

Pécsi Tudományegyetem
Filozófia Doktori Iskola
A doktori iskola vezetője: Prof. Dr. Boros János

Belovai György

SZEMBENÉZNI A MÁSIKKAL

A vendégbarátságról Jacques Derrida filozófiájában

Doktori értekezés

Témavezető:
Prof. Dr. Orbán Jolán
egyetemi tanár

Pécs, 2023

Tartalomjegyzék

BEVEZETÉS.....	4
I. ÚTBAN A VENDÉGBARÁTSÁG FELÉ.....	13
I./1 Plaszticitás és messianikusság	13
I./2 Egy alaptalan alap – Derrida khóra-értelmezése.....	32
II. POÉTIKA – POLITIKA – ETIKA	47
II./1 Találkozások – Celan – Heidegger – Derrida	47
II./2 A barát-ellenség oppozíció dekonstruálása – Derrida Schmitt-olvasata	65
II./3 Szembenézni a Másikkal – Benjaminról Lévinason keresztül	91
III. A VENDÉGBARÁTSÁG-FILOZÓFIA MINT REÁLIS ALTERNATÍVA?.....	122
III./1 A demokrácia nevében – Rorty és Derrida.....	122
III./2 Interszubjektivitás és Európa jövője – Habermas és Derrida.....	150
III./3 Természetes vendégbarátság– Ösvények Thoreau-tól Derridáig.....	174
BIBLIOGRÁFIA.....	193

BEVEZETÉS

Az 1980-as évek végétől egyre többen tették fel a kérdést Jacques Derridának: „mi is valójában a dekonstrukció?” Egyrészt, úgy gondolhatnánk, hogy a kérdés aktualitásával kissé megcsúsztak, hiszen a dekonstrukció (legkésőbb) az 1967-es *De la grammatologie* (*Grammatológia*) publikálásával végérvényesen eljutott oda, amit filozófiának hívunk, valamint meghatározó része lett a filozófia diszkusszióinak (néha heves vitáktól sem mentesen). Másrészt, ha ismerjük a derridai dekonstrukció alap gondolatát, már maga a kérdés, hogy „mi is valójában a dekonstrukció (lényege)?” önmagában értelmetlennek mutatkozik. Hiszen a „mi az X lényege?” legjobb esetben is zavarba ejtő és kerülendő kérdésfeltevés a dekonstruktív gondolkodás számára, ahol a konstrukcióval (ami konstruálva van, tehát nem természetes) szemben a (végső, definitív, „természetes”) lényeg értelmezhetetlen, sőt értelmetlen. Mégis bizonyos szempontból megvolt a létjogosultsága az említett kérdésnek. Az 1980-as évek derekán még a dekonstrukciót jól ismerők is reflexióra kényszerültek a legújabb Derrida-szövegek kapcsán. Derridának a korszakban megjelent írásai immár explicit módon foglalkoztak vallási, etikai, jogi és politikai témákkal. Derrida olyan kérdésekre reflektált és olyan kérdéseket tett fel, amik arra ösztönözték az olvasóit, hogy feltegyék a kérdést: ez is dekonstrukció? Úgy gondolom, hogy nem csak, hogy ez is dekonstrukció, de ha meg kell kockáztatnunk egy választ, arra a kérdésre, hogy „mi is a dekonstrukció?”, akkor azt kell, hogy mondjuk: ez csak „igazán” a dekonstrukció. Ezt Derrida is alátámasztja, amikor a következő választ adja a „miként halad a dekonstruálás” kérdésre 2004-ben: "Először is, a másikhoz kell fordulni. (...) a dekonstrukció mindenekelőtt a tisztelet és a szeretet gesztusa."¹

A másik tisztelete és szeretete. Ki ez a másik? A szöveg, az emberi másik, az állati másik, vagyis egyszerűen az, aki vagy ami nem önmagam. A dekonstrukció meg látásom szerint mindig és eleve, sőt kizárólag a másik felé való fordulásban tud „működni”. Hívjuk ezt a másikat pótléknak vagy Idegennek, a dekonstrukció ez alapján – hogy egy kisebb képzavarral éljek – valóban hű maradt önmagához Derrida szövegeiben az 1960-as évektől egészen Derrida 2004-es haláláig. Ugyan csak a már említett időszakban (az 1980-as évektől kezdődően) találkozhatunk a vendégbarátság kifejezéssel Derrida szövegeiben, mégis ez az a „fogalom”, amelyik talán a leginkább alátámasztja a dekonstrukció azon meghatározását, miszerint az a szeretet- és tiszteletteljes másikhoz való fordulással kezdődik. Értekezésemben amellet érvelek és azt igyekszem bizonyítani, hogy a vendégbarátság egyfajta szellemként kísérti a derridai

¹ DERRIDA, Jacques: *Írásra vagyok ítélve. Franz-Olivier Griesbert beszélgetése*, Ford.: ORBÁN Jolán, Jelenkor, 2005. október, 959.

szövegeket egészen a legkorábbiaktól (pl. *Violence et métaphysique, De la grammatologie*) az utolsó publikált írásokig (pl. *Voyous, Le « concept » du 11 septembre*). Emellett a vendégbarátság vizsgálata nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a kései derridai gondolkodás tétjét megértsük. Tézisem szerint egy vallási-etikai-jogi-politikai dimenzióval átszőtt gyakorlati feszültség jellemzi Derrida kései filozófiáját, ami ráadásul a szigorúan vett filozófiai közege túl is hat.

Pontosan ez a feszültség játszik közre abban is, hogy a *hospitalité* francia kifejezésnek a vendégbarátság fordítását használom a dolgozatomban. A magyar Derrida-irodalomban a vendégbarátság mellett megjelenik a vendégszeretet fordítás is.² Nem gondolom, hogy a vendégszeretet kevésbé lenne megfelelő fordítás (hiszen talán a köznyelvben is elterjedtebb a vendégszeretet kifejezés, mint a vendégbarátság). Sőt, a vendégszeretet is alkalmas arra, hogy kifejezze azt a belső feszültséget, amire Derrida mutatott rá, amikor megalkotta a *hostipitalité* kifejezést. Derrida Emile Benveniste-re hivatkozva a *hospis* latin szó etimológiai vizsgálatával jelzi a feloldhatatlan ellentmondást: egyrészt a *pet, ipse* kifejezést, ami a személyes és családi identitást (az önmagát, a ház urát) jelenti, valamint a *hostis* kifejezést, ami az ellenséget jelenti és mutatja a befogadó (*host*) viszonyát a vendéghez.³ A *hostipitalité* magyar fordításában mint vendégszeretetgyűlölet is megmutatkozik ez a feszültség.⁴ Dolgozatomban azonban fontos szerep jut Derrida Schmitt-olvasatának és a barát-ellenség distinkció destabilizálásának. Ezért a vendégbarátság kifejezést használom, még inkább utalva ezzel a barát-ellenség ellentétpár dekonstruálására. Ebben a formában megjelenik a Benveniste által is említett *hostis*, ellenség alakja is a *hostipitalité*-ben mint vendégbarátságellenségeskedésben. A magyar Derrida-irodalomban Kicsák Lóránt szövegeiben is a vendégbarátság kifejezést használja.⁵

A Derrida szövegeiben megjelenő vendégbarátságot korábban több szerző is vizsgálta és továbbgondolta. A külföldiek közül ki kell emelnem Simon Critchley-t, aki leginkább a Lévinas-Derrida kapcsolaton keresztül tárgyalta a szövegeiben a vendégbarátságot, valamint azt a John D. Caputot, akinél a vendégbarátság a dekonstrukció sajátos oldala (vallásos dimenzió, *weak theology*) felől nyer értelmet és nyitja

² Azokban az idézetekben, ahol a már meglévő magyar fordítás a vendégszeretet kifejezést használja, ott meghagytam ezt a formát.

³ DERRIDA, Jacques: *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy, Paris, 1998. 45.

⁴ Az 1995. december 13-án tartott szemináriumi előadás szövege ezzel a címmel jelent meg magyarul a *Ki az anya?* kötetben. DERRIDA, Jacques: Vendégszeretetgyűlölet, In. *Ki az anya?* Ford. BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán, Jelenkor, Pécs, 1997. 59-91.

⁵ Vö. KICSÁK Lóránt: *A vendégbarátságról – jelen időben*, In. *Filozófiai üdvtechnikák*, Liget Műhely Alapítvány, Budapest, 2020. 103-134.

meg a további értelmezések lehetőségét.⁶ A magyar közegben Kicsák Lóránt foglalkozott a vendégbarátsággal és annak etikai, politikai implikációival több cikkében, konferencián elhangzott előadásában és önálló kötetben.⁷

A disszertáció megírása során arra törekedtem, hogy minden fejezetben az elérhető legfrissebb szakirodalmat használjam. Emellett, ahhoz, hogy a Derrida szövegeinek egymásra utaltságát és filozófiájának alakulását nyomon követhessük, felbecsülhetetlen segítségnek számít a *Derrida Seminars Translation Project (DSTP)* munkája.⁸ A DSTP célja, hogy Derrida szemináriumi előadásainak szövegeit rendszerezve kiadja francia és angol nyelven. A DSTP-nek köszönhetően a vendégbarátság-filozófia vizsgálatához olyan nélkülözhetetlen szövegek váltak elérhetővé, mint pl. a *La bête et le souverain* kurzus előadásai, vagy éppen a közelmúltban megjelent *Hospitalité* két-két kötetben.⁹ A legtöbb fejezet struktúrája Derrida szövegeinek szoros olvasása mellett más gondolkodók szövegeivel való kritikai összehasonlításából áll össze. Derrida szövegeinél mindvégig igyekeztem az eredeti francia kiadások alapján idézni. Ahol az lehetséges volt, a francia eredeti mellett jelöltem a magyar kiadást is. Azokban az esetekben, amikor nem adtam meg a hivatkozásban magyar kiadást és fordítót, ott a főszövegben olvasható idézeteket én fordítottam. Legtöbb esetben és amikor az érvelésem alátámasztása miatt fontosnak találtam, a lábjegyzetben idéztem az eredeti francia (más szerzőknél angol) szöveghelyet.

A disszertáció felépítése

⁶ CRITCHLEY, Simon: *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014.

CAPUTO, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Indiana University Press, Bloomington, 1997.

⁷ KICSÁK: *Filozófiai üdotechnikák... i. m.*

KICSÁK Lóránt: *A dekonstrukció mint politikai filozófia*. In: Lábjegyzetek Platónhoz 14. Az agresszió. Szerk.: LACZKÓ Sándor. Státus Kiadó, Szeged, 2016.

KICSÁK Lóránt: *Közösség, önvédelem, önkorlátozás – Az autoimmunitás és autoimmunizáció etiko-politiko-ontológiája I.*, Performa, 2022. 13. 3. Web: <http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/id/eprint/7549>

⁸ Miután az Editions Galilée kiadónál több kötet is megjelent, az a döntés született, hogy a projektet az Editions du Seuil kiadónál folytatják, és egy részben új szerkesztőseget hoznak létre Katie Chenoweth (Princeton Egyetem) főszerkesztése alatt, amely nagyrészt átfedésben van a DSTP fordítói csapatával: Geoffrey Bennington (Emory University, USA), Pascale-Anne Brault (DePaul University), Peggy Kamuf (Emerita, University of Southern California), Ginette Michaud (Université de Montréal, Kanada), Michael Naas (DePaul University), Elizabeth Rottenberg (DePaul University), Rodrigo Bueno Therezo (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg) és David Wills (Brown University). A szemináriumok egy új gyűjteményben, a "Bibliothèque Derrida" című kötetben jelennek meg, amely Derrida más munkáinak kiadását is tartalmazza. A projekt weboldala: <https://derridaseminars.org/index.html>

⁹ DERRIDA, Jacques: *Séminaire La bête et le souverain I. Volume I (2001-2002)*, Galilée, Paris, 2008.

DERRIDA, Jacques: *Séminaire La bête et le souverain II. Volume II (2002-2003)*, Galilée, Paris, 2010.

DERRIDA, Jacques: *Hospitalité, VOLUME I, Séminaire (1995-1996)*, Seuil, Paris, 2021.

DERRIDA, Jacques: *Hospitalité, VOLUME II, Séminaire (1996-1997)*, Seuil, Paris, 2022.

A disszertációt három nagyobb részre tagolom. Mindegyik rész több fejezetből épül fel, amelyek mindegyike felfogható egy-egy résztézisként is, amely speciális kérdésekkel foglalkozik, miközben ezek egyszerre beépülnek abba az ívbe is, ami a disszertáció főtézisét jelenti.

Az első nagyobb blokk egy (alaptalan) alapot próbál biztosítani a további vizsgálódásokhoz és megteremteni annak a lehetőségét, hogy az itt tárgyalt kérdéseket a következő fejezetekben sikeresen kibonthassuk és mélyebben értelmezhessük. Ehhez az első fejezetben a derridai filozófia korszakolásának problematikusságára mutatok rá. A rivális álláspontok közül leginkább elfogadhatónak és a tézisem szempontjából hasznosíthatónak Clayton Crockettét és Catherine Malabou-ét tartom (*schème moteur de la plasticité*).¹⁰ Amellett érvelek, hogy Derrida filozófiájában valójában nem következett be egy „etikai fordulat” az 1980-as években, hanem ez a bizonyos fordulat, amelyet inkább nevezhetnénk hangsúlyeltolódásnak, a szövegeken kívül következett be, vagyis a Derrida-értelmezésekben, a derridai szövegek olvasásában. Ez az álláspont hidat képez a két véglet között: amelyik azt állítja, hogy a derridai életmű egy változásoktól mentes, végig koherens a tárgyalt problémák felől nézve; illetve amelyik azt állítja, hogy egy bizonyos ponton határozott vonalat húzhatunk az életműn belül. Álláspontom alapján, miszerint az értelmezések „fordulatára” kell helyeznünk a hangsúlyt, érthetőbben kerülhet bemutatásra az a folyamat is, ami a dekonstrukció 1980-as évekbeli angolszász (különösen amerikai) recepciójában történt. Arra igyekszem rámutatni, hogy a vallási dimenzió erősödésével Derrida szövegeiben, hogyan alakul ki a dekonstrukció egy újfajta vallási, sőt teológiai továbbgondolása az Egyesült Államokban. Mindez azért fontos, mert ezzel vizsgálhatóvá válik a kései Derrida szövegek egy állandó motívuma: a messianikusság. A messianikusság ráadásul ismét megteremti azt a feszültséget, amit a korszakolás problémájánál már említettem: mennyire enged és ellenáll a malabou-i értelemben vett plasztikusságnak a messiási itt tárgyalt egyedi „formája”. Végül amellett érvelek, hogy a messianikusság csak egyike azoknak a neveknek, amikkel a vendégbarátság filozófiájának gondolatiságát illelhetjük. Vagy, ha úgy tetszik, egyike a vendégbarátság formáinak, alakjainak.

Hogy a vendégbarátság filozófiája mennyire tekinthetünk úgy, mint egy végtelen formára, vagy alakatlan alakra, azt a második fejezetben tárgyalom részletesebben. Ebben a fejezetben egy újabb név kerül a vendégbarátság listájára: a platóni khóra. Derrida egy radikálisan új olvasatát adja a platóni khórának, amely így etikai

¹⁰ Vö. CROCKETT, Clayton: *Derrida after the End of Writing. Political Theology and New Materialism*. Fordham University Press, New York, 2018.; MALABOU, Catherine: *La Plasticité au soir de l'écriture: Dialectique, destruction, déconstruction*. Léo Scheer, Paris, 2005.

és etiko-politikai értelmezést nyer.¹¹ Feltehetjük azonban a kérdést, hogy ez a radikálisan új olvasat egy radikálisan váratlan pillanatban jelentkezik a derridai életműben? Ennek a megválaszolására Herman Rapaport elméletét mutatom be, akivel azonban csak részben értek egyet.¹² Rapaport értelmezése szerint Derrida *Khóra*-esszéje valójában a husserli eredet-problémáról írt egyik legkorábbi szövegének a folytatásaként olvasható. Ez egy alkalmazható álláspont és segíthet összekötni Derrida legkorábbi gondolati korszakát a *Khóra* időszakával. Mégis, amennyiben a vendégbarátságot tesszük meg vizsgálódásunk origójának, akkor érdekesebb az eredet-probléma helyett azt hangsúlyoznunk, hogy a *Khóra*-esszéiben Derrida khóra-meghatározása a legegyszerűbben így írható le: befogadás. Így a *Timaios* egy bizonyos részlete már nem kozmogóniai fejtegetésként fogható fel, hanem etiko-politikaiként. Mint hangsúlyozom a fejezetben, ez egy rendkívül fontos pillanat a derridai életműben. A dekonstrukció vallási dimenziójának tárgyalása és a khóra-kérdés vizsgálata megteremti annak a lehetőségét, hogy a továbbiakban a dekonstrukcióra etiko-politikai gyakorlatként tekinthessünk.

A második nagyobb részben a vendégbarátság-filozófia három olyan területét vizsgálom, ahol Derrida gondolatait más szerzőkkel való polemizálása kapcsán világíthatjuk meg igazán. A poétikai (3. fejezet), politikafilozófiai (4. fejezet) és etiko-politikai (5. fejezet) ütközőpontok mindegyikét úgy értelmezhetjük, mint a másikkal való viszonyom megalapozásának lépéseit.

A dolgozat harmadik fejezetében amellet érvelek, hogy Derrida Paul Celan költészetének értelmezésével egy meghatározó ponton szakad el egyik „mesterétől”, Martin Heideggertől. Először is azt a kontextust mutatom be, ahol a képzelt-és-valós párbeszéd a három gondolkodó, Celan, Heidegger és Derrida között létrejött. Celan költészetét Heidegger és Derrida különbözően értelmezték, ami bizonyítja azt is, hogy a másikkal való viszonyom problémáját is máshogyan látták. A fejezetben a nyelv és a vers ellentétes értelmezései kapcsán mutatok rá arra, hogy Derrida vendégbarátság-filozófiája mennyiben különbözik a heideggeri filozófiától. Amellet érvelek, hogy Derrida Celan poézisében ismeri fel azokat a motívumokat, amelyek azután túlmutatva a Heideggerrel való szembenálláson, a saját filozófiájába beépülve a vendégbarátság megkerülhetetlen gondolataivá lesznek. Ebből a szempontból vizsgálom az egynyelvűség-többnyelvűség problémát, valamint azt, hogy miért számít megkerülhetetlennek Derrida kései filozófiájának megértéséhez, hogy Derrida a verset – Celant követve – dialógusként gondolta el. A fejezetben láthatjuk, hogy a befo-

¹¹ Vö. DERRIDA, Jacques: *Khóra*, In: *Esszé a névről*, Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán, Jelenkor, Pécs, 1995.

¹² RAPAPORT, Herman: *Deregionalizing Ontology: Derrida's Khóra*, *Derrida Today*, 1(1), 2008.

gado khóra és a messianikusság gondolata, hogyan helyezhető harmóniába a Celan-olvasattal. A vendégbarátság poétikai oldala másrészt úgy jelenik meg mint szuverenitás-kritika. A dialógusként elgondolt vers leszámol a szuverenitással, azzal, hogy nem fogad el egy felsőbbrendű Egyet. Viszont a dialógus két félt feltételez: az Én-t és a másikat.

Ki ez a másik, akihez a vers szól? Barát? Ellenség? A negyedik fejezetben amellett érvelek, hogy Derridának szüksége volt a politikafilozófia egyik klasszikus ellentétpárjának destabilizálására ahhoz, hogy a vendégbarátság-filozófia bevezethesse a (feltétel nélküli) Idegen alakját. Derrida a schmitti barát-ellenség distinkció dekonstruálja a *Politiques de l'amitié* című könyvében.¹³ Először azt vizsgálom, hogy mennyire számított radikálisan váratlan lépésnek (ahogyan azt a khóra esetében is láttuk) a Schmitt-olvasat. Álláspontom szerint, annak ellenére, hogy a kor filozófiai közegében meglepetésként hatott, hogy egy elismert gondolkodó komoly kritikai olvasás alá vonja Carl Schmitt szövegeit – ennyiben Derrida valóban tekinthető egy folyamatra (kritikai Schmitt-recepció a filozófiában, politikatudományban) elindítójának – a disszertációban tárgyalt problémák már bizonyítják, hogy Derrida számára megkerülhetetlen volt a szuverenitás-kritika szempontjából, hogy dekonstruktív olvasatnak vesse alá Schmitt szövegei közül a *Politikai teológiát*¹⁴ vagy éppen *A politika fogalmát*¹⁵. Azt állítom ugyanis, hogy a szuverenitás-kritika poétikai ága mellett megkülönböztethetünk egy politikait is, ami Derrida Schmitt-olvasatában nyer értelmet. Ennek része a barát-ellenség distinkció destabilizálásának és a decizionizmus túllicitálásának vizsgálata. Ennek érdekében részletesen elemzem azt a „taktikát”, amit Derrida a *Politiques de l'amitié*-ben alkalmaz, majd rámutatok arra, hogy a dekonstruktív Schmitt-olvasat hogyan emel be olyan kifejezéseket a vendégbarátság filozófiájának diszkussziójába mint a döntés és a felelősség. A *lexis-praxis* distinkció elemzése és az erőszak problematikájának megjelenése egyértelmű lépésként tekinthető a dekonstrukció etiko-politikai gyakorlatként való felfogásához.

A disszertáció ötödik fejezetében az etiko-politikai ütközőpont vizsgálatát végzem el. Az erőszak problematikája, ami tehát már Derrida Schmitt-olvasatában is megjelent a *Force de loi (Törvényerő)* című írásában kulcsszerepet játszik.¹⁶ A *Force de loi* két kisebb szövegre osztható, amelyek közül a második Walter Benjamin *Zur Kritik der Gewalt (Az erőszak kritikájáról)*¹⁷ derridai olvasatát tartalmazza. Első lépésben amel-

¹³ DERRIDA, Jacques: *Politiques de l'amitié, Suivi de l'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris, 1994.

¹⁴ SCHMITT, Carl: *Politikai teológia*, Ford.: PACZOLAY Péter, ELTE-ÁJK, Budapest, 1992.

¹⁵ SCHMITT, Carl: *A politikai fogalma*, Ford.: CS. KISS Lajos, Osiris, Budapest 2002.

¹⁶ DERRIDA, Jacques: *Force de loi. Le „Fondement mystique de l'autorité”*, Galilée, Paris, 1994.; DERRIDA, Jacques: *Törvényerő. „A tekintély misztikus alapja”*, ford.: KICSÁK, Lóránt, L'Harmattan, Budapest, 2016.

¹⁷ BENJAMIN, Walter: *Az erőszak kritikájáról*, ford.: BENCE György In: Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok, Magyar Helikon, Békéscsaba, 1980.

lett érvelek, hogy a *Force de loi* több szempontból is speciális szerepet tölt be a derridai gondolkodásban. Egyrészt a keletkezés időpontja miatt „sürgető” problémákra kell reflektálnia, másrészt egy átfogóbb kérdésre is válaszként tekinthetünk a szövegre. Ez a kérdés a „mi a dekonstrukció?”, ez alapján pedig azt állítom, hogy a *Force de loi* egy védőbeszédként is értelmezhető. Emellett természetesen része a vendégbarátság-filozófia etiko-politikai oldalának. Érvélesem alapján az etikai és politikai szétválaszthatatlansága és dinamikája, ami a vendégbarátság-filozófiát jellemzi, különösen megmutatkozik Derrida 1989-es szövegében, a *Force de loi*-ban. A schmitti barát/ellenség opozíció dekonstruálása és a szuverenitáskritika után azt az erőszak-erőszakmentesség ellentétpárt kell vizsgálnunk, amit már érintettünk az előző fejezetben. Ez azért szükséges, mert ezzel egyrészt azt bizonyítjuk, hogy létezik egy „híd” Derrida legkorábbi és kései szövegei között, másrészt felismerhetővé válnak azok az „eszközök”, amelyekkel Derrida már a filozófia szűkebb területéről kilépve a „mindennapi” eseményekre lesz képes reflektálni. A híd: Emmanuel Lévinas gondolkodása. Az eszközök: igazságosság, jog, Másik, ökonómia. A *Force de loi* mellett Derrida egyik legkorábbi szövegét a *Violence et métaphysique*-et elemzem, hogy rámutassak a két szöveg hasonlósága mellett a különbségekre is. Minderre azért van szükség, hogy aláhúzzam, mennyire meghatározó Emmanuel Lévinas filozófiája Derrida gondolkodására. Az erőszak-erőszakmentesség problémakörön belül azonban Derrida sem Benjaminsal sem Lévinassal nem ért teljesen egyet az elérhető erőszakmentesség helyett az erőszak ökonómiáját hangsúlyozza. A másik radikális alteritásának lévinasi gondolata mégis nélkülözhetetlen Derrida vendégbarátság-filozófiájának megértéséhez. Azzal azonban, hogy Derrida ennyire erősen támaszkodik Lévinas filozófiájára a dekonstrukció mint etiko-politikai gyakorlat tradicionális értelemben vett mindennapi „használhatóságát” kockáztatja.

Erre hívta fel a figyelmet Richard Rorty is, aki vitatta a dekonstrukció politikai relevanciáját. A disszertáció harmadik nagyobb blokkjának első fejezetében a Rorty-Derrida vitát elemzem, külön kitérve az 1993-ban rendezett „*Deconstruction and Pragmatism*” konferenciára és az ott elhangzott, majd publikált előadások szövegére.¹⁸ A neopragmatizmus és dekonstrukció általános összehasonlításától haladva, Simon Critchley, Chantal Mouffe és Ernesto Laclau érvei mentén azt igyekszem bemutatni, hogy a különbségekkel szemben inkább a hasonlóságok dominálnak, valamint hangsúlyosabb a közös ambíció, ami a demokrácia szellemében való törekvéseket illeti.

A neopragmatizmus és a dekonstrukció kritikai összehasonlítása megmutatja, hogy Derrida filozófiája politikailag is relevánsnak tekinthető. Azzal, hogy az újabb demokrácia-meghatározások (Mouffe, Laclau) sikeresen alkalmazták a dekonstrukció

¹⁸ MOUFFE, Chantal (Ed.): *Deconstruction and pragmatism*, London & New York, Routledge, 1996.

egyres aspektusait, Derrida szövegeit a globalizáció politikai kihívásaira (pl. nemzetközi jog átalakulása, a nemzetállamok „krízise” és az identitás kérdése) adott válaszként is vizsgálhatjuk. Ebből a szempontból elkerülhetetlen a Habermas-Derrida párbeszéd elemzése a disszertáció hetedik fejezetében. Ehhez Simon Critchley szimmetrikus-aszimmetrikus meghatározását használom.¹⁹ Critchley egy lehetséges közelítési pontként hivatkozik az interszubjektivitás értelmezésére. Critchley arra a megállapításra jut, hogy a Másikhoz való viszonyban Habermas és Derrida különböző modelleket alkalmaznak: Habermas szimmetrikusát, Derrida pedig aszimmetrikusát. Úgy gondolom, hogy ez különbségtétel megfelelően mutatja be a különbségeket Habermas és Derrida között, miközben ahhoz is felhasználhatjuk, hogy egy filozófiai tradícióhoz képest elhelyezzük kettejük filozófiáját (pl. a Felvilágosodás hagyományához). Az interszubjektivitás gondolatának derridai és habermasi megközelítése több szállal kötődik Immanuel Kant filozófiai hagyományához. Sőt Derrida, kései filozófiájának egyik kiemelkedő motívumának, a vendégbarátság tisztázásához Kant megkerülhetetlen szövegét *Az örök békét*²⁰ hívja segítségül. A másikhoz való viszonyom elgondolásához Habermas hasonlóan fontosnak tartja Kantot. Azonban egyik filozófus sem követi vakon Kantot; mindketten vitába szállnak vele. A kanti alapokon nyugvó interszubjektivitás szimmetrikus (Habermas) és aszimmetrikus (Derrida) továbbgondolása nem csupán etikai, de jogi és politikai következményeket is von maga után. A vendégbarátság, a tolerancia, a feltétel nélküli alteritás el- és befogadása, a diskurzusetika, az eljövő demokrácia nevei segítségével tisztább képet kaphatunk arról, hogy Derrida kései filozófiája mennyire bizonyult relevánsnak, amikor a 2000-es évekre újra terítékre került nem csak Európa sorsának kérdése, de magának a politikainak a kérdése is.

A disszertáció utolsó fejezetében arra teszek kísérletet, hogy a vendégbarátság-filozófiát a már-már klasszikusnak nevezhető és a dolgozatban bemutatott, szétválaszthatatlan vallási-etikai-jogi-politikai dimenzió túl gondoljuk el. Ehhez egy kvázi-ökofilozófiai nézőpontot választok és amellet érvelek, hogy a természetet is beemelhetjük a vendégbarátság filozófiájának diszkussziójába. Henry David Thoreau *Waldenjét*²¹ és az amerikai transzcendentalista irányzatot elemezve, amellet érvelek, hogy a természetet (vagy Természetet) tekinthetjük úgy mint a vendégbarátság alakját, amely egyszerre jelenik meg befogadóként és idegenként, valamint elgondolhatjuk a vendégbarátság helyeként is.

¹⁹ CRITCHLEY, Simon: *Frankfurt Impromptu – Remarks on Derrida and Habermas*, Constellations, 7(4), 2000.

²⁰ KANT, Immanuel: *Az örök béke*, Ford.: BABITS Mihály, Budapest, Helikon, 2019.

²¹ THOREAU, Henry David: *Walden. A polgári engedtelenség iránti kötelességről*, Fekete Sas Kiadó, Budapest, 2015.

Az értekezés célja nem egy zárt rendszer bemutatása, nem egy meglévő olvasat analízise, hanem kísérlet egy újabb értelmezési lehetőség megnyitására. A vendégbarátság-filozófia elemzése annak a feszültségnek a fenntartása, amely a dekonstrukció tétjét is adja: az élet megújítását célként kitűzni, a megszokott konvencionális megroppantani, kiszabadulni a tradícióból. Ebben az értelemben gondolati rokonságban osztozik a heideggeri destrukcióval (kitörés az élet mindennapiságából). A vendégbarátság-filozófia fenntartja a feszültséget és befurakodik a mindennapiságba, hogy azután veszélyeztesse azt. A vendégbarátság-filozófia több mint karosszékben ülve filozofálgatás: feltétel nélküli megnyílás a lehető legváratlanabb előtt. Mégsem passzív várakozás, hanem éber figyelem és cselekvésre ösztönzés jellemzi. Ahogyan a mitikus filozófiai kígyó marása, úgy Derrida szövegeinek értő olvasása is „megmérgez” minket – ami persze egyben ellenszérum, gyógyszer is, mint a pharmakon – ezáltal végtelenül felelőssé tesz. Felelőssé a másik iránt.

I. ÚTBAN A VENDÉGBARÁTSÁG FELÉ

I./1 Plaszticitás és messianikusság

A derridai gondolkodás korszakolásának problémája

Köszönhetően annak, hogy Derrida rendkívül sokat publikált élete során, a megjelent szövegei alapján gondosan nyomon követhető volt a közel fél évszázadot felölelő filozófiájának alakulása.²² Az 1980-as évek végéhez érve egyre több Derrida-olvasó gondolta úgy, hogy a francia filozófus gondolkodásában egy fordulat következett be. A dekonstrukció, ami egészen addig az írást helyezte középpontba, az 1980-as évek közepétől íródott szövegekben már szót követelt magának vallási, etikai, jogi és politikai kérdésekben is. Egy esetleges fordulat létéről magát Derridát is több ízben megkérdezték, ő azonban kitartott amellett, hogy a sokak számára újdonságként ható kérdésfeltevések már eleve megtalálhatóak a legkorábbi szövegekben.²³ Tehát mindvégig kitapintható a dekonstrukció vallási, etikai, jogi és politikai tétje. Ha nem is váltott ki heves vitákat Derrida megállapítása (elvégre megbízhatóbb tanút a derridai gondolkodásról aligha találhatnánk magánál Derridánál), de továbbra is adott volt a kérdés, hogy miként beszélhetünk arról a „mozgásról”, amit a dekonstrukció az adott időszakban a *Grammatológia* értelmezésének hagyományától (látszólag) eltérő irányba végzett.

Derrida filozófiájának korszakolásáról igenis beszélünk kell, különösen akkor, ha azt próbáljuk bizonyítani, hogy egy bizonyos fordulathoz társított kérdésfel-

²² Ahogyan azt a Bevezetésben már említettem, a *Derrida Seminars Translation Project* munkája, aminek köszönhetően az elmúlt másfél évtizedben több szemiáriumi előadássorozat jelent meg szerkesztett kötetben, még tovább árnyalja a képet és problémát, amit Derrida életművének korszakolása során tapasztalhatunk.

²³ „Futólag, mintegy felvillantásképpen, számtani és távirati stílusban, csupán csak a figyelemfelhívás szándékával emlékeztetem Önöket arra, hogy az 1980-as vagy 90-es években nem következett be, ahogyan sokan ezt állítják, *political turn* vagy *ethical turn* a dekonstrukcióban, legalábbis abban, amelyikről nekem van tapasztalatom. [...] Amivel nem azt akarom mondani, hogy, mondjuk, 1965 és 1990 között semmi új nem történt. Épp ellenkezőleg. Csakhogy ami történt, annak nincs köze ahhoz, az nem hasonlít arra, amihez a *turn*, vagy a számomra továbbra is privilegizált *Kehre*, a fordulat vagy a forduló alakzatának elgondolásán keresztül juthatunk. Ha a „fordulat” úgy fordul, hogy „kanyart” (*virage*) vesz, vagy a vitorlákak duzzasztó szél gyanánt megfordítja a hajót (*vire de bord*), akkor a fordulat fordulata, a fordulat trópusa rossz irányba, rossz kép felé fordul. Mert elfordítja a gondolkodást attól, amit el kellene gondolnia; és még afelől is tudatlanságban és tájékozatlanságban tartja a gondolkodást, hogy mit is kellene elgondolnia.” DERRIDA, *Jacques: Az erősebb joga, Vannak-e bitang állatok?* In: *Bitangok*, Ford.: KICSÁK Lóránt, L'Harmattan, Budapest, 2015. 54-55.

tevések nyomait időben korábban keletkezett szövegekben is megtalálhatjuk.²⁴ Derrida filozófiájának korszakolása kapcsán három fő álláspontot különböztetek meg. Az egyik szerint Derrida filozófiáját az állandóság jellemzi, Derrida szövegeit tartalmuk szerint nem lehet kizárólagosan egyik vagy másik korszakhoz kapcsolni. Ebből következik, hogy fordulatról sem beszélhetünk. Ennek az álláspontnak a döntő érve maga a dekonstrukció „természete”, vagyis az, amire maga Derrida is utal, hogy a dekonstrukció eleve feltételezi a vallási, etikai, jogi, politikai problémákat. A második markáns vélemény úgy hangzik, hogy Derrida filozófiájában az 1980-as években egy fordulat figyelhető meg, amely azután az 1990-es években és Derrida 2004-es haláláig dominálta a publikált szövegek tartalmát.²⁵ Ezen álláspont szerint a vallási, etikai, jogi és politikai kérdésfeltevések újdonságként jelennek meg a dekonstrukció számára. Derrida elfordul az írástól és filozófiájának tétjét az aktuális kulturális-politikai eseményekre adott válaszként jelöli meg. A harmadik álláspont az előző kettő ötvözetének tekinthető. Eszerint a vallási, etikai, jogi és politikai témák nyomait valóban megtalálhatjuk Derrida legkorábbi szövegeiben, de azt is figyelembe kell vennünk, hogy a már említett 1980-as évektől kezdve egy változást is észlelhetünk, amelyről azonban mégsem állíthatjuk, hogy egy fordulat lett volna. A változás ugyanis kevésbé Derrida filozófiájának bensőjében történt, mint inkább az azt körülvevő közegben. A gondolkodás közege változik meg, amire a dekonstrukciónak reflektálnia kell. A korai szövegekben alig észrevehetően említett problémák azért jelennek meg sokkal hangsúlyosabban, mert az azokra történő filozófiai reflexió megalapozottá válik. A kortárs Derrida-értelmezők között leginkább ez az álláspont a legelfogadottabb. Úgy gondolom, hogy a disszertációban kitűzött célok eléréséhez is a derridai gondolkodás korszakolásának ez a módja a legjobb út. Ebben Clayton

²⁴ A Derrida filozófiájában bekövetkező esetleges fordulatról lásd a magyar nyelvű irodalomban: KICSÁK, Lóránt: *A dekonstrukció mint politikai filozófia*. In: Lábjegyzetek Platónhoz 14. Az agresszió. Szerk.: LACZKÓ, Sándor. Státus Kiadó, Szeged, 2016. 377–397.

²⁵ Ennek az álláspontnak az egyik legelső képviselője az a Simon Critchley volt, aki ugyancsak egyik elsőként tulajdonított nagy jelentőséget Derrida és Emmanuel Lévinas gondolkodói kapcsolatának. Critchley 1992-es könyve, a *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas* manapság is alapműnek számít (legfrissebb, harmadik kiadása 2014-ben jelent meg). Critchley későbbi szövegei már árnyalják a képet és korántsem egy merev válaszvonalat húznak Derrida munkásságában. CRITCHLEY, Simon: *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014.

Critchley érvei más gondolkodóknál is visszhangra találtak, közülük érdemes még megemlíteni Beverly Voloshint, aki azt állította, nem csak Derrida munkásságán belül figyelhető meg egy bizonyos határvonal és egy „etikai fordulat” (*ethical turn*), de ez az elmélet az egész francia posztmodern irányzatra alkalmazható (Lyotard, Foucault, Derrida stb.). VOLOSHIN, Beverley R.: *The Ethical Turn in French Postmodern Philosophy*, Pacific Coast Philology, 33(1), 1998. 69-86.

Továbbá megemlíthetjük Richard Rorty markáns álláspontját, aki Derrida „kései” írásait már nem is sorolja a szigorú értelemben vett filozófiához, így tulajdonképpen „fordulat-pártinak” könyvelhető el. Erről részletesebben a dekonstrukció politikai relevanciájának vitája kapcsán beszélek a 6. fejezetben.

Crockettel érték egyet, aki szerint az 1980-as években „valami megváltozott a háttérben, illetve abban a kulturális és intellektuális kontextusban, ahogyan Derridát olvastuk.”²⁶ A változás leírásához Crockett a motor-séma (*schème moteur, motor-scheme*) kifejezést hívja segítségül, amelyet az egyik leginkább előremutató Derrida-értelmezőtől (és Derrida tanítványától, kollégájától, barátjától) Catherine Malabou-tól kölcsönöz. Malabou állítása szerint a Derrida filozófiáját övező, az 1980-as évekre tehető változást az írás motor-sémájáról (*schème moteur de l'écriture*) a plaszticitás motor-sémájára (*schème moteur de la plasticité*) történő fordulatként írhatjuk le.

A plaszticitás motor-sémája

A plaszticitás gondolata eredetileg Malabou Hegel-értelmezésében jelent meg.²⁷ Malabou Hegel *A szellem fenomenológiája* című szövegében fedezte fel a plasztikus (*Plasztizität*) jelzöt, ahol Hegel azt a szubjektum jellemzéseként használta. Azzal, hogy a plaszticitást Hegel egész filozófiájára kivetítette Malabou, esélyt adott arra, hogy az addigi domináns értelmezésekkel szemben a hegeli dialektika egy új olvasata és továbbgondolása váljon elérhetővé. Malabou szerint a plaszticitást Hegelnél „a rendszer belső mobilitásának karaktereként”²⁸ foghatjuk fel, aminek a segítségével a hegeli filozófia történelem-fogalmát egy plasztikus rendszer képével ábrázolhatjuk: „egy rugalmas forma, amely képes befogadni bármit, ami érkezik, beleértve talán a történelem másikat is.”²⁹ Malabou ezután megvizsgálta Heidegger filozófiáját is, amiben a plaszticitást a változás (*Wandel*), a metamorfózis (*Verwandlung*) és a transzformáció (*Wandlung*) fogalmainak segítségével érte tetten.³⁰ A „(...) metamorfózis – újra Malabou - többé már nem csupán egy véletlen lehetőségre vagy a létrehozás erőforrására utal, hanem magára a lét mozgására.”³¹ Ha ki kívánunk törni a tradicionális értelmezésekből, akkor azt Heidegger filozófiáját ontologikus plaszticitásként értelmezve tehetjük meg. A plaszticitás mindkét példában, Hegelnél és Heideggernél is „túlnő” azon a szerepén, hogy csupán egy marginális fogalomként gondoljunk rá. A

²⁶ CROCKETT, Clayton: *Derrida after the End of Writing. Political Theology and New Materialism*. Fordham University Press, New York, 2018. 2.

²⁷ MALABOU, Catherine: *L'avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Vrin, Paris, 1996.

²⁸ MALABOU, Catherine: *La Plasticité au soir de l'écriture: Dialectique, destruction, déconstruction*. Léo Scheer, Paris, 2005. Angol fordításban: MALABOU, Catherine: *Plasticity at the Dusk of Writing*. Columbia University Press, New York, 2010. 68. A 2010-es angolul megjelent könyv tartalmazza Malabou 2008-ban írt „utószavát”, ami az eredeti franciában nem szerepel. Amit az eredeti szövegből idézek, ott a francia kiadásra hivatkozom, ahol pedig az „utószókból” idézek, ott az amerikai kiadás oldalszámait jelölöm.

²⁹ MALABOU: *La plasticité... i. m.* 68.

³⁰ MALABOU, Catherine: *Le Change Heidegger: Du fantastique en philosophie*, Léo Scheer, Paris, 2004.

³¹ MALABOU: *Plasticity... i. m.* 68.

plaszticitásnak nincs szüksége egy előre adott struktúrára, maga a plaszticitás az, ami a struktúrát generálja. Ez alapján, Malabou szerint a plaszticitást a „gondolkodás tiszta képeként” (*image pure d’une pensée*), vagyis egy motor-sémaként kell elgondolnunk. Minden filozófiának szüksége van egy motor-sémára, vagyis egy „indítékra, amit a racionális képzelettel hozunk létre, ami arra kényszeríti a gondolkodást, hogy kinyissa egy korszak ajtaját és a korszakhoz illő magyarázó perspektívákat hozzon felszínre.”³² Malabou elméletét követve egy ilyen indítékot, vagy motivációt figyelhetünk meg tehát Derridánál is az 1980-as évektől kezdődően. Derrida gondolkodása arra történő reflexió, hogy egy „korszak kinyitotta az ajtaját”. A korszakra jellemző, a gondolkodás tiszta képét hívja Malabou (ismételten) plaszticitásnak. Malabou ez alapján próbálja összefogni Hegel, Heidegger és Derrida filozófiáját a *La Plasticité au soir de l’écriture: Dialectique, destruction, déconstruction* című könyvében. Ugyanis mindhármuknál a plaszticitás az, amelyik motor-sémaként működve egy olyan filozófiai struktúrát eredményez, amely szakít azzal a felfogással, hogy „egyszerűen” csak dialektikának, destrukciónak és dekonstrukciónak hívjuk az adott gondolkodók filozófiáját. Malabou szerint a plaszticitás motor-sémája Derrida gondolkodásában az írás motor-sémáját váltotta fel. Azt a motor-sémát, amit addig (és azóta is talán) a legtöbben Derrida gondolkodásával és a dekonstrukcióval azonosítottak. A plaszticitás azonban az írás riválisaként jelent meg, amennyiben kizárólag az írás (mint motor-séma) segítségével már nem lehetett meggyőző magyarázó perspektívákat gyártani. Crockett szerint a „fordulat” jeleként tekinthetünk azokra a szöveghelyekre, ahol Derrida mechanikus, teletechnológikus, technotudományos jellegű kifejezéseket kezd alkalmazni a szövegeiben.³³ Ezen a ponton Crockett párhuzamot von Malabou és Michael Naas elmélete között, vagyis amit Naas „csoda és gépezet” (*miracle and machine*) szétválaszthatatlanságának jelzőjével illet Derrida szövegeiben, hozzátartoznak a plaszticitás terminológiájához, amennyiben alkalmazható a plaszticitás destruktív, önmegsemmisítő tulajdonságára is.³⁴ A motor-sémák közötti váltás azonban nem jelenti azt, hogy a korábbi, az írást teljesen megszüntetné a plaszticitás. A plaszticitás az írás „alkonya” (ahogyan arra könyvének címében is utal Malabou), „az írás kegyelme; a plaszticitás az írás gyásza; a plaszticitás az írás melankóliája; a plaszticitás az írástól való elválás; a plaszticitás az írás metamorfózisa.”³⁵ Ahogyan Malabou szerint a nyom sem tűnik el, az a nyom, amely meghatározó szerepet játszott Derrida legelső szövegeiben (ld. *Grammatológia* egyik központi gondolata, a

³² MALABOU: *La plasticité...* i. m. 34.

³³ CROCKETT: *Derrida after the End of Writing...* i. m. 5.

³⁴ Vö.: NAAS, Michael: *Miracle and Machine: Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media*, Fordham University Press, New York, 2012.

³⁵ MALABOU: *La plasticité...* i. m. 114.

nyom-koncepció). A plaszticitás nem a forma végső diadala a nyom felett, hanem az utóbbi átalakulása Malabou szerint, aki az írás nyoma helyett a neuronok nyomaira helyezi a hangsúlyt. Ezért gondolja úgy Malabou, hogy korunk gondolkodásának (és a dekonstrukció továbbgondolásának) egy újmaterialista filozófia felé kell közelíteni, ami pedig szorosán együttműködik az idegtudományokkal. Ugyanis a nyom-forma ellentétet az idegtudományok segítségével számolhatjuk fel. Mint írja: „Az agy plaszticitása a szerveződés olyan modelljét mutatja be, amely még mindig leírható a lenyomat ökonómiájával, de a neuronális nyomok nem úgy haladnak, mint az írás nyomai: nem hagynak maguk után nyomot, hanem a forma változásaiként jelentkeznek.”³⁶

Derrida válasza két évvel Malabou Hegel-könyve után érkezett. A *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*-ban megjelent cikkében (amely később Malaobu angolul megjelent könyvének előszavaként jelent meg) Derrida tartózkodóan viszonyul a plaszticitás elméletéhez.³⁷ Elismeri ugyan Malabou Hegel-olvasatának jelentőségét a jövőbeni értelmezések felé, de egyben tart attól is, hogy Malabou elmélete a forma végső diadalához vezethet. Malabou-t nem lepte meg Derrida reflexiója, hiszen ahogy későbbi könyvében utal rá, a filozófiatörténet tradicionálisan elhidegülve nyilatkozik a formáról. A plaszticitás, a plasztik filozófiai jelentőségét alig fedezhetjük fel a nyugati filozófiai kánonban, egyedül talán csak Roland Barthes-nál, aki *Mythologies* című könyvében egy fejezetet szentel a plasztiknak (*Le plastique*).³⁸ Azonban Barthes is negatívan gondolkodik a plasztikról, és annak veszélyeire hívja fel a figyelmet: arra, hogy a plasztik azon képessége, hogy bármivé válhat, azzal fenyeget, hogy a valamit semmivé redukálja és felszámol mindenfajta különbséget.³⁹ Malabou szerint a plaszticitás homogenizáló hatásától való félelem különösen megmutatkozik a globalizáció-kozmopolitizmus szembeállítás során, ezáltal pedig a vendégbarátság fogalmának derridai értelmezésénél is. Malabou olvasatában a vendégbarátságot Derridánál egyszerre merít egy kanti (kozmopolitizmus) és egy

³⁶ MALABOU: *Plasticity... i. m.* 79.

³⁷ DERRIDA, Jacques: *Le temps Des adieux Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou. Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 188 (1): 3–47, 1998. Angol fordításban, Malabou Hegel-könyvének előszavaként: DERRIDA, Jacques: *A time for farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou*. In: MALABOU, Catherine: *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*. Trans. Lisabeth During, New York, 2005. vii-xlviii

³⁸ BARTHES, Roland: *Le plastique*, In: *Mythologies*, Paris, Seuil, Points, 1957. 171-173.

³⁹ Barthes megfogalmazásában is felismerhetjük a plasztik „mágikus”, „csodás” jellegét, ami alapján Crockett összekötötte Malabou és Naas elméletét. A végtelen transzformáció, ami a plasztik egyszerre több mint egy szubsztancia, de „kevesebb” is, mint egy dolog: egy mozgás „nyoma” (trace): „(...) et c'est d'ailleurs en cela qu'il est une matière miraculeuse : le miracle est toujours une conversion brusque de la nature. Le plastique reste tout imprégné de cet étonnement : il est moins objet que trace d'un mouvement.” BARTHES: *Le plastique... i. m.* 171.

lévinasi (a Másik határtalan alteritása) hagyományból. Ez a vendégbarátság pedig továbbra is a nyom által határozható meg: „A kozmopolitizmus a maga struktúrájában a múlt etikai felszólítására mint a másik áthaladásának [*passage*] tényére, azaz mint "nyomra" válaszol.”⁴⁰ A forma azonban pontosan ezt a nyomot törölné el. A forma a másságot jelenlétté és az ugyanaz evidenciájává redukálja. „Nyilvánvaló, hogy a vendégbarátságot, amely szintén a nyom megtervezésével foglalkozik, Lévinas és Derrida egyaránt a plaszticitás ellenpontjaként, ellenplaszticitásként gondolja el.”⁴¹ – írja Malabou. Így Malabou szerint hiába a radikális alteritás felé tett lépés Lévinas és Derrida filozófiájában, a globalizáció szembeállítás a kozmopolitizmussal, addig amíg a forma és a nyom oppozícióján nem tudunk túllépni, addig elképzelhetetlen egy, a plaszticitás motor-sémája által „működésbe hozott” vendégbarátság. Tulajdonképpen a forma-nyom oppozíció az, ami gátat szab annak, hogy a vendégbarátság valóban feltétel nélküli legyen. A forma klasszikus értelmezését kell meghaladnunk: „Mivel a plaszticitás soha nem jelenik meg forma nélkül, a plaszticitást mindig az azonosítás, a szabványosítás vagy a globalizáció tényezőjeként gondoljuk el, és soha nem a másik lehetséges fogadtatásaként.”⁴² Holott Malabou úgy gondolja, hogy az általa elgondolt plaszticitás segíthetné elgondolni azt, amit a feltétel nélküli vendégbarátságban Derrida közölni akart: „Azonban azt is mondhatnánk, hogy a dekonstrukció a plaszticitásban található meg leghűségesebb kifejeződését, a fogalmi hôte-t – egyszerre vendéglátó és vendég -, amely a legméltóbb a vendéglátás fogalmához. Hiszen nem a plasztik a par excellence helyettesíthető anyag? Nem képes-e minden dolog helyét átvenni, nem képes-e dekonstruálni az autenticitás minden elképzelését, nem vesz-e részt mindig saját eltűnésének folyamatában? Nem mindig túl van-e saját formáján, mert képes megváltozni?”⁴³ Annak ellenére tehát, hogy Malabou a filozófia útjának következő állomását a neurotudományokhoz közel gondolja el, a plaszticitás motor-sémája a Másikhoz való viszony filozófiai elgondolásában is hasznosnak mutatkozik. Malabou szerint a nyom-forma oppozíció feloldásának segítségével lehetséges „egészen másokról” beszélnünk. A plaszticitás segíthet abban, hogy megértsük azt, amit Derrida – Lévinas nyomán – mond, amikor kijelenti, hogy *tout autre est tout autre* (minden egyes más mint egészen más). A plaszticitás Malabou szerint nem bezár és formába önt, hanem ellenkezőleg, eltörli az exterioritást. Mint írja: „A plaszticitás egy minden külsőség nélküli világ formáját jelöli ki, egy olyan világot, amelyben a másik éppen azért jelenik meg egészen más-

⁴⁰ MALABOU: *Plasticity... i. m. 73.*

⁴¹ Uo.

⁴² MALABOU: *Plasticity... i. m. 74.*

⁴³ Uo.

ként, mert nem valaki más."⁴⁴ Úgy gondolom, Malabou elméletét a plaszticitás motor-sémájáról, ami az írás motor-sémáját váltja fel komolyan kell vennünk, amikor Derrida kései filozófiáját igyekszünk értelmezni. Különösen, ha a vendégbarátságra egyfajta (visszajáró) kísértetként gondolunk, amely keresztül-kasul visszaköszön Derrida szövegeiben. Egy kísértet, amely állandóan változik, ellenáll a klasszikus formába öntésnek, exterioritás nélküli, egyszóval, *talán* megkockáztathatjuk: plasztikus. Malabou azt írja, „a plaszticitás a plasztikus természetét írja le, ami, egyszerre képes formát felvenni és formát adni.”⁴⁵ Mondhatjuk azt is, hogy vendéglátó és vendég is egyszerre. Vagy, ha más nem marad, kivéve a név, egy név, amit Derrida így hív: khóra.

A Derrida-recepció fellendülése a vallási dimenzió felől

Ha kimondottan a derridai szövegek vallási témájú kérdésköreinek recepcióját vizsgáljuk, akkor azt mondhatjuk, hogy elsőként az amerikai angolszász intellektuális közeg figyelt fel az 1980-as évektől kezdődően arra, hogy már Derrida elsőként publikált írásaiban is szerepet játszanak a vallási témák. Taylor, Wingquist és mások arra hívták fel a figyelmet, hogy a Derrida által kidolgozott dekonstrukció olyan eddig határterületnek gondolt diszciplínának, mint például a teológia újragondolása és (poszt)modernizálása szempontjából is gyümölcsöző lehet.⁴⁶ Crockett mutat rá arra, hogy azok a kérdésfeltevések és problémák, amelyek explicit módon csak Derrida kései korszakában írt szövegeiben jelennek meg, már az 1967-ben publikált triászban (*A hang és a fenomén, Grammatológia, L'écriture et la différence*) is felfedezhetők.⁴⁷ *A hang és fenoménben*⁴⁸ Derrida Husserl transzcendentális fenomenológiájának jel-elméletét vizsgálva amellet érvel, hogy a husserli logosz és Isten analógiára hozható egymással, ahol a logosz tulajdonképpen a platóni Jó ideájának felel meg. Az elgondolás tévességére Derrida az eredetnélküliséggel mutat rá (amit a *différance* segítségével a *Grammatológiában*⁴⁹ fejt ki), ami alapján a nyugati gondolkodásban eddig eredetként meghatározott logosz (és más nevei: Beszéd, Jó, Apa, Isten) megszűnik egyeduralkodónak és elnyomónak lenni az írással szemben. Ennél konkrétabb példákkal szolgál

⁴⁴ MALABOU: *Plasticity... i. m.* 67.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Lásd: TAYLOR, Mark C.: *Deconstructing Theology*. Crossroad, New York, 1982.; WINQUIST, Charles: *Epiphanies of Darkness*. The Davies Group Publishers, Aurora, 1986.; ALTIZER, Thomas J. J (Ed.): *Decosntruction and Theology*. Crossroad, New York, 1982.; COWARD, Harold – FOSHAY, Toby: *Derrida and Negative Theology*. SUNY Press, New York, 1992.

⁴⁷ CROCKETT: *Derrida after the End of Writing... i. m.* 16.

⁴⁸ DERRIDA, Jacques: *A hang és a fenomén – A jel problémája Husserl fenomenológiájában*. Ford.: SEREGI Tamás, Kijarat, Budapest, 2013.

⁴⁹ DERRIDA, Jacques: *Grammatológia*. Ford.: MARSÓ Paula, Typotex, Budapest, 2014.

Derrida 1964-ben Emmanuel Lévinas filozófiájáról írt szövege, a *Violence et métaphysique*⁵⁰, amiben Derrida különös hangsúlyt fektet a természettel egységet alkotó görög „boldog öntudat” és a hegeli terminussal élve, héber „boldogtalan öntudat” között feszülő ellentétnek, ami Lévinas filozófiájában is megfigyelhető.⁵¹ Ebben a szövegében Derrida a dekonstrukciós eljárást alkalmazva rámutat arra, hogy a vallást (itt egyben etikait is jelent), ami nem kötődik egy konkrét valláshoz, inkább nevezhető vallásinak, nem választhatjuk el gyökeresen a filozófiáitól. Sőt, ennek szükségszerű következménye lesz az, hogy nem tudjuk megválaszolni azt a kérdést, hogy végeredményben zsidók vagy görögök vagyunk-e.⁵²

Az első olyan szövege Derridának, amelyik már explicit módon a vallás, etika, politika elválaszthatatlannak tűnő kérdésfeltevéseivel foglalkozik, az 1989-ben publikált *Force de loi (Törvényerő)*.⁵³ A *Törvényerő*ben Derrida élesen elkülöníti az igazságosságot a törvény és a jog által képviselt igazságosságtól, a dekonstrukciót pedig mint igazságosságot használja. A dekonstrukció politikai és etikai afirmációja egy időben zajlik a vallási témák erősödésével Derrida szövegeiben. Crockettal egyetértve, Derrida három munkáját emelhetjük ki az 1990-es évek elejétől, amelyek meghatározzák kései filozófiáját.⁵⁴ Ezekkel a szövegekkel a későbbi fejezetekben részletesebben kívánok foglalkozni, itt a gondolatmenet vonalának fenntartása miatt, csak említés szintjén utalok rájuk. Az önálló műként 1999-ben kiadott *Donner la mort*-ban (*A halál adománya*)⁵⁵ Sören Kierkegaard *Félelem és reszketés* című könyvét veti dekonstrukciós olvasat alá és a dán filozófus által elemzett Izsák feláldozásáról szóló bibliai történet kapcsán beszél a „halál adományáról”, a titokról, egy köznapi és egy „felsőbbrendű” etika közötti áthidalhatatlannak tűnő ellentétről. Az 1993-as *Spectres de Marx (Marx kísértetei)*⁵⁶ című írásában egy bizonyos messiás nélküli messianizmus elméletét vázolja fel, ami különbözik az ún. ábrahामी vallások messiási képétől.

⁵⁰ DERRIDA, Jacques: *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*. Párizs, 1964. A Derrida-Lévinas párbeszédhez magyar nyelven lásd még: LÉVINAS, Emmanuel: *Egész másképp (Jacques Derridáról)*. In: *Nyelv és közelség*, Ford.: TARNAY László Jelenkor, Pécs, 1996.; DERRIDA, Jacques: *Is-tenhozzád Emmanuel Lévinasnak*, Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor, - ORBÁN Jolán, Pécs, Jelenkor, 2000.

⁵¹ DERRIDA, Jacques: *Writing and Difference*. London, 2002. XXII. (az angol kiadást fordító Alan Bass előszava)

⁵² CROCKETT: *Derrida after the End of Writing... i. m. 20.*

⁵³ DERRIDA, Jacques: *Törvényerő. „A tekintély misztikus alapja”*. Ford.: KICSÁK, Lóránt, L'Harmattan, Budapest, 2016.

⁵⁴ CROCKETT: *Derrida after the End of Writing... i. m. 21.*

⁵⁵ DERRIDA, Jacques: *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999. Magyarul a szöveg egy részlete megjelent: DERRIDA, Jacques: *A halál adománya: adni – kinek? (A tudás paradoxona)*. In: *Az árnyék helye*. Szerk.: GÜLYÁS Gábor – SZÉPLAKY Gerda. Pozsony, 2011. 55–80. A továbbiakban a magyar fordításra hivatkozom.

⁵⁶ DERRIDA, Jacques: *Spectres de Marx*, Galilée, 1993. DERRIDA, Jacques: *Marx kísértetei*. Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán, Jelenkor, Pécs, 1995.

Majd a *Foit et savoir (Hit és tudás)*⁵⁷, 1996-ban megjelent írásában Derrida először tette szövegének központi kérdésévé a vallást, kilencvenes évek „visszatérő” vallását.

Ha Derrida filozófiájában ugyan nem húzhatunk egy éles határvonalat, azonban gondolkodásának interpretálásában annál inkább. Nem csak az amerikai posztmodern teológia számára volt mérföldkő John D. Caputo 1997-es *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*⁵⁸ című könyve, de a Derridát övező filozófiai diskurzusnak is. Caputo egy vallás nélküli vallásnak (*religion without religion*) a lehetőségét vélte felfedezni Derrida szövegeiben⁵⁹, ezzel új utat nyitva nem csak a „plasztikusság” éveitől íródott szövegek értelmezésének, de az 1980-as évekig megjelent írások újraolvasásának is, amiből kiderül, hogy mindig többről és másról is volt szó, mint az írás és a szöveg kapcsolatáról.⁶⁰ Caputoval ért egyet Michael Naas is, aki a *Miracle and Machine* c. könyvében a *Hit és tudás* tükrén keresztül vizsgálja meg Jacques Derrida egész filozófiáját.⁶¹ Naas ezen könyve és más szövegei elengedhetetlenek azok számára, akik úgy gondolják, hogy a dekonstrukció „több, mint írás” és egy új nézőpontból kívánják kutatni Derrida munkásságát.

Vallás, könyv nélkül

Ebben a fejezetben azt vizsgálom meg, hogy Jacques Derrida vallás felfogása hogyan viszonyult az ún. ábrahámi vallásokhoz, vagyis a kereszténységhez, az iszlámhoz és a zsidósághoz. Erre azért van szükség, mert Derrida mindig ehhez a három valláshoz viszonyítva jelölte ki a maga álláspontját egy bizonyos vallásosságról. Jacques Derrida számára, amikor a XX. század második felében, egy keresztény Európában a vallásról gondolkodott, elkerülhetetlen volt a belépés a kereszténységről szóló diskurzusba. Ez abból az egyszerű tényből következik, hogy a nyugat-európai kultúrtörténetet a kereszténység dominálja, ahogy Derrida fogalmaz a *Hit és tudás*-ban: „Négy különböző nyelvet képviselünk és beszélünk, de „közös” kultúránk,

⁵⁷ DERRIDA, Jacques: *Foit et savoir. Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison*. In: DERRIDA, Jacques – VATTIMO, Gianni: *La religion*, Seuil, Paris, 1996. 9-86. Önálló kötetként megjelent: DERRIDA, Jacques: *Foit et Savoir*, Seuil, Paris, 2000. Magyar fordításban: DERRIDA, Jacques: *Hit és tudás. A „vallás” két forrása a puszta ész határain*, Ford.: BOROS János – ORBÁN Jolán, Brambauer, Pécs, 2006.

⁵⁸ CAPUTO, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Indiana University Press, Bloomington, 1997.

⁵⁹ A nélküliség (*sans, without*) használata Derridánál, Hart szerint Blanchot-ra vezethető vissza, aki Lévinasszal polemizálva használja a „*relation sans relation*” kifejezést. HART, Kevin: *Religion*. In: *Understanding Derrida*. REYNOLDS, Jack – ROFFE, Jonathan. New York, 2004. Lásd még: PENALVER GOMEZ, Patricio: *Le "sans" d'une pensée sans l'être*. In: *Le passage des frontières*. MALLETT, Marie-Louise. Paris, 1994. 165–172.

⁶⁰ CROCKETT: *Derrida after the End of Writing... i. m.* 95.

⁶¹ NAAS: *Miracle and Machine... i. m.*

mondjuk ki, sokkal nyilvánvalóbb módon keresztény, alig zsidó-keresztény.”⁶² A dekonstrukció nem hagyhatja figyelmen kívül a kereszténységet. A kereszténység és a dekonstrukció kapcsolata még erőteljesebben jelenik meg Jean-Luc Nancy-nál, aki egyenesen azt állította, hogy a dekonstrukció kizárólag egy keresztény horizonton képzelhető el.⁶³ Derrida szerint Nancy törekvése a *Déconstruction du christianisme*-ben pontosan azt hordozza magában, amit el kíván kerülni (ezáltal hiperbolikus), azaz a kereszténység mint *Nyugat* totális győzelmét, azt, hogy a kereszténység egy abszolút vallásként győzedelmeskedjen. Ráadásul Nancy a nyugati kereszténység képében egy horizontot adott a dekonstrukciónak, amit Derrida mindvégig kerülni próbált, különös tekintettel a vallás, a vallási dekonstrukciójánál, például a messianizmus sajátos értelmezésénél.

Ha Derrida álláspontját vesszük figyelembe, akkor a kereszténységet nem meghaladni kell, hanem „túlélni” (*survivre*), nem a halál, hanem a „túl-élet” (*sur-vie*) felé kell fordulni.⁶⁴ A dekonstrukció meggyászolja a kereszténységet, de nem csak a kereszténységet, hanem az összes történeti vallást, egy Új Felvilágosodás jegyében, ahol a ráció többé már nem állítható szembe a hittel.⁶⁵ Ezt hívja majd Caputo „vallás nélküli vallásnak” (*religion without religion*), amelyben döntő szerep jut az ún. aktív hitnek.

Tehát, amikor Jacques Derrida szövegeiben előtérbe kerültek a vallással kapcsolatos kérdések, akkor kénytelen volt ezeket a kérdéseket a kereszténységnek is feltenni. Abban az időszakban, amikor a dekonstrukció egyet jelentett az igazságsággal, a toleranciával, a Másik (mint minden egyes másik mint egészen másik) iránti tisztelettel és felelősséggel, Derrida nem tehetette meg azt, hogy a fenti kérdések megválaszolásához ne vegye figyelembe a kereszténység mellett az iszlám és a zsidóság „képviselőit” is. Derrida igyekszik nem szétválasztani a három történeti vallást (ezért használja leggyakrabban az ábrahámi vallások kifejezést), törekszik arra, hogy a „távolmaradókat” is megszólaltassa⁶⁶. Derrida, amikor az 1990-es években a „ma” vallásáról beszél, akkor azt a kereszténység, a zsidóság és az iszlám közötti feszültség apropóján teszi meg. Ez a feszültség pedig legtöbbször erőszakban manifesztálódik. A *Marx kísérteteiben* ezért beszél messiási eszkatológiákról: „(...) ma a „Merre tart a

⁶² DERRIDA: *Foit et Savoir... i. m.* 13. ill. DERRIDA: *Hit és tudás... i. m.* 15.

⁶³ NANCY, Jean-Luc: *La Déclosion. Déconstruction du christianisme*, Galilée, Paris, 2005. 203-226.

⁶⁴ CROCKETT: *Derrida after the End of Writing... i. m.* 38.

⁶⁵ CAPUTO, John D.: *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*. Fordham University Press, New York, 1996. 164.

