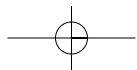
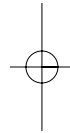
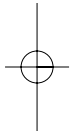


Jacques Derrida

Hit és tudás

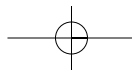
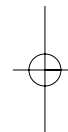
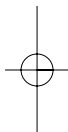
A „vallás“ két forrása a puszta ész határain



filozófia éppen most
philosophy just now
philosophie gerade jetzt
philosophie des maintenant
filosofia contemporaneissimo

Kiadó/Editor/Herausgeber/Éditeur

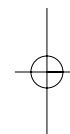
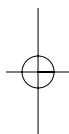
Boros János (Pécs)
Orbán Jolán (Pécs)
Richard Rorty (Stanford)



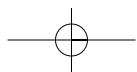
Jacques Derrida

Hit és tudás

A „vallás“ két forrása a puszta ész határain



**Brambauer
Pécs**



Kiadja Brambauer Kiadó, Pécs
Published by Brambauer, Pécs, Hungary
brambauer@t-online.hu

Eredeti cím/Original title

Foit et savoir.

Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison
Jacques Derrida et Gianni Vattimo, *La religion*, Paris, Seuil, 1996, 9–86.

Fordította

Boros János és Orbán Jolán

Hungarian Translation © Brambauer, 2006

Jacques Derrida

Hít és tudás

A „vallás“ két forrása a puszta ész határain

Derrida

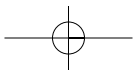
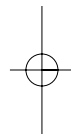
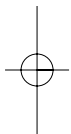
1. Jacques Derrida (1930–2004) – Filozófia. 2. Dekonstrukció
3. Vallás (religio). 4. Hít. 5. Tudás. 6. Ész. 7. Teológia. 8. Politika.
9. Történelem. 10. Felvilágosodás (Aufklärung, Lumières, Enlightenment, Illuminismo). 11. Tudomány. 12. Igazságosság.
13. Demokrácia. 14. Kinyilatkoztatás (Offenbarung).
15. Tolerancia. 16. Digitális kultúra. 17. Kommunikáció.
18. Tanúság. 19. Globalizáció. 20. Platón. 21. Kant. 22. Hegel.
23. Nietzsche. 24. Bergson. 25. Heidegger. 26. Benveniste.
27. Levinas. 28. Genet. 29. Vattimo.

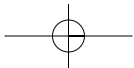
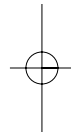
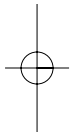
ISBN 963 86833 1 7

ISSN 1787–2839

A borítón Simon Hantaï, *Manteau*, 1963. című festménye látható.

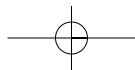
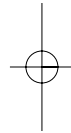
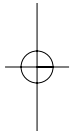
Technikai szervezés András Ferenc,
Part-Oldalak Kulturális Egylet, Dunaföldvár
Tördelte és a borítót tervezte Magyar Ákos
Nyomtatás Magyarországon, Bornus Kft, Pécs
Printed in Hungary, Bornus Ltd.

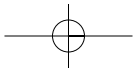
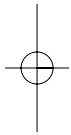




Tartalom

KURZÍVÁK	11
UTÓIRAT	41
Kripták	41
... és gránátalmák	74





Kurzívák¹

1. *Hogyan „beszéljünk vallást“? a vallásról? Egyedi módon a vallásról, manapság? Hogyan merészelve félelem és megrendülés nélkül beszélni róla, e napon? Ilyen keveset, ilyen gyorsan? Ki lenne annyira szemtelen, hogy azt állítsa, itt egyszerre azonosítható és új tárgyról van szó? Ki lenne annyira elbizakodott, hogy hozzáillesszen néhány aforizmát? Hogy a szükséges merészséget, arroganciát, vagy derűt meríthessük, talán tettetni kellene egy pillanatra az absztrakciót, minden absztrakciót, vagy majdnem mindent, egy bizonyos absztrakciót. Talán a legkonkrétabb és legalkalmasabb, de ugyanakkor legsivatosabb absztrakcióra kellene tenni.*

Az absztrakció által vagy az absztrakciótól kell őrizkedni? Hol az üdvösség? (1807-ben Hegel ezt írja: „Wer denkt abstrakt?“: „Denken? Abstrakt? – Sauve qui peut!“ [„Ki gondolkodik absztrakt módon?“: „Gondolkodni? Absztrakt módon? Meneküljön, aki tud!“] kezdi mondani, mégpedig egyszerűen franciául, hogy lefordítsa a kiáltást – „Rette sich, wer kann!“ –, hogy azt kezelje, ami elől tehát egy mozdulattal ki akar térni, a gondolkodás és az absztrakció és a metafizika elől: mint a „pess-tis“ elől.)

2. *Megmenteni, megmentettnek lenni, menekülni. Ürügy az első kérdésre: szét lehet-e választani a vallásról szóló diskurzust az üdvösség diskurzusától, azaz az ép [sain], a szent [saint], a megszentelt [sacré], a sértetlen [sauf], az érintetlen [indemne], az immunis [immun] (sacer, sanctus, heilig, holy – és feltételezett megfelelőik megannyi nyelvben), diskurzusától? És az üdvösség szükségszerűen a megváltás lenne, a rossz, a tévedés vagy a bűn előtt vagy*

¹ Italiques - lefordíthatatlan szójáték. Derrida egyszerre játszik rá e szó "itáliai" és "kurzív" jelentésére. (A ford.)

után? Most: hol van a rossz, a rossz ma, jelenleg? Tétélezzük fel, hogy létezik a rossznak, sőt a gyökeres rossznak napjainkban és soha máskor meg nem jelenő, példaszzerű és szokatlan alakzata. Vajon e rossz azonosításával jutunk el ahhoz, ami napjainkban az üdvösség alakzata vagy ígérete lehet, tehát annak a vallásosnak [religieux] az egyedisége, mely minden újság állítása szerint visszatér?

Végtére is, szeretnénk tehát hozzákapcsolni a vallás kérdését az absztrakció rossz-ának kérdéséhez. A gyökeres absztrakcióhoz. Nem a halál, a rossz vagy halálos betegség absztrakt alakzatához, hanem a gyökeres kitépéshez hagyományosan kapcsolódó rossz formáihoz, tehát az absztrakció gyökérvesztéséhez, futólag, de ez sokkal később történik majd, az absztrakció olyan helyein, mint amilyenek a gép, a technika, a technikai tudomány és mindenekelőtt a tele-technikai transzcendencia. „Vallás és mekhané“, vallás és kibertér“, „vallás és numerikusság“, „vallás és digitalitás“, „vallás és virtuális tér-idő“: hogy e témák rövid kezelését mérlegeljük, a számunkra megsza-bott ökonómiában, hogy felfogjuk a kis diszkurzív gépezetet, mely, hogy véges és tökéletesíthető legyen, nem lehet nagyon tehetetlen.

Hogy a vallást napjainkban absztrakt módon gondoljuk el, ebből az absztraháló tehetségéből indulunk ki, hogy megkockáztassuk végtére is a hipotézist: az absztrakció és a szétválasztás (gyökértelenítés, áthelyeződés, dezinkarnáció, formalizáció, univerzalizáló sematizáció, objektiváció, telekommunikáció) erőinek tekintetében a „vallás“ egyszerre van reaktív antagonizmusban és újramegerősítő ígéretésben. Itt, ahol a tudás és a hit, a („kapitalista“ és fiduciárius) technikai tudomány és a hiedelem, a hitel, a megbízhatóság, a hit aktusa mindig rendelkezni fognak közös részekkel, szembenállásuk szövetségének csomópontjában. Innen az apória – az út, a csapás, a kiút, az üdvösség bizonyos hiánya – és a két forrás.

3. *Hogy a kiút nélkül absztrakcióját vagy apóriáját játsszuk, talán mindenek előtt vissza kellene húzódnunk a sivatagba, sőt el kellene vonulni egy szigetre. És el kellene mesélni egy rövid történetet, mely nem lenne mítosz. Műfaj: „Volt egyszer“, egyetlen egyszer, egy napon, egy szigeten vagy a sivatagban, képzeljük el, hogy „vallásról beszéljünk“, néhány férfi, filozófus, professzor, hermeneuta, szerzetes vagy remete, időt szakítottak arra, hogy egyszerre ezoterikus és egyenlő, baráti és testvéries kis közösséget mímeljének. Talán el kellett volna helyezni még az elhatározást, lehatárolni térben és időben, megmondani a helyet és a tájat, az eltöltött időt, egy napon, dátálni ami titkos és mulékony, egyedivé tenni, úgy tenni, mintha naplót írnánk, melynek néhány oldalát széttépnénk. A műfaj törvénye: Naptár (és máris kifáradhatatlanul a napot mondja). Dátum: 1994. február 28. Hely: egy sziget, Capri szigete. Egy szálloda, egy asztal, mely körül barátok beszélgetünk, rend nélkül, napirend nélkül, jelszó nélkül, kivéve egy szót, mely a legvilágosabb és a leghomályosabb: vallás. Azt hisszük, hogy el tudjuk hitetni, fiduciáris aktus, hogy osztozunk néhány előzetes megértésben [pré-compréhension]. Úgy teszünk, mintha lenne közös elképzelésünk arról, hogy mit is jelent a „vallás“, azokon a nyelveken, amelyeken azt hisszük beszélni tudunk (máris mennyi hit a mai napon!). Hiszünk e szó minimális megbízhatóságában. Amint Heidegger, a lét lexikájának Faktumára vonatkozóan (a Lét és idő elején), azt hisszük (vagy hisszük, hogy kell), hogy előzetesen értjük meg e szó értelmét, mindezt azért, hogy kérdéseket tegyünk fel, és hogy magunkat is ki tudjuk kérdezni e tárgyat illetően. Márpedig jóval később vissza kell térnünk erre, semmi nem kevésbé biztosított előre, mint egy ilyen Faktum (igazából csak ebben a két esetben), és a vallás kérdése talán éppen erre a kevésbé bebiztosítottra utal.*

4. Gianni Vattimo azt javasolta egy előzetes eszmecsere kezdeteként, a fentebb említett asztalnál, hogy rögtönözzenek néhány megjegyzést. Megengedik, hogy emlékeztessenek rájuk, kurzívval, egyfajta sematikus és távirati előszóként. Kétségtelenül más javaslatok rajzolódtak ki, az utólag megírt eltérő jegyekkel rendelkező szövegből, a tér-idő könyörtelen határainak szorításában. Talán egy teljesen más történet, de közelről vagy távolról, a kezdetben megkockáztatott szavaktól kezdve, e napon itt, az emlékezet diktálja azt, amit írok.

Azt javasoltam először, hogy amennyire csak lehetséges, minden félreértés és tagadás nélkül, arról a hatékony és egyszeri helyzetről elmélkedjünk egy napon át, amelyben vagyunk: a tényekről, a közös elkötelezettségről, a dátumról, a helyről. Igazából elfogadtuk, hogy egy egyszerre filozófiai és kiadói kettős javaslatra fogunk válaszolni, amely maga azonnal kettős kérdést nyitott meg: a nyelv és a nemzet kérdésére. Márpedig, ha van a mai napon egy másik „kérdése a vallásnak“, egy aktuális és új adomány, ennek a kortalan, világméretű és planetáris dolognak egy hallatlan újrakisajátítása, akkor bizonyára a nyelvről van szó, még pontosabban az idiómáról, az irodalomról, az írásról, mely minden kinyilatkoztatás és minden hit elemét alkotja, egy végső instanciájában redukálhatatlan és lefordíthatatlan elemét, ám ez az idióma szétválaszthatatlan, elsősorban a társadalmi köteléktől, a politikai, családi, etnikai, közösségi köteléktől, a nemzet és a nép kötelékétől: az őslakó, a föld és a vér, az állampolgárság és az állam egyre problematikusabb viszonyától. A nyelv és a nemzet alkotják ebben az időben minden vallásos szenvedély történelmi korpuszát. Amiként a filozófusok találkozója és a számunkra felajánlott nemzetközi kiadás is, mindenekelőtt „nyugati“, azután megbízott [confiée], azaz néhány európai nyelvvel határos [confinée], különösen azokkal, amelyeket mi beszélünk itt

Caprin, ezen az itáliai szigeten, így a németet, a spanyolt, a franciát, az olaszt.

5. *Nem vagyunk messze Rómától, de már nem vagyunk Rómában. Íme itt vagyunk, két napra szó szerint elszigetelten, elszigetlakósítva Capri magasain, a római és az itáliai közötti különbségben, mely szimbolizálhatja mindazt, ami fejet hajt – általában a rómainál való eltávolodásban. A „vallást” elgondolni annyi, mint a rómain elgondolni. Ezt nem teszik sem Rómában, sem Rómától túl messze. Esély vagy szükségszerűség arra, hogy emlékezzünk olyasvalaminek a történetére, mint a „vallás”: mindannak, ami a nevében történik vagy mondatik, e felszólítás kritikai emlékezetét kellene őriznie. Európai, mindenekelőtt latin volt. Íme egy adottság, melynek legalábbis az alakzata, amiként a határa is, egyszerre esetleges és jelentőségteljes marad. Követeli, hogy számot vessünk vele, reflektáljunk rá, foglalkozzunk vele, datáljuk. Nehéz azt mondani, „Európa”, anélkül hogy ne értenénk hozzá: Athén-Jeruzsálem-Róma-Bizánc, vallásháborúk, Jeruzsálemre és a Moriah hegy kisajátítására vonatkozó nyílt háború, Ábrahám vagy Ibrahim, „íme itt vagyok”-jának háborúja a kért szélsőséges „áldozat” előtt, a szeretett fiú abszolút feláldozása előtt, az egyetlen leszármazott megkövetelt vagy adott halála előtt, minden Passió előestéjének felfüggesztett ismétlése. Tegnap (igen, valóban tegnap, alig néhány napja) volt a hebroni mészárlás a pátriárkák sírja előtt, az ábrahámianak mondott vallások közös és eldöntött szimbolikus helyén. Négy különböző nyelvet képviselünk és beszélünk, de „közös” kultúránk, mondjuk ki, sokkal nyilvánvalóbb módon keresztény, alig zsidó-keresztény. Nincs közöttünk egyetlen muzulmán sem, legalábbis ezen az előzetes megbeszélésen, abban a pillanatban, amikor az iszlám felé kellene fordítanunk a tekintetünket. Egyetlen más kultusz képviselője sincs. Egyetlen nő sincs. Számot kell vetnünk azzal, hogy e néma tanúk érdekében beszélünk anélkül,*

hogy értük beszéljünk, a helyükben, anélkül, hogy mindenféle következtetéseket vonnánk le ebből.

6. Miért olyan nehéz elgondolni ezt a jelenséget, amelyet sietősen a „vallások visszatérésének“ neveznek? Miért oly meglepő? Miért azokat döbbsenti meg különösképpen, akik naivan azt hitték, hogy egyik oldalon a Vallást, másik oldalon az Észet, a Felvilágosodást, a Tudományt, a Kritikát (a marxista kritikát, a nietzschei genealógiát, a freudi pszichoanalízist és örökségüket) egy alternatíva állítja szembe egymással, mintha az egyik mást se tudna, mint végezni a másikkal? Ellenkezőleg, egy másik sémából kellene kiindulni, ahhoz, hogy el tudjuk gondolni a fentebb említett „vallásos visszatérését“. Ez utóbbi arra redukálódik, amit a közvélekedés [doxa] megtévesztő módon „fundamentalizmusként“, „integrizmusként“, „fanatizmusként“ határoz meg? Íme talán a történelmi sürgetésre felelő egyik előzetes kérdésünk. És mi van igazából az iszlámmal az ábrahámi vallások között, a „fundamentalizmusok“ és az „integrizmusok“ között, melyek – mivel ma minden vallásban munkálkodnak – egyetemesen bontakoznak ki? De ne használjuk túlságosan is gyorsan ezt a nevet. Manapság úgy tűnik, hogy ami az „iszlamizmus“ címszó alatt sietősen összegyűlik, fizikai erőszakosságának természetéből adódóan világméretű és geopolitikai jelentőségre tesz szert, a demokratikus berendezkedésekkel vagy a nemzetközi joggal (a „Rushdie-eset“ és megannyi más – és „az irodalomhoz való jog“, az „irodalom joga“) szembeni deklarált erőszakos cselekedeteinél fogva, a „vallás nevében“ végrehajtott egyszerre ősi és modern bűncselekmények formáinál fogva, demografikus dimenzióinál fogva, fallocentrikus és teológiai-politikai alakzatainál fogva. Miért? Meg kellene egymástól különböztetni őket, soha nem szabadna megfeledkezni arról, hogy az iszlám nem azonos az iszlámizmussal, de ez utóbbi az előbbi nevében cselekszik, és ez a név nagy problémája.

7. *Soha ne kezeljük véletlenként a név erejét abban, ami a vallás nevében, itt az iszlám nevében érkezik, történik vagy mondatik. Aztán, közvetetten vagy sem, a teológiai-politikai, mint minden e kérdésekhez ragasztott fogalom, kezdve a demokráciával és a szekularizációval, sőt az irodalomhoz való joggal, nemcsak görög-keresztény, hanem görög-római is. Gyötör bennünket itt a név kérdése, és az, ami valaminek a „nevében történik“: a „vallás“ nevének kérdése, az Isten neveinek, a tulajdonnévnek a nyelv rendszeréhez való odatartozása vagy nem odatartozása, azaz fordíthatatlansága, de ugyanakkor iterabilitása (azaz ami az ismételhetőség, az idealizáció, tehát a tekhné, a technikai tudomány, a távolsági hívás teletechnikai tudományának helyévé teszi), az imában (ott, ahol azt mondja Arisztotelész, hogy nem is igaz, nem is hamis) a szólítás cselekvőségéhez [performativité] való kapcsolódásának, valamint ahhoz való kapcsolódásának a kérdése, ami minden cselekvőségben, amiként minden megszólításban és felszólításban, egyszerre szólítja a másik hitét, és nyilvánul meg egy megvallott hitben.*

8. *Kezdetben vala a fény. És a nappal. Soha nem választják szét a nap sugara és a topografikus beírás egyidőjűségét: a vallás fenomenológiája, vallás mint fenomenológia, a Kelet, a Levante és a Mediterráneum titka a látzat geometriájában. Fény (phos), mindenütt, ahol ez az arkhé vezényli és kezdi a diskurzust, és általában kezdeményez (phos, phainesthai, phantasma, tehát kísértet, stb.), a filozófiai diskurzusban éppúgy, mint a kinyilatkoztatás (Offenbarung) diskurzusaiban – vagy a kinyilatkoztatathatóság (Offenbarkeit), a megnyilatkozás eredetibb lehetőségének diskurzusában. Eredetibb, azaz közelebb van a forráshoz, az egyetlen és ugyanazon forráshoz. Mindenütt a fény diktálja azt, amiről még tegnap azt hittük naivan, hogy kivonható, sőt szembeállítható a vallással, és aminek ma újra kell gondolni a jövőjét (Aufklärung,*

Lumières, Enlightenment, Illuminismo). *Ne feledkezzünk meg arról, hogy bár az indoeurópai nyelv nem rendelkezett egyetlen olyan közös kifejezéssel sem, mely – mint Benveniste megjegyzi – “magát a vallást, a kultuszt jelölne, vagy a papot, vagy a személyes istenek egyikét”, ez a nyelv már „magának az 'istennek' (deiwos) a megnevezésére” összpontosít, „melynek 'tulajdon jelentése' 'fényes' és 'égi'.”²*

9. *Ugyanebben a fényben, ugyanezen ég alatt, három helyet nevezünk meg ezen a napon: a szigetet, az ígért Földjét, a sivatagot. Ez három aporetikus hely: kiút és biztosított út nélkül, útvonal és érkezés nélkül, olyan külső nélkül, melynek térképe előrelátható, programja pedig kiszámítható lenne. E három hely képezi itt és most a mi horizontunkat. (De arról lenne szó, hogy a horizont hiányát gondoljuk el és mondjuk ki, és ez nehéz lesz a jelzett határok között. Paradox módon a horizont hiánya teszi lehetővé az érkező jövőt. Az esemény felfakadásának kell átszakítania a várakozás minden horizontját. Innen a szakadék észlelése e helyeken, például sivatag a sivatagban, ott, ahol nem tudjuk látni, vagy nem kell látnunk jönni azt, aminek – talán – jönnie kellene, vagy lehetne. Aminek jöhetőnek kell maradnia.*

10. *Véletlen lenne pusztán, hogy eredetünk szerint majdnem mindannyian mediterránok, és egyfajta mágneses vonzódás szerint mindannyian mediterránok vagyunk, és minden különbözőségünk ellenére, bizonyos fenomenológia (megint a fény) szerint irányultunk? Mi, akik ma ezen a szigeten összegyűltünk, és többé-kevésbé titkosan kellett megválasztanunk, vagy elfogadnunk egymást és*

² É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, t.2. p.180. Gyakran idézzük Benveniste-t, meg is hagyjuk neki azt a felelősséget, hogy például biztonsággal beszéljen a „tulajdon jelentésről”, pontosan a nap vagy a fény esetében, de más esetekben is. Ez a biztonság nagymértékben túlzó, és több, mint problematikus.

magunkat, véletlen lenne pusztán, hogy egy napon mindnyájunkat megkísértett a husserli fenomenológia elhagyása és a hermeneutika, melynek diszciplínája oly sokkal tartozik a vallásos szövegek exegézisének? Ennél fogva még inkább hatalmas a kötelezettség, hogy ne felejtsük el mindezt, azokat, nőket és férfiakat egyaránt, akiket ez az implicit szerződés vagy ez az „együtt-lét“ ki kell, hogy zárjon. Azzal kellene, vagy kellett volna kezdeni, hogy megadjuk nekik a szót.

11. Emlékezzünk arra is, hogy, okkal vagy ok nélkül, ideiglenesen evidenciának tartom: bármi legyen is a valláshoz, továbbá az egyik vagy másik valláshoz való viszonyunk, sem a papi rend által kötött papok, sem teológusok, sem bármely vallás minősített vagy szakavatott képviselői nem vagyunk, de abban az értelemben a vallásnak, mint olyannak az ellenségei sem, ahogy a felvilágosodáshoz sorolt filozófusok lehettek. Ám nekem úgy tűnik, óvatosan jegyezzük meg, hogy mi másvalamiben osztozunk, nevezetesen, egy fenntartás nélküli ízlésben, ha nem éppen egy feltételek nélküli preferenciában az iránt, amit a politikában egyetemessé tehető modellként republikánus demokráciának neveznek, ami a filozófiát a nyilvános ügyekhez, a nyilvánosságához, még mindig a nap fényéhez, még mindig a felvilágosodáshoz, a nyilvános tér még mindig megvilágosított erényéhez kapcsolja, miközben minden külső (nem laikus, nem szekularizált) erőtlől emancipálja, például a vallási dogmatizmustól, ortodoxiától vagy autoritástól (legyen az a doxa vagy a hit, ami nem jelenti azt, hogy a teljes hit tartománya lenne). Kevésbé analogikus módon (de erre majd visszatérek), kevésbé hosszú ideig, és ameddig itt együtt beszélünk, kétségkívül megkíséreljük átültetni, itt és most, a körütekintő és felfüggesztő attitűdöt, egy bizonyos epokhét, ami abban áll – okkal vagy ok nélkül, hiszen nagy a tétje –, hogy „a pusztaság határain belül“ gondoljuk el vagy jelenítjük meg a vallást.

12. *Idevágó kérdés: manapság mit jelent ez a kanti gesztus? Mire hasonlít manapság egy olyan című könyv, mint a Kanté: A vallás a puszta ész határain belül? Ez az epokhé egy politikai esemény lehetőségét is megadja, amint máshol ezt már sugalltam.³ Még a demokrácia történetéhez is hozzátartozik, nevezetesen, amikor a teológiai diskurzusnak fel kellett vennie a via negativa formáját, és még ott is, ahol látszólag előírta a világtól elzárt közösséget, a beavató tanítást, a hierarchiát, a sivatagot vagy az ezoterikus szigetlakást.⁴*

13. *A sziget előtt, és Capri soha nem lesz Patmos, az Ígéret földjének kell már ott lennie. Hogyan rögtönözzünk és hagyjuk magunkat meglepni, miközben erről beszélünk? Hogyan ne féljünk, és ne rendüljünk meg e téma mélységes nagysága előtt? Vajon az Ígéret földje nem lényegi kötelék a hely ígérete és a történetiség között? Történetiség alatt manapság több dolgot is érthetnénk. Mindenekelőtt a vallás fogalmának feltűnő sajátosságát, történetének történetét, valamint a nyelveiben és nevében összeszövődött genealógiát. Külön kellene választani: a hit nem mindig volt és nem mindig lesz azonosítható a vallással, sem – ez más dolog – a teológiával. Nem szükségeszerűen minden szakralitás és szentség vallásos, a kifejezés szűk értelmében, ha van ilyen. Vissza kellene térnünk „a vallás“ főnév keletkezésére és szemantikájára, mégpedig római nyugatosságán és az ábrahámi kinyilatkoztatással való szerződéses kötelékén keresztül. Ezek nemcsak események. Az ilyen események önmaguk értelmét a történelem történetisége – és az esemény eseményisége mint*

³ „Kivéve a név“, Jacques Derrida, *Esszé a névről*, Pécs, Jelenkor, 1995. 51–106. ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán.

⁴ Itt a „Comment ne pas parler?“ (*Psyché*, Paris, Galilée, 1987. p. 535 k.) című szövegemre kell utalnom, ahol egy analóg kontextusban, pontosabban kifejtettem a hierarchia és a „topolitológia“ témákat.

olyan – elkötelezésével adják. A „hit“, a „szent“, a „mélto“ és az „üdvösség“, a „megszentelt“, az „isteni“ más tapasztalataitól eltérően, más struktúráktól eltérően, melyeket megkíséreltek kétséges analógia alapján „vallásoknak“ nevezni, a testamentárius és a koráni kinyilatkoztatások elválaszthatatlanok magától a kinyilatkoztatás történetiségétől. A messiási és az eszkatologikus horizont minden bizonnyal lehatárolja ezt a történetiséget, de csak miután előtte megnyitotta.

14. Ez másik történeti dimenzió, másik történetiség, mint amit az imént felidézünk, hacsak nem végtelen tükörözéssel mélyíti azt [creuser en abyme]. Hogyan vessünk számot a történetiség e történetével manapság úgy, hogy a vallást a pusztaság és határain belül kezeljük? Hogyan írjunk be ide úgy, hogy napvilágra hozzuk a politikai és technikai tudományos és történetét, de a gyökeres rossz történetét is, ennek alakzatait, melyek soha nem csak alakzatok, és amelyek, ez a teljesen rossz, mindig új rosszat találnak ki? Most már tudjuk, hogy „az emberi szív gyökeres eltévelyedettsége“, amiről Kant beszél (I, 3)⁵, nem egy, nem is egyszer s mindenkorra adott, mintha csak a maga alakzatait vagy trópusait tudná bevezetni. Talán feltehetnénk magunknak a kérdést, hogy mindez megegyezik-e vagy sem Kant szándékával, amikor arra emlékeztet, hogy az Írás helyes képzetet közvetít a gyökeres rossz történeti és időbeli karakteréről, még akkor is, ha ez pusztán „képzetmód“ (Vorstellungsart), melyet az Írás csak az emberi „gyengeség“ (I, 4) érdekében használ fel, és mindez akkor is így van, ha Kant azért harcol, hogy számot vessen az ész számára felfoghatatlan rossz racionális eredetével, miközben ezzel egy időben azt állítja, hogy az Írás értelme-

⁵ A szövegben előforduló Kant-idézeteket a továbbiakban Vidrányi Katalin fordításában adjuk meg: I. Kant, *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások*, Budapest, Gondolat kiadó, 1974. (A ford.)

zése túllép az ész kompetenciáin, és minden valaha is volt „intézményes vallás“ közül egyedül a kereszténység vált „morális“ vallássá (az első Általános megjegyzés vége). Furcsa kijelentés, de minden premisszáját szigorúan komolyan kell venni.

