

Iványi Gábor

Pluralitás és analógia;

Avagy: megváltás, radikalizmus és dialógus Derridánál és Jóbnál

A megváltás egylényegűsége – az e/Egy kettőssége

„Jób könyvének végén ez áll: 'Szolgám, Jób jól beszélt.' Mit akar ezzel mondani? Azt, hogy előről kell kezdeni az egész vitát.”

(Paul Ricoeur)

„A mindentől megfosztott messianikusság [...] nem tartozhat ahhoz a halmazhoz, melyet megalapoz, bejelent, vagy igazol [...]”

(Jacques Derrida)

Problémafelvetés

Felmerülhet a kérdés, vajon mi készítené rá bárkit is, hogy a megváltás, sőt Jób megváltásának problematikáját fölvetve, éppen Derridára, annak megfontolásaira figyeljen. Mindjárt szögezzük le: figyelmünket elsődlegesen nem Derrida hanem Jób könyve kelti fel. A *hiány*. Jób viszonzásként, visszaverődésként megjelenő megváltásának hiánya. Hipotézisünk ugyanis az, hogy Jób esetében a megváltás nem viszonzásképpen adódik. Ehhez a hipotézishez – és a jóbi létmód látószögünkéből történő megvilágításához – Derrida retorikája, a derridai beszédmód jó eszköztárat biztosít, mely – feltesszük – nem határolódik el attól a Tanachi hagyománytól, mely az Örökkévalót haSem-ként¹ örökíti.

Arról a különleges, (mondjuk ki: visszataszító) esetről van szó, hogy Jób, aki szemétdombbá omló romhalmaza tetején vakarózva nyög megváltása és Megváltója után,

¹ A továbbiakban Istent a következő módokon fogom bemutatni és értelmezni: a, A Tetragrammaton (JHWH, HaSem [ha Meforas – vö.: 5. jegyzet], vagyis A [Megmondott] Név) az, akiről – feltesszük – Jób nem tud, aki nem igazodik Jób váradalmihoz, és nem azonosul „Jób Istenével”. A Tetragrammatont minden esetben HaSem-ként (A Név-ként) fogjuk rögzíteni a későbbiekben, a definiálás szándéka nélkül, pusztán megjelölés céljából. b, „Jób Istene”, akit Jób (el)vár, de aki nem jön el, és aki eltűnik a jóbi történetből, a jóbi eseményből oly módon, hogy Jóbnak a korábbi (szenvetéssel kapcsolatos) váradalmihoz fűzött reményeit nem váltja be. Feltesszük: „Jób Istene” nem azonos azzal, aki Jób könyvének végén a forgószélből megszólal (vö.: Jób 38,1–38). „Jób Istene”, „Jób Megváltója” nem azonos (jelen írásban) azzal, akit a későbbiekben JHWH (HaSem) módján mutatunk be. A „haSem” összekapcsolása Jób könyvével ugyanakkor nem a jahvista szöveg-hagyományt, vagy az ahhoz fűződő kommentár-hagyományt idézi, nem teheti abban az értelemben, hogy Jób könyve egyike azon néhány bibliai tekercsnek, mely nem a JHWH tetragrammatont, hanem az Elohimot alkalmazza, mikor az Örökkévalóra utal. Vagyis Jób könyvének jellege ami a JHWH tetragrammatont illeti, „hiányos”, üres. Isten „nemzhetetlenségéről” és az „üres hely” (a „távollét jelenlétének”) problematikájával kapcsolatosan vö.: Derrida 2006: 44–48. old., a Derrida által felvetett problémákhoz vö. még: Buber 1999: 117–120. old., Edwards 2003; JHWH etimológiájáról: v. Rad 2000: 18. old. [JHWH etimológiájáról], 148–149. old. [JHWH és a név, elnevezés viszonya], különösen 83. jegyzet; 153. old. [Jób könyve és a JHWH viszonya]. Vö. még: Rosenzweig 1990: 172–196, különösen: 189–191. old.: a JHWH a „szembetalálkozás és a jelenlét szava [mely] körülvetett az 'Uram!' fedőszó védelmező sövényével [...] amely e szót elhallgatott és mégis látható titokká teszi. [...] A fedőszó [...] olyanként nevezi meg Istent, mint aki [...] a meg-létbe, a jelen-létbe alászállni hajló. [...] A név [...] az alakítás az újjáalkotás ereje” (191. old.); Scholem 1995: 108–117. old., a „Sem [ha]Meforas” paradoxonairól (a kabbalában): 113–114. old.; Buber 1998: Buber számára JHWH „hivatkozható”, hiszen Ő az „Atyák Istene”, vagyis JHWH „név” egyben utalás az atyák tanúságára. Ha komolyan vesszük Buber tételét az „atyák Istenéről”, mondhatjuk azt, hogy Jób könyvének megfosztottsága a JHWH tekintetében nem más, mint a „hivatkozás” (lehetőségének) megfosztásként való megjelenése Jób számára. Ez a megfosztás ugyanakkor jelentkezik korábban is (Ex. 6,3) oly módon, hogy a hivatkozás alanya (Isten) megnevezhetetlen, „idézhetetlen”: „JHWH nem azt mondja, hogy ő feltétlenül és örökké jelen van, hanem [...] – anélkül, hogy valamilyen meghatározott megjelenési formát rögzítene, és ezáltal [...] minden kísértésnek ellenállva – népe mellett marad”. Vö.: Buber 1998: 41–48. old.