⁶⁶ „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.” DERRIDA: *Foit et Savoir... i. m.* 13. DERRIDA: *Hit és tudás*, 15-16.

marxizmus?” („Whither marxism?”) kérdése beíródik, a Közel-Keleten van, ott van a helye, az alakzata, vagy a helyének az alakzata: három másik messiási eszkatológia mozgósítja ott a világ és az egész „világrend” minden erejét egy közvetve vagy közvetlenül vívott könyörtelen háborúban; (...).⁶⁷ Éppen ezért, amikor a vallás dekonstrukcióját hajtja végre, Derrida egy olyan megoldásra törekszik, amit nem csak egy-egy történeti vallás, de mindhárom ábrahámi, sőt mindenki, vallástól függetlenül magáénak tudhat. Ez lesz majd a feltétlen (és felelőtlen) etika, ami a feltétel nélküli vendégbarátságban ölt testet, univerzalitásáról pedig így ír az *A halál adományában*: „Érvényes mind a zsidók, mind a keresztények, mind a mohamedánok számára, de mindenki más számára is, mindenki más számára az egészen máshoz való viszonyában.”⁶⁸

A messianikusság mint Messiás nélküli messianizmus

Álláspontom szerint tehát, Derrida filozófiájában nem húzható egy éles határvonal, amitől kezdve egy vallási fordulatról beszélhetünk, azonban az 1980-as évek második felétől születő szövegeiben már explicit módon találkozhatunk vallási motívumokkal. Ezek közül különös fontossággal bír Derrida egyedi messianizmusa, amit ebben a fejezetben fogok bemutatni.

1993-ban, mindössze néhány évvel a Szovjetunió összeomlását követően Derrida a Kaliforniai Egyetemen tartott egy két részes előadást a „*Wither marxism?*” címmel ellátott kollokvium bevezetőjeként. Ebből állt össze a *Marx kísértetei* című szövege, amiben Derrida elkötelezi magát a messiási egy bizonyos jelentése mellett.⁶⁹ Nem ez volt az első szöveghely, ahol a messianizmust említette, hiszen az 1989-es *Törvényerő* első kiadásában is találkozhatunk a messiásival, ahol Derrida még hezitál túl gyorsan asszimilálni az „igazságosság eszmét” egy messiási ígérettel.⁷⁰ Azonban a *Marx kísérteteiben* ez az egyedi messianizmus már főszerepet játszik a gondolatmenetben, amely Marxnak, a marxizmusnak egy olyan szellemét igyekszik megidézni, amit a XX. század végén is hasznosnak találhatunk, amely végül a marxizmus messi-

⁶⁷ DERRIDA: *Spectres de Marx... i. m.* 100-101. DERRIDA: *Marx kísértetei... i. m.* 68.

⁶⁸ DERRIDA: *A halál adományában... i. m.* 78-79.

⁶⁹ Derrida a messiásira, a messianikusra Walter Benjamin szövegeiben figyelt fel. Benjamin „gyenge messianizmusára” (többek között a *Zur Kritik der Gewalt*-ban) bizonyos szempontból Derrida messiás nélküli messianizmusának (*messianicité*) forrásaként tekinthetünk. A *Moscou aller-retour* című szövegében Derrida Benjamin érdemének tartja, hogy a történelemnek egy olyan idejét írta le, ami az eljövő időnek egy messiási-marxista struktúrájával rendelkezik, ígéretként, forradalomként. Ld. DERRIDA, Jacques: *Moscou aller-retour*, Galilée, Paris, 1995. 63.

⁷⁰ DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 56-57. DERRIDA: *Törvényerő... i. m.* 34.

anisztikus jellegében nyilvánul meg, amit felhasználva Derrida saját messiási képéhez, majd messianikusságnak (*messianicité*) fog nevezni.

De mit ért Jacques Derrida *messianicité* alatt? Először is el kell különítenünk a tradicionális messianizmusoktól. Derrida számára ez nem csupán az ábrahámi vallások messianizmusát jelenti, de a filozófia oldalán megjelenő messiásit is, gondolva itt Hegelre vagy Marxra.⁷¹ Az alapvető probléma ezekkel a messianizmusokkal, hogy egy konkrét horizont mentén tudják magukat meghatározni, túlságosan konkretizálóak és lehatároltak. Derrida egy olyan messianizmust ábrázol, amelyik nem determinált, hanem feltétlen és abszolút. Ahogyan Caputo fogalmaz: „a messianikusság nem egy horizont, hanem a horizont megzavarása, a horizont megnyitása.”⁷² Egy olyan univerzális messianizmus, ami a tapasztalás egy általános struktúrájának (*structure générale de l'expérience*)⁷³ prioritásán nyugszik. Derrida elképzelése, hogy az ábrahámi messianizmus alakzatait elsivatagosítsa, annak egy, ahogy Caputo fogalmaz, „ateologikus örökségét” hozza létre, amiben megragadja a messiási univerzális lényegét, amely a Marx kísérteteiben úgy jelenik meg, mint a várakozás, a nyitottság az „előreláthatatlan jövő” felé.⁷⁴ Az abszolút érkező (*arrivant*) várása. A messianikusság egy várakozási horizont nélküli várakozás, ami a remény, az abszolút vendégbarátság igenjének kell, hogy megfeleljen. A messianikusság lesz az, ami alapját szolgálja a sajátos derridai vallásfelfogásnak, ahol a hit, egy tudásra redukálhatatlan hit körül összpontosul minden, amit később Caputo „vallás nélküli hitnek” (*faith without religion*) vagy „vallás nélküli vallásnak” nevez (*religion without religion*). Derrida a *Hit és tudás*ban így fogalmaz: „Ez az absztrakt messianikusság a hit tapasztalatának, a tudásra redukálhatatlan hívésnek vagy bizalomnak és megbízhatóságnak a játékba lépése, mely a tanúságtételben minden másikkal való viszonyt „megalapoz.”⁷⁵ A khórával egyetemben, a messianikusság ennek a vallás nélküli hitnek lesz az egyik neve, amit azért nevez Derrida egy sivatag sivatagának, mert már maga a derridai hit is a történeti vallásdefiníció dekonstrukciójának, elsivatagosodásának az eredménye.⁷⁶

Plasztikusnak tekinthető-e a messianikusság?

⁷¹ Talán jól érzékelteti, hogy Derrida a messianizmus alatt egyszerre ért vallási és politikai jellegű messianizmust is, hogy a messianikusság, messiási, messianikus kifejezések legsűrűbben két szövegében fordulnak elő: a *Marx kísérteteiben* és az *Istenhözád Emmanuel Lévinasnak* című szövegében.

⁷² CAPUTO.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*... i. m. 118.

⁷³ DERRIDA: *Foiet Savoir*... i. m. 31. DERRIDA: *Hit és tudás*... i. m. 33.

⁷⁴ DERRIDA: *Spectres de Marx*... i. m. 267. DERRIDA: *Marx kísértetei*... i. m. 181.

⁷⁵ DERRIDA: *Foiet Savoir*... i. m. 31. DERRIDA: *Hit és tudás*... i. m. 33.

⁷⁶ DERRIDA: *Foiet Savoir*... i. m. 29-30. DERRIDA: *Hit és tudás*... i. m. 31-32.

Ha Malabou plaszticitás-elméletét követjük, akkor a derridai messianikusság két következményét emelhetjük ki: egyrészt a klasszikus nyom-forma oppozíció hatását, másrészt azt, hogy a *messianicité* egy bizonyos értelmezése mégsem zárja ki teljesen a plaszticitást. Ez utóbbit Malabou Clayton Crockettel közösen írt tanulmányában igyekezett alátámasztani.⁷⁷ Először azonban azt kell megnéznünk, hogy a nyom-forma ellentétpár hogyan nyilvánul meg a messianikusságban.

Röviden úgy foglalthatnánk össze a korábbiakat, hogy a messianikusság nem más, mint egy horizont nélküli várakozás az eljövő jövőre, az abszolút érkezőre (*arrivant*). A horizont nélküliség, illetve az érkező abszolút jellege teljesen kizárja a plaszticitást. Hiszen a messianikusság egyik legfontosabb jellemzője, amely megkülönbözteti azt a többi történelmi, vallási messianizmusoktól, hogy ellenáll mindenféle identifikációnak. Derrida messianikussága ugyan nagymértékben támaszkodik Lévinas gondolataira, az abszolút érkező mégsem úgy jelenik meg, mint egy szemtől-szembe találkozás a másikkal, a Másik arcával. Az abszolút érkező sosem bírhat jelenléttel. Formát sosem tulajdoníthatunk neki. Csupán láthatatlan nyomai vannak, hegeli értelemben vett alakot, formát (*Gestalt*) nem vehet fel. „A várakozás nem-plasztikus (*nonplastic*) módja azonban ellenállna mindenfajta jelenlétnek és szemtől-szembe kapcsolatnak az eseménnyel vagy az 'érkezővel' (*arrivant*); ellenállna magának az eseménynek az időbeli formára vagy alakra való redukálásának.”⁷⁸ – írja Malabou. Hogyan lehetséges akkor mégis, hogy a derridai messianikusság elgondolása közelebb visz minket a plaszticitás megértéséhez?

Catherine Malabou és Clayton Crockett közösen írt tanulmányukban a messianikusság filozófiai tradíciójának elemzésével próbálja megválaszolni a kérdést, hogy mi lehet a filozófia és a teológia jövője?⁷⁹ Szerintük a következő természetes lépés a plaszticitás lehet, aminek a jeleit már Derridánál is felfedezhetjük, dacára annak, hogy a messianikusság leírásánál jól láthattuk, hogy az a klasszikus nyom-forma oppozícióra erősít rá. Derrida sajátos időfelfogása azonban segíthet abban, hogy a forma tradicionális értelmezését elhagyva másképpen gondoljunk a plasztikusságra. Malabou és Crockett a *Grammatológiában* leírt időfelfogáshoz nyúl vissza, ahol Derrida az időt „térbeliesülésként” (*l'espacement*) határozza meg, ami egyszerre jelenti a tér idővé válását és az idő térré válását (egy eredendő konstitúciót).⁸⁰ Eszerint az

⁷⁷ CROCKETT, Clayton – MALABOU, Catherine: *Plasticity and the Future of Philosophy and Theology*. *Political Theology*, 11(1), 2010. 15–34.

⁷⁸ MALABOU: *Plasticity...* 75.

⁷⁹ Crockett és Malabou úgy gondolják, a kereszténység és a „Nyugat” tulajdonképpen „társkiterjedések”, közös forrásból származnak és szétválaszthatatlanok, így éles elválasztás sem lehetséges filozófia és teológia között. Így a filozófia és teológia jövőjének kérdése is egy „válaszra” vezethető: a plaszticitásra. CROCKETT – MALABOU: *Plasticity and the Future of Philosophy and Theology...* i. m. 31.

⁸⁰ DERRIDA: *Grammatológia...* i. m. 81.

idő mint térben-elhelyezés elgondolása nem egyszerűen az idő térre való redukálását jelenti, hanem radikális szakítást a lineáris időfelfogással (Hegel, Heidegger). Ezt a sajátosságot figyelhetjük meg az eljövő jövő motívumában, ami pedig lényegileg hozzátartozik a messianikussághoz. Malabou és Crockett szerint ezzel a dekonstrukció szakít a heideggeri Destrukcióval és „végérvényesen plaszticitássá válik.”⁸¹ A plaszticitás, a plasztikusságra való hajlam olyannyira eredetileg működik, hogy „a fogalmak plaszticitása a dekonstruálásuk lehetőségének feltétele, nem pedig fordítva.”⁸² Vagyis a plaszticitás teszi lehetővé a dekonstrukciót.

Lehetőségünk nyílik tehát arra, hogy az időt mint plaszticitást értelmezzük. Hogy az eljövő jövő, a derridai messianikusság ideje plasztikusként jelentkezzen. Malabou és Crockett az idő mint plaszticitás felismerését leginkább Deleuze-höz és az idő-képhez köti.⁸³ Deleuze-nél az idő-kép az időbeliség formáinak megsokszorozódását, szétterjedését jelenti a nem egybeeső pillanatokban. Az idő-kép, szakítva a klasszikus lineáris időfelfogással, az idő transzformáló erejét és plasztikus jellegét hangsúlyozza. Malabou és Crockett tanulmányában Deleuze és Derrida időfelfogása egy harmadik útként jelentkezik: 1) körkörös idő: a forma itt csak passzív konfigurációt tud végrehajtani 2) lineáris idő (legjelentősebb képviselője Hegel és követői) 3) idő mint plaszticitás, ahol „(...) az időbeliség többszörös formáinak elburjánzása meghaladja a szubjektum azon képességét, hogy pillanatként ragadja meg őket, majd abból egy lineáris pillanatsorozatot konstruáljon.”⁸⁴ Ez a harmadik fajtájú időfelfogás segíthet kikerülni a „zsákutcából”, ahová a messianikus időfelfogás juttatta a filozófiát, vagyis a plasztikus idő túlmutat a „kereszténység és a modern filozófia horizontján, új lehetőségeket kínálva az Isten és emberiség, a férfi és nő, az animalitás és gép párok újrakonfigurálására.”⁸⁵

Ha elfogadjuk az idő plaszticitását, akkor a forma egy új értelmét is felismerhetjük. A forma többé már nem az anyag ellentétpárja lesz, egy negatív fogalom a filozófián belül. A „szükségszerű” formát úgy kell elgondolnunk, mint „a forma adását, vételét és megsemmisítését, ahol ez egy kreatív, semmint egyszerűen csak reagá-

⁸¹ CROCKETT – MALABOU: *Plasticity and the Future of Philosophy and Theology... i. m.* 27.

⁸² Uo.

⁸³ Deleuze emellett azért is fontos forrása Malabou-nak, mert a francia filozófus is felismeri az agy jelentőségét a filozófia jövője számára. Malabou szerint, ha Deleuze-t követjük, akkor azt mondhatjuk, hogy „az agy az idő inkarnációja a testben”. Az agy mint szubjektum jelenik meg, egy tiszta idő-képként, „egy aprócska idő a maga tiszta állapotában”. CROCKETT – MALABOU: *Plasticity and the Future of Philosophy and Theology... i. m.* 29. III. Deleuze-höz lásd: DELEUZE, Gilles: *Az idő-kép. Film 2.* Ford.: KOVÁCS András Bálint, Palatinus, Budapest, 2008., valamint DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix: *Mi a filozófia?* Ford.: FARKAS Henrik, Múcsarnok, Budapest, 2013.

⁸⁴ CROCKETT – MALABOU: *Plasticity and the Future of Philosophy and Theology... i. m.* 28.

⁸⁵ CROCKETT – MALABOU: *Plasticity and the Future of Philosophy and Theology... i. m.* 27.

ló és passzív folyamat.”⁸⁶ „Forma alatt mi a filozófia formáját értjük a saját dekonstrukciója után.”⁸⁷ – írják tanulmányukban Malabou és Crockett.

A messianikus és a plasztikus idő között a legnagyobb különbség, hogy utóbbi nem ismeri a „véges” fogalmát. Bármilyen messiási időfelfogás a véges, egy végső pillanat „megszállottja” (a metafizika vége, a történelem vége, magának az időnek a vége stb.). Ezzel ellentétben a plasztikus idő „semminek nem vet véget”, mivel folyamatosan eljövő és befejezetlen marad. Nincs egy végpont felé való haladás. Éppen ezért nem számít, hogy megérkezik-e a Messiás, és ezért nem lesz befejezett az (eljövő) demokrácia sem. A plaszticitás nyomait tehát valóban felfedezhetjük Derrida filozófiájában. Ha a dekonstrukciót mint a plaszticitás lehetőségét vizsgáljuk, akkor mozgásban tarthatjuk a filozófiát és új értelmezésekkel küzdhetünk az ellen, hogy gondolkodásunk zsákutcába kerüljön. Derrida mégis tartózkodóan viszonyult a plaszticitáshoz. Malabou és Crockett tanulmányában Derridát egyszerre sorolják a messianikus időfelfogáshoz (Benjamin, Agamben, Badiou, Derrida) és a plasztikus időfelfogáshoz (Deleuze, Derrida, Malabou). Annak, hogy miért nem lehet egyértelműen a másodikhoz sorolni Derridát, valószínűleg az lehet az oka, hogy a plaszticitás jegyeit legsúlyosabban magán viselő filozófiai korszakában Derrida kétségtelenül Emmanuel Lévinas filozófiai örökségéhez állt a legközelebb. Lévinas pedig a nyom elsőbbségét és annak formára való redukálhatatlanságát hangsúlyozta. Hogyan tekinthetünk Derrida messianikusságára? Egy totális szakításként a történelmi messianizmusokkal szemben? Egy olyan messiási struktúraként, ami egy univerzális struktúra és az „igazi” messiásit írja le? Vagy egyszerűen plaszticitásként, annak ellenére, hogy nevében még magán viseli a Messiás „nyomát”? Úgy gondolom, hogy ezekre a kérdésekre Caputo válasza a leginkább elfogadható. Caputo azt írja, „ahelyett, hogy Derrida messianizmusát úgy tekintenénk, mintha az bármilyen módon felülírná a Könyv vallásainak három történelmi messianizmusát, vagy a három plusz egyet, ha Marx messianizmusát is beleszámítjuk, azt mondanám, hogy Derrida messianizmusa az ötödik (vagy ha Benjaminét is beleszámítjuk, akkor a hatodik, vagy akár egy bizonyos későbbi Heideggerét is, akkor a hetedik), vagyis még egy messianizmus, de egy dekonstruktív csavarral, egy olyan, amelyet a dekonstrukció a saját céljaira hajlított, tehát az igazi messianizmus vagy az univerzális messianizmus gondolata tévedés, még akkor is, ha formális jelzőnek vesszük, mert ez valamiféle általános érvényességet feltételezne.”⁸⁸

Ha visszatérünk a messianikusság vallási dimenziója felőli meghatározáshoz, akkor Caputo nyomán azt mondhatjuk, hogy a messianikusság, mint a derridai val-

⁸⁶ CROCKETT – MALABOU: *Plasticity and the Future of Philosophy and Theology...* i. m. 29.

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ CAPUTO.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida...* i. m. 142.

lás felfogás egyik fontos tartópillérjének lényege tehát a hit aktusa, a várakozás, a „türelmetlen és nosztalgikus várakozás egy megváltásra (*redemption*)”, a megnyílás a jövő felé, egy ismeretlen jövő felé, ami mindig el-jövő (*l'á-venir*) marad.⁸⁹ Ez a messianikusság nem kötődik semmilyen konkrétumhoz, kötődik azonban egy bizonyos igazságossághoz és egy bizonyos vendégbarátsághoz.

Egy szétválaszthatatlan és feltétel nélküli vallási-etikai-jogi-politikai dimenzió

Ha arról akarunk megbizonyosodni, hogy az ún. plasztikusság motor-rendszere után Derrida szövegeiben mennyire összefonódnak a vallási képek, az etikai problémák és az aktuális politikai kérdések, akkor ismét az 1993-as *Marx kísértetei* szövegét kell elolvasunk. Ebben a szövegben a marxizmus számos szelleme közül Derrida arra helyezi a hangsúlyt, amely azt összeköti az ábrahámiai vallások egy bizonyos szellemével, ez pedig a messiási iránti kényszer. Derrida azt állítja, a „marxista ontológia *maga is*, megannyi modern vagy posztmodern tagadás dacára, messiási eszkatológiát tartalmaz”, majd, hogy még hangsúlyosabb legyen az a bizonyos kényszer, így fogalmaz: „*kénytelen tartalmazni.*”⁹⁰ Ez az a pontja a szövegnek, ahol a marxizmus messianizmusát végleg összekapcsolja a három másik messiási eszkatológiával, vagyis a zsidó, keresztény és muszlim messianizmussal, amelyek a szöveg születésekor „Jeruzsálem elsajátítása” néven véres háborút vívnak a Közel-Keleten. Ez az a szövegrész, ahol a vallási, az etikai és a politikai is egybeforr a messianikusság, az igazságosság és az eljövő demokrácia neveiben:

„Nos, ami éppoly redukálhatatlan minden dekonstrukció lehetősége, az talán az emancipáció ígéretének bizonyos tapasztalata; talán egy strukturális messianizmus, egy *vallás nélküli messianizmus*, egy messianizmus nélküli messiási formalitása maga, az *igazságosság eszméjéé* – amelyet mindig megkülönböztetünk a jogtól, sőt az emberi jogoktól -, és a *demokrácia eszméjéé* – amelyet megkülönböztetünk aktuális fogalmától és ma adott jelzőitől.”⁹¹ – (dólt kiemelés tőlem)

Itt ragadható meg a dekonstrukció plasztikussága, ami az 1980-as évek közepétől nem csak befogadja a politikát, az etikát és a vallást, de összhangba is hozza őket. Meglátásom szerint Derrida a kiemelt szövegrészben és a kései írásaiban több helyen is tulajdonképpen egy dologról ír, csak más neveken nevezi meg. Talán a leg-

⁸⁹ „(...) miközben a jövő felé fordul, afele tart, onnan is jön, a jövőből származik.”. DERRIDA: *Marx kísértetei...* i. m. 9. ill. DERRIDA: *Spectres de Marx...* i. m. 16.

⁹⁰ DERRIDA: *Marx kísértetei...* i. m. 69. ill. DERRIDA: *Spectres de Marx...* i. m. 102.

⁹¹ Uo.

fontosabb dolog, amit ezek a nevek megneveznek az a Másik tapasztalata. A másiké, mint teljesen másiké, ahogyan az *A halál adományában* olvasható: *tout autre est tout autre*, azaz minden egyes más mint egészen más. Ezért gondolom úgy, hogy azok közül a nevek közül, amelyeket Derrida ezekben a szövegekben leír, a legdominánsabb a feltétel nélküli vendégbarátság. De egyelőre térjünk vissza a fentebb idézett szövegre, hogy tisztázzuk a benne megszólított nevek jelentését.

Először is, a vallás nélküli messianizmust már vizsgáltam az előzőleg, ahol bemutattam, hogy szakítani próbál a történeti messianizmusok konkretizáló jellegével, miközben kvázi lényegét a hit tapasztalatában, az eljövő felé való megnyílásban állapítja meg Derrida. A második név az idézett szövegben az igazság eszméjéé. Ez nevezi meg az etikai dimenziót. Ahogyan a messianikusság nevével Derrida igyekszik a vallási és filozófiai messianizmusból absztrahált messiási képpel előállni, úgy az igazságosság újratárgyalásával is a tradicionális, történeti jelentést próbálja dekonstruálni. A derridai igazságosság túlhaladja azt, amihez a klasszikus igazságosság ragaszkodik, a jogot és a bosszúvágyat.⁹² Derrida így ír a jog és az igazságosság „halálos eredetéről”: „Íme az eredeti hiba, a születés sebe, amelytől szenved, egy meg nem érdemelt seb, egy helyrehozhatatlan tragédia, a meghatározhatatlan átok, mely a jog történelmét vagy a történelmet mint jogot jelöl: hogy az idő *out of joint*, íme, ezt is tanúsítja a születés maga, amikor valakit arra szán, hogy csak a hibát helyrehozó örökösként legyen a jog embere, azaz büntetve, megtorolva, gyilkolva. Az átok magába a jogba íródott volna bele. Annak halálos eredetébe.”⁹³ A jog és a bosszú logikáján túlhaladva a derridai igazságosság az ígéret, a felelősség felé fordul, ám ez a felelősség nem jelent egyet a kötelességgel. Az igazságosság felelőssége elsődlegesen pedig minden egyes más mint egészen más (*tout autre est tout autre*) felé fordul, a mások felé, akik „nincsenek jelen, s jelenleg nem élők sem számunkra, sem bennünk, sem kívülünk.”⁹⁴ Elsőre szinte felfoghatatlan, hogy az igazságosság nevében mindenek előtt a még meg nem születettekhez és a halottakhoz kell fordulnunk. Az igazságosság azokat „illeti meg”, akik nincsenek jelen, legyenek azok muszlimok, vagy éppen nők. Ez a felelősség feltétlen, mégis a jog bitorolta etikával szemben egy árulás, ami emiatt felelőtlené teszi ezt a felelősséget: „Az abszolút felelősség nem felelősség, legalábbis nem általános vagy általában vett felelősség. Feltétel nélkül és a szó legszorosabb értelmében kell kivételesnek vagy rendkívülinek lennie: úgy mint-ha az abszolút felelősség már nem függene a felelősség *fogalmától*, ennél fogva felfog-

⁹² Lásd bővebben: DERRIDA: *Törvényerő... i. m.*

⁹³ DERRIDA: *Marx kísértetei... i. m.* 30–31. ill. DERRIDA: *Spectres de Marx... i. m.* 46–47.

⁹⁴ DERRIDA: *Marx kísértetei... i. m.* 8. ill. DERRIDA: *Spectres de Marx... i. m.* 15.

hatatlan, mi több elfogadhatatlan maradna azért, hogy az lehessen, aminek lennie kell: felelőtlennek kell tehát lennie ahhoz, hogy abszolút módon lehessen felelős.”⁹⁵

Az eddigiek alapján nem ér minket meglepetésként, hogy ennek a felelőtlen abszolút felelősségnek a példázatát Derrida egy bibliai történetben találja meg. Kierkegaard *Félelem és reszketés* c. szövegében bemutatott Izsák feláldozásáról szóló történet nyomán elemzi Derrida Ábrahám és Isten kapcsolatát és találja meg benne az abszolút másikhöz való odafordulás mozzanatát, ami a köznapi etika elárulását is jelenti. Derrida olyannyira hangsúlyosnak tartja a történetet, hogy a már korábban említett három világvallás közötti erőszakos konfliktus forrását is ebben fedezi fel, abban, hogy maguknak követelik „a messianizmusnak és Izsák feláldozásának eredeti történeti-politikai interpretációját.”⁹⁶

Az igazságosság „mint az adomány kiszámíthatatlansága, és a másiknak való an-ökonómikus kitettség egyedisége”, írja Derrida a *Marx kísérteteiben*, majd Lévinast idézi, miszerint az igazságosság a másikhöz való viszony.⁹⁷ Ahogyan a messianikusságnál sem egy konkrét, jól körülhatárolható horizont mentén felállított messianizmusról van szó, úgy az igazságosság eszméje sem köthető a konkretizáló joghoz, a „kőbe vésett” törvényekhez, a „moralisták” kötelességéhez. Ugyanúgy, ahogy a vallás dogmatikus oldalát megveti Derrida és egy „aktív” vallást preferál (a hit aktusát⁹⁸), a derridai igazságosság mozgatórugója is a cselekvés lesz. Nem elég felfogni és beszélni róla, „csinálni” kell az igazságosságot. Derrida kiemeli, hogy ez mentette meg Izsák életét is, ezért kegyelmezett meg neki Isten. Ábrahám megcselekedte az abszolút felelősséget, amikor átadta magát a teljesen másiknak, elárulta az általánosságot (ami a beszédben és a joghoz és kötelességhez kapcsolható etikában jelen van) és még a reményről is lemondva kész volt feláldozni saját fiát. Ábrahám mint a „hit lovagja” magára maradt, de ez lesz az a hit, amely összekapcsolja a messianikusságot, az igazságot és a másikhöz való odafordulás harmadik nevét is, az (eljövő) demokráciát.

Derrida a másik kettő névhez hasonlóan itt is rögtön leszögezi, hogy mitől kíván elhatárolódni, amikor a sajátos demokráciaképéről beszél. A messianikussághoz és az igazságossághoz hasonlóan, itt a klasszikus jelentésekről van szó, az aktuális fogalomról és a ma adott jelzőkről, amelyek miatt dekonstruálásra szorul a demokrácia. A politika, így a demokráciának elnevezett politikai forma is a szuverenitásban gyökeredzik. Crockett szerint Derrida egy „szuverenitás nélküli politikai teológiát” vázol fel az 1990-es évektől született írásaiban, ami gyökeresen szembehelyezkedik

⁹⁵ DERRIDA: *A halál adománya*, 62.

⁹⁶ DERRIDA: *A halál adománya*, 70.

⁹⁷ DERRIDA: *Marx kísértetei... i. m.* 32. DERRIDA: *Spectres de Marx... i. m.* 48-49.

⁹⁸ CAPUTO: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida... i. m.* 156.

Carl Schmitt elképzeléseivel.⁹⁹ Derrida azért próbál megszabadulni a szuveréntól, mert az az egyet, az *egy*-séget, a homogenitást képviseli a politikai teológiában (a demokratikus formában ugyanúgy), a dekonstrukció ezzel szemben a heterogenitást. Derrida egy radikális demokráciát javasol, egy olyan demokráciát, ami mindig eljövő marad, hasonlóan a messianikussághoz. Miközben Schmittnél a szuverenitás és a politikum nem választható külön, Derrida egy poszt-szuverén demokráciában az előbbit az igazságossággal cseréli ki. Derrida célja ezzel, hogy a pluralitás jegyében ne csak döntések sokasága legyen elérhető, de mindig több, mint egy döntéshozó is legyen¹⁰⁰. Hiszen tulajdonképpen a demokráciában is a legerősebb Egy kezében összpontosul a döntéshozói hatalom. Ez az igazságosság nevével félmjelzett demokrácia mindig eljövő marad, ahogyan Caputo fogalmaz, „a demokrácia az eljövőnek a neve, az előre nem látható jövőé, a megjövendölhetetlen ígéreté”.¹⁰¹

Az imént bemutatott három név a másik felé fordulásban még egy valamin osztozik: a hiten. Derrida a dekonstruált hit nélkül, ami egy vallás nélküli hit, egy aktív hit, ami a lehető legtávolabb áll a dogmatikus hittől, e nélkül a hit nélkül nem lenne képes összefogni az eljövő demokráciát, az abszolút vendégbarátságot, az igazságosságot vagy éppen a hithez névleg legközelebb álló messianikusságot. Meglátásom szerint a hit aktusa mint a jövő ígérete adja Derrida kései filozófiájának tétjét.

⁹⁹ CROCKETT: *Derrida after the End of Writing... i. m.* 48. Schmitt politikai teológiájának derridai kritikájával a dolgozat későbbi fejezetében még foglalkozom.

¹⁰⁰ CROCKETT: *Derrida after the End of Writing... i. m.* 56.

¹⁰¹ CAPUTO: *Deconstruction in a Nutshell... i. m.* 123.

I./2 Egy alaptalan alap – Derrida khóra-értelmezése

Platón kései-korszakában megírja a *Timaios*¹⁰² című dialógusát, ahol Szókratész, Kritiasz, Hermokratész és a mű címszereplője, Timaiosz beszélgetnek. A *Timaios* egyike azoknak a klasszikus szövegeknek, amik a nyugati gondolkodásmód egyik alapművévé váltak. De mi történik akkor, ha Platón természetfilozófiája, kozmológiája, amit ebben a műben Timaiosz monológja ismertet, mindvégig egy alaptalan alapon nyugodott? Elképzelhető-e, hogy a *Timaios* központi gondolatát egy olyan lefordíthatatlan görög kifejezés (*khóra*) uralja, ami jelentését tekintve tökéletes ellentéte annak, amit a *Timaios* nyomán a nyugati filozófia tradicionális értelmezéseként tárgyalunk? Fel lehet-e úgy fogni a *Timaioszt*, aminek a tétje éppen a biztos, filozofikus tudással (*logos*) szembenemő „fattyú” logika (*doxa*, vagy *mythos*) létjogosultságának már-már őrzítő kérdése? A *khórát* (*χώρα*), ezt az alaptalan alapot száműzték a tradicionális filozófiai diszkusszióból. Ezen változtatott a XX. században többek között¹⁰³ Jacques Derrida azzal, hogy a logocentrikus értelmezésekkel szakítva a *khórát* és ezzel magát a mítosz-logosz vitát is új megközelítésbe helyezte. A derridai *khórát*¹⁰⁴ ezért az alapján vizsgálom, hogy milyen szerepet töltött be Derridánál a vendégbarátság filozófiája felé történő elmozdulásban.

¹⁰² PLATÓN: *Timaios*, Ford.: KÖVESDI Dénes In: Platón összes művei III., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 307-410.

¹⁰³ A XX. századi khóra-recepciót meghatározzák még Heidegger, Kristeva, Bigger, Caputo és Sallis szövegei. Heideggerre khóra-olvasatára Derrida is utal a saját szövegében, míg Derrida hatását megfigyelhetjük Julia Kristeva *Polylogue* című munkájában (bár értelemszerűen ahhoz még nem a Khóra-esszé, hanem a *Platón patikája* szöveg, a khórára vonatkozó gondolatmenetét kapcsolhatjuk). Charles P. Bigger ugyan figyelembe veszi Derrida törekvéseit a khórával kapcsolatban, azokat azonban elutasítja. John D. Caputo és John Sallis pedig már kimondottan a Khóra-esszét szem előtt tartva értelmezik a khórát, az ő meglátásaikból is építkezem ebben a fejezetben. További khóra-értelmezésekhez lásd még:

HEIDEGGER, Martin: *Bevezetés a metafizikába*, Ford.: VAJDA Mihály, Ikon, Budapest, 1995.

HEIDEGGER, Martin: *Mit hívunk gondolkodásnak?*, Ford.: VAJDA Mihály, Gond-Cura Alapítvány, Palatinus, Budapest, 2009.

KRISTEVA, Julia: *Polylogue*, Seuil, Paris, 1977.

BIGGER, Charles P.: *Between Chora and the Good*, Fordham University Press, New York, 2005.

CAPUTO, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Indiana University Press, Bloomington, 1997.

SALLIS, John: *A platóni khóra*. Athenaeum II/2. T-Twins Kiadó, Budapest, 1994.

¹⁰⁴ A továbbiakban a khórát hol névelővel, hol névelő nélkül fogom használni, függően a derridai szövegkörnyezettől. Derrida érvelése szerint, mivel (a) khóra nem egy létező dolog (sem nem érzékelhető, sem nem felfogható), ezért határozott névelőt sem használhatunk vele kapcsolatban. Ezzel felfüggesztjük a meghatározottságot és az utalást valamire (hiába rendelkezik a tulajdonnév bizonyos jellemzőivel, „az utalás utaltja mindazonáltal nem létezik”). Így Khóra marad, „<<valami>> nem dolog, és kivonja magát a sokaságnak ebből az osztályából”. DERRIDA, Jacques: *Khóra*, In: *Esszé a névről*, Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán, Jelenkor, Pécs, 1995. 120-121.

Úgy vélem, azzal, hogy Jacques Derrida komoly filozófiai vizsgálódás közép-pontjába helyezte a platóni *khórá*t, egyben megalapozott egy, a saját gondolkodásában végbemenő változást is. Ehhez első lépésként látnunk kell azt, hogy ebben a Derrida kései korszakához tartozó hangsúlyos filozófiai problémában mennyire jelenik meg a francia filozófus munkásságával összenőtt dekonstrukció és annak egyedi stílusjegyei. Ebben a részben John D. Caputo és John Sallis érvei mentén igyekszem haladni. Másodszor, miután megpróbálom szétválasztani a „platonizmust” (a dialógus tradícióval átítatott téves olvasatát) magától a „szövegtől”, a *Timaios* egy újraolvasására teszek kísérletet. Az utolsó részben elsősorban az 1987-es *Khôra* című esszében olvasható *khóra*-értelmezést mutatom be, azt az attitűdváltás, ami Derridát és a *khórá*t politikai és etikai dimenziók felé irányítja.

A khóra helye a dekonstrukcióban

Ha egyetértünk abban, hogy az 1980-as évek közepétől íródott szövegeknél megfigyelhető egy bizonyos változás, ami tehát nem a dekonstrukcióban magában, hanem az azt körülvevő közegben, illetve közel által érhető tetten (ld. előző fejezet), akkor a khóra lokalizálásával egyszerű dolgunk van. A khórá és a *Khôra* című szöveget a plasztikus „fordulathoz” sorolhatjuk: a forma újfajta megközelítése¹⁰⁵ itt mutatkozik meg a legnyilvánvalóbban (forma nélküli forma, helytelen hely), aminek azután etikai és politikai következményeit is levonhatjuk. Így olyan nevek közé sorolhatjuk a khórá, mint a messianikus, a sivatag, az ajándék, a titok, vagy a vendégbarátság.

Úgy gondolom, helyesen járunk el, ha így teszünk. Azonban érdemes megemlíteni egy olyan álláspontot is, mely szerint khórá, a helytelen helyet, leginkább pedig a *Khôra* című szöveget egy más megközelítésből a derridai életművön belül egy helytelen helyen találjuk. Harman Rapaport a *Deregionalizing Ontology: Derrida's Khora*¹⁰⁶ című tanulmányában azt állítja, hogy a *Khôra* kevésbé sorolható a korábban említett „fordulathoz”, mint inkább Derrida egyik legkorábbi szövegéhez. Ez egyrészt alátámasztja azt, amit korábban állítottunk, mégpedig, hogy a dekonstrukción belüli fordulatról nem beszélhetünk, tehát az 1960-as években született írásokban is megtalálhatjuk nyomait az olyan témáknak és kérdésfeltevéseknek, amelyek explicit

¹⁰⁵ A Derrida és Catherine Malabou által közösen jegyzett *La contre-allée (Counterpath)* című könyvben a khóra úgy jelenik meg, mint „minden formák anyja.” A khóra „mindennek a helyét kijelöli, ami a világon jelölve van, miközben idegen marad magához a formához.” MALABOU, Catherine – DERRIDA, Jacques: *La contre-allée*, La Quinzaine Littérature, Paris, 1999. Angolul megjelent: MALABOU, Catherine – DERRIDA, Jacques: *Counterpath*, Trans.: WILLS, David, Stanford University Press, Stanford, 2004. 144.

¹⁰⁶ RAPAPORT, Herman: *Deregionalizing Ontology: Derrida's Khôra*, *Derrida Today*, 1(1), 2008. 95–118.

módon a későbbi szövegekben artikulálódnak. Másrészt arra is lehetőséget ad, hogy a korai szöveget is egy újfajta nézőpontból olvassuk és próbáljunk azoknak gazdagabb értelmezést adni (pl. a kései korszak Lévinashoz köthető szövegeit „felhasználva” az *Erőszak és metafizikát* olvassuk így). Rapaport tehát úgy gondolja, az 1987-es *Khôrát* éppen egy helytelen helyen érjük tetten, amennyiben 4 fázisra osztjuk Derrida életművét: 1) az 1960-as évek végi és 1970-es évek eleji szövegek a „nagy triással” (*Grammatológia, Erőszak és metafizika, Hang és fenomén*) 2) a *Glas* (1974) fázisa, amit „hatalmas újításnak” tekint Rapaport Derrida életművén belül 3) olyan szövegek, amelyek témájuk és értelmezésük szempontjából a *La carte postale* (1980) köré helyezhetők 4) az utolsó „komoly fázis”, az 1990-es évektől artikulálódó etikai, politikai, vallási, jogi dimenzió erősödése és a dekonstrukció közvetlen reflexiója az aktuális politikai eseményekre.¹⁰⁷ Ugyan Rapaport sem határolódik el élesen attól, hogy khôrát (mint nevet) az utolsó fázishoz kössük és úgy értelmezzük (hiszen például a khóra a *Hit és tudásban* is komoly szerepet játszik a befogadás felől elgondolva), azonban kitart amellett, hogy annak ellenére, hogy a *Khôra* című szöveg 1987-ben íródott, azt leginkább Derrida egyetemi dolgozatával párban érdemes olvasni. Derrida 1954-es dolgozata, amely később nyomtatásban *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*¹⁰⁸ címmel jelent meg az eredet kérdését járja körül Husserl filozófiájában. Rapaport szerint a *Khôra*-esszében is az eredet kérdése a döntő, ezért úgy tekinthetjük, mintha a Husserlrel való, 1953-ban megkezdett polemizálást folytatná itt Derrida.¹⁰⁹ A *Khôra* tétje Rapaport szerint az ontológiai deregionalizáció, vagyis a klasszikus ontológiai értelmezések dekonstruálása a platóni khóra mint helytelen hely, formátlan forma segítségével, ami megfoghatatlan a létező-nem-létező oppozíción belül. Rapaport arra is rámutat, hogy a khórához hasonló gondolatokat Husserlnél is felfedezhetünk az *Ideas I*-ben, ahol Husserl „formátlan dolgokról és dologtalan formákról”¹¹⁰ ír, ami lehetséges, hogy Derrida érdeklődését a khóra felé irányíthatta. A khóra ebből a szempontból több annál, mintsem, hogy egy újabb lefordíthatatlannak, „eldönthetetlennek” könyveljük el a dekonstrukción belül. Több egy platóni proto-dekonstruktív kifejezésnél (amilyen még a pharmakon is). Rapaport a khôrát Derrida (és így a derridai dekonstrukció) egyik legkorábbi komoly projektjéhez köti: „(...) az ontológia regionalitásának talaját vagy régióját fenyegeti, ezáltal bevezetve annak lehetséges dekonstrukcióját és végrehajtva azt a programot, amit már a *Grammatológiában* megemlít. Vegyük figyelembe, - folytatja Rapaport – hogy a

¹⁰⁷ RAPAPORT: *Derrida's Khôra... i. m.* 96.

¹⁰⁸ DERRIDA, Jacques: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Collection Épiméthée, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

¹⁰⁹ RAPAPORT: *Derrida's Khôra... i. m.* 100.

¹¹⁰ HUSSERL, Edmund: *Ideas I*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1983. 173.

khóra nem illeszkedik a régió vagy a hely olyan fogalmába, amelyet lényegében szükségesnek fogadnánk el ahhoz, hogy egyáltalán régió vagy hely fogalmaiban gondolkodjunk. És ez fontos Derridának a *pharmakon* szempontjából is, amit Platón szövegeiben vizsgál, mert arról van szó, hogy ez a kifejezés mennyire nem határolható le, nem helyezhető el, nem illeszthető be abba a régióba, amelyet Platón filozófiájának nevezhetnénk, egy olyan régióba, amelyet tudósok vezetnek, és amely egy jól rendezett, homogén rendszert feltételez, amely formálisan explicit és racionálisan objektifikálható.”¹¹¹

Rapaport álláspontja figyelemreméltó és hasznosnak tekinthető akkor is, ha a khórát és a *Khôra* -szöveget egy plasztikus elmozdulás felől igyekszünk értelmezni. Az ontológiai tradíció megkérdőjelezésének fontosságára én is felhívom a figyelmet, ahogyan azt is igyekszem bizonyítani, hogy a dekonstrukció mint „projekt” legkorábbi fázisának kapaszkodói (*différance*, az idő térbeliesülése) mentén is elhelyezhető. A két álláspont tehát nem oltja ki egymást, sőt egy gyümölcsöző Derrida-olvasathoz vezethet.

A *khórát* tehát a nyolcvanas években nevezi néven Derrida a szövegeiben, de implicit jelenléte már a kezdetektől megfigyelhető Derrida gondolkodásában, így a dekonstrukcióban is. Bár ebben a fejezetben nem a dekonstrukció definiálása a cél, mégis a dekonstrukciónak egy olyan Derrida által adott leírását tekintem kiindulópontnak, ami segíthet a *khóra* dekonstrukcióban betöltött szerepének megvilágításához. A dekonstrukció mint a klasszikus oppozíciók „megfordítása” (*renversement*), illetve a tradicionálisan hierarchikus rendszer „általános elmozdítása” (*déplacement*) Derrida két szövegében (*Positions, Marges de la philosophie*) is megjelenik¹¹².

A dualizmusok belső hierarchiájának ilyenfajta újratárgyalása adja a *Khôra* című szöveg filozófiai alapállását, ahol Derrida a klasszikus mítosz-logosz oppozícióját vizsgálja. A mítosz itt úgy jelenik meg, mint „a kétes értelmű, a kétértelmű, a polaritás logikája”, szemben a logosszal, a „filozófusok ellentmondásmentes logikájával”¹¹³. A dekonstrukció mint a klasszikus oppozíciók megfordítása ebben az esetben annak a bizonyításául szolgál, hogy a tradíció által a mítosz homályos mezejére száműzött *khórát* jogunk van a Derrida szerint őt megillető helyre, a komoly, filozófiai (de nem logocentrikus) diskurzus terébe visszahozni. Amennyiben tehát felfedezhető az így meghatározott dekonstrukció a *Khôra* alapproblémájában, akkor érdemes megvizs-

¹¹¹ RAPAPORT: *Derrida's Khôra... i. m.* 105.

¹¹² „Déconstruire l'opposition, c'est d'abord, à un moment donné, renverser la hiérarchie.” DERRIDA, Jacques: *Positions*, Les Éditions Minuit, Paris, 1972. 57., illetve: „La déconstruction ne peut se limiter ou passer immédiatement à une neutralisation: elle doit, par un double geste, une double science, une double écriture, pratiquer un renversement de l'opposition classique et un déplacement général du système.” DERRIDA, Jacques: *Marges de la philosophie*, Les Éditions Minuit, Paris, 1972. 392.

¹¹³ DERRIDA: *Khôra... i. m.* 111.

gálnunk, hogy a dekonstrukció „alapfogalmaival” és visszatérő kérdéseivel a platóni *khóra* mennyire tud azonosulni. Álláspontom szerint az olyan alapproblémák, mint az „elkülönböződés” (*différance*), a térbeliesülés illetve az ontológiai igazságfogalom implicit módon mind megtalálhatóak a *khóráról* szóló fejtegetésben. Következő lépésben ezek részletes kifejtése a feladat, hogy később érthetőbb legyen annak magyarázata, hogy milyen újdonsággal szolgál a *khóra* a filozófiai diskurzusnak.

Mivel maga Derrida is analógiákra kénytelen szorítkozni miközben a *Timaios*szban található *khóra*-fogalmat igyekszik minél érthetőbben és a logosz kívánalmainak is megfelelően bemutatni, ezért egyetértek John D. Caputoval, aki a *khórá*t az *elkülönböződés*, a *differancia* analógiájaként mutatja be¹¹⁴. Caputo szerint az *elkülönböződés* hasonló gyűjtőedényként (*receptacle*) funkcionál, mint *Khóra*, ami eredet előttiként, elsődlegesként, „régebbiként” jelenik meg és, amibe minden megalkotott nyom és jel belevésődik¹¹⁵. Az *elkülönböződés* tehát lényegileg valamilyen korábbi, „régebbi” kíván megnevezni, vagyis a metafizika-kritika szemszögéből nézve a jelenlét és távollét dualizmusát törli el azzal, hogy meghatároz valamilyen őseredetit. *Khóra* ugyanezen stratégia alapján valóban nevezhető a *différance* utó- vagy családnevének, ahogyan Caputo fogalmaz¹¹⁶. *Khóra* a mítosz-logosz oppozíciót (valamint ontológiai dualitást is) megelőző abszolút harmadikként (harmadik fajként, *triton genosz*) kerül bemutatásra a *Timaios*szban, amit Derrida nem hagy figyelmen kívül, hogy a dekonstrukció folyamába illessze a *khórá*t.

Ennél a pontnál azonban érdemes elgondolkozni azon, hogy milyen „előttiséget” figyelhetünk meg a *khórá*nál? Mivel Derrida szerint a *khóra* leginkább helyként fordítható – illetve lenne fordítható, de a *khóra* egyike azoknak a kifejezéseknek, amelyek lefordíthatatlanok maradnak¹¹⁷ - kézenfekvő azt gondolnunk, hogy az imént említett eredet előttiség nem időbeli, hanem térbeli formában jelenik meg *Khóra* esetében. Noha Sallis éppen az időbeli előttiséget emeli ki, amikor ezt írja már nem a *khóráról*, hanem *chórológiáról* beszélve: „(...) a *chórológia* egy olyan kezdetet céloz, amely megelőzi magát az időt (...)”, illetve: „A *chórológia* egy olyan történet, amely

¹¹⁴ „(...) the story of *khóra* works like an „allegory” of *différance*, each addressing a common, kindred non-essence, impropriety, and namelessness.” CAPUTO: *Deconstruction in a Nutshell... i. m.* 97.

¹¹⁵ *Uo.*

¹¹⁶ CAPUTO: *Deconstruction in a Nutshell... i. m.* 102.

¹¹⁷ Érdemes megfigyelni azokat a hasonlóságokat a *De l'esprit* c. könyvben, amik a *Geist* – egy másik, Derrida szerint filozófiai „számkivetett” – leírásánál megfigyelhetőek a *khórá*hoz kapcsolva. DERRIDA, Jacques: *De l'esprit: Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987. De ugyanígy, egy korábbi munkájában a *Disszemináció* első részében, a *Platón patikájában* a *pharmakon* gyógyszer/méreg belső ellentéte és tulajdonképpeni lefordíthatatlansága hasonlóan termékeny táptalajt szolgáltat a dekonstrukciónak. DERRIDA, Jacques: *Platón patikája*. In: A disszemináció, Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán, Jelenkor, Pécs, 1998. 61-170.

azokról az időkről szól, amikor még nem volt idő.”¹¹⁸. Ha viszont a térbeli előttiség mellett érvelünk, akkor Khóra lesz az, ami egyfajta helytelen helyként, befogadóként szolgál azoknak az oppozícióknak és dualitásoknak, amiket maga megelőz. A Derrida által bemutatott oppozíciók játékanak (hiszen nem harcról van szó, hanem termékeny kapcsolatról egy pár között) ad helyet Khóra mint térbeliesülés. Ez a térbeliesülés azonban csak úgy lehetséges, ha az igazság-szükségyszerűség oppozíciója belül Khórát mint „szűz szükségyszerűséget”¹¹⁹ tekintjük.

Ezt a szükségyszerűséget az igaz és a szükségszerű kapcsolata előtt kell elgondolnunk, Derrida szerint. „Szűzsége” (még a megrontottságon innen) éppen abban áll, hogy még nincs önkényesen összekapcsolva az igaz, az igazság ontológiai fogalmával, ami után Apáról (*eidós, logos*, Jó, király, beszéd) és Fiúról (írás, mítosz) beszélhetünk, elfelejtve a harmadikat, a *khórát*. A „szűz szükségyszerűségben” egy „igazságtalan” és „idő-tlen” szükségyszerűség mutatkozik meg, egy olyan (alaptalan) alap, mely lehetővé teszi „az egész filozófiai építményt”. Vagyis a nyugati filozófia tévesen kényszerítette a *khórát* a mítosz-logosz dualizmusba, hiszen, ahogyan Derrida a dekonstrukció egyik első nyomát véli felfedezni, Platón a *khórával* egy ezt az oppozíciót megelőző, eredet-előtti szükségyszerűségre mutatott rá a *Timaios*ban. A filozófia „csak az apáról és a fiúról beszél, mintha az apa teljesen egyedül nemzette volna az utóbbit”¹²⁰, miközben szükségszerű az anyáról, az anyához is feltenni a kérdést, hiszen ez az (a „szűz-szükségyszerűség”), ami lehetővé teszi az előbbiről szóló diskurzust.

A szűz szükségyszerűség körül folytatott eszmefuttatásunk pedig elvezet minket a dekonstrukció és vele a *khóra* és az ontológiai igazságfogalom közti viszony kérdéséhez. Azok számára, akik csak másodkézből olvastak, hallottak Derrida filozófiájáról és/vagy a dekonstrukcióról, úgy tűnhet, hogy a derridai projekt nem más, mint egy „öncélú játék, egy pedáns, élősködő, meddő filozófiai elv”¹²¹, amely saját filozófiai univerzumából számúzi az igazságot, miközben a filozófia célja nem lehet más, mint az igazság keresése. Derrida a dekonstrukcióval az ontológiai igazságfogalom delimitációját hajtja végre, ami nem csak abban áll, hogy elveti egy klasszikus, tradicionális, unikális igazságfogalom létjogosultságát, hanem kapcsolatban van a (passzív) tudás és a cselekvés (egy újabb oppozíció) ellentétének dekonstruálásával kései filozófiájában. Ahogyan az 1980-as évektől írt munkáiban egyre határozottabban megfigyelhető, hogy a „csinálás” (*faire, to do, to make*) prioritásra tesz szert az

¹¹⁸ SALLIS: *A platóni chóra...* i. m. 28.

¹¹⁹ DERRIDA: *Khóra...* i. m. 152.

¹²⁰ DERRIDA: *Khóra...* i. m. 153.

¹²¹ FEHÉR M. István: *Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció*. In: *Filozófia mint de(kon)strukció*. Heidegger és Derrida. Szerk. NYÍRŐ Miklós, L'Harmattan, Budapest, 2002. 40-44.

egyszerű tudással szemben, így a klasszikus ontológiai igazságfogalom és az erről való tudás elvetésével egyre inkább előtérbe kerül az „igazság csinálása”, az igazság összefonódása saját aktív cselekvésünkkel, az emberek performatív tevékenységével¹²².

Az igazság delimitációja, azaz tulajdonképpeni feltétel nélkülivé tétele a kései derridai filozófia egy olyan alapmozzanata, ami jól megfigyelhető a *khóra* problematikájában is, ahol a *Timaiosz* újraolvasásával Derrida Khórát mint befogadót értelmezi (ahogyan azt majd az utolsó fejezetben látni fogjuk). Caputo szavaival élve, ezzel (ti. az ontológiai igazságfogalom falainak ledöntésével) Derrida „az abszolút idegen felé történő gesztust mutatja be, ami egy hiper-etikus gesztust is konstituál.”¹²³

Derrida a *Khôrában* a mitikus, igazság-talan *khórára* hívja fel a figyelmet. A *khóra* azonban nem a logoszból ered, nem lehet egyszerűen úgy leírni, mint ami az igazsággal ellentétes. A *khóra* megelőzi az igazságot, valójában lehetőséget ad az igazságnak. *Khóra*, a *khórába* vetett hit lehet az, ami elvezetheti a dekonstrukciót egy tovább már nem dekonstruálhatóhoz. Ez azonban a nyugati filozófiai hagyomány ontológiai igazságfogalmával nem kompatibilis.¹²⁴

Így összefoglalásképpen három észrevételt tehetünk a dekonstrukción belül működő derridai *khóráról*. (1) Derrida azzal, hogy rámutat Khóra eredet-előttiségére, egyszerűen eltörli mítosz és logosz hierarchizált oppozíciójának létjogosultságát. (2) Khóra szűz szükségszerűsége az ontológiai igazságfogalmat kérdőjelezi meg, így a logocentrizmus előttire utal. (3) Ez az előttiség pedig térbeli, ezáltal Khóra a térbeliesülés formájaként egy alaptalan alapot biztosít a klasszikus nyugati filozófia ellentétpárjainak. Ezek alapján világosnak kell lennie, hogy az elkülönböződés családneveként is megszólítható *khórának* biztos helye van a dekonstrukció hatástörténetében. A *khóra* azonban nem csak dekonstrukció múltjába ágyazódik bele, de megalapozza a Derrida gondolkodásán belüli szemléletváltást is a nyolcvanas években. Ahhoz, hogy érthetővé váljon a *khóra* szerepe ebben a „fordulatban”, a gondolatmenet következő lépéseként megvizsgálom azt, hogy Derrida hogyan ad egy új értelmezését a platóni *khórának*. Ehhez azonban újra kell olvasnunk a *Timaiosz* vonatkozó szöveghelyeit.

A khóra helye a *Timaioszban*

¹²² Caputo erről így ír: (...) Derrida says that truth in deconstruction has to do with doing or making truth (facere veritatem), making truth happen, effecting it, forming and forging truth with the fires of justice – not adequatio or aletheia.” CAPUTO: *Deconstruction in a Nutshell... i. m.* 102.

¹²³ *Uo.*

¹²⁴ Ahogy arra az előző fejezetben rámutattam, ennek egy újabb jele lehet a hit, a hívés jelentőségének növekedése Derrida kései munkáiban (pl. *Hit és tudás, Kivéve a név*), ami kapcsolatban van az etikai dimenzió térnyerésével.

Platón *Timaiosza* eredetileg talán egy trilógia első részeként íródhatott.¹²⁵ Amit viszont bizonyosan elmondhatunk az az, hogy Platónnak ezt a dialógusát nem tekinthetjük az *Allam* közvetlen folytatásának és ez utóbbit a *Timaiosz* előzményének. A kapcsolatra ugyan következtetni enged a *Timaiosz* „előjátéka” (*preface*), ahol utalás történik egy előző napi beszélgetésre Szókratész, Timaiosz és társai között, ahol a tökéletes város leírására tesznek kísérletet, ez utóbbit azonban nem azonosíthatjuk az *Allammal*. A tökéletes város „megfestése” után Szókratész szeretne még egyet feljebb lépni az elmélkedés létráján és az előző napi képet „mozgásban is megtekinteni”:

„Mert szívesen meghallgatnám, ha valaki elmondaná, hogy azokat a küzdelmeket, amelyeket egy város meg szokott küzdeni, ez is megvívja más városokkal szemben: a hozzá illő módon vonul harcba, és háború közben a műveltségéhez és neveléséhez méltó viselkedés tanúsítja mind a haditettekben, mind a tárgyalások terén mindegyik várossal szemben.” (*Timaiosz*, 19c)

Ezen a ponton úgy tűnik, hogy a dialógus egy politikai diskurzus felé veszi az irányt, ami közvetlen következménye lenne a hasonló elvek alapján zajló előző napi beszélgetésnek. Ebben a pillanatban még távolinak tűnik Timaiosz fejtegetése, ahol az ember végtagjai kialakulásának miéértjéről értekeznek. A *Timaiosz* ezen részén hangsúlyozott politikai (talán itt még kevésbé etikai) jelleg fontos kapaszkodóként szolgál majd számunkra, amikor Derrida *khóra*-értelmezését próbáljuk megérteni. Ezt követően adja át Szókratész a szót Kritiasznak (*Timaiosz*, 20b-c), aki elmeséli az Atlantisz-mítoszt, aminek a szerkezeti sajátossága (mármint a mesélésnek) ugyancsak fontos lesz Derrida számára. A *Timaiosz* eddigi pontjáig, ami szerkezetileg még az előjáték részét képezi, három olyan szöveghelyet találtunk, amelyek a derridai *khóra*-értelmezés megértésében fontos szerepet töltenek be. A Kritiász által elmesélt Atlantisz-mítosz, az előző napon megfestett kép mozgásba hozatala után Szókratész így szól:

¹²⁵ Platón esetében két „befejezetlen trilógiáról” is beszélhetünk: A szofista – Az államférfi és a hiányzó: A filozófus, valamint Timaiosz – Kritiász (ami ráadásul csonkán maradt fenn) és a hiányzó: Hermokratész. A befejezetlen platóni trilógiákat legrészletesebben Mary Louise Gill kutatja. A Timaioszt érintő tanulmányát lásd: GILL, Mary Louise: *Plato's Unfinished Trilogy: Timaeus – Critias – Hermocrates*. In: *Plato's Styles and Characters. Between Literature and Philosophy*. Ed.: CORNELLI, Gabriele, De Gruyter, Berlin – Boston, 2016. 33-46.

„A polgárokat s a várost pedig, melyet tegnap mítoszként fejtegettél előttünk, most áttéve a valóságba, azt gondoljuk, hogy a mi városunk, s a polgárok, akiket kigondoltál, a mi valóságos őseink, azok, akikről a pap beszélt.” (*Timaiosz*, 26d)

Ezután jön el az a pont, ahonnan a *Timaiosz* klasszikus, tradicionális értelmezése szerint „komolyra fordulnak a dolgok”, azaz Timaiosz, a híres phütagoreus veszi át a szót és kezd bele „a világ keletkezéséről szóló mítosz elbeszélésébe”. Éppen amikor egy előző napi mítoszt sikerült a valóságba átültetnünk (egy másik mítosz segítségével), egy újabb mítosszal kell szembenéznünk, aminek mítosz- és vélekedés-jellegét Timaiosz is hangsúlyozza időről-időre¹²⁶, hogy betekintést nyerjünk a dialógus logoszába, a platóni természetfilozófiába.¹²⁷

A szituáció nehézségét jelzi, hogy a „lényegi” tárgyalás közepén egy olyan kifejezés hatására nyílik szakadék a mítosz és a logosz, a létező és a nem-létező között, amivel a szigorú tudományosság dacolni látszik. Timaiosz a világ keletkezésének tárgyalását uraló ontológiai dualizmust megrengetve egy harmadik fajtát (*triton genos*) is bevezet az érvelésébe, aminek a *khóra* nevet adja (magyar fordításban itt a Tér szerepel, ahogyan a legtöbb fordításban saját nyelvre ültették át a *khórát*, Derrida azonban lefordíthatatlannak tartja). Így jelenik meg előttünk egyrészt a minta, ami változatlan, mentes a keletkezéstől és az elmúlástól, másrészt a keletkező, amely folytonos mozgásban van és a vélekedés számára elérhető, illetve a fejtegetés közepén meglepetésként felbukkanó harmadik, a Tér, *khóra*, ami:

„maga romlástól ment, helyet ad mindeneknek, amik csak keletkeznek, őhöz mágához csak az érzékeléstől elvonatkozva, az okoskodásnak bizonyos fattyúhajtása segítségével lehet eljutni; s így alig lehet róla valami megbízható tudomásunk.” (*Timaiosz*, 52b)

Ez lenne a nehéz, homályos fajta, a harmadik genosz, ami mentes minden tulajdonságtól, a létező-nemlétező, intelligibilis-érzékelhető ontológiai és episztemológiai felosztásoktól, az amiről legfeljebb csak „álomszerű” képet tudunk festeni. Ez egy őrzítő kép (Derrida szerint Szókratész előjátéka hasonlóan őrzítő volt), a látszólagos bizonyosságot veszélyeztető kép, amivel ha egyre tovább nézzük, úgy tűnik, egyre kevésbé tudunk mit kezdeni. Annak a felismerése, hogy minden dolognak szüksége van egy helyre, elhelyezésre, ahol szituálva van, elvezeti

¹²⁶ Ld.: *Timaiosz* 29d, 44d, 48d

¹²⁷ Nem véletlen, ha egyelőre álomszerűnek tűnik minden, hiszen a klasszikus hegelianus felfogás alapján a hasonló bevezetők, előjátékok egyébként is természetszerűleg hordozzák magukon a mitikus jelleget, ami elválasztja őket a mű lényegi részétől.

Timaioszt/Platont a *khóra*hoz. Egy olyan helyhez (a *khóra* eredeti jelentése: hely, tér, terület), amibe minden dolog „beleállhat”. Egy gyűjtőedény (*receptacle*), amibe a *Démiurgosz* (alkotó) „a mindenség lelkét elegyítve vegyítette, öntötte az akkor említett alkatrészek maradványait”¹²⁸. Így bukkan fel a Létező és a Keletkező között a Tér (*khóra*), ami az utóbbi kategóriába tartozókat egytől-egyig befogadja.

A Timaioszban megjelenő *khóra*val ezek után találkozhatunk Arisztotelésznél, Epikurosznál és Proklosznál is. Azonban ahogy Vidler fogalmaz, ezeket a platóni *khóra*-értelmezéseket vagy a „túlságos leegyszerűsítés” vagy pedig a „túlinterpretálás” jellemezte.¹²⁹ Előbbi képviselője Arisztotelész, akinél a *khóra* egy az egyben a gyűjtőedényt jelenti (*receptacle*), majd kiküszöbölve a mitikus jelleget, egyenesen az anyagot, ami elvezeti őt a *khóra*-*topos* analógiához. Miközben Proklosz kimerítő *Timaiosz* elemzésében éppen ennek az ellenkezőjéről győződhetett meg az, aki a *khóra* után kívánt kutatni. Ezután hosszú csend állt be a *khóra*-kutatásban. Ezen változtattak a XX. század és különösen annak második felében megjelenő *khóra*-értelmezések. Ezek közé sorolható Jacques Derrida mellett Julia Kristeva, John Sallis vagy John D. Caputo munkái.¹³⁰ Ezekben a gondolkodókban közös, hogy mindnyájan kapcsolatban álltak Derridával, így a *khóra*-értelmezéseik egymásra is hatással voltak. Továbbá meg kell említenünk Martin Heidegger észrevételeit is a platóni *khóráról*, amivel Derrida a *Khôra* c. szövegében polemizál is. Heidegger ugyan sosem tette filozófiájának alapfogalmává a platóni *khórá*t, de két szövegében, a *Bevezetés a metafizikába*, illetve a *Mit hívunk gondolkodásnak?* című írásaiban találkozhatunk a *khóra*val, ami egyfajta segédként munkálkodik egy központi gondolat mögött és ezekre Derrida is reflektált. A heideggeri Semmit hasonló alaptalan alapként, szakadékként (*Urgrund*, *Abgrund*) gondolhatjuk el, mint a platóni *khórá*t. A Lét és a Létező melletti harmadik „fajta”, a Semmi a *khóra*hoz hasonlóan befogadó természetű, amibe a létesülőnek bele kell állnia, hogy utána létezővé legyen.¹³¹

Ki vagy te, Khóra? – Derrida radikálisan új khóra-értelmezése

Derrida *khóra*-értelmezése abban az időszakban íródik, amikor a dekonstrukció az etika és a politika irányába mozdul el, amikor a dekonstrukció már egyértel-

¹²⁸ *Timaiosz*, 41e

¹²⁹ VIDLER, Anthony: *Chora*, In: CASSIN, Barbara (Ed.): *Dictionary of Untranslatables*, Princeton University Press, Princeton, 1994. 133.

¹³⁰ KRISTEVA, Julia: *Revolution in Poetic Language*, Columbia University Press, New York, 1984., SALLIS: *A platóni khóra... i. m.*, CAPUTO: *Deconstruction in a Nutshell... i. m.*

¹³¹ A heideggeri *khóráról* Fazekas István írt tanulmányt magyar nyelven. FAZEKAS István: *Elgondolni a Semmit. Heidegger és a khóra problémája*, Elpis 2011(2), 95-115.

műen „több mint (egy) nyelv” (*il y a plus de langue*).¹³² A *khóra* összekapcsolódik az intézményrendszerek, a Másik, az Idegen, az igazságosság, a vendégbarátság, a demokrácia problémáival. Ebben a fejezetben arra törekszem, hogy bemutassam, mennyire fontos szereplője a *khóra* ennek a folyamatnak, ami majd Derrida egész kései gondolkodását meghatározza. A *Khôra* című esszéjének elemzése mellett, azokra a szövegekre is utalok, amelyekben szintén kitüntetett szerep jut a *khórának*.¹³³

Ahogy azt már korábban bemutattam, a *Khôra* tulajdonképpen egy központi kérdést, problémát próbál körüljárni, ez pedig a mítosz-logosz dualizmusnak a fenntarthatósága, vagy fenntarthatatlansága a *Timaioszban*. Ahogy Derrida fogalmaz ez „egy Jean-Pierre Vernant tiszteletére feltett kérdés”, ami azután négy darab alkérdésre bomlik, mégpedig: 1. megnevezhető-e [a *khóra*]? 2. miféle hely ez? 3. nincs-e valamilyen lehetetlen vonatkozása a megnevezés lehetőségére? 4. van-e itt valami a szükségszerűség értelmében gondolandó?¹³⁴

A továbbiakban a szövegben fellelhető *khóra*-értelmezésnek azt az oldalát igyekszem bemutatni, ami rávilágít Derrida radikális újítására, ami a *khórát* az etika és társadalomfilozófia helyeire terelheti. Ez egyben azt is jelenti, hogy Derrida szakítani próbál minden korábbi *khóra*-értelmezéssel, amelyek többsége formát adott a *khórának* és előfordulását a platonizmus egy interpretációja felől értelmezte. Derrida egy éles és tüzetes értelmezést kíván nyújtani, ami nem azt jelenti, hogy a *khóra* definiálását hajtaná végre, ugyanis a *khórát* természeténél fogva képtelenség definiálni, nevet adni neki.