15. Kant egyértelműen kijelenti, hogy az ő szemében valójában a vallásnak két családja létezik, összességében két forrása vagy törzse, tehát két genealógia, melyekről fel kell tennünk a kérdést, miért osztoznak még mindig ugyanabban a közös- vagy tulajdon névben: a pusztá kultusz (des blossen Cultus) vallása az „Isten kegyeiért“ folyamodik, de alapjában véve, és lényegét tekintve, nem cselekszik, tanítása az imáról és a kívánságról szól. Az embernek nem kell jobbra válnia, még bűnbocsánat által sem. A morális (moralische) vallást a jó életvitel (die Religion des guten Lebenswandels) érdekli; parancsolja megtételét, a tudást ennek rendeli alá, és elválasztja tőle, előírja a jobbra válást e cél érdekében cselekedve, ott, ahol „pedig érvényes az alaptétel: 'Nem lényeges, s éppen ezért nem is kell mindenkinek tudnia, hogy Isten mit tesz vagy mit tett üdvösségéért', annál inkább szükséges tudnia, hogy neki magának mit kell tennie, hogy e segítségre méltóvá váljék.“ Kant így határozza meg a „reflektáló (reflektierende) hitet“ azaz egy olyan fogalmat, melynek lehetősége megnyithatná a mi diszkusszióink terét. Mivel lényegileg nem függ semmilyen történeti kinyilatkoztatástól, és így összhangban van a tiszta gyakorlati ész racionalitásával, a reflektáló hit előnyben részesíti a tudáson túli jó akaratot. Így szemben áll a „dogmatikus“ (dogmatische) hittel. Azért szakít a dogmatikus hittel, mert ez utóbbi tudást követel, és ezáltal figyelmen kívül hagyja a hit és a tudás közötti különbséget.

Márpedig egy ilyen szembenállás elve, ezért tartok ki mellette, nem csak definicionális, taxonomikus vagy elméleti lehet, nem csak arra szolgálhat, hogy a heterogén val-

lásokat egyazon név alá soroljuk, hanem definiálhatja, még mindig a számunkra, manapság, egy konfliktus helyét, ha nem éppen a kanti értelemben vett vita helyét. Még ma is segíthetne nekünk, ha ideiglenesen is, egy problematika strukturálásában.

Készek vagyunk gyengítés nélkül felmérni a kanti tétel implikációit és következményeit? Ez a tétel erősnek tűnik, egyszerű és széületes: a keresztény vallás az egyetlen sajátosan „morális“ vallás, egyes egyedül a számára lenne sajátosan fenntartva a küldetés: a „reflektáló hit“ felszabadítása. Ebből szükségszerűen következik, hogy a tiszta moralitás és a kereszténység lényegükben és fogalmukban elválaszthatatlanok. Azért nincs tiszta moralitás nélküli kereszténység, mivel a keresztény kinyilatkoztatás valami lényegi dolgot tanít meg számunkra a moralitás eszméjéről magáról. Ennél fogva egy tiszta de nem keresztény moralitás abszurd volna, meghaladná az értelmet és az észet, fogalmi ellentmondás lenne. A kategorikus imperatívusz feltétel nélküli egyetemessége evangéliumi. A morális törvény szívünk mélyébe íródik, mint a Passió emlékezete. Amikor hozzánk szól, a keresztény idiómát beszél – vagy hallgat.

Vajon Kantnak ez a tétele (melyet később kapcsolatba akarunk hozni azzal, amit globalatinizációnak [mondialatinisation] nevezünk), tartalma magjában, nem ugyanaz, mint Nietzsche tétele, aki jóvátételmentlen harcot folytat Kant ellen? Nietzsche talán azt mondta „zsidó-keresztény“, de a kedvenc céltáblái között a Szent Pál által elfoglalt hely jól mutatja, hogy a kereszténységnek, a kereszténységen belül egy interiorizáló mozgalomnak kellett viselnie a legnagyobb felelősséget. A zsidók, az európai judaizmus jelentette Nietzsche szemében, az egy bizonyos kereszténységgel szembeni reménytelen ellenállást, amennyiben volt ellenállás, az utolsó belső protestálást.

Ez a tétel kétségtelenül mond valamit a világ történetéről, nem kevesebbről. Nagyon sematikusán ugyan, de jelezünk két lehetséges következményt, és megannyi közül két paradoxont:

1. A „reflektáló hit“ definíciójában, valamint abban, ami a tiszta moralitás eszméjét és a keresztény kinyilatkoztatást elválaszthatatlanul összeköti, Kant egy egyszerű princípium logikájához folyamodik, amelyet már szó szerint idéztünk az előbb: ahhoz, hogy morálisan cselekedjünk, úgy kell tennünk, mintha Isten nem létezne, vagy nem foglalkozna többé a mi üdvösségünkkel. Íme ami morális, és ami keresztény, ha egy keresztény tartozik magának azzal, hogy morális legyen: többé nem kell az Isten felé fordulnia abban a pillanatban, amikor a jó akarat szerint jár el, úgy kell tennie, mintha az Isten elhagyott volna bennünket. Miközben megengedi az Isten létének, a lélek szabadságának vagy halhatatlanságának, az erény és a boldogság egységének elgondolását (de elméleti felfüggesztését is), a gyakorlati ész „posztulátumának“ fogalma biztosítja ezt a gyökeres elválasztást, és összességében magára vállalja a racionális és filozófiai felelősség, ezen elhagyás evilági, tapasztalati következményét. Vajon ezzel nem az mondatik-e ki, hogy a kereszténység csak akkor tud válaszolni a maga morális elhivatottságára, a morál pedig a maga keresztény elhivatottságára, ha e földi világban, a fenomenális történelemben, elviseli Isten halálát, mégpedig túl a Passió alakzatain? Hogy a kereszténység az Isten halála, melyet Kant ekként jelent be, és idéz emlékezetbe a felvilágosodás modernitása számára? A judaizmus és az iszlám lenne tehát a két utolsó monoteizmus, mely még fellázad minden ellen, ami világunk kereszténnyé tételében az Isten halálát, az Istenben való halált jelenti, két nem pogány monoteizmus, mely Istenben ugyanúgy nem fogadja el a halált, mint a többséget (Passió, Szentháromság, stb.), két

még eléggé idegen monoteizmus a görög-keresztény, pogány-keresztény Európa szívében, eléggé idegen egy olyan Európának, mely az Isten halálát jelenti, hogy mindenáron arra „emlékeztessen“, a monoteizmus annyira jelenti az Egyben, az élő Egyben való hitet, mint az egyetlen Istenben való hitet.

2. Vajon Heidegger nem más utat tör-e, ami e logikát, ennek formális szigorát és lehetőségeit illeti? A Lét és idő-ben valójában kitart a „lelkiismeret“ (Gewissen), a felelős-bűnös-adós-lét (Schuldigsein) vagy az eredeti tanusítás (Bezeugung) egyszerre morál-előtti (vagy etika-előtti, ha az „etika“ az éthos azon fogalmára utal, melyet Heidegger nem megfelelő és későn jött származék-nak nevez) és vallás-előtti jellege mellett. Így visszatérne az elé, ami a morált a valláshoz, azaz itt a kereszténység-hez köti. Ez teszi elvileg lehetővé a morál nietzschei genealógiájának megisméltését, ám megfosztja a kereszténységtől ott, ahol ez szükséges, megfosztja attól, ami benne keresztény törzs marad. Heidegger számára ez a stratégia annál is inkább ravasz és szükségszerű, mivel soha nem hagyja abba, hogy a kereszténységre hártsa a felelősséget, vagy leváljon róla – mégpedig annál nagyobb erőszakossággal, minél inkább túl késő van, talán, ahhoz, hogy tagadja az ontológiai ismételés és az egzisztenciális analitika néhány őskeresztény motívumát.

Mit nevezünk itt „logikának“, „formális szigorának“ és „lehetőségeinek“? Magát a törvényt, egy olyan szükségszerűséget, mely, amint látható, kétségtelenül végtelen ráígérést programoz, e pozíciók közti őrzítő instabilitást. E pozíciókat folyamatosan vagy egyidejűleg ugyanazok a „szubjektumok“ foglalhatják el. Egyik vallásról a másikra, a „fundamentalizmusok“ és az „integrizmusok“ hiperbolizálják manapság ezt a ráígérést. Abban a pillanatban felfokozzák, amikor, erre később vissza fogunk térni, a globalatinizáció (az Isten halálának tapaszt-

talataként felfogott kereszténység, és a teletechnikai-tudományos kapitalizmus különös szövetsége) egyszerre hegemonikus és véges, mindenható és kifulladásos lesz. Egyszerűen, akik elkötelezik magukat emellett a ráágérés mellett, azok tudják az utolsó végletig elvezetni mindenhol, minden „pozícióban“, egyszerre vagy lépésről lépésre.

Nem örület ez, időnk abszolút időszerűtlensége, az önmagával való minden egyidejűség szétválása, minden mai naptól elfátyolozott nap?

16. A reflektáló hit e definíciója A vallás a pusztán ész határain belül fejezeteinek végéhez illesztett négy Parergon (Általános megjegyzés) közül az elsőben olvasható. Ezek a Parergonok nem a könyv szerves részei, nem „tartoznak bele“ a „tiszta ész határain belüli vallásba“, „határosak“ vele, vagy „illeszkednek hozzá“. Bizonyos értelemben teotopologikus sőt teo-architektonikus okokból tartok ki emellett, hogy ezek a Parergonok talán éppen azokat a határokat jelölik ki, amelyekben e napon be tudjuk írni a magunk reflexióit. Annál is inkább, mivel a második kiadáshoz illesztett első Parergon így határozza meg azt a mellékes feladatot (parergon), mely a morálisan megfellebezhetetlen tárgyában, a transzcendens kérdések nehézségeinek elhárításában áll. Amikor a vallás alapfogalmaira fordítjuk le ezeket, a morális eszmék tönkreteszik transzcendenciájuk tisztaságát. Kétszer kétféleképpen tudják ezt tenni, és e négyzet keretezhetné manapság – feltéve, hogy vigyázunk a megfelelő átvitelekre –, a világ négy sarkába a „vallás nevében“ behatoló rossz formáit elemző programot. Meg kell elégedniünk azzal, hogy jelezzük a címszavakat és mindenekelőtt a kritériumokat (természetes/természetfölötti, belső/külső, teoretikus megvilágosodás/praktikus cselekvés, konstatív/performatív): 1. a vélt belső tapasztalat (kegyelmi hatások): a megvilágosodott fanatizmusa vagy rajongása (Schwärmerei); 2. az állítólagos külső tapasztalat

(csodák): a babona (Aberglaube); 3. a természetfelettire vonatkozó értelmi megvilágosodás (titkok, Geheimnisse): az illuminizmus, a beavatottsági rögeszme; 4. a természetfölötti befolyásolását célzó merész kísérletek (kegyelem megszerzési eszközök): taumaturgia.

Amikor Marx a valláskritikát minden ideológiakritika premisszájának tartja, amikor a vallást *par excellence* ideológiának, sőt minden ideológia mátrixi formájának és a fetiszizálás mozzanatának tartja, vajon állításai, akár akarta, akár nem, nem egy ilyen racionális kritika *par-ergonális* keretébe tartoznak? Vagy, ami sokkal valószínűbb, de sokkal nehezebb bizonyítani, talán már Kant alapvetően keresztény axiómatikáját dekonstruálja? Egyik kérdésünk lehetne ez, kétségkívül a leghomályosabb, mivel nem biztos, hogy a marxista kritika elvei nem a hit és a tudás, a gyakorlati igazságosság és az ismeret közötti különeműségre hivatkoznak. Márpedig, végső instanciájában, ez a különeműség talán nem redukálhatatlan. A vallás a puszta ész határain belül inspirációjára vagy szellemére. Annál is inkább, mivel a rossz ezen alakzatai hiteltelenítik [discréditent], épp annyira, amennyire hitelesítik [accréditent], azt a „bizalmat“ [crédit], ami a hit aktusa. Éppen annyira kizárják, mint amennyire megmagyarazzák, szükségessé teszik, talán jobban, mint valaha, a valláshoz, a hit elvéhez való fordulást, még ha ez csak a fentebb említett „reflektáló hit“ gyökeresen fiduciárius formája lesz is. Ezt a mechanikát, a vallásnak e gépies visszatérését szeretném megvizsgálni itt.

17. *Hogyan gondoljunk el tehát – a puszta ész határain belül – egy olyan vallást, mely anélkül, hogy ismét „természetes vallássá“ válna, manapság ténylegesen egyetemes lenne? És amely éppen ezért nem állna meg a keresztény és még az ábrahámi paradigmánál sem? Mi lenne egy ilyen „könyv“ tervezete? Márpedig A vallás a puszta ész határain belül esetében egy olyan Világról van szó,*

mely egy Régi-Új Könyv is lenne. E tervezet értelmet őriz, vagy lehetőséget kínál? Lehetőséget vagy geopolitikai értelmet? Vagy inkább az eszme maga, eredetében és céljában keresztény marad? Szükségszerűen határ lenne, határ, mint bármely másik? Egy keresztény – de ugyanígy zsidó vagy muzulmán is – olyasvalaki lenne, aki kétségeket táplál egy ilyen határral szemben, e határ létével szemben, vagy ennek egy teljesen más határra való redukálhatóságával, a határ forgalomban lévő alakzatával szemben.

18. *Miközben észben tartjuk e kérdéseket, két kísértést mérhetünk fel bennük. Sematikus elvüket tekintve az egyik „hegeli“ lenne: ontoteológia, mely úgy határozza meg az abszolút tudást, mint a vallás igazságát, A szellem fenomenológiája vagy a Hit és tudás konklúziójában megjelenő végső mozgás folyamán, mely valójában bejelenti a „Isten maga halott“ érzésre alapozott „modern idők vallását“ (Religion der neuen Zeit). A „végtelen fájdalom“ még csak egy „mozzanat“ (rein als Moment), és az empirikus létező morális áldozata csak a Passiót vagy a spekulatív Nagypénteket (spekulativer Karfreitag) datálja. A dogmatikus filozófusoknak és a természetes vallásoknak el kell tűnniük, és a legnagyobb „kegyetlenségből“, a legkegyetlenebb istentelenségből, a kenózisból, a legsúlyosabb istennélküliség (Gottlosigkeit) ürességéből kell újra feltámadnia a legkomolyabb szabadságnak, a maga legnagyobb teljességében. A hittől, az imától és az áldozattól különböző ontoteológia lerombolja a vallást, de, és ez egy másik paradoxon, talán az ontoteológia formálja a hitet teologikussá és ekleziasztikussá, sőt vallásossá. A másik kísértés (talán jó okunk van arra, hogy megtartsuk ezt a szót) a „heideggeri“ típusú kísértés lenne: túl ezen az ontoteológián, ott, ahol ez figyelmen kívül hagyja az imát és az áldozatot. Hagyni kellene, hogy a kinyilatkoztathatóság (Offenbarkeit) nyilatkoztassa ki magát, melynek fé-*

nye minden kinyilatkoztatásnál (Offenbarung) erendőbbben nyilvánul meg. Különbséget kellene még tenni a teo-lógia (az Istenről, a hitről vagy a kinyilatkoztatásról szóló diskurzus), és a teio-lógia (az isteni-létről, az isteni lényegéről vagy isteni voltáról szóló diskurzus) között. Fel kellene élesíteni a megszentelt, a szent vagy az üdv (heilig) közötti érintetlen tapasztalatot. Minden figyelmünket e láncra kell fordítanunk, ebből az utolsó szóból kiindulva – heilig –, ebből a német szóból, melynek a szemantikai története ellenállni látszik annak a szigorú szétválasztásnak, melyet Levinas a természetes szakralitás, „pogány“ azaz görög-keresztény, és a (zsidó) törvény szentsége⁶ között, a római vallás előtt vagy alatt, fenn akar tartani. Ami a „római“⁷ dolgot illeti, vajon Heidegger a Lét és idő óta, nem az egyszerre sekélyes és az eredeti lehetőségeiig ki-

⁶ A latin (azaz római) szó, melyet Levinas például a *Du sacré au saint* (Paris, Éd. de Minuit, 1977) műben használ, természetesen egy héber szó (*ki-douch*) fordítása.

⁷ Vö. például M. Heidegger, *Andenken* (1943): „A költők, amikor a maguk léteben vannak, *profétikusak*. De nem a szó zsidó-keresztény értelmében vett 'próféták'. E 'vallások' profétái nem sorolják magukat a Szent elsődlegesen meg-alapozó beszéde (*das voraufgründenden Wort des Heiligen*) egyedi jóvendőléséhez. Azonnal azt az istent jelentik be, akire aztán úgy lehet számítani a természetfeletti boldogságban, mint az üdvözülés biztos garanciájára. Hölderlin költészetét nem a 'vallás' 'vallásosságával' kell alak(zat)alánítani, mely az ember és az istenek közötti kapcsolat római értelmezésének ügye marad (*eine Sache der römischen Deutung*)“. A költő nem „látnok“ (*Seher*), nem is jóvendőmondó (*Wahrsager*). „A Szent (*das Heilige*), aki a poétikai jóvendölésekben kimondatik, csak megnyitja az időt az istenek megjelenésének és jelzi azt a területet, ahol elhelyezkedik a lakozás (*die Ortschaft des Wohnens*), a történelem sorsa által megkívánt ember e földjén [...]. [A költészet] álma isteni, de nem istent álmodik.“ (*Gesamtausgabe*, t. IV, p. 114. francia ford. Jean Launay, in *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973, p. 145–146.)

Közel húsz évvel később, 1962-ben, ez a tiltakozás Róma ellen fordul, a val-lás lényegileg római alakja ellen. Ugyanehhez a konfigurációhoz kapcsolódik a modern humanizmus, a technika, a politika és a jog. Görögországi utazása során, a Kaisariani ortodox kolostor megtekintése után, Athén fölött, Heidegger megjegyzi: „E kis templomban, keresztény volta összhangban marad még az antik görögséggel, egy olyan szellem uralkodik itt (*das Walten eines Geistes*), mely nem alázódik meg a római Egyház és teológiája jogi és állami gondolkodása előtt

üresített keresztény motívumok egzisztenciál-ontológiai ismétléséhez fog hozzá? Igazából pre-római lehetőség? Nem árulta-e el Löwith-nek, néhány évvel korábban, 1921-ben, hogy ahhoz, hogy az ő saját „én vagyok“-jának ténytérőségét konstituáló spirituális hagyományt vállalja, azt kellett mondania: „'keresztény teológus' vagyok“? Ami nem jelenti azt, hogy „római“. Visszatérünk erre.

19. Leginkább absztrakt formájában az itt vitatott apória talán ez lehetne: a kinyilatkoztathatóság (Offenbarkeit) sokkal eredendőbb, mint a kinyilatkoztatás (Offenbarung) – tehát független minden vallástól? Független tapasztalatának struktúráiban és a hozzá viszonyuló analitikában? Nem itt van a „reflektáló hit“ eredetének helye, ha nem éppen e hit maga? Vagy pedig fordítva, a kinyilatkoztatás eseménye nem magában a kinyilatkoztathatóság kinyilatkoztatásában áll-e, a fény eredetének, az eredeti fénynek, a láthatóság láthatatlanságának kinyilatkoztatásában? Talán ezt mondaná itt a hívó vagy a teológus, különösen az eredeti kereszténység, az Urchristentum kereszténye, a lutheri hagyományban, mellyel szemben Heidegger elismeri oly nagy tartozását.

(dem kirchenstaatlich-juristischen Denken). Ahol ma a kolostor pénztára található, valamikor az Artemisznek szentelt 'pogány' szentély volt (ein 'heidnisches' Heiligtum). (Aufenthalte, Séjours, Paris, Éd. Du Rocher, 1989. Francia ford. R. Vezin. Néhol módosítva. p. 71)

Feljebb, amikor Korfu szigetének partvidékén, ismét egy sziget, Heidegger emlékeztet arra, hogy *egy másik sziget*, Szicília, közelebbinek tűnt Görögországhoz Goethe számára: ugyanez az evokáció kapcsolja össze két mondatban „a modern humanizmus fényében“ látott „elrómaiastított és ellatinosított Görögország jégyeit“ és a „gép korszakának“ eljövételét“ (id. mű p. 19). És mivel a sziget a mi kitartó munkánk helye is, emlékezzünk arra, hogy Heidegger számára ez a görögországi út mindenekelőtt tartózkodás (Aufenthalt), Délosz környéki szemérmes (Scheu) megállás. Délosz, a látható vagy nyilvánvaló, nevén keresztül a leleplezésen való meditáció. Délosz szintén egy „szent“ vagy „üdvözült“ sziget (die heilige Insel) (id. mű 50. o.).

20. *Éjszakai fény, egyre homályosabb. Gyorsítsuk lépteinket, hogy a végére érjünk: egy harmadik helyre való tekintettel, mely nagyon is több, mint ősz-eredeti [archi-originaire] lehetne, a lehető leganarchikusabb és a leganarchiválhatatlanabb hely, nem a sziget, vagy az Ígéret földje, hanem egy bizonyos sivatag, és nem is a kinyilatkoztatás sivataga, hanem egy olyan sivatag a sivatagban, mely lehetővé teszi, megnyitja, kiüresíti vagy végteleníti a másikat. A szélsőséges absztrakció eksztázisa vagy egzisztenciája. „Ebben“ az út és belső nélküli sivatagban egy religio és egy relegere lehetősége nyilván irányt mutathatna, de a religare „köteléke“ előtt, problematikus és kétség nélkül rekonstruált etimológia, az emberek, mint olyanok, vagy az ember és az isten istenisége közötti kötelék előtt. Ez olyan is lenne, mint a minimális szemantikai meghatározottságára redukált „kötelék“ lehetősége: a kétely szünetelése (religio), a szemérmesség visszatartása, egyfajta Verhaltenheit is, amelyről Heidegger beszél a Beiträge zur Philosophie-ben, a tisztelet, az ismétlés felelőssége a döntés vagy az állítás (re-legere) biztosítékában, mely saját magához kötődik, hogy a másikkal kötődjön. Még akkor is, ha társadalmi köteléknek, általában a másikkal való kötődésnek lehet nevezni, ez a fiduciárius „kötelék“ megelőzne minden meghatározott közösséget, minden pozitív vallást, minden onto-antropo-teologikus horizontot. A tiszta sajátosságokat kötné ismét össze, minden szociális vagy politikai meghatározottság, minden interszubsztantivitás előtt, még maga a megszentelt (vagy a szent) és a profán közötti ellentét előtt. Ez így elsivatagosításra emlékeztet, tagadhatatlan a kockázata, de ugyanakkor ezzel ellentétben lehetővé teszi azt, amit fenyegetni látszik. A sivatag absztrakciója helyt adhat, ugyanaz által, mindannak, ami alól kivonja magát. Innen a vallásos vonás vagy visszavonulás absztrakciójának és kivonásának kétértelműsége és kettőssége. Ez a sivatagi vissza-vonulás teszi lehetővé tehát annak megismétlését, ami*

helyt ad majd annak magának, aminek nevében tiltakozni akarnának ellene, az ellen, ami csak az ürességre és a pusztá absztrakció meghatározatlanságára emlékeztet.

Mivel két szóban mindent el kell mondani, adjunk két nevet ezen eredetek kettősségének. Mivel itt az eredet maga a kettősség, egyik is, másik is. Nevezzük meg ezt a két forrást, ezt a két kutat vagy még láthatatlan nyomot a sivatagban. Kölcsönözzük két, még mindig „történelmi“ nevüket onnan, ahol a történelem fogalma maga is kisajátíthatatlanná válik. Ahhoz, hogy ezt megtegyük, utaljunk – ideiglenesen, hangsúlyozom, és pedagógiai vagy retorikai célokból – egyrészt a „messiásira“ másrészt a khórára, amint ezt megkíséreltem máshol sokkal aprólékosabban, türelmesebben és remélem, szigorúbban megtenni.⁸

21. Az első név: a messiási vagy messianizmus nélküli messianikusság. Ez lenne az eljövő jövőre való megnyílás, vagy a másiknak – mint az igazságosság elérkezésének – a jövetelére való megnyílás, de várakozási horizont és profétikus 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 megjelentésként felbukkanhat. Olyan lehetőségek, melyek egyszerre megnyithatják és félbeszakíthatják a történelmet, vagy legalábbis a történelem mindennapi folyását. De ez a mindennapi folyás az, amiről a filozófusok, a történészek és gyakran a forradalom klasszikusai (elméletírói) is beszélnek. Magának a történelemnek a megszakítása vagy szétszabdálása, az erre vonatkozó döntés, olyan, amely abban áll, hogy hagyjuk a másikat jönni, és felvesszük a másik döntésének látszólag passzív formá-

⁸ Ld. Jacques Derrida, „Khóra“, Jacques Derrida, *Esszé a névről*, Pécs, Jelenkor, 1995. 107–157; Jacques Derrida, *Marx kísértetei*, Pécs, Jelenkor, 1995, és *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.

ját: éppen ott, ahol magában, bennem megjelenik, egyébként a döntés mindig a másiké, ami nem ment fel semmilyen felelősség alól. A messiási kiteszi magát az abszolút meglepetésnek, és még akkor is, ha ez mindig a béke vagy az igazságosság fenomenális formájában történik, absztrakt módon is kiteve magát, a legjobbra éppen úgy fel kell készülnie (várnia anélkül, hogy felkészülne rá), mint a legrosszabbra, mivel az egyik soha nem megy a másik nyitott lehetősége nélkül. Itt a „tapasztalat általános struktúrájáról“ van szó. Ez a messiási dimenzió nem függ semmilyen messianizmustól, nem követ semmilyen meghatározott kinyilatkoztatást, nem tartozik tulajdonképpen semmilyen ábrahámi valláshoz (még akkor sem, ha itt, „magunk között“ a nyelvek és a hely, a kultúra, az ideiglenes retorika valamint a történelmi stratégia lényegi okánál fogva, melyről a későbbiekben fogok beszélni, továbbra is az ábrahámi vallás által jegyzett neveket kell adnom neki).