nem találja Megváltóját². Nem azért mert időközben megvakult, hanem mert nincs mit látni. És ez az ami *vissza* taszít. Nincs „Jób Megváltója”. Nincs Megváltó. „Jób Megváltója” helyett – de nem *helyén!* – saját exkluzív integritására hivatkozva „Istent” (HaSem) vélünk látni, Aki, vagy Ami kihirdeti megközelíthetetlen és kikezdzhetetlen dicsőségét (vö.: Jób könyve 38–42. fejezetek). Az exkluzív integritására (értsük most rajta: a kisajátítással való szembefordulására) hivatkozó „Isten” (HaSem) nem „Jób Istene”, nem „Jób Megváltója” (annak ellenére nem az, hogy Jób „tudja”: „Tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára porom felett megáll”³). Ki hát „Jób Istene”? Nem tudjuk. Ugyanis nem derül ki. Jób könyve elnémul „Jób Megváltójának, Istenének” megérkezése előtt. Akkor tudhatnánk meg, illetve tudtuk *volna* meg ki „Jób Istene” ha Őt/Azt Jób megidézte volna (mint ahogy Illés próféta tette a Kármelen). Nem idézte meg. Viszont látjuk Jóbot visszavonulni „Isten” (HaSem) elől, aki nem az övé. Aki Más. Aki nem eljön, hanem el-távolodik, hiszen mihelyst eljön(ne), s Jób mihelyst látná (bármennyire is hallja) őt, vissza kell húzódnia előle (vö.: Jób és „Isten” (HaSem) „dialógusát: „Isten” (HaSem): „Ki az, aki elhomályosítja az örök rendet tudatlan beszéddel? [...] *Hol* voltál, mikor a földnek alapot vetettem?”; „Aki pert kezd a Mindenhatóval cáfolja meg [...]!”; *Jób*: „Tudom, hogy te mindent megtehetsz [...]. Megvallom azért, hogy nem értettem; csodadolgok ezek nékem, és fel nem foghatom. Hallgass hát kérlek [...]”⁴). „Jób Istene” helyett egy a „jóbító” eltávolodó, „elkülönböző” „Istent” „találunk”. A Derridai *Differance? Hol?* Amikor a „hol” felvetődik, mintha a „találunk” szócska már eleve kicsúszt volna kezünkől és elidegenedett volna szánktól is. És csakugyan kicsúszt. Ugyanis nem találjuk „Istent” (HaSem) se. Hogyan is találhatnánk, hiszen éppen visszahúzódunk előle – Jóbbal. Hogyan találhatnánk „Istent” (HaSem), akitől – Jóbbal – kérjük: „Hallgass el!”? Nem kívánunk programot hirdetni: „aki keres, talál, és aki kér, mind kap”. De izgat a „kicsúszás”. *Honnan, hogyan és mi* „csúszt ki”? Egyáltalán, mi az hogy „kicsúszik”? Jelen írás célja nem lehet az, hogy az említett kérdésekre, s nem utolsósorban arra: „*Ki* Jób Megváltója?” – választ ajánljon, inkább az, hogy a „k/Ki” kérdőszócskát a „m/Mi”-re cserélje, majd az ezt követő mozgásokat, amennyire számára lehetséges, rögzítse.

1, Derrida írásainak retorikájáról és ritmusáról

„Derrida [retorikája] strukturális változást jelez” – írja Orbán Jolán „Konstrukció és dekonstrukció – Derrida és az építészet” c. írásában.⁵ Az idézett írás nem tartalmaz hivatkozásokat, jegyzeteket. Vajon arról van szó, ami Angyalosi Gergelyt is foglalkoztatja,

² Jelen írás szempontjából releváns, ahogy Jób kríziséhez, a (jóbi) „hiányhoz” az alábbi írások hozzászólnak: Cohn-Sherbok 2002: 5. old. [„Religious Faith”], 7. old. [„The Holocaust and Mystery”]; Jakob Jocz Wieselnak a Jób-ábrázolását vízionálja a „Israel After Auschwitz” c. írásában, vö.: Jocz 1982: 63–66. old.; Greenberg 1977: 34–35. old.; Gillman 1990: 209–211. old.; Sherman 1974: 150–152. old.; Berkovits 1973: 69–70. old.; Glatzer, 1966: 209–210. old.; Grad 2007: 36. kk. Jelen írás nem tekinti kiindulási pontjának azokat a (felszabadítási-teológiai) megfontolásokat, amelyek Jób per(lekedés)ét úgy értelmezik, mint amelyek Jób jogos és „bátor” – vagyis szükségszerű, „aktuális” – válasza arra a szituációra, melyben az ember (jelen esetben Jób) szenvedését Isten némasága tovább mélyíti (vö pl.: Tollerton 2007: 75. old.). Jelen írás Jóbnak Isten némaságára vonatkozó reflexiójaként Jób „visszahúzódását” tekinti („Kezemet a szájamra teszem” vö.: Jób 39,37[–38].).

³ Ld.: Jób 19,25.

⁴ Jób 38,2.4.; 39,35.; 42,2–4.

⁵ Derrida filozófiájával és megközelítésmódjaival kapcsolatosan vö: Loboczky 1997: 73–81. old.; Orbán 1998; Ricoeur 1997: 871–908. old. Angyalosi 1997: 13–30. old.; Angyalosi 2005: 86–91. old.; Popovics 2002: 11–14, 17. old.