Derrida a *genosz* görög jelentését árnyalja, amikor a *triton genoszból* kiindulva rámutat arra, hogy itt nem csak és kimondottan típust vagy fajtát kell értenünk. A *genosz* jelentheti és jelenti a népet, (ember) csoportot, közösséget, nemzetet stb. Így a *triton genosz* nem csak az ontológiai és episztemológiai dualizmusban jelenik meg egy harmadik típusként, de az emberek által alkotott csoportok, osztályok között is,

¹³² Akár a *khóra*, ez a „definíció” is lefordíthatatlan és többjelentésű. Több, mint nyelv, tehát több a nyelvnél. Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase: *plus d'une langue*.” DERRIDA, Jacques: *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988. 38. ill. DERRIDA, Jacques: *Mémoires Paul de Man számára*, Ford.: SIMON Vanda, József, Budapest, 1998. 34. Ehhez lásd még: DERRIDA, Jacques: *Aláírás, esemény, kontextus*. Ford.: KICSÁK, Lóránt, In.: *Performatív fordulatok*, Szerk.: ANTAL Éva – KICSÁK Lóránt – SZÉPLAKY Gerda, Líceum, Eger, 2015. 43-70.; FEHÉR M. István: *Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció*. In. *Filozófia mint de(kon)strukció*. Heidegger és Derrida. Szerk. NYÍRÓ Miklós, L'Harmattan, Budapest, 2002. 48-50.

¹³³ Derrida további írásai, ahol a *khóra* szerepet kap: DERRIDA, Jacques: *Pourquoi Peter Eisenman écrit de si bons livres. Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1986.; *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987.; *Circonfession*, Seuil, Paris, 1991.; *Foie et savoir. Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison*, Seuil, Paris, 1996.; *Papier machine*, Galilée, Paris, 2001.; *La Contre-allée*, La Quinzaine Littéraire, Paris, 1999.

¹³⁴ DERRIDA: *Khôra... i. m.* 114.

ami ebben az esetben a filozófusok *genosza*, és a költők, utánczóik *poiétikon genosza*. Ezzel Derrida olyat tesz a *khóra*val, amit korábban egyetlen értelmező sem, azaz a *khóra* helyét egyértelműen politikai helyé teszi. Ennek a magyarázatnak a sarokpontja Szókratész azonosítása Khóraival. Derrida szempontjából Szókratész lesz az, aki megjeleníti a platóni *khóra* lényegét, ami nem más, mint a befogadás. A szóban forgó jelenetnél még szó sincsen kozmológiáról, a világ teremtéséről, ontológiai topológiáról, sőt valójában még a *khóráról* sem. Azonban a szöveg *mise en abyme* jellege, az hogy a *khóra* a dialógus során állandóan mélybevitel-szerűen „visszatükröződik”, lehetőséget nyújt Derridának arra, hogy a szövegnek már ennél a pontjánál megtalálja Khórát. Itt járunk tehát, a bevezetőben, az előénekekben, az előjátékokban, ahol a klaszrikus megközelítés szerint a logosznak még nincs helye. Mégis itt mutat rá Derrida a *khóra* kvázi-definíciójára:

„S elmondván a rám bízottakat, a magam részéről azt a feladatot bízom rátok, amiről éppen szó van. Ti pedig egymás között megfontolva a dolgot, abban egyeztetek meg, hogy most fogjátok viszonzni a beszédek vendégajándékát – nos, itt vagyok felkészülve rájuk és telve hajlandósággal, hogy befogadjam. (*Timaios*, 20b-c)

A befogadás, mint a *khóra* legkitartóbb meghatározása, hasonlóan „hordozóházhoz”, a dialógus egészében megjelenik és valósítja meg ezt a bizonyos mélybevitelt. Itt nem a Keletkezőről van szó, aminek bele kell állnia ebbe a gyűjtőedénybe, hanem a szó legszorosabb értelmében politikáról, a helyek politikájáról, az emberek közti, a másikkal szembeni helyről Derrida így szól Szókratész hangján:

„Csak nektek van helyetek, csak ti tudjátok egyszerre mondani a helyet és a nem-helyet [Timaioszékhöz fordulva] igazából, ezért fogom visszaadni nektek a szót. Igazából nektek adni vagy nektek átengedni. Visszaadni, átengedni, átadni a másoknak a szót annyi, mint azt mondani: helyed van, legyen helyed, jöjj”¹³⁵

Ez lenne tehát a derridai *khóra* „esszenciája”, ami azután visszhangzik, vagy találóbb, ha azt mondjuk: visszatükröződik gondolkodásának utolsó korszakában, miközben tudjuk, hogy mélybevitel-szerűen már a „kezdeteknél” is megmutatkozik. Vagyis a Másik (az *étranger*, az Idegen) felé fordulás és az engedés, hogy jöjjön (*Viens!*) (az eljövő, *à venir*, to come). Khóra eredendően politikai, még mielőtt kozmológiai lenne:

¹³⁵ DERRIDA: *Khôra... i. m.* 133.

„Mellékes-e, hogy ez a mélybevitel befolyásolja egy olyan beszély formáját, mely helyekről, különösképpen politikai helyekről szól, a helyek politikájáról, amelyet teljességgel a helyekkel (helyek a társadalomban, vidék, terület, ország), mint a beszély típusaihoz vagy formáihoz rendelt helyekkel kapcsolatos meggondolások uralnak?”¹³⁶

A gondolatmenet ezután csak és kizárólag a befogadás (*dekhomai*) motívuma körül forog. Ez a befogadás pedig még hangsúlyosabban vezeti el Derridát a *Timaiosz* alapszituációjához, egy emberek közötti interakcióhoz (ne feledjük a *Timaiosz* egész szituálása egy vendégelésen nyugszik):

„elvárni például egy vendégszeretet adományát, annak címzettjévé válni, mint itt Szókratész esetében”¹³⁷

Utalva Sallisre és a dialógus speciális szerkezetére, Derrida megemlíti, hogy Khóra „mindig késleltetettnek látszik, eltűnőnek ott is, ahol megjelenik”¹³⁸, vagyis olyannak, aminek az eljövételének a pontos idejét nem látjuk előre, mindig csak jön (vagy legalábbis úgy látszik), ha megjelenik, akkor meglepetésként teszi azt (lásd a szövegben az első „konkrét” megjelenését a *khórának*, teljesen váratlanul, *Timaiosz* monológjának közepén). A *khóra* végig ott van a szövegben és közben még sincs ott. Harmadik fajtaként állandóan jön, eljövendő marad. Ezek a jellegzetességek pedig időről-időre megjelennek Derrida kései filozófiáját uraló alapgondolatban, a (eljövendő) vendégbarátság problémájában és a hozzá kapcsolódó filozófiai „nevekben” (messianikusság, demokrácia).

Derrida komoly hangsúlyt fektet a *khóra* családi sémájára is¹³⁹, azokra az analógiákra, amik a *khórát* valamilyen szempontból a családhoz kapcsolják a *Timaioszban*. Az apa és fiú alkotta oppozícióban a *khóra* szerepét egy harmadik típusként az anya tölti be. Erre az analógiára csak ráerősít *Timaiosz* elbeszélése a világ keletkezéséről, ahol az alapként megjelenő *khóra*, amiből utána „megszületnek” a dolgok, „talán egy nőnek, inkább egy nőnek” gondolható el¹⁴⁰.

¹³⁶ DERRIDA: *Khôra... i. m.* 128.

¹³⁷ DERRIDA: *Khôra... i. m.* 136.

¹³⁸ DERRIDA: *Khôra... i. m.* 137.

¹³⁹ Már nem a *Timaiosz* elemzésében, de a *Kivéve a név* c. írásában találkozhatunk egy vallási analógiával is, ahol Derrida a negatív teológia logikáján haladva egy „üres Isten” képében fedezi fel a *khórához* fűződő hasonlóságát. DERRIDA, Jacques: *Kivéve a név*, In: *Esszé a névről*, Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán, Jelenkor, Pécs, 1995. 51-106.

¹⁴⁰ Nem véletlen tehát a *dajka*, *anya* metaforák.

További két szövegre szeretnék utalni, amelyek megmutatják, hogy a *khóra* miért számított többnek Derrida gondolkodásában egy megfoghatatlan platóni szöveg helyénél. Mindkét projektben közös, hogy többen vesznek részt benne, így a *Hit és tudás* című szövegben Gianni Vattimo felkérésére Maurizio Ferraris-szal a vallásról, a *Chora L Works*-ben pedig Peter Eisenmannal az építészetéről elmélkedik Derrida *khóra* segítségével.

A *Hit és tudás* című írásában még inkább megerősítést nyer az a feltételezésünk, ami a derridai *khórát* erősen „politikainak” gondolja (ahogyan a dekonstrukciónak is a kezdetektől megfigyelhetők politikai ambíciói). A *Hit és tudásban* a *khóra* úgy jelenik meg, mint a tolerancia eszménye. Az elfogadás, a Másikkal szembeni tolerancia egy „másik neve”. *Khóra* tapasztalata itt az egyediség tiszteletben tartását jelenti¹⁴¹. Derrida a *khóra*-problémát használja fel akkor is, amikor 1983-ban Bernard Tschumi Derridát és Peter Eisenmant kéri fel, hogy elméleti háttérrel nyújtsanak a Parc de la Villette párizsi park megtervezésében. Derrida készséggel áll a feladat elé, hiszen úgy véli, „ha a dekonstrukció jelent valamit, vagy valahol működésben van (...) nem csak szemantikus analízisekben, diszkurzív állításokban mutatkozik meg, hanem csinál is valamit, még hozzá az építészetnek abban a formájában.”¹⁴² Ez ugyan csak azt támasztja alá, hogy a dekonstrukció nem áll, nem állhat meg a lingvisztika szintjén, hanem olyan helyekre, valóban, a szó nemes értelmében vett politikai, azaz közösségi, publikus helyekre is eljuthat, mint például egy közpark. Ebben pedig a *khóra* szolgál támaszul.¹⁴³

Caputo szerint Derridánál talán senki nem vette komolyabban Platónt.¹⁴⁴ Ezért igyekezett elhatárolódni a tradicionális olvasatoktól, amelyek a platonizmus andalító melegségű tűzhelye mellől olvassák a *Timaioszt*. Derrida megpróbálta komolyan venni a *khórát*, azt az álomszerű harmadik fajtát, ami hosszú ideig háttérbe szorult a

¹⁴¹ DERRIDA: *Hit és tudás... i. m.* 40. Ez egy újabb törésvonalat világít meg Heidegger és Derrida között a *khórával* kapcsolatban. Míg Heideggernél a Semmivel hozható kapcsolatba a *khóra* jellegzetessége és a „hátborzongató otthontalanságban” nyilvánul meg, addig Derridánál az „útban levés” nem azt jelenti, hogy soha nem találunk otthonra, hanem egy pozitívabb képet festve, a *khóra* befogadó jellegét hangsúlyozva, a másikkban, az idegenben, az idegen tiszteletben tartásában és a feltétlen vendégbarátságban találja meg *khóra* lényegét.

¹⁴² DERRIDA, Jacques – EISENMAN, Peter: *Chora L Works*, Ed.: KIPNIS, Jeffrey – LEESER, Thomas, The Monacelli Press, New York, 1997. 105.

¹⁴³ Nem csak Derrida *khóra*-értelmezése, hanem általánosságban a dekonstrukció mint filozófiai irányzat komolyan befolyásolta az építészetet is. A dekonstruktivista építészet átfogó értelmezéséhez lásd: WIGLEY, Mark: *The Architecture of Deconstruction. Derrida's Haunt*, The MIT Press, Cambridge, 1995.

¹⁴⁴ CAPUTO: *Deconstruction in a Nutshell... i. m.* 75.

filozófiatörténetben, majd a XX. század második felében újra felfedezték és a filozófiai diszkusszió részévé tettek. Derridától egy olyan *khóra*-értelmezést kapunk, amely eltér a korábbi megközelítésektől és a kortárs *khóra*-értelmezésektől – Heidegger, Kristeva, Sallis – is, mivel a *khórát* az emberek közötti interakcióban helyezi el, sőt mondhatjuk azt is, hogy a mindennapokban. Ha elfogadjuk, hogy Derrida a vendégbarátságot (*hospitalité*) teszi az 1980-as évek végétől filozófiájának alapjává, hogy a derridai gondolkodás utolsó korszakát az etika uralja (az igazságosság, az idegenség, a politika, a kozmopolitizmus, a szuverenitás kérdésével együtt), akkor azt is belátjuk, hogy a *khórának* miért van ilyen kitüntetett szerepe nem csak a kései korszak, hanem a dekonstrukció és a Derrida-életmű megértésében is.

II. POÉTIKA – POLITIKA – ETIKA

II./1 Találkozások – Celan – Heidegger – Derrida

Derrida a platóni khórában a befogadás lehetőségét ragadta meg. A derridai khóra a befogadás helye, ami azonban egy helytelen hely, egy otthon a maga otthontalanságában. A khórát, ahogyan a messianikusságot is, a vendégbarátság gondolati hálóján keresztül kell értelmeznünk, hogy Derrida kései filozófiájának összefüggéseit észrevehessük. Meglátásom szerint, amellet, hogy értelmezhetjük úgy is, Derrida a khórával a munkásságának kezdeti időszakában tárgyalt eredet-problémát elevenítette fel, ugyanannyira az otthonra is rákérdezett. Mit jelent az otthon? Mit jelent otthon lenni? Hol és kinek az otthonában? Különösen égető kérdések ezek, ha elfogadjuk, hogy a vendégbarátság csak egy otthon felől értelmezhető. „A kérdés, hogy az otthon (*chez*) mit jelent, annyira az etika kérdése, mint *par excellence* a vendégbarátság kérdése is.” – mondta Derrida egy 1996-os szemináriumi előadásán.¹⁴⁵ Khóra kérdésfeltevése közvetlenül elvezet minket a nyelvhez és a költészethez. A nyelv mint otthon otthontalansága a költő, az író *par excellence* tapasztalataként jelenik meg: „(...) az úgynevezett anyanyelv önmagában egy nagyon felkavaró, nagyon *unheimlich*, *unzuhaue* tapasztalata annak, hogy otthon vagyok a másik otthonában (*chez soi chez l'autre*). (...) Ez minden „író” vagy „költő” *par excellence* tapasztalata (sőt, talán ez az író vagy költő első és leglényegibb definíciója, és azok az író-költők, akik megtapasztalták a többnyelvűséget tanúskodnak erről)”¹⁴⁶ Ezért a derridai vendégbarátság megértéséhez fontos forrásnak kell tekintenünk azokat az írásokat, amelyekben Derrida szépírók és költők felé fordult (Kafka, Joyce, Beckett, Celan). Azon szövegei, amelyekben Paul Celan költészetével foglalkozott nem csak ebben segítenek, de arra is lehetőséget adnak, hogy Derrida Heideggerrel folytatott polemizálását a vendégbarátság felől értelmezzük.

Egy 1966-os feljegyzésében Paul Celan, a XX. századi nyugati irodalom egyik legjelentősebb költője egy jövőbeni verseskötet publikálását tervezve ezt írta: “Titel für den Band ‘Übertragungen’: FREMDE NÄHE”. A kötet címe ez lett volna: ‘Fordítások’: IDEGEN/KÜLÖNÖS KÖZELSÉG. Egy évvel később került sor a zsidó származású, német nyelven alkotó román-francia költő és a század egyik legeredetibb, ugyanakkor legellentmondásosabb német gondolkodójának „történelmi jelentőségű” találkozójára Todtnaubergben. Martin Heidegger ezt írta Celanról egy levelében: „Már régóta szeretnék megismerkedni Paul Celannal. Ő ott áll legelől, és mégis a leg-

¹⁴⁵ DERRIDA, Jacques: *Hospitalité, VOLUME I, Séminaire (1995-1996)*, Seuil, Párizs, 2021. 240.

¹⁴⁶ DERRIDA: *Hospitalité... i. m.* 214-215.

inkább visszahúzódó.”¹⁴⁷ Heidegger a költői alkotás, a gondolkodás és a politika hármának kapcsolatának szintetizálását, amit 1934-ben Hölderlinnél kezdett, bő három évtizeddel később Celannál igyekezett folytatni, bizonyos hangsúlyeltolódásokkal. Személyes találkozásuk előtt Celan már nagyjából egy évtizede olvasta (sokszor kritikai megjegyzésekkel ellátva) Heidegger írásait. Celan és Heidegger közelsége idegen és különös volt. Úgy hatottak egymásra, hogy életútjuk, kulturális hátterük és a teher, amit mindkettőjüknek hordoznia kellett, nem is lehetett volna különbözőbb. Ezzel szemben Jacques Derrida közelítése Celanhoz jóval kézenfekvőbb. Közös „száműzött zsidó” identitásuk fontos, de nem uralkodó forrása annak, hogy Derrida „kései filozófiájában” Paul Celan költészete annyira meghatározó tudott lenni. A poétikai, a politikai és az etikai, hullámokat verve csaptak át egymásba Derrida 1980-as évektől megjelent írásaiban. Derrida szövegeiben, előadásaiban egyre komolyabb szerep jutott a másikhöz, az idegenhez fűződő viszonyunk problémájának. Ennek tárgyalásához pedig Celan költészetét is elemezte Derrida, amelyet több kortárs gondolkodó is filozófiai rangra emelt (például Gadamer, Lévinas, Lacoue-Labarthe).¹⁴⁸ Gadamer úgy fogalmazott, hogy Celant olvasva azt a kérdést tesszük fel magunknak: „ki vagyok én és ki vagy te?”¹⁴⁹ Celan poétikáját lehet a versben megbújó Másik felől is értelmezni, Derrida pedig ezt az utat próbálta bejárni szövegeiben. Celan versei mint események és a poétikai szingularitás megnyilatkozásai, segíthetnek megérteni, hogy hogyan lehetséges közelség egy idegenhez, az Idegenhez. Miközben Derrida Celan-értelmezését és Heidegger és Celan közötti „megoldatlan párbeszédet” olvasuk, nyomon követhetjük e három gondolkodó állandó polemizálását, egy különös közelséget, amely hármójuk között fenn állt.¹⁵⁰

¹⁴⁷ „Schon lange wünsche ich, Paul Celan kennen zu lernen. Er steht am weitesten vorne und halt sich am meisten zurück.” BAUMANN, Gerhart: *Erinnerungen an Paul Celan*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992. 59-60.

¹⁴⁸ Lacoue-Labarthe Celan-értelmezéséhez lásd: LACOUÉ-LABARTHE, Philippe: *La poésie comme expérience*, Bourgois, Paris, 1986. Magyarul megjelent a „Catastrophe” című fejezete: LACOUÉ-LABARTHE, Philippe: *Katasztrófa*, Ford.: RADICS Viktóra, SZÁNTÓ F. István, In.: Paul Celan versei, Enigma, Budapest, 1996. 193-214.

Lévinas Celan-értelmezéséhez lásd: LEVINAS, Emmanuel: *Paul Celan, de l'être à l'autre*, Fata Morgana, Paris, 1972. Magyarul megjelent részlete: LÉVINAS, Emmanuel: *Paul Celan – A léttől a másikig*, Ford.: VARGA Mátyás, Nagyvilág, 2001(9) Web: <http://www.inaplo.hu/nv/200109/16.html>

¹⁴⁹ GADAMER, Hans-Georg: *Ki vagyok Én és ki vagy Te? (Kommentár Paul Celan verseinek Atemkristall című ciklusához) = A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, Szerk.: BÓKAY Antal – VILCSEK Béla – SZAMOSI Gertrúd – SÁRI László, Osiris, Budapest, 2002. 245-265.

¹⁵⁰ Jelen dolgozatban Derrida Celan-olvasatának heideggeri oldalát vizsgálom, de hasonlóan fontos megközelítési pontnak tekinthető Hans Georg Gadamer filozófiája is. A Celan-Gadamer-Derrida horizonthoz lásd: KISS Noémi, *Határhelyzetek*, Anonymus, Budapest, 2003.

Derrida és Gadamer Celan-értelmezésének összehasonlításához lásd: PALMER, Richard E.: *Gadamer és Derrida mint Paul Celan értelmezői*, Athenaeum, 1994/II, 2, 301-320.

Todtนาberg – Heidegger és Celan

A XX. századi európai kultúrtörténetben mindenképpen mérföldkőnek számít Martin Heidegger és Paul Celan személyes találkozója 1967 nyarán, a német filozófus todtนาbergi kunyhójában, amiről Rüdiger Safranski Heidegger-életrajzában is olvashatunk.¹⁵¹ A filozófus és a költő alig pár órás négyszemközti beszélgetéséből vajmi keveset tudunk, azonban kettejük találkozásának természetét megvilágíthatják azok a sorok, amelyeket Celan írt a kunyhó emlékkönyvébe: „A kunyhó emlékkönyvébe, kilátással a csillagkockás kútra, szívből remélve egy eljövendő szót.”¹⁵² Hogy mi lehetett az az eljövendő szó, arról csak erős találgatásaink lehetnek. Celan talán valamiféle bocsánatkérést, vagy bűnbánást várt Heideggertől. Attól a Heideggertől, akit ekkor már több, mint másfél évtizede behatóan ismert. Ez az állítás még akkor is igaz, ha személyes éppen azokban a napokban találkozott a XX. századi értelmiségi élet két egyik legnagyobb hatású alakja. Celan ugyanis, az archívumában hátra maradt iratokra támaszkodva kijelenthetjük, először 1952-53-ban olvasta kritikai szemmel Heidegger szövegeit. Celan szinte minden birtokában lévő könyvét gondos jegyzetekkel látta el, amibe beletartozott az is, hogy megjelölte a dátumot, amikor megszerezte a bizonyos szöveget és azt is jelölte, hogy mikor végzett annak elolvasásával. Ennek alapján az utóbbi években számos tanulmány és könyv íródott, amelyek végig követik Celan és Heidegger kapcsolatát, ami tehát nem csak a számos helyen túlmisztifikált todtนาbergi találkozóra koncentrálódik. Az intellektuális találkozások lokalizálásához azonban elengedhetetlen, hogy ezeket a dátumokat kontextusba helyezzük és megnézzük azt is, „milyen” Heidegger volt az, aki megismerkedett Celannal és költészetével.

A II. világháború végén a „nácítlanító” eljárások következményeként Heidegger elveszítette egyetemi pozícióját, így az akadémiai környezeten kívül igyekezett filozófiáját érvényre juttatni. Az akadémiai filozófusköröktől eltávolodva mindinkább az esztéták, az esztétika iránt érdeklődők, a művészek és a magas művészet iránt vágyakozó, de sokszor szalonszinten megragadó „Heidegger-rajongók” között fejtette ki gyakran nehezen emészthető gondolatait. Heidegger már az 1930-as években programként tűzte ki filozófiája elé a költői alkotás, a gondolkodás és a politikai triászának közös vonásának megtalálását, ennek kapcsán pedig így szólt az 1934-1935-ös egyetemi év téli szemeszterében: „Lehet, hogy egy napon ki kell lépünk mindennapiságunkból, és be kell lépünk a költészet hatalmába, hogy soha ne térjünk vissza a

¹⁵¹ SAFRANSKI, Rüdiger: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*, Európa, Budapest, 2000.

¹⁵² PÖGGELER, Otto: *Die Spur des Wortes. Zur Lyrik Paul Celans*, Alber, Freiburg – München, 1986. 259. idézi: SAFRANSKI: *Egy némethoni mester... i. m.* 600.

mindennapiságba úgy, ahogyan elhagytuk” (*Hölderlins Hymnen*, GA 39, 22).¹⁵³ A költő, a filozófus és az államférfi teremtése olyan harc (a *Bevezetés a metafizikába* című szövegben már „teremtő harcról” beszél), ami bűvöletbe ejtette Heideggert. A triumvirátus mögött felfedezendő harmónia végzetes erővel taszította le Heideggert a történelem legsötétebb bugyrába. A világháború után, a politikában való csalódását követően (ami már a harmincas évek végén tetten érhető nála), a politikai kiszorulni látszott a misztikus egyenletből, a költészet iránti csodálat azonban újra magasan szárnyalt. A mámor éveiben Hölderlin volt Heidegger hőse, az 1950-es években, amikor a német értelmiség egy része a technikától való félelmében, a technikai ellenemelt szót (köztük Heidegger is), Hölderlin ugyan megmaradt példának, de Heidegger más költőket is felfedezett magának. A II. világháború után egyfajta kultúrkritikai attitűddel átszöve, a költészet Heidegger számára már nem feltétlenül teremtő erejével, hanem a természethez való tiszta viszonyával jelenik meg, egy szemlélő-költészet képében, amelyik nem akarja kalkulációval, számításokkal kisajátítani a dolgokat. A *Was heißt Denken?* 1951-1952-es előadássorozatának negyedik előadásának szövegében így ír erről: „(...) mindenekelőtt és végre nem lenne szabad elfelejtenünk a virágzó fát, hanem hagynunk kellene ott állni, ahol áll. Miért mondjuk azt, hogy „végre”? Mert a gondolkodás eddig még soha nem hagyta ott állni a dolgot, ahol áll”.¹⁵⁴ Heideggernek ebben az időszakban olyan szövegei születnek (legtöbbjük előadás formájában), mint pl. a *Bauen Wohnen Denken* (1951), *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947/1954), *Die Sprache* (1950). Néhány évvel később, még ezeknek a szövegeknek a hatásával Heidegger gondolkodásában, a német filozófus kezébe kerül Paul Celan 1960-ban, a Büchner-díj átvételekor elmondott beszéde, ami a költő saját poétikáját fogalmazza meg. Heidegger a 18 oldalas szöveghez tizenegy különböző helyen húzott oldalszéli vonalat, négy kérdőjelet használt, tizenhét szót húzott alá, tizenkét helyen írt közbe oldalszámokat, ami azt mutatja, hogy többször is oda-vissza olvasta a szöveget, illetve tíz oldalszéli megjegyzést is találhatunk a *Der Meridian* (*Meridián*) nyomtatásban megjelent lapjain.¹⁵⁵ Mindez kétségtelen példája annak, hogy Heidegger komolyan vette Celan „művészetelméleti manifesztumát”, azt a szöveget, amiben Celan talán elsőként igyekezett elméleti hálót adni saját költészetének. Ekkor Heidegger közel tíz esztendő után „utolérte” Celant, aki eddigre már

¹⁵³ SAFRANSKI: *Egy némethoni mester... i. m.* 406.

¹⁵⁴ HEIDEGGER, Martin: *Was heißt Denken?* kiad. KLOSTERMANN, Vittorio = Uő. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, VIII., sorozatszerk. KLOSTERMANN, Vittorio, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt, 2002. 44. Magyarul megjelent az első előadás szövege, lásd: HEIDEGGER, Martin: *Mit jelent gondolkodni? = A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, Szerk. BÓKAY Antal – VILCSEK Béla – SZAMOSI Gertrúd – SÁRI László, Osiris, Budapest, 2002. 169-177.

¹⁵⁵ LYON, James K.: *Paul Celan and Martin Heidegger: An Unresolved Conversation*, 1951-1970, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006. 147.

számos Heidegger szöveggel megküzdött, hogy aztán saját gondolataival ütköztetve az azokban olvasottakat, verseibe, költészetébe beleágyazva írja ki magából. Heidegger tehát felfigyelt Celanra, majd 1967-ben egy Gerhart Baumannak írt levelében ezt írja: „Már régóta szeretnék megismerkedni Paul Celannal. Ő ott áll legelől, és mégis leginkább visszahúzódó. Minden művét ismerem, tudok arról a súlyos válságáról is, amelyből kikászálódott, már amennyire egy ember képes erre... Jótékony dolog lenne megmutatni neki a Fekete-erdőt”.¹⁵⁶ A személyes találkozó végül össze is jött Freiburgban, ahol július 24-én Celan nagyszámú közönség előtt tartott felolvasóestet, ahol az első sorban foglalt helyet Martin Heidegger is.

Egy évvel korábban jelent meg a Spiegelben egy cikk (*Heidegger. A világejszaka mélyén*), ami egy közelmúltban megjelent könyv, a *Politikai filozófia Heidegger gondolkodásában* apropóján íródott és újra lánggra lobbantotta azt a tüzet, amit Heidegger nemzetiszocialista múltja évtizedek óta a háttérben táplált. A német közélet újra (és nem utoljára) szembesült a század egyik legeredetibb filozófusának sötét múltjával. A „botrányt” az sem csitította, hogy Heidegger nyilvánosan nem igyekezett elhatárolódni a cikkben írottaktól (egy évvel később mégis interjút ad a Spiegelnek, ami viszont csak halála után jelenhetett meg). A feltépett sebek még frissek voltak tehát, amikor Heidegger és Celan kultúrtörténeti súlyú találkozására sor került a freiburgi felolvasóest másnapján a német filozófus hegyoldalban megbújó kunyhójában. Augusztus 1-én Celan megírta a találkozás inspirálta versét, a *Todtนาuberget*. A *Todtนาuberger* utolsó szavai visszhangozzák azt, amit a kunyhó emlékkönyvébe írt: „Árnika, szemvidító, / a csillagkockás / kútból a korty, // a / kalyibában, // a könyvbe / - kinek a nevét vette / fel az enyém előtt? - / az ebbe a könyvbe / írt sorok egy / gondolkodó eljövendő / szavába / vetett / szívbeli / reményről...”.¹⁵⁷ Heidegger, erre az eljövendő szóra később is néma maradt, kapcsolatuk Celannal azonban nem szakadt meg. Többször váltottak egymással levelet és később is találkoztak személyesen Heidegger todtนาubergeri otthonának közelében.

Lacoue-Labarthe úgy fogalmazott, hogy „Celan költészetének egésze, egy párbeszéd Heidegger gondolataival”.¹⁵⁸ Kétségtelen, hogy Celan munkásságában az 1950-es évek elejétől egészen 1970-es haláláig számos olyan motívumot fedezhetünk fel, ami valamilyen formában Heidegger filozófiájára utal. A ránk maradt könyvgyűjtemény is arról árulkodik, hogy Celan alaposan és kritikusan olvasta Heideggert, ahogyan az sem kérdéses, hogy Heidegger is kiemelt figyelmet biztosított Celannak, akit

¹⁵⁶ BAUMANN, Gerhart: *Erinnerungen an Paul Celan, Suhrkamp*, Berlin, 1986. 60. idézi: SAFRANSKI: *Egy némethoni mester... i. m.* 599.

¹⁵⁷ CELAN, Paul: *Todtนาuberger*, Ford.: LATOR László, In: *Halálfúga*, Szerk.: VAS István, VÁRADY Szabolcs, Európa, Budapest, 1981. 97-99.

¹⁵⁸ LACOUÉ-LABARTHE, Philippe: *Poetry as Experience*, Stanford University Press, Stanford, 1999. 33.

több szempontból is igyekezett támogatni az 1960-as években. Kettejük intellektuális egymásra utaltsága pedig egyben azt is jelenti, hogy Celan költeményeinek olvasásakor nem csupán a költővel szemben vagy mellett foglalhatunk állást, hanem akár kritikailag is közelíthetünk Heidegger filozófiájához is. Ebből a szempontból kiemelten fontos Jacques Derrida Celan-olvasata, aki azáltal, hogy saját gondolkodásának horizontjában igyekszik elhelyezni Celan költészetét, egyúttal megtalálja azokat a pontokat is, ahonnan Heidegger-értelmezését is tovább formálhatja. Derrida kései, az 1980-as évek közepétől íródott szövegeiben így egy hármast találkoznak lehetünk tanúi, amiből Derrida kései filozófiai állásfoglalása is értelmezhetővé válik.

Párizs – Derrida és Celan

A Derrida és Celan közötti személyes találkozások kétségkívül kevésbé tekinthetők olyan jelentősnek, mint a todtnaubergi találkozó a költő és Heidegger között. Derrida alig pár alkalommal találkozott Celannal, annak ellenére, hogy évekig dolgoztak együtt a párizsi École normale supérieure-ön. Derrida 1968 után találkozott először a költővel, miután egy berlini utazás alkalmával Szondi Péter megemlítette neki, hogy érdemes lenne személyesen beszélgetnie a szintén az egyetemen oktató Paul Celannal. Ahogyan Derrida fogalmazott egy interjúban, minden egyes találkozásuk „röpke és csendes volt, mind az ő, mind az én részemről”.¹⁵⁹ Néhány alkalommal könyveket adtak egymásnak, amiket dedikáltak, ezután ismét elváltak útjaik és sokáig nem találkoztak. Celan a párizsi környezetben visszahúzódó, magába forduló volt, ami nem könnyítette meg Derrida helyzetét, ha közeledni szeretett volna a költőhöz. „Egyéb forrásokból megtudtam, hogy gyakran volt depressziós, mérges, vagy boldogtalan azzal, ami körülvette őt Párizsban. A francia emberekkel, akadémikusokkal és még költőtársaival szembeni tapasztalata, úgy gondolom reménytelen volt.” – mondta Derrida egy interjúban.¹⁶⁰ A kettejük között meghúzódó némaság azonban mégis egyre erősebb kötődésre ösztökölte Derridát. Alighogy személyesen találkoztak, 1970-ben Celan öngyilkos lett, ezzel pedig a hátrahagyott költészete maradt az egyetlen, amellyel Derrida közelebb tudott kerülni hozzá, és jobban meg tudta ismerni őt és gondolatait. Paul Celan poétikája az 1980-as évek közepétől foglal el előkelő helyet Jacques Derrida filozófiájában. Mindez nem véletlen, és ahogyan Heideggernél is a kontextualizálás volt segítségünkre megérteni a közelség mibenlétét, így Derridánál is érdemes tágabb kontextusba helyezni a Celannal való (intellektuális) találkozásokat.

¹⁵⁹ DERRIDA, Jacques: *Language Is Never Owned: An Interview = Sovereignities in Question. The Poetics of Paul Celan*. Ed.: DUTOIT, Thomas – PASANEN, Outti, Fordham University Press, New York, 2005. 98.

¹⁶⁰ DERRIDA: *Language Is Never Owned... i. m.* 99.

Az 1980-as évekre Jacques Derrida gondolkodásában egy hangsúlyeltolódást figyelhetünk meg. A dekonstrukció plasztikussága – amit Derrida később hangsúlyozta, már a kezdetektől érvényes volt rá – a legújabb szövegekben explicit módon mutatkozott meg. A dekonstrukció olyan területeken is „működésbe lépett”, amit a *Grammatológia* idejében talán még kevesen láttak: a politikai, a vallási és az etikai mező ugyanannyira igényt formált a dekonstrukcióra, mint korábban az „írás”. Derrida, a szövegeiben egyre gyakrabban reflektált olyan problémákra és kérdésekre, amiket az aktuális világpolitikai helyzet állított a gondolkodás elé. A dekonstrukciónak ebben az újdonságként ható szerepében váltak fontossá Paul Celan írásai is Derrida számára. Celan költészete segítette Derridának közelebb hozni egymáshoz a politikait és a poétikait, rávilágítani arra, hogy milyen az az Idegenhez, a Másikhoz fűződő viszony, amiről Derrida ezekben a szövegekben beszél. Derrida először 1986-ban jelentetett meg önálló szöveget Celan költészetéről, ami *Schibboleth: Pour Paul Celan* címmel jelent meg.¹⁶¹ Ezt további írások követték, amelyeket először gyűjtöttek össze és adtak közre angol fordításban *Sovereignties in Question. The Poetics of Paul Celan* címmel 2005-ben, egy évvel Derrida halálát követően.¹⁶²

Ugyan szerepet játszhatott Derrida és Celan gondolati rokonságában a száműzött zsidó identitás feloldhatatlan traumája, mégis úgy gondolom, hogy hiba lenne csupán erre visszavezetni kettőjük "dialogusát". Inkább lehet azt mondani, hogy ez az elem része volt annak, ami Celant és Derridát a nyelvhez fűződő kapcsolatában összekötötte. „Csak egy nyelvem van, és az sem az enyém” – írja Derrida A másik egynyelvűségében.¹⁶³ „Te otthon vagy a hivatkozási pontjaidban és a nyelvedben, de én kívül állok” – mondta Celan egy barátjának Párizsban.¹⁶⁴ Celan kívül állt a nyelven (a németen), a nyelvein (a számos továbbin, amit beszélt, amin írt), ahogyan Derrida sem mondhatta magáénak a francia nyelvet. Az, hogy mi fűzte Celanhoz, egy interjúban igyekezett megfogalmazni Derrida: „Elöljáróban el kell, hogy mondjam, ezer egyértelmű okból, senki nem hasonlíthatja az én tapasztalatomat, a történe-

¹⁶¹ Ahhoz, hogy Derrida filozófiájában megtörténjen ez a „nyitás” Celan költészete felé, fontos szerepet játszottak azok a felkérések, amiket konferenciáktól, egyetemi előadásorozatok szervezőitől kapott. A *Schibboleth: Pour Paul Celan* című szövegét a publikálás előtt két évvel, 1984-ben mondta el egy előadásorozat keretében, Seattle-ben.

¹⁶² A kötet a *Schibboleth* mellett három tanulmányt (ebből a *Majesties* című a *La bête et le souverain* szeminárium-kötetben később teljes egészében megjelent) és két interjút tartalmaz. Az eredeti megjelenések: DERRIDA, Jacques: *Poétique et politique du témoignage*, Galilée, Paris, 2004.; DERRIDA, Jacques: *Béliers: Le dialogue ininterrompu: Entre deux infinis, le poème*, Galilée, Paris, 2003.; A *Béliers* egy részlete megjelent magyar fordításban is: Jacques DERRIDA: *Kosok. A félbeszakítatlan párbeszéd: két végtelen között, a költemény (Részletek)*, Ford.: ORBÁN Jolán, Jelenkor, 2005. 10. 962-974.

¹⁶³ DERRIDA, Jacques: *A másik egynyelvűsége, avagy az eredetprotézis*, Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán, Jelenkor, Pécs, 1997. 9.

¹⁶⁴ LYON: *Paul Celan and Martin Heidegger... i. m. 1.*

temet, vagy a kapcsolatokat a francia nyelvvel Celan tapasztalatához, élettörténetéhez és a német nyelvvel szembeni tapasztalatához. Ezer ok miatt. Ezt elmondva, amit ott írtam [*A másik egynyelvűségében*], azt egyben Celan iránti emlékezettel írtam. (...) Még akkor is, ha valakinek csak egyetlen anyanyelve van, amikor a születési helyében és nyelvében gyökerezik, akkor is, a nyelv nem birtokolható. Ez a nyelv lényege, hogy a nyelv nem engedi magát eltulajdonítani.”¹⁶⁵ Derrida Celan költészetében fedezte fel azt, ami a nyelvet mint soha nem birtokoltat, ezért tulajdonképpen idegent, egyedít, egyszerit, a nyelvhez fűződő viszonyt összekapcsolja olyan problémákkal, amikkel akár a kortárs közélet is egyre sürgetőbben nézett farkasszemet. Ilyen volt például a szuverenitás kérdése, ami akár a vendégbarátság kérdésével a másikhoz, az Idegenhez fűződő viszony tágabb problémamezejébe íródott bele, ezzel pedig meghatározta Derrida kései filozófiáját.

A birtokba vehetetlen nyelv

Jacques Derrida Paul Celan költészetében fedezte fel a nyelvnek azt a vonását, amit a nyelv lényegének is fog nevezni: azaz, a nyelv, egy nyelv nem birtokolható, nem kisajátítható, ezáltal nem állhat hierarchikus rendben más nyelvekhez képest.¹⁶⁶ A nyelv kérdése azonban nem csak Derridanál, de Heideggernél is fontos szerepet játszik abban, hogy hogyan közelítettek Celan szövegeihez. Heidegger ugyanis gyökeresen másképp képzelte el a nyelvet, ebből kifolyólag pedig a költészet funkcióját is. A kései Heidegger számára a gondolkodás és a gondolkodó optimális esetben szinonimaként használható a költésre és a költőre. A gondolat hangja poétikai kell, hogy legyen, írja Heidegger *A műalkotás eredetében*.¹⁶⁷ Ez a gondolkodás tehát többé már nem filozófiai, vagy ontológiai, hanem „puszta” gondolkodás, ami legközelebb a költéshez áll. Hogy miért? Mert a költészet mondja az igazságot, az fedi fel előttünk a „létezők leplezetlenségét”. Heidegger szerint ráadásul a költészet annyira kitüntetett szerepet tölt be, hogy minden művészetnek lényegileg költészetnek kell lennie, mert a költészet az, ami engedi annak az igazságnak az eljövételét, ami van.¹⁶⁸ A költészet és a gondolkodás, a költő-gondolkodás tehát az, ami képes az igazság feltárására. Ez pedig az egyetlen lehetőség az autentikus emberi létezés számára. A költés és a gondolkodás között pedig az autentikus nyelv az, ami egyfajta összekötő szerepet tölt

¹⁶⁵ DERRIDA: *Language Is Never Owned: An Interview...* i. m. 101.

¹⁶⁶ A kisajátíthatatlan nyelv problémájához, különösen a zsidósághoz való viszonyához lásd *A másik egynyelvűsége* 9. lábjegyzetét, ahol Derrida Rosenzweig, Arendt és Lévinas gondolataival polemizál. DERRIDA: *A másik egynyelvűsége...* i. m. 82-101.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, Martin: *A műalkotás eredete*, Ford.: BACSO Béla, Európa, Budapest, 1988. 113.

¹⁶⁸ HEIDEGGER: *A műalkotás eredete...* i. m. 112.

be. Az autentikus nyelv kapcsolja össze az építést (bauen), a lakozást (buan) és magát a levést (bin, bist). A *Bauen Wohnen Denken* (érdemes figyelni a vesszők hiányára) című szövegében Heidegger az ember költő-képességére hívja fel a figyelmet, ami elemi forrásként ott működik az építés és a művelés mögött, ezáltal ez a képesség, és maga a költészet lesz az, ami mértékként szolgál a létezés világában.¹⁶⁹

Martin Heidegger értelmezésében a költészetnek, a költésnek és a nyelvnek ez a „mágikus ereje” nyilvánult meg Paul Celan írásaiban is. Jacques Derrida ezzel szemben Paul Celan költeményeit olvasva egyben Heideggerrel szembeni kritikáját is megfogalmazhatta, hiszen Celan műveiben számára teljesen más értelmet nyert a nyelv és a poétika, mint a német filozófus számára.¹⁷⁰ A poétika Derridánál már nem rendelkezik egzisztenciális felsőbbrendűséggel. Ehhez legközelebb talán csak akkor jár, amikor Celan *Meridiánja* kapcsán a költészet „hiper-felségéről” beszél.¹⁷¹ Derrida nem az egyetlen igazságot, hanem az egzisztenciális drámát fedezi fel a költészetben.¹⁷² Ez a dráma pedig minden egyes alkalommal és minden egyes olvasónak másként jelenik meg. Ezért nem lehet a költészetben egyetlen igazságot keresni, ezért hangsúlyozza Derrida a vers, bármilyen vers egyedi tapasztalatát, szingularitását. Sőt, annyiban egyetért Derrida Heideggerrel, hogy a filozófiának (a gondolkodásnak) és a költészetnek szétválaszthatatlan rokonságban, sőt egységben állhatnak, hogy amennyire az irodalmi alkotások, úgy a filozófiai szövegek is szingulárisak, egyedi-ek, olyan szövegek, amelyeknek soha nem lehet egy befejezett olvasata. Minden szöveg olyan önálló és külön(leges) esemény, ami egyszerre megtartja és elveszíti saját szingularitását, hogy ezáltal olvasható legyen. „A garantált olvasat bizonyossága lenne itt a legelső ostobaság vagy a legnagyobb árulás. Számomra e költemény egyedi tapasztalat helye marad. A kiszámítható és a kiszámíthatatlan szövetségre lép benne, nem csak egy másik nyelvben, hanem egy olyan másik idegen nyelvben, aki a jövőt, éppúgy, mint a múltat, ellenjegyzésre adja nekem(...)” – írta Derrida a *Kosokban*.¹⁷³

Ahogy láttuk, Heidegger számára a nyelv az, ami kapcsolatot teremt az építés-lakozás-gondolkodás között. Ezzel szemben Jacques Derrida *A másik egynyelvűsége*

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin: *Építés / Lakozás / Gondolkodás* = Utóirat, III. évfolyam, 1. szám, Magyar Építőművészek Szövetsége, Budapest, 2003. 29-35.

¹⁷⁰ Ha költemény egyediségéhez, egyszerűségéhez akarunk eljutni, akkor „az emlékezetet kell sodrából kihoznod, lefegyverezned a kultúrát, a tudást feledni tudnod és tűzre vetned a poétikák könyvtárát” – írja Derrida, részben arra is utalva, hogy szakítani kell a klasszikus poétikai értelmezésekkel. DERRIDA, Jacques: *Mi a költészet? = A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. szerk. BÓKAY Antal – VILCSEK Béla – SZAMOSI Gertrud – SÁRI László, Osiris, Budapest, 2002. 276-280.

¹⁷¹ DERRIDA, Jacques: *Séminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*, Galilée, Paris, 2008. 308.

¹⁷² SCHUSTER, Joshua: *Broken Singularities (Derrida and Celan)*, In: *After Derrida* Ed.: RABATÉ, Jean-Michel, Cambridge University Press, Cambridge, 2018. 115.

¹⁷³ DERRIDA: *Kosok... i. m.* 96. ill. DERRIDA: *Béliers... i. m.* 45.

című szövegében tulajdonképpen Heidegger nyelv-felfogásának kritikáját fogalmazza meg, amikor többek között ezt írja: „De főképpen, és ez a legvégzetesebb kérdés: miképpen lehetséges, hogy az egyedüli nyelv, amelyet ez az egynyelvű beszél és amelyen örökre beszélni kénytelen, hogyan lehetséges, hogy ez nem az övé?”¹⁷⁴ Majd így folytatja, számomra egyértelmű utalással Heidegger *Bauen Wohnen Denken* szövegére: „Hogyan hihetjük, hogy néma marad az ő számára, aki benne lakik, és aki a legközelebb lakik hozzá, hogy *távoli, heterogén, lakhatatlan és kihalt* marad? (...) Miképpen lehetséges, hogy ezt a kapott vagy megtanult nyelvet érezzük, átvizsgáljuk, megdolgozzuk, hogy útvonal és térkép nélkül újra felfedezzük a másik nyelveként? (...) Az úgynevezett anyanyelv soha nem tisztán természeti, nem tulajdon és nem lakható. *Lakni* – meglehetősen *eltérítő* és kétértelmű jelentésárnyalat: soha nem lakjuk [*habite*] azt, amiről azt szoktuk [*habitué*] mondani, hogy lakjuk. Nincs lehetséges lakhely e száműzetés és e nosztalgia különbsége nélkül.”¹⁷⁵ A poétika nem a lakozást, a (megszokott) otthonosságot „segíti elő” (a nyelv nem a „lét otthona”), éppen ellenkezőleg, a poétika a kalkulálhatatlan esemény bizonytalansága, egyben az ismeretlen, az idegen felé fordulás.¹⁷⁶ Nem a végső igazság keresése, hanem egy egyszeri és megismételhetetlen esemény szinguláris idejének tapasztalata. Jacques Derrida Paul Celan költészetében találta meg ezt a bizonytalanságot, az idegen felé fordulást, a megfejthetetlen titkot, amit a birtokba nem vehető nyelv rejt el a szövegekben.

Vers, idő, szingularitás - Derrida sibbolet-olvasata

Talán már a korábban említett életrajzi részlet is, miszerint Celan gondosan dátumokkal látta el a tulajdonában lévő könyveket az alapján, hogy mikor kezdte el olvasni, illetve mikor fejezte be azokat, sejtetni engedi, hogy Celan munkásságában kiemelt szerep jutott az idő, az időiség kérdésének. Amíg azonban a fent említett „dátumozások” egyfajta külső időt jelölnek, addig Celan költészetében fontos szerep jut a vers ún. belső idejének is. Arról, hogy a vers milyen kapcsolatban áll az idővel, nyugodtan mondhatjuk, hogy Celan teljesen más gondolt, mint Martin Heidegger. Azzal, hogy a költészet a végső igazság hangjának a meghallását kínálja az ember számára, Heidegger tulajdonképpen kimondja, hogy a vers mint a költészet manifesztuma az időtlenség kategóriájához tartozik. Ezzel szemben Paul Celan számára a vers egy helyhez és időhöz kötött alkotás, ahol nem lehet szemet hunyni a dátum fölött. Az az idő azonban, amit ez a dátum igyekszik megnevezni a versben, a vers által, korántsem a mindennapiság kategóriájába tartozik. Ahogyan Bacsó Béla fogal-

¹⁷⁴ DERRIDA: *A másik egynyelvűsége... i. m.* 99-100.

¹⁷⁵ DERRIDA: *A másik egynyelvűsége... i. m.* 100-101.

¹⁷⁶ Az otthon és a nyelv problémájához lásd: DERRIDA, *Hospitalité... i. m.* 209-240.

maz, erről, az egyébként a mindennapiság „eszközeivel” megnevezett, könnyedén felismerhető időről (évszám, hónap, nap) „a lineáris datálás vagy a mutató körforgása nem adhat hírt”.¹⁷⁷ Celan szerint a vers ideje nem akar a mindennapiság ideje fölé kerülni, hogy egyfajta isteni időből (ami időtlenség) szóljon az emberhez, ha úgy tesszük, a konfrontációt keresi vele, ezzel együtt a végtelenségre (de nem az időtlenségre) mégis igény tarthat. Celan ezt legpontosabban az 1958-as brémai beszédében fogalmazta meg: „Mert a költemény nem időtlen. Annyi bizonyos, hogy a végtelenségre tart igényt, és arra törekszik, hogy maga mögé utasítsa az időt – át akar törni rajta, nem pedig elsiklani fölötte.”.¹⁷⁸ A vers és az idő, a dátum illetően kapcsolatának elgondolásához Celan munkásságában tragikus előzményének tekinthetők a II. világháború borzalmas eseményei. A költészet amellet, hogy a „fenségesből átfordul az iszonyatosba”, azt a szerepet is kénytelen lesz magára vállalni (legalábbis Celan munkássága ezt az attitűdöt képviselte), hogy a múlt borzalmairól tanúságot tegyen, mindezt úgy, hogy ez a tanúságtétel több legyen pusztán dokumentációnál. Celan költészete, verseiben az időhöz fűzött kapcsolat, egyszerre vív harcot a felejtéssel és a pusztán dokumentálással, a szenttelen emlékezéssel. Ahogyan arra Bacsó is rámutat, a dátummal jelölt egyszeri esemény és a költői tanúságtétel között húzódó paradox jelleg „a művészet örök többletét engedi meglátni – többet és mást tanúsít, mint ami az adott eseményről egyáltalán dokumentálható”.¹⁷⁹ A vers dátuma azt a szerepet tölti be, hogy az olvasóhoz, a másikhoz szóljon, akinek a felismerés lesz a feladata. Felismerni az egyszerűt, a szingularitást, amelyről a vers tanúságot tesz. A vers így lesz dialógus (egy újabb ellentét Heideggerrel, amit később fejtek ki), így fog a másikhoz szólni és az idő ajándékát adni neki, ami azonban könyörtelen fenyegetést is hordozhat magában.

Derrida egyik legelső olyan szövegében, amelyben már explicit módon is Paul Celan költészetével foglalkozott, kiemelt szerep jut az idő és a vers kapcsolatából kialakuló problémának. Miközben Derrida a dátum kérdését járja körbe, addig az olvasó egy újabb támpontot kap ahhoz, hogy jobban megértse Derrida filozófiájának kései szakaszát. Az 1984-ben előadott (és 1986-ban írásban megjelent) *Schibboleth pour Paul Celan*¹⁸⁰ ugyanis amellet, hogy Derrida talán leginkább hermeneutikai módszerrel megírt szövege, amelyben azonban a konkrét verselemzések mégsem a klasszikus hermeneutikai vizsgálódás céljával zajlanak, tehát emellet, megítélésem szerint egyik „programadó” szövegének is tekinthető az 1980-as évek közepétől megfigyel-

¹⁷⁷ BACSÓ Béla: *A szó árnyéka. Paul Celan költészetéről*, Jelenkor, Pécs, 1996. 11.

¹⁷⁸ CELAN, Paul: *Beszéd Bréma szabad hanzaváros irodalmi díjának átvétele alkalmából 1958-ban*, Ford.: SCHEIN Gábor, Műhely, 1993/4., 22.

¹⁷⁹ BACSÓ Béla: *A szó árnyéka... i. m.* 10.

¹⁸⁰ DERRIDA, Jacques: *Schibboleth pour Paul Celan*, Galilée, Paris, 1986.

hető, a filozófiájában történt hangsúlyeltolódás fényében. Ahhoz, hogy ezt megértsük, a *Schibboleth* című írásából itt a dátum, illetve magának a sibbolet kifejezésnek a derridai megközelítését fogom bemutatni, illetve kitérek arra is, hogy Derrida kései filozófiájában miért számít fontosnak az, hogy Celan kimondatlanul ugyan, de Heideggernek címezve azt írt a *Meridiánban*: „Ám, a vers, igen a vers beszél!”¹⁸¹

De miért éppen a dátum az, amit Derrida felfedez magának Celan verseiben? Ha nagyon sarkosan akarunk fogalmazni, akkor azt mondhatjuk, hogy ebben a szövegben Derrida azt a játékot játssza a „celani dátummal”, mint pár évvel később fog a platóni khórával a *Khóra* című írásában.(ugyanakkor? nem véletlen?)¹⁸² Ahogyan khóra, úgy a dátum, vagy ahogy Derrida egy helyen hivatkozik rá: „a dátum talánya” is ellenáll minden filozófiai kérdésnek, minden tárgyasításnak, minden teoretikus-hermeneutikus tematizálásnak.¹⁸³ Derrida megközelítésében tehát a megfejtetetlen, titkát őrző dátum egy olyan hermeneutikai fekete bárány lesz, amely még egy olyan szigorú „mélyelemzésnek” is ellenállni tud, mint amilyen például Gadameré.¹⁸⁴ A dátum különös természete azonban még nem adhat kielégítő választ a feltett kérdéseinkre. A dátumban egy belső ellentmondás feszül: egyrészt egy singuláris, megismételhetetlen eseményt jelöl meg a naptár kódrendszerének segítségével, másrészt ennek az egyszeri eseménynek a tanúságával a megisméltlésére törekszik, a végtelen elérésére, amiben az olvasó felismeri az eseményt, egyfajta évfordulóként (gyűrűszerű ismétlés) újra „életre kelti” azt a vers olvasásakor és úgy jut el a dátum dekódolásához, hogy eközben sosem tűzi ki céljával egy végső lényeghez való eljutást. Ahogyan korábban láthattuk, Celan ezt fogalmazza meg úgy a brémai beszédében, hogy a vers a „végtelenségre tart igényt”. A kalendárium kódrendszerének felhasználásával a vers úgy lép át a végtelenségbe, hogy célját mégsem fogja sosem elérni, csak törekedni fog rá, de nem lesz végtelen, végképp nem időtlen. Úgy tűnhet, hogy a vers a hétköznapi idő és az időtlenség között „rekedt” és ebben a homályos térben „kísérti” az olvasót az egyszeri, megismételhetetlen események és azok dátumainak ismétlésével. Mint egy kísértet. Derrida kései filozófiájában sokszor találkozhatunk hasonló kísértetekkel. A „hauntológia”, egy képzavarral élve, a „legkézzel-foghatóbban” talán a *Marx kísérteteiben* figyelhető meg, de ezzel a gondolattal találkozhatunk többek között a *Politiques de l'amitiében* vagy a *La bête et le souverain* szemi-

¹⁸¹ Aber das Gedicht spricht ja! CELAN, Paul: *Meridián = Paul Celan versei*, Szerk. MARKÓJA Csilla – MARNO János, Enigma, Budapest, 1996. 10.

¹⁸² Lásd: DERRIDA: *Khóra... i. m.* 107-156.

¹⁸³ DERRIDA: *Schibboleth pour Paul Celan... i. m.* 17.

¹⁸⁴ Vö.: GADAMER, Hans-Georg: *Értelem és az értelem elrejtése Paul Celan költészetében (1975)*, Ford.: SCHEIN Gábor, Pannonhalmi Szemle, 1993. I/1, 68-76.

GADAMER, Hans-Georg: *Fenomenológiai és szemantikai közelítések Celan költészetéhez*, Ford.: SCHEIN Gábor, Enigma, 1994/3, 33-40.

náriumi szövegekből összeállított kötetben is. „A dátum egy kísértet – egy kísérteties visszatérése annak, ami mint egyedi esemény a világban, soha nem fog újra eljönni” – írja Derrida a *Schibboleth*ben.¹⁸⁵ Az az esemény, amely a dátum jelölni kíván a versben, ezáltal mindig „csak” eljövendő marad (*à venir, to come*). Ezt az „eljövendőséget” figyelhetjük meg olyan kulcsfogalmakban a kései derridai gondolkodásban, mint a messinaikusság (*messianicité*) vagy az eljövendő demokrácia (*democracy to come*). Az *à venir* minden esetben azt igyekszik jelezni, hogy a kalkulálható, determinált tudásnál fontosabb a cselekvés, a kiszámíthatatlan, kalkulálhatatlan esemény tapasztalata. Anna R. Burzynska szóhasználatával élve, a dátum ezáltal a szingularitás mikroformulájaként fog funkcionálni Celan költészetében. A dátum mint a versen, a versben végzett jelölés, bemetszés, seb, feleleveníti az olvasó számára a poétikai tapasztalat szingularitását. A tapasztalat felülkerekedik a tudáson. Ugyanis, ahogyan korábban láthattuk, a dátum talánya az, amelyik ellenáll a klasszikus filozófiai kérdésnek, tehát, ahogy Burzynska is írja: rejtélyéről nem lehet lerántani a leplet, megfejtetni, megmagyarázni vagy megérteni. Csak egyfajta 'ellenállásként' lehet 'megtapasztalni', ami megálljt parancsol a tudásnak. Noha, éppen a tudás kudarca az, amelyik engedi a tapasztalat 'színre lépését', vagy ahogy Derrida mondaná, a tudás összeomlása nyitja meg az 'átjárót' a tapasztalat számára.”¹⁸⁶

Az 1984-es, Celan költészetét középpontjába állító szöveg címadó kifejezése is hasonló szerepet tölt be Derrida poétika-értelmezésében, mint a dátum. A sibbolet körüli gondolatmenet tulajdonképpen ugyanazokat a vonásokat rajzolja meg, amiket korábban a dátum kapcsán igyekeztem bemutatni. Vagyis hasonlóan, itt is egy versben végzett bemetszésről beszélhetünk, amely a megfejtethetetlen, mégis olvasható szingularitást, a tapasztalat, a tapasztalás, az esemény elsőbbségét a tudással szemben és bizonyos szempontból a kísértetiességet hangsúlyozza. Emellett azonban Derrida sibboletje azt is megmutathatja, hogy hol fedezhető fel különbség közte és Heidegger között, amikor filozófiájukat a poétika terében gyakorolják. Mint láthattuk, Derrida Celan-olvasatában a nyelv nem az ember lakozását jelenti, sőt azt is mondhatjuk, hogy ezzel, az ember autentikus létét is kritika alá vonva, Derrida már nem az építés-lakozás-gondolkodás hármias harmóniájában gondolja el az autentikus létet, ha és amennyiben egyáltalán beszélhetünk „autentikus létről” Derrida gondolkodásában. Ennek egyértelmű példája a sibbolet kifejezés, amit Derrida Celan két versében is elemez (*In Eins, Schibboleth*). A *Von Schwelle zu Schwelle* kötetben megjelent *Schibboleth* című versében Derrida éppen a sibbolet szó előfordulásának azt a vonulattal véli felfedezni, ami a korábban említett otthontalanság és idegenség érzést ébresz-

¹⁸⁵ DERRIDA: *Schibboleth pour Paul Celan... i. m.* 37.

¹⁸⁶ BURZYNSKA, Anna: *Deconstruction, Politics, Performativity*, Peter Lang, Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Warszawa – Wien, 2019. 359.

ti fel a megcímzett olvasóban a dátum egyszeri és megismételhetetlen szingularitásával: „Idegenség, idegennek érezni magát az otthonában, nem otthon lenni, elhívni a szülőföldtől vagy távol lenni az otthontól a szülőföldön, ez a „nem” átkelés [*ce pas du „ne pas”*], ami biztosít és fenyeget is minden magán belül és kívül átszótt határt, a sibboletnek ez a pillanata a dátumban van újra-jelölve (...)”.¹⁸⁷ Derrida a sibbolet pillanatának értelmezésében nem csak az idegenség érzésére figyelhetünk fel, hanem arra a kettőségre is, ami a határokkal kapcsolatban megjelenik, azaz egyben biztosítja és fenyegeti is azokat. Ez az állítás, mármint, hogy egyszerre működik határolóként és határbontóként logikai ellentmondás tűnhet és, ha a logika nyelvére szeretnék ezt lefordítani, akkor ez valóban így is van. Ez a kettőség a sibbolethez tartozik, ami ismételten megerősít minket abban, hogy a tudás szuverenitásának megdöntése, azaz a tapasztalat perifériáról való „középre tolása” újra és újra előforduló motívumaként kiemelten fontos szerepet tölt be Derrida kései filozófiájában. A sibbolet a szolidaritás jele, de egyben jelentheti a fenyegető különbséget, a hozzáférhetetlenséget és az elkülönülést és elzárkózást is. A Bibliában fellelhető sibbolet ugyanis a zsidó nemzetségeken belüli elkülönülésére és másságára utaló kifejezésként olvasható.¹⁸⁸ Ezt a zsidó identitáshoz gyökeresen hozzátartozó kifejezést használja Paul Celan, mint megfejthetetlen kódolt üzenetet, amikor egy dátumot nevez meg. Derrida szerint „a dátum (aláírás, pillanat, hely, egyedi jelölések közössége) mindig mint sibbolet működik”.¹⁸⁹ Hívhatjuk sibboletnek azt, ami a versben (sőt, minden szövegben) működik, de rejtve marad, mint egy kimondhatatlan titok. A sibbolet „megmutatja, hogy van valami, ami nem mutatja meg magát, hogy van egy kódolt szingularitás: amit nem lehet levezetni egyetlen fogalomra sem, semmilyen tudásra, még csak bármiféle történelemre vagy tradícióra sem, legyen az bár vallási is. Egy kódolt szingularitás összegyűjti a többféleséget”.¹⁹⁰ A sibbolet annak a neve, ami nyitva tartja a szöveget, bármilyen olvasónak és olvasatnak engedi magát. Amíg Heideggernél nem figyelhetünk meg ilyen nyitottságot a nyelvben, addig Derridánál a sibbolet segítségével is, a nyelvnek pontosan az lesz a „lényege”, hogy kisajátíthatatlan, nyitott és végtére mindig a másiké lesz, a saját nyelvem sosem lesz igazából az enyém. A nyelvben ugyanis, írja Derrida, „semmi más nincs, csak sibbolet”.¹⁹¹

A vers mint párbeszéd

¹⁸⁷ DERRIDA: *Schibboleth pour Paul Celan...* i. m. 58.

¹⁸⁸ A bibliai elbeszélés szerint (Bir 12,6-7) a gileádi Jefte katonái e szó kimondásával ismerték fel az ellenséges efraimitákat, akik a Jordán gázlóin át próbáltak menekülni előlük, ők ugyanis a szót szibbolet formán ejtették.

¹⁸⁹ DERRIDA: *Schibboleth pour Paul Celan...* i. m. 61.

¹⁹⁰ *Uo.*

¹⁹¹ *Uo.*

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

Celan már az 1958-as brémai beszédében határozottan kiáll a vers dialogikus jellege mellett, amikor ezt mondja: „A költemény — minthogy a nyelv megjelenési formája, és így a lényegét tekintve dialogikus — lehet palackposta, útjára bocsátva abban a nem mindig reményteljes hitben, hogy valahol, valamikor partra vetődik, és talán eljut a szárazföld szívébe is. A költemények ilyen módon úton vannak: tartanak valami felé.”¹⁹² Egy vers tehát semmiképpen sem lehet monológ, mint egy kinyilatkoztatás. A vers ugyan lehet magányos, sőt minden bizonnyal magányra van ítélve, mint a palackposta, amely egyedül úszik a vízen, de a vers lényegéhez tartozik, hogy „tart valami felé”, még akkor is, ha az a bizonyos találkozás, annak titkával, mindig is csupán „eljövő” marad. Heidegger is úgy gondolta, hogy a vers magányban létezik, pontosan azt a megfontolást követve, mint később Celan: ugyanis a nyelvnek is az a különlegessége, hogy magányos, ezért a költeménynél, mint alegységnél sem lehet ez másképp. Ebből a magányból azonban Heidegger számára kizárólagosan egy monológ jelleg következhet, ahogyan ezt Az út a nyelvhez című szövegében is leírja: „Kezdésként halljuk Novalis egyik megjegyzését, amely a Monolog címet viselő szövegben szerepel. A cím a nyelvben rejlő titokra utal: a nyelv magányosan és egyedül önnönmagával beszél.”¹⁹³ A „legfenségesebb” versekben nem a költő beszél, hanem a nyelv. A nyelv beszél (*die Sprache spricht!*), még hozzá a maga nevében, és ha úgy tetszik, magá(ny)ban. Celan a *Meridián*ban pontosan ezen heideggeri megállapítás és ennek következményei ellen igyekszik kritikát megfogalmazni, amikor ezt írja: „Ám a vers, igen a vers beszél! Bevésve őrizi dátumait, de – beszél. Persze mindig csak a maga, a legsajátabb ügyében szólal meg.”¹⁹⁴ Látszólag elhanyagolható a kü-

¹⁹² CELAN: *Beszéd...* i. m. 803.

¹⁹³ HEIDEGGER, Martin: *Az út a nyelvhez*, In: „...költőien lakozik az ember...” *Válogatott írások*, Ford.: BACSÓ Béla – HÉVÍZI Ottó – KOCZISZKY Éva – PONGRÁCZ Tibor – SZIJJ Ferenc – VAJDA Mihály, T-Twins Kiadó, Budapest, 1994. 223.