22. Az igazságosság leküzdhetetlen vágya kapcsolódik ehhez a várakozáshoz. Definíciószerűen ezt semmi nem biztosítja és semminek nem is kell ezt biztosítania, semmilyen tudásnak, semmilyen lelkiismeretnek, semmilyen előreláthatóságnak, semmilyen programnak, mint olyanak. Ez az absztrakt messianikusság a hit tapasztalatának, a tudásra redukálhatatlan hívésnek vagy bizalomnak és a megbízhatóságnak a játékba lépése, mely a tanúságtételben minden másikhöz való viszonyt „megalapoz“. Ez az igazságosság, melyet megkülönböztetek a joptól, engedi meg egyedül, hogy túl a „messianizmusokon“ az egyediségek egyetemesíthető kultúrájában reménykedhessünk, egy olyan kultúrában, melyben a lehetetlen fordítás absztrakt lehetősége mindazonáltal bejelentheti magát. Előzetesen beírja magát az ígérethez, a hit aktusába vagy a hitre való felszólításba, mely belakik minden nyelvi aktust és minden másikhöz fordulást. Egyedül e hit, és nem egy másik, vagy

a teljesen más előtti hit egyetemesíthető kultúrája enged meg a „vallással“ kapcsolatban „racionális“ és egyetemes diskurzust. Ezt a mindentől megfosztott mesianikusságot, amilyennek lennie kell, ezt a dogma nélküli hitet, mely az abszolút éjszaka kockázatában halad előre, nem fogja tartalmazni a mi hagyományunk egyetlen kapott oppozíciója sem, így például az ész és a misztika közötti oppozíció sem. Mindenütt mutatkozik, ahol, megalázkodás nélkül reflektálva [réfléchissant sans fléchir], egy pusztán racionális elemzés megjelenésre bírja ezt a paradoxont, azaz azt, hogy a törvény alapja – a törvény törvénye, az intézmény intézménye, az alkotmány eredete – olyan „formatív“ esemény, mely nem tartozhat ahhoz a halmazhoz, melyet megalapoz, bejelent vagy igazol. Az ilyen esemény igazolhatatlan abban a logikában, melyet meg fog nyitni. A másik döntése az eldönthetetlenben. Ennél fogva az észnek el kell ismernie itt azt, amit Montaigne és Pascal kétségtelenül hitelesen „a tekintély misztikus megalapozásának“ nevez. Az így értett misztikus összekapcsolja a hitet vagy a bizalmat, a fiduciáriust és a megbízhatót, a titkot (ami itt a „misztikust“ jelenti) a megalapozással, a tudással, és egy kicsit később azt is mondjuk, hogy a tudománnyal, mint „csinálással“, mint elmélettel, gyakorlattal és elméleti gyakorlattal, azaz egy hittel, a technikai tudományos vagy teletechnikai cselekvősséggel és cselekvéssel [performance]. Ott, ahol ez az alapozás összeroskadva alapoz [fondement fonde en s'effondrant], ott, ahol annak a földje alá rejtőzik, melyet alapoz, abban a pillanatban, amikor ekként eltévedve a sivatagban, egészen a maga nyomáig és egy titok emlékezetéig téved el, a „vallás“ nem tehet mást, mint szinte automatikusan, mechanikusan, gépiesen, spontánul elkezdődik és újra kezdődik. Spontánul, azaz, amiként a szó jelzi, egyszerre annak az eredeteként, ami a forrásból folyik, sponte sua, és a gépi automatikusságával. Minden esetben, bármilyen biztosíték és antropo-

teologikus horizont nélkül. E „sivatag a sivatagban“ nélkül nem létezne sem a hit aktusa, sem ígéret, sem eljövő jövő, sem a halálra és a másakra való várakozás, sem a másik egyediségéhez való viszony. Ennek a „sivatagnak a sivatagban“ az esélye (amiként annak is, ami a megtévesztésig hasonlít a negatív útra, de anélkül, hogy erre redukálódna, mely a görög-zsidó-keresztény hagyomány óta átjárást tör magának benne) gyökérteleníteni, ateologizálni az őt hordozó hagyományt, ez az absztrakció – anélkül, hogy tagadná a hitet – felszabadítja az egyetemes racionalitást és a tőle elválaszthatatlan politikai demokráciát.

23. A második név (vagy az utolsó-utáni utónév) khóra lenne, melyet Platón a Timaiosban⁹ ír le, anélkül, hogy konzisztens ön-értelmezésben képes lenne újra kisajátítani. Egy korpusz, egy rendszer, egy nyelv vagy egy kultúra nyitott belsejétől fogva, khóra elhelyezi az absztrakt térséget, magát a helyet, az abszolút külső helyét, de a sivatag két megközelítése közötti elágazás helyét is. A „negatív út“ hagyománya közötti elágazás, mely keresztény szünetlési aktusának belsejében vagy ennek ellenére, egy olyan – platonikus vagy plotinikus – görög hagyománynak adja meg a lehetőségét, mely egészen Heideggerig és azon túl is követhető: a léten túl (lévő) elgondolása (epekeina tesousias). Ez a görög-ábrahámi hibridizáció antropo-teologikus marad. Az általunk ismert alakjaiban, kultúrájában és történetében, „idiómája“ nem egyetemesíthető. Csak a határvidékeken vagy a közép-keleti sivatagra való tekintettel beszél, csak a monoteista kinyilatkoztatások forrásánál és Görögországról. Itt van az, ahol megkísérelhetjük meghatározni azt a helyet, ahol „mi“, ma, e szigeten tartózkodunk és kitartunk. Azért tartunk ki, ezt kell ten-

⁹ Utalnom kell itt e szöveg olvasataira, különösen arra a „politikai“ olvasatra, melyet a már idézett „Comment ne pas parler?“, „Khóra“ és „Kivéve a név“ szövegeimben javaslok.

nünk még egy bizonyos ideig az örökségként ránk maradt nevek mellett, mivel manapság sokkal inkább, mint valaha, az egymással határos helyeket illetően újabb vallásháború bontakozik ki, és ez egyszerre belső és külső esemény. Szeizmikus turbulenciája egyenesen beleíródik a technikai-tudományos, a gazdasági, a politikai és a jogi, fiduciárius globalizációba. Kockáztatja ennek olyan fogalmait, mint a politika, a nemzetközi jog, a nemzetiség, a polgári szubjektivitás, az állami önrendelkezés. Hegemonikus fogalmi végességüknél fogva egy világ fölött próbálnak uralkodni, a hatalmukat keresztező feszültség nem összeegyeztethetetlen sem bizonytalanságukkal, sem tökéletesíthetőségükkel, ellenkezőleg. Az egyik soha nem megy a másikra való utalás nélkül.

24. Nem fogjuk megérteni az „iszlámikus“ hullámverést, nem tudunk rá válaszolni, ha nem egyszerre teszünk fel kérdéseket ezen egymással határos helyek külsőjére és belsőjére vonatkozóan, ha megelégszünk egy belső magyarázattal (a hit, a vallás, a nyelvek vagy a kultúra mint olyan történetéhez képest belső), ha nem határozzuk meg a belső és minden más látszólag külső (technikai tudományos, tele-bio-technológiai, ami azt is jelenti, hogy politikai és társadalmi-gazdasági stb.) dimenzió közötti átmenet helyét. Miközben kérdéseket intézünk az onto-teologiko-politikai hagyományhoz, mely a görög filozófiát keresztezi az ábrahámi kinyilatkoztatással, talán el kellene végezni annak a próbáját is, ami még ellenáll ennek, ami mindig is ellen fog állni, mégpedig a belsónél fogva, vagy egy olyan külsónél fogva, mely belülről dolgozik és fejt ki ellenállást. Khóra, „khóra próbája“¹⁰ lenne, legalábbis abban az értelmezésben, melyet megkíséréltem

¹⁰ Ld. „Kivéve a név“, id. mű 95.

adni neki, a hely neve, egy hely neve, mégpedig nagyon is sajátos név, e téresség számára, mely egyetlen olyan teológiai, ontológiai vagy antropológiai instancia által sem hagyja uralni magát, mely kortalan, történelem nélküli, és sokkal „ősibb“, mint minden (például az érzékelhető/értelhető) oppozíció, nem is úgy jelenti be magát, negatív út alapján, mint „léten túli“. Khóra ennél fogva minden történelmi kinyilatkoztatás vagy antropológiai tapasztalat folyamatával szemben, melyek mindazonáltal feltételezik az absztrakciót, 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 jelen időben 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, mindig végtelen ellenállás, végtelenül áthatolhatatlan fennállás helye lett lészen (és semmilyen befejezett jövő sem tudja majd kisajátítani, flektálásra és reflektálásra készíteni, a hit és törvény nélküli khórát): egészen más, arc nélkül.

25. *Khóra semmi (semmi létező vagy jelen lévő), de nem az a Semmi, mely a Dasein szorongásában, 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; a sivatag a sivatagban ezen emléknélküliségét mondja ki, mely számára khóra nem is küszöb, nem is gyász. Nyitott marad a kérdés, el lehet-e gondolni ezt a sivatagot, és hagyni, hogy az általunk ismert sivatag (a kinyilatkoztatásoké és a visszavonulásoké, az Isten életeié és halálaié, a kenózis vagy a transzcendencia alakzataié, a religio-é vagy a történelmi vallásoké) „előtt“ mutakozzon meg; és*

mi van akkor, ha „ellenkezőleg“, ez utóbbi sivatag „óta“ fogjuk fel az első-előttit, melyet úgy nevezek, sivatag a sivatagban. Vajon ezt a bizonytalan oszcillációt, ezt a tartózkodást (epokhé és Verhaltenheit), melyről már korábban szó volt (a kinyilatkozás és a kinyilatkoztathatóság között, Offenbarung és Offenbarkeit, az esemény és az esemény lehetősége vagy virtualitása között), nem kell-e ezt magát tiszteletben tartani? Vajon ennek az egyedi eldöntetlenségnek vagy a két eredetiség, két forrás, vagy mondjuk jelzés értékű takarékosággal, a „kinyilatkoztatott“ és a „kinyilatkoztatható“ rendje közötti hiperbolikus ígéretésnek a tisztelete, nem jelenti-e egyszerre minden felelős döntés és egy másik „reflektáló hit“, egy új „tolerancia“ esélyét?

26. *Tételezzük fel, „egymás között“ egyetértve, hogy a „tolerancia“ érdekében vagyunk itt, még akkor is, ha nem az a küldetésünk, hogy fellendítsük, gyakoroljuk, megalapozzuk azt. Azért lennénk itt, hogy megkíséreljük elgondolni, hogy mostantól fogva minek kellene lennie a „toleranciának“. Azonnal idézőjelek közé is teszem ezt a szót, hogy elvonatkoztassak az eredetitől és kivonjam alóluk. És azért is, hogy rajta keresztül, történetének sűrűségén keresztül bejelentsek egy olyan lehetőséget, amely nem csak keresztény. Mivel a tolerancia fogalma, stricto sensu, elsősorban egyfajta keresztény domesztikáltsághoz tartozik. Betű szerint, akarom mondani e név alatt, a keresztény közösség titka. A keresztény hit nevében kellett kinyomtatni, kibocsátani vagy forgalomba hozni, és nehéz elképzelni, hogy ne állt volna kapcsolatban, szintén keresztény felmenőjével, amit Kant „reflektáló hitnek“ és tiszta moralitásnak, mint keresztény dolognak nevezett. A tolerancia leckéje mindenekelőtt példaszerű volt, melyről a keresztények azt gondolták, hogy egyedül ők adhatják a világnak, még akkor is, ha gyakran nekik maguknak is meg kellett tanulni megérteni azt. Ebben a tekintetben,*

amiként az Aufklärung, a francia felvilágosodás is, lényegileg keresztény volt. Amikor a tolerancia kérdését vizsgálja, Voltaire Filozófiai szótára a keresztény vallás számára két privilégiumot tart fenn. Egyrészt példaszerűen toleráns, bizonyára, minden vallásnál jobban, és minden vallás előtt tanítja a toleranciát. Egy kissé Kant modorában, összegezve, ah igen, Voltaire is azt látszik gondolni, hogy a kereszténység az egyetlen „morális“ vallás, mivel az első, melynek példát kell adnia, és mely képes arra, hogy példát adjon. Innen azok naivitása, néha együgyűsége, akik közhelyként használják Voltaire-t, és zászlaja alá szegődnek a kritikai modernitás vitájában, és még súlyosabb a helyzet, ami ennek jövőjét illeti. Márpedig másrészt ez a voltaire-i lecke a keresztényekhez, „minden ember között a leginkább intoleránsakhoz“¹¹ intézett lecke. Amikor Voltaire a keresztény vallást és az Egyházat vádolja, akkor az eredeti kereszténység leckéjét eleveníti fel, „az első keresztények idejét“, „a katolikus, apostoli és római vallás“ által elárult Jézust és az apostolokat. Ez a vallás „minden szertartásában és minden dogmájában szemben áll Jézus vallásával“.¹²

¹¹ Még akkor is, ha arra a kérdésre: „Mi a tolerancia?“, Voltaire így válaszol: „Az emberiség osztályrésze“, a kiválóság példája, ezen „emberiesség“ legmagasabb inspirációja itt keresztény marad: „A vallások közül, a keresztény vallás az, amelynek a legnagyobb toleranciára kell inspirálnia, jöllehet ez idáig a keresztények voltak a legintoleránsabbak az emberek között“. (*Filozófiai szótár*, „Tolerancia“ cikk).

A tolerancia szó tehát egy történetet rejt: először is egy történetet, egy keresztények-közötti történetet mesél el. A keresztényeknek a másik keresztényekhez intézett üzenetét szólaltatja meg. A keresztényeket („a leginkább intoleráns“ keresztényeket) emlékezteti, hittárs által és lényegileg hittársként, Jézus szavaira, és az kezdetek hiteles kereszténységére. Ha nem félnénk attól, hogy egyszerre túl sokakat sokkolnánk, azt mondanánk, hogy vehemens keresztényellenességük, főleg a római Egyházzal való szembenállásuk, amiként az egyszerű kereszténység iránti kinyilvánított, néha nosztalgikus preferenciájuk által, Voltaire és Heidegger ugyanahhoz a protokatolikus hagyományhoz tartoznak.

¹² Uo.

A „sivatag a sivatagban“ tapasztalatával egy másik tolerancia lenne összhangban, mely tiszteletben tartaná a végtelen másság, mint egyediség távolságát. És ez a tisztelet még mindig religio lenne, religio mint kétely vagy visszatartás, távolság, szétválasztás, szétváltság, innen minden vallás küszöbe, mint az ismétlésnek önmagával való köteleke, innen minden társadalmi vagy közösségi kötelék.¹³

A logosz előtt és után, mely a kezdetben vala, a Szent-Szakramentum előtt és után, a Szentírás előtt és után.

¹³ Amiként megkíséreltem megtenni ezt máshol (*Marx kísértetei*, id. mű 32–33), azt javasoltam, hogy egy bizonyos szétkapcsolás, a szétválasztás titkának mindig megőrzött, mindig megőrzendő lehetősége felől gondoljuk el az igazságosság feltételét, és ne az összeszedődésben (*Versammlung*), ami felé Heidegger vezet, kétségtelenül igazolható gondjában, egy adott pontig, hogy kivonja *Dikét* a *Jus* autoritása, a sokkal későbbi etikai-politikai megjelenítések alól.

Utóirat

Kripták...

27. [...] Itt most, ezen a napon, ha még *beszélni* kellene róla, a vallásról, talán meg kellene kísérelni *magát* gondolni, vagy teljesen át kellene magunkat adni neki. Kétségtelenül, de megkísérelni mindennek előtt *kimondani* azt, és *nyilatkozni* e témáról, a megkívánt szigorúsággal, tehát azzal a visszafogottsággal, szeméremmel, tisztelettel vagy buzgósággal, egy szóval gondossággal (*religio*), amit megkövetel a vallás, vagy az, ami lényegében annak tartja magát. Mint neve is jelzi, hajlanánk arra következtetni belőle, hogy erről a lényegről bizonyos *gondos*-sággal [*religio-sité*] kellene beszélni. Hogy semmi tőle idegent ne vezessünk be, hagyván így annak, ami, intakt, sértetlen, *érintetlen* [*indemne*]. Érintetlen az érintetlen tapasztalatában, amivé válni akart. Az érintetlen¹⁴ nem magának a vallásnak a dolga?

Ah nem, éppen ellenkezőleg – mondhatná valaki. Nem beszélnének *róla*, ha *nevében* beszélnének, ha nem elégednének meg a valláson elmélkedve, vallásosan *gondolkodni*.

¹⁴ *Indemnis*: ami nem szenvedett kárt vagy nem szenved előítélettelől *damnum*, ez utóbbi szó adhatta a franciában a „dam“ szót („au grand dam“: valami előzetes elítélése), és a *dap-no-m* kifejezésből jön, amely a *daps*, *dapis* szavakhoz kapcsolódik, ami az isteneknek rituális kiengesztelésként ajánlott áldozat. Ez utóbbi esetben lehetne beszélni a *érintetlenné tételről* [*indemnisation*], és itt-ott használni fogjuk ezt a szót, hogy egyszerre jelöljük az időnként akár szakrális visszaadás és helyreállítás folyamatát, amely *újraalkotja* az intakt tisztaságot, a szent és sérthetetlen integritást, a sértetlen sajátot és tulajdont. Ezt mondja összességében az „érintetlen“ [*indemne*] szó: a minden profanálás, sérülés, támadás és sértés előtti tiszta, nem fertőzött, nem tapintott, megszentelt vagy szent. Heidegger gyakran *heilig*-nek fordította („megszentelt, ép, sértetlen“). Miután a *heilig* e gondolatmenetek középpontjában lesz, tisztáznunk kellett tehát, hogy miként használjuk ezen túl az „érintetlen“, az „érintetlenség“ [*indemnité*] és a „érintetlenné tétel“ szavakat. Később rendszeresen összekapcsoljuk az „immun“, „immunitás“, „immunizáció“ és főként az „autoimmunitás“ szavakkal.

Másrészt, mondaná valaki más, vagy ugyanaz a valaki, szakítsunk vele, ha ez egy pillanatra a vallásos odatartozás felfüggesztése is lenne, nem ez volt mindig is a vallás legautentikusabb és a szakralitás legeredetibb forrása? Ha lehetséges, mindenképpen vallás nélküli, azaz vallástalan módon kellene számot vetni azzal, ami jelenleg a vallás *lehet*, és azzal, amit *nevében mondanak és tesznek*, ami még ebben a pillanatban is *történik* a világban, a történelemben. Ott, ahol a vallás többé nem tud gondolkodni, sem nevét vállalni vagy viselni. Nem kellene könnyedén, mintegy futólag azt mondani, „ezen a napon“, „ebben a pillanatban“, elfelejtve azt, ami *ott* történik, a vallás neve alatt, azaz a vallás nevében kísértve és meglepve *benniünket*. Ami *ott történik velünk*, éppen annak radikális tapasztalatára és értelmezésére vonatkozik, amit e szavak vélhetően mondani akartak: egy „világ“ és egy „világban lét“ egysége, a világ vagy a történelem fogalma a nyugati hagyományban (keresztény vagy görög-keresztény, Kantig, Hegelig, Husserlig és Heideggerig), és ugyanígy a *nap* és a *jelen* fogalma. (Sokkal később, el kell jutnunk e két motívum figyelembevételére, mindkettő egyaránt rejtélyes: egyrészt a jelen érintetlen *jelenléte*, és másrészt a *hit hívése*; vagy még: egyrészt a megszentelő-szent [*sacro-saint*], az ép és a sértetlen, és másrészt a hit, a hihetőség vagy a bizalom [*crédit*].) Mint mások régebben, az új „vallásháborúk“ az emberi földön alakulnak ki (ami nem a világ), és ma is azért harcolnak, hogy *ujjal* és *szemmel* ellenőrizzék az eget: digitális rendszer és virtuálisan közvetlen panoptikus vizualizáció, „légtér“, telekommunikációs műholdak, informatikai autópályák, a kapitalista-mediátikus hatalmak koncentrációja, három szóban *digitális kultúra*, *jet* és *TV*, melyek nélkül ma nincs egyetlen vallásos manifesztáció sem, például nem utazik, és nem mond beszédet a pápa, nem szervezik meg a zsidó, keresztény vagy muzulmán kultikus cselekmények sugárzását, füg-

getlenül attól, hogy „fundamentalisták“-e.¹⁵ Ily módon a kiberűr és a kibertér vallásháborúinak tétje a „világ“, a „történelem“, a „nap“ és a „jelen“ e meghatározása. A tét bizonyosan maradhat bennfoglalt, nem kellőképpen megfogalmazott, rosszul tagolt. De másrészt, ezeket elnyomva, sok másikat bennük elrejthet, vagy áthelyezhet. Vagyis, mert mindig ez a helyzet az elnyomással, más helyekre vagy más rendszerekbe írhatja be őket, ami soha nem megy szimptomák és fantazmák nélkül, kísértetek

¹⁵ Hiányzik a hely, hogy ebben a vonatkozásban sokszorozzuk a képeket és az ismertetőjeleket, említhetnénk korunk ikonjait: a *szervezés*, a *koncepció* (általános erő, struktúrák és tőke), mint a kulturális és társadalmi-vallási jelenségek *audiovizuális reprezentációja*. A digitalizált „cyberspace“-ben, protézis a protézisen, hatalmas, állati vagy isteni égi tekintet, olyasmi, mint a CNN szeme. Őrködik folyamatosan: Jeruzsálemen és három monoteizmusán, a televíziós retorikához hozzászokott pápa precedens nélküli helycseréinek sokszoroságán, sebességén és gyakoriságán (akinek utolsó enciklikáját, *Evangelium vitae*, az abortusz és az eutanázia ellen, az *ép és sértetlen* élet megszenteltsége és szentsége mellett – érintetlen, *heilig, holy* –, a házassági szeretetben történő reprodukció mellett – a papi cölibátussal együtt az egyetlen feltételezett *immunitás* az emberi immungyengeség (HIV) ellen –, azonnal közvetítették, erősen „reklámozták“ és CD-ROM-on elérhető; „cédéromizálnak“ egészen a jelenlét jeleiiig az eukarisztikus misztériumban), a repülőgépes mekkai zarándoklatokon, annyi csodán közvetlenül (leggyakrabban a gyógyításokon – *healings* –, azaz az érintetlen, a *heilig, holy*, az érintetlenné tételek visszatérésein), melyeket reklámszerű bejelentések követnek tízezer ember előtt, egy amerikai televíziós színpadon; a Dalai Láma nemzetközi és televíziós diplomáciáján, stb.

Annyira figyelemreméltóan alkalmazkodott a világméretű demográfiai léptékhez és fejlődéshez, annyira összhangban van korunk technikai-tudományos, gazdasági és médiái hatalmaival, hogy mind e jelekről való *tanúságok* hatalma félelmetesen felerősödött, és ugyanakkor koncentráldott a digitális térben, a szuperszonikus repülőgép és az audiovizuális antennák segítségével. A vallás étere mindig vendégszerető lesz egy bizonyos kísértetszerű virtualitás számára. Ma, akár csak a csillagos ég fensége szívünk mélyén, a „cédéromanizált“, „kibertesített“ vallás egyben az alapító kísértetek gyorsított és hiperkapitalizált újrafellövése. CD-ROM-on, a műholdak égi pályáin, jeten, TV-n, e-mailon vagy az internet *network*-jain. Aktuálisan vagy virtuálisan univerzalizálható, ultra-internacionalizálható, megtestesítve az új „vállalati szövetségekben“ [*corporations*], egyre inkább függetlenek az állami hatalmaktól (demokratikusak vagy sem, alapvetően nem fontos, mindezt vizionlájuk, mint a nemzetközi jog „globalatinitásában“, jelenlegi állapotában, azaz egy gyorsított és előreláthatatlan átalakulási folyamat küszöbén).

(*phantasmata*) kikérdezése nélkül. A két esetben és a két logika szerint, egyszerre számításba kellene vennünk minden *kijelentett* tétet, legnagyobb radikalitásában, és meg kellene magunktól kérdezni, hogy e radikalitás mélysége, egészen gyökeréig, mit képes virtuálisan elrejteni. A *kijelentett* tét már határtalannak látszik: mi a „világ“, a „nap“, a „jelen“ (tehát az egész történelem, a föld, az ember embersége, az emberi jogok, a férfi és a nő joga, a társadalom politikai és kulturális szervezése, az ember, az isten és az állat közti különbség, a nap fenomenalitása, az élet értéke vagy „érintetlensége“, az élet joga, a halálhoz való viszony, stb.)? A „mi a jelen?“ kérdés azt jelenti, mi a történelem? Az idő? A lét? A lét a maga tulajdonában (azaz érintetlen, ép, megszentelt, szent, *heilig*, *holy*)? Mi van a szentséggel és a megszenteltséggel [*sacralité*]? Ugyanazok a dolgok, vagy sem? Mi van az Isten isteniségével? Mennyi értelmet lehet adni a *theion*-nak? Helyes föltenni a kérdést?

28. A vallás? Egyes számban? Talán, *talán* (ennek mindig lehetségesnek kell maradnia) van *más dolog*, jól értve, és vannak más (gazdasági, politikai-katonai stb.) érdekek az új „vallásháborúk“ mögött, amögött, ami a vallás neve alatt jelenik meg, azáltal, ami nevében védekezik, vagy támad, öl, önmagát öli vagy egymást ölik, és ehhez idézi a kijelentett tétet, másként mondva fényes nappal megnevezi az *érintetlenséget*. De fordítva, ha az, ami így *velünk történik*, ahogy ezt mondtuk, gyakran (nem mindig) a rossz és a rosszabb alakzatait veszi föl egy *kegyetlen* „vallásháború“ előzmény nélküli formájában, amely a maga részéről nem mondja meg mindig nevét. Mivel nem biztos, hogy bizonyos (jelen vagy múlt) „integrizmusok“ leglátványosabb és legbarbárabb büntettei mellett, vagy azzal szemben, más túlfegyverzett erők bevallatlan, nem ugyancsak „vallásháborút“ folytatnak. A legjobb okok nevében (nemzetközi jog, demokrácia, a népek, nemzetek

vagy államok önrendelkezése, azaz humanitárius imperatívuszok), a zsidó-keresztény Nyugat által vezetett háborúk vagy katonai „intervenciók“ maguk is, bizonyos szemszögből nem vallásháborúk? A hipotézis nem lenne szükségszerűen megbélyegző, nem is túl eredeti, hacsak nem azok szemében, akik gyűlölik azt hinni, hogy ezek az igazságos okok nem csak szekulárisak, hanem minden vallásosságtól *mentesek*. Egy vallásháború, *mint olyan* meghatározásához biztosnak kellene lenni a vallásos lehatárolásában. Biztosnak kellene lenni a vallásos valamenynyí állítmánya elkülönítésében (és, meg fogjuk látni, ez nem könnyű, legalább *két* családja van, két egymást keresztező, egymást metsző, megfertőző, soha össze nem keveredő eredet vagy forrás; és hogy a dolgok ne legyenek még túlságosan egyszerűek, a kettő közül az egyik éppen az érintetlen készletése, ami allergikus marad a fertőzésre, *kivéve maga által, auto-immun módon*). Szét kellene választani a vallásos, mint olyan lényegi vonásait azoktól, amelyek megalapozzák például az etika, a jog, a politika vagy a gazdaság fogalmait. Márpedig semmi sem inkább problematikus, mint egy ilyen szétválasztás. Azok az alapvető fogalmak, amelyek gyakran megengedik számunkra, hogy elválasszuk, vagy *színleg* elválasszuk a *politikát*, hogy magunkat erre a körülírásra korlátozzuk, gyakran vallásosak, vagy legalább is teológiai-politikaiak maradnak. Egyetlen példa. Legszigorúbb szándékában, hogy a politika szféráját a maga tisztaságában különválassa (hogy elválassa a gazdaságitól és a vallásostól), hogy azonosítsa a politikát és a politikai ellenséget az olyan vallásháborúkban, mint a kereszties háborúk, Carl Schmittnek fel kellett tételeznie, hogy az általa hivatkozott, látszólag leginkább tisztán politikai kategóriák egy szekularizáció, vagy teológiai-politikai örökség termékei voltak. És amikor leleplezte a „depolitizációt“ a politikai semlegesítés folytán vagy folyamatában, akkor ezt kifeje-

zetten egy olyan európai politikához viszonyítva tette, amely szemében, kétségtelenül elválaszthatatlan volt a „mi” politikai gondolkodásunktól.¹⁶ Feltéve e premisszák elfogadását, a jelenlegi vallásháborúk előzmény nélküli formái bennfoglalhatják azokat a radikális tiltakozásokat, amelyek a politikát lehatároló tervezetünkre vonatkoznak. Mindez válasz lenne tehát arra, hogy például, a mi demokráciaeszménk, egy meghatározott vallásos eredet örököséként, tartalmazza még a vallásost, valamennyi összefüggő jogi, etikai és politikai fogalmával, a szuverén állam, a polgár, a köz- és a magánszféra elválasztása fogalmaival, stb.