miszerint Derrida írásai „hivatkozhatatlanok”? Nem csak arról lehet szó, hogy „a hatvanas évek végétől, a *Grammatológiát* vagy a *Marges*-kötetet követően olyan pályákra tér a derridai diskurzus, amelyek sehogyan sem helyezhetők el a filozófiai elmélkedés hagyományosan elfogadott játéktereiben, bármelyik tradíciót valljuk is a magunkénak”⁶, hanem arról is, hogy a derridai retorika, a Derrida-szövegek ritmusa⁷ heves ellenállást, ellenkezést válthat ki, illetőleg szándékosan (szándéka szerint) ki is vált a más nyelvhez – jelen esetben saját nyelvéhez – szokott olvasóból. Arról van szó, hogy „a szöveg felvet ugyan problémákat és kérdéseket [...], de nem engedi azokat a megszokott módon konceptualizálni, megragadni.”⁸ Derrida szövegei, írásai csakugyan nem igazolnak vissza. Nem áll szándékukban, hiszen nem törekszenek arra, hogy a bennük megfogalmazódó gondolatok definíciókat hívjanak elő, sőt, a derridai szövegek szándékosan nem definiálnak. A definíció ugyanis kizárólagos. Márpedig Derridánál nincs „kizárólagos”. Illetőleg: a nem-kizárólagos kizárólagossága van, amely ódzkodik definícióvá válni. Megszökik a kényszerítés elől. A derridai szöveg minden definitív szándéknak és felcsillanásnak úgy áll ellen, hogy írásának nyelvezete, ritmusa, szóhasználata és a szavak egymáshoz való alkalmazása, el-rendezése apró, képeket felvillantó vagy tükröző szilánkokra morzsolja (belülről⁹) azt, ami az előbb egységet és definitív hajlandóságot mutatott. A különböző szilánkok pedig más és más színt, hangulatot, nyomot, képet tükröznek, tárnak elénk mintegy elvakítva, eltulajdonítva, „kimozdítva” a szilánkokká összeállt-átrendeződött fogalmakat, struktúrát. A derridai szövegekkel – Angyalosi Gergely szerint – a következő a helyzet: „nem tudom ’definiálni’, vagyis tisztán és körülhatároltan bemutatni, s ez által ellenőrizhetővé tenni a [derridai szöveg] fogalmi eszközei[t], [...] reménytelenné válik a megértés hagyományos játszmájának végig vitele. A ’rejtvényfejtő’ olvasás taktikája csődöt mond, már nem reménykedhetem abban, hogy ’rájövök’ a felvetett probléma megoldására, s egyszersmind véglegesen kimerítem [kifosztom] a szöveget”¹⁰. Félreértés ne essék, arról sincs szó, hogy nem értem a szöveget. Derrida írását. A derridai írásmódnak ugyanis nem célja hogy a szöveget értsük – „magunkévá tegyük” –, de nem kínál melléolvasást, elértést sem. A derridai retorika olyan szavakkal operál (és úgy, olyan ritmikát, „manővereket” alkalmazva), melyek eleve nem járulnak hozzá a megcélzott kifejezés (legyen az akár a „dekonstrukció”¹¹), egy rendszer, vagy rendszeres munka körülírásához, biztonságos megértéséhez, vagyis biztonságba helyezéséhez abból a célból, hogy félreértéseket kizárva hivatkozni lehessen rájuk. A derridai retorika és mondatszerkesztés félreértésre biztat, dekonstruál: *más* szavakkal és módszerrel ír a már eleve meglévőről (a *más* alatt nem csak „szokatlant” értek, hanem – mivel „szok[hat]atlan” – „elfogadhatatlant” is), s ezzel „kimozdít”: „Mindig csak egy nyelvet beszélünk – és az disszimetrikusan mindig a *másikhoz*, [és] a másiktól tér vissza, a másik őrzi. A másiktól jött, a másiknál maradt, a másikhoz tért

⁶ Ld.: Angyalosi 2005: 86. old.

⁷ Utalt írások Derridától: Derrida 1998: 5–61. old.; Derrida 1994: 3–17. old.; Derrida 1991: 43–63. old.; Derrida 2005; Derrida 2006.

⁸ Vö.: Angyalosi 2005: 86. old.

⁹ Vö.: Orbán 1998: 3. old.

¹⁰ Angyalosi 2005: 86. old. Vö. még: Stuart [2002]: 9–11. old.

¹¹ Valószínűleg Boros János is erre céloz „Aki több, mint filozófus: Jacques Derrida” c. írásában: „A dekonstrukció több mint filozófia, tanúsággá, az egyediről, az individuálisról, a felelősségről való tanúskodássá válik”. Vö. in: Derrida 2005: 137. old.

vissza”¹². Derrida szerint ez – nevezzük most így: „kimozdítás” – demonstratív, de nem a politikai-utcai demonstráció képeit és ritmusát idézve (mely szuggerálva követeli azt, ami az *övé*), hanem a *jelenet* az, ami – tudom, mert meglestem – (minden követelés, és a hivatkozás kényszerítése, az érintés vágya nélkül) demonstrál.

„A franciában,” – írja Derrida – „ékezet nélkül, a demonstráció nem egy következtetést ránk kényszerítő logikus érvelés, hanem inkább politikai esemény, utcai megnyilvánulás [...], felvonulás, cselekedet, felszólítás, követelés. És jelenet. Egy jelenetet rendeztem. Ugyancsak franciául, ékezettel, a *'démonstration'* mindenekelőtt talán egy gesztus, testmozdulat, egy „megnyilvánulás” aktusa. Igen egy jelenet. Színház nélkül, de jelenet, utcai jelenet. Feltéve, hogy egyáltalán érdekel valakit is [az], amiben kételkedem, amennyiben érdekelheti, amennyiben elárul engem, amennyiben egy leshelyen, amelyről sejtelmem sincs, jó franciasággal hallani fogod azt, amit nem akartam sem mondani, sem tanítani, sem tudatni”¹³.