¹⁹⁴ CELAN: *Meridián...* i. m. 10.

lönbség Heidegger és Celan álláspontja között, ha az előbbi idézetet olvassuk. A nyelv önmagában, a maga magányában beszél, mondja az egyik oldal. A vers önmagában, a saját személyes ügyében szólal meg, így a másik oldal. Ez utóbbi azonban, amit Celan állít mégis gyökeresen más jelent a vers számára. A vers ugyanis dialogikus lesz, ahogyan azt már 1958-ban a brémai beszédben kimondta Celan, ennek a megállapításnak pedig egy újabb példáját igyekszik adni a *Meridiánban*, miután kijelentette, hogy „mégis, a vers beszél!”. A vers, a nyelvvel ellentétben nem csak beszélni fog, hanem beszédjével szólít, keresi azt, aki majd őt is, a verset megszólítja. „A vers a másik felé igyekszik. Szüksége van erre a másra, szüksége van a találkozásra. Fölkeresi őt és megszólítja.” – írja Celan, majd így folytatja: „A vers számára azokban a dolgokban és emberekben ölt alakot a másik. Ezek a dolgok és emberek szintén a másik felé igyekeznek.”. A vers tehát nem szólani kíván, hanem beszélgetni. A másik így lesz kulcsszereplő, vagy ha Heidegger „poétikáját” állítjuk szembe a most felvázolt képpel, akkor így kap végre szerepet a másik és lép interakcióba a verssel. Derrida ezt a találkozást igyekszik radikalizálni, ezzel Celan poétikáját sűrűdásmentesen illesztheti saját, kései filozófiájának gondolati körébe. Derrida ugyanis a végsőig exponálja a Másik elénk tárult képét.¹⁹⁵ Egészen odáig, hogy szinte elvakít minket a fény és többé már nem látjuk a Másikat. Ahogyan a vers sem látja az olvasót, amikor palackpostaként a vízen úszva bízza a „találkozás titkát”. A vers egy nyitott beszédaktus lesz, hasonlóan egy imához, vagy áldáshoz. Joshua Schuster kiválóan ismerte fel ezt abban a fogalomban, amit ő „törött szingularitásnak” nevez, amely olyan fogalmakat és kifejezéseket ölel fel, amelyek „egyszerre vonják maguk után az egyszerűséget és a rombolhatóságot”.¹⁹⁶ Ilyen törött szingularitás lehet a korábban tárgyalt sibbolet, vagy konkrétan a vers maga is. Hiszen a vers hiába lesz dialógus, a vers továbbra is magányban létezik, garancia nincs a Másikkal való találkozásról, még akkor sem, ha a vers állandóan „úton van”. A valakit célozza meg, de lehet, hogy a senkihez jut el. Előfordulhat, hogy a vers a maga egyszerűségében,

¹⁹⁵ Noha már a *Meridiánban* is megfigyelhető egyfajta szélsőségbe való fordulása a másikkal, amikor Celan ezt írja: „(...) a vers mindig azt remélte, (...) hogy az idegen ügyében is szóljon – nem, ezt a szót nem használhatom itt többé – a másik ügyében, kitudja, talán egy egészen másik (eines ganz Anderen) ügyében.”. Az „egészen másik” celani gyökereit James K. Lyon Martin Bubernél és Rudolf Ottonál, tehát egy teológiai olvasatban találja meg. Lyon ezt azzal támasztja alá, hogy Celan hátrahagyott könyvtárában Rudolf Otto *Das Heilige* című szövegét is megtalálhatjuk, amiben Otto az Isten mint egészen más (das ganz Andere) gondolatáról ír. A tárgyi bizonyítékok alátámaszthatják Lyon érvelését, viszont meglátásom szerint ez nem jelenti azt, hogy az „egészen másik” a *Meridiánban*, vagy Celan életművében kizárólag Istent, vagy egy teológiai fogalmat jelölne. Inkább gondolom azt, amire Derrida is következtetett (akár a Zsoltár című vers kapcsán), hogy az „egészen másik” az egészen másságát abban fedezhetjük fel, hogy szinte már Senkiről van szó (miközben tagadhatatlan a teológiai motívumok felbukkanása mind Celannál, mind Derridánál). LYON: *Paul Celan and Martin Heidegger... i. m.* 129.

¹⁹⁶ SCHUSTER, *Broken Singularities... i. m.* 117.

egyediségében, a másikkal való találkozás nélkül egyszerűen romba dől. Talán erre utal Celan is a *Meridiánban*, amikor azt írja, a vers nem csupán egyszerű beszélgetés, hanem „kétségbeesett beszélgetés”. Innen a hasonlóság az imához, vagy áldáshoz. Celan *Zsoltár*¹⁹⁷ című verse pontosan arra mutat rá, hogy a Másik radikalizálásával, Derrida hogyan jut arra a következtetésre, hogy a Másik személyénél sokkal fontosabb az, hogy megcímezzük azt a Másikat. A *Zsoltárban* Celan a végsőig feszíti a feszültséget a címzett személye és maga a címzés aktusa között. A vers tulajdonképpen ima egy senkihez („Dícsértessél, te, Senki”), akitől az áldás ugyancsak a senkihez, senkikhez jut el („Semmi voltunk, / az vagyunk, az is / maradunk, és virágzunk:”). Derrida így interpretálja a verset¹⁹⁸: „Az, hogy a senkihez [*personne*] szólunk, az nem pontosan annyit jelent, hogy ne szólnánk valakihez [*personne*]. Beszélni a senkihez, kockára téve, minden egyes, egyszeri alkalommal, hogy talán senki nincs, akinek az áldás szóljon, senki, aki áldjon – nem ez lenne az áldás egyetlen esélye? Egy hit aktusáé? Mi lenne az az áldás, amelyik biztos magában? Egy ítélet, egy bizonyosság, egy dogma.”¹⁹⁹ A bizonytalanság, az hogy nem tudjuk, ki a Másik (hiszen nem is az számít), hogy mikor érkezik, mikor érkezik el a találkozás, Derrida más, kései filozófiájára jellemző motívumainál is szembeötlő (ld. messianikusság). A hit aktusa megkérdőjelezhetetlen fontossággal bír a Másikhoz, az Idegenhez fűződő viszonyunkban. A vers tehát egy nyitott beszédaktus, ami az imához hasonlatos: „még, ha nem is éri el a Másikat, legalább megszólítja azt. Megtörténik a címzés.”²⁰⁰ Celan *Zsoltár* című verse egyébként jogosan veti fel a negatív teológia „gyanúját”, amivel később Derridának is szembe kellett néznie a *Kivéve a név* című szövege kapcsán, ami egy képzelt dialógust ír le.²⁰¹ Mindkettőben megfigyelhető „Isten hiánya”, ami a negatív teológia fő jellemvonása, azonban mindkét szöveget lehet értelmezni enélkül is, mint egy nyitott beszédaktus belső feszültségének megvilágítását a szöveg (legyen az Celan esetében kimondottan a vers) és az olvasó között.

A vers tehát nem lehet más csak és kizárólag dialógus, ha Celan poétikáját követjük. Ha nincs párbeszéd, nincs vers sem. Egy monológ vers, amelyenről Heidegger értekezett, egy olyan poéma, amely kinyilatkoztatásként jelenik meg, egy olyan szöveggé, amely végső igazságot tartalmazva adja át magát az olvasónak, hogy az megfejtse, nem létezik. „Csak a beszélgetés terében születik meg a megszólított” – írja

¹⁹⁷ CELAN, Paul: *Zsoltár* Ford. LATOR László, In: *Halálfűga*, Európa, Budapest, 1981. 62.

¹⁹⁸ Celan versében a német „Niemand” kifejezést használja, amit Lator „Senki”-nek fordít. A francia fordításban azonban „personne” szerepel, ami egyszerre jelent senkit és valakit/akárkit/bárkit is. Ez az apró érdekesség megint csak közelebb vihet minket a derridai értelmezéshez, hogy a Másik, az Idegen, egy „kalkulálhatatlan” bárki, akárki lehet.

¹⁹⁹ DERRIDA: *Schibboleth pour Paul Celan...* i. m. 76.

²⁰⁰ DERRIDA: *Schibboleth pour Paul Celan...* i. m. 58.

²⁰¹ Lásd: DERRIDA, *Kivéve a név...* i. m. 51-107.

Celan a *Meridiánban*. Vagyis a vers lényegéhez tartozik, hogy „lehetővé teszi, hogy a másik hozzátegye legsajátabb tartalmát, a maga idejét”, nem akar uralkodni az olvasón, hanem diskurálni hívja. Ha úgy tetszik, a vers Heideggernél szuverénként működött, míg Celannál a vers felsége azzá válik, amit Derrida úgy hív: „szuverén nélküli szuverenitás”. Ezzel pedig Derrida a kései filozófiájának egy újabb szeletét vonhatja be saját Celan-olvasatába, amely már a Másik, az Idegen inkább politikai, mint poétikai dimenziójával foglalkozik. Ahogyan Celan műveiben, úgy Derrida szövegeiben is „kísértetként” minduntalan tetten érhetjük Heidegger alakját. Derrida Celan-olvasata, mint láthattuk, így lett poétikai Heidegger-kritika, de ugyanígy Celan szövegeire is támaszkodik, amikor Carl Schmitt szuverenitás-elméletével szemben fogalmaz meg kritikát, a schmittiánus barát-ellenség distinkció dekonstruálásával pedig (talán nem is annyira a háttérben) ismét Heideggerrel is polemizál.

II./2 A barát-ellenség oppozíció dekonstruálása – Derrida Schmitt-olvasata

Jacques Derrida szuverenitás-kritikájának két oldalát különböztethetjük meg. Egyrészt – ahogyan azt korábban bemutattam – beszélhetünk poétikai oldalról, amit Derrida Paul Celan költészetének segítségével tárgyal, másrészt egy politikai oldalról, amiben Carl Schmitt szövegeit elemzi Derrida. Ebben a fejezetben az utóbbit próbálom bemutatni és felhívni arra a figyelmet, hogy a szuverenitás-kritikai schmitti oldala mennyire fontos szelete a vendégbarátságról való diskurzusnak, illetve, hogy Schmitt elméletének dekonstruálásával Derrida hogyan jut el a (vendég)barátságfilozófiáig. Ehhez részletesen elemzem Derrida *Politiques de l'amitié* című könyvének releváns fejezeteit. Három tradicionális fogalmi ellentétpár segítségével bemutatom, hogy Derrida hogyan lép túl a barát-ellenség diszpozíción és vezet be az Idegent, a Másikat a politikairól való diszkusszióba.²⁰² Végül világossá válik, hogy a döntés és a felelősség, a schmitti decizionizmust túllicitálva hogyan fejt ki hatását a vendégbarátság derridai képében. A háború, a halál, a döntés és a felelősség filozófiai problémái pedig elvezetnek minket Emmanuel Lévinas hatásához Derrida kései filozófiájára.

A Schmitthez vezető út

Ha nem kizárólag Derrida Schmitt gondolataival való polemizálását vizsgáljuk, hanem a szuverenitás-kritika általános megjelenését keressük Derrida szövegeiben, akkor egészen 1967-ig mehetünk vissza az életműben, amikor Derrida egy Georges Bataille filozófiájáról írt esszéjében a „*L'époque du sens: maîtrise et souveraineté*” alfejezetében első ízben fejtette ki a szuverenitás fogalmának kritikáját.²⁰³ Ez azért is számíthat számunkra mérföldkőnek, mert Bataille az elsők között volt a francia filozófus körökben, akik Carl Schmitt gondolataival komolyabban foglalkoztak. Ha nagyon leegyszerűsítve akarjuk megfogalmazni Derrida szuverenitás-kritikájának lényegét,

²⁰² Ezt a stratégiát alátámasztani látszik az is, hogy Derrida a *Politiques de l'amitié* megjelenése után az 1995-1996-os tanévben tartott szeminárium keretein belül (*Questions de responsabilité V: hostilité/hospitalité*), hallgatói kérdések alapján három pontban beszél Schmitttről: 1) *hostis-inimicus* különbségtétel 2) háború a humanizmussal szemben 3) a szuverén alakja Schmittnél. Derrida emellett fontos megjegyzést tesz arról, hogy a különböző motivációjú (politikai jobb- és baloldal) elemzéseken túllépve érdemes rákérdezni Schmittre, Schmitttel együtt kérdezni: „Alors lui, il le fait avec certaines motivations, d'autres peuvent le faire avec d'autres motivations, mais en tout cas, c'est une question qui mérite toujours d'être posée.” DERRIDA: *Hospitalité... i. m.* 201-206.

²⁰³ *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegélianisme sans réserve* - A cikk először a *L'Arc* című folyóiratban (1967), majd a *L'écriture et la différence* kötetben jelent meg. DERRIDA, Jacques: *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegélianisme sans réserve*, In: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967. 369-409.

akkor azt mondhatnánk, hogy a szuverén *Egy* filozófiai kritikájáról van szó, amivel az egész nyugati (zsidó-keresztény) gondolkodást átszövő, hatalmat gyakorló *Egy* filozófiai képének kritikáját fogalmazza meg Derrida.²⁰⁴ A szuverén *Egygel* szemben megfogalmazott kritika, ha még nem is annyira explicit módon, mint a későbbiekben, tehát már a derridai gondolkodás kezdeteinél is megmutatkozott.

Mégis, hogy a szuverenitás-kritika és Derrida Schmitt-olvasata miatt az 1980-as évek közepétől artikulálódott a legerőteljesebb módon Derrida szövegeiben, azt kultúrtörténeti események megvilágításával válaszolhatjuk meg. Ahogyan arra Boros János és Orbán Jolán is felhívja a figyelmet, Jacques Derrida életében és gondolkodásában fontos szerepet játszott a francia parlament által 1975 júliusában elfogadott Haby-reform.²⁰⁵ Derrida nyíltan szembement René Haby oktatásügyi miniszter reformjavaslatával (amit aztán már Haby nélkül, az 1980-1981-es tanévben sikerült teljes mértékben integrálni a francia oktatási rendszerbe), így az 1980-as évek közepétől az *École des Hautes Études en Sciences Sociales* falai között tartott szemináriumokon „különösképpen az intézményrendszer, a jog, az etika és a politika kerül a dekonstrukció előterébe.”²⁰⁶ Derrida életrajzából tudjuk, hogy az 1980-as évek további olyan eseményekkel szolgált, amelyek Derridát még inkább a dekonstrukció egyfajta ritmusváltására és az aktualitásokra adott nyílt reakcióra sarkallták. Clayton Crockett két olyan esetet említ, amelyek befolyásolhatták Derrida munkáját, illetve azt, hogy szövegeiben explicit módon megjelenjenek az etikai, jogi, politikai kérdésfeltevések.²⁰⁷ 1987-ből két eseményt is felhozhatunk példaként: a de Man- és a Heideggerbotrányt. 1987-ben jelent meg franciául egy könyv, amely Heidegger és a náciizmus

²⁰⁴ Ebből a szempontból az 1967-es szövegek mindegyikét olvashatjuk szuverenitás-kritikaként. A szuverén logosz, a logocentrizmus (eredetként felfogott *Egy* és különböző nevei: az *Apa*, a *Nap*, a legfőbb *Jó*, *Isten*) ellen a Grammatológiában, vagy éppen Emmanuel Lévinas gondolataival kritikusan azonosulva a *Violence et métaphysique*-ben a totalizáló nyugati metafizikával szemben. DERRIDA, Jacques: *De la Grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967. Magyar fordításban: DERRIDA, Jacques: *Grammatológia*, Ford.: MARSÓ Paula, Typotex, Budapest, 2014.; DERRIDA, Jacques: *Violence et métaphysique*, In: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967. 117-207.

²⁰⁵ BOROS János – ORBÁN Jolán: *Bent a farkas, kint a farkas. Gondban a szuverenitással*. Replika 61., 2008. 49.

A Haby-reform az egész francia közoktatási rendszer megreformálását tűzte ki célul, aminek része volt a középiskolai filozófiaoktatás megváltoztatása is. Derrida és számos francia értelmiségi tiltakozott a reformtervezet ellen, ami például a GREPH (Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique – Kutatócsoport a filozófia oktatásáról) megalapításában öltött formát. Ehhez lásd még: ORBÁN Jolán: *Esélyt a humán szakoknak – Jacques Derrida szakmai hitvallása*, In: Jacques Derrida szakmai hitvallása, Szerk. ORBÁN Jolán, Iskolakultúra, Veszprém, 2009. 8-9.

²⁰⁶ BOROS – ORBÁN: *Bent a farkas... i. m.* 50.

²⁰⁷ CROCKETT: *Derrida after the End of Writing... i. m.* 21.

kapcsolatával foglalkozott.²⁰⁸ A könyv, de leginkább az azt övező széleskörű diskurzus, a II. világháború vége óta nem először válaszára szólították fel azokat a filozófusokat, akik Heidegger filozófiájával foglalkoztak, így Derridát is. Másrészt ugyancsak abban az évben robbant ki a Paul de Man övező botrány, ami a belga-amerikai gondolkodó, a dekonstrukció irodalomtudományi oldalának egyik legelismerettebb alakjának a II. világháború alatt írt, belga kollaboráns lapban megjelent antiszemita újságcikkeire hívta fel a figyelmet.²⁰⁹ Amellett, hogy Derridára tagadhatatlanul nagy hatással volt Heidegger filozófiája, azonban már a kezdetektől fogva kritikus hangot ütött meg Heidegger politikai állásfoglalásaival szemben.²¹⁰ A 1980-as években tehát ismét védekező állást kellett felvennie, hogy elfoszlassa azokat a tévképzeteket, miszerint Heideggert tabuként kellene kezelni az akadémiai körökben, filozófiájával pedig a náciizmusban vállalt szerepe miatt etikátlan lenne foglalkozni. A Paul de Man-ügy talán még ennél is jobban sújtotta Derridát, hiszen nem csak kollégáról, hanem barátról és a dekonstrukció irodalomelméleti úttörőjéről is beszélhetett de Man személyében. Derrida úgy érezhette, hogy a kellemetlen múltbéli foltok felemlegetésével már nem csak de Man támadták, de a posztmodern irodalomkritikát és ezzel közvetve a dekonstrukciót is „démonizálták.”²¹¹

A 1980-as évektől sorra jelentek meg az olyan szövegek, és hangoztak el azok az előadások, szemináriumok, amelyek már explicit módon foglalkoztak politikai, etikai, vallási és már jogi kérdésekkel is a dekonstrukció gépezete alatt. Szuverenitáskritikája legnyilvánvalóbban az 1989-ben indított *Questions de responsabilité* névre keresztelt szemináriumsorozat utolsó részeként tárgyalt, 2001-2003 között tartott *La bête et le souverain* című szemináriumában mutatkozik meg.²¹² Ebben a fejezetben, amely Derrida szuverenitáskritikájának Carl Schmitthez köthető oldalával foglalkozik, to-

²⁰⁸ Victor Farias spanyol történész és filozófus könyvéről van szó, a *Heidegger y el Nazismo*ról, ami az 1987-es publikálás évében már francia fordításban is megjelent és vált szinte azonnal beszédtemává a francia filozófiai közegben. FARIAS, Victor: *Heidegger et la Nazisme*, Verdier, Paris, 1987.

²⁰⁹ 1987-ben azonosították azt a közel 200 antiszemita újságcikket, amit a II. világháború alatt de Man írt egy belga lapnak. 1988-ban megjelent egy kötet, amelyben többek között a dekonstrukció elismert gondolkodói reagáltak a de Man-botrányra; valamint meg kell említenünk Derrida „de Man háborúja” című esszéjét is. HAMECHER, Werner – HERTZ, Neil H. – KEENAN, Thomas (Ed.): *Responses: On Paul de Man's Wartime Journalism*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1988.; DERRIDA, Jacques: *Like the Sound of the Sea Deep within a Shell: Paul de Man's War*, Trans.: KAMUF, Peggy, *Critical Inquiry*, Vol. 14, No. 3, The Sociology of Literature (Spring, 1988), 590-652.

²¹⁰ CROCKETT: *Derrida after the End of Writing... i. m.* 20.

²¹¹ Uo. Hasonló nézőpontból (a dekonstrukció megvédése) olvashatjuk Derrida de Man emlékére írt *Mémoires pour Paul de Man* című szövegét is. Derrida ott azt hangsúlyozza, hogy nem lehet a dekonstrukcióról, egyetlen dekonstrukció-értelmezésről beszélni. A dekonstrukciót ért támadások (főleg az USA-ban) négy kategória mentén jelennek meg Derrida szerint: etikai, vallási, technológiai és egyetemi. DERRIDA, Jacques: *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988. 39-40.

²¹² DERRIDA, Jacques: *Séminaire La bête et le souverain I. Volume I (2001-2002)*, Galilée, 2008.; DERRIDA, Jacques: *Séminaire La bête et le souverain II. Volume II (2002-2003)*, Galilée, 2010.

vábbi írásai is hasonlóan fontos helyet foglalnak el. Kiemelten foglalkozok Derrida *Politiques de l'amitié*²¹³ című szövegével, amely eredeti formájában ugyancsak egy szemináriumon hangzott el, illetve a *Voyous (Bitangok)* című írásával.²¹⁴ Derrida ezekben a szövegekben nem csak Schmitt szuverenitás-elméletét dekonstruálja, de magát a politikait is, azonban ez nem azt jelenti, hogy egy egzakt politikai elmélettel állna elő: „Tehát nem új politikai tartalommal töltöm ki a régi keretet, hanem igyekszem újra-definiálni, vagy másként felfogni, hogy mit foglal magában a politikai mint olyan, és ugyanez okból nem állok elő politikai elmélettel, mivel, amit állítok – különösképpen a barátságról és a vendégszeretetről – arról, hogy mi a barátság és mi a vendégszeretet, az meghaladja a tudást.”²¹⁵ A politikai újradefiniálásával Derrida a politikai egy olyan új szimptomájáról beszél, ami szöges ellentétben áll azzal, amit Schmitt jósolt. Derrida ugyanis az ún. hiperpolitizációról (*hyperpolitisation*), a hiperpolitizálásról beszél, szemben Schmitt sokat emlegetett, baljóslatúan ismételt depolitizációjával (*Entpolitisierung*).²¹⁶ Amit egyrészt lehet úgy tekinteni, mint a dekonstrukció plasztikusságának, egy régi-új programnak a hívószavát, azaz az ehhez köthető írások „fennhangon hirdetik a filozófiának a politikáról való gondolkodáshoz és a politikába történő beleszóláshoz való jogát”²¹⁷, másrészt a schmittianus gondolkodással szembeni nyílt kiállást, ami azt hirdeti, hogy a politikai nem tűnt el és nem is lesz olyan pont a történelemben (hiába hirdették a „történelem végét”), amikor a depolitizáció megvalósulásáról beszélhetnénk. „Minél kevesebb a politika, annál több van belőle, minél kevesebb az ellenség, annál több van belőle” – írja Derrida a *Politiques de l'amitié*-ben.²¹⁸

A kizökkent, elnyűtt idő – a politika krízishelyzetei

²¹³ DERRIDA, Jacques: *Politiques de l'amitié, Suivi de l'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris, 1994.

Több mint 25 évvel Derrida könyvének megjelenése után nemzetközi tanulmánykötet jelent meg, ami a *Politiques de l'amitié* fontosságára és aktualitására hívta fel a figyelmet. Az *Amity and Enmity* 23 olyan esszét, tanulmányt tartalmaz, amelyek kritikusan olvasták újra az 1994-es szöveget. COLLISON, Luke - FATHAIGH, Ó Cilian - TSAGDIS, Georgios (Ed.): *Derrida's Politics of Friendship. Amity and Enmity*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2021.

²¹⁴ DERRIDA, Jacques: *Voyous*, Galilée, Paris, 2003. Magyarul megjelent: DERRIDA, Jacques: *Bitangok. Két esszé az észről*, Ford.: KICSÁK Lóránt, L'Harmattan, Budapest, 2015.

²¹⁵ BENNINGTON, Geoffrey: *Politika és barátság. Beszélgetés Jacques Derridával*. Replika 61. 2008. 37.

²¹⁶ Ehhez lásd: SCHMITT, Carl: *A politikai fogalma*, Ford.: CS. KISS, Lajos, Osiris, Budapest 2002. 47-67.; DERRIDA, Jacques: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, In: *Deconstruction and Pragmatism*, Ed.: MOUFFE, Chantal, Routledge, London & New York, 1996. 87-88.; DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 153.

²¹⁷ BOROS – ORBÁN: *Bent a farkas... i. m.* 51.

²¹⁸ „Moins il y a de politique, plus il y en a, moins il y a d'ennemis, plus il y en a.” DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 153.

Maga Jacques Derrida is gyakran használta a „kizökkent idő” (*time is out of joint*) shakespeare-i jelzőt²¹⁹, amit többek között értelmezhetünk úgy is, hogy Derrida ezzel azt mondta: nincs minden rendben a minket körülvevő világban, nem szokványos időket élünk. Jacques Derrida politikai elmélete éppen egy ilyen „kizökkent időre” reflektál. Ahogyan Carl Schmittet és az ő politikai újradefiniálását célzó gondolkodását is egyebek mellett az őt és kortársait körülvevő idő „kizökkentsége” inspirálta. Mit érthetünk Schmittnél és mit Derridánál, amikor azt mondjuk: „time is out of joint”? Ha próbát teszünk ennek megválaszolására, talán a saját időnk kizökkentségére is ráeszmélünk és megtaláljuk aktualitását a Derrida Schmitt-olvasatának.

Carl Schmitt a XX. század első évtizedeiben szemtanúja volt a XIX. században virágzó liberalizmus krízishelyzetbe kerülésének. A politikai eszme hanyatlását számos történelmi esemény kísérte, mindezek pedig akkor történtek, amikor Carl Schmitt gondolkodása kibontakozni látszott. Az I. világháború vége utáni útkereső évek, az 1917-es októberi orosz forradalom, az ezt követő 1918-19-es müncheni forradalom, a diáklázadások, az anti-parlamentarista és növekvő fasiszta mozgalmak egy „kizökkent időt” jelentettek be a XX. század első harmadában. Mire 1927-ben megjelenik Carl Schmitt legismertebb munkája, a *Politikai teológia*, amelyben Schmitt a szuverenitás-elméletét prezentálja a decizionizmussal összekötve, Schmitt számára egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy a politikai megmentése érdekében a liberalizmussal szakítani kell.²²⁰ Schmitt radikális válasza a krízisre egy politikaelméleti ultrakonzervativizmus lesz, amivel a politikai lényegéhez kíván visszanyúlni, vagyis a barát-ellenség distinkcióhoz, valamint a szuverenitás újradefiniálásához. Schmitt Hobbest, Donoso Cortést és Hegelt tekinti elődjének, amikor az antropológiai optimizmust kritizálja és kijelenti, hogy az ember veleszületetten gonosz és erőszakos.²²¹ Ebből pedig az következik, hogy a politikait csakis egy barát-ellenség dichotómián belül lehet elképzelni. Egy olyan mély politikai krízisben, amiben Schmitt saját korát gondolta, pedig nem marad más választás, mint a szuverénhez fordulni. A „kizökkent

²¹⁹ C'est-à-dire partout (c'est « notre temps », la disjointure propre de notre temps, s'il en est une, notre expérience de l'être « out of joint »), partout où une tradition tend aussi d'elle-même à rompre avec elle-même, et ne peut le faire, par définition, que de façon inégale et tremblante” DERRIDA: *Politiques de l'amitié...* i. m. 126.; „The time is out of joint. A világ rosszul megy. Elnyűvödött, de nyűttsége nem számít többé.” DERRIDA: *Marx kísértetei...* i. m. 87. ill. DERRIDA: *Spectres de Marx...* i. m. 42.

²²⁰ „A liberális gondolkodás fölöttébb szisztematikus módon kerül meg vagy hagyja figyelmen kívül az államot és a politikát, s ehelyett az etika és gazdaság, a szellem és üzlet, a művelődés és tulajdon különmemű szféráinak tipikus ellentétességében mozog.” SCHMITT: *A politikai fogalma...* i. m. 48.

A liberalizmus semlegesíti a barát/ellenség oppozíciót és az ellenségesség kiküszöbölésére igyekszik Schmitt szerint: „A liberális gondolkodásban így válik a harc politikai fogalma a gazdasági oldalon konkurenciává, a másik „szellemi” oldalon pedig diszkusszióvá; a „háború” és „béke” két különböző státuszának világos megkülönböztetése helyére az örök konkurencia és az örök diszkusszió dinamikája lép.” SCHMITT: *A politikai fogalma...* i. m. 49.

²²¹ SCHMITT: *A politikai fogalma...* i. m. 42.

idő”, amiben Schmitt élt az 1920-30-as évek weimari köztársaságában, Schmitt számára azt a kérdést tette fel, hogy mi a politikai?, ő pedig egy radikális válasszal szolgált erre.

Amikor az 1990-es években Richard Rorty a *Politiques de l'amitié*-ről beszélt, akkor azt mondta, hogy reformpolitikára, nem pedig „radikális, forradalmi politikára” van szükség.²²² Ez utóbbi jelzót, hogy radikális és forradalmi, Rorty Jacques Derrida politikáról alkotott, a *Politiques de l'amitié*-ből kiolvasott gondolataira értette. Egyetérttek Rorty-val, a derridai politikai valóban radikális, forradalmi, tulajdonképpen minden határon és feltételen túlmenő, amit Derrida egy „kizökkent időre” reflektálva fogalmazott meg. Ugyanis Derridának (ahogyan Schmittnek öt-hat évtizeddel korábban) megvolt a joga, hogy azt mondja a 1980-as, 1990-es években, hogy „*the time is out of joint*”. Elég csak arra gondolni, hogy a II. világháború lezárása után generációk nőttek fel az ún. hidegháborús korszak politikáján. Az 1980-as évek végén azután a Szovjetunió összeomlásával egy hosszú évtizedek óta nem tapasztalt értelmezési kényszerben találta magát nem csak a politikai intellektuelek, de az olyan filozófusok is, mint Jacques Derrida. Az új világrend új válaszokat követelt. Voltak, akik a történelem végét és a nyugati liberalizmus győzelmét hirdették (Fukuyama), ezzel tulajdonképpen elkönnyelve azt, hogy a politikairól vajmi kevés értelme van tovább beszélni. A Schmitt által negatív következményként leírt depolitizáció ebben az értelmezésben valóban bekövetkezett volna. Lassan harminc év távlatából mi már jobban tudjuk, hogy nem ennek az oldálnak lett igaza. A történelem és ezzel együtt a politikai végét hirdetőkkel szemben Derrida (külön kritizálva Fukuyama elméletét a *Spectres de Marx*-ban²²³) amellet foglalt állást, hogy a politikait nem lehet a szőnyeg alá söpörni, hanem újra kell definiálni. Törekvése tehát hasonló volt, mint korábban Schmittnek, ezért nem véletlen, hogy Derrida – több tekintetben úttörőnek számítva²²⁴ – igen komoly filozófiai igényességgel és türelemmel olvasta Schmitt szövegeit. Schmitt végkövetkeztetésével, vagyis, hogy a politikainak egy „lecsupaszított” állapotához (vagyis a barát-ellenség distinkcióhoz) kell visszatérni, Derrida azonban

²²² RORTY, Richard: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, In: *Deconstruction and Pragmatism*, Ed.: MOUFFE, Chantal, Routledge, London & New York, 1996. 17.

²²³ Vö.: DERRIDA: *Marx kísértetei... i. m.* 59-87. DERRIDA: *Spectres de Marx... i. m.* 98-127.

²²⁴ Gyulai Attila hívja fel arra a figyelmet, hogy a Schmitt-recepcióban a diszciplináris határok átlépése sokkal később vette kezdetét. Schmitttel foglalkozni nem tartozott a tudományos trendek közé a II. világháború után még a jogtudomány területén sem. Azt, hogy a filozófia és az irodalomtudomány (a Benjamin-Schmitt kapcsolat révén) felfedezte magának Schmitt szövegeit, Derridának is köszönhetjük. Érdekes Derrida esetében, hogy Schmitt kimondottan politikatudományi szövegeire reflektál és figyelmen kívül hagyja Schmitt irodalmi és irodalomkritikai munkáit (pl. Schmitt Shakespeare-esszéje). GYULAI, Attila: *Nyelv és retorika Carl Schmitt politikaelméletében*, Eötvös Loránd Tudományegyetem (ELTE), ELTE Politikatudományi Doktori Iskola, 2016. 13. 6. lábjegyzet (<http://hdl.handle.net/10831/32558>)

nem ért egyet. Ebből viszont az sem következik, hogy a Schmitt elméletével ellenpó-lusként elhelyezkedő depolitizációs elméletet fogadná el. Ahogyan már korábban említettem, egyfajta hiperpolitizálásról beszél Derrida, amivel életben kell tartani a politikait. A politikai vizsgálatok nem a múlt (Schmitt), de nem is a jelen (a történelem állítólagos vége), hanem a jövő az, amit szem előtt kell tartanunk. A kései Derrida gondolkodásában hangsúlyossá vált eljövendő, eljövő jelleg a politikairól történő diskurzusban is fontos szerepet fog játszani: így beszélhetünk majd eljövendő demokráciáról is többek között. Derrida, radikálisan szembemegy Schmitttel, és nyíltá teszi a politikait. Derrida nem kínál egy teoretikus modellt a politikainak, hiszen arra törekszik, hogy nyitottként tartsa az alteritás eseményét. Idézzük fel, hogy mit mondott Derrida arról, hogy lehetséges-e politikaelmélettel szolgálnia a dekonstrukciónak: „Tehát nem új politikai tartalommal töltöm ki a régi keretet, hanem igyekszem újradefiniálni, vagy másként felfogni, hogy mit foglal magában a politikai mint olyan, és ugyanez okból nem állok elő politikai elmélettel, mivel, amit állítok – különösképpen a barátságról és a vendégszeretetről – arról, hogy mi a barátság és mi a vendégszeretet, az meghaladja a tudást. (...) a barátság és a vendégszeretet területén a tapasztalatnak, a politikai tapasztalatnak olyan típusai vannak jelen, amelyek egyszerűen nem lehetnek az elmélet tárgyai.”²²⁵ Abban az elhatározásában, hogy a politikait újraértelmezze, ezzel együtt pedig a szuverenitás problémájáról is gondolkodjon, csak megerősítették az olyan események, mint pl. a 2001. szeptember 11-ei terroristámadások az Egyesült Államok ellen (ami felerősítette a Habermasszal való diskurzust), az azt követő „hadjárat” a „bitang/lator államok” (*rogue states*) és a nemzetközi terrorizmus ellen, Franciaország és a menekültek egyre élesebb konfliktusai, stb. Derrida aktívan kiállt a parlamentarizmus mellett, amit Schmitt az egyik legfőbb rossznak tartott a politika világában. Így találta meg helyét Strasbourgban, lett alapítója az írók nemzetközi parlamentjének és a filozófusok parlamentjének. Derrida számára a „kizökkent idő”, ha nem is helyreállításának, de az arról történő hasznos filozofálásának központi helye Strasbourg lett, amiről Orbán Jolán és Boros János így fogalmaznak: „Az irodalmi, filozófiai és politikai „tudat” éppen ezért „éberebb”, az Európa jövőjével való „törődés” éppen ezért erősebb Strasbourgban, mint bárhol máshol, így elsőként itt érzékelhetőek a szuverenitás „drámái és konfliktusai””²²⁶

Carl Schmitt francia recepciója

²²⁵ BENNINGTON: *Politika és barátság... i. m.* 37.

²²⁶ BOROS – ORBÁN: *Bent a farkas... i. m.* 52.

James Wiley így fogalmazott egy Chantal Mouffe szerkesztette kötetéről írt recenziójában: „úgy tűnik, hirtelen egy Schmitt-újjáéledés kellős közepén találtuk magunkat.”²²⁷ A szóban forgó kötet 1999-ben jelent meg *The Challenge of Carl Schmitt* címmel.²²⁸ A tanulmánykötet arra vállalkozott, hogy a világ számos tájáról származó gondolkodójának Schmitt-olvasatait gyűjtse össze, így angol nyelven is olvashatóvá váljon a német, görög, argentin, francia, olasz szerzők szövegei. Valóban úgy tűnt, hogy a *The Challenge of Carl Schmitt* már egy újrafelfedezés közepén találja magát, aminek az alapjait Chantal Mouffe mellett, akinek 1993-ban jelent meg a *The Return of the Political*²²⁹ mérföldkőnek számító esszégyűjteménye, éppen Jacques Derrida tette le, amikor a *Politiques de l'amitié*ben több fejezeten keresztül foglalkozik Carl Schmitt filozófiai jelentőségével. Derridában és Mouffe-ban közös, hogy az 1990-es évek elején felmerült politikafilozófiai kérdésekre nem egyik vagy másik (jobb vagy bal) politikai elköteleződést valló oldalra beállva igyekeztek válaszolni, hanem új utakat kerestek Schmittet is szem előtt tartva, ahogy Mouffe is fogalmaz „az egyetlen út előre, egy harmadik út, ami túlmutat a jobb- és baloldalon.”²³⁰ Mouffe számára a tradicionális jobb-bal megkülönböztetés relevanciája a 1990-es évekre elveszett, Derrida pedig (aki kevésbé művelt szigorú értelemben politikafilozófiát) határozottan egy olyan utat jelölt ki, ami – egyébként a dekonstrukciós folyamat lényegéből fakadóan – szakít a tradicionális distinkciókkal, így az olyan hagyományos politikai oppozícióval is, mint a jobb- és baloldal szembeállításával.

A II. világháború utáni francia filozófiai közegben Carl Schmitt nem tartozott a legnépszerűbb szerzők közé, szövegei a legtöbb helyen tabunak számítottak, számos gondolkodó szemében pedig tudományos jelentőségét teljes mértékben aláásta Schmitt politikai szerepvállalása, az, hogy egy ideig a náci Németország koronajogásza volt, illetve az a tény, hogy az 1930-as évektől írt szövegeivel a náci hatalom teoretikusának is tekinthetjük. Stefanos Geroulanos azonban rámutatott arra, hogy jogtudományi körökben az 1930-as években ismert szerző volt, sőt a filozófiai diskuszióban is megtalálható volt, amennyiben a hegelianus gondolkodókat figyeljük, akik a modernitásra adott hegeli válaszban hasznosnak tartották Schmitt gondolatait is.²³¹ Az első említést Schmitttről a XX. századi francia filozófiatörténet egy kiemelkedő gondolkodójának köszönhetjük, akinek egy lapszéli jegyzetében ez olvasható:

²²⁷ WILEY, James: *Mouffe and Schmitt*, Theory & Event-Volume 3, Issue 4, 1999. web: <https://muse.jhu.edu/pub/1/article/603750>

²²⁸ MOUFFE, Chantal: *The Challenge of Carl Schmitt*, Ed.: MOUFFE, Chantal, Verso, London & New York, 1999.

²²⁹ MOUFFE, Chantal: *The Return of the Political*, Verso, London & New York, 1993.

²³⁰ MOUFFE: *The Challenge of Carl Schmitt... i. m.* 3.

²³¹ GEROULANOS, Stefanos: *Heterogeneities, Slave-princes, and Marshall Plans: Schmitt's Reception in Hegel's France*, *Modern Intellectual History*, Volume 8, Issue 03, 2011. 534.

„Contre Carl Schmidt”.²³² Georges Bataille írta fel ezeket a szavakat, aki 1934 májusában Alexandre Kojève Hegel *Vallásfilozófia* című szövegéről tartott előadássorozatának egyik legelső alkalmán vett részt hallgatóként.²³³ Ez a lapszéli jegyzet, emlékeztető két dologra is utalhat: egyrészt a Schmidt elírás jól mutatja, hogy a Franciaországban az 1930-as évek elején még nem ismert gondolkodó Schmitt, másrészt viszont figyelemre méltó, hogy Carl Schmitt gondolatait egy olyan, a korban kiemelten fontos és meghatározó francia filozófus tárgyalja, mint Kojève. Kojève Berlinben és Heidelbergben végezte tanulmányait, Geroulanos szerint itt találkozhatott Schmitt írással. 1932-ben, amikor Kojève Leo Strauss Hobbes politikafilozófiájáról szóló könyvét²³⁴ fordította franciára, Strauss már heves kritikát fogalmazott meg Schmitt *A politikai fogalma* című szövegével szemben.²³⁵ Geroulanos szerint a *Hobbes' politischeben* is olvasható egyik lábjegyzetből arra lehet következtetni, hogy Strauss és Kojève később részletesen kívánt foglalkozni a Hobbes-Hegel párhuzammal, az úr-szolga viszony dialektikáját szem előtt tartva.²³⁶ Ebből pedig nem nehéz utat találni Schmitt barát-ellenség distinkciójához, ahogyan azt tette később Kojève az önálló munkáiban. 1936-ban megjelent a *Legalitás és legitimitás* francia fordítása is (korábban, 1928-ban már lefordították a *Politikai romantikát*, ami azonban elsősorban az irodalomtudomány számára volt gyümölcsöző), majd 1942-ben Kojève *Esquisse d'une phénoménologie du droit* című írásában már részletesen foglalkozik Schmitt barát-ellenség oppozíciójával, amit „elemi, különösen politikai, egzisztenciális kategóriának” tart.²³⁷ A franciaországi Schmitt-recepció úttörőjének így kétségtávolúan Alexandre Kojève-et tekinthetjük, ez alapján pedig Stefanos Geroulanos három szakaszra osztja a francia nyelvű Schmitt-ről való diskurzust: a) Kojève 1934-ben indult előadássorozata Hegelről, amibe beleépíti Schmitt barát-ellenség distinkciójának kritikáját is, b) Gaston Fessard teológus, aki Schmitt *Legalitás legitimitás* szövegét is felhasználva jogos autoritást követel Vichy-nek 1942-1943-ban, illetve c) Bataille 1949-es *La Part maudite* című munkája (ami tartalmazza a szuverenitásról szóló részt) és Kojève 1957-es beszéde Düsseldorfban Schmitt előtt (amit már számos szakmai jellegű levélváltás megelőzött).²³⁸

A II. világháború után Schmitt azonban folyamatosan szorult ki a francia intellektuális diskurzus teréből. Innentől kezdve Schmitt gondolatait leginkább szélsősé-

²³² BNF, Fonds Bataille, 13-D Hegel: *Notes de cours*, 88.

²³³ GEROULANOS: *Heterogeneities... i. m.* 532.

²³⁴ STRAUSS, Leo: *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, *Recherches philosophiques II* (1932–33), 609–622.

²³⁵ STRAUSS, Leo: *Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political*, In: *Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied, Berlin, 1965. 161–181.

²³⁶ GEROULANOS: *Heterogeneities... i. m.* 532.

²³⁷ KOJÈVE, Alexandre: *Outline of a Phenomenology of Right*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2007. 134.

²³⁸ GEROULANOS: *Heterogeneities... i. m.* 558.

ges csoportok sajátítják ki maguknak, egy újjobboldali ikont fabrikálva Schmittből. Arról, hogy miért lehetett különösen nehéz dolga egy kritikus Schmitt-olvasatnak meghonosodnia a század második felének Franciaországában, Techet Péter így fogalmaz: „a francia tudományos élet túlpolitizáltságát, leegyszerűsítő, doktriner, „izmusokba” rendező szokását bizonyítja, amiként Schmittet vagy kiűzni, vagy ikonná tenni akarja egy-egy politikai áramlat.”²³⁹ Techet szavaival annyiban egyet lehet érteni, hogy a XX. századi francia filozófiára erősen hatottak a politika hullámai és könnyen lehet egy-egy gondolkodót egy-egy politikai irányhoz kapcsolni, viszont azt nem veszi figyelembe, hogy egyrészt Kojève és Bataille a politikai irányultságon túlmutatva tárgyalták tisztán szakmai szempontból Schmittet, valamint egy viszonylagosan nagy hallgatás után éppen egy francia filozófusnak köszönhető, hogy az 1990-es évek elején egy – Wiley megfogalmazásával élve – „Schmitt-újjáéledés kellős közepén találtuk magunkat.” Derrida javára szolgált, hogy munkássága alatt egyetlen egyszer sem állt be egyik szekértábor és ideológia mögé. A XX. századi francia filozófia (legalább) első felét uraló ún. 3H közül ugyanis Derrida azzal a H-val foglalkozott kezdetben, amelyik a legkevésbé vonta maga után a politikai konfrontációt és elköteleződést.²⁴⁰ Hegel, Heidegger és Husserl közül utóbbinak a fenomenológiája volt az, amely legkevésbé hordozta magában a veszélyt, és később Heideggerrel is a politikai árnyoldal ellenére foglalkozott (hogy aztán, ahogy láttuk, a 1987-ben ő is „magyarázkodásra” kényszerüljön, amivel egyben Heidegger munkásságának filozófiai értékét is fenntartotta). Az 1970-es évektől azután a francia filozófiai diskurzusban a 3H egyre inkább felváltotta a Freud, Marx, Nietzsche triumvirátus, ami Schmittet még inkább háttérbe szorította. Ebből a szempontból valóban a lehető legnagyobb meglepetésként érthette a francia nyelvű filozófiát, hogy Jacques Derrida komoly szándékkal közeledett Carl Schmitt szuverenitás-elméletéhez és barát-ellenség oppozíciójához a *Politiques de l'amitié*ben.²⁴¹ Abból a szempontból viszont egyáltalán nem volt váratlan Schmitt újjáéledése, hogy mindez akkor történt, amikor a kisajátító szerepében tetszelgő ideológiai jobb- és baloldal irrelevánssá vált az 1990-es évek elején és az ezredforduló közeledtével.

²³⁹ TECHET Péter: *Carl Schmitt. Egy szellemi kalandor*, Attraktor, Máriabesnyő, 2013. 111.

²⁴⁰ A 3H jelzõt Vincent Descombes-hoz köthetjük, aki átfogó munkában tárgyalta a XX. századi francia filozófiát az 1979-ben megjelent könyvében. DESCOMBES, Vincent: *Le même et l'autre : 45 ans de philosophie française (1933-1978)*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.

²⁴¹ Derrida után több szerzõt is említhetünk, akik Schmitt szövegeit a dekonstrukciót is segítségül hívva igyekeztek olvasni. Lásd: BATES, David: *Crisis between the Wars: Derrida and the Origins of Undecidability*, Representations 90(1), 1-27.; MARDER, Michael: *Groundless existence: the political ontology of Carl Schmitt*, Continuum, New York, 2010.; OJAKANGAS, Mika: *A philosophy of concrete life: Carl Schmitt and the political thought of late modernity*, Peter Land, Bern & Oxford, 2006.; POURCIAU, Sarah: *Bodily Negation: Carl Schmitt on the Meaning of Meaning*, MLN, 120(5), 1066-1090.

A vendégbarátság-filozófia kitörése a „tiszta politikaiból”

Ahogy Derrida a *Politiques de l'amitié* egyik első mondatában fogalmaz, a már publikált változat „inkább egy bevezetés lenne egy könyvhöz, amit egy napon majd megírnék.”²⁴² A könyvformát öltött hosszas bevezetés egy azonos névvel meghirdetett 1988-1989-es szemináriumsorozatból merítette a tartalmát. Az 1993-as megjelenéséig a *Politiques de l'amitié* egy közel egy évtizedes projekt elemeként fogható fel, annak a szemináriumsorozatok sorozatának részeként, amit Derrida a *La nationalité et le nationalisme philosophiques* címmel hirdetett meg 1983-ban.²⁴³ Ennek a projektnek a szerves részeként tekinthetünk Derrida barátságfilozófiájára. A *Politiques de l'amitié* a barát filozófiai motívumával foglalkozik. Derrida rámutat a barát filozófiai és politikai tradicionális definíciójában megbújó belső ellentmondásságra. Hogy ezt bizonyítsa, azt a barát-ellenség oppozíciót használja fel vizsgálódásai során, amit a politikáról való diskurzusban egy természetes szembenállásnak tekintettek/tekintenek. A barát-ellenség hierarchikus rendjének dekonstruálásához Derrida Carl Schmitt elméletét vizsgálja és igyekszik egy, a dominánstól eltérő olvasatot adni Schmitt szövegeinek. A barát-ellenség diszpozícióra épülő elmélet derridai újraolvasásának értékét az jelenti jelen dolgozat számára, hogy az, a szuverenitásról, a felelősségről, a döntésről szól, ezzel pedig a vendégbarátságról szóló diskurzusba is illeszkedik.

Derrida minden egyes szemináriumi alkalmat egy Montaigne-tól származó idézettel kezdett, amit a XVI. századi francia filozófus Arisztotelésznek tulajdonított és amely így szól: „O mes amis, il n'y a nul amy.”²⁴⁴ Ez a kiindulópont idővel azonban „átfordul” és Nietzsche idézve Derrida az „Ó ellenségek, nincsenek ellenségek” passzussal alapozza meg a könyv „Schmitt-fejezeteit”.²⁴⁵ Hogy miért? Derrida úgy gondolja, hogy a politikai valódi megértéséhez, ahhoz, hogy a dolgot magát, tehát a politikait megpróbáljuk megérteni, a tradicionális nézeteket elvetve, egy nietzsche-i

²⁴² „Cet essai ressemble à une longue préface. Ce serait plutôt l'avantpropos d'un livre que j'aimerais écrire un jour.” DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 11.

²⁴³ Derrida a *Politiques de l'amitié* előszavában időrendi sorrendben felsorolja a szemináriumokat, amelyeket a *La nationalité et le nationalisme philosophiques* címszó alatt tartott a *Politiques de l'amitié*ig bezárólag: „1. Nation, nationalité, nationalisme [1983-84], 2. Nomos, Logos, Topos [1984-85], 3. Le théologico-politique [1985-86], 4. Kant, le Juif, l'Allemand [1986-87]) et Manger l'autre (Rhétoriques du cannibalisme) [1987-88]” Uo.

²⁴⁴ Ahogy az idézet forrása sem tisztázott, úgy a fordítás sem egyértelmű: Ó, barátaim, nincsenek barátok! vagy Ó, barátaim, nincsenek barátaim!

²⁴⁵ A Schmitt-fejezet önkényes megnevezés, tulajdonképpen a 4-5-6. fejezeteket értem alatta (L'ami revenant (au nom de la «démocratie») 93-130.; De l'hostilité absolue. La cause de la philosophie et le spectre du politique, 131-158.; Serment, conjuration, fraternisation - ou la question « armée », 159-195.).

alapállást kell felvennünk. Úgy tűnhet, különösen így van ez a jobbhíján „kortársnak” nevezett időkben (ami itt az 1980-as évek végét, 1990-es évek elejét jelöli, a nagy világpolitikai átrendeződés korszakát), amikor ez az idő nem csupán, ahogyan már korábban utaltam rá, kizökkent és elnyúlt lett, de egyben, sürgetővé is vált. Derrida egyetért a sürgető jelleggel, azonban ezt nem tulajdonítja kizárólagosan a kortárs időnek. Ez az abszolút sürgősség, amit „számos jószándékú kortárs” a ’80-as, ’90-es éveknek tulajdonított, Derrida szerint már eleve mindig is, a priori fennáll, amikor például döntésről, eseményről és felelősségről beszélünk, tehát olyan fogalmakról, amik nélkülözhetetlen részei a politikai mezőnek.²⁴⁶ Annak a politikai mezőnek, amit Nietzsche gondolataival aknázhatunk alá, amelyek összegyűjtve az „Ó ellenségek, nincsenek ellenségek” kijelentésben mutathatók ki, vagyis azzal, ha hangsúlyozzuk a politikai „perverziónak elkerülhetetlen szükségszerűségét, ami az ellentéteket egymásba fordítja: a barátot az ellenségbe, az erőset a gyengébe, a hegémont a szembenállóba és így tovább.”²⁴⁷ A politikainak ez a perverzív jellege teszi érthetővé az eredeti Arisztotelész-idézet nietzschei fejre állítását, ami pedig kiváló kiindulópont lesz Derrida számára, hogy kérdésessé tegye Carl Schmitt barát-ellenség distinkciójának érvényességét. Schmitt hátat fordított az ellentmondások lehetőségének, az újabb apóriáknak és nem tette magáévá a nietzschei „talán” gondolkodását. Ezzel szemben, ha Derrida állásfoglalását követjük, akkor minden olyan filozófia, amelyik politikainak nevezi magát kötelességének kellene legyen, hogy a politikai perverzív lényegéből gondolja el tárgyát. Ezzel pedig komoly tétje lesz a Schmitt-fejezeteknek (és tulajdonképpen az egész könyvnek), hiszen Derrida, anélkül, hogy egy politikafilozófiát alkotna, a politikairól való filozofálás egy radikálisan más módját mutatja be, amely szakít a tradicionális oppozíciókkal és fogalompárokkal. Így bomlik fel a barát-ellenség distinkció és jelenik meg a dekonstruált mezőn a Másik, és ezáltal nyer új értelmet a szuverenitás fogalma is Derrida filozófiájában. Ahhoz tehát, hogy ezt a folyamatot lássuk, meg kell vizsgálnunk, hogy Derrida milyen stratégia mentén igyekszik dekonstruktív-kritikai olvasatot kínálni Carl Schmitt elméletéhez.

Schmitt elméletét alapul véve nem beszélhetnénk politikairól az ellenség alakja és a valóságos háború lehetősége nélkül.²⁴⁸ Az ellenség és a háború is szigorú ha-

²⁴⁶ DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 97.

²⁴⁷ „À renverser, à contester même leur identité élémentaire, à dissoudre leur irréductibilité à l'analyse, à démontrer la nécessité inéluctable de cette perversion qui faisait passer les contraires l'un dans l'autre, l'ami dans l'ennemi, le fort dans le faible, l'hégémonique dans l'opprimé, etc.?” DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 97.

²⁴⁸ Politikai, politikáról szóló diskurzus elképzelhetetlen a polémia, a polémikus jelleg nélkül: „(...) minden politikai fogalom, képzet és szó polémikus értelemmel rendelkezik; konkrét ellentétességet tartanak szem előtt, konkrét helyzethet kötődnek, melynek végső következménye a (háborúban vagy

tárvonalak mentén helyezkedik el Schmitt szövegeiben, Derrida viszont azt próbálja bizonyítani, hogy ezek a határvonalak, legyenek azok a fogalmon belül, vagy kívül, korántsem annyira határozottak és áthatolhatatlanok, mint amennyire Schmitt azt hangsúlyozni igyekszik. „Minden egyes ponton – mondja Derrida – ahol ez a határ fenyegetve van, törékeny, porózus, vitatható, a schmittiánus diskurzus összeomlik.”²⁴⁹ Schmitt ugyan az utolsó szalmaszálig védelmezi a politikai lényegéig lecsupaszított rendszert és az azt körülvevő és átszövő határvonalakat – vagyis, hogy tiszta distinkciók mentén gondolkodjunk és beszéljünk a politikairól –, de végső sorsa Derrida szerint mégis a teljes kudarc (pontosan a politikai mező ilyenén perverz jellege miatt).²⁵⁰ Amit azonban Derrida sem tud elvitatni, hogy számos, a Schmitt által is képviselt politikafilozófiai tradícióból származó gondolkodóval ellentétben Schmitt képes volt látni a politikai jövőjét, azt az állapotot, ami fenyegetni fogja a végsőig védelmezett, konkrét különbségekre épülő schmitti formulát. Schmitt ezt a jövőbeli fordulatot hívta depolitizációnak (*Entpolitisierung*), amit Derrida ezzel szemben hiperpolitizációként értelmezett. Derrida dekonstruktív stratégiája tehát így fest a *Politiques de l'amitié* lapjain: destabilizálni a barát-ellenség oppozíciót úgy, hogy az ellenség látszólag lecsupaszított fogalmának belső ellentmondásosságára mutatunk rá, illetve a háború (és ezzel együtt a halál) hasonlóan, tulajdonképpen fenomenológiai módszerrel végrehajtott schmitti redukciójának megkérdőjelezése, ami tévesen az (ismételten csak) lecsupaszított háborút és halált csakis az ellenség fogalmához kapcsolja. A szuverenitás-kritikával pedig a döntés és a felelősség radikális értelmezését kapjuk, ami jelentősen meghatározza Derrida (vendég)barátságfilozófiáját.

A kezeink közül kicsúszó ellenség

A XX. században két egymásnak ellentmondó hang hallatta magát és mindkettő a politikairól kívánt szólni: „-Elvesztettük a barátot, ahogyan ebben a században mondták. -Nem, az ellenséget veszítettük el, mondja egy másik hang, ugyanebben az elmúló évszázadban” – írja Derrida.²⁵¹ A politikai, a határok, a rend kérdése az, amit ez a látszólag két különböző hang sürgetően felénk szegez. Ha a határok elmosód-

forradalomban megnyilvánuló) barát/ellenség-csoportosítás (...)” SCHMITT: *A politikai fogalma... i. m.* 21-22.

²⁴⁹ „Autre façon de dire que partout où cette frontière est menacée, fragile, poreuse, contestable (nous désignons ainsi tant de possibilités que « nôtre-temps » accentue et accélère de mille façons), le discours schmittien tombe en ruine.” DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 107.

²⁵⁰ DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 135.

²⁵¹ „— Nous avons perdu l'ami, dit-on dans ce siècle. - Non, l'ennemi, dit une autre voix, dans ce même siècle finissant. Et les deux parlent du politique, voilà ce que nous voudrions rappeler.” DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 101.

nak, az a barát eltűnéséről tanúskodik, de egyszerre vall az ellenség köddé válásáról is. Ez az a nietzschei hagyomány lehetősége, amit Derrida igyekszik megragadni, hiszen az 1980-as évek végén, a 1990-es évek elején, egy újabb világpolitikai fordulat örvényében esély mutatkozik arra, hogy a politikai lényegét kisajátító hierarchikus oppozíciókat újratárgyalják és megjelenjen a politikai mezején az az állapot, amitől Schmitt annyira tartott és depolitizációnak hívott. Derrida olvasatában egy ilyen esemény éppen nem a politikai halálához vezet, hanem hiperpolitizációhoz. A barát és az ellenség talán, de a politikai biztosan nem tűnik el, ha dekonstruáljuk Schmitt építményét.

Schmitt tehát fenomenológiai szigorúsággal, tekintetét csak és kizárólag a lecsupaszított politikaira igyekszik hegyezni. Az eidetikus redukció végén a lecsupaszított politikai, a lényeg marad: az ellenség alakja. Nem véletlen, hogy Schmitt szembe menve az arisztotelészi hagyománnyal, amely a politikaihoz a barátot, a barátságot párosította, a pesszimista gondolkodókat (Hobbes, Hegel, Donoso Cortés) követve az ellenség alakját tette meg a politikafilozófiája axiómájának. Hiszen a politikai lehetőségének egy másik tényezője az ellenség ellen vívott háború.²⁵² Schmitt nem csak az ellenséget választja el szisztematikusan a baráttól, de éles határvonalakat húz az ellenség fogalmán belül is, és hasonlóan jár el a háborúval kapcsolatban is. Noha a barát-ellenség oppozíció evidenciának tűnhet, már ez az elemi megkülönböztetés sem lesz kikezdehetetlen, ha az ellenség és ellenség közötti distinkcióban (és ezzel párhuzamosan a háború és háború közötti különbségben) zavar támad. Ez Derrida szuverenitás-kritikája szempontjából is lényeges mozzanat, hiszen ezzel a tradicionális szuverén (Schmitt politikai filozófiája alapján az, aki az ellenség alakjáról dönt) elveszti létjogosultságát, mivel az, akiről vagy amiről dönt, már eleve nem élesen körülhatárolt és világosan elkülönített.

Derrida Schmitt igazolásait igyekszik kritikai olvasatnak alávetni, amelyek mind az ellenség, mind a háború esetében a klasszikus görög filozófiához és Platónhoz vezetnek. Mint már írtam, Schmitt egy kvázi fenomenológiai módszerrel próbálta megragadni a tisztán politikait. Ezt az igényét több helyütt is hangsúlyozta, például azzal, hogy az ellenség alakját élesen elhatárolta bármilyen esztétikai, morális vagy gazdasági szempontoktól.²⁵³ Vagyis pusztán politikai szempont játszik szerepet abban, hogy az ellenség alakjáról döntés születik. Az így, fenomenológiai redukció-

²⁵² „Az ellenség éppen a másik, az idegen, és lényegéhez elegendő, hogy különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan valami más és idegen, úgy hogy szélsőséges esetben konfliktusok lehetségesek vele (...)” SCHMITT: *A politikai fogalma... i. m.* 19.

²⁵³ Schmitt azt írja *A politikai fogalma* című szövegében, hogy a barát-ellenség distinkció „elméletileg és gyakorlatilag fennállhat anélkül, hogy egyidejűleg mind ama erkölcsi, esztétikai, gazdasági vagy más megkülönböztetéseket alkalmazni kellene” *Uo.*

val megragadott ellenség még mégsem az ellenség maga. Schmitt további különbség-tételt tesz, hogy definiálja a lecsupaszított, a konkrét ellenség alakját. Derrida elsődlegesen a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés mentén elemzi Schmittet. A politikai a nyilvánoshoz tartozik. Tehát mi áll szemben a nyilvánossal? A magánjellegű. Schmitt éles határvonalat húz a nyilvános és a magánjellegű között és határozottan kijelenti, hogy „az ellenség kizárólag nyilvános ellenség” lehet.²⁵⁴ Derrida azonban rámutat arra, hogy mindkét oldalon beszélhetünk ellenségről. Mivel háborút ellenség ellen vívunk, ebből következik, hogy a háborúnál is megfigyelhető ez a dualizmus, ami a politikaiban megkerülhetetlen fogalmat két oldalon is elhelyezi. A nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés jogán Schmitt az ellenségnél *hostis*ról (*polémios*) és *inimicus*ról (*ekhthros*), a háború esetében pedig *polémos*ról és *stásis*ról beszél.²⁵⁵ Mivel a politikai kizárólag a nyilvános kategóriájába tartozhat, ezért Schmitt szerint a politikai lényegi formájában *hostis* (*polémios*), vagyis nyilvános, politikai ellenség ellen vívott *polémos*, háború (a szó szoros értelmében). Derrida viszont azt állítja, hogy éppen a Schmitt által bizonyíték gyanánt idézett Platón *Állama* alapján lehet megkérdőjelezni egy ilyen, a rendszer alapját képező szembeállítás és elhatárolás alkalmazhatóságát.

Schmitt Platón *Államát* említi, mint hivatkozási pontot a „valós”, vagy „természetes” háború (ezzel pedig a „valós” ellenség) meghatározásához.²⁵⁶

SZÓKRATÉSZ: Ha tehát görögök barbárokkal vagy barbárok görögökkel állnak harcban, azt kell mondanunk róluk, hogy háborút viselnek, s hogy természetűl fogva egymás ellenségei, s ezt az ellenséges viszonyt háborúnak kell neveznünk; ha ellenben görögök görögökkel szemben teszik ezt, akkor azt mondjuk, hogy természetűl fogva barátai ugyan egymásnak, csak hogy Görögország az adott helyzetben beteg és viszálykodik, s az ilyen ellenséges viszonyt viszálynak kell neveznünk.²⁵⁷

Egyetértek Derrida észrevételével, miszerint itt Schmitt olyan határozottan hangsúlyozza a természetességet, hogy azt a konklúziót vonja le, hogy csak a *polémos* lehet természetes háború, ami azonban téves konklúzióhoz vezet. Ugyanis Platón azt nem állítja, hogy a „belső ellenségek” közötti „viszály” egyszerűen a természetén kívül esne. Derrida rámutat arra a *Menexenosz* szöveghelyeinek (244ab) segítségével, hogy

²⁵⁴ SCHMITT: *A politikai fogalma... i. m.* 20.

²⁵⁵ „Az ellenség *hostis*, nem *inimicus* a tágabb értelemben; *πολέμιος*, nem *ἐχθρός*.” SCHMITT: *A politikai fogalma... i. m.* 21.

²⁵⁶ SCHMITT: *A politikai fogalma... i. m.* 5. lábjegyzet

²⁵⁷ PLATÓN: *Az állam*, V. könyv, 470d, Ford.: SZABÓ, Miklós, In: Platón összes művei II., Helikon, Budapest, 1984.

a *stásis* is a természethez tartozik, ezzel pedig már nem is olyan egyértelmű a *polémos* dominanciája a *stásis* fölött.²⁵⁸ Sőt, a nyilvános- és magánjellegű ellenség közötti különbségtétel sem tűnik olyan egyértelműnek, ha az *Állam* egy későbbi szakaszát vesszük, ahol Glaukón és Szókratész kvázi eltörlik a korábbi megkülönböztetést és „törvénnyé teszik”, és előírják az ilyen distinkció megszüntetését:

GLAUKÓN: Egyetértetek veled abban, hogy a mi polgárainknak így kell viselkedniük ellenfeleikkel szemben; a barbárokkal szemben pedig úgy, ahogy most a görögök teszik egymással szemben.

SZÓKRATÉSZ: Szóval azt is tegyük törvénnyé az öröknek, hogy se földet fel ne düljanak, se lakóházakat föl ne perzseljenek?

GLAUKÓN: Igen, s állapítsuk meg, hogy ez is éppen olyan üdvös törvény, mint az előbbiek.²⁵⁹

Itt felvethetnénk, hogy a Derrida által idézett szöveghely tulajdonképpen alátámaszthatja azt, amit Schmitt mond. Még akkor is, ha Glaukón és Szókratész közötti dialógusban valóban úgy tűnik, hogy a különbségtétel gyengülését (sőt eltörlését) figyelhetjük meg. Schmitt egy lecsupaszított politikairól, egy lecsupaszított ellenségről beszél, amiről esztétikai, vallási, gazdasági szempontok nélkül kell döntenie a szuverénnek. Éppen ezért a természetes ellenség fogalmába Schmittnél nem fér bele a gyűlölet (*ékthtra*). Az *ékthtra* az *ékththrosz*hoz tartozik; gyűlölettel, Schmitt szerint csakis a magánjellegű „ellenségünk” felé viszonyulhatunk; a politikai mezőben, egy redukciós, lecsupaszító folyamat végén kapott ellenség és háború fogalmakhoz ilyen érzelmek nem tartozhatnak. Schmitt esetében, aki kétségtelenül tevékeny részese volt a náci ideológia megalapozásának, különösen visszásan hangzik, de az *ékthtra* kiiktatásával pontosan a „túlkapásokat”, az „embertelenségeket”, a felesleges gyűlöletben szított agressziót igyekszik eltávolítani a természetes háború fogalmából. Vagyis egy természetes háborúban (*polémos*) tulajdonképpen törvénybe van iktatva, hogy „se földet ne düljanak, se lakóházakat föl ne perzseljenek”. De az idézett részlet az *Államból* nem éppen arra enged következtetni, hogy a belső viszály, a görögök közötti ellentét sem köthető és magyarázható kizárólagosan a gyűlölettel? Illetve egyre sürgetőbb az a kérdés is, hogy ebből kifolyólag mennyiben természetesebb a *polémos*, mint a *stásis*, ha egyre inkább összekuszálódnak a különbségeket jelző vonalak? Derrida ismét Platón egy másik dialógusát, a *Menexenoszt* említi, ahol szintén szere-

²⁵⁸ DERRIDA: *Politiques de l'amitié...* i. m. 113.

²⁵⁹ PLATÓN: *Az állam...* i. m. 471b-c

pet kap a görögök közötti belső viszály, ezzel pedig egyre inkább kicsúszik a kezeink közül a Schmitt szerint olyan biztosan megragadott ellenség alakja.