Ennélfogva, dacára azon etikai és politikai sürgőségeknél, amelyek nem engednék meg **a felelet** halasztását, a vallás [*religion*] latin nevéen való gondolkodást nem fogják iskolai gyakorlatnak tartani, filológiai dísznek vagy etimológiai luxusnak, röviden olyan alibinek, amely arra szolgál, hogy felfüggeszük az ítéletet vagy a döntést, legalább egy másik *epokhé* számára.

29. A vallás? Felelet: „A vallás, ez **a felelet**.” Ugye talán e feleletet kellene elfogadnunk kezdéskor? Igencsak tudni kell még azt is, amit *a felelet*, és ugyanakkor, amit *a felelősség* jelent. Ezt igencsak tudni kell – és hinni benne. Nincs felelet valójában a felelősség elve nélkül: felelni kell a másoknak, a másik előtt és magunktól. És nincs felelősség *adott szó* nélkül, biztosíték, eskü, valamilyen *szentség* [*sacramentum*] vagy *ius iurandum* nélkül. Még mielőtt a tanúság, az eskü, az adott szó szemantikus történetét megvizsgáljuk (nélkülözhetetlen genealógia és értelmezés annak, aki a vallást tulajdon vagy szekularizált formáiban akarja elgondolni), mielőtt emlékeztetnénk, hogy valamilyen „ígérem az igazságot” mindig működik,

¹⁶ Hogy ne is beszéljünk a schmitti politikai és vallási elmélet más nehézségeiről és más lehetséges ellenvetésekről. Hadd utaljak itt *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994. művemre.

és valamilyen „elkötelezem magam ebben a másik előtt, amennyiben hozzá fordulok, akár azért, hogy talán és főként hamisan esküdjek“, tudomást kell vennünk arról, hogy *már latinul beszélünk*. Azért jegyezzük ezt meg, hogy emlékeztessünk, a világ ma latinul beszél (leginkább az amerikai angolon keresztül), amikor a *vallás nevére* hivatkozik. Feltételezve minden cím eredeténél, a másiktól érkezve még az *ő címére is*, egy esküvel fogadott ígéret záloga [*gageure*] sem képes arra, Istent is tanúnak véve, hogy Istent is már, ha lehet mondani, mintegy gépiesen ne nemzze. *A priori* elkerülhetetlenül, Isten *ex machina* leereszkedése a cím transzcendentális gépezetét vinné színre. Ezáltal visszatekintve elkezdenénk a születetlen egyetlen Egy abszolút elsőszülöttségi jogát megalkotni. Istent ugyanis tanúként véve, még ha nem is nevezük meg a leginkább „laikus“ elköteleződés biztosítékában, az eskü nem képes nem előállítani, segítségül hívni vagy megidézni, mint ami már ott van, tehát nemzetlen és nemzhetetlen, még mielőtt létrehozhatatlan lenne. És távol a helyén. Az előállíthatatlan előállítása és újra előállítása távol a helyén. Minden e távollét jelenlétével kezdődik. „Isten halálai“ a kereszténység előtt, benne és rajta túl ennek alakzatai és bonyodalmai. Az ily módon újranemzett nemzhetetlen, ez az üres hely. Isten nélkül nincs abszolút tanú. Nincs abszolút tanú, hogy a tanúságban tanúként vegyük. De Istennel, jelenlévő Istennel, egy abszolút harmadik (*terstis, testis*) léte, minden tanúsítvány fölösleges, jelentőség nélküli vagy másodlagos lesz. Tanúsítvány, ami testamentumot is jelent. Egy tanú számára elnyomhatatlanul, Isten tehát *a tanú neve* lenne, tanúként *hívnanék*, így *neveznének*, még ha néha e név nevezettje kimondhatatlan, meghatározhatatlan is, egy szóval megnevezhetetlen saját nevében; még ha távolinak, nem létezőnek kell is maradnia, és főként, előállíthatatlannak, a szó minden értelmében. Isten: a tanú, amennyiben

„megnevezhető-megnevezhetetlen“, minden lehetséges eskü és biztosíték jelenlévő-távoli tanúja. Feltéve, *concesso non dato*, hogy a vallásnak a legkevésbé van viszonya azzal, amit így Istennek nevezünk, nem csak az elnevezés általános történetéhez tartozna, hanem itt sokkal szigorúbban, *religio* neve alatt, a *sacramentum* és a *testimonium* történetéhez is. Maga lenne ez a történelem, összekeveredne vele. A hajón, mely Nápolyból Capriba hozott bennünket, azt mondtam magamban, hogy először e nagyon világos nyilvánvalóságra fogok utalni, de nem volt merszem hozzá. Azt is mondtam magamnak magamban, hogy a „vallás“ vagy a „vallás visszatérése“ *mai* jelensége előtt behunynánk a szemünket, ha továbbra is naivan szembeállítanánk az Észet és a Vallást, a Kritikát vagy a Tudományt és a Vallást, a technikai-tudományos Modernitást és a Vallást. Feltéve, hogy a megértésről van szó, meg fogunk érteni valamit, ami „ma-a-világban-a-vallással-történik“ (és miért „a világban“? Mi a „világ“? Mi ez a feltételezés? stb.), ha továbbra is hiszünk ebben az ellentétben, azaz ebben az összeférhetetlenségben, azaz ha a felvilágosodás [*Lumières*] bizonyos hagyományában maradunk, az elmúlt három évszázad sok felvilágosodásának egyikében (nem egyetlen *Aufklärung*-ében, amelynek kritikai ereje mélyen a reformációban gyökerezik), igen, a felvilágosodás e fényében, amely sugárként, egyedül halad át, bizonyos kritikai és vallásellenes éberség, zsidó-keresztény-iszlám-ellenes, egy bizonyos lezármazási láncolat „Voltaire-Feuerbach-Marx-Nietzsche-Freud-(és még)Heidegger“? Túl ezen az ellentétén és meghatározott örökségén, (igen jól képviseli ezt a másik oldal, a vallásos tekintély oldala), talán meg tudnánk próbálni „megérteni“, hogy a kritikai és technikai tudományos ész megzavarhatatlan és befejezhetetlen fejlődése, távol attól, hogy szembeálljon a vallással, mi-
ben hordozza, támogatja és feltételezi azt. Meg kellene

mutatni, nem lesz egyszerű, hogy a vallás és az ész forrása ugyanaz. (Az ész itt a filozófiával és a tudománnyal kapcsoljuk össze, mint technikai tudománnyal, mint a tudás előállításának kritikai történetével, a tudás *mint* előállítás, tudni-hogyan és távolba hatás, teletechnikai tudomány, amely lényegénél fogva mindig cselekszik és cselekvő stb.). Vallás és ész együtt fejlődnek, e közös forrástól kezdve: minden cselekvő testimoniális biztosítéka, aki a másik *előtti* válaszlásnak ugyanúgy elkötelezi magát, mint a technikai tudomány cselekvő cselekvésének. Ugyanaz a forrás osztódik gépszerűen, automatikusan, és szembefordul önmagával: innen a két forrás egyben. Ez a reaktivitás a *szentségi érintetlenné tétel* folyamata, az önmagát fenyegető érintetlen helyreállítására irányul (*heilig*). És ez ugyanúgy a kettő, az $n+1$ lehetősége, mint a *testimoniális deus ex machiné*. Ami a *választ* illeti, az *vagy-vagy*. *Vagy* az abszolút másikkhoz, mint olyanhoz fordulna, a hűségben és a felelősségben értett, hallott, tisztelt címhez; *vagy* válaszol, visszaüt, kompenzál és *érintetlenné teszi magát*, a neheztelés és a visszacsapás háborújában. A két válasz egyikének mindig meg kell fertőznie a másikat. Soha nem lehet bebizonyítani, hogy ez egyik vagy másik, soha egy meghatározó, elméleti vagy kognitív ítélet aktusában. Ez lehet annak a helye és felelőssége, amit hitnek, megbízhatóságnak vagy hűségnek, fiduciáriusnak, „jegyesnek“ általában, a hit kötetlenségnek [*instance*] neveznek.

30. De mi már latinul beszélünk. A Capri szigeti találkozás „témája“, melyet azt hittem, javasolnom kell, a vallás, latinul van, ne felejtjük soha. Márpedig a „*religio* kérdése“, nem keveredik össze egészen egyszerűen, ha lehet ezt mondani, a latin kérdésével? Ami által érthető lenne, „a nyelv és a kultúra kérdésén“ túl, a latinitás és globalizációjának idegen jelensége. Ne beszéljünk itt univerzalitásról, azaz az univerzalitás egy eszméjéről, hanem a véges de

rejtélyes univerzalizáció folyamatáról. Ritkán vizsgálják geopolitikai vagy etikai-jogi hatókörében, ott, ahol egy ilyen hatalom felcserélődik, kifejlődik, *paradoxális* örökségében újraindul, egy „nyelv“, azaz egy kultúra ellenállhatatlan világhegemóniája által, amely részben nem latin, hanem angol-amerikai. Latin marad minden angol-amerikai, ami különösen érinti a vallást, és aki „vallást“ mond, vallásosan beszél. A *vallás* közlekedik a világban, mondhatni, mint egy olyan *angol szó*, amely mintha megállt volna Rómában és kitérőt tett volna az Egyesült Államokba. Túl a szigorúan kapitalisztikus vagy politikai-katonai alakzatokon, hiperimperialista elsajátítás folyik évszázadok óta. Különösen érzékenyen hatol be a nemzetközi jog és a globális politikai retorika fogalmi készletébe. Mindenütt, ahol ez a helyzet uralkodik, a vallásról szóló diskurzusnak megfelelően alakítja magát. Ennél fogva nyugodtan (és erőszakosan) „vallásoknak“ nevezik ma mindazokat a dolgokat, amelyek mindig idegenek voltak és azok is maradnak annak, amit e szó történetében jelöl és megragad. Ez a megjegyzés alkalmazható sok más szóra, a teljes „vallási szótárra“, kezdve olyanokkal, mint „kultusz“, „hít“, „hívés“ „megszentelt“, „szent“, „sértetlen“, „érintetlen“ (*heilig, holy*, stb.). De elkerülhetetlen fertőzés által egyetlen szemantikai sejt sem maradhat idegen, nem merem többé mondani, hogy „ép és sértetlen“, „érintetlen“, ebben a láthatóan határ nélküli folyamatban. *Globalatinizáció* (természetesen lényegileg keresztény), e szó egyedi eseményt jelöl, amelyhez egy metanyelv, úgy tűnik, nem tud hozzáférni, bár ez mégis elsőrendű szükségszerűség marad. Mivel ez a globalizáció, miközben nem észleljük többé határait, tudjuk, hogy véges és pusztán kivetített. Inkább *latinizációról*, semmint globalizáltságról, kifullatt globalizációról van szó, bármennyire visszautasíthatatlan és hódító is még. Mit gondoljunk erről a kifulladásról? Hogy egy jövő őrzi vagy neki őrzött, nem tudjuk és definíció sze-

rint nem is tudhatjuk. De e nem-tudás mélyén, ez a kifulladás ma a világ éterét szívja be. Egyesek jobban belélegzik, mint mások, egyesek megfulladnak benne. A vallások háborúja saját elemében bontakozik ki, de egy olyan védelem rétege alatt, amely pusztítással fenyegeti. A két kérdés együttese (a vallás és a globalizáló latinizáció) dimenzióját annak adja, ami ettől fogva nem lenne redukálható a nyelv, a kultúra, a szemantika, és kétségtelenül még az antropológia vagy a történelem kérdésére sem. **És ha religio fordíthatatlan maradna?** Nincs *religio sacramentum* nélkül, az igazságról való igazságban való tanúskodás szövetsége és ígérete nélkül, azaz, hogy az igazságot mondjuk: azaz, hogy elkezdjük, nincs vallás azon ígéret megtartására vonatkozó ígéret nélkül, hogy az igazságot mondjuk, megígérve, hogy azt mondjuk, hogy megtartjuk az ígéretet, hogy az igazságot mondjuk – és hogy már mondtuk! – magában az ígéret aktusában. Hogy már mondtuk, a *veritas*-t, latinul, és tehát hogy mondottnak tartjuk. Az eljövendő esemény már megtörtént. Az ígéret megígéri *magát*, már megígérte magát, íme az esküvel erősített hit, és tehát a válasz. Itt kezdődne a *religio*.

31. És ha religio fordíthatatlan maradna? És ha ez a kérdés, és *a fortiori* a válasz, melyet vár, behelyezne bennünket egy olyan idiómába, amelynek fordítása problematikus marad? Mit jelent válaszolni? Esküdni – a hitet: *respondere, antworten, answer, swear (swaran)*: „szemben got-tal. *swaran* [amiből ered *schwören, beschwören*, 'ítélni', 'összeesküdni', 'könyörögni', stb.], 'ítélni, ünnepélyes szavakat mondani': ez szinte szó szerint *respondere*“.¹⁷

„Szinte szó szerint...“ mondja. Mint mindig, a tudásra való hivatkozás maga a *kísértés*. A tudás a kísértés, de egy értelemben inkább egyedi, mint gondolják szokásosan

¹⁷ É. Benveniste, *Le Vocabulaire...*, id. mű p. 215. „La libation, 1: *sponsio*“ cikk.

(szokásosan, ez a legkevesebb) hivatkozva a Rosszra vagy valamilyen eredeti bűnre. Kísértés arra, hogy tudjunk, a tudás kísértése nem csak annak hite, hogy valaki tudja, mit tud (ami nem lenne túl komoly), hanem azé is, hogy valaki tudja, mi a tudás, azaz, hogy felszabadult strukturálisan a hívéstől vagy a **hittől** – a fiduciáriustól vagy a megbízhatóságtól. A kísértés, a tudásnak hinni, itt például Benveniste értékes tekintélyének, nemigen választható el bizonyos félelemtől és bizonyos remegéstől. Mi előtt? Olyan elismert tudomány előtt, amely kétségek nélküli, hivatalos és tiszteletreméltó, de ugyanakkor azelőtt a zárt-ság előtt is, amellyel önmagát ezzel az autoritással remegés nélkül felhatalmazva, Benveniste (például), előre halad a biztos különböztetés éles késével. Például a *saját [propre]* jelentés és másíkja, a *szószzerinti* jelentés és másíkja közt, mintha éppen *ez maga*, ami itt a kérdés (például a felelet, a felelősség vagy a vallás, stb.), nem született volna szinte automatikus, gépies vagy mechanikus módon, ingadozásból, eldöntetlenségből és a két ily módon biztosított fogalom közti margókból. *Skrupulus*, ingadozás, eldöntetlenség, visszafogás (tehát szemérem, tisztelet, *megállás* azelőtt, aminek megszenteltnek, szentnek és sérthetetlennek kell lennie: érintetlen, immun), ezt is jelenti a *religio*. Ez az a jelentés, amelyet Benveniste azt hiszi, meg kell tartania a szó „saját és állandó alkalmazásaira“, a klasszikus kor összefüggéseire.¹⁸ Idézzük mégis

¹⁸ Id. mű p. 269–270. Például: „Onnan jön a *religio est* 'skrupulussal rendelkezni' [...] A klasszikus korban állandó a használat [...] Egészében a *religio* visszafogó ingadozás, akadályozó skrupulus, és nem cselekvést irányító vagy kultuszgyakorlást ösztönző érzés. Számunkra úgy tűnik, hogy ez a jelentés, melyet a régi használat a legkisebb kétértelműség nélkül megmutat, a *religio* egyetlen értelmezését követeli: amelyet Cicero ad, *religio*-t a *legere*-hez kapcsolva.“

Benveniste ezen oldalát aláhúzva a „saját“, „szó szerint“, egy „szinte szó szerint“ kifejezéseket, amelyek csodálkozásra készítetnek, és végül azt, amit az „eltűnt“, és a „lényegi“ – amelyik „marad“ – jelent. A hangsúlyozott részek elhelyezik szemünkben azokat a szakadékokat, amelyek fölött egy nagy tudós nyugodt léptekkel halad, mint ha tudná, miről beszél, de szintén bevallva, hogy alapjában nem tud sokat. És ez, jól látjuk, a latin rejtélyes derivációjában történik, a „görög és a latin előtörténetében“. Abban történik ez, amit nem tudunk többé elválasztani, mint *vallásos szótárt*, azaz a jognak a valláshoz való viszonyában, az ígéret vagy a kárpótló áldozat, egy a jelenhez – de egy múlt esemény alanyához: „Megígérem, hogy ez megtörtént.“ – jövőt kötelező szó tapasztalatában. Mi történt? Mi fordult elő? Egy fiú, a tied. Mint példa, szép. Minden vallás:

A *spondeo*-val a *re-spondeo*-t is vizsgálni kell. A *respondeo* saját értelme és a *spondeo*-val való viszonya *szó szerint* egy Plautus dialógusból származik (*Captivi*, 899). Az élősködő Ergasilus Hegionnak jó hírt hoz: régen eltűnt fia vissza fog térni. Hegion *megígéri* Ergasilusnak, hogy egész életében gondoskodik róla, *ha igazat mond*. És ez a maga részéről *elkötelezi magát*:

898 [...] sponden tu istud? – Spondeo.

899 At ego tuum tibi aduenisse filium respondeo.

„Ez ígéret? – Ígéret. – És én megígérem neked a magam részéről, hogy fiad megérkezett.“

Ez a dialógus jogi formulára épül: az egy *sponsio*-ja, a másik *re-sponsio*-ja, egy ezen túl kölcsönös biztonság formái: „garantálom neked, viszont, hogy fiad jól megérkezett“.

E kicserélt garanciákból (v.ö. a *felelni valakiért* kifejezést) születik a latinban már jól begyökereződött „válaszol“ [*respond*]. *Respondeo*, *responsum*, az istenek értelmezőire mondják, a papokról, nevezetesen a *haruspex*-ekről, akik az *áldozat viszonzásaként ígéretet adnak*, az ajándék viszonzásaképpen biztonságot; ez a jós, a pap „válasza“. Ez magyarázza az ige jogi használatát: *respondere de iure* „jogi tanácsot adni“. A jogász, a maga kompetenciájával garantálja az általa adott vélemény értékét.

Említsünk meg egy szimmetrikus kifejezést a germánban: régi angol *and-swaru* „válasz“ (angol *answer* „válaszol“) got-tal szemben. *swaran* „esküdni, ünnepélyes szavakat kimondani“: ez *szinte szó szerint választolni*.

Így meg tudjuk határozni a görög és a latin előtörténetében a *vallásos szótár* egy nagyon fontos fogalmát, és azt az értéket, amely a **spend* gyökerének jár, tekintetbe véve azokat a más ígéket, amelyek általában áldozatot jelentenek.

A latinban, az egyszerű jelentés egy fontos része eltűnt, de a lényeges megmarad és ez az, ami egyrészt meghatározza a *sponsio* jogi fogalmát, másrészt a görög *spondé* igével való kapcsolatát.¹⁹

32. De a vallás nem követi inkább szükségszerűen a **hit** mozgását, mint ahogy ez igyekszik az Istenben való hit felé. Mert ha a „vallás“ fogalma elkülöníthető, azonosítható, körülírható, betűjében saját római *ius*-sához kapcsolódik, akkor a hithez és Istenhez való lényegi viszonya nem egyértelmű. Márpedig amikor **mi európaiak**, általában és ennyire zavarosan beszélünk „a vallásos visszatéréséről“, mit nevezünk meg? Mire utalunk? A „vallásos“, a vallásosság, amelyet homályosan az isteni szentségre [*sacralité*], a szent, a sértetlen vagy az érintetlen (*heilig, holy*) tapasztalatával asszociálunk – ez a vallás? Miben és milyen mértékben *elkötelezett* egy „esküdtött hit“, egy hívés? Megfordítva, nem minden esküdtött hit, megbízhatóság, a jegyes vagy a bizalom általában, íródik be szükségszerűen egy „vallásba“, még ha ez utóbbiban találkozik is két olyan tapasztalat, amelyet általában szintén vallásoknak neveznek:

1. a *hívés* tapasztalata egyrészt (a hívés vagy a hitelezés, a fiduciárius vagy a hit és a hűség aktusában megbízható, hivatkozás a vak bizalomra, a mindig a bizonyítékon, a bizonyító éssen, a szemléleten túlra utaló tanúszkodás), és

2. az érintetlen, a *szakralitás* és a *szentség* tapasztalata másrészt.

Különböztetni kell talán e két vallásos vivőér közt (talán beszélhetnénk két törzsről vagy két forrásról is). Kétségtelenül össze lehet őket kapcsolni és vizsgálni néhány esetleges közös implikációjukat, de soha nem kellene összekeverni őket vagy egyiket a másikra redukálni, ahogy

¹⁹ Id. mű, p. 214–215. Benveniste csak az idegen szavakat és a „felelni valakiért“ kifejezést emeli ki.

ezt szinte mindig teszik. Elvileg több módon lehetséges az érintetlent megszentelni, szakralizálni vagy a megszentelő-szent *jelenlétébe* helyezkedni, anélkül, hogy a hívés aktusát működtetnénk, legalább is, ha a hívés, a hit vagy a hűség itt a másik – az *egészen más*, amely forrásában elérhetetlen – tanúságába való beleegyezést jelenti. És ott, ahol minden más teljesen más. Megfordítva, ha túlvisz annak jelenlétén, ami láthatóvá, érinthetővé, bizonyíthatóvá tenné magát, a jegyes e beleegyezése nem szükség-szerűen és magától megszentelő [*sacralisant*]. (Figyelembe kellene venni és meg kellene vizsgálni egyrészt, és máshol ezt megtesszük, a Levinas által javasolt különbségtevést a szakrális és a szent között; másrészt a vallás e két heterogén forrása számára annak szükségességét, hogy összekeverjük vizeiket, ha lehet ezt mondani, anélkül, hogy, úgy tűnik számunkra, visszatérjünk egyszerűen ugyanahhoz.)

33. Összejöttünk tehát Capriban, **mi „európaiak“**, olyan nyelvekre rendelve (olasz, spanyol, német, francia), amelyekben ugyanaz a szó, *religion*, azt akartuk hinni, ugyanazt kellett, hogy jelentse. Ami e szó megbízhatóságát illeti, vélelmünket egészében osztjuk Benvenistével. Úgy tűnik, az előbb idézett *sponsio* szócikkben ő tényleg hisz abban, hogy képes felismerni és különválasztani azt, amit „vallásos szótárnak“ nevezett. Márpedig minden problematikus marad ebben a tekintetben. Hogyan tagoljuk és működtessük együtt a diskurzusokat – mondjuk inkább, ahogy jó indokunk volt az imént pontosan megfogalmazni –, a diszkurzív gyakorlatokat, amelyek a „Mi a vallás?“ kérdésén mérik magukat?

„Mi...?“ *egyrészt* azt jelenti, hogy mi a *lényege*? *Másrészt* mi (kijelentő mód, jelen idő) jelenleg? Mit csinál, mit csinálnak vele jelenleg, ma, ma a világban? Ennyi lehetőség a behatolásra, minden szóhoz – *lét, lényeg, jelen, világ* – tartozik válasz a kérdésben. Ennyi módon le-

het a választ megadni. Az előzetes megadás vagy az előírás, *mint* vallás. Mert íme talán egy elő-definíció: ha keveset is tudunk *a* vallásról, legalább tudjuk, hogy mindig előírt felelet és felelősség, nem szabadon választja magát egy tiszta és absztrakt autonóm akarat aktusában. Kétségtelenül magában foglalja a szabadságot, az akaratot és a felelősséget, de hajlunk azt gondolni, *autonómia nélküli* akaratot és szabadságot. Akár a szakralitásról, az áldozatiaságról [*sacrificialité*] vagy a hitről van szó, a másik hozza a törvényt, a törvény más, és a másinak való átadás. Mindenki másnak és az egészen másnak.

Az említett „diszkurzív gyakorlatok“ több típusú programra válaszolnának:

1. Eredetüket **etimológiákkal** biztosítják be maguknak. Ennek legjobb illusztrációja a *religio* szó két lehetséges etimológiai forrásához kapcsolódó különbség által lenne adott: a) a *legere*-ből (szüretel, gyűjt) származó *relegere*: cicerói hagyomány, amely egészen W. Otto-ig, J.-B. Hofmann-ig, Benveniste-ig folytatódik; b) a *ligare*-ből (köt, újra összeköt) származó *religare*. Ez a hagyomány Lactantiustól és Tertullianustól tart Kobbert-ig, Ernout-Meillet-ig, Puly-Wissowá-ig. Azon kívül, hogy az etimológia soha nem teremti a törvényt és a gondolkodáshoz csak a saját gondolkodás feltételét adja, később megpróbáljuk az ily módon megkülönböztetett értelem két forrásának közös implikációját vagy terhét meghatározni. Túl egy egyszerű etimológián, a két szemantikai forrás talán keresztezi egymást. Egymást ismétlik ráadásul nem is messze attól, ami igazából az ismétlés eredete lenne, vagyis az azonos megosztása.

2. A történeti-szemantikai **leszármazások** vagy **genealógiák** hatalmas mezőt határozhatnak meg, amelyben a szó jelentését a történeti mutációk és az intézményi struktúrák teszik próbára: a vallások története és antropológiája, Nietzsche stílusában is, például, vagy Benveniste stí-

lusában, amikor az „indoeurópai intézményeket“ a jelentés vagy egy etimológia története „tanúinak“ tartja – ami pedig önmagában semmit sem bizonyít a szó hatékony használatáról.

3. Először is egy a **pragmatikus** és funkcionális hatásokkal törődő vizsgálat, amely tehát strukturáltabb és politikaibb is, nem habozna, hogy vizsgálja a szavak összességének [*lexique*] használatát ott, ahol az új szabályszerűségek, az előzmény nélküli előfordulások, a precedens nélküli kontextusok előtt a diskurzus olyan szavakat és jelentéseket szabadít fel, amelyek teljesen archaikus emlékeztűek vagy feltételezett az eredetük.

E három állásfoglalás különböző szempontokból legitimnek tűnik. De még ha válaszolnak is – amint én azt hiszem – a visszautasíthatatlan felszólításoknak, ideiglenes hipotézisem (ezt annál is inkább óvatosan és bátortalanul mondom, mivel nem tudom elegendően igazolni ilyen kis helyen és ilyen rövid idő alatt), hogy itt Capriban az utolsó típusnak kellene dominálnia. Nem tudná kizárni a többit; ez túl sok abszurditáshoz vezetne; de előnyben kellene részesítenie azokat a jeleket, amelyek a világban *ma* elkülönítik a „vallás“ szó használatát, és annak tapasztalatát, amit a „vallás“ szóval összekötnek, ott, ahol egyetlen emlékezet és egyetlen történelem sem lehet elégséges, hogy kimondja, vagy összegyűjtse, legalább is első megközelítésben. Fel kellene tehát találnom egy eljárást, egy diszkurzív gépezetet, ha akarjuk, amelynek ökonómiája nem csak igazságot szolgáltat egy kijelölt tér-időben, e három beadvány számára, ahol mindegyiknek olyan imperatívusza van, amelyeket legalább is visszautasíthatatlannak érzünk, de amely rendezi a hierarchiát és a sürgősségeket. Bizonyos sebességgel és a szűk keretek közt adott ritmusban.