Amikor a derridai retorikával kapcsolatosan, azt jellemezve a „kimozdít” szóval éltünk, nem valamifajta gyökerekből kiszakító elmozdítást képzeltek el, de a gyökeres *átültetés* képzete is távol áll: mint mikor egy fát gyökerestül kiemelve átültetnek a neki szánt, megfelelőbb helyre. Derrida ugyanis nem kívülről közeledve „mozdít ki”, hogy kérdését föltegye, hanem belül, mondhatjuk úgy, házon *belül*¹⁴ „átmozog”. Vagyis? „Derrida a filozófiát nem egyszerűen épületként, hanem szöveggként, a filozófus tevékenységét nem építésként, hanem írásként, az írást nem reprezentációként, hanem kettős artikulációként értelmezi. Nem pusztán a filozófia építészeti metaforáit, a felépítés vagy lebontás egyirányú és célirányos tevékenységét kérdőjelezi meg, hanem írásmódjával a filozófiai rendszerek architektonikáját is megbontja [...]. Nem házon kívül teszi fel a kérdést, hanem a házban, tiszteletben tartva és áthágva az építészeti retorika filozófián belüli határait. Maga a dekonstrukció mint kifejezés, mint a lebontás-elmozdítás kettős tevékenysége is erre utal.”¹⁵ Azonban – ahogy erről Derrida vall – a „leleplezés-elmozdítás” nem „nyugati-apokaliptikus”, vagyis nem célja a végső és alapvető felfedés: „Nem [...] egy végső leleplezésről beszélek, hanem arról, ami mindenkor idegen marad az elleplezett alakzattól, magától a lepel alakzatától.”¹⁶ Másrészt pedig az, „ami mindenkor idegen marad”, valóságosan kimozdít, mozgásra (akár a megváltás felé való mozgásra) ingerel. Pontosan azért, annál az oknál fogva, hogy mindenkor idegen. Derridánál az elkülönülő, (elidegenedő) és a (felévaló-)mozgás szümfónikus: disszonáns és konszonáns. Ebben az esetben ugyanarról van szó, mint amit a különböző zenei korszakok sugallnak, hogy a disszonancia és a konszonancia nem egymást-önmagukat határolják körbe, hanem mozognak, alkalmazásra kínálják magukat. Nem csupán arról van szó, hogy a kifejezések értelmezései, alkalmazásai korszakosan változhatnak (hiszen változtak), vagyis általánosan, definitíve azonosíthatatlanok. Derridánál sem különül el a disszonáns és a konszonáns, hanem át-haladnak egymáson és maga az *át-haladás* lesz az, ami nem kínál azonosítást sem a szümfóniával, sem a disszonanciával, sem a konszonanciával.

¹² Ld.: Derrida 2005: 62. old.

¹³ Ld.: Derrida 2005: 122. old.

¹⁴ „A nyelvben az írás ellenáll a [...] redukáló, nyelvtisztító, kész termékekben gondolkodó, célirányos tevékenységnek és belülről kezdi ki azt. Már 'eredetében' 'megfertőzi' a filozófia nyelvét, amely a maga részéről módszeresen és következetesen próbálja elnyomni, elfojtani, magáról leválasztani az írást mint idegen, külső, másodlagos elemet.” Ld.: Orbán 1998: 3. old.

¹⁵ Ld.: Orbán 1998: 2–3. old.

¹⁶ Ld.: Derrida 2005: 123. old.

Leleplezve elleplezi azokat.¹⁷ Mint nyelv az írást úgy az írás sem világítja be maradéktalanul a nyelvet, de el sem von tőle.

2. „Kettős tevékenység” és „Khóra”

„A tulajdon nyelvem asszimilálhatatlan számomra. A nyelvem, az egyetlen, amelyet beszélni tudok és szándékozom, a másik nyelve” – írja Derrida.¹⁸ Derridánál a nyelv a következőképp tűnik kettősnek: egyrészt nem „bemérhető”, s másrészt az írás mint artikuláció (és nem mint prezentáció) *benne* van a nyelvben. Része neki? Az írás „benne léte” mindenestre ellenállás módján jelentkezik: „az írás [Derridánál] ellenáll a [...] redukáló, nyelvtisztító, kész termékekben gondolkodó, célirányos tevékenységnek”.¹⁹ Az írás a „jelenlét és hiány játéka” mint íródik, megtörve a jelentés, a jelenlét tisztaságát”.²⁰ A „jelenlét és a hiány játéka” ugyanakkor nem eredményt akar felmutatni és nem cél-tudatos. A „jelenlét és a hiány játéka” nem apokaliptikus vagyis valamire ránéző, tőle függő, valamire függeszkedőn történő, hanem *folyamat*. Olyan folyamat, melyben a mozgás és mozgások nem csupán birtokba vehetetlen, kisajátíthatatlan területeket alakítanak ki, hanem amelyben maga „a tér és az idő is belakhatatlan és kisajátíthatatlan”.²¹ Ugyanis e nem-apokaliptikus „folyamat” logikátlan, kiszámíthatatlan, alineáris, kaotikus-anarchikus mozgásoknak ad otthont, úgy hogy nem sajátítja ki azt, aminek otthont ad, amit vendégül lát.²² És itt meg is állnánk, hogy szemügyre vegyük Jób esetét „Jób Megváltójával”, hiszen az a véleményünk, hogy Jób esete a megváltással nem csak „Jób Megváltójának” hiányáról szól, hanem a megváltást olyan történésként rögzíti (amennyiben persze elfogadhatónak tartjuk, hogy ebben az esetben megváltással van dolgunk), amelyben mintha logikátlan, kiszámíthatatlan, alineáris, kaotikus-anarchikus mozgásokra bukkannánk. Ne felejtjük, Jób megváltását bemérhetetlennek tartjuk. Derrida „gyökeresen heterogén” „khóráját” idéztük volna? Alighanem:

„Khóra [tér, hézag, hely] [...] minden történelmi kinyilatkoztatás vagy antropológiai tapasztalat folyamatával szemben [...] teljesen érzéketlen és heterogén marad. Soha nem lépne be a vallásba, és soha nem hagyná magát szakralizálni, megszentelni, humanizálni, teologizálni, művelni, történelmiesíteni. Gyökeresen heterogén lévén az éphez és az üdvhöz, a szenthez és a megszentelthez képest, soha nem hagyja magát érintetlenné tenni. Mindezt nem lehet jelenidőben mondani, mivel khóra soha nem jelenik meg mint olyan. Ő nem a Lét, nem a Jó, Nem Isten, nem az Ember, nem is a Történelem. Mindig ellen fog állni nekik [...]: egészen más, arc nélkül. [...] Khóra semmi [...], de nem az a Semmi, mely a Dasein szorongásában,

