyan területeken is „működésbe lépett”, amit a *Grammatológia* kiadá-

11 Jacques DERRIDA, „Language Is Never Owned: An Interview”, *Sovereignties in Question. The Poetics of Paul Celan*, szerk. Thomas DUTOIT – Outi PASANEN, Fordham University Press, New York, 2005, 98.

12 Jacques DERRIDA, *Language Is...i.m.*, 99.

sának idejében talán még kevesen láttak: a politikai, a vallási és az etikai mező ugyanany-nyira igényt formált a dekonstrukcióra, mint korábban az „írás”. Derrida a szövegeiben egyre gyakrabban reflektált olyan problémákra és kérdésekre, amiket az aktuális világ-politikai helyzet állított a gondolkodás elé. A dekonstrukciónak ebben az újdonságként ható szerepében váltak fontossá Paul Celan írásai is Derrida számára. Celan költészete segített Derridának közelebb hozni egymáshoz a politikait és a poétikait, rávilágítani arra, hogy milyen az az Idegenhez, a Másikhoz fűződő viszony, amiről Derrida ezekben a szövegekben beszél. Derrida először 1986-ban jelentetett meg önálló szöveget Celan költészetéről, ami *Schibboleth: Pour Paul Celan* címmel jelent meg.¹³ Ezt további írások követették, amelyeket először gyűjtöttek össze és adtak közre angol fordításban *Sovereignties in Question. The Poetics of Paul Celan* címmel 2005-ben, egy évvel Derrida halálát követően.

Túlságosan is leegyszerűsítő lenne azt mondani, hogy Derridát a száműzött zsidó identitás feloldhatatlan traumája vezette közelebb Celanhoz. Inkább lehet azt mondani, hogy ez az elem része volt annak, ami Celant és Derridát a nyelvhez fűződő kapcsolatában összekötötte. „Csak egy nyelvem van, és az sem az enyém” – írja Derrida A másik egy-nyelvűségében.¹⁴ „Te otthon vagy a hivatkozási pontjaidban és a nyelvedben, de én kívül állok” – mondta Celan egy barátjának Párizsban.¹⁵ Celan kívül állt a nyelvében (a németen), a nyelvein (a számos továbbin, amit beszélt, amin írt), ahogyan Derrida sem mondhatta magáénak a francia nyelvet. Az, hogy mi fűzte Celanhoz, egy interjúban igyekezett megfogalmazni Derrida:

Elöljáróban el kell, hogy mondjam, ezer egyértelmű okból, senki nem hasonlíthatja az én tapasztalatomat, a történetemet, vagy a kapcsolatomat a francia nyelvvel Celan tapasztalatához, élettörténetéhez és a német nyelvvel szembeni tapasztalatához. Ezer ok miatt. Ezt elmondva, amit ott írtam [*A másik egy nyelvűségében*], azt egyben Celan iránti emlékezettel írtam. (...) Még akkor is, ha valakinek csak egyetlen anyanyelve van, amikor a születési helyében és nyelvében gyökerezik, akkor is, a nyelv nem birtokolható. Ez a nyelv lényege, hogy a nyelv nem engedi magát eltulajdonítani.¹⁶

Derrida Celan költészetében fedezte fel azt, ami a nyelvet mint soha nem birtokoltat, ezért tulajdonképpen idegent, egyedit, egyszerűt, a nyelvhez fűződő viszonyt összekapcsolja olyan problémákkal, amikkel akár a kortárs közélet is egyre sürgetőbben nézett

13 Ahhoz, hogy Derrida filozófiájában megtörténjen ez a „nyitás” Celan költészete felé, fontos szerepet játszottak azok a felkérések, amiket konferenciáktól, egyetemi előadássorozatok szervezőitől kapott. A *Schibboleth: Pour Paul Celan* című szövegét a publikálás előtt két évvel, 1984-ben mondta el egy előadássorozat keretében, Seattle-ben.

14 Jacques DERRIDA, *A másik egy nyelvűsége, avagy az eredetprotézis*, Jelenkor, Pécs, 1997, 9.

15 James K. LYON, *Paul Celan and Martin Heidegger: An Unresolved Conversation, 1951-1970*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006, 1.

16 Jacques DERRIDA, *Language Is...i.m.*, 101.

farkasszemet. Ilyen volt például a szuverenitás kérdése, ami akár a vendégszeretet kérdésével a másikhöz, az Idegenhez fűződő viszony tágabb problémamezejébe íródott bele, ezzel pedig meghatározta Derrida kései filozófiáját.