34. Etimológiák, leszármazások, genealógiák, pragmatikák. Nem tudjuk itt az elkerülhetetlen, de ritkán tiszteletben tartott vagy gyakorolt különbségek [*distinctions*]

minden szükséges vizsgálatát elvégezni. Sok van belőlük (vallás/hit, hívés; vallás/jámborság [*piété*]; vallás/kultusz; vallás/teológia; vallás/teiológia; vallás/ontoteológia; és még vallásos/isteni – halandó vagy halhatatlan; vallásos/megszentelt-sértetlen-szent-érintetlen-immun – *heilig, holy*). De ezek közt, előttük és utánuk, megvizsgáljuk azt a szinte transzcendentális előjogot, amelyet úgy hiszünk, meg kell adni annak a különbségnek, amely *egyrészt* a hívés tapasztalata (jegyes, megbízhatóság, bizalom, hit, a tapasztalat tanúságában *mindenki más jóhiszeműségének* tulajdonított hitel) és *másrészt* a szakralitás, azaz a szentség, az ép és sértetlen érintetlen tapasztalata (*heilig, holy*). Ez két különböző forrás vagy tűzhely. A „vallás“ egyszerre alkotja *kihagyásukat*, mivel érti a két tűzhelyet, de ugyanakkor néha hallgat is, redukálhatatlan kettősségükről, titkos és *tartózkodó* [*réticente*] módon.

Mindenesetre, a „vallás“ szó történetének elvileg minden nem-keresztény számára meg kellene tiltania, hogy „vallásnak“ nevezze azt és felismerje magát abban, amit így „mi“ leírnánk, azonosítanánk és elválasztanánk. Miért kell közelebbről megjelölnünk, hogy „nem-keresztény“? Másrészt kifejezve, miért lenne a vallás fogalma csak keresztény? Egyáltalán miért érdemli meg a kérdés, hogy föltegyük, és a hipotézis, hogy komolyan vegyük? Benveniste emlékeztet arra is, hogy nincs „közös“ indo-európai fogalom arra, amit „vallásnak“ [*religion*] nevezünk. Az indo-európaiak nem tekintették „külön intézménynek“ azt, amit Benveniste maga „ennek a mindenütt jelenlévő valóságnak [nevez], ami a vallás“. Ma még, mindenütt, ahol egy ilyen „külön intézményt“ nem ismernek el, a „vallás“ szó nem megfelelő. Tehát nem volt mindig, nincs mindig és mindenütt, tehát nem lesz mindig és mindenütt („az embereknél“ vagy másutt) *valami, egy, egyetlen és azonosítható* dolog, magával azonos, amelyben mindenki, vallásosak és nem vallásosak egyetérténekek, hogy „val-

lásnak“ nevezzék. És mégis, mondjuk magunknak, **bizony felelni kell.** A latin törzs mélyén a *religio* eredetét igazából szüntelenül vitatták. Két olvasmány, vagy két lecke, tehát két eredet közt: egyrészt Cicero támogató szövegei, *relegere*, igazolt szemantikai és formális származás, úgy tűnik: összegyűjteni a visszajövetel és újrakezdés érdekében, ahonnan jön a *religio*, a részletekbe menő figyelem, a tisztelet, a türelem, azaz a szemérem vagy a jámborság – másrészt (Lactantius és Tertullianus) *religare*, Benveniste szerint²⁰ „a keresztények által megalkotott“ etimológia, mely a vallást a *kötél*hez [*lien*] köti, pontosan, a kötelességhez [*obligation*], az ínszalaghoz [*ligament*], tehát a kelléshez és tehát az adóssághoz, stb., az emberek közt vagy az ember és Isten közt. Szó van még itt, teljesen más helyen és teljesen más témáról, a forrás és az értelem megosztásáról is (és nem fejeztük be ezt a dualizációt). A *religio* szó e két – etimológiai és szintén „vallási“ – forrásáról szóló vita kétségtelenül izgalmas és szenvedélyes [*passionnant*] (függ magától a Passiótól, mi-

²⁰ Id. mű, p. 265. Az indo-európai szótár nem rendelkezik egyetlen „közös kifejezéssel“ sem a „vallás“ számára „és maga e fogalom természetéhez tartozik, hogy nem kölcsönzi magát egyetlen és állandó alkalmazásra sem“. Korrelatív módon, nehézségeink, mint olyanok lennének, ha visszamenőleg megkísérelnénk azonosítani e név alatt egy intézményes valóságot, amely hasonlít ahhoz, amit „vallásnak“ nevezünk. Nehézségeink lennének mindenképpen, hogy találjunk valami olyant, egy társadalmilag elválasztható létező formájában. Ráadásul, amikor Benveniste csak két kifejezés tanulmányozását javasolja, a görögöt és a latint, amelyek, mint mondja „megfelelnek a 'vallás' egyenértékűként [*équivalents*]“, a magunk részéről hangsúlyoznunk kell két jellemző vonást, két paradoxont is, azaz két logikai botrányt:

1. Benveniste feltételezi a „vallás“ biztosított értelmét, mivel felhatalmazza magát, hogy azonosítsa „egyenértékűt“. Márpedig nekem úgy tűnik, egyetlen mozzanatban sem fogalmazza meg vagy teszi problematikussá ezt az előzetes megértést, vagy előzetes feltételezést. Semmi nem támasztja alá a hipotézis indoklását, hogy szerinte a „keresztény“ értelem adná a vezető referenciát, hiszen, maga mondja, „a *religare* ('kötél, kötelesség') [...] keresztények által feltalált értelmezése történetileg hamis“.

után a két tárgyalt forrás egyike keresztény lenne). De bármiben is álljon az érdek és a szükségszerűség, egy ilyen eltérés számunkra korlátolt jelentőségű. Elsősorban azért, mert semmi nem dől el a forrásnál, amint az imént állítottuk.²¹ Azután a két versengő etimológia visszavezethető ugyanarra, és bizonyos módon az ismétlés lehetőségére, amely az ugyanazt annyiban hozza létre, amennyiben meg is erősíti. Mindkét esetben (*re-legere* vagy *re-ligare*) sürgető kapcsolatról van szó, amely először önmagához köti magát. Összegyűjtésről, újra-összegyűjtésről, összedesről van itt szó. Ellenállásról, vagy a szétválasztásra való reakcióról. Az ab-szolút másságra való reakcióról.

2. Másrészt, amikor a görög *threskeia* („kultusz és jámborság, a rítusokon való részvétel“, és sokkal később „vallás“) után Benveniste újra előveszi – ez a pár másik kifejezése – a *religio* szót, ez csak a vallással [*religion*] való „egyenértékűség“ (ami nem jelenthet azonosat) miatt van. Azon paradox helyzet előtt találjuk magunkat, amely egy oldalon keresztül jól leírja azt a kettős és megtévesztő módot, amellyel Benveniste szándékosan vagy sem, az „egyenértékű“ szót használja – amelyet tehát kiemelünk:

a. „Két kifejezést tartanánk csak meg [*threskeia* és *religio*] amely, az egyik görögül, a másik latinul, elmennek a 'vallás' [*religion*] egyenértékűként [*équivalents*]“ (p.266.). Két szó, íme, amely összességében elmegegyikük *egyenértékűjeként*, amelyről a következő oldalon az áll, hogy nincs a világon egyetlen egyenértékűje sem, legalább is a „nyugati nyelvekben“, ezért „minden szempontból végtelenül fontosabb“ lenne!

b. „Most elérkezünk a második kifejezéshez, amely minden szempontból végtelenül fontosabb lenne: ez a latin *religio*, amely minden nyugati nyelvben egyetlen és állandó, amely számára egyetlen *egyenértékű* vagy helyettesítő sem kínálkozott soha. (p. 267. kiemelés J. D.) Ez „saját értelem“ (melyet Cicero igazolt), ezek „saját és állandó alkalmazások“ (p. 269, 272), amelyeket Benveniste azonosítani szándékozik ezzel a szóval, amely összességében egyenértékű (többek közt, de egyenértékű nélkül!), hogy ami nem jelölhető összességében csak maga-magával, azaz egy egyenértékű nélküli egyenértékűvel.

Alapjában nemde a vallás legkevésbé rossz definíciója? Mindenesetre, Benveniste logikai vagy formális következetlensége ezen a ponton a leginkább hűséges gondolatmenetet jelzi, az „emberiség történelmének“ leginkább színházi szimptomáját, amelyet most itt a „globalizációjának“ nevezünk.

²¹ Ld. 33. 1. és 2.

„Összegyűjt“ [*recolleter*] egyébként Benveniste²² által javasolt fordítás, amelyet így magyaráz: „újra kezd egy új választás érdekében, visszatér egy korábbi elindulásra“, ahonnan jön a „skrupulus“ [*scrupule*] jelentése, de a választásé is, az olvasásé [*lecture*] és a kiválasztásé [*élection*], az intelligenciáé, e sokféleség soha nincs kapcsolat nélkül a kollektivitással [*collectivité*] vagy az összegyűjtéssel [*récollection*]. Végül, az önmagával való kapcsolatban, melyet a rejtélyes „re“ jelöl, talán kísértést kellene éreznünk, hogy újra végighaladjunk a különféle jelentéseken (*re-legere, re-ligare, re-spondeo*, amelyekben Benveniste elemzi azt, amit máshol a *spondeo*-val való „kapcsolatnak“ nevez). Egyik kategória sem lenne megfelelő, amelyet használni tudnánk, hogy lefordítsuk a „re“ közjelentését, először is mivel *újra* [*re*] bevezetnék azt, ami úgy marad definiálandó, hogy már definiálva van a definícióban. Például láthatóvá tenni a tudást, ami az ilyen szavak „tulajdon jelentése“, ahogy Benveniste mondja: ismétlés, visszavétel, újakezdés, reflexió, újrválasztás, összegyűjtés – röviden vallás, „skrupulus“, felelet és felelősség.²³

Bárhogy is foglalunk állást ebben a vitában, e kettős latin tűzhelyből ered a „vallásos visszatérésének“ egész modern (geo-teológiai-politikai) problematikája. Aki nem ismerné el sem e kettős tűzhely legitimitását, sem a keresztény diadalt, amely világszerte elhelyezkedett az említett latinítás belsejében, annak egy ilyen vita pre-

²² É. Benveniste, *Le Vocabulaire...*, id. mű p. 271.

²³ E szavak francia illetve latin alakjában szerepel az ismétlésre utaló „re“: *répétition, reprise, recommencement, réflexion, réélection, récollection, religion, réponse, responsabilité*. (A ford.)

misszáit is vissza kellene utasítania.²⁴ Ugyanakkor *el* kellene *gondolnia* egy olyan helyzetet, amelyben, mint egykor, nem létezne talán többé, ahogy egyszer még nem létezett, a „vallás” számára fenntartott közös indo-európai fogalom.²⁵

35. Márpedig bizony felelni kell. És várakozás nélkül. Túl sok várakozás nélkül. **Kezdetben** Maurizio Ferraris, a *Lutítiá*-ban. „Szükség van, mondja nekem, szükségünk van egy témára a Capri találkozón.” Sóhajtok, sóhajtás nélkül, szinte habozás nélkül, gépiesen: „A vallás.” Miért? Honnan jött ez nekem, igen, gépiesen? Miután megőriztük a témát, diskussziók alakultak – két séta közt az éjszakában Faraglione felé, amelyet a távolban látni lehet a Vezúv és Capri közt. (Jensen utal rá, Faraglione, és Gradiva visszatért talán, a fény kísértete, a dél árnyék nélküli árnyéka, *das Mittagsgespenst*, szebb, mint a sziget összes többi nagy fantomja, jobban „hozzászokott”, ahogy mondja „ahhoz, hogy halott legyen”, régóta.) Utólag tehát igazolnom kellene a kérdésre adott választ: miért neveztem meg egyszerre, gépiesen, „a vallást”? És ez az igazolás lenne tehát ma válaszom *a vallás* kérdésére. A vallásról ma. Mivel, jól értve, ez maga lett volna az örület, soha nem javasoltam volna, hogy *magával* a vallással foglalkozzunk, általában vagy lényegében, csak egy nyugtalan kérdéssel, egy közös gonddal: „Mi történik ma velem, azzal, amit így neveznek? Mi megy itt? Mi megy itt és ilyen rosszul? Mi megy itt, hordozva ezt a régi nevet? Ki az, aki a világban egyszerre felbukkan, vagy visszatér ezzel a felszólítással? Jól értve, ez a kérdésforma nem képes elválni az alapvetőtől (a

²⁴ Ezt tette volna kétségtelenül Heidegger, hiszen az ő szemében a vallásos állítálagos visszatérése csak a „vallás” római meghatározására való törekvés lenne. Ez együtt járna az állam uralkodó jogával és fogalmával, mely elválaszthatatlan a „gépek korszakától”. (Ld. fentebb, 18., hosszabbik jegyzet.)

²⁵ É. Benveniste, *Le Vocabulaire...*, id. mű, p. 265.

lényegről való kérdéstől, *magának* a vallásnak a fogalmától és történetétől és attól, amit „vallásnak“ neveznek). De megközelítésének, először is sokkal közvetlenebbnek kellett volna lennie, globálisnak, erősnek és közvetíttetlennek, spontánnak, védekezés nélkül, szinte egy olyan filozófus stílusában, akinek rövid sajtónyilatkozatot kell tennie. A Ferraris számára habozás nélkül adott válasznak vissza kell térnie hozzám távolról, visszhangozva egy alkimista barlangjából, amelynek mélyein a szó üledék volt. „Vallás“, diktált szó, nem tudni mi vagy ki által: talán mindenki által, egy nemzetközi televíziós újság olvasása által, a világ egésze által, amilyenek látni véljük, a világ állapota által, minden által, ami úgy van, ahogy (Isten, szinonímái, vagy a Történelem mint olyan, stb.). Ma újból, ma végre, ma másképp, a nagy kérdés a vallás lenne, és amit gyakran sietősen „visszatérésének“ neveznék. Így mondva a dolgokat, és tudni vélni, hogy miről szól a beszéd, kezdenék azzal, hogy semmit sem értünk: mintha a vallás, a vallás kérdése az lenne, aki visszatérve érkezik, ami úgy érkezne, hogy meglepi azt, amit ismerni vélünk, az embert, a földet, a világot, a történelmet, ily módon az antropológia, a történelem és a humántudományok vagy a filozófia azaz a „vallásfilozófia“ minden más formájának rubrikájába esve. Első tévedés, amit el kell kerülni. Tipikus, és példáit sokasíthatnánk. Ha van egy kérdése a vallásnak, annak többé nem kell a „vallás-kérdésének“ lennie. Nem is egyszerűen egy feleletnek erre a kérdésre. Meg fogjuk látni, miért és miben a vallás kérdése először a kérdés kérdése. A kérdés eredetének és határának – mint a feleletnek is. Elveszíti tehát szemei elől „a dolgot“, aki azt hiszi, hogy hatalmába kerítette egy tudomány, egy tudás vagy egy filozófia címe alatt. Márpedig a feladat lehetetlensége ellenére, kérést intéztek hozzánk: ezt a diskurzust néhány vonással korlátozott számú szóba kellene helyezni, „helyeztetni“ vagy „helyeződni“ hagyni. A kiadói uta-

sítás ökonómiája. De miért, mindig a számok kérdése, tíz parancsolat volt, aztán sokasodtak annyiszor. Hol lenne itt a helyes kihagyás, amelyet nekünk parancsolnak, hogy mondjuk hallgatva. Hol van a szándékos elhallgatás? És ha a kihagyás, ha a csendes alakzat és a szándékos elhallgatás „hallgatása“, ez lenne éppen, visszatérünk még erre, a vallás? Azt kérik tőlünk, *európai* kiadók összefogásában, hogy néhány oldalon nyilatkozzunk a vallásról, és ez ma nem tűnik monstruózusnak, ott, ahol egy komoly tanulmánynak a vallásról, szüksége lenne egy új Francia Könyvtár megépítésére és a világegyetemre, még ha, hogy semmit ne *higyjünk* újként *gondolni*, megelégednénk az-
zal, hogy arra emlékeztessünk, és azt archiváljuk, osztályozzuk, és aktákba helyezzük az emlékezet számára, amit *tudni hiszünk*.

Hit és tudás: a hinni a tudást és tudni a hitet, az alternatíva nem játék. Válasszunk hát, mondtam magamnak, egy meglehetősen aforisztikus formát, ahogy egy gépet választunk, a legkevésbé rossz gépet, hogy a *vallást* tárgyalja bizonyos oldalszámon: 25 oldalon, vagy egy kicsit többön, amennyit nekünk adtak; és, mondjuk, önkényesen, hogy betűzzük vagy anagrammatizáljuk a 25-öt, 52 nagyon egyenlőtlen szekvencia, megannyi szétszórt *kripta* egy nem azonosított mezőn, melyhez mégis már közelítünk, olyan mint egy sivatag, amelyről nem tudjuk, hogy steril vagy sem, vagy mint romok vagy aknák mezeje, és kutaké és üregeké és síremlékeké és szétszórt magvaké; de nem azonosított mező, nem éppen olyan, mint egy világ (e szó, a „világ“ keresztény története már óvatosságra int bennünket; a világ, ez nem az univerzum, nem is a kozmosz, nem is a föld).

36. Kezdetben, a cím első aforizmámmá fog válni. A hagyomány két címét vonja össze, szerződést köt velük. Elköteleződöttünk, hogy átalakítjuk formájukat, fejlesztve máshova vonjuk őket, hacsak nem negatívjukat vagy tu-

dattalanjukat, legalább annak logikáját, amit a vallásról mondani hagyhatnának, jelentésük tudta nélkül. Capri-ban, az ülés elején, improvizálva, a fényről és a sziget nevééről beszéltem (a datálás szükségszerűségéről, azaz egy a maga idejében és a maga terében történt véges találkozás aláírásáról, egy hely, egy latin hely egyedisége felől: Capri nem Delos, nem is Patmos – nem is Athén, sem Jeruzsálem vagy Róma). Hangsúlyoztam a fényt, minden vallásnak a tűzzel és a fénnel való kapcsolatát. Létezik a kinyilatkoztatás fénye, és a felvilágosodás fénye. Fény, *phos*, kinyilatkoztatás, kelet és a *mi* vallásaink eredete, fotografikus pillanatszerűség. Kérdés, kérelem: a mai és a holnapi felvilágosodás [*Lumières*] érdekében és más felvilágosodások (*Aufklärung*, *illuminismo*, *enlightenment*) fényében, hogyan lehetséges **gondolni a vallást a ma napján**, anélkül, hogy szakítanánk a filozófiai hagyománnyal? A mi „modernitásunkban“ az említett hagyomány példaszzerű módot jegyez, meg fogjuk mutatni miért, alapjában latin címeiben, amelyek a vallást megnevezik. Először Kantnak egy művében, az *Aufklärung*, hacsak nem a francia felvilágosodás korszakában és szellemében: *A vallás a puszta ész határain belül* (1793) a gyökeres rosszról szóló könyv is volt (mi a helyzet az ésszel és a gyökeres rosszal ma? És ha „A vallásos visszatérése“ nem lenne összefüggés nélkül – modern és posztmodern egyszerre –, a gyökeres rossz legalább is néhány jelenségének a visszatérésével? Vajon a gyökeres rossz lerombolja, avagy felépíti a vallás lehetőségét?). Aztán e nagy zsidó-keresztény, Bergson könyve, *A morál és a vallás két forrása* (1932), a két világháború között, és azon események hajnalán, amelyekről tudjuk, hogy még nem tudjuk elgondolni, és amelyeknek a világ egyetlen vallása, egyetlen vallási intézménye sem volt idegen, vagy amelyeket nem élt túl *érintetlenül, immun módon, épen és sértetlenül*. Mindkét esetben, nem

arról volt szó, mint ma, a vallás, a vallás lehetősége, és tehát befejezhetetlenül elkerülhetetlen visszatérése gondolásáról?

37. „Gondolni a vallást?” mondják önök. Mintha egy ilyen projekt nem oldaná már föl előre magát a kérdést. Ha úgy vesszük, hogy a vallás tulajdonképpen *gondolható*, és még ha gondolkodni nem is annyi, mint látni, tudni, megérteni, eleve tisztelettel kezeljük, és az ügy, többé-kevésbé rövid lejárattal el van döntve. Már e jegyzetekről mint gépről beszélve, az ökonómia utáni vágy fogott meg: a vágy, hogy gyorsak legyünk, a *Két forrás...* híres konklúziójának áttolása egy másik helyre, más diskurzusba, más érvelési téthez. Ez utóbbi, nem zárom ki, mindig eltérített fordítás lehetne, kicsit szabad formába öntés. Emlékezetesek az utolsó szavak: „[...] **a szükséges erőfeszítés, hogy egész a mi dacoló planétánkig beteljesedjen az univerzum lényegi működése, ami istengyártó gép**“. Mi történne, ha Bergsonnal valami egészen mást mondattak volna, mint amit hitt, hogy mondani akar, de amit talán titkosan diktáltak neki? Mi történne, ha szándéka ellenére egy szimptomatikus *összehúzódnak* [*rétractation*] hagyott volna helyet vagy részt, az ingadozás, az eldöntetlenség és a skrupulus, a végére való visszatérés mozgása szerint (*retractare*, mondja Cicero, hogy meghatározza a *religiosus*-nak lenni aktusát), amiben talán a vallás *kettős forrása* – a kettős törzs vagy a kettős gyökér – áll. Egy ilyen hipotézisnek talán kétszeres *mechanikus* formát adnánk. „Mechanikus“ itt bizonyos értelemben „misztikusnak“ értendő. Misztikus vagy titkos, mivel ellentmondásos és félrevezető, egyszerre megközelíthetetlen, otthontalanító és ismerős, *unheimlich*, *uncanny*, abban a mértékben, ahogy ez a gépiesség, ez az elkerülhetetlen automatizáció létrehozza és reprodukálja azt, ami *egyszerre elszakít és hozzákapcsol* a családdhoz (*heimisch*, *homely*), az ismerőshöz, a háziashoz, a sajátához, az ökológia és az ökonómia *oikos*-ához, az *ethos*-

hoz, a tartózkodás helyéhez. Ez a kvázi spontán automatikusság, reflektálatlan mint egy reflex, újra és újra megismétli az absztrakció és a vonzás kettős mozgását, amely *egyszerre elszakít és hozzákapcsol* az országhoz, a nyelvhez, az írotthoz vagy mindenhez, amit összekeveredve összegyűjtünk ma az „azonos“ vagy „azonossági“ fogalma alatt: két szóval az, ami egyszerre el-tulajdonít [*ex-proprie*] és vissza-tulajdonít [*ré-approprie*], gyökértelenít és újra gyökeresít, *el-visszatulajdonít* [*ex-approprie*] egy olyan logika szerint, amelyet később kell formalizálni, az auto-immun ön-érintetlenné tétel logikája szerint.

Mielőtt ilyen nyugodtan a „vallás visszatéréséről“ beszélünk ma, valójában el kell magyarázni két dolgot egyben. Mindegyik esetben a gépről, a tele-gépről van szó:

1. A „vallásos“ említett „visszatérése“, azaz egy komplex és túlhatározott jelenség áradása nem egyszerű *visszatérés*, mivel globalizáltsága és (tele-technikai-média-tudományos, kapitalista és politikai-gazdasági) alakzatai eredetiek és előzmény nélküliek maradnak. És ez nem a *vallásos egyszerű* visszatérése, mivel, mint a két iránya közül az egyik, a vallásos radikális destrukcióját hordozza (*stricto sensu*, a rómaid és az államit, ahogy mindez megtestesíti az európai politikát és jogot, amely ellen összességében minden nem keresztény „fundamentalizmus“ vagy „integrizmus“ háborút folytat, természetesen, de ugyanígy az ortodoxok, a protestánsok és még a katolikusok bizonyos formái is). Azt is el kell mondani, hogy szemben velük, a vallás egy másik autodestruktív, merném állítani auto-immun állítása is munkálkodhat minden „pacifista“ és ökumenikus projektben – akár „katolikus“ akár nem –, amelyek az egyetemes testvériségre hivatkoznak, az „egyazon Isten fiainak“ kiengesztelődésére, és főként, ha testvéreik az ábrahámiai vallások monoteista hagyományába tartoznak. Mindig nehéz lesz kivonni ezt a pacifikáló mozgalmat egy *kettős horizontból* (az egyik elrejtí, vagy megosztja a másikat):

a. Isten halálának *kenotikus* horizontja és az antropológikus újra-immanentizáció (az ember és az *emberi* élet jogai, minden kötelesség előtt, ami az isteni rend előtti elköteleződés abszolút és transzcendens igazságára irányul: egy Ábrahám, aki visszautasítaná ezentúl fia feláldozását, és nem fontolgatná többé, ami mindig is örület volt). Amikor a vallási hierarchia hivatalos képviselőit halljuk, kezdve a leginkább mediatisált, a leginkább latinoglobalizált és céderomizált vezetővel, a pápával, aki olyan ökumenikus kiengesztelődésről beszél, amelyben halljuk szintén (nem csak, természetesen, de szintén) egy bizonyos „Isten halálának“ a bejelentését vagy emlékezetbe idézését. Néha az ember úgy érzi, hogy nem is beszél másról – aki a szájával beszél. És egy másik Isten halála kísérti a Passiót, ami egyáltalán életet ad neki. De hol a különbség? Mondanánk. Tényleg.

b. Ez a békedeklaráció, a háborút más eszközökkel folytatva, legeurópaibb-koloniális értelemben, el is rejthet egy *pacifikáló* gesztust. Amennyiben Rómából jönne, mint gyakran, először is hajlana arra, és Európában először; Európának titkon egy diskurzus, kultúra, politika és jog kialakítását erőltetné, és ezt valamennyi monoteista vallással is megtenné, beleértve a nem katolikus keresztény vallásokat is. Európán túl, ugyanazon jogi-teológiai-politikai sémákon és kultúrákon keresztül a béke nevében a *globalizáció* erőltetéséről lenne szó. Ez idiómájában mostantól fogva európai-angol-amerikai lesz, amint ezt már fentebb mondtuk. A feladat annál inkább sürgetőnek és problematikusnak tűnik (a vallás kiszámíthatatlan számítása a mi körünk számára), hogy a demográfiai aránytalanság mostantól fogva nem szűnik fenyegetni a külső hegemoniát, nem hagyva ennek más fortélyt, mint internalizációját. E csata, vagy e pacifikáció mezeje mostantól határtalan: minden vallás, tekintélyközpontjaik, vallásos kultúrájuk, az államok, a nemzetek vagy az etnikumok, amelyeket képvisel-

nek, nem olyan jó a világpiacon való bejutásuk, de gyakran közvetlen, és potenciálisan határtalan, ugyanazon a világpiacon. Ennek ők egyszerre termelői, szereplői, körüludvarolt fogyasztói, hol kizsákmányolók, hol áldozatok. Ez tehát a telekommunikáció és a tele-technikai tudomány (transznacionális és államok fölötti) világméretű hálóihoz való hozzáférés. Ennélfogva „a” vallás kíséri és meg is előzi a kritikus és tele-technikai tudományos észet, árnyék-ként őrködik fölötte. Előestéje, a fény árnyéka maga, a hit záloga, a hihetőség garanciája, a fiduciárius tapasztalat, amely a megosztott tudás egész előállítását feltételezi, azon örökhagyó cselekvőség, amely úgy elkötelezett minden technikai-tudományos cselekvőségnek, ahogy minden kapitalista gazdaságnak, amely tőle elválaszthatatlan.