A *stásis*, ami tehát Schmitt szerint egy természetellenes viszály az egyébként természetszerűleg homogenitásban élő politikai közösségen belül, Derrida szerint éppen annyire kötődik a *phüszisz*hez, a természethez, mint a *polémos* – még, ha egy de-naturalizált alakot is vesz fel – márpedig Derrida a *Menexenosz* alapján azt állítja, hogy a *stásist* sem az *ékthra* „mozgatja”, inkább valamiféle betegség, parazita, egy idegen test a politikai testen belül.²⁶⁰ Derrida itt már észrevehetően arról a szituációról beszél, amit több szövegében autoimmunitásnak hív, különösen a demokráciával kapcsolatban. A politikai test természetes módon fordul maga ellen, ahogy Derrida írja, ez „a természet de-naturalizációja a természetben belül.”²⁶¹ Lehet az egyet nem értés két különböző fajtájáról vagy inkább formájáról beszélni, azonban az, amit Schmitt lényegi megkülönböztetésük sarokpontjának tett, vagyis a természetes jelleg hiánya a privát ellenség ellen vívott „háborúban”, éppen a platóni szövegek alapján veszíti el értelmét. A lecsupaszított különbségtételt lehetetlenség fenntartani. Diskusszió tárgyát képezheti, de norma nem lehet belőle. Az ellenség és ezáltal a háború ilyenfajta elhatárolása, - hogy egy újabb fontos görög kifejezést használjunk, amit Derrida alkalmazni fog Schmitt elméletével szemben – nem tartozhat a *praxis* kategóriájába. „A *stásis* és *polémos* közötti megkülönböztetés tisztasága az Államban 'paradigma' marad, csupán a párbeszéd számára elérhető. Alkalmanként, ahogyan láttuk, Platón maga ajánlja, egy bizonyos nézőpontból, hogy ezt a paradigmátikus határt eltöröljük, és hogy a külső ellenségekkel ugyanúgy bánjunk, mint a belső ellenségekkel.”²⁶² Ezután Derrida egy másik görög szó pár elemzésével tovább gyengíti Schmitt politikai struktúráját. A *praxis* és a *léxis* tradicionális oppozíciója kiválóan mutat rá Schmitt ellenségfilozófiája és Derrida barátságfilozófiája közötti különbségre, noha mindkettőjük célja hasonló: a politikai „lényegét” megragadni, ami azonban Schmittnél konkrét formát kíván öltetni, Derridanál azonban szellemi, kísérteties jeleget mutat.

Praxis* kontra *léxis

²⁶⁰ DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 113-114.

²⁶¹ „Car c'est alors une dénaturation de la nature dans la nature, un mal, une maladie, un parasite ou une greffe, un corps étranger, en somme, au-dedans du corps politique propre, en son corps propre.” DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 133.

²⁶² „La pureté de la distinction entre stásis et pólemos reste dans la République un « paradigme » inaccessible autrement que par le discours. Et il arrive même à Platon, nous l'avons vu, de recommander, d'un certain point de vue, l'effacement de cette limite paradigmatique – et de traiter enfin les ennemis du dehors comme les ennemis du dedans” *Uo.*

Derrida helyesen figyelmeztet arra a fontos részletre Schmitt elméletében, hogy Schmitt mindvégig a politikai lényegét igyekszik megragadni, tulajdonképpen egy politikai ontológiát művel. A politikait egy lecsupaszított, konkrét formában mutatja, ami egyben azt is jelenti, hogy a praktikus-teoretikus ellentétpár kontextusában előbbi mellett teszi le a voksát. Elméletével, amivel a politikai fogalmát határozza meg egyben túl akar lépni a teoretikus dimenzió és a gyakorlatban helyezi el azt. A politika, írja Derrida is, szükségszerűen praxis. Az ember nem minden esetben teheti (*praxis*) azt, amit mond, vagy amit (legjobbnak) gondol (*léxis*). Hogyan értelmezzük ezt? Példának ott van az *Állam*, amely egy ideális állam felépítését írja le. Az olyan „törvények”, mint mondjuk az idézett szövegrészletben, szükségszerűen az ideális dimenziójában „rekednek”. A Szókratész által megfestett ideális állam akkor jöhetne létre, ha az állam élén a filozófusok állnának, a *philosophía* pedig egységbe lépne a *dúnamis politiké*-vel, vagyis az igazságosság és a politikai erő egyé válna. Ez pedig Derrida számára nem jelent mást, mint hogy az, amiről Platón ír az *Államban*, az ideális állam tiszta struktúráját alkotó elemek örökké (csupán) ideálisak maradnak. Nem ültethetők át egy az egyben a praxis kategóriájába. Márpedig Schmitt pontosan ezt igyekszik tenni a lecsupaszított politikaival, amikor elméletének igazolásaként Platónhoz siet. Derrida odáig megy, hogy ebből kifolyólag azt is kijelenthetjük, hogy azok a differenciák sem találhatók meg a praxisban, a gyakorlatban, amik Schmitt elméletének alapját képezik, vagyis a konkrét különbség *stásis* és *polémos* között: „(...) a gyakorlatban, vagy más szavakkal, abban a politikai gyakorlatban, ami a történelem – az ellentéteknek ez a megkülönböztetése soha nem kap helyet. Nem található meg. Konkrét formában soha.” – írja Derrida.²⁶³ A történelem során egyetlen politika sem tudott adekváтан viszonyulni saját fogalmához. A *praxis* és a *léxis* között fennálló paradox viszony tehát azt feltételezi, hogy Schmitt fenomenológiai módszere, amivel a politikai lényegét próbálta megragadni, ugyan ambiciózus, de lehetetlen feladat, amennyiben az ideális fogalmat egy az egyben a gyakorlatba akarja áthelyezni. Szókratész ugyan kísérletet tett az ideális állam gyakorlatba való átültetésére, de mint tudjuk kudarcot vallott.²⁶⁴ A platóni hagyomány, Derrida állítása szerint pedig sosem volt naiv, hiszen az *Állam* alapján állíthatjuk, hogy a megkövetelt egység az igazságosság és az erő között nem jöhet létre. Éppen ezért Derrida egy megfoghatatlan,

²⁶³ „Conclusion pratique : en pratique, autrement dit dans cette pratique politique qu'est l'histoire, cette différence entre les différends n'a jamais lieu. On ne la trouve jamais. Jamais concrètement.” DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 134.

²⁶⁴ Derrida egy interjúban kitért a filozófusok és a hatalom kapcsolatára: „Az antikvitás óta, minden filozófus többé vagy kevésbé, de arról álmodik, hogy a herceg árnyék-tanácsadója legyen. Véget kell vetni ennek a kísértésnek. Ezzel szemben én inkább hiszek a politika és a filozófia közötti szövetségben.” DERRIDA, Jacques: *Írásra vagyok ítélve. Franz-Olivier Griesbert beszélgetése*, Ford.: ORBÁN Jolán, Jelenkor, 2005. október, 959.

álomszerű állapotról, kísérteties, szellemi (*spectral*) jellegről beszél, amikor a politikait próbálja körülírni. Politikai ontológia helyett politikai hauntológia: „Talán a konkrét végül megmarad csupaszágában, elérhetetlennek, hozzáférhetetlennek, feltörhetetlennek, a végtelenségig elhúzódónak, ezáltal elképzelhetetlennek a fogalom (*Begriff*) számára; következésképpen annyira 'spektrálisnak' (*gespenstisch*), mint a perifériáján lévő szellem, amelyik szemben áll vele és amit soha nem lehet róla leválasztani” – írja Derrida.²⁶⁵ A politikai kísértetiessé válik, olyanná, amit nem lehet konkrétan, lecsupaszítva megragadnunk, megfognunk (fog-alom). De ezáltal megsemmisítenünk sem, mint egy ellenséget: depolitizáció nem lehetséges, hiszen a politikai mindig eleve szellemként jár át minden közösséget. Ezáltal minden igyekezete ellenére Schmitt elmélete nem csak ingoványos alapokon nyugszik (elmosódó határvonalak az oppozíciók között), de egyben téves logikát alkalmaz, amikor azt állítja, hogy képes megragadni a politikai konkrét lényegét, majd azt a gyakorlatban alkalmazhatóvá tenni. Joggal merül fel a kérdés, hogy Derrida, aki nem csupán a schmitti struktúra dekonstruálásán dolgozik, de emellett alternatívát is próbál ajánlani (pl. depolitizáció helyett hiperpolitizáció és a barát-ellenség oppozíció helyett a Másik), ezzel nem kerül-e ellentmondásba magával? Hiszen Derrida politikai mezőjének feltétel nélküli-ségét legalább annyira lehetetlen a gyakorlatban megvalósítani, mint Schmitt elméletét a konkrét politikairól. Csakhogy Derrida sosem állította, hogy a politikai újragondolásából fakadó alternatívát át lehet ültetni a (gyakorlati) politikába. A politikai „lényege” ugyanis sosem valami konkrét, hanem mindig valami spektrális. Mondhatni: Schmitt politikai ontológiájával szemben Derrida politikai hauntológiája.

Az erőszak és a halál árnyéka

Noha Derrida élesen kritizálja Schmittnek a háború és háború közötti megkülönböztetését, abban egyetért Schmitttel, hogy az, ami ennek az (oszthatatlan) háborúnak a „mélyén” rejlik, az nélkülözhetetlen tényezője a barátról, az ellenségről, a barát-ellenség, az ellenség-barát oppozícióról zajló diskurzusnak. A háborúnak ez a mondhatni ontológiai eredete fontos szerepet játszik Derrida más szövegeiben is, ahol a barátságról, a Másikhoz, az idegenhez való viszonyról van szó. Mi ez az ontológiai eredet, amit Schmitt olyan élesen felismert a (köz)ellenség ellen vívott háborúban? Nem más, mint a halál maga. Derrida így fogalmaz a *Politiques de l'amitié* lapjain: „Ne feledjük, hogy a politikai pontosan az lenne, ami vég nélkül összekapcsolja

²⁶⁵ Peut-être que le concret reste finalement insaisissable dans sa pureté, inaccessible, imprenable, indéfiniment différé, donc inconcevable au concept (*Begriff*), aussi « spectral » (*gespenstisch*), dès lors, que le fantôme qui le borde, qu'on lui oppose et qu'on ne saurait en séparer.” DERRIDA: *Politiques de l'amitié...* i. m. 136-137.

vagy egymás ellen fordítja a barát-ellenség / ellenség-barát párost a halál vágyában, a halál döntésében, a halálra ítélemben vagy a halál tétjében.”²⁶⁶ Ahogyan eddig is, Schmitt logikáját kell követnünk, ahhoz, hogy ezt pontosan megértsük. A politikai Schmittnél két tényezőből áll össze: az ellenség fogalmából és a valóságos háború lehetőségéből: „A barát, ellenség és harc fogalmai azáltal nyerik el reális értelmüket, hogy kiváltképp a fizikai ölés reális lehetőségére vonatkoznak és e vonatkozást meg is őrzik. A háború az ellenségességből következik, mert ez egy másik lét létszerű tagadása.”²⁶⁷ Az ellenség alakja a háborúban nyeri el lényegi formáját, abban a háborúban, aminek végső célja az ellenség fizikai eltörlése, vagyis az ellenség halála. A háború egyszerre cél és eszköz, az ember fizikai meggyilkolásának eszköze (*ein Mittel physischer Tötunk von Menschen*). Így kapcsolódik elválaszthatatlanul a halál a politikaihoz. Viszont a derridai politikai sem marad közömbös a halállal, hiába mutatott rá Derrida a schmitti fenomenológiai redukció tarthatatlanságára. Csupán annyi történik, hogy nem egy konkrét, elszigetelt, sajátos típusjegyekkel bíró háborúhoz és nem egy lecsupaszított ellenséghez fog szükségszerűen kötődni a halál (lehetősége, döntése, vágya, tétje), hanem magához az ellentétéhez (hívjuk azt háborúnak, vagy akár vitának) és a barát-ellenség pervertizált viszonyához, ahol a tradicionális politikai megkülönböztetés, névadás (ti. barát és ellenség) helyett, a velem szemben álló, a másik (vagy Másik), az idegen (vagy Idegen) kerül, barát-ellenség mivoltának eldönthetetlenségében. Joggal következtethetünk arra, hogy az ember halála nem csak az ellenség fogalmába van kódolva. Schmitt ingoványos talajon jár, amikor bizonyítani próbálja a háborús konfliktusok közötti különbséget, Derrida ezért egyetlen háborúról beszél, ez pedig nem más, mint a fegyveres harc, ami az ember megölésének eszköze. Egyetlen háború van, a szó legkomolyabb értelmében, ez pedig már az antikvitás óta része az ellentétről folyó filozófiai diskurzusnak, ami tehát azt is jelenti, hogy a háborúnak ezt az egyetlen értelmét (fegyveres harc az ellenség megölése érdekében) nem sajátíthatja ki magának egy ún. valóságos háború, amit Schmitt államok közötti háborúnak nevezett. A háború a privát szférában is ott van, a halál a „belső fórumhoz, az otthonhoz” is hozzátartozik.²⁶⁸ A halál kérdése az Idegen kérdé-

²⁶⁶ „Ce qui lie ou oppose ainsi sans fin le couple ami/ennemi, ennemi/ ami dans la pulsion ou la décision de mort, dans la mise à mort ou dans la mise de mort, ce serait justement, ne l'oublions pas, le politique.” DERRIDA: *Politiques de l'amitié...* i. m. 144.

²⁶⁷ SCHMITT: *A politikai fogalma...* i. m. 23.

²⁶⁸ Amit csupán az ellenséghez köt Schmitt, Derrida állítása szerint nem lehet indifferens a baráttal szemben sem, hiszen a két „fogalom” egymást határozza meg. Az egymást meghatározó, egymásba fordultságból, abból, hogy nem lehet éles határt húzni barát és ellenség között, a halállal összefüggésben Derrida három „logikai láncolatot” ír le: 1) a szeretet sem nélkülözheti a halál lehetőségét: „Aimer d'amour ou d'amitié signifierait toujours : je peux te tuer, tu peux me tuer, nous pouvons nous tuer. Ensemble ou l'un l'autre, l'une l'autre. Donc, de toute façon, nous sommes déjà (peut-être, mais cette possibilité est justement réelle), morts l'un pour l'autre.” 2) a barát ezáltal egyszerre ugyanaz és

se is egyben. Ezt igyekszik bizonyítani Derrida Platón *A szofistájából* származó részlettel is, ahol arra mutat rá, hogy a későbbi fordításokban elhalványodott az a halálosan komoly tét, ami két ember vitájában is megjelenhet: „Theaitétosz válaszát gyengíti itt a francia fordítás, amely érzékeli a sajátosan polémikus sőt harcos jellegét annak, ami több, mint vita („vitaként” fordítják általában Theaitétosz válaszát, amikor azt mondja, *Phainetai to toiouton diamakheteon en tois logois*: nyilvánvaló, nyilvánvalónak tűnik, jól látszik, hogy itt kell küzdeni, *diamakheteon*, elkeseredetten harcolni vagy itt kell a háborút megvívni, a *logoi*-ban, az érvekben, a beszédben, a *logosz*-ban; és nem, ahogy békésen és pacifistán Dies mondja fordításában: „Nyilván ott kell megvitatnunk.” (241d) Nem, súlyosabban: „Úgy látszik, hogy ott kell fegyveres háborúnak lennie, vagy harcnak, a vitában vagy az érvekben.”²⁶⁹ Emlékezzünk vissza, Schmitt állításaiból az derült ki, hogy egy „belső háború” természetellenes, egy közösségen belül az egyének közötti ellentét, viszály nem egészséges, nem normális. De legalábbis háborúnak semmiképpen nem nevezhető. Derrida már korábban igyekezett ezt cáfolni, most viszont még inkább tovább menve, hangsúlyoznunk kell: a gyilkosság, a másik fizikai megsemmisítése csak közösségen belül történhet meg, csak akkor mondhatom, hogy gyilkos, ha közösségemben tudom a másikat, a közöshöz tartozunk, valamilyen módon egy család vagyunk. Nincs ellenség, nincs barát. A másik van, az idegen, az apagyilkos. „Mint minden apagyilkosság, ez is a családban történt: egy idegen nem lehet apagyilkos, ha valamilyen módon nincs a családban.” – írja Derrida.²⁷⁰ Az Idegen, legyen az bárki, érkezzék bárhonnán, kérdéseivel a vitát, csatát, háborút, de a vendégbarátságot, sőt magát a politikait célozza. Derrida egy másik példában *Az államférfit* idézi: „Eközben, hogy még Platónnál maradjunk, Az Államférfi-t is újraolvashatnánk. Egy Idegen ott még kétséges, azaz túrhetetlen kérdést kezdeményez. Az Idegent egyébként jól fogadják, látszólag, menedéket adnak neki, joga van a vendégszeretetre; Szókratész első szavai a dialógus első mondataitól fogva Theodóroszhoz a köszönet szavai, hogy megismertette vele Theaitétoszt, kétségtele-

mégis teljesen különböző lesz, mint az ellenség, mivel a „lehetőségem van megölni téged / meg kell, hogy öljelek” a barátság alapjánál is megvan, de pontosan ez képes azt „átfordítani” is ellenségességgé. 3) Derrida felveti, hogy talán túl kellene lépünk ezen és a szeretetnek egy új értelmezését kellene használnunk, amivel a politikain is képesek lennénk túllépni és egy új értelmezéshez juthatnánk el: *Hypothèse, donc : et si une autre aimance (d'amitié ou d'amour) ne se liait à l'affirmation de vie, à la répétition de cette affirmation sans fin qu'en cherchant sa voie (en aimant sa voie, et ce serait le phileîn même) dans le pas au-delà du politique, ou de ce politique-là comme horizon de finitude, mise à mort et mise de mort ? Le phileîn au-delà du politique ou une autre politique pour aimer, une autre politique à aimer ? Doit-on dissocier ou associer tout autrement polis, politeia, philia, Érôs, etc.?* DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m. 144.*

²⁶⁹ DERRIDA, Jacques: *Az idegen kérdése: az idegentől jött*, ford.: BOROS János – ORBÁN Jolán, In: *Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*, Szerk.: BICZÓ Gábor, Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004. 11-12.

²⁷⁰ DERRIDA: *Az idegen kérdése: az idegentől jött... i. m. 11.*

nül, de ugyanakkor az Idegent („ama kai tes tou xenou”) is. És a kérdés, amelyet az Idegen hozzá fog intézni, hogy megnyissa ezt a nagy vitát, ami nagy csata is lesz, nem kevesebb, mint a politika, az ember, mint politikai lény kérdése. Még inkább, a politikus, a politika kérdése, a szofista kérdése után.”²⁷¹

A decizionizmus túllícitálása – döntés és felelősség

Schmitt tehát úgy tartja, hogy minden egyes mozzanat a politikai szférájában a barát-ellenség szembenállásra vezethető vissza. Szerinte a politikait csakis ebből a bináris oppozícióból kiindulva érthetjük meg. Derrida a *Politiques de l'amitié*-ben a barátságfilozófián keresztül kifejti ennek az oppozíciónak a tradícióját a nyugati filozófiában, majd rámutat arra, hogy a barátság politikája mélyén az erőszak, a háború, az erőszakos konfliktus az ellenség elpusztítására irányuló hajlam gyökerezik.²⁷² A barát-ellenség ellentétpár dekonstruktív olvasata ebben az esetben nem feltétlen az oppozíció megfordítását jelenti, hanem egy harmadik út lehetőségének felrajzolását. Ebből következik, hogy Derrida ugyancsak elveti egyfajta „univerzális testvériség” idealista gondolatát, mivel Derridát egy olyan politika foglalkoztatja, amely kívül esik a származástanokon, a patriarchális, törzsi viszonyokra alapozódó közösségmodelleken. Derrida tehát a barát-ellenség bináris oppozícióját alapjaiban elvetve az Idegenhez, a Másikhoz fordul. A Másik, az Idegen, aki megszámlálhatatlanként, kalkulálhatatlanként, végtelenként jelenik meg fontos szereplője lesz a (nem pusztán) politikai dimenzió egy abszolút heterogenitásának, amivel Derrida a schmitti homogenitást igyekszik felváltani.

Ahhoz, hogy ezt a homogenitást meghaladja, Derridának a barát-ellenség distinkció mellett, magától az oszthatatlan Egytől, vagyis a szuveréntől is szabadulnia kell. Schmitt a Politikai teológia sokat idézett első mondatában kijelenti: „szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt.”²⁷³ Ebben a szituációban, amikor a döntés egy személyhez kötődik, vagyis a szuverén joga a döntés, a decizionizmus klasszikus példájával állunk szemben, ahol az számít, hogy döntés szülessen (bármilyen áron), ez a döntés pedig egy aktív döntés, amely a szubjektumtól szétválaszthatatlanul jelenik meg. Ezzel szemben Derrida álláspontja a következő: a helyénvaló értelemben

²⁷¹ DERRIDA: *Az idegen kérdése: az idegentől jött... i.m.* 12.

²⁷² Az erőszakos halál lehetőségét kell meghaladni (hiszen ez munkál a barát-ellenség distinkció mélyén) – a törvény elé kell visszamenni, intézmények elé, közösség elé – ebből következik, hogy egy olyan közösséget kell elgondolni, ami nem közösség (a szó hagyományos értelmében), ugyanis Schmitt a közösség „szerveződését” az ellenség alakjának felismeréséből gondolja el – *communauté sans communauté*. (Derrida azonban nem szívesen használja a *communauté* kifejezést, inkább meghagyja Nancy-nak) Lásd: DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 98-99.

²⁷³ SCHMITT, Carl: *Politikai teológia*, Ford.: PACZOLAY Péter, ELTE-ÁJK, Budapest, 1992. 1.

vett döntés nem lehet aktív, illetve semmilyen szempontból nem kötődhet az énhez, egy szubjektumhoz.²⁷⁴ Ha nem bennem születik meg a döntés, akkor hol? Az abszolút Másikban, válaszolja Derrida. Ebből a szempontból a döntés egy passzív döntésé válik, a Másik döntésévé, az abszolút Másik döntésévé bennem.²⁷⁵

A decizionizmusban a döntés úgy jelenik meg, mint egy racionális folyamat, egy tisztán kalkulálható, kiszámítható cselekvés. Derrida felfogásában a döntésnek azonban sokkal inkább az irracionálishoz, egyfajta őrülethez van köze, utalva itt Kierkegaard-ra, aki a döntés pillanatát őrületnek tartja.²⁷⁶ A valódi értelemben vett döntés tehát sokkal közelebb áll egy hátborzongató, mindent felkavaró, őrült pillanathoz, amikor a Másik parancsoló arcával nézek szembe, mint egy oszthatatlan szuverén önálló döntéséhez. Derrida szerint csak ebben az esetben beszélhetünk szabad döntésről.²⁷⁷ Miyazaki Yusuke szerint a schmitti decizionizmussal szemben a derridai szabad döntést az teszi valódi értelemben vett döntéssé, hogy ennek a kalkulálhatatlan folyamatnak eseményszerűséget adunk.²⁷⁸ Ez az eseményszerűség lesz az, amivel Derrida meghaladja a klasszikus értelemben vett döntés fogalmát, illetve ebből kifolyólag a felelősség tradicionális fogalmát is.

Esemény az, ami tovább már nem dekonstruálható, horizont és feltétel nélkül, lehetetlenként kell jelentkeznie (és mindig eljövő marad). Erről így ír Derrida a *Bitangokban*: „az eseménynek lehetetlenként kell bejelentkeznie, nem adva hírt magá-

²⁷⁴ DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 86-88. Arról, hogy ez az álláspon (a szuverén nélküli lehetetlen döntés elve) hol helyezkedik el Carl Schmitt decizionizmusa és Jürgen Habermas diskurzus elmélete között lásd bővebben: UNGUREANU, Camil: *Derrida on Free Decision: Between Habermas' Discursivism and Schmitt's Decisionism*. The Journal of Political Philosophy: Volume 16, Number 3, 2008. 293-325.

²⁷⁵ „La décision passive, condition de l'événement, c'est toujours en moi, structurellement, une autre décision, une décision déchirante comme décision de l'autre. De l'autre absolu en moi, de l'autre comme l'absolu qui décide de moi en moi.” DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 87.

²⁷⁶ „...L'Instant de la Décision est une Folie...” – Derrida Kierkegaard-ra való utalását már az 1963-as *Cogito et la histoire de la folie* című esszéjében megtalálhatjuk (pontos idézés nélkül), majd a kései szövegeiben (pl. az 1992-es *Donner la mort-ban*; angol fordításban: DERRIDA, Jacques: *The Gift of Death*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1995. 65.), ahol a döntéssel, felelősséggel foglalkozik. DERRIDA, Jacques: *Cogito et la histoire de folie*, In: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967. 52. Kierkegaard és Derrida kapcsolódásához lásd még: BENNINGTON, Geoffrey: *A Moment of Madness: Derrida's Kierkegaard*. Oxford Literary Review, Volume 33. I., Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011. 103-127.

²⁷⁷ Szabad és egyben igazságos döntés. Az igazságosság problematikája ugyanolyan fontos eleme a kései derridai gondolkodásnak, mint például a szuverenitás-kritika. DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 88.

²⁷⁸ “To qualify as an actual decision, it must structurally include the “eventual” moment that can never be subsumed within my property or reduced into the codes of the “subjectal axiomatic” MIYAZAKI, Yusuke: *Responsibility of Making Decisions without Decisionism: From Carl Schmitt to Jacques Derrida*, In: *Glauben und Wissen in der Geistesgeschichte*, ed. KURIHARA, Takashi, Niigata: Graduate School of Modern Society and Culture, Niigata University, 2011. 150.

ról, előzetes értesítés nélkül (*sans prévenir*), elvárás horizon nélkül, telosz nélkül, formáció nélkül, forma vagy előzetes teleologikus megformálódás nélkül kell bejelentkeznie.”²⁷⁹ A döntés feltétel nélküliségében mint esemény mindig előre kiszámíthatatlan, mindig eljövő marad: „hogy közelebb jussak az esemény lényegéhez; annak lényegéhez, ami egyszer, egyetlenegyszer, először és utoljára, mindig egyedi, egyszeri, kivételes módon, helyettesíthetetlenül és előreláthatatlanul, kiszámíthatatlanul jön el (*advient*); annak lényegéhez, ami így érkezik el, vagy aki úgy érkezik el, hogy ott jön, ahol már éppen jönni nem látjuk, horizontálisan nem látjuk többé – a horizont vége egyben a teleológia vagy a kiszámítható program, az előrelátás vagy a gondviselés végét jelenti – vagyis horizont nélkül jön.”²⁸⁰ A lehetetlen, passzív döntés meghozatala, létrehozása, létrejövése tehát mindig eljövő marad.²⁸¹

Derridát követve, a fentiekből kifolyólag a tradicionális értelemben vett döntéshez képest egy radikálisan más, lehetetlen döntésről beszélhetünk, ami tehát passzív, az éntől leválasztott, mindig eljövő és feltétel nélküli. Az az abszolút heterogenitás, amiben ez a feltétel nélküli, lehetetlen döntés végbemegy maga után vonja, hogy egy újfajta felelősséggel tartozom a végtelen számú Másik iránt, minden egyes Másik iránt, aki a döntést meghozza bennem. A felelősség egy olyan etikai eseménnyé válik²⁸² – és itt hangsúlyozzuk az esemény kifejezést – ami túlmegy mindenféle kötelességen vagy adósságon, vagyis a hagyományos értelemben vett felelősségen, ami hasonlóan a döntéshez egy kalkulálható, irányítás alatt tartható, számító és számítható folyamat.²⁸³

Hogy mennyire fontos ebben a szituációban is az éntől, az ipszeitástól való megszabadulás, jól mutatja, hogy Derrida egyszerűen „obszcén állításoknak” tartja, ha valaki azt mondja „Itt én vagyok a felelős”, „Ezért felelősséget vállalok” vagy ép-

²⁷⁹ „L'événement doit s'annoncer comme im-possible, il doit donc s'annoncer sans prévenir, s'annoncer sans s'annoncer, sans horizon d'attente, sans telos, sans formation, sans forme ou préformation téléologique.” DERRIDA: *Voyous... i. m.* 198. ill. DERRIDA: *Bitangok... i. m.* 168.

²⁸⁰ „(...) c'est pour In' approcher de cette essence de l'événement, de ce qui advient, une fois, une seule fois, une première et dernière fois, de façon toujours singulière, unique, exceptionnelle, irremplaçable et imprévisible, incalculable, de ce qui arrive ainsi ou de qui arrive en venant là où précisément - et c'est la fin de l'horizon aussi bien que de la téléologie ou du programme calculable, de la prévision ou de la providence - on ne le voit plus venir, plus horizontalement : sans horizon.” DERRIDA: *Voyous... i. m.* 189. ill. DERRIDA: *Bitangok... i. m.* 159.

²⁸¹ Derrida itt szándékosan játszik francia jönni ige (viens) előfordulásaival:

jövő – *avenir*

létrejövés – *devenir*

esemény – *événement*

²⁸² DERRIDA, Jacques: *For Strasbourg*, Ed. BRAULT, Pascale-Anne – NAAS, Michael, Fordham University Press, New York, 2014. 66.

²⁸³ Az esemény eseményszeűsége mindig és kizárólag kivételes: Un événement ne peut être événement, et décisif, que s'il est exceptionnel. Un événement comme tel est toujours exceptionnel.” DERRIDA: *Politiques de l'amitié... i. m.* 151.

pen azt, hogy „Én magam döntök”. A felelősségnek végtelennek kell lennie, hogy lerázza magáról a kalkulálhatóságot, a kiszámíthatóságot.²⁸⁴ A Másik multiplicitásával egyetemben a hívások, a kérések, a megszólítások multiplicitásával is szembe kell néznünk, ami Derrida szerint azt vonja maga után, hogy „egyenlően felelős vagyok minden egyes Másik előtt, és ez a felelősség nem kalkulálható.”²⁸⁵ A minden Másik, mint minden egyes Másikkal (*tout autre est tout autre*) szembeni végtelen felelősségem az, ami megnyit egy bizonyos jövőt, megnyitja magát az eljövendő felé, legyen az az eljövendő demokrácia, az eljövendő barátság, vagy az eljövendő feltétlen vendégsbarátság.²⁸⁶ Mind a felelősségben, mind a döntésben kivételes szerep jut tehát a radikális szingularitásnak, ahogy Derrida írja a *Bitangok*-ban: „Az előre nem látható lehetetlenség értékéhez a kiszámíthatatlan és kivételes szingularitást társítom.”²⁸⁷ Az egyediség pedig nem egyenlő az egységgel, vagyis azzal az egységgel, amit Schmitt politikai teológiájának szuverenitás elmélete implikál (az Egy, aki dönt). Saitya Brata Das mutatott rá arra, hogy a szuverén nélküli szuverenitás eléréséhez Derrida a kivételt (a kivételes állapotot, amiről a szuverén dönt) egy radikálisan más kivétellel „cseréli fel” Derrida, a messianikus kivétellel.²⁸⁸ Das szerint ez egy „nem-szuverén kivétel: vagyis a lehetetlen messianikus nyilatkozata, egy még eljövő igazság nyilatkozata, egy feltétel nélküli megbocsátásé, hatalom és szuverenitás nélkül. Ez a *l'avenir*, az eljövő rendje: egy messianikus lehetőség vagy még inkább lehetetlenség, ami nélkül nincs politika és nincs etika sem.”²⁸⁹ Ez a messianisztikus kivétel egyszerre alkotja és rombolja le a felelősséget, mivel amellet, hogy felelőssé tesz (az „igazi” értelemben), ugyanúgy felelőtlené is, amennyiben sosem tudunk igazságosak lenni a másikkal, sőt még magunkkal, mint másikkal sem.²⁹⁰

Ez az apória (lehetetlen lehetőség, felelőtlen felelősség), ami az esemény, a döntés és a felelősség között feszül, teszi a derridai szuverenitás-nélküli etika-politika-jogi elméletet egy nehezen érthető, de annál egyedibb gondolattá. Derrida

²⁸⁴ *Uo.*

²⁸⁵ DERRIDA: *For Strasbourg... i. m.* 73.

²⁸⁶ Éppen ezért a szuverenitás nélküli politikai nem egy liberális demokrácia sajátja lenne, Derrida ennél sokkal radikálisabb helyet vizionál annak: az eljövendő demokráciát. Amiben központi szerep jut egy „messianikus reménynek”, amiről Losoncz Alpár tanulmányában így ír: „Derrida olyan messianisztikus lehetőséget fontolgat itt a történelem végének liberális gondolatával szemben, amely nyitottságban tart bennünket a jövővel kapcsolatban, egyúttal magában foglalja az irreducibilis vallásos reményt.” LOSONCZ Alpár: *A kései politikai filozófia útvesztői, azaz Derrida füle*, In: *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*, Szerk.: NYÍRÓ Miklós, L'Harmattan, Budapest, 2012. 217.

²⁸⁷ „À la valeur d'im-possibilité imprévisible, j'associerai celle de singularité incalculable et exceptionnelle.” DERRIDA: *Voyous... i. m.* 203. ill. DERRIDA: *Bitangok... i. m.* 172.

²⁸⁸ Ami tehát az előre láthatatlan, kalkulálhatatlan, egyedi, eljövendő felé való fordulásban nyilvánul meg.

²⁸⁹ DAS, Saitya Brata: *The Wounded World: Essays on Ethics and Politics*, Aakar Books, Delhi, 2013. 22.

²⁹⁰ CROCKETT: *Derrida after the End of Writing... i. m.* 50.

ugyanis egyetlen helyen sem mondja azt, hogy egy csapással, könnyen fel lehetne számolni a „politikai teológiákat”, azt a tradíciót, amelyik a szuverénre épített, ehelyett a szuverenitás dekonstrukciójával kapcsolatban, ahogy Losoncz Alpár fogalmaz: „szinte unalomig menően, a kilépés iszonyatos nehézségeiről beszél.”²⁹¹ A nehézségeket magunkra vállalva, a praxison a lexis segítségével kell dolgoznunk.

²⁹¹ LOSONCZ: *A kései politikai filozófia útvesztői...* i. m. 227.

II./3 Szembenézni a Másikkal – Benjaminról Lévinason keresztül

Derrida Schmitt-olvasata megerősítette, hogy a filozófiai problémák etikai és politikai kérdésfeltevései nemhogy nem idegenek a dekonstrukció számára, de a Derrida-szövegek a tradicionális válaszokkal szemben alternatívákkal is tudnak szolgálni. Egy ilyen alternatíva a barátságfilozófia, amit átszó a vendégbarátság motívuma, így részeként tekinthetjük annak a szélesebb derridai diskurzusnak, amit vendégbarátság-filozófiának hívhatunk. Az etikai és politikai szétválaszthatatlansága és dinamikája, ami a vendégbarátság-filozófiát jellemzi, különösen megmutatkozik Derrida 1989-es szövegében, a *Törvényerőben* (*Force de loi*). A schmitti barát/ellenség oppozíció dekonstruálása és a szuverenitáskritika után azt az erőszak-erőszakmentesség ellentétpárt kell vizsgálnunk, amit már érintettünk az előző fejezetben.²⁹² Ez azért szükséges, mert ezzel egyrészt azt bizonyítjuk, hogy létezik egy „híd” Derrida legkorábbi és kései szövegei között, másrészt felismerhetővé válnak azok az „eszközök”, amelyekkel Derrida már a filozófia szűkebb területéről kilépve a „mindennapi” eseményekre lesz képes reflektálni. A híd: Emmanuel Lévinas gondolkodása. Az eszközök: igazságosság, jog, Másik, ökonómia.

Jacques Derrida életművében fontos helyet foglal el a *Törvényerő* (*Force de loi*) című munkája, amely két, 1989-ben íródott szöveget tartalmazza.²⁹³ A *Törvényerő* egyrészt a keletkezés időpontja miatt figyelemreméltó, hiszen Derrida az akkori „új világrend” kialakulásának időszakában vetette papírra gondolatait jogról, igazságosságról, a politikai és etikai dimenziók sokszor kibogozhatatlan mátrixáról. Másrészt, noha mégis valamilyen határozott „törésvonal” mentén született a két szöveg, az, amit Derrida állít azokban, az pontosan azt igyekszik alátámasztani, amire az 1980-as évektől újra és újra emlékeztetni próbált: a dekonstrukció belső logikájára jellemző folytonosságot, azt, hogy már Derrida legkorábbi szövegeiben is, a dekonstrukció jogot formált a jogra, és elkötelezte magát amellest, hogy „igazságosnak kell lenni az igazságossággal”.²⁹⁴ Tehát a *Törvényerő* egyszerre a „kései filozófia” egyik legnyilvánvalóbb szövege és egy olyan „védőbeszéd”, amely a dekonstrukcióról (mint olyanról) és tulajdonképpen Derrida filozófiájáról mint egészről kíván szólni. Az addig íródott szövegek közül a *Törvényerő* az elsők között van, amelyik már explicit

²⁹² Az erőszak és a dekonstrukció kapcsolatához lásd még: KICSÁK: *A dekonstrukció mint politikai filozófia... i. m.*

²⁹³ A *Törvényerő* két szövege: *A jogtól az igazságosságig és Benjamin keresztneve*. Az elsőt 1989-ben, a másodikat két évvel később, 1991-ben adta elő Derrida. Nyomtatásban, francia nyelven, három évvel később jelent meg. DERRIDA, Jacques: *Force de loi. Le „Fondement mystique de l’authorité”*, Galilée, Paris, 1994. Magyar fordítása: DERRIDA, Jacques: *Törvényerő. „A tekintély misztikus alapja”*, ford.: KICSÁK, Lóránt, L’Harmattan, Budapest, 2016. A továbbiakban a francia és a magyar kiadást is megjelölöm a hivatkozásoknál.

²⁹⁴ DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 44. ill. *Törvényerő... i. m.* 27.

módon foglalkozik jogi és etikai problémákkal a dekonstrukció segítségével, mégis éppen az egyik legkorábbi szövegére való visszautalásként is értelmezhető.

Védőbeszéd kettős feladattal

Először azonban tisztázzuk, hogy miért használtam a „védőbeszéd” kifejezést, amely főleg a *Törvényerőben* olvasható, *A jogtól az igazságosságig (Du droit à la justice)* című szövegre alkalmazható. Derrida előadása 1989 októberében hangzott el a Cardozo Law School által szervezett konferencián (*Deconstruction and the Possibility of Justice*), New Yorkban. Mivel a konferencia az Egyesült Államokban a „critical legal studies” néven ismert mozgalom segítségével került megrendezésre, ezért nem véletlen, hogy Derrida, aki a szövege egyik fókuszpontjának a jog és a dekonstrukció kapcsolatát választotta, egy, a jog világából ismert szituációval vezette be előadását. Mint mondja, ahhoz, hogy szövegét prezentálni tudja a hallgatóság előtt, tulajdonképpen egy jogi procedúra folyamatának kell alávetnie magát (és a szöveget): „Ahhoz azonban, hogy *alávessem magam ennek a törvénynek*, és hogy elfogadjam, még mindenképpen teljesülniük kell bizonyos feltételeknek: például *válaszolnom kell egy meghívásra*, és ki kell fejeznem arra irányuló vágyamat, hogy itt beszéljek, amire *látszólag senki nem kényszerített*. Az is kell még továbbá, hogy valamennyire *képes legyek megérteni a szerződést és a törvény feltételeit (...)*” [dőlt kiemelés tőlem].²⁹⁵ Megvannak tehát a meghatározott lépések, amelyeket mint törvényt alkalmazni kell, ahogyan a szövegben nem sokkal később Derrida kiemeli az angol „to enforce the law”²⁹⁶ kifejezést, amivel egy bizonyos erőre, a törvény és az erő (vagy erőszak) bizonyos kapcsolatára hívja fel a figyelmet, ez az erő nehezedik rá a szövegre is és a szöveg előadójára is még egy olyan ártatlannak tűnő szituációban is, mint egy konferencián való részvétel. Derridának ugyanis meg kell értenie a „szerződés és a törvény feltételeit”. Mi ez a törvény, amire Derrida itt hivatkozik és amelynek alá kívánja vetni magát? A nyelv törvénye, méghozzá a vendéglátó nyelvének az (törvény)ereje, amely törvényként magasodik az „idegen” fölé („(...) ebben a helyzetben, melynek nem vagyok ura, valamilyen szimbolikus erő vagy törvény ezt a kötelességet rója rám, vagy ezt a feltélt szabja számomra.”²⁹⁷). Derrida ugyanis, saját elmondása szerint is, hogy folytassa a jogi „szituációs játékot”, idegenként lép a hallgatóság elé: „(...) valamennyire képes

²⁹⁵ Itt Derrida tulajdonképpen olyan kifejezéseket használ, amelyek elválaszthatatlanok a vendégbarátságról, egy vendégbarátságról szóló diskurzustól. Noha a vendégbarátság/vendégszeretet kifejezés nem fordul elő a két szövegben, mégis azokat értelmezhetjük úgy, mint a derridai vendégbarátság-filozófia megkerülhetetlen helyeit (ami közelebb visz minket Emmanuel Lévinas hatásához). DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 16. ill. *Törvényerő... i. m.* 9.

²⁹⁶ Derrida megjegyzése szerint ez az angol kifejezés azért is figyelemreméltó, mert kifejeződik benne az erő, ami például a francia megfelelőjéből (*appliquer la loi* – alkalmazni a törvényt) hiányzik. DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 17. ill. *Törvényerő... i. m.* 9.

²⁹⁷ DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 15. ill. *Törvényerő... i. m.* 8.

legyek megérteni a szerződést és a törvény feltételeit, vagyis, hogy legalább egy minimális szinten elsajátítsam a nyelvüket, mely így ebben a minimális mértékben megszűnik idegen lenni számomra.”²⁹⁸ Ha nem is kísérteties a hasonlóság, de mindenképpen felfedezhetünk párhuzamot a Derrida által megfestett jelenet és Platón Szókratész védőbeszéde című dialógusának kezdősituációja között. Derrida egy másik, későbbi helyen bővebben is beszél Szókratész védőbeszédéről, ahol a vendégbarátság jogi procedúráját dekonstruálja.²⁹⁹ A konferencia hallgatósága egyfajta ítélőszék az előadó előtt, aki kevésbé vádlott (mint Szókratész), viszont legalább annyira idegen, éppen a nyelv idegensége miatt: „Olyan nyelven kell beszélnem, amely nem a sajátom, mert ez így igazságos – immár megint más értelemben: az igazságosság-
nak abban az értelmében, melyet anélkül, hogy külön megfontolás tárgyává tennénk, nevezünk most a szó jogi-etikai-politikai értelmének. A méltányosság értelmében igazságos a többség nyelvét beszélni, különösen, ha az a vendégbarátság jegyében szót ad az idegennek.”³⁰⁰ A vendégbarátság egy jogi korlátokkal körülvett építménye ez, amely, mint már korábban láthattuk, nem a dekonstrukció értelmében vett vendégbarátság, amely korlátok, feltétel nélküli. Amikor a jog és az igazságosság szétválasztásáról, erőszakról és erőszakmentességről beszél majd Derrida, akkor szem előtt kell tartanunk, hogy mindvégig egy bizonyos vendégbarátságról is beszél. Vissza a védőbeszédhez: Derrida azonban fejet hajt a törvény ereje előtt, amely egy idegen nyelv használatára kényszeríti, röviden: aláveti magát a jogi procedúrának. De mi is a pontos vád? Derrida ugyanis valóban védekezik, bizonyítékokat hoz fel, érvel a maga igazsága felől. Derridának a „dekonstrukcionista” szövegeket kell megvédenie³⁰¹, amelyekről azt állítják, hogy nem foglalkoznak az igazságossággal, egyszerűen nem veszik figyelembe, nem „veszik célba” azt. Derrida szerint ez azonban csak „lát-szat”, majd olyan szövegeket citál saját életművéből, ahol az igazságosság, a jog vagy a politika témája érhető tetten.³⁰² Ráadásul nem kell az igazságosságnak szó szerinti formában megjelennie az írásokban ahhoz, hogy az igazságosság problémája is ott mozogjon a szöveg belső logikájában: „Azt mondanom sem kell, hogy a kettős afirmációról, a cserén és elosztáson túli adományról, az eldönthetetlenről, az össze-mérhetetlenről vagy a kiszámíthatatlanról, az egyediségről, a különbségről és a heterogenitásról szóló beszédek is, még ha nem is direkt módon, hanem kerülő úton, de minden ízükben az igazságosság kérdését feszegetik.”³⁰³ Sőt Derrida tovább megy és

²⁹⁸ DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 16. ill. *Törvényerő... i. m.* 9.

²⁹⁹ DERRIDA: *Az idegen kérdése: az idegentől jött... i. m.*

³⁰⁰ DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 16. ill. *Törvényerő... i. m.* 9.

³⁰¹ Korábban a *Mémoires Paul de Man* számára című szövegében Derridának hasonló lépéseket kellett tennie. Ld. DERRIDA, Jacques: *Mémoires pour Paul de Man... i. m.* 39-40.

³⁰² *Violence et métaphysique, Glas, Spéculer sur Freud*, stb. DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 21. ill. *Törvényerő... i. m.* 12.

³⁰³ *Uo.*

azt mondja, hogy a dekonstrukció „lényegileg a jog, a morál és a politika alapjaira való rákérdezés.”³⁰⁴ Lényegileg, de nem feltétlenül közvetlen módon történő rákérdezés. Legalábbis az igazságosság kérdésében bizonyosan így áll a dolog: „(...) az igazságosságról nem lehet közvetlenül beszélni, az igazságosságot nem lehet közvetlenül témává vagy vizsgálat tárgyává tenni (...)”³⁰⁵ Az igazságossággal tehát úgy lehet igazságosnak lennünk, ha közvetetten közelítünk hozzá, ami egyben azt is jelenti, hogy szakítani kell a jog közvetlenségével, amivel a kettőt, az igazságosságot és a jogot összekapcsolta a kérdés tradíciója. Derrida szerint a dekonstrukció az igazságosságnak egy olyan lehetőségét kínálhatja, amely „nem csak meghaladja a jogot, vagy ellentmond neki, de amely talán egyáltalán nem is áll viszonyban vele, vagy olyan különös kapcsolatban áll a joggal, hogy egyszerre igényelheti, de ki is zárhatja.”³⁰⁶ A jog és az igazságosság között ugyanis egy döntő különbség figyelhető meg. Amíg a jog egy konstrukció, amely megváltoztatható és interpretálható szövegrészen alapul, addig az igazságosság, amely a jogon kívül, de nem egy egyszerű külsőlegesség értelmében helyezkedik el, ellenáll a dekonstrukciónak.³⁰⁷ Az igazságosság ebben az értelemben dekonstruálhatatlan. Pontosan ezért nem tudja a dekonstrukció közvetlen módon „célba venni” az igazságosságot. A dekonstrukció egy „mozgástérben” történik, ahol tehát jog és igazságosság kapcsolata úgy áll fenn, hogy utóbbi egyszerre igényelheti, de ki is zárhatja az előbbit, viszont sosem lehetséges az, hogy az igazságosság teljesen lefedje azt, hogy egyetlen álló célpontként, közvetlen kérdés alanyaként jelenjen meg a dekonstrukció előtt. Mi ez a „mozgástér”? Derrida így ír erről: „(...) a dekonstrukció az igazságosságosság dekonstruálhatatlansága és a jog dekonstruálhatósága közötti mozgástérben történik meg. A lehetetlen tapasztalataként lehetséges, ott, ahol – noha nem létezik, még vagy soha nem jelenlévő – az igazságosság van (*il y a la justice*).”³⁰⁸ Derrida tehát egy kettős feladatot hajt végre azzal, hogy az igazságosságra kérdez rá az előadásában. Egyrésztől magáról a dekonstrukciónak beszél (úgy és olyan formában, már-már definiálva azt, ahogyan korábban még nem), válaszol a dekonstrukciót ért kritikákra azzal, hogy annak etikai-politikai dimenziójára helyezi a hangsúlyt.³⁰⁹ Másrészt szigorúan szétválasztja az igazságosságot a jogtól, hogy ezzel a dekonstrukciós rákérdezést elhatárolja a klasszikus igazságosság-interpretációktól. Mindkét feladat fontos lesz ahhoz, hogy Derrida eredményesen

³⁰⁴ DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 22. ill. *Törvényerő... i. m.* 13.

³⁰⁵ DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 26. ill. *Törvényerő... i. m.* 15.

³⁰⁶ DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 17. ill. *Törvényerő... i. m.* 10.

³⁰⁷ DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 34-35. ill. *Törvényerő... i. m.* 20-21.

³⁰⁸ DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 35-36 ill. *Törvényerő... i. m.* 21.

³⁰⁹ Dekonstrukció feladata több annál, hogy az akadémiai közeg szövegeket elemezzon: „beavatkozson nemcsak a szakmába, de oda is, amit városnak, polisznak és általánosabban világnak nevezünk” (DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 23. ill. *Törvényerő... i. m.* 13.)

tudjon a *Törvényerő* második szövegéhez fordulni, ahol Walter Benjamin *Az erőszak kritikájáról*³¹⁰ című szövegét elemzi.

Az inga első kilengése – *Violence et métaphysique*

A *Törvényerő* második szövegében, a *Benjamin keresztnevében* (*Prénom de Benjamin*) Derrida már kimondottan Benjamin *Az erőszak kritikájáról* esszéjét elemzi és ez lesz az a szöveg, amelyet összevethetünk Derrida egyik legelső publikált szövegével is.³¹¹ Mégis, már *A jogtól az igazságosságig* szövegben található utalás erre az írásra. Amikor Derrida az igazságosságot élesen elválasztja a jogtól, akkor annak tisztázására, hogy mégis milyen igazságosság-fogalomhoz helyezi legközelebb magát, Derrida Emmanuel Lévinasnak az igazságosságról alkotott nézeteit idézi. Az igazságosság kérdése itt találkozik a másik és az idegen kérdésével, ami Derrida egész kései filozófiáját uralja. Szinte mindegyik, 1980 után írt szövegében felfedezhetjük Lévinas hatását, gondolkodásának nyomait. *A jogtól az igazságosságig*-ban egyenesen (*droit*) Lévinas *Teljesség és végtelen*³¹² című szövegére való utalással találkozhatunk: „A Teljesség és végtelenben (Igazság és igazságosság) azt írja: „[...] a másikkal való viszony, azaz az igazságosság”, amit másutt úgy határoz meg, mint „az arc fogadásának egyenessége.””³¹³ Derrida az idézett szövegrészletekkel két dolgot mond: először is azt, hogy az igazságosságról való beszéd a dekonstrukció számára elválaszthatat-

³¹⁰ BENJAMIN, Walter: *Az erőszak kritikájáról*, ford.: BENCE György In: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*, Magyar Helikon, Békéscsaba, 1980. 25-57.

³¹¹ Walter Benjamin egy másik szövege is fontos szerepet játszik Derrida kései gondolkodásában. Az 1998-1999-es tanévben *Le parjure et le pardon* címmel tartott szemináriumsorozat során olvasta Benjamin 1921-es töredékét (amit tehát *Az erőszak kritikájáról* publikálásának évében íródott), a *Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt*-et. Derrida ezt a szöveget hozza fel példaként a megbékélés nélküli megbocsátás „viharos” motívumára. (Meg kell említenünk a Benjamin-Lévinas párhuzam kapcsán, hogy ugyanezen a szemináriumsorozaton Derrida Lévinas *Lectures talmudiques* szövegét is elemzi a megbocsátás problémája felől) BENJAMIN, Walter: *Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt*, In.: Walter Benjamin *Gesammelte Schriften*, Szerk.: TIEDEMANN, Rolf – SCHWEPPEHÄUSER, Hermann, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985. 97-98. Vö.: DERRIDA, Jacques: *Le Parjure et le Pardon, Volume II. Séminaire (1998-1999)*, Seuil, 2020. 53-56.

Derrida Benjamin-olvasatának teljes képéhez hozzátartozik a *Fichus* című szövege, amit 2001. szeptember 22-én mondott el az Adorno-díj átvételekor Frankfurtban. A *Fichus* a dátum miatt is fontos, hiszen Derrida ebben a beszédében röviden már reflektálhatott a szeptember 11-i terrortámadásokra. A szöveg főleg az álom motívumát és annak kapcsolatát a nyelvhez járja körül Benjamin és Adorno szellemi örökségében, de a beszéd végén Derrida egy kvázi összefoglalást is ad munkásságáról, arról, hogy milyen „fejezetek” mentén képzei el a saját filozófiáját: „Ha egy nap megírnám azt a könyvet, amelyről álmodom, hogy értelmezzem ennek a díjnak a történetét, lehetőségét és megtiszteltetését, legalább hét fejezetet tartalmazna.” A *Fichus* Benjaminhoz releváns részeihez lásd: DERRIDA, Jacques: *Fichus. Discours de Francfort*, Galilée, Paris, 2002. 9-25.

³¹² LÉVINAS, Emmanuel: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, LGF, Paris, 1990. Magyarul megjelent: LÉVINAS, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*, ford. TARNAY László, Jelenkor, Pécs, 1999.

³¹³ DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 48-49. ill. *Törvényerő... i. m.* 29.

lan a másiktól, a másikkal való viszonytól; ha az igazságosságról van szó, a lehető legkomolyabban kell kalkulálni a másikkal.³¹⁴ Másodsor, az igazságosság és a jog egymásra redukálhatatlanságát erősíti meg azzal, hogy az „arc fogadásának egyenességére” utal. Ez az egyenesség ugyanis nem lesz azonos a jog által értett egyenességgel. A másik felé forduló egyenesség nem szimetrián alapszik (és főleg nem *ego-központúságon*), ahogyan azt a jog gondolni véli, hanem éppen ellenkezőleg, egy abszolút aszimmetrián. Így váltja fel a „méltányos elosztást” és a „kiszámított arányosságot” az a legkomolyabb értelemben vett „kalkulálás”, ami „egyenesen” a másikat helyezi maga elé.³¹⁵ A másikkal való viszony nem csak azért lesz fontos Derrida számára, mert ezzel az igazságosságot fel tudja szabadítani a jog hatalma alól, hanem azért is, mert ezzel akár egy bizonyos erőszakmentességhez is közelebb kerülhet, ami Benjamin *Az erőszak kritikájáról* is fontos feladatként jelenik meg. Ha ugyanis Derrida hűségesen követné Lévinast az igazságosság-fogalom meghatározásában (de nem teszi, hiszen elmondja, hogy csak „közel áll hozzá”), akkor eljutna egy tiszta erőszakmentességhez, ami megszabadítaná az erőszaktól azt az igazságosságot, amely azonban Derrida szerint szüntelen mozgásban van a joggal, azzal a joggal, amit ténylegesen áthat az erő, az erőszak motívuma. A dekonstrukció viszont nem ismerhet el ilyen „tiszta erőszakmentességet”, pontosan azért, mert a tényleges szétválasztás igazságosság és jog között nem lehetséges. A dekonstrukció a „kettő között ingázik”.³¹⁶

Ilyen ingázás nyomát vélhette felfedezni Derrida Emmanuel Lévinas gondolkodásában is, amit az 1967-ben publikált *Violence et métaphysique*³¹⁷ című írásában támaszt alá. A *Violence et métaphysique* nem csupán a címében fellelhető erőszak kifejezés miatt emlékeztethet minket a *Törvényerőre* (és kimondottan *Az erőszak kritikájáról* elemzésére a kötet második szövegében), de tartalmában is találkozhatunk olyan összefüggésekkel, amelyek később újra előfordulnak a Benjamin-olvasatban. Derrida azt igyekszik bemutatni, hogy az az oppozíció-fordulat, amit Lévinas és Benjamin próbál véghez vinni, nem fenntartható. Sőt, Benjamin szövege „a szemünk láttára rombolja le azokat a megkülönböztetéseket, melyeket javasol”, míg végül egy olyan „szöveg-fantomot” hagy hátra, „mely dugába dőlt, lévén egyszerre akart teremtés és fenntartás lenni, de sem egyikig, sem másikig nem ér el, hát marad, ahol van egy bi-

³¹⁴ Még ha ez a kalkulálás a lehető legmesszebbre áll az általános értelemben vett kalkulálástól. Derrida kései szövegeiben gyakran megjelenik a kalkulálhatósággal, a programozhatósággal szembeni kritika. Vö. DERRIDA: *For Strasbourg...* i. m. 64-68.

³¹⁵ DERRIDA: *Force de loi...* i. m. 49. ill. *Törvényerő...* i. m. 30.

³¹⁶ DERRIDA: *Force de loi...* i. m. 50. ill. *Törvényerő...* i. m. 30.

³¹⁷ DERRIDA, Jacques: *Violence et métaphysique*, In: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967. 117-207.

zonyos pontig, egy bizonyos ideig olvashatóan és olvashatatlanul, mint példaszerű összeomlás”.³¹⁸

De milyen megkülönböztetésekkel, ellentétpárokkal dolgozik Lévinas és Benjamin? Tulajdonképpen mindkét szerzőnél az erőszak kritikájával találkozhatunk. Benjaminsnál ez evidens, mivel már a szövege legelején kitűzi maga elé az erőszak meghaladásának célját.³¹⁹ Itt a joggal (normatív- és természetjog) szorosán összekapcsolható erőszak áll szemben valamiféle tisztán erőszakmentes igazságosság-fogalommal. Lévinasnál a teljesség (*totalité*) névvel ellátott, a nyugati filozófiai tradícióba beágyazott erőszak találja szemben magát egy transzcendentális etikával (a végtelen, *infini* etikájával), amelynek végső soron meg kell haladnia az előbbit. Derrida elemzésében Lévinas két gondolkodóval kerül szembeállításra. Egyrészt Husserlrel és az általa képviselt fenomenológiával, másrészt pedig Heideggerrel és az ontológiával szemben határozza meg magát Lévinas a *Teljesség és végtelenben*.³²⁰ Noha két XX. századi gondolkodóról beszélünk, az, amit Lévinas kínál a szövegében, az egész nyugati filozófiai tradíciót (ami a teljesség fogalmában gyökerezik) váltja le egy radikálisan más útra, amit első filozófiának nevez. Ez az első filozófia pedig nem a metafizika vagy az ontológia lesz többé, hanem az etika.³²¹ Ez a gondolat, ami tehát egy etikai viszonyra épül, egy olyan „erőszakmentes viszony a végtelenhez mint végtelen másikhoz, a Másikhoz – ami az egyetlen lehetőség a transzcendens helyének megnyitására és a metafizika felszabadítására.”³²² Lévinas szerint a másikhoz való viszonyom, ami tehát ennek az első filozófiának, a transzcendentális etikának az alapját fogja képezni, egyszerre képes leszámolni Husserl és Heidegger domináns gondolataival, amelyek figyelmen kívül hagyták ezt a viszonyt. A másikhoz való „igaz” viszonyom ugyanis a másik arcához való fordulásban nyilvánul meg, egy szemtől szemben szituációban, ami viszont „közvetítő és közösség nélküli, sem nem közvetett, sem nem közvetlen”, egy jelenlét (Heidegger) és fenomenalitás (Husserl)

³¹⁸ DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 104. ill. *Törvényerő... i. m.* 63. Mint az előző fejezetben láthattuk, Derrida hasonlóan kritikus Schmitt szövegeivel szemben is, persze ez az öndekonstruálás nem egy végletesen negatív bírálat, hiszen az idézett helyen Derrida azt írja, hogy tulajdonképpen ez lenne a dekonstruktív szöveg „státusz nélküli státusza”.

³¹⁹ BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról... i. m.* 25.

³²⁰ A „két görög”, ahogy Derrida fogalmaz a *Violence et métaphysique*-ben (Lévinas a görög filozófiáig vezeti vissza az elnyomó metafizika hagyományait, amelyet legerőteljesebben Husserl és Heidegger képvisel a XX. században). DERRIDA: *Violence et métaphysique... i. m.* 123.

³²¹ „Az erkölcs nem a filozófia egyik ága, hanem az első filozófia.” – írja Lévinas. Ezzel szembehelyezi magát azzal, amit a *Teljesség és végtelen* elején nevez első filozófiának: „a szabadságot és a hatalmat azonosító”, a „hatalom filozófiája”, „az ontológia mint első filozófia”. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen... i. m.* 261. ill. 29-30.

³²² „Cette pensée en appelle à la relation éthique — rapport nonviolent à l’infini comme infiniment-autre, à autrui — qui pourrait seule ouvrir l’espace de la transcendance et libérer la métaphysique.” DERRIDA: *Violence et métaphysique... i. m.* 123.

nélküli közösség, ami egyszerre abszolút közelség és abszolút távolság is.³²³ A másik csak ebben a különös viszonyban lesz másik, csak abban az esetben, ha az alteritása teljes mértékben redukálhatatlan (ellenáll az ego semlegesítésének, a totalitásnak), végtelenül redukálhatatlan, így „a végtelenül Másik csakis mint Végtelen lehetséges”.³²⁴ Ez az erőszakmentességhez vezető út szempontjából döntő fontosságú. Ugyanis ezzel a viszonyal egyszerre megnyílik, de túl is haladtatik a teljesség: „ez az, ami minden erő, minden erőszak határát jelöli, és ez az etikai eredete.”³²⁵ Derridának azonban pontosan ez lesz az egyik kritikai megjegyzése a *Teljesség és végtelenben* olvashatókkal szemben. Lévinas ugyanis úgy akarja meghaladni a metafizikát, hogy a metafizikai hagyományhoz szükségszerűen köthető abszolút ellentétpárokkal operál. Egyik ilyen megnyilvánulása az oppozícióknak a teljesség szembeállítása a végtelennel. De ugyanígy, hasonló példa az igazságosság, ami az etika mint első filozófia oldalán áll, szembenállása a joggal. Az Etika (immár nagybetűvel) „törvény és fogalom nélküli, amelyik csak addig őrzi meg erőszakmentes tisztaságát, amíg a fogalmak és törvények nem determinálják”, vagyis nem szabályokról és azok rendszeréről beszél Lévinas, hanem az etikai viszonyról általában.³²⁶ De létezik-e tiszta erőszakmentesség és Etika mint olyan, anélkül, hogy a metafizikai csapdájába esnénk? Derrida válasza egy határozott nem. Mindezt pedig egy olyan „fogalommal” magyarázza, amely később, például az adomány problémájánál döntő fontossággal tér vissza gondolkodásába. Nincsenek végletes oppozíciók, nem lehetséges a hierarchia egyszerű megfordítása, nem lehet a metafizikát leváltani az etikával. Azért nem, mert benne egy ökonómiai körforgásról beszélhetünk. Az erőszak ökonómiájáról (*économie de violence*).³²⁷ „A metafizika ökonómia: erőszak erőszak ellen, világosság a világosság ellen: a filozófia (általában)” – írja Derrida pár sorral később.³²⁸ Ez az *économie* az, amelyik meggátolja egy tiszta erőszakmentesség lehetőségét, ámde pontosan ezt a sajátosságot figyelhettük meg a másikkal való viszonyban is, amit maga Lévinas is úgy ír le, mint egyszerre abszolút közelség és abszolút távolság. Ahogyan ott a jelenlétet sem lehet felcserélni egy „távollétre”, úgy a metafizika erőszakát sem lehet leváltani az etika tiszta erőszakmentességére. Állandó mozgás van, hogy azt ne

³²³ „Sans intermédiaire et sans communion, ni médiateté, ni immédiate, telle est la vérité de notre rapport à l'autre, la vérité à laquelle le logos traditionnel est à jamais inhospitalier.” DERRIDA: *Violence et métaphysique... i. m.* 134.

³²⁴ DERRIDA: *Violence et métaphysique... i. m.* 154.

³²⁵ Uo.

³²⁶ „Il est vrai que l'Éthique, au sens de Levinas, est une Éthique sans loi, sans concept, qui ne garde sa pureté non-violente, qu'avant sa détermination en concepts et lois. Ceci n'est pas une objection : n'oublions pas que Levinas ne veut pas nous proposer des lois ou des règles morales, il ne veut pas déterminer une morale mais l'essence du rapport éthique en général.” DERRIDA: *Violence et métaphysique... i. m.* 164.

³²⁷ DERRIDA: *Violence et métaphysique... i. m.* 172.

³²⁸ DERRIDA: *Violence et métaphysique... i. m.* 173.

mondjuk, ingázás. Nem csak a dekonstrukció helye fedezhető fel itt, de egy újfajta etika lehetősége is, amelyik ugyanannyira radikális a tradícióhoz képest, mint Lévinas transzcendentális etikája, viszont nem törekszik arra, hogy magát abszolút-ként, „tisztaként” határozza meg.

C'est une économie, írja Derrida a másikhöz való viszonyomról, vagyis „ez is egy ökonómia”. Tehát a másik arca sem hozhatja el a tiszta erőszakmentességet, az ego hatalmában lévő neutralizáló és totalizáló teljességet nem válthatja fel a végtelen aszimmetriája. „Vagyis, annak a szükségessége, hogy a másik jelentéséhez hozzáférésem legyen (az ő redukálhatatlan alteritásához) az „arc” alapján, annak nem-fenomenális fenoménja, nem-tematikus témája által, más szóval az egóm (általános-ságban) intencionális változata alapján (...) [az már] maga az erőszak, vagy legalábbis egy redukálhatatlan erőszak transzcendentális eredete, ami azt jelenti, ahogyan korábban állítottuk, hogy valamilyen szempontból értelmes az etikai-előtti erőszakról beszélnünk. Ez a transzcendentális eredet mint a másikhöz való viszony redukálhatatlan erőszaka, egyszerre erőszakmentesség is, mivel ez teszi lehetővé a másikhöz való viszonyomat. Ez egy ökonómia (*C'est une économie*).”³²⁹ Az ökonomikus jelleg ugyanúgy megfigyelhető Derrida szerint Lévinas etikája és az általa elítélt heideggeri ontológia között is. Derrida ugyanis nem ért egyet azzal, hogy az ontológia csupán az Énnel biztosítana létjogosultságot, a Másikat pedig semmibe venné. „Éppen ellenkezőleg” – mondja Derrida.³³⁰ Ahhoz, hogy ezt alátámassza ismét egy olyan kifejezést citál a heideggeri szótárból, amit az 1980-as évektől íródott szövegeiben, ahol az etika explicit módon is meghatározó szerepet tölt majd be, Derrida stratégiailag fontosnak fog tartani, ez pedig az engedés, lenni-engedés (*laisser-être*) kifejezése. A Lét, a lenni elgondolása Lévinas szerint már önmagában etikai erőszakként fogható fel, Derrida azonban azt állítja, hogy nélküle egyetlen etika sem „nyílna meg”: „Enélkül a belátás nélkül, ami nem egy tudás, vagy mondjuk úgy, hogy enélkül az egy létezőt (Másikat), mint valamit, ami rajtam kívül létezik, ami lényegileg az, ami (elsőként az alteritásában az), „lenni-engedni” (*laisser-être*) nélkül egyetlen etika sem

³²⁹ „En effet, la nécessité d'accéder au sens de l'autre (dans son altérité irréductible) à partir de son « visage », c'est-à-dire du phénomène de sa non-phénoménalité, du thème du non-thématisable, autrement dit à partir d'une modification intentionnelle de mon ego (en général) (modification intentionnelle dans laquelle Levinas doit bien puiser le sens de son discours), la 'nécessité de parler de l'autre comme autre ou à l'autre comme autre à partir de son apparaître-pour-moi-comme-ce-qu'il-est : l'autre (apparaître qui dissimule sa dissimulation essentielle, qui le tire à la lumière, le dénude et cache ce qui en l'autre est le caché), cette nécessité à laquelle aucun discours ne saurait échapper dès sa plus jeune origine, cette nécessité, c'est la violence elle-même, ou plutôt l'origine transcendante d'une violence irréductible, à supposer, comme nous le disions plus haut, qu'il y ait quelque sens à parler de violence pré-éthique. Car cette origine transcendante, comme violence irréductible du rapport à l'autre est en même temps nonviolence puisqu'elle ouvre le rapport à l'autre. C'est une économie.” DERRIDA: *Violence et métaphysique...* i. m. 188.