A birtokba vehetetlen nyelv

Jacques Derrida Paul Celan költészetében fedezte fel a nyelvnek azt a vonását, amit a nyelv lényegének is fog nevezni: azaz, a nyelv, egy nyelv nem birtokolható, nem kisajátítható, ezáltal nem állhat hierarchikus rendben más nyelvekhez képest.¹⁷ A nyelv kérdése azonban nem csak Derridanál, de Heideggernél is érdekes szerepet játszik abban, hogy hogyan közelítettek Celan szövegeihez. Heidegger ugyanis gyökeresen másképp képzelte el a nyelvet, ebből kifolyólag pedig a költészet funkcióját is. A kései Heidegger számára a gondolkodás és a gondolkodó optimális esetben szinonimaként használható a költésre és a költőre. A gondolat hangja poétikai kell hogy legyen, írja Heidegger *A műalkotás eredetében*.¹⁸ Ez a gondolkodás tehát többé már nem filozófiai, vagy ontológiai, hanem „puszta” gondolkodás, ami legközelebb a költéshez áll. Hogy miért? Mert a költészet mondja az igazságot, az fedi fel előttünk a „létezők leplezetlenségét”. Heidegger szerint ráadásul a költészet annyira kitüntetett szerepet tölt be, hogy minden művészetnek lényegileg költészetnek kell lennie, mert a költészet az, ami engedi annak az igazságnak az eljövételét, ami van.¹⁹ A költészet és a gondolkodás, a költő-gondolkodás tehát az, ami képes az igazság feltárására. Ez pedig az egyetlen lehetőség az autentikus emberi létezés számára. A költés és a gondolkodás között pedig az autentikus nyelv az, ami egyfajta összekötő szerepet tölt be. Az autentikus nyelv kapcsolja össze az építést (bauen), a lakozást (buan) és magát a levést (bin, bist). A *Bauen Wohnen Denken* (érdemes felfigyelni a vesszők hiányára) című szövegében Heidegger az ember költő-képességére hívja fel a figyelmet, ami elemi forrásként ott működik az építés és a művelés mögött, ezáltal ez a képesség, és maga a költészet lesz az, ami mértékként szolgál a létezés világában.²⁰

Martin Heidegger szemében a költészetnek, a költésnek és a nyelvnek ez a mágikus ereje nyilvánult meg Paul Celan írásaiban is. Jacques Derrida ezzel szemben Paul Celan költeményeit olvasva egyben Heideggerrel szembeni kritikáját is megfogalmazhatta, hiszen Celan műveiben számára teljesen más értelmet nyert a nyelv és a poétika, mint a német filozófus számára.²¹ A poétika Derridanál már nem rendelkezik egzisztenciális felsőbb-

17 A kisajátíthatatlan nyelv problémájához, különösen a zsidósághoz való viszonyához ld. *A másik egy-nyelvűsége* 9. lábjegyzetét, ahol Derrida Rosenzweig, Arendt és Lévinas gondolataival polemizál. Jacques DERRIDA, *A másik egy-nyelvűsége...i.m.*

18 Martin HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, Európa, Budapest, 1988, 113.

19 HEIDEGGER, *A műalkotás eredete...i.m.*, 112.

20 Martin HEIDEGGER, „Építés / Lakozás / Gondolkodás”, 3/1 (2003), *Utóirat*, Magyar Építőművészek Szövetsége, Budapest, 2003, 29-35.

21 Ha költemény egyediségéhez, egyszerűségéhez akarunk eljutni, akkor „az emlékezetet kell sodrából kihoznod, lefegyverezned a kultúrát, a tudást feledni tudnod és tüzre vetned a poétikák könyvtárát” – írja

rendűséggel. Ehhez legközelebb talán csak akkor jár, amikor Celan *Meridiánja* kapcsán a költészet hiper-felségéről beszél. Derrida nem az egyetlen igazságot, hanem az egzisztenciális drámát fedezi fel a költészetben.²² Ez a dráma pedig minden egyes alkalommal és minden egyes olvasónak másként jelenik meg. Nem lehet a költészetben egyetlen igazságot keresni, ezért hangsúlyozza Derrida a vers, bármilyen vers egyedi tapasztalatát, szingularitását. Sőt, annyiban egyetért Derrida Heideggerrel, hogy a filozófiának (a gondolkodásnak) és a költészetnek szétválaszthatatlan rokonságban, sőt egységben állhatnak, hogy amennyire az irodalmi alkotások, úgy a filozófiai szövegek is szingulárisak, egyediek, olyan szövegek, amelyeknek soha nem lehet egy befejezett olvasata. Minden szöveg olyan önálló és külön(leges) esemény, ami egyszerre megtartja és elveszíti saját szingularitását, hogy ezáltal olvasható legyen. „Egy garantált olvasat bizonyossága a legrosszabb árulás első ostobasága lenne. Ez a vers [Celan *Grosse, Glühende Wölbung* című verse] számomra egy egyedi tapasztalat helye marad.” – írja Derrida.²³

Ahogy láttuk, Heidegger számára a nyelv az, ami kapcsolatot teremt az építés-lakozás-gondolkodás között. Ezzel szemben Jacques Derrida *A másik egynyelvűsége* című szövegében tulajdonképpen Heidegger nyelv-felfogásának kritikáját fogalmazza meg, amikor többek között ezt írja: „De főképpen, és ez a legvégzetesebb kérdés: miképpen lehetséges, hogy az egyedüli nyelv, amelyet ez az egynyelvű beszél és amelyen örökre beszélni kénytelen, hogyan lehetséges, hogy ez nem az övé?”²⁴ Majd így folytatja, számomra egyértelmű utalással Heidegger *Bauen Wohnen Denken* szövegére:

Hogyan hihetjük, hogy néma marad az ő számára, aki benne lakik, és aki a legközelebb lakik hozzá, hogy *távoli, heterogén, lakhatatlan és kihalt* marad? (...) Miképpen lehetséges, hogy ezt a kapott vagy megtanult nyelvet érezzük, átvizsgáljuk, megdolgozzuk, hogy útvonal és térkép nélkül újra felfedezzük a másik nyelveként? (...) Az úgynevezett anyanyelv soha nem tisztán természeti, nem tulajdon és nem lakható. *Lakni* – meglehetősen *eltérítő* és kétértelmű jelentésárnyalat: soha nem lakjuk [*habite*] azt, amiről azt szoktuk [*habitué*] mondani, hogy lakjuk. Nincs lehetséges lakhely e száműzetés és e nosztalgia különbsége nélkül.²⁵

A poétika nem a lakozást, az otthonosságot „segíti elő” (a nyelv nem a „lét otthona”), éppen ellenkezőleg, a poétika a kalkulálhatatlan esemény bizonytalansága, egyben az is-

Derrida, részben arra is utalva, hogy szakítani kell a klasszikus poétikai értelmezésekkel. Jacques DERRIDA, „Mi a költészet?”, *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. szerk. BÓKAY Antal – VILCSEK Béla – SZAMOSI Gertrud – SÁRI László, Osiris, Budapest, 2002, 276-280.

22 Joshua SCHUSTER, „Broken Singularities (Derrida and Celan)”, *After Derrida* szerk. Jean-Michel RABATÉ, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, 115.

23 Jacques DERRIDA, „Rams: Uninterrupted Dialogue – Between Two Infinities, the Poem”, *Sovereignities in Question. The Poetics of Paul Celan*, szerk. Thomas DUTOIT – Outi PASANEN, Fordham University Press, New York, 2005, 148.

24 DERRIDA, *A másik egynyelvűsége*, i.m., 99-100.

25 DERRIDA, *A másik egynyelvűsége*, i.m., 100-101.

meretlen, az idegen felé fordulás. Nem a végső igazság keresése, hanem egy egyszeri és megismételhetetlen esemény szinguláris idejének tapasztalata. Jacques Derrida Paul Celan költészetében találta meg ezt a bizonytalanságot, az idegen felé fordulást, a megfejtethetlen titkot, amit a birtokba nem vehető nyelv rejt el a szövegekben.

Vers, idő, szingularitás - Derrida sibbolet-olvasata

Talán már a korábban említett életrajzi részlet is, miszerint Celan gondosan dátumokkal látta el a tulajdonában lévő könyveket az alapján, hogy mikor kezdte el olvasni, illetve mikor fejezte be azokat, sejtetni engedi, hogy Celan munkásságában kiemelt szerep jutott az idő, az időiség kérdésének. Amíg azonban a fent említett „dátumozások” egyfajta külső időt jelölnek, addig Celan költészetében fontos szerep jut a vers ún. belső idejének is. Arról, hogy a vers milyen kapcsolatban áll az idővel, nyugodtan mondhatjuk, hogy Celan teljesen más gondolt, mint Martin Heidegger. Azzal, hogy a költészet a végső igazság hangjának a meghallását kínálja az ember számára, Heidegger tulajdonképpen kimondja, hogy a vers mint a költészet manifesztuma az időtlenség kategóriájához tartozik. Ezzel szemben Paul Celan számára a vers egy helyhez és időhöz kötött alkotás, ahol nem lehet szemet hunyni a dátum fölött. Az az idő azonban, amit ez a dátum igyekszik megnevezni a versben, a vers által, korántsem a mindennapiság kategóriájába tartozik. Ahogyan Bacsó Béla fogalmaz, erről, az egyébként a mindennapiság „eszközeivel” megnevezett, könnyedén felismerhető időről (évszám, hónap, nap) „a lineáris datálás vagy a mutató körforgása nem adhat hírt”.²⁶ Celan szerint a vers ideje nem akar a mindennapiság ideje fölé kerülni, hogy egyfajta isteni időből (ami időtlenség) szóljon az emberhez, ha úgy tetszik, a konfrontációt keresi vele, ezzel együtt a végtelenségre (de nem az időtlenségre) mégis igény tarthat. Celan ezt legpontosabban az 1958-as brémai beszédében fogalmazta meg: „Mert a költemény nem időtlen. Annyi bizonyos, hogy a végtelenségre tart igényt, és arra törekszik, hogy maga mögé utasítsa az időt — át akar törni rajta, nem pedig el-siklani fölötte.”²⁷ A vers és az idő, a dátum illetően kapcsolatának elgondolásához Celan munkásságában tragikus előzményének tekinthetők a II. világháború borzalmas eseményei. A költészet mellett, hogy a „fenségesből átfordul az iszonyatosba”, azt a szerepet is kénytelen lesz magára vállalni (legalábbis Celan munkássága ezt az attitűdöt képviselte), hogy a múlt borzalmairól tanúságot tegyen, mindezt úgy, hogy ez a tanúságtétel több legyen pusztá dokumentációnál. Celan költészete, verseiben az időhöz fűzött kapcsolat, egyszerre vív harcot a felejtéssel és a pusztá dokumentálással, a szenttelen emlékezéssel. Ahogyan arra Bacsó is rámutat, a dátummal jelölt egyszeri esemény és a költői tanúságtétel között húzódó paradox jelleg „a művészet örök többletét engedi meglátni – többlet

26 BACSÓ Béla, *A szó árnyéka. Paul Celan költészetéről*, Jelenkor, Pécs, 1996, 11.

27 Paul CELAN, „Beszéd. Bréma szabad Hanza-város Irodalmi Díjának átvételekor (1958)”, *Vigilia*, 2020/11, Budapest, 2020, 803.