2. Ugyanez a mozgás, amely elválaszthatatlanná teszi a vallást és a tele-technikai tudományos észet, saját leginkább kritikus aspektusában elkerülhetetlenül reagál *önmagára*. Kiválasztja saját ellenszerét, de saját auto-immun erejét is. Abban a térben vagyunk ott, ahol az érintetlen, a szent, az ép, a sértetlen, a megszentelt (*heilig, holy*) minden önvédelmének kell magát védenie saját védelme, saját rendőrsége, saját visszautasító hatalma, röviden az ő sajátja ellen, azaz saját immunitása ellen. Ez az *érintetlen auto-immunitásának*²⁶ rémítő, de fatális logikája, amely mindig össze fogja kapcsolni a Tudományt és a Vallást.

²⁶ Az „immunis” (*immunis*) felszabadult a terhettől, a szolgálattól, az adóktól, a köteleiségektől (*munus*, a közösségben lévő közös gyökere). Ezt a mentességet vagy ezt a kivételt aztán átvitték az alkotmányos vagy nemzetközi jog területeire (parlamentáris vagy diplomáciai immunitás); de megtalálható a keresztény Egyház történetében és a kánonjogban; a templomok immunitása annak a menedékjognak a sérthetlensége, amelyet néhányan benne találtak (Voltaire felháborodott a „templomok ezen immunitásán”, mint a „törvények megvetésének” és az „egyházi ambícionak” „felháborító példáján”); VIII. Orbán megalapította az egyházi immunitás kongregációját: az adók, a katonai szolgálat ellen, a közös igazságszolgáltatás ellen (úgymond a lelkiismeret prívilégiuma), és a rendőrségi nyomozás ellen, stb. Az immunitás szó elsősorban

Egyrészt a kritika és a tele-technikai-tudományos ész „fényei“ és felvilágosodása csak a megbízhatóságot feltételezhetik. Játékba kell hozniuk egy redukálhatatlan „hitet“, egy „társadalmi kötelék“ vagy egy „megesküdött hit“, egy tanúság („Megígérem neked az igazságot minden bizonyítékon és minden elméleti bizonyíthatóságon túl, higgy nekem, stb.“), azaz egy megtett ígéret cselekvősége hitét, egészen a hazugságig vagy a hamis esküig, amely nélkül lehetetlen a másikhöz fordulás. Ezen elemi hit aktus cselekvőségi tapasztalata nélkül nem lenne sem „társadalmi kötelék“, sem a másikhöz fordulás, sem semmiféle cselekvőség általában: sem megállapodás, sem intézmény, sem alkotmány, sem független állam, sem törvény, sem főként, itt a produktív cselekvőség e strukturális cselekvősége, amely mindjárt a kezdeteknél a tudományos közösséget a cselekvéshez, és a tudományt a technikához köti. Ha rendszeresen technikai tudományt mondunk, ez nem azért van, hogy egy kortárs sztereotípiát elöljelöljünk, hanem hogy emlékeztessünk, világosabban mint valaha, hogy ma tudjuk, a tudományos cselekvés, keresztül-kasul saját lényege energiájába való gyakorlati beavatkozás és technikai cselekvőség. És ezáltal játszik a helytel, működésbe hozza a távolságokat és a sebességeket. Áthelyez, eltávolít, vagy közelít, aktualizál vagy vir-

a biológia területén használatos. Az immunreakció védi a saját test érintetlenségét, az idegen antigének elleni antitesteket előállítva. Ami az autoimmunizáció folyamatát illeti, bennünket ez érdekel különösen is itt, egy élő organizmusban található, ahogy mondják, hogy egészében megvédje magát saját önvédelmétől, lerombolva saját immunvédelmét. Ahogy az antitestek jelensége kiterjed a patológia nagy területeire, és hogy egyre inkább azon immun-depresszánsok pozitív erőneveihez forduljunk, amelyek az elutasítás mechanizmusait korlátozzák és megkönnyítik bizonyos szervebeültetések iránti toleranciát, felhatalmazzuk magunkat erre a kibővítésre, hogy az *auto-immunizáció* egyfajta általános logikájáról beszéljünk. Számunkra elkerülhetetlennek tűnik, hogy ma a hit és tudás, a vallás és tudomány közti kapcsolatot, mint általában a források kettősségét gondoljuk.

tualizál, gyorsít vagy lassít. Márpedig, mindenütt, ahol ez a teletechnikai-tudományos kritika fejlődik, működésbe hozza és megerősíti ezen elementáris hit fiduciáris hitelét, amely legalább is lényege vagy hivatása szerint vallásos (az elemi feltétel, a vallásos közege, hacsak nem maga a vallás). Fiduciáriust mondunk, hitelről vagy megbízhatóságról beszélünk, hogy hangsúlyozzuk, az elemi hit ezen aktusa a teletechnikai-tudományosság lényegileg gazdasági és kapitalista tudományosságát is támogatja. Egyetlen számolás, egyetlen biztosíték sem tudja rá redukálni a végső szükségszerűséget, az örökhagyó aláírását (amely nem szükségszerűen a szubjektum, a személy, a tudatos vagy tudattalan ego elmélete). Megjegyezni ezt a tényt, egyben az eszköz megszerzését is jelenti, hogy megértsük, elvileg, ma a „vallásos“ úgynevezett „visszatérésében“ nincs inkompatibilitás a „fundamentalizmusok“, az „integrizmusok“ vagy „politikájuk“, és másrészt, a racionalitás, azaz a tele-technikai-kapitalista-tudományos fiducia-ritás közt, ennek minden mediaticus és globalizáló dimenziójában. Az említett „fundamentalizmusok racionalitása hiperkritikus²⁷ is lehet, és mégsem hátrál meg azelőtt, ami legalább is hasonlítani képes a kritikus gesztus dekonstruktív radikalizálásához. Ami a tudatlanság, az irracionalitás vagy az „obskurantizmus“ jelenségeit illeti, ame-

²⁷ Erről tanúskodnak legalább is a „fundamentalizmus“ vagy az „integrizmus“ bizonyos jelenségei, különösen az „iszlámizmusban“, amely ma a legghatalmasabb példát adja a világ demográfiai térképén. A leginkább nyilvánvaló jegek nagyon ismertek ahhoz, hogy hangsúlyozzuk (fanatizmus, obskurantizmus, erőszak, gyilkos erőszak, terrorizmus, a nők elnyomása, stb.). De gyakran elfelejtjük, hogy az arab világhoz való kötődésében, és az immunitárius és érintetlenségre törekvő brutális reaktivitás minden formáján át, amely a technológiai-gazdasági modernitás ellen irányul, és amelyhez való adaptációt megakadályoz egy hosszú történelem, ez az „iszlámizmus“ radikális kritikát fejleszt ki azzal szemben, ami az *aktuális, határaiban, fogalmában és hatalmában hatékony* demokráciát a piachoz és a teletechnikai-tudományos észhez köti, amely uralja őt.

lyet oly gyakran, oly könnyen feltárunk és leleplezünk, jogosan, e „fundamentalizmusokban“ vagy „integrizmusokban“, ezek gyakran maradványok, a felszín effektusai, az immunis, az érintetlenségi vagy auto-immunis reaktivitás reaktív salakjai. Mély struktúrát vagy (de egyszerre is) önmaguktól való félelmet álcáznak, arra való reakciót, amivel részben össze vannak kapcsolva: a részekre oszlás, a kizsákmányolás, a helyváltoztatás, a gyökértelenedés, a nyelv elvesztése vagy a javak elvesztése (minden dimenziójában, különösen a szexuálisban – *fallikus*), amit a telechnikai-tudományos gépezet nem fog elvéteni, hogy előállítson. A neheztelés reaktivitása ezt a mozgalmat megosztva, önmagával állítja szembe. *Érintetlenné teszi magát* ily módon a mozgalomban, amely egyszerre immun és auto-immun. A gépre való reakció ugyanúgy automatikus (és tehát gépi), mint maga az élet. Egy ilyen belső hasadás, mely megnyitja a távolságot, a vallás „tulajdona“ [*propre*] is, ami a vallást a „tulajdonhoz“ tulajdonítja [*approprié*] (amennyiben ő is *érintetlen*: *heilig*, szent, megszentelt, ép, immun, stb.), ami a vallásos érintetlenné tételt a tulajdon minden formájához tulajdonítja, a betű szerinti nyelvi idiómától a földig és a vérig, a családig és a nemzetig. Ez a belső és közvetlen reaktivitás, mely egyszerre immun és auto-immun, egyedül képes számot vetni azzal, amit a vallásos hullámverésnek [*déferlement*] nevezünk, a maga kettős és ellentmondásos jelenségében. A *hullámverés* szó kínálkozik számunkra, hogy sugalljuk egy hullám megkettőződését, amely magának tulajdonítja éppen azt, aminek, rátekeredve, ellenkezni látszik – és egyidejűleg dühöng, néha terrorban és terrorizmusban, még az ellen is, aki védi, saját tulajdon „antitestei“ ellen. Szövetkezve tehát az ellenséggel, befogadó az antigénnel, magával sodorva a másikat, a hullámverés növekszik és *felfúvódik* az ellenkező hatalomtól. Bármely sziget partjáról, nem tudni, íme a hullámverés, amelyet kétségtelenül

hiszünk látni jönni, a maga spontán, ellenállhatatlanul automatikus felfúvódásában. De horizont nélkül hisszük látni jönni. Nem vagyunk többé biztosak, hogy látunk, és hogy van még eljövő jövő ott, ahol látjuk jönni. Az eljövő jövő nem tűri sem az előrelátást, sem a gondviselést. Ez tehát benne van, inkább, megfogva és meglepve ebben a hullámverésben, amelyet „mi“ vittünk el igazából – és ez az, amire *gondolni* szeretnénk, ha még használhatjuk itt ezt a szót.

A vallás ma szövetkezik a teletechnikai tudománnyal, amelyre minden erejével reagál. Egyrészt, ő maga a globalizáció; előállítja, házasodik vele és kizsákmányolja a telemediatizáció tőkét és tudását: sem a pápa világméretű utazásai és fellépései, sem a „Rushdie affér“ államközi méretei, sem a planetáris terrorizmus nem lennének lehetségesek másként ebben a ritmusban – és sokasíthatnánk az ilyen jegyeket a végtelenségig. De másrészt, azonnal reagál, *egyidejűleg* háborút üzen annak, aki nem adja meg neki ezt az új hatalmat, hogy kiköltözködjön minden tulajdon helyéről, *igazából a helyről magáról*, saját igazsága *meg-történéseinek helyéről*. Borzalmas háborút folytat az ellen, aki csak fenyegetés által védi, e kettős ellentmondásos struktúra szerint: immun és autoimmun. Márpedig a viszony elkerülhetetlen, tehát automatikus és gépi, e két mozgás vagy két forrás közt, melyek közül az egyik a gép formájával rendelkezik (mechanizáció, automatizáció, gépiesítés vagy *mekhane*), és a másik, az élő spontaneitás formájával, az élet *érintetlen* tulajdonával, azaz egy másik (általólágos) önmeghatározással. De az auto-immun kísérti a közösséget és immun túlélési rendszerét, mint tulajdon lehetőségének túlzása. Semmi *közös*, semmi immun, ép és sértetlen, *heilig* és *holy*, semmi érintetlen a leginkább autonóm élő jelenben, mely az autoimmunitás kockázata nélküli. Mint mindig, a kockázat kétszeres terhet vesz magára, ugyanazt a véges kockázatot. Inkább kétszer, mint egy-

szer: egy fenyegetéssel és egy eséllyel. Két szóval, őt kell felvenni, mondani lehetne, zálogképpen, e **gyökeres rossz lehetőségét**, ami nélkül semmit jól, semmi jót nem lehetne tenni.

... és gránátalmák

(Miután ezen általános premisszákat és definíciókat felállítottuk, és a rendelkezésünkre álló hely egyre szűkebbé válik, kísérőként határozzuk meg a tizenöt végső tételt, olyan formában, amely még inkább kipergetett, magos, szétszórta [disséminée], aforisztikus, diszkontinuus, melléhelyezett, dogmatikus, kijelentő vagy virtuális, ökonomikus; röviden, inkább mint valaha, távirati.)

38. Egy eljövendő [à venir] diskurzusról – az eljövételről [à-venir] és az ismétlésről. Axióma: Nincs eljövétel örökség és az ismétlés lehetősége nélkül. Nincs eljövétel bizonyos *iterabilitás* nélkül, legalább is az önmagával való szövetség és az eredeti *igen megerősítése* formájában. Nincs eljövétel valamennyi messiási emlékezet és ígéret nélkül, mely messiásiség régebbi valamennyi vallásnál, és eredetibb minden messianizmusnál. Nincs diskurzus vagy címzés a másikhoz, egy elemi ígéret lehetősége nélkül. Az esküszegés és a nem tartott ígéret *ugyanazt* a lehetőséget követelik maguknak. Nincs ígéret tehát, az igen megerősítésének ígérete nélkül. Ez az *igen* magában fogja foglalni, és mindig magába fogja foglalni a hit megbízhatóságát vagy hűségét. Ha nincs hit, akkor tehát eljövő jövő [avenir] sem lesz az iterabilitás által feltételezett technikai, gépi és automatizált dolgok nélkül. Ebben az értelemben a technika a hit lehetősége, azt is lehet mondani, esélye. És ez az esély magában kell, hogy foglalja a legnagyobb kockázatot, magának a **gyökeres rossznak** a fenyegetését. Másként, az, aminek ez az esé-

lye, nem a hit lenne, hanem a program és a bizonyíték, a megjósolhatóság és a gondviselés, a tiszta tudás és a tiszta tudni-hogyan, azaz az eljövő jövő megszüntetése. Szembeállítás helyett, ahogy ezt szinte mindig teszik, tehát együtt kellene őket gondolni, mint *egyedüli és ugyanazon lehetőséget*, a gépit és a hitet – de szintén a gépit és minden olyan értéket, amely a megszentelt-szentségben [*sacro-sainteté*] (*heilig, holy*, ép és sértetlen, érintetlen, intakt, immun, szabad, élő, termékeny, gazdag, erős, és főként, meg fogjuk látni „felfújtt”), pontosabban a **fallikus** effektus megszentelt szentségében van.

39. Ez a kettős érték, nem az, amely például különbségében egy falloszt vagy inkább a **fallikust**, a *fallosz effektusát* jelöli, ami nem szükségszerűen a férfi sajátja? Nemde ott van a jelenség, a *phainestai*, a *fallosz napja*? – de ugyanakkor, az iterabilitás vagy a megkettőződés törvényének megfelelően, amely *el* tudja *választani* tiszta és saját jelenét, nemde ott van *fantazmája*, görögül szelleme, kísértete, megkettőződése, fétise is? Nem ez az erekciónóriási *automatikussága* (az érintetlen, az érintetlenné tett, az immun és sértetlen, megszentelt-szent élet maximuma), de ugyanakkor, ugyanez által, reflex jellegében a leginkább mechanikus, az általa képviselt élettől leginkább elválasztható? Nemde a fallikust, eltérően a pénisztől és egyszer elválasztva a saját testtől, ezt a marionettet állítják föl, mutogatják, fetiszizálják és hurcolják a felvonulásokon? Nem onnan veszik, virtualitást a virtualitástól, egy elég hatalmas logika hatalmát és potenciáját, hogy számot vessenek (*logon didonai*), könyvelve és számolva a kiszámíthatatlannal, mindazzal, ami a teletechnikai-tudományos gépet, az élet ezen ellenségét az élet szolgálatában, összeköti magának a vallásosnak a forrásával, azaz a legelőbb hittel, mint halottal és automatikusan *túl-élővel*, feltámadottal a maga kísértetszerű *szellemében*, ami a szent, az ép és a sértetlen, az érintetlen, az immun, a meg-

szentelt, minden, ami egy szóban fordítódik le, *heilig*? Mátrix, még egyszer, egy általánosított fétis kultuszának vagy kultúrájának, egy határtalan fétisizmusnak, maga a Dolog fetiszáló imadásának mátrixa. Maga a Dolog. Ön-kényesség nélkül olvasni, kijelölni, összegyűjteni lehetne mindazt az érintetlen – szent, megszentelt, ép és sértetlen, *heilig*, *holy* – szemantikus genealógiájában, ami erőt, az **élet** erejét, termékenységet, gyarapodást, növekedést, *fel-fújódást* jelent, az erekció vagy a terhesség spontaneitásában.²⁸ A rövidség kedvéért nem lehetséges, hogy emlékez-

²⁸ Pergessük itt egy eljövendő munka premisszáit. Merítsük őket először, és még, a *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* oly gazdag, a Megszenteltnek [*Sacré*] és a Szentnek [*Saint*] szentelt fejezetéből, miután alkalmassint emlékeztettünk néhány „módszertani nehézségre”. Igaz, hogy ezek a „nehézségek” számunkra még súlyosabbaknak és még inkább elvieknek tűnnek, mint Benveniste számára – még ha bele is egyezik, hogy elismerje a kockázatot, hogy „a tanulmány tárgyát fokozatosan eltűnni látja”. (p.179.) Fenntartva az „első jelentés” (maga a vallás és a „megszentelt”) kultuszát is, Benveniste, a tanulmányozott idiómák, leszármazások, és etimológiák hálózatának teljes összetettségében ténylegesen azonosítja a „termékenység”, az „erő”, a „hatalmas” visszatérő és hangsúlyos témáját, különösen a *fel-fújódás* alakzatában vagy képzeletbeli sémájában. Hadd idézzek hosszabban, és a többi részekhez hadd utaljam az olvasót a cikk egészére: „A sura melléknév nem csak az „erős”-t jelenti; ez egyben több isten, néhány hős, így Zarathustra, és néhány fogalom, mint 'hajnál' jellemzője is. Ide jön az ugyanazon gyökerű, zárójelbe tett formákkal való összehasonlítás, amelyek számunkra az első jelentést adják. A véda ige *śū*-,*śvā*-jelentése „fel-fújódni, növekedni”, mely bennfoglalja az „erő”-t és a „virágzás”-t; a „*śūra*”-ból ered az „erős, bátor”. Ugyanaz a fogalmi kapcsolat egyesíti a görögben a jelen idejű *kuēin* igét „terhes állapotban lenni, hordozni méhében”, a *kúma* főnevet, „(hullámok) fel-fújódása, áradás”, egyrészt, és másrészt *kúros* „erő, önállóság”, *kúrios* „önálló” szavakat. Ez a hasonlítás megvilágítja a „fel-fújás” jelentése eredeti azonosságát, és a mindhárom nyelvbéli sajátos fejlődést. [...] Az indo-irániiban ugyanúgy, mint a görögben, a „fel-fújás” jelentése ugyanúgy az „erő” vagy „virágzás” felé halad. [...] A gr. *kuéo* „terhesnek lenni” és *kúrios* „önálló” valamint az av. *śūra* „erős” és *spanta* közti kapcsolatokat így feltárták, melyek fokozatosan pontosabban láthatóvá teszik a „megszentelt” fogalmának egyedi eredetét. [...] A szent és a megszentelt jellege ily módon a dűsan pompázó és termékeny erő fogalmában határozódik meg, amely képes életre vezetni, és felfakasztani a természet teremtő erőt.” (p. 183–184.)

A „két forrás” címébe szintén be lehetne írni a figyelemreméltó tényt, melyet Benveniste is hangsúlyoz, hogy „szinte mindenütt”, a „'megszentelt' fogalmának nem csak egyetlen kifejezés, de két különböző kifejezés” felel meg.

tessünk minden fallikus kultuszra és jól ismert jelenségeire oly sok vallásban. A három „nagy monoteizmus“ beírta alapító szövetségeit vagy ígéreteit az *érintetlen e próbájába*, amely mindig körülmetélés, akár „külső vagy belső“, szó szerinti, vagy, amint ezt már Szent Pál előtt mondták magában a judaizmusban is, „a szív körülmetélése“. Ez lenne talán a hely, hogy megkérdezzük, a minden oldalhoz tartozó, szétválaszthatatlanul etnikai-vallási erőszak gyilkos elszabadulásában, miért a nők a kiemelt áldozatok (nem csak, ha lehet mondani, annyi gyilkosságban, de azokban a nemi erőszakokban és csonkításokban, amelyek ezeket megelőzik, vagy kísérik).

40. Az élő vallása, nem tautológia ez? Abszolút felszólítás, szent törvény, az üdv törvénye: megmenteni az élő, mint olyant, amely intakt, érintetlen és sértetlen (*heilig*), aminek az abszolút tiszteletre, a visszafogottságra, a sze-

Benveniste megvizsgálja ezeket, nevezetesen a germánban (a gót *weihs*, „valaminek szentelt“ [*consacré*], és a run *hailag*, ger. *heilig*), a latinban pedig *sacer* és *sanctus*, a görögben *hágios* és *hierós*. A német *heilig* eredeténél lévő gótikus *hails* melléknév az „üdv, egészség, fizikai jó állapot“ eszméjét fordítja, a görög *hygies*, *hygiainon*, pedig annyi, mint „jó egészségben“. A megfelelő igei formák jelentése „egészségessé tenni vagy válni, gyógyítani“. (Ide lehetne helyezni – Benveniste nem teszi ezt meg – a szükségszerűséget, hogy minden vallás vagy minden megszentelés gyógyítás is – *heilen*, *healing* –, egészség, üdvösség vagy a kúra ígérete – *cura*, *Sorge* –, a megváltás, az érintetlen helyreállítása, az *érintetlenné tétel* horizontja.) Ugyanez érvényes az angol *holy*-ra, a *whole* („egész, érintetlen“, tehát „sértetlen, megmentett, érintetlen a maga egészében, immun“) szomszédja. A gót *hails*, „jó egészségben, aki élvezi fizikai egészségét“, hordozza a kívánságot, mint a görög *khairé*, „üdvözlet!“ [*salut*]. Benveniste hangsúlyozza „vallásos értékét“: „Aki bírja az 'üdvöt' [*salut*], azaz akinek érintetlen [*intact*] a testi állapota, képes az 'üdvöt' átadni. 'Érintetlennek lenni', a kívánt esély, a várt előjel. Természetes, hogy ebben a tökéletes 'egészségben' [*intégrité*] isteni kegyelmet láttak, megszentelt jelentést. Az istenség természeténél fogva rendelkezik azzal az adománnyal, ami egészség, esély, és át tudja adni az embereknek [...] A történelem folyamán az egyszerű gót kifejezést *weihs*, helyettesítették a *hails*, *hailigs* kifejezéssel.“ (p. 185–187.)

méremre van joga. Innen egy hatalmas feladat szükségessége: az analóg motívumok láncolatának helyreállítása a megszentelő-szentesítő [*sacro-sanctificatrice*] beállítódásban vagy szándékban [*intentionalité*], ahhoz való viszonyban, ami, aminek maradnia kell, vagy amit hagyni kell, annak lenni, ami (*heilig*, élő, erős és termékeny, erekzív és termékeny: sértetlen, egész, érintetlen, immun, megszentelt, szent, stb.) Üdv és egészség. Egy ilyen szándékolt beállítódás ugyanazon család több nevét hordozza: tisztelet, szemérem, visszafogottság, tiltás, *Achtung* (Kant), *Scheu*, *Verhaltenheit*, *Gelassenheit* (Heidegger), a *megállás* [*halte*] általában.²⁹ Pólusaik, témáik, okaik nem ugyanazok (a törvény, a szakralitás, a szentség, az eljövendő isten, stb.), de azok a mozgások igencsak ana-

²⁹ Másol, egy szemináriumban, megkísérlek egy jobban alátámasztott gondolatmenetet a *halten* e jelentéséről és lexikai kapcsolatairól, különösen a *halten* körül, Heideggernél. Az *Aufenthalt* mellett (tartózkodás, *éthos*, gyakran azután, ami *heilig*) *Verhaltenheit* (szemérem vagy tisztelet, a skrupulus, az a visszafogottság vagy csendes diszkrécia, amely felfüggesztődik a tartózkodásban) csak – igaz, jelentősebb – példái lennének annak, ami fontos itt nekünk és számot vet azzal a szereppel, amelyet ez a fogalom játszik a *Beiträge zur Philosophie*-ban, az „utolsó isten“, a „másik isten“, a jövő isten, vagy az elmenő isten vonatkozásában. Utalok itt, különösen ez utóbbi témában, Jean-François Courtine nemrégiben megjelent tanulmányára, „Les traces et le passage de Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger“, in *Archivio di filosofia*, 1994, no. 1–3. Amikor utal Heideggernek a modern nihilizmus melletti kitarására, mint ami „gyökértelenedés“ (*Entwurzelung*), „deszakralizáció“ vagy „de-divinizáció“ (*Entgötterung*), „varázstalanítás“ (*Entzauberung*), Courtine összeköti ezt éppen azzal, amit a *Gestell*-ről és „a létező minden technikai-instrumentális manipulációjáról“ (*Machenschaft*) – és bennfoglaltan mindig ellene – mond, amihez hozzákapcsolja még „a teremtés eszméjének kritikáját, amely elvileg a kereszténység ellen irányul“. (p. 528.) Úgy tűnik számunkra, hogy ez annak a hipotézisnek az értelmében történik, amit fentebb előterjesztettünk: Heidegger egyszerre gyanakszik a (főként keresztény-római) „vallásra“, a hívésre, és arra, ami a technikában fenyegeti a sértetlent, az érintetlent vagy immunt, a megszentelt szentet (*heilig*). Ez „álláspontjának“ érdekessége, amelyről mondhatnánk, sokat egyszerűsítve, hogy egyszerre törekszik megszabadulni, mintha ugyanaz lenne, a vallástól és a technikától, vagy inkább attól, ami itt a *Gestell* és a *Machenschaft* neveit hordozza. Az *ugyanaz*, igen, amit mi is próbálunk itt mondani, szerényen és a magunk módján. És az *ugyanaz* nem zár ki vagy töröl el egyetlen differenciális hajlatot sem. De ez az egyszer elismert vagy gondolt *ugyanaz* a *lehetőség* nem biztos, hogy csak heideggeri „választ“ von maga után, sem az, hogy idegen vagy külső lenne *ugyanazon lehetőség* számára, legyen az akár az érintetlen logikája, vagy az auto-immun érintetlenné tétel, amelyhez itt közelíteni próbálunk. Visszatérünk erre lejjebb és másol.

lógoknak látszanak, melyek egymáshoz viszonyítják őket, amelyekben *felfüggesztődnek, igazából megszakítódnak*. Mindegyik *megállást* tartalmaz, vagy jelöl. Talán egyfajta egyetemes alkotnak, nem „a Vallást“, de a vallásosság egyetemes struktúráját. Mert ha nem sajátosan vallásosak, még mindig megnyitják a vallásos lehetőségét, anélkül, hogy azt valaha korlátozni vagy megállítani tudnák. Még megosztott lehetőség. Egyrészt biztos, ez tiszteletteljes vagy gátlásos visszafogottság azelőtt, ami a szentségi titok marad, és amelynek intaktnak és megközelíthetetlennek kell maradnia, ilyen egy titok misztikus immunitása. De ily módon visszavonva, ugyanaz a megállás meg is nyit egy közvetítés és képzet nélküli közeledést, tehát nem teljesen bizonyos szemléleti erőszak nélkül, ahhoz, ami érintetlen marad. Ez a misztikusnak egy másik dimenziója. Egy ilyen egyetemes megengedi, vagy megígéri talán azon *religio* globális fordítását, amely: skrupulus, tisztelet, megállás, *Verhaltenheit*, szemérem, *Scheu, shame*, diszkréció, *Gelassenheit*, stb., megállás az előtt, aminek épnek és sértetlennek, intaktnak, érintetlennek kell, vagy kellene maradnia, azelőtt, amit hagyni kell létezni, aminek lennie kell, néha az önmaga feláldozása árán és az imádságban: a másik. Egy ilyen egyetemes, egy ilyen „egzisztenciális“ egyetemesség szolgáltatja talán legalább is egy *séma* közvetítését a *religio* globalatinizációjához. Mindenesetre a lehetőségéhez.