¹⁷ Fontos, ahogy a *hiányról* Derrida fogalmaz (azért fontos, mert a derridai leleplezés eredménye: „hiány, elidegenedés”): „Akárcsak a ’hiány’, [...] az ’elidegenedés’ is maradandóan konstitutívnak látszik. Mégsem hiány, sem elidegenedés, nem hiányzik neki semmi, ami megelőzi vagy követi, nem idegenít el semmiféle ipszeitást, semmiféle tulajdont, semmiféle *ön-t* [...]” Vö.: Derrida 2005: 40. old.

¹⁸ Uo.: 40. old.

¹⁹ Vö.: Orbán 1998: 3. old. Talán arról is szó van, amit Derrida a „névvel” és Arendt-el kapcsolatban jegyez meg: „A név [...] arra szólít fel, hogy a tudat logikáján vagy fenomenológiáján túl közelítsük meg a kérdést, ami még túlságosan ritka korunk nyelvezetének legnyilvánosabb szférájában.” Vö.: Derrida 2005: 97. old.

²⁰ Orbán 1998: 3. old.

²¹ Vö.: Orbán 1998: 3. old.

²² Vö.: Orbán 1998: 2. old.

*megnyílna még a lét kérdésére. Ez a görög név azt mondja ki a mi emlékezetünkben, ami nem sajátítható ki újra, emlékezetünk által sem, legyen bár görög emlékezetünk; [...]*²³

A derridai „khóra” értelmezhetetlen, vagy legalábbis valamennyire értelmezhetetlen, amennyiben nem ejtünk szót természetéről, a „khóra” „kitölthetőségéről”. A „khóra” Derridánál nehezen kitölthető abban az esetben (a „vallás” esetéről kell beszélnünk), amennyiben nem vesszük tekintetbe a „messiási, vagy a messianizmus nélküli messianikusságot”, amit Derrida mint a „khórával” kapcsolatos megelőlegezést kínál a *Hit és tudás; A vallás két forrása a puszta ész határain* c. írásában. Említett műben a „khórá” ugyanis a „messiási, vagy a messianizmus nélküli messianikusság”, az „absztrakt messianikusság” tölténé ki. A „messiási, vagy a messianizmus nélküli messianikusság [...] lenne az eljövő jövőre való megnyílás, vagy a másiknak – mint az igazságosság elérkezésének – a jövételére való megnyílás, de várakozási horizont és prófétikus előkép nélkül. A másik jövele csak ott jelenhet meg egyedi eseményként, ahol egyetlen elővételezés sem látja jönni, ott, ahol a másik és a halál, amiként a gyökeres rossz is, bármelyik pillanatban meglepetésként felbukkanhat. Olyan lehetőségek, melyek egyszerre megnyithatják és félbe[/meg]szakíthatják a történelmet [a történelem folyamatát ...].” A (megjelenés) döntése ebben az esetben mindig a másiké, de nem fölmentés céljából, hanem „meglepetés” jellegének köszönhetően, a meglepetés ugyanis nem a felelősségre való rákérdezés módján van, hanem függetlenséget hirdet ki. Azért lep meg, mert (el)várásoktól független, mert nem tudok jövételéről: „Ez a messiási dimenzió nem függ semmilyen messianizmustól, nem követ semmilyen meghatározott kinyilatkoztatást, nem tartozik tulajdonképpen semmilyen ábrahामी valláshoz”. Derrida állítása, miszerint e „messiási dimenzió” „nem tartozik [...] semmilyen ábrahामी valláshoz”, nem jelenti azt, hogy eltagadná, elutasítaná azokat. Nem tartozik hozzájuk, mert meglepetésként van számukra is. A „valamihez való nem-tartozás” ebben az esetben is a „meglepetés”, mint „nem-várt”, sőt „váratlan” (ez utóbbiban – „váratlan” – a várakozás maga is némaságba burkolózik, hiszen hiányzik belőle) módján értelmezendő. Derrida tulajdonképpen az „absztrakt messianikusság” fogalmát akarja közel vinni az olvasóhoz, ami nem más mint az „igazságosság leküzdhetetlen vágya”, igénylése: „Az absztrakt messianikusság a hit tapasztalatának, a tudásra redukálhatatlan hívésnek vagy bizalomnak és a megbízhatóságnak a játékba lépése, mely a tanúságtételben minden másikhoz való viszonyt 'megalapoz'. [Ez] a mindentől megfosztott messianikusság [... paradoxon], ez [...] a dogma nélküli hit[...] az abszolút éjszaka kockázatában halad előre [úgy, hogy azt] nem [...] tartalmaz[za] a mi hagyományunk egyetlen kapott oppozíciója sem [...]. Mindenütt mutatkozik [...] megalázkodás nélkül reflektálva [...] ott, ahol [...] az alapozás összeroskadva alapoz, ott, ahol annak a földje alá rejtőzik, melyet alapoz [...]”²⁴

3, Jób megváltása (és a derridai „khóra”) – ad-e konklúziót a megváltás?

Jób (nem várt) megváltásáról, annak radikalitásáról – bevezetőként – azt gondoljuk: Jób (nem várt) megváltásának lényege az egyben volna: a nem-oszthatóban, a nem-hasonlíthatóban, a megközelíthetetlenben, a kioszthatóban.²⁵ A megváltás, mivel egylényegű nem csupán megközelíthetetlen, hanem megszerezhetetlen is. Nincs hozzá út. Mivel elvonatkoztat tőlem és megfoszt/elvon attól is a/Akire szememet függesztve magát a megváltást várom (várom *el*). Legfeljebb az ő/Ő (HaSem) irányából, vagy tőle van út. De a „forgószelemben”²⁶ Jób által megpillantott, „felismert” úton nem lehetséges „oda” menni.