és mást tanúsít, mint ami az adott eseményről egyáltalán dokumentálható”.²⁸ A vers dátuma azt a szerepet tölti be, hogy az olvasóhoz, a másikhöz szóljon, akinek a felismerés lesz a feladata. Felismerni az egyszerűt, a szingularitást, amelyről a vers tanúságot tesz. A vers így lesz dialógus (egy újabb ellentét Heideggerrel, amit később fejtek ki), így fog a másikhöz szólni és az idő ajándékát adni neki, ami azonban könyörtelen fenyegetést is hordozhat magában.

Derrida egyik legelső olyan szövegében, amelyben már explicit módon is Paul Celan költészetével foglalkozott, kiemelt szerep jut az idő és a vers kapcsolatából kialakuló problémának. Miközben Derrida a dátum kérdését járja körbe, addig az olvasó egy újabb támpontot kap ahhoz, hogy jobban megértse Derrida filozófiájának kései szakaszát. Az 1984-ben előadott (és 1986-ban írásban megjelent) *Schibboleth pour Paul Celan*²⁹ ugyanis amellett, hogy Derrida talán leginkább hermeneutikai módszerrel megírt szövege, amelyben azonban a konkrét verselemzések mégsem a klasszikus hermeneutikai vizsgálódás céljával zajlanak, tehát emellett, megítélésem szerint egyik „programadó” szövegének is tekinthető az 1980-as évek közepétől megfigyelhető, a filozófiájában történt hangsúlyeltolódás fényében. Ahhoz, hogy ezt megértsük, a *Schibboleth* című írásából itt a dátum, illetve magának a sibbolet kifejezésnek a derridai megközelítését fogom bemutatni, illetve kitérek arra is, hogy Derrida kései filozófiájában miért számít fontosnak az, hogy Celan kimondatlanul ugyan, de Heideggernek címezve azt írt a *Meridiánban*: „Ám, a vers, igen a vers beszél!”.³⁰

De miért éppen a dátum az, amit Derrida felfedez magának Celan verseiben? Ha nagyon sarkosan akarunk fogalmazni, akkor azt mondhatjuk, hogy ebben a szövegben Derrida azt a játékot játssza a „celani dátummal”, mint pár évvel később fog a platóni khórával a *Khóra* című írásában.³¹ Ahogyan khóra, úgy a dátum, vagy ahogy Derrida egy helyen hivatkozik rá: „a dátum talánya” is ellenáll minden filozófiai kérdésnek, minden tárgyiasításnak, minden teoretikus-hermeneutikus tematizálásnak.³² Derrida megközelítésében tehát a megfejthetetlen, titkát őrző dátum egy olyan hermeneutikai fekete bárány lesz, amely még egy olyan szigorú „mélyelemzésnek” is ellenállni tud, mint amilyen például Gadameré. A dátum különös természete azonban még nem adhat kielégítő választ a feltett kérdéseinkre. A dátumban egy belső ellentmondás feszül: egyrészt egy szinguláris, megismételhetetlen eseményt jelöl meg a naptár kódrendszerének segítségével, másrészt ennek az egyszeri eseménynek a tanúságával a megisméltetésére törekszik, a végtelen elérésére, amiben az olvasó felismeri az eseményt, egyfajta évfordulóként (gyűrűszerű ismétlés)

28 BACSO Béla, *A szó árnyéka. Paul Celan költészetéről*, Jelenkor, Pécs, 1996, 10.

29 Jacques DERRIDA, *Schibboleth pour Paul Celan*, Galilée, Paris, 1986.

30 Aber das Gedicht spricht ja! Paul CELAN, *Meridián = Paul Celan versei*, szerk. MARKÓJA Csilla – MARNO János, *Enigma*, 1996, 10.