³³⁰ DERRIDA: *Violence et métaphysique...* i. m. 202.

lenne lehetséges.” – írja Derrida.³³¹ Lévinas értelmezésében ez azt jelentené, hogy először mint „az észlelés objektumát” kezelné a másikat és csak ezután mint „beszélgetőtársat” – a másikat azonban nem lehetséges az észlelés objektumává alakítani. Derrida ezzel szemben arra hívja fel a figyelmet, hogy a lenni-engedés a létező „minden lehetséges formájára” vonatkozik, így az olyanra is, amit nem lehet az észlelés objektumává alakítani, vagyis a Másikra is.³³² Mindez azért fontos Derrida számára, mert ezzel tudja alátámasztani azt, hogy tiszta erőszak, vagy tiszta erőszakmentesség nem létezhet (vagy legalábbis kontradiktórius lenne), amennyiben a Lét lenni-engedi a másikat, teret ad a másik arcának. A másik arcának fogadásának egyenessége, tehát a másikhoz való viszony, tehát az igazságosság csak a Lét elgondolásával lehetséges. „Tiszta erőszak, az arc-nélküli létezők közötti kapcsolat, még nem erőszak, hanem tiszta erőszakmentesség. És fordítva is: tiszta erőszakmentesség, az ugyanannak a másikkal való nem-kapcsolata (ahogyan azt Lévinas értette) tiszta erőszak. Csakis az arc parancsolhat megálljt az erőszaknak, de mindez először is csak úgy lehetséges, hogy az arc képes azt előidézni.” – írja Derrida.³³³ Ismételten a bizonyos *économie*-vel találkozhatunk, egy gazdasági körforgással, amiben nincs helye a „tisztaságnak”. Majd így folytatja Derrida, felidézve Lévinas megfogalmazását, hogy „erőszak csak az arc felé irányulhat”: „Továbbá, a Lét elgondolása nélkül, amely teret enged az arcnak, csakis tiszta erőszak vagy tiszta erőszakmentesség lenne. Ezáltal, a Lét elgondolása, a feltárulkozásában, sosem idegen egy bizonyos erőszak számára.”³³⁴ Ahhoz, hogy megjelenhessen, feltárulkozhasson, a Lét egy „eredeti” erőszakot követ el magán. Erőszakkal az erőszakmentesség felé. Vagyis: *c'est une économie*.

Gondolhatjuk úgy, hogy Derrida dekonstruktív olvasatnak veti alá Lévinas gondolkodását (különösen tekintettel a *Teljesség és végtelenre*). Viszont abból a gondolatmenetből, amit Derrida levezet a *Violence et métaphysique*-ben, arra következtethetünk, hogy Lévinas szövege önmagát dekonstruálja. A benne tárgyalt ellentétpárok saját magukat dekonstruálják. A teljesség és a végtelen, a jog és az igazságosság, az erőszak és az erőszakmentesség, a görög és a zsidó tradíció. Lévinas filozófiája egyenesen a Másikat állítja maga elé és teszi fel a kérdést, hogy mit jelent a másik (*autre*)? Mindezt két hagyomány szorításában, ahogyan erre Derrida is felhívja a figyelmet: „(...) mit jelent az *autre*, mielőtt a görög meghatározásban *heteronként*, a zsidó-keresztény meghatározásban pedig *autruiként* jelenne meg?”³³⁵ Itt nem időbeli előtti-séget kell keresnünk, hanem egy logikai-előtti előtti-séget. Egyáltalán kell-e választani? Ha Derridát követjük, nyilvánvaló, hogy nem. Lévinas a *heteront*, a neutralizáló totalitást a nyugati filozófia tévútjának tekinti és radikális etikájával inkább a zsidó

³³¹ Uo.

³³² Uo.

³³³ DERRIDA: *Violence et métaphysique...* i. m. 218.

³³⁴ Uo.

³³⁵ DERRIDA: *Violence et métaphysique...* i. m. 155

hagyományhoz nyúl vissza. A *Violence et métaphysique*-ben Derrida szinte minden oldalon figyelmeztetőleg visszhangozza ezeket a szavakat: ökonómia, eldönthetlenség, dekonstrukció. Nem lehet, de nem is kell választani. A kettő közötti teret kell megvilágítani. Szövegét így zárja: „Zsidók vagyunk? Görögök vagyunk? A zsidó és a görög közötti különbségben élünk, amely talán az egysége annak, amit történelemnek hívunk.”³³⁶ Majd James Joyce *Ulysses*-ét idézi és teszi fel a kérdést, hogy mit jelenthet Joyce művében a Kalap mondata: „Zsidgörög az görzsidó. Végletek találkoznak.”³³⁷ Ha nem is végletek, de két (időrendben legalábbis biztosan) gondolkodói korszak találkozik, amikor Derrida negyed évszázaddal később egy szövegének végén ismét felteszi a kérdést: „Ha rábizzuk magunkat a benjamini sémára, akkor az eldönthetetlenről szóló dekonstruktív beszédmód inkább zsidó (vagy zsidó-keresztény-iszlám) vagy inkább görög? Inkább vallásos, inkább mitikus vagy inkább filozófiai?”³³⁸ A kérdés visszatér, vagy inkább sosem távozott. A dekonstrukció „születésénél” is fontos szerepet játszott, amikor Derrida Lévinas gondolatainak segítségével is igyekszik formát adni a dekonstrukciónak, majd ismét előkerül a *Törvényerő*-ben, ahol az immár „csúcson” lévő dekonstrukció kénytelen meghatározni magát.

Különbségek és kontextus – kritikai megjegyzések a két szövegről

A két szöveg (*Violence et métaphysique*, *Törvényerő*) közötti hasonlóságok mellett egy fontos különbséget is megfigyelhetünk. Amíg a Lévinas gondolkodásáról írt esszé inkább kommentár stílusban íródott, addig a *Törvényerő* második szövegében, a *Benjamin keresztnevében* (*Prénom de Benjamin*) Derrida maga hívja fel a figyelmet arra, hogy *Az erőszak kritikájáról* című írást immár máshogyan olvassa. Mint írja, „a szöveg jövője felől” értelmezi azt.³³⁹ Ez egyben azt is jelenti, hogy a dekonstrukció egy újabb alkalmazhatóságát mutatja be Derrida, vagyis annak a lehetőségét, hogy egy szöveg ne csak a szigorúan datálható idejében (és idejének) nyújtson értelmet, hanem egy olyan időben (és időnek) is, amit a szöveg jövőjének nevezhetünk. Ezzel tehát elmondható, hogy Derrida a *Törvényerő* második szövegében is fenntartja azt az ambícióját, amit az első szövegben is megfigyelhettünk, tehát magáról a dekonstrukciónál *mint olyanról* (ha lehet egyáltalán így beszélni róla) kíván szólni. A „szöveg jövője” felőli olvasás pedig utat nyit Derridának ahhoz, hogy tágabb kontextusban értelmezze azokat a kritikai pontokat, amelyekkel *Az erőszak kritikájáról* lapjain találkozhatunk

³³⁶ DERRIDA: *Violence et métaphysique...* i. m. 227

³³⁷ JOYCE, James: *Ulysses*, Ford.: BARTOS Tibor, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1974. 595.

Derrida *Ulysses*-értelmezéséhez, ami az 1970-es évektől fellendült gazdag és szerteágazó posztstrukturalista és dekonstruktív Joyce-értelmezések közé tartozik, lásd: DERRIDA, Jacques: *Ulysses gramophone, Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris, 1987.

³³⁸ DERRIDA: *Force de loi...* i. m. 132. ill. *Törvényerő...* i. m. 80.

³³⁹ DERRIDA: *Force de loi...* i. m. 90. ill. *Törvényerő...* i. m. 55.

(a szöveg politikai, eszkatológiai, metafizikai témái). Robert Sinnerbrink ezt találóan egy dekonstrukción belüli feszültségnek nevezi.³⁴⁰ Derrida játékba hozza azt a feszültséget, amit a korábbiak alapján akár ingázásnak is nevezhetünk, hiszen Sinnerbrink szerint a *Törvényerőben* két erő áll egymással szemben: a dekonstrukció etikai dimenziója (Sinnerbrink szerint ez fedi le az első szöveget, *A jogtól az igazságosságig* címűt) és a dekonstrukció politikai dimenziója (ennek adja alapját a Benjamin szöveg „jövő felőli” olvasata).³⁴¹ Sinnerbrink kritikája Derrida felé nagy vonalakban abban áll, hogy Derrida olvasata nem maradt teljesen hű Benjamin szövegéhez és olyan utakat nyitott meg, amelyek szigorúan nem következnek az eredeti írásból.³⁴² De mint említettem, pontosan erre hívja fel a figyelmet maga Derrida is, amikor a hallgatóságnak, az olvasóknak kiszólva, szinte figyelmeztet, hogy mindennemű további gondolat a „szöveg jövője” felőli értelmezésből születik. Nyilvánvaló, hogy Derrida már többet tudott *Az erőszak kritikájáról* szövegének megjelenése utáni időkről, mint maga Benjamin. Derridának már lehetősége nyílt arra, hogy a szövegben keresse a jövő nyomait. Pontosan ez lesz az, ami azt a bizonyos, Sinnerbrink által is említett feszültséget egy termékeny dinamikává alakítja a két dimenzió (etikai, politikai) között. Az etikai és a politikai közötti feszültséget az az eldönthetlenség implicálja, amit magában a dekonstrukcióban is fellelhetünk.

Az I. világháború borzalmi reflexióra kényszerítették a korszak gondolkodóit. A reflexió egy lehetséges tárgyként jelent meg az erőszak is. Benjamin 1921-es, *Az erőszak kritikájáról* című szövegében pontosan tetten érhetjük azokat a gondolati szálakat és kérdéseket, amelyek korának politikai közgondolkodását meghatározták. Ebből a szempontból két nagyobb kérdéshalmazról is beszélhetünk: egyrészt egy univerzálisról, amely magát az erőszak filozófiai fogalmát veszi egy kanti értelemben vett kritikai vizsgálódás tárgyává, másrészt egy sokkal partikulárisabb dimenzióját is megfigyelhetjük a szövegnek, amely az adott korszak sajátosságaira reflektál: így kritikusan nyilatkozik a csalódást hozó weimari köztársaságot jellemző parlamentáris demokráciáról, valamint a korra jellemző, a marxizmussal és baloldali szerzők gondolataival analógiába állítható érveket használ.³⁴³ Mivel a korszakban népszerű,

³⁴⁰ SINNERBRINK, Robert: *Deconstructive Justice and the „Critique of Violence”: On Derrida and Benjamin*. Social Semiotics Vol. 16. No. 3, 486.

³⁴¹ Noha meglátásom szerint is értelmezhető így a *Törvényerőben* egymás mellé rakott két szöveg, a feszültséget inkább dinamikává szelídíteném, illetve azt is igyekszem bizonyítani, hogy a második szövegnek (amit Sinnerbrink a politikai dimenzió felőli olvasatként határoz meg) is vannak etikai vonzatai és elemezhető Lévinas gondolkodása felől is.

³⁴² Sinnerbrink elutasítja az egyértelmű párhuzamot Benjamin és Schmitt között, ahogyan inkább tartja a szöveget anarchisztikusnak mint etikainak, és közelebb érzi hozzá Nietzschét, mint Lévinast. SINNERBRINK: *Deconstructive Justice... i. m.* 496.

³⁴³ Ilyennek tekinthető a sztrájkokról való fejtegetései (noha azok nem fedik le azt, amit a kortárs kommunista programok „előírtak”) valamint a Georges Sorelre való hivatkozást (annak ellenére, hogy

ámde teoretikusan gyökértelen antimilitarizmus és a pacifizmus érvrendszere Benjamin számára tarthatatlannak bizonyult és nem jelentett megoldást az erőszak filozófiai vizsgálatára, ezért új utat ajánlott. Hogy Benjamin újdonságként ható elméletét az erőszakra jobban megragadhassuk, érdemes ahhoz támpontokat is kijelölni a világháború utáni filozófiai diskurzus térképén. Weiss János szerint Benjamin gondolatait Sigmund Freudéival szemben van esélyünk jobban megvilágítani.³⁴⁴ Freud az 1915-ös *Időszerű gondolatok a háborúról és halálról* és egyéb írásaiban arról az illúzióról beszél, hogy az emberiség képes volt meghaladni az erőszak eszményét.³⁴⁵ Hogy ez illúzió volt csupán és, hogy az emberiség nem emelkedett egy erőszakot meghaladó kulturális magasságba, az I. világháború borzalmi támasztják alá. Mivel Freud az államokat egyfajta „makorindividuumoknak” tekinti, ezért a háború jelenségét az ösztönökre vezeti vissza.³⁴⁶ Az erőszak eredménye a gyilkolás, amely tehát az ösztönök útján pontosan úgy működik az államok esetében, mint az egyes embereknél: a saját halálunkat nem tudjuk elképzelni, de a másik életét készek vagyunk kioltani. Az egyik állam természetesen kész bármikor megtámadni a másikat. Freud ezzel ugyan lerántja a leplet az erőszakra, illetve a gőgös illúzióról, ami az I. világháború előtt jellemezte a nyugati világot, azonban, ahogy Weiss fogalmaz „vigaszt kínál”, de nem alternatívát és végképp nem kritikát.³⁴⁷ Weiss szerint az első olyan gondolkodó, aki a világháború után az erőszak kritikáját fogalmazza meg, ezzel pedig óriási hatást gyakorol Benjaminra, az Lukács György volt.³⁴⁸ Lukács, Freud állításaival ellentétben, az erőszak meghaladását lehetségesnek tartja, mivel azt, mármint az erőszakot öszszeköti az osztályideológiával. Az erőszakot ugyanis mindig egy elnyomó osztály generálja. Lukács szerint ennek meghaladására két út lehetséges, amelyeknek azonban egyike sem szabadulhat meg az osztályideológiától: vagy minden hitünket egy olyan osztályba vetjük, amelynek (erőszakos eszközökkel operáló) uralma végül „az uralom kiküszöböléséhez” (az erőszakos eszközök szükségtelenségéhez) vezet, vagy pedig egyszerűen az erőszakos eszközök „mellőzésével”, lépésről-lépésre halad a társadalom a demokrácia felé, amely tehát egy erőszak nélküli társadalom képében

Sorel politikai skálán való elhelyezése bonyolult feladat). Benjamin közeledése a marxizmushoz és a marxista gondolkodáshoz az 1920-as évek közepétől gyorsult fel. Aktívan követte a marxista filozófiai közeget, valamint személyesen is ellátogatott a Szovjetunióba. LESLIE, Esther: *Walter Benjamin. Overpowering Conformism*, Pluto Press, London, 2000. viii.

³⁴⁴ WEISS, János: *Walter Benjamin: Az erőszak kritikájáról*. In: A Frankfurti Iskola, Áron Kiadó, Budapest, 1997. 39-40.

³⁴⁵ FREUD, Sigmund: *Időszerű gondolatok a háborúról és halálról*, Ford.: SZALAI István, In: *Tömegpszichológia*, Szerk.: ERŐS Ferenc, Sigmund Freud Művei V., Cserépfalvi Könyvkiadó, Budapest, 1995. 159-184. valamint: FREUD, Sigmund: *Kell-e háború?*, Ford.: SZALAI István, In: *Tömegpszichológia*, Szerk.: ERŐS Ferenc, Sigmund Freud Művei V., Cserépfalvi Könyvkiadó, Budapest, 1995. 249-266.

³⁴⁶ FREUD: *Időszerű gondolatok... i. m.* 169.

³⁴⁷ WEISS: *Walter Benjamin... i. m.* 40.

³⁴⁸ WEISS: *Walter Benjamin... i. m.* 41.

jelenne meg.³⁴⁹ Benjamin minden bizonnyal olvasta Lukácsot³⁵⁰ és mint már említettem, a szöveg gondolatszámai is alátámasztják, hogy rokonszenvezett a marxista filozófia erőszakot érintő érveivel, ezért kijelenthetjük, hogy *Az erőszak kritikájáról* című szövegében erősen támaszkodik Lukács elemzéseire. Mindezt leginkább a szöveg kiindulópontjánál figyelhetjük meg, hiszen szemben Freud elképzeléseivel, aki az emberi ösztönökre vezette vissza az erőszakot (értsd természeti fogalom), Benjamin az erőszakot társadalmi fogalomként kezeli, hasonlóan Lukácshoz. Ebben és az erőszak meghaladhatóságában tehát hasonlóságot vélhetünk felfedezni, de ahogy arra Weiss is felhívja a figyelmet, ez utóbbiban, vagyis az erőszak meghaladásában Benjamin egy Lukácsnál radikálisabb álláspontot képvisel.³⁵¹ Benjamin az erőszakot ugyanis a joghoz és az igazságossághoz való viszonyában vizsgálja, majd elveti az általános dogmát, miszerint jog és igazságosság szorosán összefonódnak: „jogszerű eszközök is vezethetnek igazságtalan célokhoz, és jogtalan eszközök is lehetnek az igazságosság alapjai”.³⁵² Weiss szerint ez Benjamin Lukács-kritikájának az alapja, vagyis az erőszakkal mint eszközzel nem állítható szembe a cél, hiszen „a cél maga is erőszak érvényesülésének terepe”.³⁵³ Az erőszak nem vezethető vissza csupán az ösztönökre (Freud), de nem is lehet abban bízni, hogy egy uralkodó osztály majd jóindulatúan felhagy az erőszak eszközével (Lukács). Az erőszakot nem lehet megszelídíteni, az erőszakot csak meghaladni lehetséges. Ahhoz azonban, hogy ez megtörténjen, mondja Benjamin, minden eddiginél radikálisabb társadalmi beállítódásra van szükség, még hozzá a jog uralomra épülő birodalmának teljes átlépésére.³⁵⁴ Weiss így ír Benjamin ambícióiról: „(...) Benjamin egy olyan birodalmat tárt fel – az állami intervencióktól mentes emberi érintkezések világát -, amely túl van a jog birodalmán, és amely ezért az erőszak kritikájának bázisául szolgálhat.”³⁵⁵ Ez az utópisztikus kép kísértetiesen hasonló egy bizonyos Emmanuel Lévinas radikális etikájából kirajzolódó világképhez, és nagyvonalakban ahhoz, amit a kései Derrida szövegeiben is megsejthetünk. Nem véletlen tehát, hogy *Az erőszak kritikájáról* szövegének olvasata rokonságba hozható a *Violence et métaphysique*-kel, nem utolsósorban pedig rálátást enged dekonstrukcióra és tulajdonképpen Derrida egész gondolkodásának dinamikájára.

³⁴⁹ Uo.

³⁵⁰ Mint levelezéseiből kiderül, Lukács *Történelem és osztálytudat* című könyvét Capri szigetén olvasta. LESLIE: *Walter Benjamin... i. m. 3.*

³⁵¹ WEISS: *Walter Benjamin... i. m. 41.*

³⁵² Uo.

³⁵³ Uo.

³⁵⁴ BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról... i. m. 56.*

³⁵⁵ WEISS: *Walter Benjamin... i. m. 45.*

Ahogy azt Kulcsár-Szabó Zoltán is kiemeli, Derrida szövege (*Benjamin keresztneve*), *Az erőszak kritikájáról* szakirodalmának egy „robbanásszerű, máig sem alábbhagyó aktivizálódását váltotta ki.”³⁵⁶ Annak ellenére, hogy a II. világháború után a német értelmiség felfedezte magának Benjamin alakját és szövegeit, a Derrida által választott esszéje mégsem tartozott a közvetlen kánonba. Talán csak véletlen egybeesés, de Benjamin említett szövege legutóbb akkor volt széles körben olvasott és reflektált, amikor 1967-ben megjelent Derrida *L'écriture et différence* című kötete, amelyben helyet kapott a *Violence et métaphysique* is.³⁵⁷ 1991-ben, amikor Derrida a Kaliforniai Egyetemen rendezett *Nazism and the „Final Solution”: Probing the Limits of Representation* című konferencián előadta Benjamin-olvasatát, mégis meglepetésnek hatott, hogy választása egy legalább annyira elfeledett, mint amennyire a Benjamin-követők táborában megkérdőjelezhető fontosságú szövegre esett. Benjamin szövege ugyanis a legóvatosabban fogalmazva is „zavarba ejtő”. De Derridát éppen az esszében kísértő „démoni kétértelműség” vonzotta, és végül az, ahogy a szöveg tulajdonképpen saját magát dekonstruálja (ezzel pedig a dekonstrukcióról is nyilatkozik). Derrida maga számol be a választása mértékéről, illetve arról a kontextusról, amiben Benjamin gondolkodását már az 1991-et megelőző időszakban is tárgyalta különböző szemináriumokon (pl. *Nationalité et nationalisme philosophiques*): „Ebben a kontextusban [gyakran nacionalizmusba hajló patriotizmus és a militarizmus jelei, hasonlóságok nem-zsidó és zsidó német gondolkodók között] úgy tűnt számomra, hogy komolyan vizsgálnunk kell azt a korlátozott, ám meghatározható affinitást, melyet Benjamin elemzett szövege és Carl Schmitt, sőt Heidegger egynémely szövege között tapasztalhattunk.”³⁵⁸ Derrida itt olyan gondolkodókat említ, akik alapjaiban határozzák meg az ebben az időszakban született szövegek kérdésfeltevéseit és egyben azt, amit a dekonstrukció politikai dimenziójának nevezhetünk. A *Benjamin keresztneve* című szöveget kritizálók egyik fegyvere éppen az, amit a fent idézett részletben is tetten érhetünk, hogy tudniillik, Derrida túlságosan is nagy jelentőséget tulajdonított Benjamin és Schmitt kapcsolatának. A „korlátozott, ám meghatározó affinitás” mégis arra ösztönözte Derridát, hogy egymás mellett vizsgálja Benjamin és Schmitt gondolatait, ennek a nyomaival pedig ebben a szövegben is találkozhatunk. A történelmi nyomok mellett (levelezések, egymás kölcsönös tiszteletének kinyilvánítása³⁵⁹) Derrida igyekezeit igazolhatja az is, ahogyan Benjamin kitüntetett szerepet szán a

³⁵⁶ KULCSÁR-SZABÓ Zoltán: *A tiszta eszközök politikája. Walter Benjamin*. In: *A gondolkodás háborúi. Töredékek az erőszakos diskurzusok 20. századi történetéből*, Ráció, Budapest, 2014. 19.

³⁵⁷ Az 1968-as diákmozgalmak újra népszerűvé tette Benjamin szövegeit (különösen azokat, amelyek a hatalommal és az erőszakkal foglalkoznak), illetve 1965-ben, Herbert Marcuse utószavával ellátva egy válogatásban megjelent *Az erőszak kritikájáról*. BENJAMIN, Walter: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Nachwort: Herbert Marcuse*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1965.

³⁵⁸ DERRIDA: *Force de loi... i. m. 73. ill. Törvényerő... i. m. 44.*

³⁵⁹ Benjamin és Schmitt levelezéseiről lásd: KULCSÁR-SZABÓ: *A tiszta eszközök politikája... i. m. 20. 5. lábjegyzet*

döntés filozófiai fogalmának, amivel szemben elmarasztalja a választás filozófiai fogalmát (ez kiindulópontjának tekinthető a parlamentáris demokrácia-kritikának is, ahogyan Schmittnél is így áll a helyzet).³⁶⁰ Ezzel hasonló álláspontot képvisel, mint Schmitt, akinél a döntés a politikai lényegéhez tartozik. A döntés túldeterminálása azonban mégis különbséget tételez fel Benjamin és Schmitt között. Amíg Schmittnél a döntés a politikaihoz tartozik és nagyon is emberi „tulajdonság”, a hétköznapi életben is fenntartható, addig Benjaminszél a döntés mindig valami transzcendenst feltételez, evilágon túlit, végleges szakítást az evilággal. Nem csak vallási köntöst kap, hanem kizárólagosan a vallási szférában lesz értelmezhető. Ezért, ahogyan Bettine Menke is rámutatott, hiába szerepel Schmitt szótárában a teológia szó, a Schmitt-féle politikai teológiában a teológia a politika szekularizációját jelenti, ezzel szemben Benjamin valóságos teológiára gondol.³⁶¹ A túldeterminált döntés így Benjaminszél csakis az „isteni erőszak” képében jelenhet meg. Az „isteni erőszak” tehát nem egyeztethető össze a „kivételes állapotról döntő” schmitti szuverén szuverenitásával. Derrida szuverenitás-kritikájában azonban ugyanúgy helye van Benjamin gondolatainak, mint Schmittéinek, mivel *Az erőszak kritikájáról* olvasva Derrida a Benjamin által bemutatott isteni erőhatalmat végül a szuverén hatalommal azonosítja. Azzal a szuverén hatalommal, amely tehát egyedülként van birtokában a döntésnek, amit „mi”, az állam és jog birodalmában élők nem birtokolhatunk, az isteni erőhatalomról csak „eldönthetetlen ismerettel” rendelkezhetünk.³⁶² Nincs tiszta döntés eldönthetlenség nélkül; egyszerű túllépése a jog birodalmának, ami tehát Benjamin olvasatában az erőszakmentességet jelentené, nem létezhet. Derrida, ahogyan azt harminc évvel korábban Lévinas írásaiban is megfigyelte, a szöveg öndekonstruálására hívja fel a figyelmet *Az erőszak kritikájáról* oldalain, majd később Schmitt írásait elemezve is erre a következtetésre jut.

Az inga második kilengése – Benjamin keresztneve

Derrida olvasatában a Benjamin-esszé a felelősség és bűnösség, az áldozat, a döntés, a feloldozás, a bűnhődés és engesztelődés motívumait tartalmazza, méghozzá mindezt a „leggyakrabban az eldönthetlenséggel, a démonival és a „démonian kétértelművel” összekapcsolódva”.³⁶³ Ez utóbbira Derrida a már korábban említett a

³⁶⁰ ehhez lásd még pl. a Goethe-elemzést BENJAMIN, Walter: „Goethe: „Vonzások és választások””, ford. TANDORI Dezső, *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*, Magyar Helikon, Budapest, 1980. 97-191. Továbbá Benjamin azért is elmarasztalja a parlamentarizmust, mert az lényegileg a jogrendhez kapcsolódik, ami azonban maga is erőszakos, tehát az erőszakmentesség eléréséhez a parlamentarizmus zsákutcának bizonyulna. BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról... i. m.* 42.

³⁶¹ WEISS: *Walter Benjamin... i. m.* 52.

³⁶² DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 131. ill. *Törvényerő... i. m.* 79.

³⁶³ DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 69. ill. *Törvényerő... i. m.* 42.

szöveg jövője felőli olvasatból következett, ami nem csak a II. világháború és konkrétan a holokauszt borzalmait felől elgondolva láttatja az esszét „démonian kétértelműnek”, de azon túl a „jelenben” is szolgálhat fontos tanulsággal, feltéve ha kellően óvatosan olvassuk ezt a kétértelműségekkel teli szöveget: „A kétértelmű szerződéseknek ez a történelmi hálója érdekel engem abból a szempontból, hogy mennyire szükségszerű, és milyen veszélyeket rejt magában. Az 1989-es nyugati demokráciákban még van mit tanulnunk belőle körültekintő munkával.”³⁶⁴

Tekintve, hogy az erőszak kritikájával eljuthatunk egy igazságosság-fogalomig, Derrida egyet is érthet azzal az úttal, amit az esszében Benjamin jár be. Amennyiben a „jog birodalmát” meghaladva igyekszik eljutni egy tiszta erőszakig, ami az igazságosság lehetőségét kínálja. Derrida az erőszak német kifejezését, a *Gewalt*-ot emeli ki, ami pedig egyszerre jelenthet erő(szakot) és állami erőt, a legális hatalom uralmát, a szuverenitást, az autorizált vagy autorizáló tekintélyt. Benjamin pedig, Derrida olvasatában éppen ezt az autoritásként értelmezett erőszakot ítéli el, amikor azt az állam monopóliumaként aposztrofálja azt. Csakhogy Derrida szerint ezzel párhuzamosan létezik egy másik, egy „versengő *Gewalt*” is, amely ugyanannyira egy szuverén erő, viszont már nem a legális (jogi) hatalom fejeként jelenik meg.³⁶⁵ Ez lenne a benjaminiai ellentétpárok egyike: a mitikus erőszak kontra isteni erőszak.

A szöveg, mint már említettem, önmagát dekonstruáló ellentétpárokkal dolgozik, ezzel is alátámasztva az egész esszét átlengő eldönthetetlenség érzését. Kulcsár-Szabót követve, az esszében legalább öt jól elkülöníthető distinkciót olvashatunk, amelyeket azonban háromra szűkíthetünk, mint azokat, amelyeket Derrida külön elemez a Benjamin keresztnevében.³⁶⁶ Az eszköz-cél relációval való megfeleltethetőség korlátait kihasználva különíti el Benjamin az erőszakot a jogtól, majd különbséget tesz jogteremtő és jogfenntartó erőszak között. Újabb elválasztást alkalmaz közvetett- és közvetlen erőszak között, majd ismét egy kardinális megkülönböztetést tesz mitikus/mítoszi és isteni erőszak között. Végül különbséget tesz tiszta- és erőszakos eszközök között. Sinnerbrink szerint Derrida Benjamin-olvasata a fent említett ellentétpárok közül három mentén világítható meg a leginkább: a jogteremtő és jogfenntartó, az isteni és mitikus erőszak, valamint az igazságosság (*Gerechtigkeit*) és az erő (*Macht*) különbségének vizsgálatában.³⁶⁷

Benjamin szerint minden erőszak mint eszköz két kategóriába sorolható: vagy jogteremtő vagy jogfenntartó. A két erőszaknak szigorúan el kell válnia, máskülönben a határok elmosódása „az erőszak lehető legnagyobb elfajzását” eredményezheti.

³⁶⁴ DERRIDA: *Force de loi...* i. m. 77. ill. *Törvényerő...* i. m. 47.

³⁶⁵ DERRIDA: *Force de loi...* i. m. 131. ill. *Törvényerő...* i. m. 79.

³⁶⁶ KULCSÁR-SZABÓ: *A tiszta eszközök politikája...* i. m. 24-30.

³⁶⁷ Ugyanehhez lásd (a *Gerechtigkeit* szembeállítását): HAVERKAMP, Anselm: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Suhrkamp Verlag 1994.

³⁶⁸ A jogteremtő és jogfenntartó erőszak súlyos következményekkel járó összefonódását Benjamin a modernkori rendőrség intézményében vélte felfedezni. A rendőrség „gyalázatos” (Schmachvolle) mivolta tehát nem intézkedéseiből adódik Benjamin szemében, hanem már annak szerkezetéből, ami feloldja a különbséget jogteremtő és jogfenntartó erőszak között: „Az ilyen hatóság gyalázatos volta abból származik, hogy megszűnt benne a jogteremtő és a jogfenntartó erőhatalom elválasztása (...) A jogteremtő erőszak előtt az a követelmény áll, hogy igazolja magát, amikor győz, a jogfenntartó erőhatalom pedig annak a feltételnek van alávetve, hogy ne tűzzön ki magának új célokat. A rendőri erőhatalom viszont mindkét megkötés alól fel van szabadítva.”³⁶⁹ Vagyis egyfajta körforgás van, az erőszak ökonómiája, ami viszont a tiszta erőszakot (és tiszta erőszakmentességet) tetten érni akaró Benjaminsnál alantas dolog.³⁷⁰ A rend felborítása a rend őrzőitől. Akik ráadásul a jogrendet használják ki, pontosabban a jogrendhez szükségszerűen hozzátartozó szűrkezőnákat, tisztázatlan helyeket, írja Derrida: „Hiszen a rendőrség manapság nem éri be annyival, hogy erővel érvényre juttassa, azaz alkalmazza (*enforce*) és fenntartsa, de teremt is a törvényt: rendeleteket alkot, és a biztonság érdekében minden olyan esetben beavatkozik, amikor a jogi helyzet nem tisztázott.”³⁷¹ Valóban, „manapság” is hasonló a helyzet, azonban Derrida ebben a szituációban az erőszak lényegi tulajdonságát véli felfedezni és kevésbé egy „gyalázatos” elfajzását annak. A rendőrség intézménye ugyanis „elkerülhetetlenül szükségszerű”, ami pedig azt is jelenti, hogy az egyik legfontosabb benjamin ellentétpárt máris kikezdi: nincs tiszta jogteremtő és tiszta jogfenntartó erőszak sem. Derrida ezen a ponton, ahogyan azt a Lévinas-esszében is láttuk, az ökonómia fontosságára hívja fel a figyelmet (még akkor is, ha ebben a formában nem használja itt ezt a kifejezést). A rendőrség példája is azt igyekszik alátámasztani, amit Derrida „különbségtevő-különbségőrző alakkeveredésnek” (*contamination différantielle*) hív.³⁷² Derrida szerint ugyanis minden (jog)teremtés az ígéretre és az ismételhetőségre épül. „Az ígéret – jól-rosszul – az ismételhetőség törvényébe van beírva, ez alá a törvény alá esik, vagy ez előtt a törvény előtt áll. Egyszóval nincs tiszta jogalapítás vagy tiszta jogteremtés, tehát tiszta jogteremtő erőszak, mint ahogy nincs tiszta jogfenntartó erőszak sem. Az alapító-teremtő tételezés máris ismételhetőség, önfenntartó ismétlésre való felhívás.” – írja Derrida.³⁷³ Annak, amit Benjamin jogfenntartó erőszaknak hív, minden egyes alkalommal, amikor tehát meg kell őrizni a jogot, alapító teremtésként kell megnyilvánulnia. És ugyanígy az alapításban, a te-

³⁶⁸ BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról...* i. m. 40.

³⁶⁹ BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról...* i. m. 39.

³⁷⁰ A „körforgást” Benjamin is említi az esszében: „Ha sikerül kitörni ebből a körforgásból, mely a műtkus jogi formák fogságában zajlik le (...)” BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról...* i. m. 56.

³⁷¹ DERRIDA: *Force de loi...* i. m. 102. ill. *Törvényerő...* i. m. 62-63.

³⁷² DERRIDA: *Force de loi...* i. m. 93. ill. *Törvényerő...* i. m. 57.

³⁷³ DERRIDA: *Force de loi...* i. m. 93-94. ill. *Törvényerő...* i. m. 57.

remtésben már eleve ott van a megőrzés, a fenntartás motívuma, hiszen az egész az ismételhetőségre épül. Derrida ráadásul mindezt összeköti magával a dekonstrukcióval is: „A dekonstrukció ennek a különbségtevő és különbségőrző alakkeveredésnek az elgondolása is, olyan gondolkodás, melyet fogva tart ez a különbségtevő és különbségőrző alakkeveredés.”³⁷⁴ Világos, hogy amíg a jog birodalmában mozgunk, a jogteremtő és jogfenntartó erőszak tiszta elválasztása nem lehetséges. De hiszen Benjamin is azt mondja, hogy túl kell lépünk a jog birodalmán, ahhoz, hogy az erőszak kritikáját véghezvigyük. Így lesz óriási tétje Benjamin központi különbségtételének: a mitikus erőszak szembeállításának az isteni erőszakkal.

Benjamin a mitikus és isteni erőszak megkülönböztetéséhez úgy jut el, hogy bevezeti az „önmegnyilatkozó erőszak” fajtáját. Az erőszaknak ezt a fajtáját eddig nem vették figyelembe a jogelméletek. Így kivitelezhető az, amit az esszé elején bejelentett Benjamin: meghaladni mind a természetjog, mind a normatív jog intézményét. Az erőszak ebben az új fajtájában már nem eszközként jelenik meg, hanem megnyilvánulásként. Benjamin hétköznapi példája erre a dühös ember haragjának megnyilvánulása.³⁷⁵ A megnyilvánuló erőszak elemibb szinten azonban az isteni erőszak képeiben érhető tetten. Azonban ennek az isteni erőszaknak is van egy tiszta és ezzel szemben egy olyan fajtája is, ami már kapcsolódik a joghoz. Ez utóbbi a görög világból ismert mitikus erőszak. A mitikus erőszak jogot teremt és nem pedig (egy fennálló jog alapján alkalmazva az erőszakot) büntet, tehát nem célja az igazságszolgáltatás.³⁷⁶ A mítosz istene erőszakát a sorsból eredezteti: „Az eszközök jogosultságáról és a célok igazságosságáról pedig sohasem az ész dönt, hanem az egyiket a sorsszerű erőszak dönti el, a másikat meg Isten”.³⁷⁷ A sorsszerű mitikus erőszak példája Benjamin szövegében Niobé mondája, amiben az erőszak annyiban áll szemben az ésszel, a rációval (ami mind a jogfenntartó erőszak szférájába tartozik), hogy a müthosz isteneinek erőszaka nem Niobét bünteti, hanem látszólag értelmetlen módon, pusztán megnyilvánulásként, Niobé gyermekeit öli meg. A halál pedig, ami Niobé gyermekeit érte, véres halál volt. Derrida olvasata szempontjából ez a részlet kiemelt fontossággal fog bírni. A mitikus erőszakkal szemben áll az isteni erőszak, amely nem jogteremtő, hanem jogsemmisítő. Csak az isteni erőszak adhatja az erőszak valós kritikáját, hiszen ez az, ami túllép a jog birodalmán, sőt le is rombolja azt, hogy új történelmi korszak kezdetét tegye lehetővé. Isten kezeit nem köti a jog, de nem is célja a jogteremtés. Mindez persze világosan következik abból, amire Derrida is célzott: a különbségtevő és különbségőrző alakkeveredésből, abból, hogy minden jogteremtés

³⁷⁴ DERRIDA: *Force de loi... i. m. 94.* ill. *Törvényerő... i. m. 58.*

³⁷⁵ „Az embert dühe látványos erőszak-kitörésekre készítheti, de az ilyen erőszak nem valamiféle kitérőt célnak az eszköze. Nem eszköz, hanem megnyilvánulás.” BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról... i. m. 49.*

³⁷⁶ BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról... i. m. 50.*

³⁷⁷ BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról... i. m. 48.*

mint ígéret az ismételtetésre épül, azaz, már eleve ott van benne a fenntartás motívuma. Az isteni erőszak megszabadul az ökonómiától. Benjamin további különbségeket is felsorol a mitikus és isteni erőszak között: a mitikus határokat emel, bűnbe taszít, vezeklésre kényszerít, fenyeget és véres; az isteni erőszak határtalanul romboló, föloldozó, lesújtó és vértelenül halálos.³⁷⁸ Ez utóbbi különbségtétel tehát, a véres és vértelen megkülönböztetése, illetve az ezen alapuló értelmezések lehetősége lesz Derrida számára zavarba ejtő, felkavaró és szörnyen kétértelmű etikai-politikai szempontból. „A vér alapozza meg az összes különbséget” – írja Derrida.³⁷⁹ Az erőszak megsemmisítő volta mindkét esetben fennáll, mindkét esetben van áldozat. Benjamin azonban a vér motívumában a puszta étellel szembeni, saját kedvére cselekedett erőszakot állapítja meg, amely eközben „megmarad az élő mint olyan életének rendjében”: fenyegető erőszak, amely „önmagában elégül ki” és „nem tartja tiszteletben az élő”.³⁸⁰ Ahol nincs vér, ott az áldozathozatal az élő és az élő megmentése érdekében történik. Az élet ebben az esetben nem puszta élet, sőt a vértelen pusztítás „meggátolja a puszta étellel való azonosulást”, az isteni erőszak tehát „éppen a puszta ételtől való elhatárolásában vagy abból való kiszakításában őrzi meg” az élő „szentségét”.³⁸¹ Nem kell magyarázni, hogy a szöveg jövője felől olvasva az élő szentségének védelmébe állított vértelenül pusztító isteni erőszak képe mégis „démonian” kétértelmű.³⁸² Az egyetlen „elfogadható” erőszak tehát a jogot megsemmisítő, isteni erőszak Benjamin szerint. „A mitikus erőhatalom ellenben minden alakban elvetendő. Úgy is, mint jogteremtő erőszak, amelyet eldöntőnek nevezhetnénk; úgy is, mint jogfenntartó, azaz elrendező erőszak. Az isteni erőhatalom pedig, mely mindig csak inszigniuma és pecsétje, sohasem eszköze a szent végrehajtásának, az elvégező erőszaknak nevezhetjük” – írja Benjamin.³⁸³ Az új történelmi korszakban, amelyet az erőszak kritikája nyit meg, a korábbi distinkciónak, ami elkülönítette a jogteremtő és jogfenntartó erőszakot, már nincs létjogosultsága, hiszen helyét átvette az „elvégező erőszak”, az isteni erőhatalom, egy szuverén hatalom, amely immár nem eszközként használja az erőszakot. De szétválasztható-e egyáltalán a hatalom, a jog és az erőszak? Derrida a *Törvényerőben* bemutatta a jogteremtő, jogfenntartó erőszak alakkeveredését, ökonómiáját, a Benjamin esszéjében végbement öndekonstruálását, de hogyan állunk a mitikus és isteni erőszak szembenállásával? Azon túl, hogy dé-

³⁷⁸ BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról...* i. m. 52.

³⁷⁹ DERRIDA: *Force de loi...* i. m. 124. ill. *Törvényerő...* i. m. 75.

³⁸⁰ Uo.

³⁸¹ KULCSÁR-SZABÓ: *A tiszta eszközök politikája...* i. m. 45.

³⁸² Derrida itt Rosenzweiget említi, de több gondolkodót is sorolhatnánk a korból, akik ha nem is konkrétan a vér gondolatának értelmezésével, de a tisztaság kontextusában (tiszta erőszak, tiszta politika, tiszta nyelv stb.) hasonlóan felkavaróan írtak, mint Benjamin: tisztaság korabeli kontextusa: Max Weber (*A politika mint hivatás*), Hans Kelsen (*Tiszta jogtan*), Bloch, Rosenzweig, Bruno Wille („a tiszta eszköz általi felszabadítás”). Ld.: KULCSÁR-SZABÓ: *A tiszta eszközök politikája...* i. m. 30-31.

³⁸³ BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról...* i. m. 56.

moni kétértelműsége zavarba ejti az olvasót, miben látja Derrida az isteni erőszak kinyilatkoztatásában végződő esszé, az erőszak kritikájának paradoxonját? Abban, hogy Benjamin írása a szó legszorosabb értelmében, talán még a kanti szóhasználaton is túlmutatóan, kritika akar lenni, amely a „történelem egyedüli „filozófiájának” mutatkozik”.³⁸⁴ Ez a „filozófia” ugyanis, írja Derrida, „a „kritika” szó legkritikusabb és legdiakritikusabb értelmében a krinein attitűdjét teszi lehetővé, egy olyan attitűdöt, mely megengedné a választást (krinein), vagy azt, hogy döntsünk és elhatározásra jussunk a történelemben a történelem tárgyában”.³⁸⁵ Derrida végső érve Benjamin kritikájának tarthatatlanságáról a kritika lényegében rejlő döntés motívumán nyugszik. A döntésen, az eldönthetőségen, az eldönthetetlenségen. Kulcsár-Szabó is rámutat Benjamin gondolatmenetének ebbéli ellentmondásosságára: „(...) az eldönthetetlenséget (mint „minden jogi probléma eldönthetetlenségét”) Benjamin a mitikus erőszak formáinak tartományában, lényegében a jog igazságosságának eldönthetetlenségeként pozicionálta, az esszé végén viszont az igazságos, tiszta erőszak megismerhetőségének eldönthetetlenségéről beszél.”³⁸⁶ Benjamin egyik zárógondolata ugyanis ez: „Kevésbé van lehetőségünk rá, de kevésbé fontos is, hogy eldöntsük, vajon tiszta erőszak valósult-e meg valamely adott esetben. Mert csak a mitikus erőszakot lehet biztosan felismerni mint olyant; az isteni erőhatalmat, kivéve egészen rendkívüli hatásait, nem; mivel az erőszak feloldozó ereje nem olyan kézenfekvő az ember számára.”³⁸⁷ Itt már „egy másfajta eldönthetetlenséggel van dolgunk.”³⁸⁸ Az eldönthetetlenség az egyik oldalon a megismerés, a másikon a cselekvés erőszakos feltételében jelenik meg. Ez Benjamin „drámájának” utolsó jelenete. A mitikus erőszak oldalán „az eldönthető ismeret és bizonyosság egy olyan területen, mely szerkezeti-
leg az eldönthetetlen, a mitikus jog és az állam területe marad”. Az isteni erőszak oldalán a cselekvő „(igazságos, történeti, politikai stb.) döntés, a jogon és az államon túli igazságosság, melyről azonban nem rendelkezhetünk eldönthető ismerettel”.³⁸⁹ Az eldönthetetlenség drámája egy olyan esszében, amely mint kritika lehetővé kívánja tenni az ember döntését a történelemben. „Megismerés és cselekvés azonban mindig különválnak egymástól” – írja Derrida.³⁹⁰ Ezért beszél két versengő *Gewaltról* Benjamin szövegében. A radikális eldönthetetlenség fogalma az igazságosságot is eldönthetetlenné teszi, hiszen Benjamin azt a jog szférájából iktatja ki és végül is az isteni erőszakban helyezi azt el. Abban az isteni erőszakban tehát, amiben a döntés,

³⁸⁴ A történelem ugyanis nem a mitikus uralom oldalán áll, hanem az isteni erőhatalomén. DERRIDA: *Force de loi... i. m. 127. ill. Törvényerő... i. m. 77.*

³⁸⁵ Uo.

³⁸⁶ KULCSÁR-SZABÓ: *A tiszta eszközök politikája... i. m. 48.*

³⁸⁷ BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról... i. m. 56.*

³⁸⁸ DERRIDA: *Force de loi... i. m. 130. ill. Törvényerő... i. m. 79.*

³⁸⁹ Uo.

³⁹⁰ DERRIDA: *Force de loi... i. m. 131. ill. Törvényerő... i. m. 79.*

melynek révén a „tisztá és forradalmi erőszakot mint olyat megismerjük vagy felismerjük, el van zárva az ember elől.”³⁹¹ Az igazságosság olyan fogalma, amelyről nem rendelkezhetünk eldönthető ismerettel, kétségtelenül utat nyithat a szélsőséges politikai diskurzusok felé. Íme egy újabb példája az esszé „démonian” kétértelmű jellegének.

Nyelv és erőszak Benjaminnál

Egy évvel azután, hogy Derrida felolvasta *A jogtól az igazságosságig* című szövegét a Cardozo Law Schoolban rendezett konferencián, Werner Hamacher, a dekonstrukció egy másik vezető teoretikusa ismét elővette a Benjamin-szöveget, hogy az említett intézmény által 1990 októberében megtartott konferencián (*On the Necessity of Violence for Any Possibility of Justice*) kifejtse gondolatait a Benjamin-esszében olvasható erőszakmentesség lehetőségeiről.³⁹² Hamacher az erőszakmentesség két opciójáról beszél, amelyekre Derrida is utalt korábban. Érintőlegesen *A jogtól az igazságosságig* szövegében, majd explicit módon a *Benjamin keresztneve* című írásában. Hamacher, Benjamin gondolatait követve az erőszakmentesség két lehetséges formájáról beszél: az általános proletársztrájkról és a nyelvről. E kettőt összeköti egy olyan fogalom, amelyet Hamacher kulcsfontosságúnak tart ahhoz, hogy megértsük Benjamin logikáját és közelebb kerüljünk ahhoz az erőszakmentességhez, amit Derrida csak komoly fenntartásokkal tud olvasni *Az erőszak kritikájáról* szövegében. Ez a fogalom a „tétlenítés” (*Entsetzung*), melynek segítségével véget érhet a dialektikus „váltakozási törvény” (jogteremtő-jogfenntartó) korszaka, amit Derrida a szétválaszthatatlanságra és a belső ökonómiára utalva „alakkeveredésnek” nevez.³⁹³ Ezt a dialektikát tehát a „tétlenítés logikája” (*Logik der Entsetzung*) haladhatja meg.

Derrida már *A jogtól az igazságosságig* című szövegében utal a nyelv megkerülhetetlenségére, amikor erőszakról, jogról és igazságosságról beszélünk. Eleve egy polémosszal, egy harccal kezdődik a szöveg, amikor Derrida arról beszél, hogy számára idegen nyelven kell kifejtenie a gondolatait: „Már a nyelv megválasztását is

³⁹¹ Uo.

³⁹² HAMACHER, Werner: *Afformative, Strike. Benjamin's 'Critique of Violence'*, *Cardozo Law Review*, 1991/4., 1133–1157. Magyarul megjelent: HAMACHER, Werner: „Afformatív, sztrájk”, Ford.: SZABÓ Csaba, *Az árnyék helye. Tanulmányok a hatalom, a morál és az erőszak kérdéseiről*, Szerk.: GULYÁS Gábor – SZÉPLAKY Gerda, Kalligram, Pozsony, 2011. 197–226.

³⁹³ Hamacher a *Setzung – Entsetzung* párral dolgozik, amit Szabó Csaba, illetve Balogh Gergő fordítása alapján tételezés – tétlenítésként használok ebben a szövegben. A *Setzung – Entsetzung* fordíthatóságának nehézségeiről lásd még: BALOGH Gergő: „Afformatív. A performativitás kritikája Werner Hamacher munkásságában”, *Bia hangja: Az erőszak irodalmi és nyelvelméleti reprezentációi*, Szerk.: BALOGH Gergő – PATAKI Viktor, Líceum Kiadó, Eger, 2021. 79-80. 2. lábjegyzet

egyfajta *polemosz* hatja át (...)”³⁹⁴ Ez a polémosz később egy belső harcként jelenik meg, egy, a nyelven belüli harcként. A nyelv performatív erőként „saját határába ütközik”.³⁹⁵ A nyelv ilyenén hatalma abban áll, hogy jogot létesítsen, alapítson és ezzel együtt igazoljon is. Azt mondhatjuk, hogy a jogalapító-jogfenntartó alakkeveredés szuverenitás nélküli szuverénje maga a nyelv. A nyelv performativitása kulcsmozzanatot Derrida értelmezésében. „Az intézményesítést végző nyelv performativitásának vagy uralkodó interpretációjának vonatkozásában semmilyen igazoló diskurzus nem tudja betölteni a metanyelv szerepét, de nincs is ilyenre szükség. A beszéd – önmagában, épp önnön performatív hatalmában – saját határába ütközik. Javasolom, hogy a szerkezetet átemelve és általánosítva nevezzük ezt misztikusnak. Az alapító aktus erőszakos szerkezetébe egy csönd van befalazva. Befalazva, körbefalazva, mert ez a csönd nem külsődleges a nyelvhez képest.”³⁹⁶ Korábban láthattuk, hogy Celan költészetére való reflektálásában Derrida hogyan jutott el a „birtokba vehetetlen” nyelvhez mint szuverenitás nélküli szuverénhez. Ott a szuverenitáskritika felől közelíthetünk Derrida szövegeihez, itt az erőszakmentesség gondolata mutatja majd meg Lévinas (és az általa képviselt etika) hatását Derrida írásaira. De azt se feledjük, hogy a későbbiekben még visszatér ez a „kísérteties” csönd, amikor Derrida egy korábbi, Lévinas gondolkodásáról írt szövegét idézzük fel.

A nyelv tehát szétválaszthatatlan a jogtól, ezáltal az erőtől, az erőszaktól. Derrida felismerte a nyelv performatív jellegét, amely beindítja és fenntartja a dialektikus logikát, a jogalapító-jogfenntartó alakkeveredést. Azonban a Benjamin a nyelvnek egy olyan új megközelítéséről is említést tesz *Az erőszak kritikájáról* szövegében, amely szakít a performativitással. Ezt nevezi később Werner Hamacher afformatívnak. Az afformatív erőt Hamacher két példában fedezi fel Benjaminnál. Az egyik az általános proletársztrájk, a másik pedig a nyelv. Derrida Benjamin-olvasatának kritikusi abban vélték felfedezni a francia filozófus hiányosságát, hogy nem szentelt elég figyelmet a sztrájk fajtáinak, szerintük éles elkülönítésére a Benjamin-esszéiben.³⁹⁷ Kétségtelen, hogy Derrida „jövő felőli” olvasatában összességében kevés hely jut az általános proletársztrájk elemzésének, mint írja: Benjamin a sztrájk-ról való fejtegetései, fajtáinak szétválasztásai „Sorel vagy Marx hagyományában” gyökereznek.³⁹⁸ Ennél a pontnál, amikor az erőszakmentesség lehetőségét vizsgálja, együtt Benjaminnal, a szövegben haladva, de mégis a jövő felől olvasva azt, Derrida

³⁹⁴ DERRIDA: *Force de loi... i.m.*, 15. ill. *Törvényerő... i.m.*, 8.

³⁹⁵ DERRIDA: *Force de loi... i.m.*, 32. ill. *Törvényerő... i.m.*, 19.

³⁹⁶ DERRIDA: *Force de loi... i.m.* 32-33. ill. *Törvényerő... i.m.* 19.

³⁹⁷ SINNERBRINK: *Deconstructive Justice... i. m.* 492-493.

³⁹⁸ DERRIDA: *Force de loi... i. m.* 115. ill. *Törvényerő... i. m.* 70.

számára fontosabb a privát és publikus szféra közötti különbségtétel.³⁹⁹ És noha elismeri, hogy Benjamin azon megállapítása, amit tulajdonképpen Soreltól kölcsönöz, miszerint az általános proletársztrájk a tiszta eszközeivel, kiszakadni igyekszik a dialektikus erőszak-logikából, vagyis (a jog uralmát leromboló) erőszakmentesség jellemzi (szemben az általános politikai sztrájjal), ezt a különbségtételt kevésbé tartja jelentősnek az egész benjamin gondolkodás horizontján. Viszont komoly jelentőséget tulajdonít az erőszakmentesség egy másik útjának, egy „még radikálisabb” fajtájának, ami „még közelebb áll az eszközként tekintett erőszak kritikájához”.⁴⁰⁰ A nyelv területe, aminek erőszakmentességére Benjamin a magánszemélyek közötti beszélgetést hozza fel példának. Ez, valamint az a példa, hogy a pusztá megnyilvánulásként, manifesztációként jelentkező erőszak analógiájára az egyes ember haragja hozható, Derridát megerősíti abban, hogy kiemelt fontosságúnak tartsa a privát és a publikus szféra szétválasztását, sőt hogy azt mondja: „Az erőszakmentesség gondolatának azonban túl kell lépnie a közjogi rend keretein. Benjamin szerint ugyanis erőszakmentes viszonyok csak magánszemélyek között lehetségesek.”⁴⁰¹ Az első mondat egyértelmű, a második azonban nem következik egyenesen az elsőből. Hiszen *Az erőszak kritikájáról* végső tétje mégiscsak az lesz, hogy egy egyetemes erőszakmentesség lehetőségét kínálja. A magánszemélyek közötti erőszakmentesség valóban lehetséges, és azért különleges, mert az az erőszakmentesség még a jog erőhatalmát nem veszélyezteti, uralma alól kibújjik. Azonban az általános proletársztrájjal ellentétben a magánszemélyek közötti beszélgetés nem törekszik a jog uralmának elpusztítására. Így valóban speciális helye van a magánszemélyek közötti erőszakmentességnek, de nem lehet kizárólagos, hiszen éppen az általános proletársztrájk az, ami túlmutat a privát szféráján úgy, hogy eközben az erőszakmentességet magának követeli. A nyelv erőszakmentessége azonban a sztrájk fajtáinak megkülönböztetésénél is radikálisabb utakra vezeti Benjamins, még hozzá az isteni erőszak erőszakmentességének gondolatához.

Ehhez Benjaminsnak a nyelv kritikáját kell végrehajtania és túl kell lépnie a klasszikus elgondoláson, amely a nyelvet az eszköz-cél reláción keresztül írja le.⁴⁰²

³⁹⁹ Derrida a publikus-privát ellentétpár hangsúlyozásával tulajdonképpen fenntartja azt a gondolat-szálat, amellyel Carl Schmitt és Walter Benjamin politikai erőről, szuverenitásról alkotott elképzeléseit próbálja összekötni, egymás mellett elgondolni. Emellett talán a sztrájkokról való fejtegetéseit Benjaminsnak Derrida túlságosan történelembé ágyazottnak gondolja, és a sztrájkok különböző fajtáinak csoportosítása a XX. század végén, illetve a „jövő felől” olvasva kevésbé tűnik relevánsnak.

⁴⁰⁰ DERRIDA, *Force de loi... i.m.* 116. ill. *Törvényerő... i.m.* 70.

⁴⁰¹ *Uo.*

⁴⁰² Derrida a Törvényerőben két releváns szöveget említ, amelyek Benjamin egyazon alkotói korszakához tartoznak és segíthetnek megérteni sajátos nyelvfelfogását. 1916-ban jelenik meg *A nyelvről általában és az emberi nyelvről* című szövege (BENJAMIN, Walter: „A nyelvről általában és az emberi nyelvről”, ford. SZABÓ Csaba, „A szirének hallgatása”. *Válogatott írások*, Osiris, Budapest, 2001. 7-22.), majd 1923-ban *A műfordító feladata* (I.m. 71-83.). Ehhez még hozzávehetjük a már korábban említett Goethe-szöveget is, amit 1924-ben publikált Benjamin (BENJAMIN, Walter: „Goethe: „Vonzások és

Derrida szerint az erőszakmentesség lesz a tétje annak, hogy elfogadjuk-e, hogy a nyelv „egyáltalán nem a közlés rendjéhez tartozik, és nem az eszköz/cél struktúrája szerint szerveződik.”⁴⁰³ Benjamin ugyanis tiszta nyelvről, egy tiszta eszközként leírható nyelvről beszél, ami tehát tiszta közvetlen erőszakként erőszakmentes. Hamacher erre mondja azt, hogy a nyelv „nem tételez”.⁴⁰⁴ A tiszta nyelv a tétlenítés logikáján belül mozog. A tételezés az, ami lehetővé teszi az erőszak történeti dialektikáját, azt, aminek következményére utalva Benjamin a weimari köztársaság parlamentáris demokrácia példáján azt mondja: „(...) elhalványul benne az erőszak lapangó jelenlétének tudata. (...) nincsenek tudatában a forradalmi erőknek, amelyek életre hívták őket (...) nincs érzékük a jogteremtő erőszakhoz, amely képviselve van bennük.”⁴⁰⁵ Azért „nincs érzékük” az alapító erőszakhoz, mert a tételezés „degradálja a benne működő erőszakot, mégpedig tiszta eszközből tételezett célok eszközévé degradálja. A tételezés eszközzé teszi az erőszakot, szolgálatába állítja valaminek, ami nem önmaga, és ezzel saját feltétlen medialitásának elve ellen vét.”⁴⁰⁶ A tételezés elidegenít, a tételezés pillanatában meglöki az erőszak történeti dialektikájának ingáját. Az ingázást nem helyettesíteni kell, hanem le kell rombolni, tétleníteni kell a tiszta közvetlen erőszak segítségével. Ezt hivatott képviselni Benjamin esszéjében az isteni erőszak, amelynek egyik legerősebb formája maga a nyelv lesz. A tiszta nyelv tiszta erőszaka azért lesz erőszakmentes, mert nem-instrumentális erőszakként jelenik meg, hanem olyan erőszakként, amely nélkülözi az objektív tényállásokat. Ezért több mint egyszerű analógia a hétköznapi nyelv példája a Benjamin-esszében. Hiszen a hétköznapi nyelv, a magánszemélyek közötti párbeszéd példázza a „szív kultúráját”, a „gyengédség és a bizalom” területeit, amelyek kiszabadulnak a jogi normák alól és függetlenek a formális kötöttségektől.⁴⁰⁷ Ezért tartja fontosnak Benjamin a „kialakuló félben lévő” nyelvek példáját, ahol még nem választódott szét véglegesen, hogy mi a helyes és mi a helytelen, mi igaz és mi hamis, ezért volt (és kellene, hogy legyen) helye a büntethetetlen hazugságnak a nyelv ebben a tiszta formájában.⁴⁰⁸ A jognak, a jogalapításnak és a jogfenntartásnak szüksége van a nyelvre, viszont a nyelvnek, vagyis a tiszta nyelvnek nincs szüksége a jogra. Sem nem eszköz, sem nem cél, a nyelv önmagát tétleníti. A nyelv mint tiszta eszköz és tiszta erőszak: tétlenítés

választások”., ford. TANDORI Dezső, *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*, Magyar Helikon, Budapest, 1980. 97-191.). Ezekben az írásaiban Benjamin a nyelv közvetítő jellegét kérdőjelezi meg. Meglátása szerint a nyelv nem egy cél tekintetében alkalmazott eszköz, melynek adekvát módon meg kell felelnie a célnak. Ehelyett valami sokkal eredendőbb, tisztább a nyelv, amely nem tévesztendő össze a lehanyagolt nyelvvvel (a közvetítő, közlő nyelvvvel), amely „fecsegéssé” vált.

⁴⁰³ DERRIDA: *Force de loi... i.m.* 116. ill. *Törvényerő... i.m.* 70.

⁴⁰⁴ HAMACHER: *Afformatív sztrájk... i. m.* 211.

⁴⁰⁵ BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról... i.m.* 41.

⁴⁰⁶ HAMACHER: *Afformatív sztrájk... i.m.* 200.

⁴⁰⁷ BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról... i.m.* 42-43.

⁴⁰⁸ BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról... i.m.* 43.

(...) mindenekelőtt önmagának a tétlenítése.” – írja Hamacher.⁴⁰⁹ Emlékezzünk, mit mondott korábban Derrida: „A beszéd – önmagában, épp önnön performatív hatalmában – saját határába ütközik.”⁴¹⁰ Hamacher ezt úgy módosítja, hogy bevezeti a performatív tételezés aktusával ellentétes afformatív tétlenítést, amely a nyelv sajátossága lesz. Performatív erőként a nyelvet a jog valóban felhasználhatja, viszont a tiszta nyelvben, amiről Benjamin is beszél, az afformatív tétlenítés sokkal erősebb. Mielőtt belépne az eszköz-cél relációk világába, tiszta eszközként erőszakmentesség jellemzi, valójában önmagát tétleníti. „Aki beszél, nem tételez – és nem tételez sem igazságot, sem jogot – anélkül, hogy ő maga a nyelv közvetettségében már ne volna kitéve egy olyan tétlenítésnek, amely nem igazodik semmiféle előljáró, előre tételezett igazságértékekhez. Aki beszél, afformál(va van).” – írja Hamacher.⁴¹¹ Ezért lehetséges erőszakmentesség magánszemélyek között.⁴¹² Benjamin ráadásul ezzel az erőszakmentességgel nem csupán az isteni erőszak felé nyitja meg az utat, de a tiszta nyelvnek egy etikai dimenzióját is feltételezi, pontosan azért, mert a nyelv tétlenítő logikájában „mindenki és mindenki szinguláris módon” afformálva van.⁴¹³ Az egyének közötti etikai kapcsolatot is a tiszta nyelv határozza meg. Nem véletlen, hogy Benjamin a „szív kultúrájáról”, a „bizalomról” és a „gyengédségről” beszél. A tiszta erőszak morális elgondolása nem csak az isteni erőszak tárgyalásánál jelenik meg Benjaminsnál, de már korábbi írásaiban is, például a Goethe-tanulmányban, ahol a tiszta nyelv legfőbb tulajdonsága, hogy „kifejezésnélküli”, megnyilvánulása „parancsoló szó”, viszont sosem alakító/alapító erőszak, hanem Hamacher szóhasználatával élve: afformatív erő. A „parancsoló szó” mint „tiszta szó” a „propozicionális megnyilatkozás megszakítása olyasmi által, ami nem beszél és nem tételez”.⁴¹⁴ Ez a megszakítás, ez a cezúra nem más mint a „szó nélküli szó”, ami nem közölni akar valamilyen cél érdekében, hanem tétleníteni. A „szó nélküli szó” nem egy csönd? A benjamini tiszta nyelv mélyén lévő csönd? Az, amiről Derrida azt írta, hogy „az alapító aktus erőszakos szerkezetébe egy csönd van befalazva. Befalazva, körbefalazva,

⁴⁰⁹ HAMACHER: *Afformatív sztrájk...* i.m. 207.

⁴¹⁰ DERRIDA: *Force de loi...* i.m. 32-33. ill. *Törvényerő...* i.m. 19.

⁴¹¹ HAMACHER: *Afformatív sztrájk...* i.m. 211.

⁴¹² A nyelvben és az általános sztrájkban az a közös, hogy mindkettőjünkben lehetséges erőszakmentesség, mindkettő alkalmazható tiszta eszközként. „A sztrájk egy bizonyos „nem-cselekvés”, s mint „valamilyen cselekvés véghezvitelének” a feltétel nélküli „megtagadása” egyszerűen a „kapcsolatok megszakításának” – nevezetesen a kizsákmányoló kapcsolatok megszakításának – felel meg, és ennyiben „teljesen erőszakmentes, tiszta eszköz” – e tekintetben a „kölcsonös megértés voltaképpeni szférájának”, a nyelvnek az „analogonja” – írja Hamacher. HAMACHER: *Afformatív sztrájk...* i.m. 216.

⁴¹³ Benjamin Sorel nyomán az általános sztrájk „mély, morális és valóban forradalmi” elgondolásáról ír. Az általános sztrájk tisztán forradalmi, ami nem számol többé a jogteremtéssel, hanem morális alapokat rak le. (BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról...* i.m. 46.) Ennyiben talán párhuzamot is vélhetünk felfedezni Benjamin és Lévinas között, ha elfogadjuk, hogy mindkettőjük egy eredendőbb etikai alapot kíván lerakni, amiben elengedhetetlen fontosságú egy „tiszta” nyelv szerepe.

⁴¹⁴ HAMACHER: *Afformatív sztrájk...* i.m. 221.

mert ez a csönd nem külsődleges a nyelvhez képest”?⁴¹⁵ Hamacher szerint ez a tiszta erőszak „csöndje”, egy morális elgondolás alapja.⁴¹⁶ Szólás, megszólalás nélküli kifejezés? Derrida ismét egy olyan problémába ütközött, mint a *Törvényerő* előtt bő negyedévszázaddal. Emmanuel Lévinas már gondolkodásra készítette Derridát egy eredeti, „tiszta nyelvről”.