²³ Ld.: Derrida 2006: 37. old.

²⁴ Vö.: Derrida 2006: [30–]32–35. old.

²⁵ A problematikához vö.: Glatzer 1966: 36. old.

²⁶ Vö.: Jób 38.

„Onnan” vezet út, nem pedig „oda”. A megváltás Jóbnál egylényegű, vagyis nem közösködik.²⁷ A megváltás, amennyiben egylényegű, úgy von be a megváltottak körébe, hogy nem válik közös cselekvéssé, s forrása mindvégig *egy* és nem több. Bevon, de nem közösködik. Megmarad szuverénnek, úgy, hogy más szuverenitását nem vonja kétségbe. A megváltás eseménye Jób esetében nem birtokolható, nem kisajátítható. Tegyük fel hát a kérdést: *nincs?*

Nem halkuló vita övezi Jób könyvének azt a szituációját, melyben az igazán nyilvánított Jób gazdagságát és jólétét (jelen esetben Jób jólétét az anyagi jólét és az igazán nyilvánítás együttese alkotja) egyik pillanatról a másikra mérhetetlen szegénység, ínség és gyötrő nyomorúság, *hiány* váltja fel.²⁸ Ami a Jób életében bekövetkező csapásokat illeti, az élethelyzet taglalásánál alapvetően két észrevétel fogalmazódik meg. Az egyik: a bűnösségből eredő szükségszerű bünbánat elkerülhetetlen a csapások elhárítása, de legalábbis megértése reményében, a másik pedig, hogy nem találni az indokát annak, hogy Jóbot miért veri Isten.²⁹ *Itt* fogalmazódik meg Jób vallomása: „*Tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára porom fölött megáll*”³⁰. De mit értsünk azon, hogy „itt”?

A módszeresen fölsejlő „itt” olyan *helyet* (derridai *khóra*, későbbiekben: *khóra*) jelöl, ami Jób bünbánatra való felszólítása, valamint Jóbnak az igaz voltához változatlan való ragaszkodása *között* körvonalazódik – bemérhetetlenül. Ezen a bemérhetetlen (és egyben hiányként megélt) szintéren (*khóra*) nyilvánul meg Jób megváltása (HaSem részéről) is. Az idézett jóbi mondat („*Tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára porom fölött megáll*”) és a HaSem részéről történő megváltás nem keresztezik egymást, de a megnyilvánulások, történések helye azonos: az „itt”, mindkét megnyilvánulás, történés számára „itt (*khóra*)”. A jelen szituáció fő kérdései: *hol* van Jób (értsd: Jób áldozat mivolta) és *hogyan van* Jób megváltása? Valamint: *Hol és hogyan van* Jób Megváltója? Kérdéseinket és a szituáció felé való érzékenységünket az veti fel, illetve erősíti, hogy a Jób könyvének vége felé megváltóként megjelenő HaSem egyfelől nem erősíti meg Jób barátait, akik Jóbot bünbánatra szólítják fel, másrészt Jóbot sem menti fel, sőt feddi „perelő” magatartása miatt. A Jób perlekedésére reagáló és a Jóbbal való összemérhetetlenségére hivatkozó HaSem semmifajta viszonyt nem fogalmaz meg az áldozatul esett Jób nyomorúságához, hiányához.³¹ Sőt HaSem

²⁷ A fenti megállapítás „elkülönbözik” a *concurus divinus* (isteni együttműködés) elvétől. Az „elkülönbözés” lényege abban van, hogy a teremtmények tevékenységével való isteni együttműködést adott esetben nem Istennek az együttműködésre irányuló akarata, reflexiója okozza, valamifajta teremtségi elvből kiindulva, hanem a párhuzamosságoknak való nem-megfelelése, vagyis az együttműködéstől való elhúzódása, elfordulása, az „elhagyása” (nemcsak a szenvedő Jób megválaszolás, „megokolás nélküli voltára” gondolunk most, hanem a balthasari húsvéti-jézusi elhagyatottság jellegére – Isten hiányára – is). Vö.: Pannenberg, Wolfhart 2006: 49–53. old.; vö. még a nem-lét, „ptóma”-állapot és szolidaritás, ill. elhagyatottság, mint nem-pedagógia összefüggéseiről: Balthasar 2000: 111–119, 129–160. old.

²⁸ A „mérhetetlen szegénység, ínség és gyötrő nyomorúság, *hiány*” Jób esetében nem a kierkegaardi „szerencsétlen reménykedő individualitás” (nyomorúsága és hiánya) maga, inkább az a kierkegaardi Jób, aki „mindent elveszített; de [mind]ennek birtokában volt”. Vö.: Kierkegaard 2001: 211–222. old.

²⁹ Vö.: Jób 9,17.

³⁰ Ld.: Jób 19,25.