31 Ld. Jacques DERRIDA, „Khóra”, *Esszé a névről*, Jelenkor, Pécs, 1995, 107-156.

32 DERRIDA, *Schibboleth pour...i.m.*, 17.

újra „életre kelti” azt a vers olvasásakor és úgy jut el a dátum dekódolásához, hogy eközben sosem tűzi ki céljául egy végső lényeghez való eljutást. Ahogyan korábban láthattuk, Celan ezt fogalmazza meg úgy a brémai beszédében, hogy a vers a „végtelenségre tart igényt”. A kalendárium kódrendszerének felhasználásával a vers úgy lép át a végtelenségbe, hogy célját mégsem fogja sosem elérni, csak törekedni fog rá, de nem lesz végtelen, végképp nem időtlen. Úgy tűnhet, hogy a vers a hétköznapi idő és az időtlenség között „rekedt” és ebben a homályos térben „kísérti” az olvasót az egyszeri, megismételhetetlen események és azok dátumainak ismétlésével. Mint egy kísértet. Derrida kései filozófiájában sokszor találkozhatunk hasonló kísértetekkel. A „hauntológia”, egy képzavarral élve, a „legkézzelfoghatóbban” talán a *Marx kísérteteiben*³³ figyelhető meg, de ezzel a gondolatmal találkozhatunk többek között a *Politiques de l’amitiében*³⁴ vagy a *The Beast and the Sovereign*³⁵ szemináriumi szövegekből összeállított kötetben is. „A dátum egy kísértet – egy kísérteties visszatérése annak, ami mint egyedi esemény a világban, soha nem fog újra eljönni” – írja Derrida a *Schibbolethben*.³⁶ Az az esemény, amelyet a dátum jelölni kíván a versben, ezáltal mindig „csak” eljövendő marad (*à venir; to come*). Ezt az „eljövendőséget” figyelhetjük meg olyan kulcsfogalmakban a kései derridai gondolkodásban, mint a messinaikusság (*messianicité*) vagy az eljövendő demokrácia (*democracy to come*). Az *à venir* minden esetben azt igyekszik jelezni, hogy a kalkulálható, determinált tudásnál fontosabb a cselekvés, a kiszámíthatatlan, kalkulálhatatlan esemény tapasztalata. Anna R. Burzynska szóhasználatával élve, a dátum ezáltal a szingularitás mikro-formulájaként fog funkcionálni Celan költészetében. A dátum mint a versen, a versben végzett jelölés, bemetszés, seb, feleleveníti az olvasó számára a poétikai tapasztalat szingularitását. A tapasztalat felülkerekedik a tudáson. Ugyanis, ahogyan korábban láthattuk, a dátum talánya az, amelyik ellenáll a klasszikus filozófiai kérdésnek, tehát, ahogy Burzynska is írja: rejtélyéről nem lehet lerántani a leplet, megfejteni, megmagyarázni vagy megérteni. Csak egyfajta ’ellenállásként’ lehet ’megtapasztalni’, ami megálljt parancsol a tudásnak. Noha, éppen a tudás kudarca az, amelyik enged a tapasztalat ’színre lépését’, vagy ahogy Derrida mondaná, a tudás összeomlása nyitja meg az ’átjárót’ a tapasztalat számára.”³⁷

Az 1984-es, Celan költészetét középpontjába állító szöveg címadó kifejezése is hasonló szerepet tölt be Derrida poétika-értelmezésében, mint a dátum. A sibbolet körüli gondolatmenet tulajdonképpen ugyanazokat a vonásokat rajzolja meg, amiket korábban a dátum kapcsán igyekeztem bemutatni. Vagyis hasonlóan, itt is egy versben végzett bemetszésről beszélhetünk, amely a megfejthetetlen, mégis olvasható szingularitást, a tapasztalat, a

33 Ld. Jacques DERRIDA, *Marx kísértetei*, Jelenkor, Pécs, 1995.

34 Ld. Jacques DERRIDA, *Politiques de l’amitié*, Galilée, Paris, 1994.

35 Ld. Jacques DERRIDA, *The Beast and the Sovereign, Volume I.*, The University of Chicago Press, Chicago, 2009.

36 Jacques DERRIDA, *Schibboleth pour...i.m.*, 37.

37 Anna BURZYNSKA, *Deconstruction, Politics, Performativity*, Peter Lang, Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Warszawa – Wien, 2019, 359.

tapasztalás, az esemény elsőbbségét a tudással szemben és bizonyos szempontból a kísértetiességet hangsúlyozza. Emellett azonban Derrida sibboletje azt is megmutathatja, hogy hol fedezhető fel különbség közte és Heidegger között, amikor filozófiájukat a poétika terében gyakorolják. Mint láthattuk, Derrida Celan-olvasatában a nyelv nem az ember lakozását jelenti, sőt azt is mondhatjuk, hogy ezzel, az ember autentikus létét is kritika alá vonva, Derrida már nem az építés-lakozás-gondolkodás hármas harmóniájában gondolja el az autentikus létet, ha és amennyiben egyáltalán beszélhetünk „autentikus létről” Derrida gondolkodásában. Ennek egyértelmű példája a sibbolet kifejezés, amit Celan két versében is elemez (*In Eins, Sibboleth*). A *Von Schwelle zu Schwelle* kötetben megjelent *Sibboleth* című versében Derrida éppen a sibbolet szó előfordulásának azt a vonulatát véli felfedezni, ami a korábban említett otthontalanság és idegenség érzést ébreszti fel a megcímzett olvasóban a dátum egyszeri és megismételhetetlen szingularitásával:

Idegenség, idegennek érezni magát az otthonában, nem otthon lenni, elhívni a szülőföldről vagy távol lenni az otthontól a szülőföldön, ez a „nem” átkelés [*ce pas du „ne pas”*], ami biztosít és fenyeget is minden magán belül és kívül átszótt határt, a sibboletnek ez a pillanata a dátumban van újra-jelölve (...).³⁸