Nyelv és erőszak Lévinasnál

Az erőszakmentesség lehetőségét Benjaminhoz hasonlóan Emmanuel Lévinas is egy sajátos nyelvfilozófia elgondolásához köthetjük. Éppen ezért érdemes felidézni azokat a kritikai észrevételeket, amiket Derrida a *Violence et métaphysique*-ben tett Lévinas nyelvfilozófiájával kapcsolatban. Lévinas egyedi nyelvfelfogása elválaszthatatlan attól a radikális etikától, amit legrészletesebben a *Teljesség és végtelen* oldalain fejtett ki.⁴¹⁷ Derrida értelmezésében Lévinas egyszerre beszél egy olyan etikáról, ahol nincs helye a törvényeknek, illetve egy olyan nyelvről, ahol nincs helye a „szólás”-nak.⁴¹⁸ Ahogyan az etika megértéséhez is, úgy a nyelv lévinasi elgondolásához is nélkülözhetetlen az arc fogalma. Ugyanis mindkét esetben Lévinas a Másik radikális alteritását tekinti kiindulópontnak.⁴¹⁹ A klasszikus nyelvfilozófiai megközelítésekkel szakít és a jelentést az alteritás tapasztalatából eredezteti, ahol azonban az arc nem jelöl, nem jelként jelenik meg. A nyelv erőszakmentességéhez, ahogyan Derrida fogalmaz, a „pillantás és a beszéd eredeti egysége” szükséges az arc által.⁴²⁰ Ez az „eredeti egység” azt jelenti, hogy az arc nem csupán megmutatkozik a pillantás által, de ennél erőteljesebben nyilvánul meg, azaz feltárulkozik, ami egyben azt is jelenti, hogy „kifejezi önmagát” (*à s'exprimer*), tehát az arc feltárulkozása egyben beszéd is. Ez mutatkozik meg a „szem leplezetlen nyelvezetében”. Lévinas így ír erről a *Teljesség és végtelenben*: „A maszkon átüt a szem, a szem leplezetlen nyelvezete. A szem nem világlík, hanem beszél”.⁴²¹ Az arcnak beszélnie kell, nem elégséges a néma pillantás, hogy a teljességtől és ezzel az erőszaktól megszabaduljunk. „Az erőszak”, írja Derrida „a néma pillantás magánya, egy beszéd nélküli arcé, a látás *absztrakció-*

⁴¹⁵ DERRIDA: *Force de loi... i.m.* 32-33. ill. *Törvényerő... i.m.* 19.

⁴¹⁶ HAMACHER: *Affirmatív sztrájk... i.m.* 222-223.

⁴¹⁷ A nyelv, beszéd, arc, etika kapcsolatához lásd az alábbi részeket: LÉVINAS: *Totalité et infini... i.m.* 59-75. illetve 211-242., LÉVINAS: *Teljesség és Végtelen... i.m.*, 46-58. illetve 161-185.

⁴¹⁸ „(...) une éthique sans loi mais aussi un langage sans phrase.” DERRIDA: *Violence et métaphysique... i.m.* 219.

⁴¹⁹ Arra, hogy a radikális alteritás lévinasi gondolata mennyire nagy hatással volt Derrida kései filozófiájára, arra kiváló példa Derrida *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak* című kötete. A vendégbarátság filozófiája az *Istenhozzád*-ban jelenik meg a legtisztábban. DERRIDA, Jacques: *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak*, Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán, Jelenkor, Pécs, 1997.

⁴²⁰ „Non seulement regard, mais unité originelle du regard et de la parole, des yeux et de la bouche — qui parle, mais dit aussi sa faim.” DERRIDA: *Violence et métaphysique... i.m.* 148.

⁴²¹ LÉVINAS: *Totalité et infini... i.m.*, 62., *Teljesség és Végtelen... i.m.*, 48.

jáé.”, majd így folytatja: „Ha Lévinast követjük, akkor csupán a pillantás, szemben azzal, amit gondolni vélünk, nem tiszteli a másikat.”⁴²² A nyelv ugyanis etikai. Csakis az eredeti nyelv, amit akár hívhatunk tiszta nyelvnek is, képes arra, hogy erőszakmentességében végtelenül tisztelje a másikat. Az arc mint a pillantás és a beszéd eredeti egysége (az eredeti nyelv) megnyitja és meghaladja a totalitást, ezáltal „minden erő és minden erőszak határát jelöli, az etikai eredete”.⁴²³ A totalitás meghaladásához az ego egységesítő és semlegesítő erejének megszüntetése szükséges, hogy a másik mint abszolút másik jelenjen meg. Hogyan lehetséges ez? A Másik és az én közötti viszonyban egyedül a Másik rendelkezik azzal a tulajdonsággal, hogy önmagában/önmagától létezik, önmaga kifejeződése, azaz *kath'auton*. A Másik, a klasszikus nyugati filozófiai felfogással szemben nem egy nézőpont, egy az én felől áradó fényben megjelenő tartalom, hanem a megfigyelőtől teljesen független értelemforrás.⁴²⁴ Ullmann Tamás szerint azért nem értelemadás a Másik és az én közötti viszony, mivel az arc mint beszéd nem valamilyen konkrét tartalmat fejez ki, feltárulkozásában magát a kifejezést fejezi ki, hogy „az értelem tőlem abszolút módon különböző forrása működésbe lépett”.⁴²⁵ Mindez pedig úgy megy végbe, hogy a klasszikus értelemben vett beszéd nem zajlik le ebben a viszonyban.

Törvény nélküli etika és mondás nélküli nyelv úgy valósulhat meg, hogy Lévinas különbséget tesz a beszéd eredeti és nem eredeti állapota között. Az eredeti beszédnek a már korábban említett csönddel van dolga, ami a nyelv eredetéhez tartozik. Lévinas számára „a predikátum az első erőszak”, írja Derrida, amikor a lenni ige megjelenik és a beszéd tartalmat közöl, abban a pillanatban a nyelv átadja magát az erőszaknak: „csak néma eredetében, a Lét előtt lenne erőszakmentes a nyelv”.⁴²⁶ A beszéd eredeti állapotában nem közvetít, nem közöl tartalmakat, egyszerűen néma kifejeződés, ami azonban nem tévesztendő össze a néma pillantással. Az eredeti beszéd a Másikat csak az arc (mint a beszéd és pillantás eredeti egysége) felől közelítethet.

⁴²² „La violence serait donc la solitude d'un regard muet, d'un visage sans parole, l'abstraction du voir. Selon Levinas, le regard, à lui seul, contrairement à ce qu'on pourrait croire, ne respecte pas l'autre.” DERRIDA: *Violence et métaphysique... i.m.*, 147.

⁴²³ „Parole et regard, le visage n'est donc pas dans le monde puisqu'il ouvre et excède la totalité. C'est pourquoi il marque la limite de tout pouvoir, de toute violence, et l'origine de l'éthique.” DERRIDA: *Violence et métaphysique... i.m.*, 154.

⁴²⁴ „A *kath'auton* megnyilvánulás a lét számára abban áll, hogy elmondja magát nekünk, bármilyen helyzettől függetlenül, amelyet vele szemben elfoglalhatunk, vagyis *kifejeződik*. Ekkor, ellentétben a tárgyak láthatóságának összes feltételével, a lét nem valami másnak a fényébe helyezkedik, hanem önmagát jeleníti meg a megnyilvánulásban, melynek egyedül kell hírül adnia, a lét mint a megnyilvánulás irányítója van jelen, a létet egyedül kinyilvánító megnyilvánulását megelőzően.” Emmanuel LÉVINAS, *Teljesség és Végtelen... i.m.*, 47., *Totalité et infini... i.m.*, 60-61.

⁴²⁵ ULLMANN Tamás: „Kifejezés, nyelv és retorika Lévinasnál”, *Pro Philosophia Füzetek*, 2004/2. 69–78. URL: <http://www.c3.hu/~prophil/profi042/ullmann.html> (Letöltés ideje: 2022.05.21.)

⁴²⁶ „Dès lors, c'est en son origine silencieuse seulement que le langage, - avant l'être, serait non-violent.” DERRIDA: *Violence et métaphysique... i.m.* 219-220.

ti meg. A nem eredeti állapotot Lévinas retorikának nevezi. Ez a tartalmakat közlő, tárgyias beszéd, amely tehát már a Másikat is tárgyiasítja, „valamilyen érdek felől közelíti meg, vagyis nem tiszteli a Mászt eléggé”.⁴²⁷ A lévinasi retorika ebből a szempontból hasonló, mint a Benjamin által leírt „fecsegés” (Geschwätz). Benjamin is a nyelv közvetítő jellegét kritizálta, amivel az eszköz-cél struktúrától kívánt megszabadulni. Mint a későbbiekben Lévinas, Benjamin is úgy gondolta, hogy létezett vagy létezik egy eredeti nyelv, a beszédnek egy olyan fajtája, amely megelőzte a közlő, közvetítő nyelvbe való hanyatlást, azt az állapotot, amelyben az eszközzé vált szavak fecsegésre csábítanak. Benjamin *A nyelvről általában és az ember nyelvéről* című esszéjében a nyelvnek ezt a hanyatlást nevezi az eredendő bűnnek.⁴²⁸ Lévinas szerint a beszéd ilyen formája, a puszta beszélgetés, az egyszerű dialogicitás (tulajdonképpen a benjamini fecsegés), a totalitást szolgálja, hiszen ezek mélyén működik az a retorikusság, amely tematizálja a Másikat, ezzel pedig nem kevesebbet tesz, mint igazságtalanságot és erőszakot követ el a Másikkal szemben: „Az igazságosság a másik kiváltságának és tudásának elismerése, a másik elérése a retorika megkerülésével, mely fondorlat, hatalom és kihasználás. És ebben az értelemben a retorika meghaladása és az igazságosság egybeesik.”⁴²⁹ Minden (nem eredeti) beszéd erőszak és igazságtalanság. Talán erre utalhatott Derrida is a *Törvényerőben*, amikor ezt mondta: „Már a nyelv megválasztását is egyfajta polemosz hatja át (...)”.⁴³⁰ Pontosan ez lesz Derrida egyik legfontosabb kritikája Lévinasszal szemben. Az ugyanis, hogy már önmagában a beszéd erőszakos, még akkor is, ha annak valamilyen eredeti állapotáról van szó. Ami Derrida korai, az 1960-as években született írásait összekapcsolja, az a *Violence et métaphysique*-ben is megjelenik és döntő érvként fog szerepelni Lévinas erőszakmentes beszédjének gondolatával szemben. A beszéd és a metafizika szétválaszthatatlan. Ez adja Derrida korai írásainak a logocentrizmus és fonocentrizmus nyugati filozófiai tradíciójával szembeni kritikáját. Lévinas transzcendentális etikáját, amely radikálisan szakítani akar a metafizikával, a másikhöz, mint abszolút Másikhöz való viszony alapozza meg. A Másikhöz való viszony, ami maga az igazságosság valójában az arc beszédjével kezdődik. Derrida szerint, ha ezt még el is fogadjuk, az nem jelenti azt, hogy transzcendáltuk vagy felszabadítottuk a metafizikát egy eredetibb etikával. Hiszen a metafizika lehetősége egész egyszerűen a beszéd lehetőségén nyugszik. A lévinasi eredeti beszéd nem választható el a metafizikától, pontosan azért, mert a be-

⁴²⁷ ULLMANN: *Kifejezés... i.m.*

⁴²⁸ BENJAMIN, Walter: *A nyelvről és az ember nyelvéről általában*, In: A szirének hallgatása. Válogatott írások. Vál., ford., szerk. és a jegyzeteket a német kiadás alapján összeállította: SZABÓ Csaba. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 7-22.

⁴²⁹ LÉVINAS: *Teljesség és Végtelen... i. m.* 53. ill. LÉVINAS: *Totalité et inifini... i. m.* 69.

⁴³⁰ DERRIDA: *Force de loi... i.m.*, 15 ill. *Törvényerő... i.m.*, 8.

széd nyitja meg a metafizikát. Egyszerre megnyit és túlhalad tehát. Vagyis megnyitja a lehetőségét a redukálhatatlan erőszaknak (a Másik felé), de ezzel párhuzamosan és elválaszthatatlanul a (Másik felé való) igazságosságnak, erőszakmentes viszonynak a lehetőségét is fenntartja. Ez a már korábban említett erőszak ökonómiája. Ullmann nyomán azt mondhatjuk, Lévinas megmutatta, hogy „az egész filozófiai hagyomány nyelve képtelen az alteritás tapasztalatát megragadni, mivel a Másik tapasztalatánál a logoszra épülő nyelvünk gyökereiben kérdőjeleződik meg – csak hogy ezt a kritikát Lévinas maga is a logosz nyelvén fejt ki”.⁴³¹ Ráadásul az alternatíva, amely Lévinas szerint sikeresen megszabadulhat a logosz totalizáló erejétől, nem működik más-képp, mint bármely más beszéd, vagyis éppen a logosz erejét nyitja meg.⁴³² Derrida szerint azonban ez még nem teszi kevésbé radikálissá Lévinas projektjét. Ugyan teljes mértékben képtelen szabadulni és kívül helyezni magát a transzcendentális fenomenológia és általában a metafizika hagyományából, mégis bizonyos módon sikerül az uralmuk alól kiszabadulnia azzal, hogy már a kérdést felteszi és a kérdésessé teszi a tradíciót. Az arc csupaszága, a néma (beszéd általi) feltárulkozásában képes megtörni a fenomenológia és a jelenlét metafizikájának totalizáló erejét. Képes megmutatni az erőszak és az erőszakmentesség határait a nyelvben, amit azonban nem a beszéd-írás hierarchikus struktúrájában kell elhelyezni: „Az erőszak és az erőszakmentesség határa talán nem a beszéd és az írás között van, hanem mindegyükükben.”⁴³³ Az erőszakmentesség tehát mind a beszédben, mind az írásban megtalálható lenne Derrida szerint, azonban egyikükben sem tiszta formában, ahogyan azt Lévinas és Benjamin is elképzelte. A határok megmutatása (és megkérdőjelezése) mindkét gondolkodónál olyan értéként jelenik meg, amit Derrida filozófiája és a dekonstrukció is hasznosítani tudott. Akár az 1960-as évek végén, vagy az 1990-es

⁴³¹ ULLMANN: *Kifejezés... i.m.*

⁴³² Derridának erre a kritikájára adott válaszként értelmezhető Lévinas 1974-es munkája, amelyet a *Teljesség és Végtelen* után a második legfontosabb szövegeként tartanak számon. Az *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (Másként, mint lenni, avagy túl a léten)* (LÉVINAS, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974.) című könyvében Lévinas egy fontos megkülönböztetést vezet be nyelvfilozófiájában: szembeállítja egymással a mondást (*dire*) és a mondottat (*dit*). A mondás egy bizonyos többletet tartalmaz a mondotthoz képest, ha Benjaminhoz (és Hamacherhez) próbáljuk közelíteni ezt az elgondolást, akkor azt mondhatjuk, hogy a mondásnak nem performatív ereje lesz, hanem affirmatív. Ráadásul, ahogyan az affirmatív erőnek a morális oldalára Hamacher is rámutatott, Lévinas számára a mondás nem egyszerűen csak egy „előfeltétele” lesz a nyelvnek, hanem a legeredendőbb etikai viszony. A mondás az abszolút másikért való felelősség is egyben. A Lévinas-Derrida párbeszéd folytatásának tekinthető Derrida azon szövege, amely először 1980-ban a *Textes pour Emmanuel Lévinas* című tanulmánykötetben jelent meg, majd később angol fordításban *At This Very Moment in This Work Here I Am* címmel vált olvashatóvá, amiben Derrida részletesen kitér Lévinas *Másként, mint lenni* írására. DERRIDA, Jacques: „At This Very Moment in This Work Here I Am”, *Psyche. Inventions of the Other, Volume I.*, Stanford, Stanford University Press, 2007. 143-190.

⁴³³ „La limite entre la violence et la non-violence ne passe donc peut-être pas entre la parole et l'écriture, mais à l'intérieur de chacune d'elles.” DERRIDA: *Violence et métaphysique... i.m.* 151.

évek elején. Akár a dekonstrukció etikai-, akár annak (egyre hangosabb) politikai mondandójában.

III. A VENDÉGBARÁTSÁG-FILOZÓFIA MINT REÁLIS ALTERNATÍVA?

III./1 A demokrácia nevében – Rorty és Derrida

Talán nem volt sürgető, de semmiképpen sem volt váratlan annak a konferenciának a megrendezése, amit 1993 május 29-én a párizsi Collège International de Philosophie-n tartottak.⁴³⁴ A *Deconstruction and pragmatism* elnevezésű szimpózium arra tett kísérletet, hogy a politikai relevancia kérdésében közös nevezőre hozza a pragmatizmust és a dekonstrukciót. A pragmatista irányzatot az a Richard Rorty képviselte, aki az 1990-es évek elejére egyre nyilvánvalóbb kísérleteket tett arra, hogy hangsúlyozza a neopragmatizmus gyakorlati hasznát és politikai jelentőségét. A neopragmatizmus szemében, ahogy ezt írásaiban Rorty is kiemelte, a filozófia feladata, hogy egy jobb, igazságosabb és szabadabb társadalom létrejöttét segítse. A másik oldalon Jacques Derrida és filozófiája felelt azért, hogy bizonyítsa, a dekonstrukció is hozzájárulhat a kortárs politikai diszkusszióhoz. Ahogyan Rorty, úgy Derrida is az 1990-es évekre egyre szélesebb spektrumra vetítette ki filozófiáját: a dekonstrukció nem maradt idegen a jogi, etikai, politikai problémák felé. Ehhez elég csak megnézni Derrida szemináriumtémáinak listáját az 1980-as évek közepétől: Nacionalitás és filozófiai nacionalizmus (*Nationalité et nationalisme philosophiques*) 1984-től 1988-ig, A barátság filozófiái (*Politiques de l'amitié*) 1988-tól 1991-ig, A felelősség kérdései (*Questions de responsabilité*) 1991-től 1994-ig. A nyomtatásban megjelent szövegek tekintetében is széles a politikai, etikai, jogi kérdésekkel foglalkozók skálája.⁴³⁵ A konferencia szempontjából ezek közül talán különösen fontos kiemelni az 1991-ben megjelent *L'autre cap* című szöveget, amiben Derrida két rövid írását olvashatjuk. Az angol fordítást jegyző Michael Naas a könyv előszavában hívja fel a figyelmet a *L'autre cap* jelentőségére: Derrida arra keresi a választ, hogy „mit jelent gondolkodni, olvasni

⁴³⁴ A konferencián elhangzott előadások szövegei 1996-ban nyomtatásban is megjelentek. MOUFFE, Chantal (Ed.): *Deconstruction and pragmatism*, London & New York, Routledge, 1996. A konferencia magyar nyelvű reflexiójához lásd: ORBÁN Jolán: *Pragmatológia – az írás mint filozófiai és kulturális gyakorlat*, Szerk.: KARIKÓ Sándor, Értékek és életelvek, Budapest, Áron Kiadó, 2004. 89-103.

⁴³⁵ A teljesség igénye nélkül: DERRIDA, Jacques: *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987. (Magyarul megjelent: DERRIDA, Jacques: *A szellemről. Heidegger és a kérdés*, Ford.: ANGYALOSI Gergely – BABARCZY Eszter Budapest, Osiris, 1995.), DERRIDA, Jacques: *L'autre cap*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991., DERRIDA, Jacques: *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993. (Magyarul megjelent: DERRIDA, Jacques: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*, Ford.: BOROS János – ORBÁN Jolán – CSORDÁS Gábor Pécs, Jelenkor, 1995.), DERRIDA, Jacques: *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994. (Magyarul megjelent: DERRIDA, Jacques: *Törvényerő*, Ford.: KICSÁK Lóránt, Budapest, L'Harmattan, 2015.)

és írni a „politikáról” általában és „Európáról” különösen.”⁴³⁶ Mind a pragmatizmus, mind a dekonstrukció szót kért magának a kor politikai diszkussziójában, ezért számított tehát relevánsnak a *Deconstruction and pragmatism* címmel megrendezett konferencia. Továbbá azért is, mert a kor megkövetelte a filozófiai reflexiót a felmerült politikai problémákra. Alig pár évvel korábban az évtizedek óta fennálló világpolitikai rend alakult át azzal, hogy felbomlott a Szovjetunió és véget ért a hidegháborús időszak. Miközben egyesek a nyugati típusú liberális demokráciák győzelmét és a „történelem végét” ünnepelték, addig mások a felmerült új kihívásokra hívták fel a figyelmet. Utóbbiak közé tartozott Derrida is, aki a már említett *L'autre cap* című könyvében az európai identitás újra felmerülő kérdését igyekezett megválaszolni. Az eurocentrista és az anti-eurocentrista álláspontokat elvetve Derrida egy aporikus tapasztalat felé mutatott, ahol „az európai kulturális identitásnak(...) a lehetetlen megapasztalásához és kísérletéhez tartozik és kell tartoznia.”⁴³⁷ Tehát Európa jövőjét (politikai aspektusból is) a dekonstrukció elméleti hálójának segítségével tudjuk elgondolni.⁴³⁸ Ezzel szemben Rorty a dekonstrukciót túlságosan homályosnak és irodalmi-nak tartotta ahhoz, hogy helyet biztosítson neki a közvetlen és gyors eredményeket elérni kívánó politikai párbeszédben. A konferencián elhangzott előadások így elsősorban azt a célt szolgálták, hogy meggyőzzék Rortyt a dekonstrukció politikai relevanciájáról. Arról, hogy a demokrácia nem egy lezárt kérdés, hanem további diszkussziót igényel, amelyben a pragmatizmus mellett a dekonstrukció is fontos szereplő. A dekonstrukció politikai relevanciája melletti érvelés filozófiai és politikaelméleti szempont mentén haladt. A filozófiai oldalt Simon Critchley képviselte, míg a politikaelméleti oldalt Chantal Mouffe és Ernesto Laclau. Azzal, hogy részletesen megvizsgálom az előadók szövegeit, tisztább képet kaphatunk arról, hogy Derrida filozófiájának mely elemeit használhatjuk politikai vagy etikai problémák kibontásához. Emellett önmagában fontos az is, hogy két olyan „iskolát” hasonlíthatunk közvetlenül össze, amelyek az 1990-es évek elejére ki tudtak lépni az akadémia zárt világából

⁴³⁶ DERRIDA, Jacques: *The Other Heading*, Trans.: NAAS, Michael, Bloomington, Indiana University Press, 1992. VII.

⁴³⁷ DERRIDA: *L'autre cap...* i. m. 46-47.

⁴³⁸ Ahogyan a fejezetben majd igyekszem bemutatni, Derrida és Rorty között a „földrajzi” törésvonal legalább olyan jelentőséggel kell, hogy bírjon, mint a filozófiai, politikai. Rorty álláspontja megítélés szerint nagyon erősen gyökerezik az amerikai kulturális, politikai közegben, ahonnan nézve a „jól bevált” liberális demokrácia minél nagyobb tényerése tűnik az egyetlen megoldásnak. Eközben Derrida gondolatait sem lehet megfelelően értelmezni anélkül, hogy belátnánk, mennyire „eurospezifikusak” azok. A Szovjetunió felbomlása után a demokrácia kérdése újra égető lett Európa egészében, ahogyan az azzal való szembesülés is, hogy mennyire lehetséges egységes európai identitásról beszélni. A *L'autre cap* végén Derrida így vall „európaiságáról”: „Je suis européen, je suis sans doute un intellectuel européen, j'aime le rappeler, j'aimie á me le rappeler, et pourquoi m'en défendrais-je? Au nom de quoi? Mais je ne suis pas, ni ne me sens *de part en part* européen.” DERRIDA: *L'autre cap...* i. m. 80.

és határozott visszhangra találtak a szélesebb kulturális, politikai közegben is. Meglátásom szerint nem csak a konferencia megrendezésének jogosultsága volt megalapozott, de az az állítás is, hogy noha különböző módon artikulálódnak, a pragmatizmus és a dekonstrukció rendelkeznek közös vonásokkal a politikai és a demokrácia kérdéseinek megválaszolásában.

Richard Rorty és a neopragmatizmus

Richard Rorty amerikai filozófus, a XX. század második felében a pragmatizmus talán legnevesebb képviselője volt.⁴³⁹ Filozófiája az analitikus és pragmatista hagyományokban gyökerezik, pályája során azonban egyre inkább egy, a klasszikus irányzattól jól elkülöníthető és nem mellesleg a pragmatista iskolán belül is nagy port kavaró, sajátos filozófiakritikával jellemezhető.⁴⁴⁰ Rorty gondolkodására megkerülhetetlen hatással volt az a szellemi közeg, amelyben a XX. század derekán felnőtt, amiről 1998-ban az *Achieving Our Country* című könyvében így írt: „az amerikai patriotizmus, az újraelosztó közgazdaságtan, az antikommunizmus és a Dewey-i pragmatizmus könnyen és természetesen járt együtt.”⁴⁴¹ Rorty a chicagói egyetemen többek között Rudolf Carnap, német-amerikai analitikus filozófustól, a logikai pozitivizmus kiemelkedő alakjától tanult, majd a Yale-en szerezte meg doktorátusát. Filozófiakritikájának egyik későbbi célpontja éppen az az analitikus filozófia lett, amelytől akadémiai pályája során (Wellesley College, Princeton, University of Virginia, Stanford) – noha legkorábbi írásait még az analitikus attitűddel jellemezhető – egyre inkább távolabb került. Későbbi írásaiban Rorty gondolkodására már egyértelműen Dewey volt a legerősebb hatással. Bjørn Ramberg és Susan Dieleman szempontjait figyelembe véve Dewey és Rorty filozófiájának rokonságát legalább négy pontban foglalhat-

⁴³⁹ Rorty filozófiájának bemutatásához főleg azokra az aspektusokra koncentrálok itt, amelyek a neopragmatizmus politikai relevanciája kapcsán, így a *Deconstruction and pragmatism* konferencia előadásainak vizsgálata kapcsán leginkább fontosnak bizonyulnak. Rorty filozófiájának részletesebb bemutatásához és a pragmatista iskolán belüli elhelyezkedéséhez lásd: BOROS János: *Pragmatikus filozófia. Igazság és cselekvés*, Pécs, Jelenkor, 1998. 139-212., illetve 213-262.

⁴⁴⁰ A pragmatista irányzaton belüli lehangosabb Rorty-kritikusnak Susan Haackot tarthatjuk. Haack szerint Rorty semmibe veszi a pragmatista hagyomány kezdeteit és kizárólag Deweyt követi, miközben például Charles Sander Peirce-t elutasítja. Haack szerint a Rorty által képviselt neopragmatizmus veszélyes, amennyiben az ész leáldozását hirdeti és ezzel párhuzamosan a filozófia végét is. Ehhez lásd: HAACK, Susan: *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford and Cambridge, Blackwell, 1993., HAACK, Susan: *Manifesto of a Passionate Moderate*. Chicago and London, The University of Chicago Press. 1998.

⁴⁴¹ „In that circle, American patriotism, redistributionist economics, anticommunism, and Deweyan pragmatism went together easily and naturally. I think of that circle as typical of the reformist American Left of the first half of the century.” RORTY, Richard: *Achieving Our Country*, Cambridge, Harvard University Press, 1998. 61.

juk össze: 1) a filozófia közvetítő szerepe egy humanista politikához vezető úton 2) a tudományos kutatások erényeinek nem-ontologikus magyarázata 3) az ember intellektuális életének holisztikus felfogása 4) illetve a filozófia egy anti-esszencialista, történeti felfogása.⁴⁴² Az itt felsorolt négy pont mind leírja Rorty egész életművén átívelő filozófiakritikáját, azonban többségük – ahogyan Dewey hatása is – legmarkánsabban a későbbi írásaiban fejt ki hatását. Ez egyfajta korszakolást feltételez Rorty filozófiájában, ami abból a szempontból válik érdekessé, hogy Rorty egyik ellenérve a dekonstrukció politikai relevanciájával szemben éppen az lesz, hogy Derrida filozófiája nem konzisztens, hanem egy belső határvonal meghúzását feltételezi. Rorty álláspontja szerint ez a vonal elválasztja a korai-Derridát a kései-Derridától, ahol utóbbi szigorú értelemben már nem is filozófiát művel és szövegei politikai szempontból jelentéktelenek. Nem ilyen megfontolásból, de Rorty munkásságát szintén két részre oszthatjuk. Filozófiájának korai szakaszában a tradicionális episztemológia kritikáját fogalmazza meg, amely a tudást mint reprezentációt határozza meg, vagyis, hogy képesek vagyunk a külső világ mentális letükrözésére. Ebből a korszakból két írását emelhetjük ki Rortynak: a *Philosophy and the Mirror of Nature*-t (1979), illetve a *Consequences of Pragmatism*-t (1982).⁴⁴³ Természetesen ezek a szövegek sem választhatók el drasztikusan a későbbi írásoktól, hiszen már a *Philosophy and the Mirror of Nature*-ben olvashatjuk Rorty reprezentáció-kritikájának szélesebb szférában, társadalmi problémák mentén is kifejthető hatásának potenciálját: "a tudást inkább a beszélgetés és a társadalmi gyakorlat kérdésének tekintjük, mintsem a természet tükrözésére tett kísérletnek."⁴⁴⁴

Ezekre az írásokra egyfajta programadó szövegekként tekinthetünk, amelyek bemutatják azt az új irányt – a historicizmus és a naturalizmus egy pragmatista szintézisét – amit Rorty a filozófiának szán. Ezekben a szövegekben Dewey mellett Darwin, Hegel és Wittgenstein hatásait is felfedezhetjük. Rorty ekkor kezd komolyan foglalkozni Derridával is, akihez Wittgenstein nyelvfilozófiája felől közelít.⁴⁴⁵ Továbbá közös elemnek tartja a filozófiai tradícióban megkövült bináris oppozíciókkal való kritikát, amit a kései Wittgenstein mellett nem csak Heideggernél és Derridánál, de az analitikus körhöz tartozó Davidsonnál és Quine-nál is megfigyel. Rorty állítása

⁴⁴² RAMBERG, Bjørn, DIELEMAN, Susan: "Richard Rorty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Ed.: ZALTA, Edward N., URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/rorty/>>.

⁴⁴³ RORTY, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1978.; RORTY, Richard: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

⁴⁴⁴ RORTY: *Philosophy and the Mirror of Nature... i. m.* 171.

⁴⁴⁵ RORTY, Richard: *Derrida on Language, Being, and Abnormal Philosophy*, *The Journal of Philosophy*, 74. 1977. 673-681., illetve RORTY, Richard: *Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida*, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989. 90-110.

szerint a valóság leírásához nem rendelkezünk egy végső, ideális szótárral. A filozófia mint a valóságot felfedezni, majd leírni kívánó tudomány erénye éppen abban állt a történelem során, hogy időről-időre újabb, bővített, javított, alkalmazkodóbb szótárral állt elő.⁴⁴⁶ Mindezt a párbeszéd és a szociális interakciók segítségével tette, semmint a természet szigorú letükrözésével. Ebben figyelhető meg a darwini naturalizmus hatása: nincsen egy meghaladhatatlan mérföldkő, állandó fejlődés van, ami egyben lehetetlenné teszi, hogy a tudományok ontologikus magyarázatokkal álljanak elő. Ez azt is jelenti, hogy az igazság szerepe átértékelődik Rortynál. Továbbra is hasznos az igazságról beszélnünk, azonban azt nem lehet a tudomány végső céljaként meghatározni. Jobb leírásokra kell törekednünk, nem pedig egy végső leírásra. A szótárak ilyenén meghatározása, mint fejlődő eszközök a világ jobb leírására, Rorty kései korszakában is jelentős szereppel bírt, amikor ezt az álláspontját kiterjesztette a kultúra és a politika területére is.

Az 1980-as, majd még hangsúlyosabban az 1990-es évektől Rorty Derrida filozófiájával kapcsolatban kritikusabb hangot ütött meg. Előbb Derrida sajátos írásmódjára hívta fel a figyelmet, amit a filozofálás egy lehetséges új módjaként tárgyalt⁴⁴⁷, majd Derrida szövegeinek filozófiai helyét kérdőjelezte meg, miközben vizsgálatának középpontjában leginkább két, irodalmi stílusban olvasott Derrida-szöveg állt. Úgy gondolom, ez nem jelenti azt, hogy Rorty filozófiailag jelentéktelennek tartaná Derrida munkásságát, sőt, a Rorty által elgondolt megújult filozófiában az olyan gondolkodókra, mint Derrida, komoly feladat hárul. Hogy megértsük, miért gondolom így, röviden be kell mutatnom Rorty filozófiájának második „korszakát”. Az 1980-as évek közepétől Rorty egyre szélesebb spektrumban kezdte el használni azt a pragmatista szintézist, amit Darwin, Hegel, Wittgenstein és Dewey nyomán megalapozott a korábbi írásaiban. Az olyan írásaiban, mint az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* (1989)⁴⁴⁸ és a *Filozófia és társadalmi remény* (1992)⁴⁴⁹, Rorty az akadémiai filozófia határmezsgyéjén túllépve a kultúra és a politika területére is kiterjeszti a neopragmatizmus gondolatvilágát, ami amellet, hogy lehetőséget teremtett arra,

⁴⁴⁶ Éppen ez lehet a klasszikus filozófiafogalmat meghaladó „poszt-filozofikus kultúra” sajátja is, ahogy arról a *Consequences of Pragmatism* bevezetőjében ír Rorty: „In a post-Philosophical culture it would be clear that that is all that philosophy can be. It cannot answer questions about the relation of the thought of our time – the descriptions it is using, the vocabularies it employs – to something which is not just some alternative vocabulary. So it is a study of the comparative advantages and disadvantages of the various ways of talking which our race has invented.” RORTY: *Consequences of Pragmatism... i. m.* xl

⁴⁴⁷ RORTY: *Consequences of Pragmatism... i. m.* 90-110.

⁴⁴⁸ RORTY, Richard: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor, Pécs, Jelenkor, 1994.

⁴⁴⁹ RORTY, Richard: *Filozófia és társadalmi remény*, Ford.: KRÉMER Sándor – NYÍRŐ, Miklós, Budapest, L'Harmattan, 2007.

hogy szélesebb körben is diszkusszió tárgya legyen munkássága, megalapozta a viszonyát Derrida gondolkodásához is.

Rorty magát „posztmodern burzsoá liberálisnak” tartotta.⁴⁵⁰ Liberalizmusát emellett két jelzővel illelhetjük: pragmatikus és romantikus. Pragmatikus liberális abból a szempontból, hogy szkeptikus az igazságtalanság és kizsákmányolás rejtett, szisztematikus okait feltárni kívánó politikai gondolkodással szemben. Vagyis ahogyan a filozófiában, úgy a politikai gondolkodásban sincs helye egy végső igazság, vagy egy Titok keresésének, egy olyan mindenek felett álló logikának, amely ontológiai magyarázatot biztosítana a politikában. Nincs történelem és intézmények fölött álló esszenciája a politikainak, ezért felesleges minden olyan próbálkozás is, ami ezt igyekszik feltárni. Az igazságtalansággal és a kizsákmányolással szembeni „tisztességes” emberi magatartást nem egy univerzális modell alapján kell elképzelni, hanem azt magunk alakítjuk ki: „Mert álláspontunkból az következik, hogy a történeti körülményektől, a normális magatartásoktól, helyes vagy helytelen gyakorlatoktól kialakult változó konszenzusoktól függ, mit jelent tisztességes embernek lenni.”⁴⁵¹ Rorty liberalizmusa emellett romantikus is, amennyiben a politikai gondolkodás legfőbb megoldandó problémájának a mások szenvedését és a könyörtelenséget jelöli meg. A szenvedésre adott válasznak a szolidaritásnak kell lenni, ez Rorty kései filozófiájának egyik kulcsfogalma. A szolidaritás közös munka eredménye kell, hogy legyen, olyan valaminek, amit sokkal inkább „létrehoztunk a történelem folyamán, mint ahistorikus tényként fölismerünk.”⁴⁵² Rortynál a politika ezért az állandó feltalálásról szól, nem pedig a felfedezésről.

Amikor Rorty a politikairól beszél, akkor legalább két fontos megkülönböztetést kell tárgyalnunk, amelyek azért is lesznek fontosak a számunkra, mert azok a Derridával szembeni kritikájában is kulcsszerepet fognak kapni. Először is Rorty bevezeti a metafizikus és az ironikus közötti különbséget. Rorty számára kiemelt jelentőséggel bír az irónia, ami egy olyan attitűdöt fed le a politikai mezejében, ami összefüggésbe hozható Rorty első szövegeinek episztemológia-kritikájával. Az ironikus ember ugyanis a valóság egy olyan leírásával dolgozik, ami elválaszthatatlan saját kultúrájától, attól a kulturális környezettől, amelyben felnőtt, és amelyben jelenleg él. A valóság leírásának ez a szótára csupán egy a versengő szótárak között, opcionális, ami nem zár ki más, alternatív szótárakat. Az ironikus feladata, hogy folyamatosan felülvizsgálja saját választott szótárát, adott esetben lecserélje azt, egy olyanra, ami jobb leírást ad a valóságról és saját magáról. Ezzel szemben a metafizikus azt állítja,

⁴⁵⁰ RORTY, Richard: Postmodernist bourgeois liberalism in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*, New York, Cambridge University Press. 1992. 197-203.

⁴⁵¹ RORTY, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás...* i. m. 209.

⁴⁵² RORTY, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás...* i. m. 215.

hogy lehetséges a valóság (és önmagunk) igaz természetének felfedezése, és ennek eléréséhez létezik egy végső szótár. A liberális ironikus feladata, hogy megcáfolja a metafizikusok univerzalizmusát és saját választott szótárak valóságleíró használatát összekapcsolja a szenvedés csökkentése iránti elkötelezettséggel.

Azonban az ironikus választott szótára sem egy mindent magyarázó szótár, amennyiben azt is további két részre lehet osztani. Ez Rorty második fontos különbségtétele: a nyilvános (*public*) elválasztása a magánjellegűtől (*private*). Rorty szerint hiba lenne mindent átfogó szótárként tekinteni az ironikus szótárára, amit azonban több sikertelen filozófiai projekt igyekezett megtenni a történelem során. A publikust és a magánjellegűt nem lehet összeegyeztetni. Így az ironikus szótára két különböző eszközre osztható. Rorty szerint egyrészt a közjavakról és a társadalmi és politikai berendezkedésekről való tanácskozással szolgáló szótárat (nyilvános), másrészt a személyes kiteljesedés, önteremtés és önmegvalósítás érdekében kifejlesztett vagy létrehozott szótárat (magánjellegű) mint különböző eszközöket kell kezelnünk. Egyszerűbben fogalmazva, az ironikus szótárának publikus része eszköz a másokért való felelősséghez, a magánjellegű része pedig az önmagáért való felelősség eszközeként szolgál. Az eszközként funkcionáló szótárak között azonban nincs hierarchikus felosztás, nem lehet azt mondani, hogy a magánjellegű oldal másodlagos lenne. Az *Esetlegesség, irónia és szolidaritásban* így ír erről: „(...) mások iránti felelősségeink csupán életünk ama nyilvános oldalát alkotják, amely magánjellegű érzelmeinkkel és az önteremtés magánjellegű kísérleteivel verseng, és nincs automatikus elsőbbsége a magánjellegű indítékokhoz képest.”⁴⁵³ Rorty tehát a politikafilozófiában tradicionálisnak tekinthető publikus-magánjellegű ellentétpárt (ld. Carl Schmitt elemzése a politikairól, amivel Derrida is behatóan foglalkozott) a saját episztemológia-kritikájából eredeztetett szótárelméletének alapján definiálja újra.

Rorty a metafizikus-ironikus és a publikus-magánjellegű ellentétpárok segítségével igyekszik meghatározni Derrida szerepét a neopragmatizmus által elképzelt filozófián belül, de mint említettem, ez egyáltalán nem azzal az eredménnyel jár, hogy Rorty Derridát „filozófián kívülinek” könyvelné el. Rorty ugyanis a filozófiát nem tekinti felsőbbrendűnek, amihez például a demokratikus politikának igazodnia és „törvényszéke” előtt igazolnia kellene magát. A filozófiát Rorty a demokratikus politika szolgálatában állónak tekinti. Egy Clifford Geertznek intézett írásában (*On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz*⁴⁵⁴) Rorty a liberális demokrácia kétfajta „védelmezőjét” különbözteti meg: a sokszínűség védelmezőit (*agents of love / guardians of diversity* a szeretet cselekvőit) és az univerzalitás védelmezőit (*agents of justice /*

⁴⁵³ RORTY, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás...* i. m. 214.

⁴⁵⁴ RORTY, Richard: *On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz* in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*, New York, Cambridge University Press. 1992. 203-211.

guardians of universality, az igazság cselekvői). Mindkettőnek fontos szerepe van a demokratikus társadalom működésében. A sokszínűség védelmezői az olyanokra hívják fel a figyelmet, akiket a társadalom „nem vett figyelembe”. Bizonyos gondolkodók és írók lesznek azok, akik rámutatnak arra, hogy „hogyan lehet furcsa viselkedésüket egy koherens, bár ismeretlen hit- és vágyrendszerrel magyarázni - szemben azzal, hogy ezt a viselkedést olyan kifejezésekkel magyarázzák, mint az ostobaság, örültség, aljasság vagy bűn.”⁴⁵⁵ Vagyis új leírásokkal szolgálnak, amivel ismét csak azt bizonyítják, hogy nem létezik végső szótárunk. Erre a feladatra Rorty Heidegger-t vagy éppen Derridát (mint ironikus gondolkodókat) is alkalmasnak találja, ahogyan a sokszínűség védelmezői közé sorolja az olyan szépírókat is, mint Nabokov, Orwell vagy Dickens, akik a szenvedés különböző fajtáit írják le, hogy ezzel nyissák fel a szemünket és folyamatosan formálják szótárunkat.⁴⁵⁶ Az univerzalitás védelmezői akkor lépnek munkába, amikor a sokszínűség védelmezői ráirányították figyelmünket a társadalmon kívüli egyénekre. Az univerzalitás védelmezői biztosítják azt, hogy „sokszínűség ismerői által a fényre terelt” egyének (most már mint a liberális demokráciába felvett állampolgárok) ugyanolyan bánásmódban részesüljenek, mint bárki más.⁴⁵⁷ Derrida gondolkodásának így igenis tétje lesz egy bizonyos politikában. Még hozzá a Rorty kései filozófiáját átszövő úgynevezett kulturális politikában, ahol az olyan gondolkodóknak, akik utópisztikus víziójukat a társadalommal megosztják és ezzel együtt a sokszínűség védelmezői közé tartoznak, feladatuk, hogy a reményteljes attitűdjükkel a társadalmi haladást szolgálják.

Rorty szempontjából azonban csak akkor lehet relevanciája Derrida szövegeinek egy kulturális politikában, ha azokat megfelelő módon olvassuk és a helyén kezeljük őket. Rorty problémája, amit később felvet, éppen az lesz, hogy az Egyesült Államokban Derrida és a dekonstrukció „rossz kezekbe” került, egy olyan kulturális baloldal használja fel tévesen, amelyik teljesen eltávolodott a Rortyra már fiataloktól nagy hatással bíró reformista baloldaltól. Ez utóbbi ugyanis a társadalmi haladást szolgálná azzal, hogy az utópisztikus víziókat a remény szolgálatába állítva használja fel, míg a kulturális baloldal cselekvőből egyszerű szemlélő lesz, amelyik be akarja magát „elmélni” (*theorize*) a politikába.⁴⁵⁸ Rorty lesújtóan nyilatkozik a baloldalnak erről az ágáról: "A reménytelenség divatba jött a baloldalon - az elvi, elméleti, filozófiai reménytelenség."⁴⁵⁹ Ebben megmutatkozik Rorty a politikának a filozófiával

⁴⁵⁵ RORTY: *On ethnocentrism...* i. m. 206.

⁴⁵⁶ RORTY, Richard: *Unfamiliar noises: Hesse and Davidson on metaphor*, in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume I*, New York, Cambridge University Press, 1992. 162.

⁴⁵⁷ RORTY: *On ethnocentrism...* i. m. 206.

⁴⁵⁸ RORTY: *Achieving Our Country...* i. m. 36.

⁴⁵⁹ RORTY: *Achieving Our Country...* i. m. 37.

való éles szembeállítás. A filozófiát semmilyen esetben sem lehet a politika fölé emelni, vagy a kettőt keverni. Az elméletalkotásnak, az elvont filozófiai problémáknak semmi köze nincs a mindennapi, cselekvésorientált politikában. Ahogyan az *Achieving Our Country*-ban írja: „Bármikor, ha például azokat a kifejezéseket hallom, hogy „problematizálás” vagy „elméletalkotás”, akkor az analitikus filozófiai énemhez nyúlok.”⁴⁶⁰

Rorty dekonstrukció-kritikája

Ha röviden össze kellene foglalni, hogy Rorty miért tartja problémásnak a dekonstrukció politikai relevanciáját, akkor azt mondhatnánk, hogy a neopragmatizmus nézőpontjából túlságosan sok a homályos folt Derrida gondolkodásában, valamint a Derrida-szövegek hibás értelmezései tévútra vezették azok olvasóit, különösen az Egyesült Államokban. Mint ahogy arra már a reformista baloldal és a kulturális baloldal megkülönböztetésénél is utaltam, Rorty álláspontja sajátosan az Egyesült Államok kulturális, politikai közegében gyökerezik, ezért a Derrida-értelmezések kritikájának középpontjában is leginkább az Egyesült Államok akadémikus közege áll. Rorty alapján az első tévutat tehát az jelenti, hogy az Egyesült Államokban „rosszul” honosodott meg a dekonstrukció. A második tévút, hogy Derridát eleve tévesen helyezik el a filozófiatörténetben. A harmadik tévút, hogy a homályos „fogalmakkal” operáló dekonstrukciót (amelyek különösen Derrida 1980-as évektől írott szövegeiben fordulnak elő) a közvetlen, jól és egyszerűen érthető fogalmakat használó politika világába próbálják beerőszegetni.

Rorty szerint a dekonstrukció legnagyobb hátránya a pragmatizmussal szemben, hogy utóbbival ellentétben a dekonstrukció meghatározása szinte lehetetlen vállalkozásnak tűnik. Mivel Derrida sem ad biztos meghatározást, ezért akarva-akaratlanul is a Derrida-szövegek népszerűségének növekedésével megnőtt az esélye a félreolvasásoknak is. A dekonstrukció nem módszer, nem rendszer, nem iskola. Rorty szerint megfejtethetetlen, hogy mi is valójában a dekonstrukció, azonban ez csak a kisebbik probléma, a nagyobb kárt az okozza, ha valakik azt állítják, hogy sikerült „megszelídíteniük” a dekonstrukciót. Rorty ilyeneknek tekinti az 1970-es, 1980-as években, az Egyesült Államok akadémikus közegében feltűnő kulturális baloldal képviselőit, akik úgy tekintettek a dekonstrukcióra, mint egy „metódusra”, amit használati utasításként bármely szövegre alkalmazhatónak vélték. Rorty szerint ez több ezer sablonos és unalmas szövegértelmezést szült, ezeknek a lényege pedig abban állt, hogy az elemzett szövegben „találjanak valamit, ami önellentmondásnak

⁴⁶⁰ RORTY: *Achieving Our Country*... i. m. 131.

tűnik, majd állítsák azt, hogy ez az ellentmondás a szöveg központi üzenete, végül pedig csavarjanak rajta még egyet.”⁴⁶¹ Ehhez azonban vajmi kevés köze van az „igazi” Derridának, mint Rorty írja: „nem látok valódi kapcsolatot Derrida és aközött a cselekvés között, amit ‘dekonstrukciónak’ hívnak, és azt kívánom, hogy bárcsak sosem illették volna ezzel a szóval Derrida munkáját.”⁴⁶²

Miközben az akadémiai közeg futószalagon gyártotta a leleplezett szövegeket, Rorty szerint már az is problémás, ha Derridát a filozófiatörténet nagy „leleplezői” közé soroljuk. Amíg Freudot vagy Marxot és az ő munkásságuk mozgatórugóját tekinthetjük ilyennek (különösen az irodalomkritikusok szemüvegén keresztül), addig Rorty szerint Derrida azzal, hogy látványosan szakítani próbál a metafizikával, a hasonló leleplezések is értelmüket veszítik. Hiszen a „metafizika tradicionális fogalmai nélkül nem állhat fenn többé a megjelenés-valóság különbségtétel, anélkül pedig nincs értelme az olyan kérdéseknek sem, amelyek arra kérdeznak rá, hogy ‘mi is valójában a lényeg?’”⁴⁶³ [ami a szöveg „mögött” megbújik] Így Derridát nem lehet úgy kisajátítani, mint Freudot vagy Marxot, de az is téves út, hogy egyszerűen csak a francia posztstrukturalistákhoz soroljuk Derrida munkásságát. Rorty elmondása szerint a Foucault-val való párhuzamba állítás csak addig érvényes, amíg mindkettőjüknél egy nietzschei, a tradicionális nyugati filozófiával szembeni kételkedő attitűdöt feltételezünk.⁴⁶⁴ Azonban Derrida egy szentimentális, romantikus lelkületű, reménykedő gondolkodó, ami Rorty szerint például Foucault-ról már nem mondható el.

Abban, hogy Rorty egyértelmű tévútnak tekinti a derridai gondolkodás politikai relevanciájának hangsúlyozását, nagy szerepet játszik az is, hogy saját Derrida-képének megalkotásához leginkább két szöveget használ fel: az *Envois*-t és a *Circonfession*-t.⁴⁶⁵ Ezek a szövegek valóban személyesebb hangon szólalnak meg és távolabb helyezkednek el az akadémiai szigor leginkább betartó korai írásoktól (*Hang és fenomén, Grammatológia*), így könnyen sorolhatóak az irodalom kategóriájába. Annak ellenére, hogy Derrida, ahogyan maga Rorty is a személyes filozófiájának

⁴⁶¹ RORTY, Richard: Remarks on Deconstruction and Pragmatism, Ed.: MOUFFE, Chantal, *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996. 15.

⁴⁶² Uo.

⁴⁶³ RORTY: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 14.

⁴⁶⁴ RORTY: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 13.

⁴⁶⁵ ORBÁN: „Pragmatológia – az írás mint filozófiai és kulturális gyakorlat” ... i. m. 91.

Az „*Envois*” (DERRIDA, Jacques: *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, Paris, 1980. 5-313.) Rorty-olvasatához ld. RORTY, Richard: Az ironikus elmélettől a magánjellegű utalásokig : Derrida, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás...* i. m. 141-159), a „*Circonfession*”-hoz (DERRIDA, Jacques: *Circonfession*, Ed.: BENNINGTON, Geoffrey, DERRIDA, Jacques, Seuil, Paris, 1991.) pedig RORTY, Richard: Is Derrida a Quasi-Transcendental Philosopher?, *Contemporary Literature*, 1995. 174-200.

„fejlődése” során, egyre szélesebb spektrumra vetíti ki a gondolatait, tehát a jog, az etika és a politika problémáira is fogékonyra válik az 1980-as évek második felétől, Rorty az olyan írásokat, mint a *Marx szellemei* vagy a *Politiques de l'amitié*, a Derridát szépirodalmi írónak elkönyvelő buborékból kommentálja. Rorty szemében Derrida ezekben az írásokban is mint privát gondolkodó jelenik meg, ezért a szövegekben tárgyalt problémák is jórészt megragadnak a személyes szintjén és az esetleges válságok sem tudják elérni a publikus közegét, ami a köz számára is hasznossá tehetné Derrida filozófiáját. Rorty sarkosan fogalmaz, amikor ezt írja a *Marx szellemeiről*: „Vagy talán az olyasmi, amit Derrida e könyvben művel inkább csak (hogy egy általam kedvelt megkülönböztetéssel éljek, melyet Derrida viszont nem szeret) magáncélokra hasznos, közcélokra pedig nem?”⁴⁶⁶ Rorty szerint pontosan ez történik Derrida filozófiájában, ami azonban meglátásom szerint félreérthetőnek mutatkozik Rorty neopragmatizmusa felől nézve, amiben mint már rámutattam, Derrida korántsem csak magáncélokra, de közcélokra is hasznos tud lenni. Szerencsésebb lehet itt közvetlen és közvetett közcélokra hivatkozni. Ez utóbbiban a derridai gondolkodás igenis fontos szerepet játszik. De hogy ezt belássuk, egyet kell érteni Rortyval abban, hogy Derridához és a „dekonstrukcióhoz” óvatosan kell közelíteni a politika felől.

Rorty dekonstrukció-kritikájának egyik fontos eleme az a megállapítás, hogy Derrida gondolkodása egyfajta lineáris fejlődésen ment keresztül. Ez a pragmatizmus felől nézve egyrészt pozitív kicsengéssel bír, másrésztől azonban eltávolodik annak szellemiségétől, amennyiben a derridai gondolkodás kései szakaszát Rorty politikailag irrelevánsnak tekinti. Ezt a metafizikus-ironikus és a magánjellegű-publikus ellentétpárok segítségével magyarázhatjuk. A közös pontok a pragmatizmus és a „dekonstrukció” között a kezdetektől fennállnak. Mindkettő szkepszissel közelít a tradicionális bináris oppozíciókhoz (test-lélek, objektív-szubjektív, stb.), amelyek a nyugati metafizikát uralják. Az ellentétpárok hierarchikus logikájának a megszüntetése azonban nem jelenti egy végső lényeg utáni kutatást. A darwini naturalizmusból merítő pragmatizmus és a „dekonstrukció” is egyetért abban, hogy a dolgoknak nincs szükségszerű önmagában vett lényegük, hanem a dolgok egymáshoz viszonyulva nyernek értelmet. Ezért mindig viszonyról, konstrukcióról beszélhetünk, amit időről-időre újra lehet és újra is kell tárgyalni, ha úgy tetszik dekonstruálni kell azokat. Ugyanezen elv alapján találhatunk hasonlóságot a pragmatizmus és a dekonstrukció között a nyelvfilozófia területén is. Rorty a korai Derrida szövegekben a Wittgenstein kései gondolatait véli felfedezni, amiből a pragmatista gondolkodók sokat merítettek. Ahogyan Quine és Davidson nyelvfilozófiai alapállása, úgy a kései Wittgensteiné is annyiban hasonlít Derridáéra, hogy a du-

⁴⁶⁶ RORTY: *Filozófia és társadalmi remény...* i. m. 252.

alista nézőponttal igyekszik leszámolni, nem pedig a nyelv lényegi természetét akarja megtalálni. Itt is a lényegkeresés értelmetlenségére való felhívás a fontos. Így Derrida korai, „akadémikusabb” természetű szövegei ambíciójukban tökéletesen illeszkednek Rorty neopragmatizmusához. A cél, hogy megszabaduljanak a metafizikától összeköti Rortyt és Derridát. Rorty azonban azt már kevésbé érti, hogy ennek során Derrida miért távolodik el az empirizmustól és a naturalizmustól, miközben a metafizika elleni harcban a két legerősebb fegyvernek az empirizmus és a naturalizmus tűnik. Ez lesz az a pont, ahol Rorty szerint Derrida feleslegesen téved a transzcendentalizmus területére, és olyan „fogalmakat” kezd használni a gondolkodásában, amelyek transzcendentálisnak hangzanak, homályosak, nehezen értelmezhetőek és éppen ezért a neopragmatizmus politikai dimenziója számára értékelhetetlenek is lesznek.⁴⁶⁷ Derrida a „fejlődési” útján hiába válik metafizikusból ironikussá, ha ezzel párhuzamosan egyre inkább a magánjellegű kategóriájába sorolhatók az írásai. Rorty ezen álláspontja azért is érdekes, mert a transzcendentalitás jelei azon a ponton jelentkeznek, amikor Derrida éppen a „dekonstrukció” szélesebb spektrumú alkalmazását végzi, vagyis annak etikai és politikai jelentőségét hangsúlyozza írásában. A „lehetetlenség lehetősége”, a „feltétel nélküli vendégbarátság”, vagy az „eljövő demokrácia” Rorty számára értelmezhetetlenek maradnak. Legalábbis tiszta és egyenes irányt az értelmezésükhöz nem talál Derrida szövegeiben. Így nem elég, hogy Derrida filozófiájának politikai ambícióit az utópia kategóriájába sorolja, tiszta és egyértelmű utasítások hiányában a „dekonstrukció” utópikus reményét a köz számára teljesen haszontalannak tartja (szemben például Dewey-val, akinek utópikus reménye magában rejtje a közvetlen alkalmazhatóság lehetőségét).⁴⁶⁸

Felmerül a kérdés, hogy Rorty a *Deconstruction and Pragmatism* konferencia keretein belül a politika milyen fogalmáról beszélt? Azt ugyanis láthattuk, hogy egy bizonyos politika számára igen is hasznos és jelentős Derrida gondolkodása, még akkor is, ha azt Rortyt követve az irodalom kategóriájába soroljuk. A neopragmatizmus talán legnagyobb erényének pedig éppen ezt a kulturális politika haladásáért felelős részét tekinthetjük. Rorty azonban a konferencián egy rövid, de annál fontosabb megjegyzéssel a politikai egy másik értelmére helyezi a hangsúlyt. Kulturális politika helyett „valódi” politikáról (*real politics*) beszél, amikor Derrida filozófiájának politikai relevanciáját kérdőjelezi meg.⁴⁶⁹ A valódi politika közegében a közvetlen eredmény reménye nélküli filozófiai „boncolgatásoknak” nincs létjogosultsága. Márpedig Derrida azon írásai, amelyek már a politikai dimenziójára is hatással kívánnak lenni, Rorty szerint leginkább ilyenekből állnak. Azok a szövegek, ame-

⁴⁶⁷ RORTY: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 16.

⁴⁶⁸ RORTY: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 17.

⁴⁶⁹ RORTY: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 15.

lyekben a politikai eközben elválaszthatatlannak tűnik az etikaitól. Az eljövő demokráciát lehetetlen a Másikért való végtelen felelősség és a feltétel nélküli vendégbarát-ság nélkül tárgyalni. Rorty számára azonban ahogyan a politikainál, úgy az etikai dimenzióánál sem szerencsés, ha homályos, nehezen érthető és közvetlen iránymutatást nélkülöző kifejezésekkel operálunk: „Az etikát és a politikát - a valódi politikát, szemben a kulturális politikával - a versengő érdekek közötti kiegyezés kérdésének tekintem, és olyasminek, amiről banális, ismerős kifejezésekkel kell tárgyalni - olyan kifejezésekkel, amelyek nem igényelnek filozófiai boncolgatást és nincsenek filozófiai előfeltételeik.”⁴⁷⁰

A valódi politika nem tud mit kezdeni azzal, hogy Derrida etikailag és politikailag is relevánsnak szánt írásaiban megkerülhetetlenül Emmanuel Lévinas gondolkodására támaszkodik. Rorty a konferencián is hangot ad azon kritikájának, hogy Derrida Lévinas filozófiájából próbálja levezetni a maga politikára is alkalmazhatónak szánt gondolatait.⁴⁷¹ Ez a kritika azután még sarkosabban az *Achieving Our Country*-ban is megjelenik, amikor Rorty így fogalmaz: „De azt is szorgalmaztam, hogy amennyiben ezek az antimetafizikus, antikartézianus filozófusok a spirituális pátosz egy kvázi-vallásos formáját kínálják, akkor a magánéletbe kell őket visszahelyezni, és nem szabad őket a politikai tanácskozás irányadójának tekinteni. Az Emmanuel Lévinas által megfogalmazott és Derrida által néha alkalmazott "végtelen felelősség" fogalma - valamint Derrida saját gyakori felfedezései a lehetetlenség, az elérhetetlenség és a megjeleníthetetlenség tekintetében - hasznos lehet néhányunk számára a privát tökéletesség egyéni keresésében. Amikor azonban felvállaljuk közfeladatainkat, a végtelen és az megjeleníthetetlen csupán kellemetlenségek. Felelőségünkről ilyen értelemben gondolkodni éppúgy akadály a hatékony politikai szerveződésnek, mint a bűn érzése. Az értelem vagy az igazságosság lehetetlenségének hangsúlyozása, ahogy Derrida néha teszi, a góticizálás kísértése - a demokratikus politikát olyannak tekinteni, ami hatástalan, mert képtelen megbirkózni a természetfeletti erőkkal.”⁴⁷² Itt érhetjük tetten, amiről korábban úgy fogalmaztam, hogy a fejlő-

⁴⁷⁰ RORTY: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 17.

⁴⁷¹ Uo.

⁴⁷² „But I have also urged that insofar as these antimetaphysical, anti-Cartesian philosophers offer a quasi-religious form of spiritual pathos, they should be relegated to private life and not taken as guides to political deliberation. The notion of "infinite responsibility," formulated by Emmanuel Levinas and sometimes deployed by Derrida-as well as Derrida 's own frequent discoveries of impossibility, unreachability, and unrepresentability-may be useful to some of us in our individual quests for private perfection. When we take up our public responsibilities, however, the infinite and the unrepresentable are merely nuisances. Thinking of our responsibilities in these terms is as much of a stumbling-block to effective political organization as is the sense of sin. Emphasizing the impossibility of meaning, or of justice, as Derrida sometimes does, is a temptation to Gothicize-to view

dés egy bizonyos szakaszán eltávolodik a derridai gondolkodás a neopragmatizmus szellemétől. A metafizika ellen harcoló és a tradicionális episztemológiával szemben kritikus Derrida kompatibilis a neopragmatizmussal. A Lévinasra támaszkodó, a politika szférájába belépő szövegek a spirituális pátosz és a kvázi-vallásos forma felhasználásával azonban már nem. A valódi politika így nem tud mit kezdeni Derridával. Az utópikus reménnyel, amelyet Rorty ugyan felfedez Derrida szövegeiben, csak a magánjellegű igényeinket elégíthetjük ki: „A filozófusokat meglehetősen durván felosztom azokra (mint Mill, Dewey és Rawls), akiknek a munkája elsősorban közcélokat szolgál, és azokra, akiknek a munkája elsősorban magáncélokat szolgál. A metafizika elleni nietzschei, heideggeri, derridai támadásról úgy gondolom, hogy magánjellegű kielégülést okoz azoknak az embereknek, akik mélyen foglalkoznak a filozófiával (és ezért szükségszerűen a metafizikával is), de nem jár politikai következményekkel, csak nagyon közvetett és hosszú távú módon.”⁴⁷³ Rorty a valódi politikában használhatatlannak tartja ugyan Derrida filozófiáját, viszont úgy gondolom, hogy végül egy kiskaput mégis nyitva hagy: a közvetett és hosszú távú következmények ugyanis megférnek a kulturális politika neopragmatista elképzelésében is. Derrida pedig alighanem egyetértene azzal, hogy a dekonstrukció politikai „programjának” egyik legfontosabb elemét, az eljövő demokráciát „nagyon hosszú távú” projektként képzeljük el, hiszen az eljövő demokrácia éppen arról szól, hogy azt közvetlenül, befejezetten sosem tudjuk megragadni.

Egy filozófiai közös nevező felé

Rorty érvelését követve azt mondhatnánk, hogy Derrida olyan privát ironikus gondolkodó, akinek a munkássága (a legkorábbi szövegeitől eltekintve) inkább az irodalomhoz köthető semmint a filozófiához. Írásainak nincs közvetlen etikai és politikai tétje, amennyiben ezeket a kategóriákat a közjó által határozzuk meg. Ebből a nézőpontból a pragmatizmus és a dekonstrukció nem fér meg egymás mellett. Ugyanakkor rámutattam, hogy léteznek közös pontok a két „irányzat” között, és van olyan értelmezés, ami a dekonstrukciónak helyt ad a pragmatizmus politikaértelmezésében. Tovább homályosíthatja a meghúzott határvonalat, ha alaposabban megnézzük azokat a jelzőket, amikkel Rorty Derridát illette. Mennyire lehet pontosan meghatározni, hogy mi a privát? Mit jelent pontosan az ironikus? Hogy ezek a kifejezések mennyire állíthatóak szembe a Rorty által megjelölt ellentétpárjukkal (nyilvános és metafizikai)? A filozófia valóban szembeállítható az irodalommal? Ha

democratic politics as ineffectual, because unable to cope with preternatural forces.” RORTY: *Achieving Our Country... i. m.* 96-97.

⁴⁷³ RORTY: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism... i. m.* 16.

ezeket a kérdéseket megválaszolva dekonstruáljuk Rorty Derrida-képét, akkor egyrészt a pragmatizmust is jobban megérthetjük, másrészt tisztább képet is kaphatunk a kései Derrida gondolkodásáról.

Azzal, hogy Rorty privát ironikusként kategorizálja Derridát, egyben azt is mondja, hogy nem publikus liberális. Így olyan ellentétpárokkal találkozunk, amelyeket tudnunk kellene tisztán szembeállítani. Simon Critchley, a konferencián elhangzott előadásában⁴⁷⁴ problematikusnak tartja ezt a szembeállítást, mivel az alapfogalmakat sem tudjuk tisztán meghatározni. Azzal, hogy Rorty az iróniát a magánjellegű dimenziójában tartja a leginkább elgondolhatóknak, tulajdonképpen kizárja az irónia társadalomra gyakorolt, vagyis a közéletben is megjelenő jótékony hatását. Ha az ironikus gondolkodót csak mint privát jelenhet meg, akkor Critchley szerint a liberális társadalom kritikájának a lehetőségét kockáztatjuk.⁴⁷⁵ Azt, hogy az irónia segítségével rántsuk le a leplet arról, ami a publikus szintjén rejtőzve fennállhat (pl. a társadalmon belüli erőszakot, kegyetlenséget). Ha kizárólag magánjellegű hatáskört adunk az iróniának, akkor annak a lehetőségét utasítjuk vissza, hogy „olyan gondolkodókat, mint Nietzsche és Foucault, nyilvános ironikusoknak tekintsünk, akik kritikusok a liberális demokratikus társadalmi és politikai formációkkal szemben is, amelyek maguknak sajátítják ki az autonómiát.”⁴⁷⁶ Láthattuk, hogy Rorty ellenvetése a Foucault és Derrida közötti párhuzamról abban nyilvánult meg, hogy utóbbit Rorty „reménykedő” gondolkodóként tartotta számon. Ez egy fontos megjegyzés, hiszen a remény kulcsszerepet játszik a neopragmatizmus kulturális politikai világgképében. Egy előre mutatást nélkülöző kritika (tegyük fel, Foucault-é) idegen a neopragmatista kulturális politikában. Critchley észrevétele azonban rávilágít arra a problémára, hogy mennyire lehetséges az átjárás Rorty kategóriái között. Egy Derrida-féle reménykedő kritika milyen könnyen juthat el a maga privát dimenziójából a nyilvános dimenziójába? A kérdés megválaszolását nehezíti, hogy Rorty éppen ezen a konferencián adott egyik válaszában húzza alá a kulturális politika és a valódi politika közötti különbségtételt. A szétválasztás után is úgy tűnik, hogy a politikai relevancia egyik mércéjének a reményt kell tekinteni. A kérdés tehát, hogy ha Foucault-t nem is, de Derridát a maga reménykedő gondolataival mennyire helyezhetjük például Dewey mellé, mint politikailag releváns gondolkodót?

Critchley a szabadság negatív elképzelését is problematikusnak találja Rortynál. Azzal a felfogással szemben, hogy ha minél távolabb kerülsz a szociális intézményektől, minden annál szabadabb, Critchley szerint hangsúlyozni kellene a

⁴⁷⁴ CRITCHLEY, Simon: Derrida: Private Ironist or Public Liberal, Chantal Mouffe (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996. 19-43.