Ugyanebben a mozgásban, számot kellene vetni egy nyilvánvaló kettős követelménnyel: *egyrészt az élet* abszolút tiszteletével, a „Ne ölj“ (legalábbis felebarátodat, hacsak nem általában az élő), az abortusz, a mesterséges megtermékenyítés, a genetikus adottságba való cselekvő beavatkozás – még ha ez a genetikus terápia céljaival történik is – „integrista“ tiltásával, stb., *másrészt* (anélkül, hogy vallásháborúkról, terrorizmusokról és gyilkosságokról beszélnének) az áldozati hivatással, amely szintén

egyetemes. Ez nemrég, itt-ott emberi **áldozat** volt, beleértve a „nagy monoteizmusokat“ is. Ez mindig az élő feláldozása, még mindig és inkább, mint máskor, a tömeges tenyésztés és vágás, az ipari halászat és vadászat, az állatkísérlet léptékében. Említsük meg futólag, bizonyos környezetvédők és bizonyos vegetáriánusok – abban a mértékben legalábbis, hogy magukat minden húsevéstől tisztának (érintetlennek) gondolják, még ha szimbolikus értelemben is³⁰ – lennének az egyetlen „vallásosak“ korunkban, akik tiszteletben tartják a vallás két tiszta forrásának egyikét, és ténylegesen felelősséget viselnek az iránt, ami igencsak egy vallás jövője lehet. Mi e kettős követelmény *mechanikája* (az élet tisztelete és áldozatiság)? *Mechanikának* nevezzük, mivel technikai szabályossággal reprodukálja a nem-élő sürgetését, vagy ha akarjuk, a halált az élőben. Ez volt a korábban említett fallikus hatású automata. Ez a marionett volt, a halott és több mint élő gép, a halál kísérteties szelleme, mint az élet és a túl-élet [*survie*] elve. Ez a mechanikus elv látszólag nagyon egyszerű: az élet *abszolúte* értékes, ha *értékesebb, mint* az élet. És tehát akkor, ha gyászol, ha azzá válik, ami, a végtelen gyázmunkában, a határtalan szellemszerűség érintetlenné tételében. Csak annak nevében megszentelt, szent, végtelenül tisztelhető, ami benne többet ér, mint ő és nem határolja le magát a (feláldozható) biozoológiai természetességre – még ha az igazi áldozatnak föl is kell áldoznia nem csak a „természetes“ életet, melyet „állatinak“ vagy „biológiaiainak“ neveznek, de azt is, ami többet is ér, mint az

³⁰ Azaz annak szimbolikus értelmében, ami a nyugati kultúrákban áldozati marad, egészen az ipari méretekig, áldozati és „carno-fallogocentrikus“. Ez utóbbi fogalomról hadd utaljak „Il faut bien manger“ írásomra, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992.

úgynevezett természetes élet. Az élet tisztelete ily módon, a vallásról, mint olyanról való diskurzusban akkor vonatkozik az „emberi élet“-re, amikor tanúságot hordoz, valamilyen módon, a végtelen transzcendenciáról, amely többet ér, mint ő (az istenség, a törvény megszentelt-szentsége³¹). Az emberi élő ára, azaz az antro-po-teológiai élő, annak ára, aminek sértetlennek (*heilig*, megszentelt, szent és sértetlen, érintetlen, immun) kell maradnia, mint abszolút ár, annak az ára, aminek tiszteletet, szemérmet, visszafogottságot kell ihletnie, ennek az árnak nincs ára. Megfelel annak, amit Kant az önmagában való cél, a véges eszes lény, a piacon összehasonlítható minden érték (*Marktpreis*) feletti abszolút érték méltóságának (*Würdigkeit*) nevez. Az élet e méltósága csak a jelenlévő élő fölött helyezkedhet el. Innen van a transzcendencia, a fétisizmus és a kísértetszerűség, innen van a vallás vallásossága. Az élőn való ezen túllépés, amely számára az élet csak annyit ér, amennyiben az többet ér mint az élet, többet, mint önmaga, összességében, íme ami megnyitja a halál terét, amelyet összekapcsolnak a (példaszerűen „fallikus“) automatával, a technikával, a géppel, a protézissel, a virtualitással, röviden az auto-immun és önfeláldozó szupplementaritás dimenzióival, a halál e lüktetésével, amely megmunkál minden közösséget [*communaute*], minden közös auto-immunitást [*auto-co-immunité*], és igazából megalakítja azt, mint olyant, iterabilitásában, örökségében, kísértetszerű hagyományában. Közösség [*communaute*] mint köz-ös auto-immunitás [*com-mune auto-immunité*]: nincs közösség, amely ne tartaná fenn saját auto-immunitását, az áldozati önpusztítás elvét, amely az önvédelem (önmaga intakt egésze fenntartása) elvét rombolja le, és

³¹ E két érték (*sacer* és *sanctus*) összekapcsolásáról és szétválasztásáról később utalunk Benveniste-re és Levinasra.

ezt valamilyen láthatatlan és kísértetszerű túl-élés érdekében. Ez az önvitató igazolás [*attestation autocontestatrice*] tartja életben az auto-immun közösséget, azaz, amely nyitott más dologra és többre, mint önmaga: a másokra, a jövőre, a halálra, a szabadságra, a másik jövetele-re vagy szeretetére, a minden messianizmuson túli kísértetiesítő messianikusság terére és idejére. Ott áll fenn a vallás lehetősége, a *vallásos* (skrupulózus, tiszteletteljes, szemérmes, visszafogott, gátlásos) kapcsolat, az élet értéke, abszolút „méltósága“, és a teológiai gép, az „isteneket gyártó gép“ közt.

41. A vallás, mint kétértelmű és kettős enyhülést adó válasz, tehát *kihagyás* [*ellipse*]: az **áldozat** kihagyása. El lehetne képzelni egy áldozat és imádság nélküli vallást? A jel, amely által Heidegger úgy véli, hogy az ontoteológia felismerhető, az, hogy az abszolút Léthez vagy a legfelső Okhoz való viszony benne szabadul fel mind a kettőtől, ugyanaz által elvesztve az áldozati adományt és az imádságot. De még ott is, két forrás: a megosztott törvény, a *double bind*, a kettős tűzhely szintén, a vallás kihagyása vagy eredeti kettőssége, ez az, amit az érintetlen törvénye, a sértetlen üdve, a megszentelt-szent (*heilig, holy*) előtti szemérmes tisztelet *egyszerre követel, és kizárja* az áldozatot, azaz az érintetlen érintetlenné tételét, az immunitás árát. Tehát az auto-immunizációt és az áldozat áldozatát. Ez mindig ugyanazt a mozgást jeleníti meg, azt az arát, hogy ne sértsék, ne sebezzék meg az abszolút mást. Az áldozat **erőszakja** az erőszakmentesség nevében. Az abszolút tisztelet vezérli elsősorban az önfeláldozást, a legértékesebb érdek feláldozását. Ha Kant a morális törvény „szentségéről“ beszél, akkor kifejezetten, amint tudni lehet, az „áldozat“-ról tart diskurzust, azaz „a puszta ész határain belüli“ vallás más megvalósulásáról, a keresztény vallásról, mint az egyetlen „morális“ vallásról. Az önma-ga feláldozása tehát feláldozza a leginkább sajátot a legin-

kább saját szolgálatában. Mintha a *tiszta* ész, az auto-immun érintetlenné tétel folyamatában csak a vallást tudná a vallással szembeállítani vagy a *tiszta* hitet egy ilyen vagy olyan hívéssel.

42. „Vallásháborúinkban“ az **erőszaknak** két kora van. Az egyik, erről beszéltünk fentebb, „kortársnak“ tűnik, összhangban van, vagy szövetkezik a teletechnikai katonaság, a „digitális“ és kibernetesített kultúra hiperszofisztikációjával. A másik „új archaikus erőszak“, ha lehet ezt így mondani. Visszavág az elsőnek és mindannak, amit az képvisel. Revans. A mediatis hatalom ugyanazon forrásaihoz visszanyúlva, a lehető legközelebbre *visszatér* (a visszajövetel, az erőforrás, az erőmerítés és a belső és auto-immun visszahatás törvénye szerint, amelyet megpróbálunk formába önteni itt) a saját testhez vagy a gépiség előtti élőhöz. Mindenesetre, vágyához és képzelődéséhez a lehető legközelebbre. Bosszút állnak a kizsákmányoló vagy tetetlenítő gépen – visszatérve – a puszta kézhez, a szexhez vagy az elemi eszközhöz, a „szűrő- és vágófegyverhez“ [*arme blanche*]. Amit „öldöklésnek“, „atrocitásoknak“ neveznek – olyan szavak, amelyeket soha nem alkalmaznak a „tulajdonképeni“ háborúban, ott, ahol éppenséggel nem számolják a halottakat (egész városokra irányított távvezérelt lövedékek, „intelligens“ rakéták, stb.) –, ezek a kínzások, a lefejezések, a legkülönbélebb csonkítások. Mindig bejelentett bosszúról van szó, gyakran kifejezett **szexuális** revansról: erőszakok, megsebzett nemi szervek vagy levágott kezek, a holttestek kiállítása, a levágott fejek hordozása, amelyeket nemrégben, Franciaországban, lándzsahegyre tűztek (a „természetes vallások“ fallikus felvonulásai). Ez a helyzet például, de ez csak példa, ma Algériában, az iszlám nevében, amelyet mindkét hadviselő a maga módján magának követel. Ezek szintén reaktív és negatív megnyilvánulás szimptomái, a saját test bosszúja

egy kizsákmányoló és helyváltoztató teletechnikai tudomány ellen, amely azonosul a piac globalizáltságával, a katonai-kapitalista hegemoniával, az európai demokratikus modell mindkét formájú, szekuláris és vallási globalizációjával. Innen van – a kettős eredet másik alakzata – a fanatizmus, a dogmatizmus vagy az irracionalista obskurantizmus legrosszabb hatásainak előrelátható szövetsége az ellenfél hegemoniáinak és modelljeinek hiperkritikus bírálatával és éber elemzésével (globalizáció, a nevé nem mondó vallás, mint mindig, „univerzalista“ arcú etnocentrizmus, a tudomány és a technika piaca, demokratikus retorika, „humanitárius“ stratégia vagy a „béke fenntartása“ *peacekeeping force* segítségével, ott, ahol soha nem ugyanúgy számolják a ruandai halottakat, mint az Amerikai Egyesült Államok vagy Európa halottait). A „vallásos“ erőszak ezen archaikus radikalizálódása és nyilvánvalóan nagyobb vadsága igényt tart a „vallás“ nevében arra, hogy újra meggyökereztesse az élő közösséget, segítsen újra megtalálni helyét, testét és intakt (érintetlen, sértetlen, tiszta, saját) nyelvét. Oszlja a halált és elszabadítja az önpusztítást, reménytelen (autoimmun) gesztusban, amely saját tulajdon testének vérét veszi: mintha ez a gyökértelenedés gyökértelenítése lenne, és az élet intakt és sértetlen szentségének visszaszerzése. Kettős gyökér, kettős gyökértelenedés, kettős kiirtás, gyökerestül.

43. Kettős erőszak. *Új kegyetlenség* hozna tehát szövetséget létre – azokban a háborúkban, amelyek vallásháborúk is – a legfejlettebb technikai tudományos kiszámíthatóság és a reaktív vadság között, amely azonnal a saját testre támadna, a **szexuális** dologra – amelyet meg lehet erőszakolni, csonkítani lehet vagy egyszerűen tagadni, deszexualizálni –, ami ugyanazon erőszak más formája. Lehetne ma beszélni erről a kettős erőszakról, nem túlságosan ostoba, műveletlen vagy együgyű módon, a „pszi-

choanalízist“ figyelmen kívül hagyva [*ignorer*]? A pszichoanalízis figyelmen kívül hagyása ezer módon lehetséges, néha nagy pszichoanalitikus tudás birtokában, de szétesett kultúrában. Annyira nem veszik figyelembe a pszichoanalízist, hogy nem integrálják ma a jogról, a morálról, a politikáról, de a tudományról, a filozófiáról, a teológiáról stb. szóló legjelentősebb diskurzusokba sem. Ezer módja van, hogy elkerüljék ezt a következetes integrációt, beleértve a pszichoanalízis intézményes közegét is. Márpedig a „pszichoanalízis“ (egyre gyorsabban kell haladnunk) visszaszorulóban van Nyugaton; soha nem tört ki, nem törte át hatékonyan a „vén Európa“ egy részének határait. E „tény“ teljes joggal hozzátartozik a jelenségek, jelek, szimptómák azon együtteséhez, amelyet itt a „vallás“ címe alatt vizsgálunk. Hogyan követelhetünk egy új felvilágosodást, hogy számot vessünk „a vallásos visszatéréssel“, anélkül, hogy a tudattalan valamely logikáját működtetnénk? Anélkül, hogy dolgoznánk vele legalább, és felhasználnánk a gyökeres rossz esetében, a gyökeres rosszra való reakció kérdésénél, amely a freudi gondolkodás középpontjában áll? Egy ilyen kérdés nem választható el annyi másiktól: az ismétlés hajtóereje, a „halálvágy“, az „anyagi igazság“ és a „történelmi igazság“ különbsége, ami Freudnak először a „vallás“ tárgyalásakor jutott eszébe, pontosan, és ez a legnagyobb közelségben dolgozódik ki, mindenekelőtt a befejezhetetlen **zsidókérdéssel**. Igaz, hogy a pszichoanalitikus tudás maga is gyökértelenedhet, és fölébresztheti a hitet, azáltal, hogy megnyílik az örökhagyás új terének, az igazolás új tekintélyének, a szimptóma és az igazság új tapasztalatának. Ennek az új térnek joginak és politikainak is lennie kellene, ha nem is csak annak. Vissza kell ehhez még térnünk.

44. Megpróbáljuk folyamatosan együtt, de másképp gondolni a tudást és a hitet, a technikai tudományt és a vallásos hívést, a számolást [*calcul*] és a megszentelt

szentet. Ebben a folyamatban szünet nélkül kereszteztük a kiszámítható [*calculable*] és a nem kiszámítható szent vagy nem szent szövetségét. Ugyanúgy a nem számszerűsíthető és a szám, a bináris, a numerikus és a digitális szövetségét. Márpedig a demográfiai számítás ma a „vallásos kérdés“ legalább *egyik* aspektusát jelenti, annak geopolitikai dimenziójában. Ami egy vallás jövőjét illeti, a szám kérdése ugyanúgy érinti a „népek“ számszerűségét, mint az „emberek“ élő érintetlenségét. Ez nem csak azt akarja jelenteni, hogy számolni kell a vallással, de azt is, hogy a globalizáció korában meg kell változtatni a hívők megszámlálásának módját. „Példaszerű“ vagy sem, a **zsidó kérdés** még elég jó példa (*sample*, minta, különös eset) marad e demográfiai-vallási problematika jövőre kidolgozására. Igazából a *számok* e kérdése, mint tudjuk, állandóan gyötri a Szent Iratokat és a monoteizmusokat. Amikor fenyegetve érzik magukat egy **kizsákmányoló és helyváltató** teletechnikai tudomány által, az „emberek“ a behatolás új formáitól is félnek. Megrémítik őket az idegen „népek“, amelyeknek a növekvése ugyanúgy, mint közvetett vagy virtuális – de annál inkább nyomasztó – jelenléte kiszámíthatatlanná válik. A számolás új módjai tehát. Sokféle módon lehet értelmezni a kis „zsidó nép“ halhatatlan túlélését és vallásának világméretű kisugárzását, mely a világ bizonyos uralmában osztozó azon három monoteizmus egyedüli forrása, amelyek egyenlők, legalább is méltóságban. Ezer módon lehet értelmezni az elpusztításukra irányuló kísérleteknek való ellenállásukat, mint ahogy példa nélküli demográfiai aránytalanságukat is. De mi lesz ebből a túlélésből, amikor (talán már ott is tartunk) a globalizáció telítődik? Akkor a „globalizáció“ nem fogja talán többé megengedni, hogy az emberi föld felszínén kivágjuk azokat a történeti, kulturális, politikai mikroklímákat és mikroövezeteket, a kis Európát és a Közel-Keletet, amelyekben a „zsidó nép“ annyit küzdött a túlélésért

és hitének tanúságáért. „Úgy értem a judaizmust, mint ami a Bibliának kontextust ad, és olvashatóként őrzi e könyvet“, mondja Levinas. A valóság és a demográfiai számítás globalizációja nem teszi-e a „kontextus“ valószínűségét gyengébbé, mint bármikor korábban, és annyira fenyegetővé is a túlélés számára, mint a legrosszabb, „végső megoldás“ gyökeres rossza? „Isten az eljövő jövő“, mondja szintén Levinas – miközben Heidegger „az utolsó istent“ látja bejelentkezni egészen magának az eljövő jövőnek a távollétéig: „Az utolsó isten: lényegi kibontakozását (*Wesung*) a jelzésben (*im Wink*) találja meg, a megérkezés esedékességében és kimaradásában (*dem Anfall und Ausbleib der Ankunft*), mint az elmúlt istenek menekülése és titkos metamorfózisuk.³²⁴“

Ez a kérdés talán súlyosabb és sürgetőbb az állam számára és Izrael nemzetei számára, de ugyanakkor vonatkozik minden zsidóra, és kétségtelenül szintén, kevésbé látható módon, a világ minden keresztényére. De ma nem a muzulmánokra. Napjainkban ez alapvető különbség a három eredeti „nagy monoteizmus“ közt.

45. Nincs mindig más *helye* a szétszórásnak? Vagy a forrás ma megoszlik még, mint ahogy az *önmaga* válik szét a hit és a tudás közt? A **kizsákmányoló és helyváltató** teletechnikai tudományra irányuló eredeti reaktivitásnak legalább két alakzatra kell válaszolnia. Ezek egymásra tevődnek, váltogatják is vagy helyettesítik egymást, igazából magán a korábbi helyen csak érintetlenné tevő és auto-immun pótlást hoznak létre:

1. Kiszakítás, biztos, a gyökerek gyökerességéből (*Entwurzelung*, mondaná Heidegger, fentebb idéztük), és az eredeti *physis* minden formájából, minden megszentelt,

³² *Beiträge...*, 256. paragrafus. Az eljövő jövő, a judaizmus és a zsidóság néhány kérdésével kapcsolatban utalok könyvemre, *Mal d'archive*, Paris, Galilée, 1995, p. 109. sq.

érintetlen, „ép és sértetlen“ (*heilig*) saját nemzőerő feltételezett forrásából: etnikai azonosság, leszármazás, család, nemzet, föld és vér, tulajdonnév, saját nyelv, saját kultúra és emlékezet;

2. de ugyanakkor, inkább, mint valaha, ugyanazon megfordított vágy ellen-fétisizmusa, a teletechnikai-tudományos géphez való animista viszony, amely ennél fogva a rossz és a gyökeres rossz gépezete lesz, ám annyira manipulálható, mint amennyire exorcizálható gép. Mivel háziasítható rossz, és mivel egyre inkább *használják* az olyan műtárgyakat és protéziseket, melyekről semmit nem tudnak, növekvő aránytalanság van a tudás és a használati tudás közt, tehát e technikai tapasztalat tere hajlik arra, hogy még inkább animistává, mágikussá, misztikussá váljék. Az tehát, ami magában mindig kísértetszerű marad, hajlik tehát arra, hogy eme aránytalanság mértékében, ha lehet mondani, egyre inkább **primitív és archaikus** legyen. Amennyire a visszautasítás, ugyanúgy a látszólagos elsajátítás is fölveheti a strukturális és elsöprő vallásosság formáját. Bizonyos környezetvédő szellem is részt vehet ebben. (De különbséget kell itt tenni egy bizonytalan körvonalú környezetvédő ideológia és egy olyan ökológiai diskurzus vagy politika között, melyeknek időnként nagyon szigorúan meghatározott kompetenciái vannak.) Úgy tűnik, az emberiség történelmében soha nem volt a tudományos inkompetencia és a használati kompetencia közti aránytalanság ilyen nagy. Ezt még azoknál a gépeknél sem lehet többé fölmérni, amelyeknek mindennapos a használata, biztosított a kezelése és egyre szorosabb, bensőbb, háziasabb a közelsége. Tegnapelőtt, egészen biztos, nem minden katona *tudta*, hogyan működött a tüzefegyver, melyet azonban nagyon jól *tudott* használni. Tegnap, nem tudta pontosan minden autóvezető vagy minden vonaton utazó, járműve hogyan „működik“. De viszonylagos szakértelem-hiányukban nincs semmi közös (mennyiségi)

mérték, és semmi (minőségi) hasonlóság, azzal, ami ma az emberiség nagy részét olyan gépekhez köti, amelyek életét biztosítják, vagy amelyekkel mindennapi családiasságban, együtt lélegezve él. Ki képes elmagyarázni tudományosan gyermekeinek, hogyan működik a (tengeralatti kábel- vagy műholdas) telefon, a televízió, a fax, a számítógép, az elektromos levelezés, a CD-ROM, a mágneses kártyák, a lökhajtásos repülőgépek, a nukleáris energia terjedése, a scanner, az echográfia, stb.?

46. Ugyanannak a vallásosságnak kell összekapcsolnia a **primitív és archaikus** visszatérés reaktivitását, főntebb említettük, és a dogmatikus obskurantizmust és a hiperkritikus éberséget. A gépek, amelyekkel küzd, hogy elsajátítsa őket, azok, amelyek a történelmi hagyományt elpusztítják. Át tudják helyezni a nemzeti állampolgárság hagyományos struktúráit, hajlanak arra, hogy egyszerre töröljék el az állam határait és a nyelvek tulajdonlását. Ennél fogva, a vallásos reakciónak (visszautasítás és hasonítás, befelé fordulás és bekebelezés, lehetetlen érintetlenné tétel és gyász) mindig két normális útja van, melyek versengenek és látszólag ellentétesek. De mindkettő ugyanúgy szembe tud állni vagy össze tud kapcsolódni a „demokratikus“ hagyománnyal: *vagy* lázas visszatérés a nemzeti állampolgársághoz (az *otthon* patriotizmusa, minden formájában, érzelmi kapcsolódás az államnemzethez, nacionalista vagy etnocentrikus ébredés, leggyakrabban egyházakhoz vagy kultikus tekintélyekhez kapcsolva), *vagy* ellenkezőleg, egyetemes, kozmopolita vagy ökumenikus tiltakozás: „Világ természetvédői, humanistái, hívői, egyesüljetek az anti-tele-technologizmus internacionáléjában!” Olyan internacionáléről van szó egyébként, és ez korunk sajátossága, amely csak azokon a hálózatokon képes fejlődni, amelyek ellen küzd, használva ellenfele eszközeit. Ugyanazzal a sebességgel, olyan ellenféllel szemben, amely igazából ugyanaz. Ugyanaz kettőben, amit mozgékonyasága kiáltó

időszerűtlenségében kortársnak neveznek. Auto-immun érintetlenné tétel. Ezért kell e „kortárs“ mozgalmaknak az üdvöt keresniük (az épet és sértetlent, mint megszentelt-szentet), az egészséget is, egy, a teletechnikai tudomány és a vallás **két** törzse (érintetlen, *heilig, holy*, egyrészt, a hit vagy hívés, a fiduciárius másrészt) közti új szövetség paradoxonjában. A „humanitárius“ ennek jó példáját adná. A „békefenntartó erők“ szintén.

47. Mit kellene tudomásul venni, ha ökonomikus módon formalizálni szándékoznánk mindkét „logika“ körüli **két** forrás, vagy, ha úgy jobban tetszik, a két különböző „erőforrás“ axiómáját, amelyet a Nyugat latinul „vallásnak“ [*religio*] nevez? Emlékeztessünk e két forrás hipotézisére: egyrészt a bizalom, a hihetőség vagy a jegyes (hívés, hit, hitel, stb.) fiduciárius-*sága*, másrészt az érintetlen érintetlen-*sége* (az ép és a sértetlen, az immun, a szent, a megszentelt, *heilig, holy*). Talán először meg kellene legalább arról bizonyosodni, hogy ezen axiómák mindegyike, mint olyan, már visszaverődik és feltételezi a másikat. Egy *axióma*, mint neve jelzi, mindig értéket, árat erősít meg; olyan értékelést igazol, vagy ígér, amelynek intakt-nak kell lennie, és mint minden értéknek, egy hit aktusának kell helyet adnia. Azután mindkét axióma lehetővé, de nem szükségszerűvé tesz valami olyasmit, mint vallás, azaz a dogmák és hitcikkelyek olyan intézményesített apparátusát, amely egy adott történeti *socius* (Egyház, papság, társadalmilag felhatalmazott tekintély, nép, közös nyelv, ugyanazon hitben elkötelezett hívek közössége, akik ugyanazt a történelmet fogadják el) által meghatározott, és elválaszthatatlan tőle. Márpedig egy ilyen és ilyen vallás *lehetőségének* (mint *egyetemes struktúrának*) nyitánya és *meghatározott szükségszerűsége* közti eltérés mindig redukálhatatlan lesz; és időnként minden vallás belsejébe belép, egyrészt az, ami elviszi saját tulajdon és „tisztá“ lehetőségéhez, és másrészt, saját, a történelem által meg-

határozott szükségszerűségei és tekintélyei. Ezért van, hogy a szentség vagy a hívés, azaz a vallási tekintély ilyen és ilyen formáit mindig lehet kritizálni, elvetni, vagy küzdeni ellene, egy eredetibb lehetőség nevében. Ez lehet *egyetemes* (a hit vagy a hihetőség, a „jó hit“, mint a tanúság, a társadalmi kötelék és még a legradikálisabb kérdésfeltevés feltétele) vagy már *különös*, például hívés a kinyilatkoztatás, az ígélet vagy a parancs eredeti eseményében, például a törvények tábláira való utalásban az őskereszténységénél, bizonyos alapvető szavakban vagy írásban, mely régebbi és tisztább, mint az egyházi vagy teológiai diskurzus. De lehetetlennek látszik tagadni a *lehetőséget*, amelynek nevében, amelynek hála, a levezetett *szükség-szerűséget* (a tekintély vagy a meghatározott hívés) felvetették, vagy megkérdőjelezték, felfüggesztették, elvetették vagy kritizálták, azaz dekonstruálták. *Nem* lehet tagadni, ez azt jelenti, hogy annál inkább lehet tagadni. A vele szembehelyezett diskurzus tehát, valójában engedne mindig a tagadás alakzatának vagy logikájának. Ilyen lenne a hely, ahol a világ minden felvilágosodása előtt és után, az ész, a kritika, a tudomány, a teletechnikai tudomány, a filozófia, a **gondolkodás** általában *ugyanazt* az erőforrást őrzik, mint a vallás általában.