³¹ Kierkegaard Jób per(lekedés)ének lényegéről azt tartja, hogy annak célja nem lehet más, mint visszahúzóadás Isten elől. Ebben az esetben a per(lekedés), illetőleg a „visszahúzóadás” vallomása önmagáról annak belátása, hogy (Istenre vonatkozó) igazsága Istenre vonatkoztatva nem létező: „Istennel szemben csak úgy kezdhetsz pert [...], ha megtanulod, hogy nincs igazad”. Ez a vallomás a per(lekedés) részéről ugyanakkor nem más, mint a már birtokolt tökéletesség sértetlenségének meghatározása: „ha megtiltatik számodra hogy pert kezdj a Mindenhatóval, akkor ez tökéletességedet fejezi ki.” Vö.: Kierkegaard 2001: 752. old.

hatalmasságához viszonyítva Jób (és áldozatul esése, szenvedése) *radikálisan* háttérbe szorul. Ez utóbbi két állapot között körvonalazódó hely (*khóra*) bemérhetetlen³²: mozgásban van. A bemérhetetlen mozgásra való felfigyelés megfosztani látszik a bemérőt a bemérés várt eredményétől: az eligazodás lehetőségétől. Jób és HaSem viszonya egyértelműen aszimmetrikus: Jóbé, aki áldozatul esik és kínlódva háttérbe szorulni tűnik és HaSem-é aki említést sem tesz Jób nyomoráról, hanem arra nézve néma marad. Mit értsünk ezen az összeegyeztethetlenségen, vagy összeilleszthetlenségen? Kifejezetten azt: *elkülönböző*. A kettejük közötti aszimmetrikusan kifeszülő („kifeszüléssel” a derridai „différance” fogalmának dinamikájára utalok)³³ viszonyra való figyelés pedig számos olyan kérdést vet fel, amely érinti a megváltás klasszikus terminológiáját és a Megváltónak a megváltotthoz/megváltandóhoz való viszonyát firtató megfontolásokat. Úgy tűnik ugyanis, hogy Jób gyötrelmére, a Derridával szólva *radikálisan távollevő* reagál. Továbbá: ez a radikalitás, a távollévő távollétének radikalitása abban jelentkezik, hogy a távollevő (HaSem) hallgat arról, ami Jób. Azt látjuk, hogy Jób áldozat voltát, szenvedését és igaz voltát HaSem nem Jóbra irányuló jónak vagy rossznak minősítő döntése-ítélete rendeli el, hanem erre a „jóbít” (az „áldozatul esett Jób”) nem-minősítő és így a „jóbihoz” képest radikálisan távollévő megváltó-megnyilvánulása mint *hiány* reagál.

4. Konklúzió helyett: „hiány” és dialógus

Jóbnál a megváltás dialogikus: *nem-kijelentő*. A megváltás a „jóbi”-tól eltávolodva, sőt tőle elszakadva valósul meg az abszolút transzcendens módon létező, „alakot öltő” *hitek* között, a nem-„jóbi”-ra reflektáló HaSem (hitében) és Jób visszahúzódásában mint hit-artikulációban³⁴, a radikális el-távolodásban, elkülönözésben (*différance*)³⁵. Eszerint Jób megváltása a *más*(-Isten: *HaSem*) tükröződésében van benne, ami (megváltás) Jóbnak a *más*(-Isten: *HaSem*) előtt való visszahúzódásában és a neki való hely-átadásban (ami magára nézve megfosztás), ezen események dialógusában válik intenzívvé, vagyis a *hiányban*. A „jóbira” reflektáló HaSem hiányában. Meglátásunk szerint a megváltás létmódja ez esetben tehát nem más, mint a *hiány*. Jóbnál és a „jóbinál” a megváltás *hiányként* van. És dialogikus.

Irodalom:

Angyalosi, Gergely 1997: „A név és az aláírás problematikája Jacques Derrida műveiben”, in: Karikó Sándor (szerk.): *Derrida Marx – szelleme*, Gondolat – Szegedi Lukács Kör: Budapest–Szeged, 13–30. old.

Angyalosi, Gergely 2005: „Derrida-rezisztenciák”, in: *Beszélő* 10. évf. 1. sz., 86–91. old.

Balthasar, Hans Urs von 2000: *A három nap teológiája. Mysterium Paschale*, ford.: Görfői Tibor, Osiris Kiadó: Budapest (Vallástörténelem).

³² Ezt a bemérhetelenséget okozza az említett két tér, állapot eltúlzott megfestése, megidézése is.

³³ Vö.: 36. jegyzet.

³⁴ Jób visszahúzódása mint „hit-artikuláció”, mintha a kierkegaard-i értelemben vett „hit bátorságát” idézné, ami az „evilági létet az abszurd erejénél fogva ragadja meg”. Vö.: Kierkegaard 1986: 81. old.; Hit és paradoxon Kierkegaard-nál és Jóbnál, vö. még: Sontag 1988: 310. old.; Kierkegaard 2008: 83(–88). old.; Bergman 1991: 96–99. old.; Popovics 2002. Jób „kitéréséről”, megértéséről, hitéről vö. még: Hartman – Yagod 1988: 162–164. old.

³⁵ A hit és a „szent”, illetve „megszenteltet” jellemző szimmetriahiánnyal kapcsolatosan vö.: Derrida 2006: (98–)100. old. Másrészt a „différance” dinamikáját mintha a „khóra” heterogenitása, érzéketlensége illusztrálná, vö.: Derrida 2006: 37. old.