Derrida a sibbolet pillanatának értelmezésében nem csak az idegenség érzésére figyelhetünk fel, hanem arra a kettőségre is, ami a határokkal kapcsolatban megjelenik, azaz egyben biztosítja és fenyegeti is azokat. Ez az állítás, mármint, hogy egyszerre működik határolóként és határbontóként logikai ellentmondás tűnhet és, ha a logika nyelvére szeretnék ezt lefordítani, akkor ez valóban így is van. Ez a kettőség a sibbolethez tartozik, ami ismételten megerősít minket abban, hogy a tudás szuverenitásának megdöntése, azaz a tapasztalat perifériáról való „középre tolása” újra és újra előforduló motívumaként kiemelten fontos szerepet tölt be Derrida kései filozófiájában. A sibbolet a szolidaritás jele, de egyben jelentheti a fenyegető különbséget, a hozzáférhetetlenséget és az elkülönülést és elzárkózást is. A Bibliában fellelhető sibbolet ugyanis a zsidó nemzetségeken belüli elkülönülésére és másságára utaló kifejezésként olvasható.³⁹ Ezt a zsidó identitáshoz gyökeresen hozzátartozó kifejezést használja Paul Celan, mint megfejthetetlen kódolt üzenetet, amikor egy dátumot nevez meg. Derrida szerint „a dátum (aláírás, pillanat, hely, egyedi jelölések közössége) mindig mint sibbolet működik”.⁴⁰ Hívhatjuk sibboletnek azt, ami a versben (sőt, minden szövegben) működik, de rejtve marad, mint egy kimondhatatlan titok. A sibbolet:

38 Jacques DERRIDA, *Schibboleth pour...i.m.*, 58.

39 A bibliai elbeszélés szerint (Bir 12,6-7) a gileádi Jefte katonái e szó kimondásával ismerték fel az ellenséges efrimitákat, akik a Jordán gázlóin át próbáltak menekülni előlük, ők ugyanis a szót szibbolet formán ejtették.

40 Uo., 61.

...megmutatja, hogy van valami, ami nem mutatja meg magát, hogy van egy kódolt szingularitás: amit nem lehet levezetni egyetlen fogalomra sem, semmilyen tudásra, még csak bármiféle történelemre vagy tradícióra sem, legyen az bár vallási is. Egy kódolt szingularitás összegyűjti a többféleséget.⁴¹

A sibbolet annak a neve, ami nyitva tartja a szöveget, bármilyen olvasónak és olvasatnak engedi magát. Amíg Heideggernél nem figyelhettünk meg ilyen nyitottságot a nyelvben, addig Derridánál a sibbolet segítségével is, a nyelvnek pontosan az lesz a „lényege”, hogy kisajátíthatatlan, nyitott és végtére mindig a másiké lesz, a saját nyelvem sosem lesz igazából az enyém. A nyelvben ugyanis, írja Derrida, „semmi más nincs, csak sibbolet.”⁴²

A vers mint párbeszéd

Ha a nyelv valóban csak ezekből a megfejthetetlen enigmákból áll, amiket nevezhetünk sibboletnek is, akkor ebből az következne, hogy a nyelv mindig egy másik felé szólna. Dialógus lenne, vagy legalábbis keresné a párbeszédet. Mint látni fogjuk, Celan számára a vers nem egy nevezett befogadót fog megszólítani, hanem átadja magát bármilyen befogadónak, egyetlen célja az, hogy mindig dialógusra készen álljon, mígnem elérkezik a „találkozás titka” a Másikkal. Ezzel egyrészt nyíltan szembe helyezkedik Heideggerrel, másrészt gondolati alapot szolgál a későbbiekben Derrida számára, aki így a kései filozófiájára oly jellemző, a másikkal, az idegennel való viszonyunkat központi problémaként tárgyaló szövegeiben időről-időre hivatkozási pontként használhatja Celan poétikáját.

Celan már az 1958-as brémai beszédében határozottan kiáll a vers dialogikus jellege mellett, amikor ezt mondja:

A költemény — minthogy a nyelv megjelenési formája, és így a lényegét tekintve dialogikus — lehet palackposta, útjára bocsátva abban a nem mindig reményteljes hitben, hogy valahol, valamikor partra vetődik, és talán eljut a szárazföld szívébe is. A költemények ilyen módon úton vannak: tartanak valami felé.⁴³

Egy vers tehát semmiképpen sem lehet monológ, mint egy kinyilatkoztatás. A vers ugyan lehet magányos, sőt minden bizonnyal magányra van ítélve, mint a palackposta, amely egyedül úszik a vízen, de a vers lényegéhez tartozik, hogy „tart valami felé”, még akkor is, ha az a bizonyos találkozás, annak titkával, mindig is csupán „eljövő” marad. Heidegger is úgy gondolta, hogy a vers magányban létezik, pontosan azt a megfontolást követve, mint később Celan: ugyanis a nyelvnek is az a különlegessége, hogy magányos, ezért a költeménynél, mint alegségnél sem lehet ez másképp. Ebből a magányból azonban Heidegger számára kizárólagosan egy monológ jelleg következhet, ahogyan ezt *Az út*