48. Ez utóbbi állítás, különösen ami a **gondolkodást** illeti, legalább néhány elvi pontosabbá tételt igényel. Lehetetlen, hogy itt foglalkozzunk annyi szükségszerű fejleménnyel, vagy hogy azok számát növeljük, ami pedig könnyű lenne, utalni mindazokra, akik a világ összes felvilágosodása előtt és után hittek a kritikus ész, a tudás, a technika, a filozófia és a gondolkodás, vallástól és még minden hittől való függetlenségében. Miért tüntessük ki tehát Heidegger példáját? Szélsőségessége miatt, és amit mond, ebben a korban, bizonyos „szélsőségességről“. Utaltunk rá főntebb, Heidegger kétségtelenül, egy Löwithnek 1921-ben írt levelében azt írta, „Keresztény te-

ológus' vagyok.³³ Ez a kijelentés hosszabb értelmezést érdemelne meg, és egészen biztos nem tekinthető egyszerű hitvallásnak. De nem mond ellene egy másik bizonyosságnak, nem is szünteti, vagy tiltja meg azt: Heidegger nem csak nagyon korán kijelentette és többször megismételte, hogy a filozófia elvében „ateista“, hogy a filozófia eszméje a hit számára „őrültség“ (ami legalább is feltételezi a vizsonosságot), és egy keresztény filozófia eszménye ugyanúgy abszurd, mint a „négyyszögű köré“. Nem csak kizárta egy vallásfilozófiának még a lehetőségét is. Nem csak javasolta a filozófia és a teológia – a hit pozitív tudománya – gyökeres szétválasztását, ha a gondolkodás és a teológia³⁴ – az isteni istenisége diskurzusa – szétválasztását nem is javasolta. Nem csak „destruálni“ szándékozott az onto-teológia stb. minden formáját. 1953-ban azt is írta, hogy „A hívésnek [vagy a hitnek] semmi helye a gondolkodásban (*Der Glaube hat im Denken keinen Platz*).“³⁵ Kétségtelen, e szűkszavú kijelentés kontextusa is igen sajátos. A *Glaube* szó *először* a hívés egy formájára látszik vonat-

³³ Ld. főntebb, 18. A Löwithnek írt, 1921 augusztus 19-én datált levél, legutoljára franciául J. Barash, *Heidegger et son siècle*, Paris, PUF 1995, p. 80. 3. jegyzet idézte, és Françoise Dastur, „Heidegger et la théologie“, *Revue philosophique de Louvain*, mai-août 1994, no. 2–3. p. 229. A korábban idézett Jean-François Courtine írás mellett ez utóbbi tanulmány tűnik számomra a leginkább megvilágítónak és gazdagnak, amelyet az utóbbi időben a témáról publikáltak.

³⁴ Hadd utaljak még e kérdésekkel kapcsolatban „Comment ne pas parler?“ írásomra, *loc. cit.* Ami az isteni isteniségét, a *theion*-t illeti, ami ily módon egy teológia témája lenne, egyszerre különböző a teológiától és a vallástól – nem kell hiányolni jelentésének sokféleségét. Már Platónnál, és közelebbről a *Timaios*-ban, ahol az isteninek nem kevesebb, mint négy fogalmát számolhatjuk meg (ld. erről Serge Margel jelentős művét, *Le Tombeau du dieu artisan*, Paris, Ed. De Minuit, 1995.). Igaz, ez a sokféleség nem akadályozza meg, ellenkezőleg, irányítja, hogy egy előzetesen egységes megértésre jussunk, a jelentés azon horizontjában, amelyet így egyetlen szóval jelölnek. Még akkor is, ha végül ezt a horizontot magát is vissza kell utasítani.

³⁵ Heidegger, „Der Spruch des Anaximander“, *Holzwege*, Klostermann, 1950, p. 343.

kozni, a tekintély iránti bizalomra vagy vak hiszékenységre. Valójában tehát egy *Spruch* (beszéd, szentencia, határozat, döntés, költészet, mindenképpen olyan beszéd, amely nem redukálható elméleti, tudományos vagy filozófiai kijelentésre, és amely egyedi és cselekvő módon kapcsolódik a nyelvhez) fordításáról van szó. Egy olyan helyen, amely a jelenléttel (*Anwesen, Präsenz*) és a képzetalkotás reprezentációjának jelenlétével (*in der Repräsentation des Vorstellens*) foglalkozik, Heidegger azt írja: „Nem tudjuk bebizonyítani (*beweisen*) tudományosan a fordítást, de nem is kell, egy bizonyos tekintély erejével, hitet adni neki [hitelt adni, azt hinni] (*glauben*). A [beleértve „tudományos“] bizonyítás hordereje túlságosan rövid. A hívésnek semmi helye a gondolkodásban [a gondolatban] (*Der Glaube hat im Denken keinen Platz*).“ Heidegger így egymásnak háttal bocsátja el a tudományos bizonyítást (ami azt sugallhatja, hogy ugyanilyen mértékben elfogadja a nem-tudományos tanúságot) és a hívést, itt a hívő és ortodox bizalmat, amely szemeit becsukva belenyugszik és elfogadja dogmatikusan a tekintélyt (*Autorität*). Bizonyosan, és ki mondana ennek ellen? Ki keverné valaha is össze a gondolkodást egy ilyen belenyugvással? De Heidegger még erővel és radikalitással tágítja állítását, mely szerint a hívésnek *általában* nincs helye *általában* a gondolkodás tapasztalatában és aktusában. És itt nehézségeink támadhatnak, hogy kövessük. Először saját útján. Még ha kikerüljük is, a lehető legszigorúbban, a modalitások, a szintek, a kontextusok összekeverésének kockázatát, mégis nehéznek látszik az általában vett hit (*Glaube*) szétválasztása, amit Heidegger maga, a *Zusage* („egyvetértés, belenyugvás, jegyesség vagy bizalom“) név alatt úgy jellemez, mint ami a gondolkodásban leginkább redukálhatatlan, azaz legeredetibb, még e megkérdőjelezés előtt, amelyről azt mondta, hogy a gondolkodás jámborságát (*Frömmigkeit*) alkotja. Tudjuk, ez utóbbi állítást megkérdőjelezése nélkül, később,

pontosabban fogalmaz és a *Zusage*-t a gondolkodás legsajátabb mozgásává teszi, és alapjaiban (bár Heidegger nem e formában mondja), ez az, ami nélkül maga a kérdés sem merülne föl.³⁶ Ez az emlékeztetés a hit egy fajtájára, ez az emlékeztetés a *Zusage* jegyesére, minden kérdés „előtt”, tehát minden tudás, filozófia, stb. „előtt”, sajátosan megragadó formában igen későn jelenik meg (1957). Nem az önkritika vagy a lelkiismeretfurdalás formájában jelenik meg, hanem egy olyan formában (ritka Heideggernél, innen az iránta gyakran tanúsított érdeklődés), amely visszatérés a finomításra, a pontosabb fogalmazásra, mondjuk inkább, hogy másként kötelezze el magát. De ez a gesztus kevésbé új és egyedi, mint amilyennek látszik. Talán megkíséreljük máshol megmutatni (több időre és helyre lenne szükség), hogy következetes mindazzal, ami, az egzisztenciális analitikától a lét és a lét igazsága gondolásáig, újra megerősíti folyamatosan azt, amit egyfajta *örökhagyó szentségnek* [*sacralité testimoniale*] fogunk nevezni (latinul, na hát, Heidegger számára túlságosan római módon), mondjuk még megvallott hitnek is. Ez a folyamatos újramegerősítés végighalad Heidegger egész művén. Benne lakik a tanúsítás (*Bezeugung*) döntő és általában kevésbé észrevett motívumában a *Sein und Zeit*-ben, mindazokkal, amik elválaszthatatlanok és függenek tőle, azaz valamennyi egzisztenciállal, és közelebről a lelkiismerettel (*Gewissen*), a felelősséggel vagy az eredeti bűnösséggel (*Schuldigsein*) és az *Entschlossenheit*-tel (elhatározottság). Nem tudunk itt foglalkozni újra az ontológiai ismétlés hatalmas kérdésével, mindezekben a keresztény hagyomány által annyira

³⁶ E pontokról – mivel nem tudom továbbfejleszteni itt – hadd utaljak művemre, *De l'esprit, Heidegger et la question*, Paris, Galilée 1987, p. 147. sq. V.ö. szintén, Françoise Dastur, „Heidegger et la théologie“, loc. cit. p. 233. 21. jegyzet.

jegyzett fogalmakban. Elégedjünk meg tehát, hogy elhelyezzük az olvasás egy elvét. Mint a hiteles tanúsítás (*Bezeugung*) tapasztalata, és mint mindaz, ami függ tőle, a *Sein und Zeit* kiindulópontja olyan helyzetben van, amely nem lehet gyökeresen idegen annak, amit *hitnek* nevezünk. Nem a vallás természetesen, nem is a teológia, hanem az, ami a hitben megnyugszik, minden kérdés előtt és azon túl, egy nyelv és egy „mi“ közös tapasztalatában. A *Sein und Zeit* olvasója és aláírója, aki tanúként veszi őt, már e hit elemében van akkor, amikor Heidegger azt mondja, „mi“, hogy igazolja a „példaszerű“ létező választását, ami a *Dasein*, e kérdező lét, amelyet szintén kérdezni kell, mint példaszerű tanút. És ami lehetővé teszi, e „mi“ számára, a lét kérdése pozícióját és kidolgozását, „formális struktúrája“ magyarázatát és meghatározását (*das Gefragte, das Erfragte, das Befragte*), minden kérdés előtt, ugye ezt nevezi Heidegger tehát *Faktum*-nak, a lét értelmének és a „van“ vagy „lét“ szónak, a nyelvben vagy egy nyelvben való homályos körvonalú vagy közönséges, előzetes megértését (2. paragrafus)? Ez a *Faktum* nem empirikus tény. Minden alkalommal, amikor Heidegger ezt a szót használja, szükségszerűen visszakerülünk oda, ahol *okvetlenül szükséges* belenyugvás van. Megfogalmazva vagy sem, minden lehetséges kérdés előtt és ezek figyelembevételével, megkívánt marad, tehát minden filozófia, minden teológia, minden tudomány, minden kritika, minden ész, stb. előtt. Ez szünet nélkül, a fogalmak nyílt láncolatán keresztül újra megerősített hit területe, kezdve azokkal, amelyeket már idéztünk (*Bezeugung, Zusage*, stb.), de megnyílik szintén mindannak, ami Heidegger gondolkodási útján jelzi a visszafogottság lefoglalt megállását (*Verhaltenheit*), vagy a szeméremben (*Scheu*) való tartózkodást (*Aufenthalt*), az érintetlen, a megszentelt, az ép és sértetlen (*das Heilige*) körül, az átmenetet vagy az utolsó isten jövetelét, akinek fogadására az ember kétségtelenül nincs még

kész.³⁷ Túlságosan nyilvánvaló, hogy e hit saját mozgása nem hoz létre vallást. Érintetlen minden vallásosságtól? Talán. De minden „hívéstől“, ettől a „hívéstől“, melynek nem lenne „semmi helye a gondolkodásban“? Ez kevésbé tűnik biztosnak. Ahogy a fő kérdés szerintünk a maga formájában még teljesen új marad: „Mi az, hogy hinni?“; (máshol) azt fogjuk kérdezni, hogyan és miért képes Heidegger egyszerre állítani a „vallásos“ egyik lehetőségét, amelynek sematikusan megidéztek a jeleit (*Faktum, Bezeugung, Zusage, Verhaltenheit, Heilige*, stb.) és ugyanolyan energikusan visszautasítani a „hívést“ vagy a „hitet“ (*Glaube*).³⁸ Hipotézisünk a vallás két forrásához vagy két

³⁷ Mindezekről a témákról, a megidézendő mű hatalmas lenne, és nem tudunk ennek igazságot szolgáltatni. Mindenekelőtt, egy a Költő (aki azt a feladatot kapja, hogy kimondja, tehát megmentsé az Érintetlent, *das Heilige*), és a Gondolkodó közti párbeszéd által meghatározott, aki lesi isten jeleit. A *Beiträge...* különösen gazdag e tekintetben, utalok még Jean-François Cour-tine tanulmányára, valamint az általa hivatkozott és értelmezett szövegekre.

³⁸ Samuel Weber hívta föl figyelmemet, és köszönöm neki, a nagyon sűrű és nehéz oldalakra, amelyeket Heidegger *Nietzsche* könyvében (Neske, 1961, I. kötet 382.k.) az örök visszatérés gondolatának, mint hívésnek (*als ein Glaube*)³⁸ szentel. Újraolvasva, lehetetlennek tűnt számomra, hogy egyetlen jegyzetben igazságot szolgáltatassak ezen oldalak gazdagságának, összetettségének és stratégiájának. Szándékom visszatérni rá máshol. Várakozva, csak két pont:

1. Egy ilyen olvasmány feltételezne egy türelmes és gondolkodó tartózkodást e megállás (*Halt, Haltung, Sichhalten*) körül, Heidegger gondolkodási útvonalán, amelyről korábban beszéltünk, (40., első jegyzet).

2. Ez a „halte“ a hívés lényegi meghatározása, olyan, melyet Heidegger legalább is Nietzsche olvasásakor értelmez és nevezetesen *A hatalom akarása*-ban feltett kérdés: „Mi a hívés? Hogyan születik? Minden hívés egy *igaznak-tartás* (*Jeder Glaube ist ein Für-Wahr-halten*).“ Kétségtelenül Heidegger nagyon elővigyázatos és felfüggesztő marad a Nietzsche szerinti „hívés fogalomnak“ (*Glaubensbegriff*), azaz „az igazság és az önmagát az igazságnak és az igazságban tartani (*Sichhalten*) fogalmának“ az értelmezésében. Kijelenti, visszautasítja azt, akárcsak a vallás és filozófia közti különbség nietzschei elfogadásának bemutatását. Mégis, sokasítja az előzetes jelzéseket, hivatkozva a Zarathustra korszakból származó mondatokra. Ezek a jelzések látszani engedik, hogy számára, ha a hívést az „igaznak-tartás“ alkotja és az „önmagának az igazságban tartása“, és ha az igazság Nietzsche számára a „létezőhöz való viszonyt jelenti a maga totalitásában“, tehát a hívés, amely a „képzetben megjelenített igaznak tartásában (*ein Vorgestelltes als Wahres nehmen*)“ áll, metafizikai marad valamilyen módon, és ennél fogva egyenlőtlen azzal,

törzséhez utal bennünket, melyeket fentebb megkülönböztettünk: a szentség tapasztalata és a hívés tapasztalata. Heidegger inkább az elsőt fogadja el (a maga görög-hörderlini vagy még ős-keresztény hagyományában), és inkább ellenáll a másodikkal szemben, ez utóbbit olyan alakzatokra redukálva, melyeket szüntelenül megkérdőjelezett, hogy ne mondjuk, pusztított vagy denunciált: a dogmatikus hívés vagy a tekintélynek való vak hiszékenység, természetesen, de a Könyv vallásainak megfelelő hívés és az onto-teológia, és főként az, ami a másikkban való hívésben számára szükségszerűen az *alter ego* egologikus szubjektivitásához intézett felszólításnak tűnhetett (tévesen szerintünk). A kért, követelt hívésről beszélünk itt, a hű hívésről, amely, a teljesen mástól érkező, ott, ahol eredeti és személyes megjelenítése soha sem lenne lehetetlen (**tanúság** vagy adott szó, a leginkább elemi és redukálhatatlan értelemben, ami az igazság ígérete, egészen a hamis esküig), a *Mitsein*, a másikkhoz általában való viszony vagy fordulás feltételét alkotná.

49. Túl – az egyébként összefonódott – kultúrán, szemantikán vagy jogtörténeten, melyek meghatározzák ezt a szót vagy fogalmat, a **tanúság** tapasztalata *e* két forrás *egyetlen* összefolyását állapítja meg: az *érintetlen* (a sér tetlen, a megszentelt vagy a szent) és a *fiduciárius* (megbízhatóság, hűség, hitel, hívés vagy hit, „jó hit“, melyet

amin a gondolkodásban túl kellene lépnie, azaz a képzet rendjével és a létező totalitásával. Ez következetes lenne azon állításhoz, amelyet fentebb idéztünk: „*Der Glaube hat im Denken keinen Platz.*“ A hívés nietzschei meghatározásáról (*Für-Wahr-halten*) Heidegger kijelenti először, hogy csak egy dolgot tart meg, de a „legfontosabbat“, „önmagát az igazságnak és az igazságban tartani (*das Sichhalten an das Wahre und im Wahren*)“. És egy kicsit később hozzáteszi: „Ha az önmaga tartása az igazságban az emberi élet modalitását képezi, akkor nem lehet dönteni a hívés lényegének témájában, és a hívés nietzschei fogalmában különösen, csak úgy, hogy egyszer megvilágosodik igazságfogalma, mint olyan, és ennek az „élethez“ való viszonya, azaz Nietzsche számára: a létezőhöz való viszony a maga teljességében (*zum Seienden im Ganzen*). Anélkül, hogy elégséges fogalmat alkottunk volna a hívés nietzschei fogalmáról, nem mernénk nehézség nélkül kijelenteni, hogy a ‘vallás’ szó mit is jelent számára“. (386.)

még a „rossz hit“ is magában foglal). Azt mondjuk, *e* két forrás találkozásában egy, mivel *e* két forrás alakzata, igazoltuk, megsokszorozódik, nem számoljuk többé, és itt lenne talán vizsgálatunk másik szükségszerűsége is. A tanúságban megígérik az igazságot, minden bizonyításon, minden észlelésen, minden szemléltetésen túl. Még ha hazudok, vagy hamisan esküszöm is (és mindig és főként, amikor ezt teszem), megígérem az igazságot és kérem a másikat, hogy higgyen annak a másiknak, aki én vagyok, ott, ahol egyedüli vagyok, aki tanúskodni tudok, és ahol a bizonyítás vagy a szemlélet rendje soha nem lesz redukálható ezen elemi fiduciaritásra, *e* megígért vagy követelt „jó hitre“, vagy nem lesz homogén vele. Ez utóbbi, egészen bizonyosan soha nem teljesen mentes minden iterabilitástól vagy technikától, tehát minden **kiszámíthatóságtól**. Mivel az első pillanattól megígéri ismételhetőségét. Elkötelezett minden másikhoz fordulásban. Az első pillanattól vele azonos kiterjedésű, és minden „társadalmi köteléket“ alakít, minden kérdést, minden tudást, minden cselekvőséget és minden teletechnikai-tudományos cselekvést, leginkább szintetikus, művi, protetikus, kiszámítható formáiban. Az igazolás által megkövetelt hit aktusa, struktúrája által túlvisz minden szemléleten és minden bizonyítékon, minden tudáson („Esküszöm, hogy az igazságot mondom neked, nem szükségszerűen az 'objektív igazságot', de azt az igazságot, amit én igazságnak hiszek, elmondom neked ezt az igazságot, higgy nekem, higgy annak, amit hiszek, ott, ahol te soha nem fogsz látni vagy tudni, a helyettesíthetetlen, de mégis egyetemesíthető, példaszzerű helyén, amely felől beszélek neked; tanúságom talán hamis, de komoly vagyok és jóhiszemű, ez nem hamis tanúság“). Mit tesz tehát ezen (kvázi transzcendentális) axiomatikus cselekvőség ígérete, amely ugyanúgy alakítja és árnyékaként megelőzi a „komoly“ kijelentéseket, mint a hazugságokat és a hamis

esküket, és tehát minden másik felé fordulást? Arra jut, hogy mondja: „Higgy abban, amit mondok, ahogy egy csodában hisznek.“ És a legkisebb tanúság hiába vonatkozik a legvalószínűbb, leghétköznapibb vagy legminden napibb dologra, úgy hivatkozik a hitre, mint csodára. Úgy ajánlkozik, mint maga a csoda egy olyan térben, amely semmi esélyt nem ad a kiábrándulásnak. A kiábrándulás tapasztalata, bármennyire kétségbevonhatatlan, e „csodás“ [*miraculé*] tapasztalatnak csak egyetlen, reaktív és múló modalitása, a tanúságtévő csodálatos [*merveilleux*] minden történelmi meghatározottságában. Mintha felszólítást kapnánk, hogy úgy higgyünk minden tanúságnak, mint csodának, vagy „rendkívüli történetnek“ – íme, ez íródik be azonnal magának a tanúságnak a fogalmába. És nem kell csodálkozni, ha a „csodák“ olyan példáit látjuk, amelyek a tanúság minden problematikájába betörnek, függetlenül attól, hogy klasszikusak vagy sem, kritikusak vagy sem. A *tiszta* tanúsítvány, ha van ilyen, a hit és a csoda tapasztalatához tartozik. Minden „társadalmi kötelekben“ benne van, legyen az a leghétköznapibb, és nélkülözhetetlen ugyanúgy a tudományban, mint a filozófiában és a vallásban. Ez a forrás összegyűlhet, vagy szétválhat, újra össze- vagy szétkapcsolódhat. Egyszerre vagy egymásra következően. Önmagával egyidejűnek tűnhet ott, ahol az örökhagyó jegyes a másik zálogában egyesíti a hívést a másikkban, egy jelenlét-távollét megszentelésével [*sacralisation*], vagy a törvény, mint a másik törvénye, szentesítésével [*sanctification*]. Megoszlani többféle képpen tud. Először egy hívés nélküli megszenteltség [*sacralité*] (ezen algebra jele „Heidegger“), és egy megszenteltség nélküli, valójában szentség-telenítő [*désacralisant*] szentségben [*sainteté*] (jel: „Levinas“, nevezetesen a *Du sacré au saint* szerzője) való hit – amely egy bizonyos kijózanodást tesz a szentség autentikus feltételének – alternatívájában. Szét tud válni azután ott, ahol az, ami

a hívésben az említett „társadalmi köteléket“ alkotja, szintén megszakítás. Nincs alapvető ellentét a „társadalmi kötelék“ és a „társadalmi hézagosság“ közt. Egy bizonyos megszakító hézagosság a „társadalmi kötelék“ feltétele, minden „közösség“ lélegzése. Még csak a kölcsönös feltétel csomója sincs meg, inkább minden csomó kioldozásának, szétvágásának vagy megszakításának nyílt lehetősége. Ott nyílna meg a *socius*, vagy a másikkhoz való viszony, mint az örökhagyó tapasztalat – tehát egy bizonyos hit – titka. Ha a hívés a teljesen máshoz való odafordulás és viszony étere, akkor ez magának a nem-viszohnak vagy az abszolút *megszakításnak* a tapasztalata (jelek: „Blanchot“, „Levinas“ ...). E nem-viszohnak vagy e transzcendencia hyperszentésítése [*hypersanctification*] itt ismét a szentség-telenítéssel [*désacralisation*] jár, ne mondjunk szekularizációt vagy laicizációt, melyek túlságosan keresztény fogalmak; talán bizonyos „ateizmus-sal“, mindenesetre a „negatív teológia“ – és még hagyományon túli – erőforrásainak radikális tapasztalatával. Szét kellene itt választani, hála egy másik szókészletnek, például a hébernek (a *kidouch* szentsége), a megszenteltet és a szentet, és nem megelégedni a Benveniste által kiemelt latin megkülönböztetéssel, a dolgokban lévő természetes megszenteltség és az intézmény vagy a törvény szentsége közt.³⁹ Ez a megszakító szétválasztás az abszolút szimmetriahiányban egyfajta összemérhetetlen egyenlőséget parancsol össze. Ezen időbeli alkalmatlanság törvénye a történelmet megszakítja és létrehozza, meghiusít minden egyidejűséget, és teret nyit magának a hitnek. A kijózanodást, mint *magának a vallásosnak az erőforrását*

³⁹ É. Benveniste, *Le Vocabulaire...*, id. mű, 184, 187–192, 206.

jelöli meg. Az elsőt és az utolsót. Semmi nem tűnik tehát kockázatosabbnak, nehezebben fenntarthatónak, semmi nem tűnik itt-ott oktalanabbnak, mint egy biztos diskurzus a kijózanodás koráról, a szekularizáció korszakáról, a laikusság idejéről, stb.

50. Kiszámíthatóság: nyilvánvalóan a kettő, vagy inkább az n+Egy aritmetikai kérdése, a fentebb említett demográfiában és azon túl. Miért kell mindig *több, mint egy* forrásnak lennie? Nem lenne két forrása a vallásnak. Lenne hit és vallás, hit vagy vallás, mivel *legkevesebb kettő van*. Mivel, ez már így van, a forrás megoszlik és iterálható. Ez a helyettesítő a kiszámítható szívébe vezeti be a kiszámíthatatlant. (Levinas: „A kettős lét az, ami emberi, ami spirituális.“) De a több mint Egy, ez késlekedés nélkül több, mint kettő. Csak akkor van szerződés kettő közt, ha ez valójában a tiszta hit tiszta örültségét jelzi. A legrosszabb erőszakot. A több mint Egy, ez az n+Egy, amely a hit vagy a hihetőség rendjét vezeti be a másik felé fordulásba, de a gépi, mechanikus megosztást is (örökhagyó megerősítés és reaktivitás, „igen, igen“, stb., automatikusan válaszoló üzenetrögzítő, *answering machine*, és a **gyökeres rossz** lehetősége: hamis eskű, hazugság, távirányítású gyilkosság, még a szabad kézzel erőszakot elkövetőt vagy gyilkolót is távolról irányítják).

51. A gyökeres rossz lehetősége egyszerre lerombolja és megalkotja a vallásost. Az ontoteológia ugyanezt teszi vele, amikor az áldozatot és az imádságot felfüggeszti, ezen imádság igazságát, amely, emlékeztessünk még egyszer Arisztotelészre, az igazon és hamison túl, ellentétükön túl áll fenn, mindenestre az igazság vagy az ítélet egy bizonyos fogalma szerint. Mint az áldás, az imádság is az örökhagyó hit vagy a vértanúság eredeti tartományához tartozik, amelyet a maga leginkább „kritikus“ erejében próbálunk itt gondolni. Az ontoteológia **titkosírással írja** [*encrypte*] a hitet és egyfajta marrán spanyol sorsára szánja,

amely elveszhetett, valójában szétszóródott, sokszorozódott, egyedüli titka emlékéig. Egy csendélet jelképe: nyitott gránátalma, Húsvét este, egy fennsíkon.

52. E titkosírás alaptalan alapjában, az Egy+n kiszámíthatatlanul nemzi minden helyettesítőjét. *Erőszakot követ el magán és őrizkedik a másiktól.* A vallás auto-immunitása csak érintetlenné tudja tenni magát, kijelölhető vég nélkül. Egy mindig szűz áthatolhatatlanság, a holnap *khóra*-ja – azokban a nyelvekben, amelyeket nem ismerünk többé, vagy amelyeket még nem beszélünk – alaptalan alapján. Ez a hely egyetlen, az Egy, név nélkül. *Hellyet ad, talán*, de a legkisebb isteni vagy emberi nagylelkőség nélkül. A hamu szétszóródását még csak meg sem ígérték ott, sem az adott halált.

(Íme, amit talán mondani akartam volna egy bizonyos Moriah hegyről – Capriba menve, az elmúlt évben, egészen közel a Vezúvhoz és Gradivá-hoz. Ma emlékszem, amit épp akkor olvastam Genet à Chatila-ban, amelynek annyi tételére annyi nyelven kellene emlékeztetni itt, a szerzőkre és az áldozatokra, és a virrasztásokra és a következményre, valamennyi vidékre és valamennyi kísértetre: „Egy kérdés van, amelyet nem fogok elkerülni, és ez a vallás.”⁴⁰ Laguna, 1995. április 26.)

⁴⁰ J. Genet, *Genet à Chatila*, Paris, Solin, 1992, 103.