- Bergman, Samuel Hugo 1991: *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*, translated by Arnold A. Gerstein, State University of New York Press: New York (S U N Y Seiers in Jewish Philosophy).
- Berkovits, Eliezer 1973: *Faith after the Holocaust*, Ktav: New York.
- Buber, Martin 1998: *A próféták hite*, ford.: Bendl Júlia, Atlantisz Könyvkiadó: Budapest (A kútnál, Német Szellemtudományi Könyvtár).
- Buber, Martin 1999: *Én és Te*, ford.: Bíró Dániel, Európa Könyvkiadó: Budapest.
- Cohn-Sherbok, Dan 2002: „Introduction [to the Holocaust Theology; A Reader]”, in: Cohn-Sherbok (ed.) 2002: *Holocaust Theology, A Reader*, University of Exeter Press: Tiverton, 1–7. old.
- Derrida, Jacques 2006: *Hit és tudás – A „vallás” két forrása a puszta ész határain*, ford.: Boros János, Orbán Jolán, Brambauer Kiadó: Pécs.
- Derrida, Jacques 1998: „Könyvkívület, ELŐSZÓK” ford.: Boros János Csordás Gábor, Orbán Jolán., in: Jacques Derrida: *A disszemináció*, Jelenkor Kiadó: Pécs (Dianoia Sorozat).
- Derrida, Jacques 1994: „A kegyetlenség színháza és a reprezentáció bezáródása” ford.: Farkas Anikó, Ivács Anna, in: *Gondolat-Jel* 14. évf. (1994) 1–2. negyedév, 3–17. old.
- Derrida, Jacques 1991: „Az elkülönböződés”, ford.: Gyimesi Tímea, in.: Bacsó Béla (szerk., utószó), *Szöveg és interpretáció*, Cserépfalvi Kiadó: Budapest, 43–63. old.
- Derrida, Jacques 2005: *A másik egynyelvűsége; avagy az eredetprotézis*, ford.: Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Jelenkor Kiadó: Pécs (Dianoia Sorozat).
- Edwards, Ian [2003]: „Derrida’s (Ir)religion: A Theology (of Différance)”
<http://www.janushead.org/6-1/Edwards.pdf>.
- Glatzer, Nahum N. 1966: *Baek-Buber-Rosenzweig Reading the Book of Job*, Leo Baeck Institute: New York.
- Gillman, Neil 1990: *Sacred Fragments. Recovering Theology for the Modern Jew*, Jewish Publication Society of Amerika: Philadelphia.
- Grad, Iulia 2007: „Two Paradigms of Faith. Martin Buber on Judaism and Christianity”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* Vol. 6. No. 17. (Summer 2007 – Philosophical and Multidisciplinary Approaches in Religious Studies), 34–46. old.
- Greenberg, Irving 1977: „Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernity after the Holocaust”, in: Eva Fleischner (ed.): *Auschwitz: Beginning of the New Era? Reflections on the Holocaust. Papers Given at the International Symposium on the Holocaust, Held at the Cathedral of Saint John the Divine, New York City [June 3–6., 1974]* Ktav Pub Inc: New Jersey, 34–35. old.
- Hartman, David – Yagod, Elliot 1988: „God, Philosophy and Halakhah in Maimonides’ approach to Judaism”, in: McLean, George F.– Meynell, Hugo [ed.]: *Person and God*, The International Society for Metaphysics, Studies in Metaphysics Vol./III, University Press of America: London. 145–180. old. <http://www.crvp.org/book/ism/master-3.htm>
- Jocz, Jakob 1982: „Israel after Auschwitz”, in: David W. Tarrance [ed.]: *The Witness of the Jews to God*, Hansel Press: Edinburgh. 63–66. old.
- Kierkegaard, Søren A. 2001: *Vagy-vagy*, ford.: Dani Tivadar, Osiris Kiadó: Budapest.
- Kierkegaard, Søren A. 2008: *Az ismétlés. Constantin Constantius próbálkozása a kísérleti pszichológiában*, ford.: Sós Anita, Gyenge Zoltán, L’Harmattan Kiadó: Budapest.
- Kierkegaard, Søren A. 1986: *Félelem és reszketés*, ford.: Rác Péter, Európa Könyvkiadó: Budapest.
- Loboczky, János 1997: „’A kizökent idő’ - Derrida kísérteties dialógusai”, in: Karikó Sándor (szerk.): *Derrida Marx – szelleme*, Gondolat – Szegedi Lukács Kör: Budapest–Szeged. 73–81. old.
- Orbán, Jolán 1998: „Konstrukció és dekonstrukció - Derrida és az építészet” in: *Magyar Lettre Internationale* 29. sz. (1998 nyár). www.epa.oszk.hu/00000/00012/00013/11orban.htm

Pannenberg, Wolfhart 2006: *Rendszeres teológia*, ford.: Görföl Tibor, Osiris Kiadó: Budapest.

Popovics Zoltán 2002: „'Hemiplegia'. Maurice Blanchot Kierkegaard-ról és a szorongásról”, in: *Pro Philosophia Füzetek* 32. sz. 1–17. old. <http://www.exsyposion.hu/cikk/363/0>

Ricoeur, Paul 1997: „Az 'oltvány', az 'üledék' és az 'emlékezet’, Két beszélgetés Tóth Tamással”, ford.: Martonyi Éva, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 41. évf. 5–6. sz., 871–908. old.

Rosenzweig, Franz 1990: *Nem hang és füst; Válogatott írások*, ford.: Tatár György, Holnap Kiadó: Budapest.

Scholem, Gershom 1995: „*A kabbala helye az európai szellemtörténetben*”, ford.: Adamik Lajos és mások, in: *Uő. Válogatott írások, II. köt.*, Atlantisz Könyvkiadó: Budapest (A kútnál).

Sherman, Franklin 1974: „Speaking of God after Auschwitz”, in: Paul D. Opsahl – Marc H. Sontag, Frederick 1988: „Freedom and omnipotence. Love and Freedom”, www.crvp.org/ISM/MASTER-3.htm [nyomtatásban in: McLean, George F. – Meynell, Hugo (ed.): *Person and God*, Studies in Metaphysics Vol. III, University Press of America: London. 307–315. old.]

Sim, Stuart [2002]: *Derrida és a történelem vége*, ford.: Sudár Balázs, Pécsi Direkt Kft. Alexandra Kiadója: [Budapest] (Posztmodern találkozások).

Tollerton, David C. 2007: „Emancipation from the Whirlwind: Piety and Rebellion among Jewish-American Post-Holocaust and Christian Liberation Readings of Job”, <http://escholarship.bc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1070&context=scjr> (2008. február 7.) *Studies in Christian-Jewish Relations*; Volume 2 Issue 2. [The Centenary of Abraham Joshua Heschel 60th Anniversary of Seelisberg Conference] Bible