41 Uo.

42 Uo.

43 Paul CELAN, „Beszéd. Bréma szabad Hanza-város Irodalmi Díjának átvételekor (1958)”, *Vigilia*, 2020/11, 2020, 803.

a nyelvhez című szövegében is leírja: „Kezdeként halljuk Novalis egyik megjegyzését, amely a Monolog címet viselő szövegben szerepel. A cím a nyelvben rejlő titokra utal: a nyelv magányosan és egyedül önmagával beszél.”⁴⁴ A „legfenségesebb” versekben nem a költő beszél, hanem a nyelv. A nyelv beszél (*die Sprache spricht!*), méghozzá a maga nevében, és ha úgy tetszik, magá(ny)ban. Celan a *Meridiánban* pontosan ezen heideggeri megállapítás és ennek következményei ellen igyekszik kritikát megfogalmazni, amikor ezt írja: „Ám a vers, igen a vers beszél! Bevésvé őrzí dátumait, de – beszél. Persze mindig csak a maga, a legsajátabb ügyében szólal meg.”⁴⁵ Látszólag elhanyagolható a különbség Heidegger és Celan álláspontja között, ha az előbbi idézetet olvassuk. A nyelv önmagában, a maga magányában beszél, mondja az egyik oldal. A vers önmagában, a saját személyes ügyében szólal meg, így a másik oldal. Ez utóbbi azonban, amit Celan állít mégis gyökeresen más jelent a vers számára. A vers ugyanis dialogikus lesz, ahogyan azt már 1958-ban a brémai beszédben kimondta Celan, ennek a megállapításnak pedig egy újabb példáját igyekszik adni a *Meridiánban*, miután kijelentette, hogy „mégis, a vers beszél!” A vers, a nyelvvel ellentétben nem csak beszélni fog, hanem beszédjével szólít, keresi azt, aki majd őt is, a verset megszólítja. „A vers a másik felé igyekszik. Szüksége van erre a másra, szüksége van a találkozásra. Fölkeresi őt és megszólítja.” – írja Celan, majd így folytatja: „A vers számára azokban a dolgokban és emberekben ölt alakot a másik. Ezek a dolgok és emberek szintén a másik felé igyekeznek.” A vers tehát nem szólni kíván, hanem beszélgetni. A másik így lesz kulcsszereplő, vagy ha Heidegger „poétikáját” állítjuk szembe a most felvázolt képpel, akkor így kap végre szerepet a másik és lép interakcióba a verssel. Derrida ezt a találkozást igyekszik radikalizálni, ezzel Celan poétikáját súrlódásmentesen illesztheti saját, kései filozófiájának gondolati körébe. Derrida ugyanis a végsőig exponálja a Másik elénk tárult képét.⁴⁶ Egészen odáig, hogy szinte elvakít minket a fény és többé már nem látjuk a Másikat. Ahogyan a vers sem látja az olvasót, amikor palackpostaként a vízen úszva bízza a „találkozás titkát”. A vers egy

44 Martin HEIDEGGER, „Az út a nyelvhez”, ...*költőien lakozik az ember...* Válogatott írások, T-Twins Kiadó, Budapest, 1994, 223.

45 Paul CELAN, „Meridián”, *Paul Celan versei*, szerk. MARKÓJA Csilla – MARNO János, Enigma, Budapest, 1996, 10.

46 Noha már a *Meridiánban* is megfigyelhető egyfajta szélsőségre való fordulása a másiknak, amikor Celan ezt írja: „(...) a vers mindig azt remélte, (...) hogy az idegen ügyében is szóljon – nem, ezt a szót nem használhatom itt többé – a másik ügyében, kitudja, talán egy egészen másik (eines ganz Anderen) ügyében.” Az „egészen másik” celani gyökereit James K. Lyon Martin Bubernél és Rudolf Ottonál, tehát egy teológiai olvasatban találja meg. Lyon ezt azzal támasztja alá, hogy Celan hátrahagyott könyvtárában Rudolf Otto *Das Heilige* című szövegét is megtalálhatjuk, amiben Otto az Isten mint egészen más (das ganz Andere) gondolatáról ír. A tárgyi bizonyítékok alátámaszthatják Lyon érvelését, viszont meglátásom szerint ez nem jelenti azt, hogy az „egészen másik” a *Meridiánban*, vagy Celan életművében kizárólag Istent, vagy egy teológiai fogalmat jelölne. Inkább gondolom azt, amire Derrida is következtetett (akár a Zsoltár című vers kapcsán), hogy az „egészen másik” az egészen másságát abban fedezhetjük fel, hogy szinte már Senkiről van szó (miközben tagadhatatlan a teológiai motívumok felbukkanása mind Celannál, mind Derridánál). James K. LYON, *Paul Celan and Martin Heidegger: An Unresolved Conversation, 1951-1970*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006, 129.

nyitott beszédaktus lesz, hasonlóan egy imához, vagy áldáshoz. Joshua Schuster kiválóan ismerte fel ezt abban a fogalomban, amit ő „törött szingularitásnak” nevez, amely olyan fogalmakat és kifejezéseket ölel fel, amelyek „egyszerre vonják maguk után az egyszerűséget és a rombolhatóságot.”⁴⁷ Ilyen törött szingularitás lehet a korábban tárgyalt sibboleth, vagy konkrétan a vers maga is. Hiszen a vers hiába lesz dialógus, a vers továbbra is magányban létezik, garancia nincs a Másikkal való találkozásra, még akkor sem, ha a vers állandóan „úton van”. A valakit célozza meg, de lehet, hogy a senkihez jut el. Előfordulhat, hogy a vers a maga egyszerűségében, egyediségében, a másikkal való találkozás nélkül egyszerűen romba dől. Talán erre utal Celan is a *Meridiánban*, amikor azt írja, a vers nem csupán egyszerű beszélgetés, hanem „kétségbeesett beszélgetés”. Innen a hasonlóság az imához, vagy áldáshoz. Celan *Zsoltár*⁴⁸ című verse pontosan arra mutat rá, hogy a Másik radikalizálásával, Derrida hogyan jut arra a következtetésre, hogy a Másik személyénél sokkal fontosabb az, hogy megcímezzük azt a Másikat. A *Zsoltárban* Celan a végsőig fokozza a feszültséget a címzett személye és maga a címzés aktusa között. A vers tulajdonképpen ima egy senkihez („Dícsértessél, te, Senki”), akitől az áldás ugyancsak a senkihez, senkikhez jut el („Semmi voltunk, / az vagyunk, az is / maradunk, és virágzunk:”). Derrida így interpretálja a verset⁴⁹:

Az, hogy a senkihez [*personne*] szólunk, az nem pontosan annyit jelent, hogy ne szólánánk valakihez [*personne*]. Beszélni a senkihez, kockára téve, minden egyes, egyszeri alkalommal, hogy talán senki nincs, akinek az áldás szóljon, senki, aki áldjon – nem ez lenne az áldás egyetlen esélye? Egy hit aktusáé? Mi lenne az az áldás, amelyik biztos magában? Egy ítélet, egy bizonyosság, egy dogma.⁵⁰

A bizonytalanság, az hogy nem tudjuk, ki a Másik (hiszen nem is az számít), hogy mikor érkezik, vagy mikor érkezik el a találkozás, Derrida más, kései filozófiájára jellemző motívumainál is szembeötlő (ld. messianikusság). A hit aktusa megkérdőjelezhetetlen fontossággal bír a Másikhoz, az Idegenhez fűződő viszonyunkban. A vers tehát egy nyitott beszédaktus, ami az imához hasonlatos: „még, ha nem is éri el a Másikat, legalább megszólítja azt. Megtörténik a címzés.”⁵¹ Celan *Zsoltár* című verse egyébként jogosan veti fel a negatív teológia „gyanúját”, amivel később Derridának is szembe kellett néznie a *Kivéve a név* című szövege kapcsán, ami egy képzelte dialógust ír le.⁵² Mindkettőben

47 Joshua SCHUSTER, „Broken Singularities (Derrida and Celan)”, *After Derrida*, szerk. Jean-Michel RABATÉ, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, 117.

48 Paul CELAN, „Zsoltár”, *Halálfüge*, ford. LATOR László, Európa, Budapest, 1981, 62.

49 Celan versében a német „Niemand” kifejezést használja, amit Lator „Senki”-nek fordít. A francia fordításban azonban „*personne*” szerepel, ami egyszerre jelent senkit és valakit/akárkit/bárkit is. Ez az apró érdekesség megint csak közelebb vihet minket a derridai értelmezéshez, hogy a Másik, az Idegen, egy „kalkulálhatatlan” bárki, akárki lehet.

50 DERRIDA, *Schibboleth pour...i.m.*, 76.

51 DERRIDA, *Schibboleth pour...i.m.*, 58.

52 Ld. Jacques DERRIDA, „Kivéve a név”, *Esszé a névről*, Jelenkor, 2005, 51-107.

megfigyelhető „Isten hiánya”, ami a negatív teológia fő jellemvonása, azonban mindkét szöveget lehet értelmezni enélkül is, mint egy nyitott beszédaktus belső feszültségének megvilágítását a szöveg (legyen az Celan esetében kimondottan a vers) és az olvasó között.

A vers tehát nem lehet más csak és kizárólag dialógus, ha Celan poétikáját követjük. Ha nincs párbeszéd, nincs vers sem. Egy monológ vers, amelyről Heidegger értekezett, egy olyan poéma, amely kinyilatkoztatásként jelenik meg, egy olyan szöveggént, amely végső igazságot tartalmazva adja át magát az olvasónak, hogy az megfektse, nem létezik. „Csak a beszélgetés terében születik meg a megszólított” – írja Celan a *Meridiánban*. Vagyis a vers lényegéhez tartozik, hogy „lehetővé teszi, hogy a másik hozzátegyje legsajátabb tartalmát, a maga idejét”, nem akar uralkodni az olvasón, hanem diskurálni hívja. Ha úgy tetszik, a vers Heideggernél szuverénként működött, míg Celannál a vers felsége azzá válik, amit Derrida úgy hív: „szuverén nélküli szuverenitás”. Ezzel pedig Derrida a kései filozófiájának egy újabb szeletét vonhatja be saját Celan-olvasatába, amely már a Másik, az Idegen inkább politikai, mint poétikai dimenziójával foglalkozik. Ahogyan Celan műveiben, úgy Derrida szövegeiben is „kísértetként” minduntalan tetten érhetjük Heidegger alakját. Derrida Celan-olvasata, mint láthattuk, így lett poétikai Heidegger-kritika, de ugyanígy Celan szövegeire is támaszkodik, amikor Carl Schmitt szuverenitás-elméletével szemben fogalmaz meg kritikát, a schmittiánus barát-ellenség distinkció dekonstruálásával pedig (talán nem is annyira a háttérben) ismét Heideggerrel is polemizál.