⁴⁷⁵ CRITCHLEY: *Derrida: Private Ironist... i. m.* 24.

⁴⁷⁶ Uo.

szabadság egy pozitív elképzelését, „ahol a szabadságot nem a normatív kényszer hiányában találunk meg, hanem a szabadság éppen az ilyen normatív kényszer (azaz a társadalmi gyakorlatok) terméke lenne, vagyis a szabadság társadalmi és nyilvános lenne, nem pedig aszociális és magánjellegű.”⁴⁷⁷ Ezzel Critchley ismételt az a határvonalat kritizálja, amit a privát és a publikus között húzott meg Rorty. Közben a jól elkülönített kategóriákhoz Rorty határozottan kapcsolja az olyan kulcsfogalmakat, mint az ironikus és a liberális, az, hogy a magánjellegűn belül metafizikusból ironikussá „fejlődés” látszólag semmilyen hatással nincs a nyilvános liberális státuszra. Márpedig az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* egyik forradalmi újítása az volt, hogy Rorty megalkotta benne a liberális ironikus alakját. Az éles szembenállások közepette Critchley számára megválaszolatlan marad a kérdés, hogy valójában „milyen érzés és milyen konfliktust eredményez, ha az ember liberális ironikus?”⁴⁷⁸

Rorty úgy fogalmaz az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* című könyvében, hogy „a liberálisok azok az emberek, akik úgy gondolják, hogy a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk.”⁴⁷⁹ Azzal, hogy a liberális legfontosabb tulajdonságának a szenvedés és kegyetlenség felismerését és az ezek elleni küzdelmet teszi, Rorty morálisan legitimál egy politikai rendet. A liberális alapjának a szenvedés nyelven kívüli, pre-szociális érzését teszi meg. Ezzel nem csak az univerzalizmus vádjával kerülhet szembe, de megkérdőjelezi azt a szembenállást is, amit Rorty a spirituális pátosz egy kvázi-vallásos formájával szemben tanúsít. Rorty kritizálja a lévinasi végtelen felelősség fogalmát és annak tovább gondolását Derrida szövegeiben, amit hasztalannak tart a nyilvános liberális számára. Critchley azonban úgy feltételezi, a liberális alapjánál pontosan azt az ambíciót fedezhetjük fel, ami Lévinas etikáját is átjárja: „Nem ugyanazt a feladatot hajtja-e végre lényegében Rorty liberális-definíciója és Lévinas etika-definíciója, vagyis nem próbálják-e az erkölcsi és politikai kötelesség forrását a másik szenvedése iránti érző hajlandóságban keresni? Nem értenek-e mindketten egyet abban, hogy a kegyetlenség a legrosszabb dolog, ami létezik, és hogy ráadásul ez az egyetlen társadalmi kötelék, amire szükségünk van?”⁴⁸⁰ Critchley motivációja egyértelmű: ha a pragmatizmus felől is el akarjuk fogadni a dekonstrukció politikai relevanciáját, akkor a legfontosabb feladatnak Lévinas Derrida filozófiájára gyakorolt hatásának tisztázását kell tekintenünk. Mivel a politikai szétválaszthatatlan az etikaitól Derrida szövegeiben, ezért Lévinas is megkerülhetetlen. Ha ezt a kapcsolatot egyszerűen elintézzük azzal, hogy a spirituális pátosz egy kvázi-vallásos formájának megnyilvánulásaként jelenik meg Derrida írá-

⁴⁷⁷ CRITCHLEY: *Derrida: Private Ironist...* i. m. 25.

⁴⁷⁸ Uo.

⁴⁷⁹ RORTY: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás...* i. m. 13.

⁴⁸⁰ CRITCHLEY: *Derrida: Private Ironist...* i. m. 34.

saiban, akkor a pragmatizmus számára szinte lehetetlenné válik a dekonstrukció politikai komolyan vehetősége. Ezért Critchleynek egyrészt igaza van, amikor rámutat a pragmatizmus és a Derrida etikai/politikai írásaiban megjelenő lévinasi etika közös premisszájára.⁴⁸¹ Másrészt azonban Rorty alapvető kritikája, ami a metafizikai homályosságra vonatkozik, a közös alap ellenére ugyanúgy fennáll, amikor Derrida többek között a végtelen felelősség fogalmának segítségével is igyekszik nyomatékossítani a dekonstrukció politikai relevanciáját.

Critchley érvelése a Rorty által létrehozott kategóriák (magánjellegű, nyilvános, ironikus, metafizikus, liberális) sebezhetőségének felmutatása, valamint a pragmatizmus és a dekonstrukció politikailag és etikailag releváns közös pontjának lehetőségé mentén halad. Gondolatmenete ugyan nem szünteti meg a szakadékat aközött, hogy a neopragmatizmus, hogyan definiálja a valódi politikát, illetve aközött, amit Derrida ért a politikai alatt, mégis abból a szempontból fontos, hogy a filozófiai különbségek ellenére felismerhetővé teszi a közös ambíció képét, amit Derrida válaszában is tetten érhetünk. Előadása végén Critchley felteszi a kérdést a hallgatóságának (de különösen Rortynak): „Ha Rorty és Derrida közéleti és politikai törekvései ennyire hasonlóak (még akkor is, ha ezek meglehetősen eltérő módon artikulálódnak), akkor Rorty miért nem képes Derridában erős politikai szövetségest látni?”⁴⁸²

A dekonstrukció nyomai az újabb demokraciáelméletekben

Chantal Mouffe és Ernesto Laclau a *Deconstruction and pragmatism* konferencián a politikaelmélet felől válaszoltak arra a kérdésre, hogy a dekonstrukció politikailag relevánsnak tekinthető-e. Érvelésük azért is lesz fontos, mert Rortyhoz hasonlóan egy politikai baloldal újragondolásának projektjén keresztül igyekeznek reflektálni Derrida filozófiájára.⁴⁸³ Amíg azonban Rorty „amerikai” baloldala nem tudja felhasz-

⁴⁸¹ Bár Critchley is elismeri, hogy Lévinas szövegeinek egy új fajta olvasására van szükség, ami inkább „szekuláris pragmatistaként tekint Lévinasra és kevésbé vallásos metafizikusként.” (CRITCHLEY: *Derrida: Private Ironist... i. m.* 26.) Így tulajdonképpen mindkét oldálnak engedni kell, hogy közös nevezőre juthassanak.

⁴⁸² CRITCHLEY: *Derrida: Private Ironist... i. m.* 37.

⁴⁸³ Chantal Mouffe és Ernesto Laclau közösen írt legfontosabb könyvének a *Hegemony and Socialist Strategy* tekinthető (MOUFFE, Chantal – LACLAU, Ernesto: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985.) amelyben egy radikális demokratikus politika elméletét vázolják fel. Mouffe és Laclau gondolataira nagy hatással volt Derrida és a dekonstrukció, ez nem csak a *Hegemony and Socialist Strategy* című könyvben érhető tetten, de például Mouffe *The Return of the Political* című tanulmánykötetében is (MOUFFE, Chantal: *The Return of the Political*, London, Verso, 1993.), ahol Derridát abból a szempontból is úttörőnek tartja, hogy a tabukat ledöntve, szigorú filozófiai vizsgálódás tárgyává tette Carl Schmitt elméletét a politikairól (és a barát-ellenség distinkcióról). A *Hegemony and Socialist Strategy* derridiánus olvasatához lásd: LANDRY, Donna, MACLEAN, Gerald:

nálni a dekonstrukciót, addig Mouffe és Laclau „európai” baloldala a politikairól és a demokráciáról való diskurzus alapjainál is nélkülözhetetlen segítségként tekint a dekonstrukcióra. Ezért Mouffe és Laclau válaszaikban a dekonstrukció szükségességére hívják fel a figyelmet a politikaelméletben, valamint azt bizonyítják, hogy a demokratikus viszonyok megértéséhez szükséges, úgynevezett hegemonia „logikájában” hogyan érhetjük tetten Derrida gondolatait.⁴⁸⁴

A pragmatizmus és a dekonstrukció alapjainál felfedezhető motivációknál már láthattuk a közös pontokat, ahogyan Critchley is egy közös nevező megtalálásával igyekezett közelebb hozni egymáshoz a két oldalt. Mouffe is hasonlóra törekszik, amikor rámutat arra, hogy Derrida és Rorty Felvilágosodás-kritikája, valamint a politikaelméleti *status quo*val való szembenállása közös alapot nyújt a politikáról való diskurzushoz. Laclau is egyetért abban, hogy a dekonstrukció és a pragmatizmus (még inkább) radikalizált gondolatai is segítséget nyújthatnak abban, hogy új lendületet adjon többek között a demokráciáról szóló párbeszédnek. Ebben elvülhetetlen érdemei vannak a dekonstrukciónak, amennyiben az a pluralitás jelentőségét hangsúlyozza. A pluralitás pedig Mouffe szerint a liberális demokrácia legfontosabb jellemzője.⁴⁸⁵ A pluralitás motorja az állandó, feloldhatatlan konfliktus.⁴⁸⁶ Ezért kell kételkedve fogadni Rorty (és különösen Habermas) gondolatait arról, hogy minden útnak a konszenzus felé kell, hogy vezessen. Ugyan Rortynál is fontos szerepet játszik a véleménykülönbség, azonban Mouffe a lehető legszigorúbban fogalmaz, amikor azt mondja, hogy a „politika antagonisztikus dimenzióját felülírni kívánó konszenzus téves és félrevezető illúzió.”⁴⁸⁷ Mint látni fogjuk, az ellentétek feloldhatatlansága, a lehetetlenség és az eldönthetlenség mint a dekonstrukcióban megtalálható gondolatok, Laclau számára is fontosak lesznek a hegemonia „logikájának” magyarázatához. Mouffe szerint a pluralizmus nélkül nincs értelme a politikairól beszélni: „a politika, különösen a demokratikus politika sosem gyűrheti maga alá a konfliktust és a megosztottságot.”, illetve: „(...) egyetlen élénk demokratikus közeg sem létezhet egymással szembenálló jogok valódi demokratikus konfrontációja és a fennálló hatalmi viszonyok kihívása nélkül.”⁴⁸⁸ A dekonstrukció így nem a Schmitt által megjövendölt depolitizáció egyik végső állomása lenne, hanem éppen ellenkezőleg egy

Rereading Laclau and Mouffe, *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 1991. 4:4, 41-60

⁴⁸⁴ Derrida hatását Laclau hegemonia-elméletében lásd még: BUTLER, Judith – LACLAU, Ernesto – ZIZEK, Slavoj: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London, Verso, 2000.

⁴⁸⁵ MOUFFE, Chantal: *Deconstruction, Pragmatism and Democracy*, Chantal Mouffe (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996. 8.

⁴⁸⁶ MOUFFE: *Deconstruction, Pragmatism and Democracy... i. m. 7.*

⁴⁸⁷ MOUFFE: *Deconstruction, Pragmatism and Democracy... i. m. 9.*

⁴⁸⁸ Uo.

„hiper-politizált” diskurzus része. A „hiper-politizáltság” abból adódik, hogy a politizáltság egészen addig nem szűnik meg létezni, amíg a döntés mélyén ott munkálkodik az eldönthetetlenség. A döntés eldönthetetlensége sosem fog egy végső konszenzust elősegíteni, viszont annál inkább támogathatja egy radikális és plurális demokrácia projektjét. Mouffe szerint egy ilyen projekt, amit a dekonstrukció alapozhat meg „fogékonyabbak lesz a hangok sokféleségére, amelyet a pluralista társadalom magában foglal, valamint a hatalmi struktúra összetettségére, amelyet a különbségek e hálózata foglal magában.”⁴⁸⁹

A politikai illetén meghatározásában, amiben tehát a feloldhatatlan ellentétek, az egymásra redukálhatatlan szingularitások dominálnak, valóban úgy tűnik, hogy egy leegyszerűsített nyelvezet, a banális szóhasználat képtelen eligazodni. Márpedig Rorty a politikai dimenziójának egyik legfontosabb aspektusának azt tartja, hogy ott a lehető legegyszerűbb kifejezésekkel kell operálnunk (közvetlen és gyors hatással). Mouffe azonban nincs meggyőzve arról, hogy a Rorty-féle út lenne az egyetlen, sőt semmi nem indokolja, hogy csupán az lenne a helyes irány. Rorty válasza erre talán az lehetne, hogy körbe kell nézni a világban, ahol a szerinte ezen az alapon nyugvó liberális demokratikus modell működni látszik. Ha így érvelnénk, akkor viszont könnyen az univerzalizmus csapdájába eshetnénk. Mouffe számára politika vonatkozásában ez elfogadhatatlan. Ahogyan arra rámutat, ebből a szempontból Rorty közelebb áll Habermashoz, mint Derridához, amennyiben „a liberális demokratikus modell univerzalizálásában látják az erkölcsi és politikai fejlődést.”⁴⁹⁰ Rorty végkövetkeztetése Mouffe szerint hibás, ahogyan ezzel Laclau is egyetért, amikor azt mondja, a pragmatizmusban semmi sem mutat arra, hogy szükségszerűen a Rorty által szorgalmazott liberalizmust kell célként tekintenünk, hiszen a „pragmatizmus mint intellektuális gesztus sokkal több lehetőséget és fejlődési irányt szabadít fel, mint amennyit Rorty valójában hajlandó elismerni.”⁴⁹¹

Ezt a már Mouffe által is említett politikaelméleti *status quo*val szembeni ellenállással magyarázhatjuk, amiben a pragmatizmus osztozik a dekonstrukcióval. Egy újfajta politikai diskurzus számára éppen ezért lesz hasznos a dekonstrukció, ami Laclau szerint a politikát a társadalom intézményesítő aktusok pillanatában ragadja meg.⁴⁹² Ez ellentmond a XIX-XX. századi domináns elmélettel, amely a politikát egy szuperstruktúra felől magyarázta, vagyis egy olyan mögöttes logikát feltételezett, ami a társadalom fellett áll. A politikaelmélet hanyatlásának éppen a dekonstrukció

⁴⁸⁹ MOUFFE: *Deconstruction, Pragmatism and Democracy...* i. m. 11.

⁴⁹⁰ MOUFFE: *Deconstruction, Pragmatism and Democracy...* i. m. 7.

⁴⁹¹ LACLAU, Ernesto: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, Chantal Mouffe (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996. 65.

⁴⁹² LACLAU: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony...* i.m. 49.

és a hozzá hasonló irányzatok (amilyen például a pragmatizmus is) vetettek véget, amikor a végső, mindent magyarázó logikát megdöntötték. Helyette a társadalomra mint a politika alakítójára helyezték a hangsúlyt, az intézményesítő folyamatot kiemelve. Laclau szerint a dekonstrukció érdeme az is, hogy az intézményesítő aktust mint szükségszerűen befejezetlent jelölte meg.⁴⁹³ Ez az esetlegesség lehetővé teszi azt a radikális pluralizmust, amiről Mouffe beszélt. Mindez tehát a politika legelemibb részénél jelentkezik, hiszen ahogy Laclau fogalmaz a politikai intézmény minden aktusának befejezetlensége az, ami a politikát lehetővé teszi”, majd így folytatja: „egyben lehetlenné is teszi, mivel végső soron egyetlen intézményesítő aktus sem valósítható meg teljes mértékben.”⁴⁹⁴ A dekonstrukció megmutatja a politika lehetőségét, de egyszerre annak lehetlenségét is. Ez egy újabb példája a feloldhatatlan ellentéteknek, amit a dekonstrukció kínál a politikatudomány számára. Laclau számára pontosan ez a mozzanat lesz az, ami megfigyelhető az általa hegemoniának nevezett „logikában”.

Laclau annak bemutatására, hogy a dekonstrukció hogyan fejt ki a hatását a politikaelméletben, három olyan fogalmat vizsgál, amelyek nélkülözhetetlenek a demokráciáról való diskurzus során. Ezek a fogalmak a képviselő, a tolerancia és a hatalom. Laclau megállapítása szerint mindhárom fogalom belső logikája egyfajta „hegemonikus csatatérként” értelmezhető. Mindehhez pedig a Derrida által használt döntés motívumát használja fel. A képviselő ideális formája az lenne, ha az akarat egyetlen (és egyértelmű) irányba haladna: a képviseltekől a képviselő felé. Ez az ideális állapot azonban elképzelhetetlen, hiszen a képviselő szükségszerűen a pótlás logikája mentén formálódik. Vagyis a képviseltek a saját hiányos identitásukat akarják „kipótolni” a képviselővel, hogy utóbbi a pótlással (a pótlék akaratával) hasonlítsanak rájuk. Ezért „a képviseltekől a képviselő felé történő mozgás szükségszerűen a pótlás formáját is fel kell vennie az ellenkező irányba történő mozgással.”⁴⁹⁵ Laclau szerint „a képviselő hatásának ezek a belső ambiguitásai, a lehetséges mozgások közötti eldönthetetlenség, a képviselőt a lehetséges döntések pluralitásának hegemonikus csatatérévé változtatja.”⁴⁹⁶ Hasonlóan a képviselőhöz, a tolerancia esetében is az eldönthetetlenség dominál, állítja Laclau. A tolerancia hegemonikus logikáját, akkor ismerhetjük fel, ha elfogadjuk, hogy a toleranciának nincs saját szükségszerű tartalma, valamint eltekintünk attól, hogy etikai kérdésként tárgyaljuk. Laclau szerint azért nem lehet etikai kérdés a tolerancia, mivel valamit tolerálni azt jelenti, hogy

⁴⁹³ LACLAU: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony... i.m.* 50.

⁴⁹⁴ *Uo.*

⁴⁹⁵ LACLAU: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony... i.m.* 51.

⁴⁹⁶ LACLAU: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony... i.m.* 52.

annak ellenére elfogadok valamit, hogy azt saját magam morálisan elutasítom.⁴⁹⁷ Ha tehát eltekintünk a tolerancia etikai oldalától és elfogadjuk, hogy nincs saját tartalma, akkor világossá válik előttünk annak belső eldönthetetlensége. A toleranciáról lehetetlenség lesz az intolerancia nélkül beszélni. Ráadásul a hegemonia pontosan arra mutat rá, hogy egyértelműen választani sem lehet a kettő közül.⁴⁹⁸ Laclau szerint intoleránsnak lenni valami felé „pontosan a más dolgokkal való tolerancia feltétele.”⁴⁹⁹ Vagyis, az intolerancia „egyszerre a tolerancia lehetőségének és lehetetlenségének is a feltétele.”⁵⁰⁰ Ezért állandó hegemonikus csatározás figyelhető meg, hogy mit kellene és mit nem kellene elfogadni, tolerálni. Ahogyan teljes tolerancia, úgy hatalommentes demokrácia, teljesen transzparens társadalom sem lehetséges.⁵⁰¹ Laclau egy metaforával élve a hatalmat a „szabadság árnyékaként”⁵⁰² jelöli meg. A lehető legnagyobb szabadság sem nélkülözheti a hatalmat, ez pedig ismét egy paradox helyzet elé állít minket: ami a szabadságnak határt szab (vagyis a hatalom), egyszerre a szabadság lehetőségének feltétele is. A hatalom, ahogyan az előző két példában a képviselő és a tolerancia is, egyszerre lesz valami lehetőségének és lehetetlenségének feltétele. A lehetőség-lehetetlenség mindig egy döntés mentén határozódik meg. Laclau számára, ahogyan Mouffe számára is, a döntés szerepe elkerülhetetlen a politikain belül.⁵⁰³

A döntés mint aktus a lényeg, annak tartalma csak másodlagos. Mivel a lehetőség-lehetetlenség játékától nem szabadulhatunk, ezért Laclau itt kapcsolja hozzá azt az „őrült” állapotot, amiről Derrida is beszél a döntés pillanatában. Laclau szerint az döntés örülete abból adódik, hogy egy „halandó Isten” szerepét vesszük magunkra.⁵⁰⁴ Hiszen Isten az, aki döntéseiért nem felel az Ész előtt, mivel Ő minden racionalitás forrása. Mi emberek a döntés paradox jellegéből fakadóan képtelenek vagyunk racionális döntést hozni, ezért minden egyes döntésünknel kvázi istent kell játszanunk. A döntés örületét teljes mértékben nem lehet megregulázni, sem az Ésszel, sem

⁴⁹⁷ LACLAU: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony... i.m.* 53.

⁴⁹⁸ Nem lehetséges totális, határtalan tolerancia: „A korlátlan tolerancia ugyanolyan romboló hatással lenne a társadalmi szövetre, mint a totalitárius etikai egységesítés.” (Uo.) Egy demokratikus berendezésű társadalom sem beszélhet teljes toleranciáról.

⁴⁹⁹ Uo.

⁵⁰⁰ Uo.

⁵⁰¹ „Még a legdemokratikusabb társadalmak is a hatalmi viszonyok kifejeződései lesznek, nem pedig a hatalom teljes vagy fokozatos felszámolása.” (LACLAU: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony... i.m.* 55.)

⁵⁰² LACLAU: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony... i.m.* 54.

⁵⁰³ Ez ismételen elvezet minket Derridához, aki a döntés problémáját a politikaelméletben és a filozófiában ismét tabutól mentessé tette azzal, hogy „mert” Carl Schmitt szövegeket olvasni.

⁵⁰⁴ LACLAU: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony... i.m.* 57.

azzal, hogy etikai alapokra helyezzük azt.⁵⁰⁵ Laclau szerint ezért „a racionalitás legmagasabb foka, amit a társadalom elérhet az egy szabályozott örület formája lehet.”⁵⁰⁶ A döntés örülete tehát nem csak a szinguláris szintjén jelenik meg (ezért nem lehet csupán etikai alapra helyezni), de egyszerre az univerzális szintjén is, ezáltal pedig egy politikai társadalom elemzése során nélkülözhetetlen a döntés és az eldönthetlenség paradox helyzetéről beszélni. Laclau így fogalmaz: „Az eldönthetlenség és a döntés annak az elidegeníthetetlen és konstitutív feszültségnek a neve, amely lehetővé teszi a politikai társadalmat.”, majd így folytatja: „A hegemoniának szüksége van a dekonstrukcióra: a dekonstruktív beavatkozás által előidézett radikális strukturális eldönthetlenség nélkül a társadalmi viszonyok számos rétege szükségszerű logikák által lényegileg összekapcsoltnak tűnne, és nem lenne mit hegemonizálni. De a dekonstrukciónak is szüksége van a hegemoniára, vagyis a meg nem határozható terepen hozott döntés elméletére: a döntés elmélete nélkül a strukturális meg nem határozhatóság és az aktualitás közötti távolság teoretizálatlan maradna.”⁵⁰⁷ A demokrácia tradicionális értelmezései úgy tűnt, az 1990-es évek végére kudarcot vallottak, amikor a „történelem vége” mégsem érkezett el. A nyugati liberális demokrácia végső győzelme elmaradt, Mouffe és Laclau pedig felismerték, hogy a demokratikus elmélet egy új megközelítésére van szükség. Ehhez igyekeztek felhasználni Derrida filozófiájának egyes elemeit és a dekonstrukciót.⁵⁰⁸ A demokráciaelmélet „európai ága” így igyekezett hasznát venni a dekonstrukciónak, mindezt pedig úgy, hogy szigorúan politikaelméleti szabályok között használták fel Derrida gondolatait. Az amerikai baloldallal szemben nem kívülről próbálták tehát „beelmélni” a dekonstrukciót a politikába, hanem belülről használták azt fel. Rorty számára azonban ez még mindig annak a jele, hogy „az európai filozófia gondolkodást még mindig az *Ideologiekritik* marxista felfogása uralja, és a filozófus romantikus felfogása, mint olyan személy, aki a jelen társadalmi intézmények látszata mögé, azok valóságába hatol”, amelyekhez Rorty személy szerint „bizalmatlan” maradt.⁵⁰⁹

Az irodalom és a filozófia depolitizálása ellen – Derrida válasza Rortynak

⁵⁰⁵ „(...) nincs végső híd az egyetemesség és a szingularitás között, és a kettő közötti különbség áthidalására tett bármilyen - etikai vagy bármilyen más jellegű - kísérlet zsákutca.” (LACLAU: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony... i.m.* 63.)

⁵⁰⁶ LACLAU: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony... i.m.* 61.

⁵⁰⁷ LACLAU: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony... i.m.* 62.

⁵⁰⁸ „Ha a demokráciaelmélet jelenlegi állapotából indulunk ki, a dekonstrukció segít radikalizálni annak néhány irányzatát és érvelését.” (Uo.)

⁵⁰⁹ RORTY, Richard: Respond to Simon Critchley, Chantal Mouffe (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996. 47.

Derrida a konferencián elhangzott válaszában⁵¹⁰ azokra az érvekre és ellenérvekre reflektált, amiket Critchley, Mouffe, Laclau és Rorty fogalmazott meg a dekonstrukció politikai relevanciája kapcsán. Rámutat a Rorty álláspontját meghatározó privát-publikus különbségtétel törekvésére, amivel a korszakolás kérdését is érinti. Kifejti egyet nem értését az irodalom és a filozófia szembeállítása kapcsán, ezáltal azt is próbálja bizonyítani, hogy a Lévinas filozófiájának nyomait magán viselő felelősség, döntés és titok jelenléte hogyan hiúsítja meg az irodalom depolitizálásának kísérletét. Derrida válaszából egyértelműen az derül ki, hogy a dekonstrukciónak joga van politikaiként is megjelenni, ami egyben elválaszthatatlan az etikai relevanciától.

Rorty életműve is bizonyítja, hogy a politikait nem csupán a „valódi” politikában találhatjuk meg, de ugyanannyira politikai az is, amit a pragmatizmus kulturális politikájának hívhatunk. Ahogyan a nyugati liberális demokrácia sem az egyetlen út, amit egy demokratikus berendezkedés alapján elgondolhatunk (ahogyan arra Mouffe és Laclau is rámutatott), úgy politikai relevanciát sem csupán annak tulajdoníthatunk, amiről Rorty úgy fogalmaz: „közvetlen és gyors hatást” gyakorol a társadalomra. Éppen ezért hiába fogadjuk el, hogy a Rorty által ezen a konferencián megnevezett „valódi” politikában Derrida gondolatainak csekély vagy éppen semmilyen szerep nem jut, ez még nem jelenti azt, hogy a politikait Derrida ne vélné relevánsnak a saját szövegeiben. Erre kiváló példa a *Politiques de l'amitié*, amelynek tartalmát Rorty utópikus reményként aposztrofálja, vagy éppen a *Marx szellemei*, amelyről Rorty ismételtelen csak azon a véleményen van, hogy egy magánjellegű indíttatásból (Derrida Marxhoz fűződő viszonya) született szöveg, melynek publikus haszna aligha van.⁵¹¹ Előbbiben Derrida a barátság filozófiai „intézménye” felől dekonstruálja a politikait (miközben olyan szerzőket idéz, mint a „tisztán” politikai Carl Schmitt), utóbbiban pedig a történelem végét hirdető, a nyugati liberális demokráciák elsöprő sikerét ünneplőket bírálja, miközben a demokrácia egy bizonyos jelentését próbálja megőrizni és annak újra értelmet adni.⁵¹² Az idézett két szövegen túl több olyan írását olvashatjuk Derridának, amiben a politikai az etikaitól és a jogitól szétválaszthatatlanul jelenik meg, ráadásul úgy, hogy azok közvetlen, gyakorlati következményeket

⁵¹⁰ DERRIDA, Jacques: Remarks on Deconstruction and Pragmatism, Chantal Mouffe (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996. 79-90.

⁵¹¹ RORTY: *Filozófia és társadalmi remény... i. m.* 252.

⁵¹² Derrida kritikus hozzáállását a liberalizmushoz John D. Caputo abban találja meg, hogy szerinte Derrida a liberalizmust szubjektivizmusként gondolja el, ami pedig szembe megy azzal, amit a politikai, etikai témájú kései szövegeiben megfogalmaz. A szubjektivizmus olyan filozófia, írja Caputo, „amelyben minden az „autonóm szubjektum” „jogai” felé mutat, miközben a dekonstrukció a „másokért való felelősség” filozófiája, amelyben minden a másikhoz való fordulásra mutat.” (CAPUTO: *Deconstruction in a Nutshell... i. m.* 108.)

sürgetnek (lásd: *Világ kozmopolitái még egy erőfeszítést!*⁵¹³). Derrida a konferencián elhangzott válaszában tehát ezt a mintát folytatja és kevésbé törekszik arra, hogy a dekonstrukciót a neopragmatizmus „valódi” politikájával kibékítse. Az ugyanis lehetetlen küldetésnek tűnik. Úgy gondolom azonban, annak, hogy a dekonstrukciót politikailag relevánsnak tekinthessük nem kell Rorty „valódi” politikájának követelményeinek megfelelnie, hiszen maga Rorty is a kulturális politika szférájában hasznosnak tartja az olyan gondolkodókat, írókat, mint Derrida.

Rorty kritikájában elválaszthatatlan egymástól a Derrida munkásságára alkalmazott korszakolás, illetve a publikus-privát különbségtétel. Rorty ugyanis úgy látja, Derrida korai szövegei után, egyre inkább a magánjellegű motivációval született írások dominálnak, amely során egy metafizikusból-ironikussá való fejlődési folyamatot figyelhetünk meg, ezzel egyidejűleg egy teljes bezárkózást a privát szférába.⁵¹⁴ Derrida egyszerre mutat rá arra, hogy nincsen ilyen típusú „fejlődési” ív a gondolkodásában, valamint, hogy ezáltal az „privát ironikus” pozíciója is értelmét veszti a szempontjából. Derrida nem tekint különálló részként a korai szövegeire, amelyekkel esetleg megalapozni kívánta volna az akadémiai pályafutását. Noha azt elismeri, hogy azok az írásai „akadémikusabbak, vagy filozófiailag kielégítőbb”, azonban ezeket inkább úgy értelmezi, mint amelyek megteremtették a későbbi szövegeinek a lehetőségét.⁵¹⁵ Hogy elkerülje a fundacionalista és fundamentalista vádakat, Derrida a korai szövegekre (Husserl-tanulmány, *Grammatológia*) úgy tekint, mint amelyek megadták a „diszkurzív és teoretikus szükségszerű lehetőséget” az őket követő írásoknak. Így a Grammatológiára nem lehet „hibás kezdetként” tekinteni, ahogyan Rorty teszi azt, párhuzamba állítva Heidegger *Lét és idejével*. A kései szövegek közé sorolható és Rorty által gyakran hivatkozott *La carte postale* Derrida értelmezésében nem a privát szférába való visszavonulás bizonyítéka, hanem éppen ellenkezőleg „(...) a publikus/privát distinkciójának performatív problematizálása”, ahol „a magánélet performatív kidolgozása elméleti, filozófiai és politikai síkon” történik.⁵¹⁶ A későbbi szövegek tehát ahelyett, hogy egy privát szférába történő bezárkózást jeleznének, éppen a publikus-privát distinkció megzavarására, performatív

⁵¹³ Derrida a menedékvárosok első konferenciájára írt szövege. DERRIDA, Jacques: *Cosmopolits de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997. Magyarul megjelent: DERRIDA, Jacques: *Világ kozmopolitái még egy erőfeszítést!* Ford.: BOROS János – ORBÁN Jolán, Magyar Lettre internationale, 2000 ősz. 77-81.

⁵¹⁴ Igaz, a konferencián adott válaszaiban Rorty úgy tűnt, igyekezett a korábinál árnyaltabban fogalmazni a fejlődési-tézisről.

⁵¹⁵ DERRIDA: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 81.

⁵¹⁶ Uo.

A performativizmusnak a dekonstrukció és a pragmatizmus felőli jelentőségéhez lásd: ORBÁN: *Programmatológia...* i. m. 89-103.

problematizálására tesznek kísérletet. Külön kiemelhetjük itt a *La carte postale*-t, ahol a magánjellegű és a nyilvános közötti különbséget az eldönthetetlenség jellemzi.⁵¹⁷

Derrida „szótárában” valóban előkelő helyet foglalnak el olyan kifejezések, amelyek arra csábíthatnak, hogy előfordulásukkal a privát jelzöt aggassuk a dekonstrukcióra. Az egyik ilyen a titok, amelyet válaszában Derrida védelmébe kíván venni. Rorty szemszögéből a titok egy olyan alapnak, egy olyan mögöttes logikának a lehetőségét feltételezi, amelynek a kutatása hasonlóan káros projektként kezelendő a filozófiában, mint az igazság keresése. Mivel a neopragmatizmus a filozófia klasszikus igazságkereső mivoltát megkérdőjelezi, így a titok, amely ráadásul még a metafizikus homályosság fátylával is fenyeget, a pragmatisták szemében a filozófia számára feleslegesként jelenik meg. Olyannyira, hogy a titok egy újabb bizonyítékául szolgálhat arra, hogy egy szöveg a magánjellegű szférájába sorolható, összességében pedig inkább irodalminak, semmint filozófiainak legyen nevezhető. Derrida szerint azonban a titok éppen annak a neve lesz, amely ellenáll a publikus-privát distinkciónak.⁵¹⁸ Derrida a titoknak egy olyan dimenzióját próbálja tematizálni, ami teljességgel redukálhatatlan a publikusra, ellenáll annak, hogy erre a dimenzióra a publikus-privát distinkciót alkalmazza. A titok ráadásul döntő szerepet játszhat a demokráciáról folyó diskurzus felélesztésében is: "A titok visszavezethetetlen a nyilvánosságra - bár én nem nevezem magánjellegűnek - és visszavezethetetlen a nyilvánosságra és a politizálásra, de ugyanakkor ez a titok az, amelynek alapján a nyilvánosság és a politika birodalma nyitott lehet és nyitott maradhat. A titok alapján közelíthetünk újra a demokrácia kérdéséhez."⁵¹⁹ A titok tehát olyannyira nem kizárólagosan a magánjellegű szférájához sorolható, hogy a politika egyik megkerülhetetlen problémájaként kell kezelnünk. A titokról való gondolkozás elvezet minket a demokrácia eszményéhez. Hol a helye a titoknak a klasszikus, tradicionális demokráciaelméletben? A demokrácia hagyományos definíciója a titkot teljességgel kizárja önmagából. A titok újbóli elgondolása azonban a demokrácia egy újbóli elgondolásához is hozzásegíthet. A titok nélkül Derrida nem beszélhetne az eljövő demokráciáról. Az eljövő demokrácia a titkot és a szingularitást nem tudja a hatalma alá vonni. A titkot nem lehet homogenizálni. Ez a heterogenitás (vagy nevezzük pluralitásnak, Mouffe nyomán) pedig nem depolitizáló, éppen ellenkezőleg, a politizáció lehetőségfeltétele, ennek segítségével tudunk rákérdezni a politikaira és kikérdezni a politikát.

⁵¹⁷ Ahogyan a dolgozat Schmitt-fejezetében is láttuk, ugyanígy a *Politiques de l'amitié*ben is fontos szerepet kap a privát és publikus közötti különbségtétel dekonstruálása, még ha ez nem is feltétlenül a Rorty által definiált privát és publikus kategóriákat tárgyalja.

⁵¹⁸ DERRIDA: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 80.

⁵¹⁹ DERRIDA: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 83.

A dekonstrukció nélkül nem tudunk rákérdezni a politikaira, mondta már Laclau is. Derrida a titok „tisztázásával” az irodalom és a filozófia depolitizálása ellen is szól. Derrida ugyanis ebben látja Rorty törekvéseinek egyik fontos vonását. Az irodalom és a filozófia depolitizálása már csak azért is problematikus, mert határozott különbségtételt is nehéz tenni az irodalom és a filozófia között. Derrida azzal sem ért egyet, hogy egyes szövegei inkább filozófiaiak, vagy inkább irodalmiak lennének. Ahogyan azzal sem, hogy az irodalmat filozófiai köntösbe bújtatná, mint mondja „Sosem próbáltam összekavarni az irodalmat és a filozófiát, vagy a filozófiát irodalomra redukálni.”⁵²⁰ Derrida szerint ez már csak azért sem lehetséges, mert az irodalom már önmagában „filozófiai művelet”, amennyiben az irodalom „bármit kimondhat”: „(...) az irodalom egyszerre politikai, demokratikus és filozófiai művelet, amennyiben lehetővé teszi, hogy olyan kérdéseket tegyünk fel, amelyeket egyébként egy filozófiai kontextus elnyomna.”⁵²¹ Ezen a ponton Rorty és Derrida roppant közel kerülnek egymáshoz, ha nem a „valódi” politikán keresztül értelmezzük az elhangzottakat, hanem a neopragmatizmus kulturális politikáján keresztül. Hiszen Rorty is emiatt számít a sokszínűség védelmezőire: hogy olyan kérdéseket tegyenek fel, amelyeket egy (akadémiai, professzionális) filozófia magától elnyomna. Ráadásul amikor, Derrida az irodalomnak azt a tulajdonságát tartja a legfontosabbnak, hogy „bármit kimondhat”, azt úgy is érthetjük, hogy nem hódol be a meglévő „szótáraknak”, és folyamatosan arra törekszik, hogy azokat bővítse és tökéletesítse. A sokszínűség védelmezői cselekvésükkel nem önös célt szolgálnak (magánjellegű ambíciókat), hanem társadalom jobbítására törekednek (mint a nyilvánosság felé mutató ambíció), tehát politikai aktust hajtanak végre. Ugyanígy tesz az irodalom is Derrida értelmezésében. Annak a felelőssége, hogy bármit kimondhatunk, magának a politikainak a megtapasztalása. Derrida szerint az irodalom és a politika történetileg sem szétválasztható: „Így az, ami az irodalmat mint olyat egy bizonyos európai történelmen belül meghatározza, mélyen összefügg a jog és a politika forradalmával: azzal az elvi felhatalmazással, hogy bármit el lehet mondani nyilvánosan. Más szóval, nem tudom elválasztani az irodalom feltalálását, az irodalom történetét a demokrácia történetétől.”⁵²²

⁵²⁰ DERRIDA: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 81.

⁵²¹ DERRIDA: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 82.

⁵²² *Uo.* Azzal, hogy Derrida itt kimondottan egy „bizonyos európai történelemről” és annak politikai hagyományáról beszél ismét csak megerősíthet minket abban, hogy egy fontos törésvonal a dekonstrukció és a pragmatizmus között akaratlanul is földrajzi jellegű. A filozófiai különbségek tisztázásakor nem elhanyagolható tehát az, hogy az egyik oldal egy európai politikai és kulturális hagyományból érkezik, a másik viszont egy észak-amerikai politikai és kulturális hagyományból. Arról, hogy milyen hasonlóságai és veszélyei vannak a kettőnek, már Rorty is reagált röviden, amikor Laclau előadására

Az irodalomnak az a tulajdonsága, hogy „bármit kimondhat” nem csak politikai, hanem etikai következményeket is maga után von. Akkor ugyanis, ha „bármit kimondhatunk”, megkerülhetetlenné válik a felelősség kérdése. A döntés és a felelősség, vagy ha úgy tetszik, az eldönthetetlenség és a végtelen felelősség így elválaszthatatlan az irodalomtól. Derrida tulajdonképpen egyetért Laclauval, amikor arról beszél, hogy maga a döntés a lényeges, nem pedig a beazonosítható szubjektum. Sőt, Derrida ennél még sarkosabban fogalmaz és tovább közelít Lévinas etikája felé, amikor azt mondja, hogy „a szubjektum nem létezik a döntés előtt, hanem én találok fel (invent) a szubjektumot, amikor döntést hozok.”⁵²³ Amikor döntést hozok, ezzel pedig „feltalálom” a másikat, akkor máris felelősséggel tartozom a másik felé. Ez a felelősség ráadásul végtelen felelősség (a lévinasi végtelen értelmében) a másik felé, a másik nevében. Derrida nem győzi hangsúlyozni, hogy az ebben az értelemben vett döntés mennyire súlyos és nehezen elgondolható: „(...) a másik a felelősségem eredete anélkül, hogy az identitás szempontjából meghatározható lenne. A döntés egy sokkal radikálisabb alteritás perspektívájából jelenti be magát.”⁵²⁴ Ez a radikális alteritás nevében hozott döntés nem vetheti le magáról a végtelen felelősséget. Itt Derrida ismét Laclauval ért egyet: a végtelen felelősség, az eldönthetetlenség, az ezzel járó örület nem olyasmi, amin túl kell lépnünk, meg kell szüntetnünk, az ész erejével meg kellene regulálnunk.⁵²⁵ Nélkülük ugyanis nem beszélhetnénk etikai döntésekről, problémákról.⁵²⁶ És tegyük hozzá: politikai cselekedetről. Az eldönthetetlenségre nem úgy kell tekintenünk, mint egy végpontra, mint egy zátonyra futott helyzetre. Az eldönthetetlenség a végtelen felelősség súlyával éppen egy kezdetet jelöl, felhívást cselekvésre: "A másikhoz való viszony nem zárkózik el, és éppen ezért van történelem, és ezért próbál meg az ember politikailag cselekedni."⁵²⁷ Korábban, a *Limited Inc.* című könyvben is félreérthetetlenül fogalmazott Derrida, amikor azt írta, hogy nincs morális vagy politikai felelősség az „eldönthetetlenség tapasztalata nélkül.”⁵²⁸ A másikhoz való viszonyom alapja az eldönthetetlenség, a végtelen felelősség

válaszolt, lásd: RORTY, Richard: Response to Ernesto Laclau, Chantal Mouffe (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996. 77.

Arról, hogy az irodalom és a politika mennyire szétválaszthatatlan, a *Szenvedések* című szövegében még erőteljesebben fogalmazott: „Nincs demokrácia irodalom nélkül, sem irodalom demokrácia nélkül.” DERRIDA, Jacques: *Szenvedések*, In: *Esszé a névről*, Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán. Jelenkor, Pécs, 1995. 38.

⁵²³ DERRIDA: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 86.

⁵²⁴ DERRIDA: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 87.

⁵²⁵ Egy etikai rendszert húzni rá nem megzabolázás? Nem, mert ez nem egy meglévő etikai rendszer totalitása, ami a végtelent bekebelezné.

⁵²⁶ DERRIDA: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 89.

⁵²⁷ Uo.

⁵²⁸ DERRIDA, Jacques: *Limited Inc*, Paris, Gelilée, 1990. 210.

tapasztalata, ami tehát egyszerre lehetősége a morális és politikai cselekvésnek. Derrida ezért ragaszkodik Lévinas szellemi hagyományához, amikor a dekonstrukció politikai relevanciájáról kell számot adni.

III./2 Interszubjektivitás és Európa jövője – Habermas és Derrida

A neopragmatizmus és a dekonstrukció kritikai összehasonlítása megmutatta, hogy Derrida filozófiája politikailag is relevánsnak tekinthető. Azzal, hogy az újabb demokrácia-meghatározások (Mouffe, Laclau) sikeresen alkalmazták a dekonstrukció egyes aspektusait, Derrida szövegeit a globalizáció politikai kihívásaira (pl. nemzetközi jog átalakulása, a nemzetállamok „krízise” és az identitás kérdése) adott válaszként is vizsgálhatjuk. Ebből a szempontból elkerülhetetlen a Habermas-Derrida párbeszéd elemzése, amely az ezredfordulón rámutatott a két gondolkodó közötti különbségek mellett a hasonlóságokra is. Ehhez Simon Critchley szimmetrikus-aszimmetrikus meghatározását fogom használni.⁵²⁹ Critchley egy lehetséges közelítési pontként hivatkozik az interszubjektivitás értelmezésére. Critchley arra a megállapításra jut, hogy a Másikhoz való viszonyomban Habermas és Derrida különböző modelleket alkalmaznak: Habermas szimmetrikusat, Derrida pedig aszimmetrikusat.⁵³⁰ Úgy gondolom, hogy ez különbségtétel megfelelően mutatja be a különbségeket Habermas és Derrida között, miközben ahhoz is felhasználhatjuk, hogy egy filozófiai tradícióhoz képest elhelyezzük kettejük filozófiáját (pl. a Felvilágosodás hagyományához). Az interszubjektivitás gondolatának derridai és habermasi megközelítése több szállal kötődik Immanuel Kant filozófiai hagyományához. Sőt Derrida, kései filozófiájának egyik kiemelkedő motívumának, a vendégbarátság (*hospitalité*) tisztázásához Kant megkerülhetetlen szövegét *Az örök békét* hívja segítségül. A másikhoz való viszonyom elgondolásához Habermas hasonlóan fontosnak tartja Kantot. Azonban egyik filozófus sem követi vakon Kantot; mindketten vitába szállnak vele. A kanti alapokon nyugvó interszubjektivitás szimmetrikus (Habermas) és aszimmetrikus (Derrida) továbbgondolása nem csupán etikai, de jogi és politikai következményeket is von maga után. A vendégbarátság, a tolerancia, a feltétel nélküli alteritás el- és befogadása, a diskurzusetika, az eljövő demokrácia nevei segítségével tisztább képet kaphatunk arról, hogy Derrida kései filozófiája mennyire bizonyult relevánsnak, amikor a 2000-es évekre újra terítékre került nem csak Európa sorsának kérdése, de magának a politikainak a kérdése is. Habermas, aki óva int a „fukuyamai” végső győzelem bejelentésétől, de egyszerre figyelmeztet a „posztmodern” politikaelméleti veszélyeire is, így szól *A posztmodern állapota* című szövegében: „Nincs okunk arra, hogy a megszervezett modernség nyitását vakon ünnepeljük. A posztmodern elméletek lineáris elbeszélésében az újbóli politikai bezáródás lehetősége nem merül fel, mivel eszerint nézőpont szerint a politika, a kollektíve kö-

⁵²⁹ CRITCHLEY, Simon: *Frankfurt Impromptu – Remarks on Derrida and Habermas*, *Constellations*, 7(4), 2000. 455-465.

⁵³⁰ CRITCHLEY: *Frankfurt Impromptu... i. m.* 457-460.

telező érvényű döntések meghozatalára irányuló képesség mint olyan feloldódik a nemzetállam széthullása során.” – majd így folytatja: „az egyének felelősségei és kötelességei (többé nem) vonatkoztathatóak egy körülhatárolt politikai rendre (...) magának a politikának a lehetősége is kétségessé válik.”⁵³¹ Amint azt be fogom mutatni, Derrida filozófiája nem tartozik ezekhez a „posztmodern elméletekhez”, amiket Habermas talán egyfajta schmitti depolitizációs félelemből említett. Az előző fejezetben láthattuk, hogy Derrida hiperpolitizációról beszél, az, hogy az etikai, politikai és jogi (illetve a vallási) elválaszthatatlanul jelennek meg Derrida kései szövegeiben, nem feltételezik azt, hogy a politikai mint olyan megszűnne.⁵³² Úgy gondolom, hogy ezt Habermas is felismerte és Derridára, a kései derridai filozófiára partnerként gondolt nem csak a filozófiai, de a politikai problémák megoldása során is.

Felvilágosodás-kritika Habermasnál és Derridánál

Jürgen Habermas az 1980-as évek közepén 12 előadást tartott a modernitás és a Felvilágosodás eszményének „megmentéséről”, egy befejezetlen projekt következő állomásáról.⁵³³ Ezekből az előadásokból hármat szentel francia gondolkodóknak: Bataille és Foucault mellett Derrida is egy külön előadást kap a posztmodernről szóló szakaszon belül.⁵³⁴ Habermas ebben az előadásában Heideggerhez köti Derrida gondolkodását, kiemelve a németnél megfigyelhető tudatfilozófia Derrida segítségével a nyelvfilozófiába való átmenetét.⁵³⁵ Főleg azok a problémák jelennek meg az előadásban, amiket Derrida a *Grammatológiában* tárgyal (a logocentrizmus és a

⁵³¹ HABERMAS, Jürgen: *A posztmodern állapota. Politikai esszék*, Budapest, L'Harmattan, 2006. 81.

⁵³² Sőt, a neoliberais, Fukuyama-féle, történelem (és politikai) végét hirdető elméletekkel Derrida is híresen kritikusan nyilatkozott. Ennek egyik bizonyítéka a *Marx kísértetei* szövegében olvasható, ahol az ilyen elméletek az Új Felvilágosodás, az Új Internacionálé, az eljövő demokrácia elgondolására köteleznek: „Ez az egyszerre ujjongó és aggodalmas, mániákus és gyászos, gyakran obszcénül eufóriás újliberais retorika arra kötelez tehát, hogy egy eseményszerűsége kérdezzünk rá, mely egy bizonyos vég elkerülhetetlensége bejelentésének pillanata és a marxizmus formáját öltő totatitárius társadalmak és államok ténylegs összeomlása közötti eltérésbe íródik bele.” DERRIDA: *Marx kísértetei... i. m.* 80.

⁵³³ HABERMAS, Jürgen: *Filozófiai diskurzus a modernségről*, Budapest, Helikon, 1998.

⁵³⁴ HABERMAS: *A temporalizált eredetfilozófia túllicitálása: a fonocentrizmus derridai kritikája*, In.: *Filozófiai diskurzus... i. m.* 135-154.

⁵³⁵ Egy későbbi szövegében Habermas Derrida filozófiájával szembeni egyik legélesebb „ellentétnek” éppen a Heideggerhez fűződő viszonyt említi. Habermas számára (ahogyan ebben Rortyt is követi) Heidegger filozófiájából a Lét és idő megjelenése és az azt megelőző szövegei bírnak filozófiai értékkel, az „ezoterikus” fordulat, valamint a politikai szerepvállalással beárnyékolt életmű már nem: „Derrida Lévinas zsidó ihletésű nézőpontjából vonja be Heidegger gondolatait. Én úgy közelítek Heideggerhez, mint egy filozófushoz, aki állampolgárként megbukott 1933-ban, de különösen 1945 után.” HABERMAS, Jürgen: *Europe. The Faltering Project*, Trans.: CRONIN, Ciaran, Polity Press, Cambridge, 2009. 53.

fonocentrizmus kritikájának viszonya), de számunkra érdekesebb, hogy Habermas közvetlen kapcsolatot fedez fel Derrida és Emmanuel Lévinas gondolkodása között. A „zsidó misztika messianizmusának” jegyei Habermas szerint Derridánál ugyanannyira fellelhetők, mint Lévinasnál, azonban ezt egyelőre a logocentrizmus kritikája felől jegyzi meg Habermas, bár úgy véli: „Az emlékezés a zsidó misztika messianizmusára és arra az elhagyott, de jól körülírt helyre, melyet egykoron az ótestamentumi Isten foglalt el, megúvja Derridát a politikai-morális érzéketlenségtől csakúgy, mint a Hölderlinnel feldúsított új-pogányság esztétikai ízléstelenségétől.”⁵³⁶ Ugyan Derrida nem lesz érzéketlen a politikai, morális problémákra, azonban ebben az előadásban Habermas még úgy gondolja, hogy Derrida hibája, ahogyan korábban Heideggeré is, hogy a politikait és a történelmet az ontikus szintjére süllyeszti.

Derridánál jóval kevesebb konkrét említést találhatunk Habermasra az ezredforduló előtt. A fellelhető kapcsolódási pont az Európa jövőjére vonatkozó kérdés körül keresendő. Az 1991-es *L'autre cap* című szövegében Derrida a nyilvánosság kapcsán tesz röpke említést Habermasra, összekapcsolva egy másik német gondolkodó nevével, akivel az elmúlt években jóval többet foglalkozott Derrida. Derrida itt Carl Schmitt kapcsán említi Habermast, mondván "(...) Carl Schmitt munkái, amelyek még mindig élnek, ha hivatkoznak rájuk, ha nem, a bal(oldalon) és jobb(oldalon), a nyilvánosság minden elemzésében, például Habermasnál.”⁵³⁷ Derrida tehát tisztában van Habermas filozófiájával, ami különösen értékes lesz számára, ahogy egyre inkább a demokrácia gondolatának szenteli kései írásait. Megkerülhetetlen kapcsolódási pont lesz kettőjük között a Felvilágosodás és a modernitás továbbgondolása is, ami azonban különbségeket is eredményez kettőjük filozófiájában. Ez mutatkozik meg a Giovanna Borradori által szerkesztett kötetben, a 2001-es terrortámadások után megjelent *Philosophy in Time of Terrorban*, ahol Borradori Habermassal és Derridával is interjút készít, majd két rövidebb tanulmányban mutatja be a közös-, illetve az ütközéspontokat.⁵³⁸ Habermas és Derrida is egyetértettek a nemzetközi jog sürgető újra gondolásáról, illetve arról, hogy a demokrácia jövője szempontjából a filozófusoknak kiemelkedő szerepet kell biztosítani. Az Európa jövőjéért való felelősségvállalást erősítette egy 2003-as, közösen jegyzett cikk is

⁵³⁶ HABERMAS: *Filozófiai diskurzus... i. m.* 139.

⁵³⁷ DERRIDA: *L'autre cap... i. m.* 113-114.

⁵³⁸ BORRADORI, Giovanna: *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago, 2003. A könyvet eredetileg angol nyelven publikálták, azonban egy évvel később francia kiadásban is megjelent. (DERRIDA, Jacques – HABERMAS, Jürgen: *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York* (octobre-décembre 2001), Galilée, Paris, 2004.) A *Le « concept » du 11 septembre*-ben Derrida a saját szövegében több helyen is kisebb változtatásokat eszközölt. Az „Auto-immunité, suicides réels et symboliques, un dialogue avec Jacques Derrida” fejezet magyar fordításban is megjelent a 2000 folyóiratban: DERRIDA, Jacques: Szeptember 11. „fogalma”, Ford.: RADVÁNSZKY Anikó, 2000 Irodalmi és Társadalmi havi lap, 2006(6), 3-12.

(February 15, or what binds europeans together: a plea for a common foreign policy, beginning in the core of Europe⁵³⁹), amelyben Habermas és Derrida elítéli az Amerikai Egyesült Államok invázióját Irak ellen és Európa szerepét próbálják újradefiniálni egy új nemzetközi jogon belül.

Felvilágosodás-kritika és interszubjektivitás

Habermas a Felvilágosodásra egy befejezetlen projektként tekintett, amelynek következő „állomásaként” egy logosz-kritikát fogalmazott meg, ami kevésbé radikális, mint Derridáé, de egy újfajta ráció felé mutat. Egy tágabb értelemben vett ráció, amellyel a technológiai racionalitás egyoldalúságát állítja szembe a kommunikatív racionalitással, ezzel rámutatva arra a problémára, amit Adorno és Horkheimer szerint tévesen értelmeztek *A felvilágosodás dialektikája* című könyvükben.⁵⁴⁰ A racionalitásnak Habermas megközelítésében sokkal inkább a cselekvéssel kell összhangban lennie, ezért többek között az igazságot is ahhoz kell mérnünk, hogy egy cselekvés mennyire sikeres, hatékony. Vagyis, hogy létrejöhet-e konszenzus a beszélgető felek között (konszenzus és nem kompromisszum, utóbbiban nincs meg a ráció alapú megegyezés). Ez lesz a kommunikatív cselekvés lényege. A konszenzusra való törekvés biztosítja azt, hogy a kommunikatív cselekvés során egy uralommentes egyezkedésről van szó. *A kommunikatív cselekvés elmélete* című szövegében Habermas így ír erről: "A kommunikatív racionalitásnak ez a fogalma olyan konnotációkat hordoz, amelyek a beszéd végső soron kényszermentes egyezkedő, konszenzusteremtő erején alapulnak, melynek keretében a különböző résztvevők meghaladják eleinte csak szubjektív nézeteiket (*Auffassungen*) és - az ésszerűen motivált meggyőződések közösségének hála - egyidejűleg bizonyosodnak meg az objektív világ egységéről és életösszefüggésük interszubjektivitásáról."⁵⁴¹

Derrida gondolkodása ezzel szemben nem a ráció egy újabb fajtáját kívánja képviselni, hanem magára a rációra is rá kíván kérdezni. Ez lesz a derridai „Új Felvilágosodás” lényege, vagyis a szuverén logosztól, egy abszolút észtől való elszakadás. A logocentrizmus kritikájáról azonban nem lehet egyszerűen csak azt mondanunk, hogy anti-Felvilágosodás lenne. Hiszen Derrida hú marad a Felvilágosodás egy bizonyos eszméjéhez, még hozzá a kritikához, a kérdés jogához. Ezzel Derrida ugyan-

⁵³⁹ HABERMAS, Jürgen – DERRIDA, Jacques: *February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe*. Constellations, 10(3), 2003. 291–297.

⁵⁴⁰ ADORNO, Theodor W. – HORKHEIMER, Max: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz, Budapest, 2020.

⁵⁴¹ HABERMAS, Jürgen: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Ford.: BERÉNYI Gábor – FELKAI Gábor, Gondolat, Budapest, 2011. 28.

úgy szellemi örököse Kantnak vagy éppen Hegelnek, mint a Felvilágosodás klasszikus eszméjének követői, csupán azzal a különbséggel, hogy Derrida magát az Észet is kérdés és kritika tárgyává teszi. Az Új Felvilágosodás az „ok (ráció) okát (rációját) akarja megtudni” akkor is, ha ezzel az „irracionalitásnak” bélyegzett területre kell merészkednie.⁵⁴² De mindezt azért, hogy a rációt segítse és ne a ráció ellen legyen. Éppen ezért, ahogyan John D. Caputo fogalmaz: „az új Felvilágosodásban a dolgok mindig valóságosabban és komplikáltabban, mint azok az egyszerű ellentétpárok, amiket a sokat látott Felvilágosultak (*Aufklärers*) kedvelnek.”⁵⁴³ Vagyis ahelyett, hogy a racionalitásnak egy új alakját keresné (lásd Habermas), megpróbál a racionalitásra magára rákérdezni, amire Derrida válasza a hit lesz (ami rendkívül sokat merít Emmanuel Lévinas gondolataiból), ahogyan korábban láttuk: egy vallás nélküli hit.

Ez a (vallás nélküli) hit annyiban tekinthető univerzálisnak, amennyiben az a mindennapi cselekvéseink szempontjából a priori és feltétel nélküli.⁵⁴⁴ A hit ebből a szempontból megelőzi a rációt, az észet, a tudást. „Ha *felelősséget* kell vállalni és *döntéseket* kell hozni, felelősséget és döntéseket, amelyek méltóak ezekre a nevekre, akkor azok a *kockázat* és a *hit aktusának* idejéhez tartoznak, túl a tudáson.” (dőlt kiemelés tőlem) – mondja Derrida.⁵⁴⁵ Vagyis a hit aktusa lesz az, ami összefogja azokat a „neveket”, amelyekről már a korábbi fejezetekben láthattuk, Derrida hogyan igyekezett újfajta értelmet adni: a felelősségnek, a döntésnek, vagy éppen az eljövő demokráciának.⁵⁴⁶ Azoknak a neveknek, amelyek elválaszthatatlanul kapcsolódnak a Másikkal való viszonyomhoz, ahhoz az interszubjektivitáshoz, ami az aszimmetrián alapszik.

Ezzel szemben Habermasnál a kommunikatív cselekvés elméletével leírt interszubjektivitást szimmetrikusnak mondhatjuk. A világról a beszélgető, egymással egyenlő felek közösen alakítják ki a definícióikat, közösen határozzák meg azt is, amit ezzel a valósággal tenni akarnak, miközben a közösség tagjai kölcsönösen hozzáférhető és rendelkezésre álló háttértudásra támaszkodhatnak⁵⁴⁷ Habermas koncepciója nem csak egy adott közösségen belül feltételez szimmetriát, de azt, illetve annak elérését, tökéletesítését minden társadalomra általános érvényűnek tartja. Amit azonban ellenvetésként felhozhatunk Habermas elméletével kapcsolatban, hogy nem minden társadalom áll azonos szinten ennek a célnak az elérésében. A bírálóknak gyanakvásra adhat okot például, hogy Habermas a nyugati kultúrának nagyobb fokú

⁵⁴² DERRIDA, Jacques: *Du droit a la philosophie*. Paris, Galilée, 1990. 473-474.

⁵⁴³ CAPUTO: *Deconstruction in a Nutshell... i. m.* 55.

⁵⁴⁴ CAPUTO: *Deconstruction in a Nutshell... i. m.* 167.

⁵⁴⁵ BORRADORI: *Philosophy in a Time of Terror... i. m.* 118.

⁵⁴⁶ Derrida az interjúban a *Politiques de l'amitié*re hivatkozik, ahol a nietzschei hagyomány „talán”-ját emeli ki: „A „talán” elgondolásáról van szó, amiről hosszasan beszéltem a *Politics of Friendship*ben az eljövő demokráciával kapcsolatban.” Uo.

⁵⁴⁷ FELKAI Gábor: *Jürgen Habermas*, Budapest, Áron Kiadó, 1993. 264-265.

racionalitást tulajdonít. A centrikusság, az etnocentrizmus vádját ugyan tagadja Habermas, azonban arra Felkai Gábor is felhívja a figyelmet, hogy Habermas világképértelmezésében a nyugati kultúráknak az a képessége, hogy a kultúra bármely eleme nyilvánosan is vitatható, a közösség képes a hagyományainak módosítására és a tartalmi mozzanatok elfogulatlan értelmezésére, speciális szerepet biztosít számára a kommunikatív cselekvés elméletében.⁵⁴⁸

Habermas a kommunikatív cselekvés elméletével a világ erkölcsi univerzalizálását is lehetségesnek tekinti, azonban ezzel szemben is felmerültek kétkedők. Ezek közé sorolhatók például Max Weber követői, akik nem tartják lehetségesnek egy ehhez hasonló egységesítést, hiszen a különböző kultúrák mind olyan értékhalmozatot választanak, amelyet akarnak, tehát egy kultúrák közötti kvázi decizionizmusról van szó, egy univerzális modell helyett.⁵⁴⁹ A különböző értékszférák autonómiáját és pluralitását azonban annyiban nem sérti Habermas elmélete, hogy a kommunikatív racionalitás az „érvényességi igények bejelenthetőségének és bírálhatóságának szintjén teremt univerzális egységet.”⁵⁵⁰ Tehát nem egy univerzális értékszféráról van szó, egy kvázi kizáró etnocentrizmusról, hanem az univerzalitásnak arról az értelméről, hogy a különböző értékszférakon belül egységesen fennálljon annak a racionális diskurzusnak a lehetősége, amelynek végén mindig konszenzus születhet. Minden kultúrában tehát adottnak kell lennie egy bizonyos alapnak: a racionális diskurzus lehetőségének.

A kommunikatív cselekvés elméletén alapuló, az erkölcsi univerzalitást biztosító diskurzusetika elméletét Habermashoz és Karl-Otto Apelhez köthetjük.⁵⁵¹ A diskurzusetika azért lesz számunkra fontos, mert az egyszerre két olyan modellt is igyekszik meghaladni, amikhez maga Derrida is kritikusan viszonyult kései gondolkodásában: a kanti monologikus hagyományt és a Carl Schmitthez köthető decizionizmust. A kanti kategorikus imperatívusz jelentőségét nem lehet kétségbe vonni, azonban szerepét újra kell gondolni Habermas szerint. Az, hogy a kategorikus imperatívuszra cselekvési maximaként hivatkozunk, az éppen a monologizmus miatt problémás. Kant, ha cselekvési maximaként tekintett a kategorikus imperatívuszra,

⁵⁴⁸ FELKAI: *Jürgen Habermas... i. m.* 276.

⁵⁴⁹ HARRINGTON, Austin: *Value-Spheres or 'Validity-Spheres'?: Weber, Habermas and Modernity*, Max Weber Studies, Vol. 1, No. 1. 2000. 84-103.

⁵⁵⁰ FELKAI: *Jürgen Habermas... i. m.* 294.

⁵⁵¹ APEL, Karl-Otto: *A diskurzus-etika határain?* In: Két erkölcsfilozófiai tanulmány – Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4 számából. Budapest, Áron Kiadó, 1992.; HABERMAS, Jürgen: *Morális tudat és kommunikatív cselekvés*, In.: A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikaifilozófiai elmélete, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2001.; HABERMAS, Jürgen: *Feljegyzések a diskurzusetika megalapozásának programjához*, In.: A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikaifilozófiai elmélete, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2001.

akkor pontosan azokat a tényezőket hagyta figyelmen kívül, amelyek Habermas elméletében megkerülhetetlenek: az interszubjektivitást, a személyközi nézet- és érdekegyeztetést. A cselekvési maximaként értelmezett kategorikus imperatívusz e helyett a „magányos cselekvő” szemszögéből konstruálja meg azt, ami azután mindenki számára törvénnyé válik. Különálló *én* és *te* van, de nincs *mi*. Ebből kifolyólag hiányzik a dialogikus jelleg. Habermasnál egy hasonló általánosíthatóságnak minden esetben diskurzus, vita tárgyát kell képeznie. A kategorikus imperatívusz így nem mint cselekvési maxima, mint inkább normákat megalapozó elv lesz hatással a diskurzusetikára. A morális döntések mindig egy interszubjektív dialógus eredményeként születnek meg, tehát konszenzus eredményeként.

Habermasnál az etikára (normatív, helyesség) és a politikára (kognitív, igazság) is a racionalitás kommunikatív oldala van befolyással, ez a kommunikáció azonban szimmetriát feltételez a résztvevők között. Végül pedig éppen a diskurzus-etika idealizált és univerzalizált jellegére irányuló vádak teszik sebezhetővé a német filozófus elméletét. A 2001. szeptember 11-i terrortámadások és azt követő politikai reakciók azt is megmutatták, hogy a világ egyelőre messze áll attól, hogy a földrajzi és kulturális távolságokat a diskurzus etika segítségével szüntesse meg. Habermas a terrortámadások erőszakhullámainak éppen a kommunikáció eltorzulásában látja. A terrorizmus tulajdonképpen egy kommunikációs patológia.⁵⁵² Habermast tehát nem tántorították el a terrorcselekmények borzalmaitól, hogy kitartsa a diskurzus-etika egyfajta megalapozó volta mellett. A váratlan, erőszakos cselekmények pontosan az eltorzulást jelzik a kommunikációban, ami megmutatja azt, hogy min kell dolgozni a kommunikáció helyreállításában, ami a későbbiekben megakadályozhatja az újabb erőszakhullámokat. Így nyilatkozik erről a Borradorinak adott interjúban: „Az erőszak spirálja egy eltorzult kommunikáció spiráljaként kezdődik, amely az ellenőrizetlen kölcsönös bizalmatlanság spirálján keresztül a kommunikáció összeomlásához vezet. Ha tehát az erőszak a kommunikáció torzulásával kezdődik, akkor a kirobbanása után lehet tudni, hogy mi romlott el, és mi az, amit helyre kell hozni.”⁵⁵³ Ennél a pontnál eszünkbe kell jusson, hogy Derridánál hogyan nyilvánul meg a nyelv erőszakossága/erőszakmentessége mint az erőszak ökonómiája a nyelvben. A nyelv mint a diskurzus-etika eszközének illetően jellegzetességére utalhat a Habermastól származó idézet is. Vagyis, hogy a nyelvben és a kommunikációban ott munkálkodik az a bizonyos „eltorzulás”, az erőszak lehetősége, egy ökonómia nyoma, ami lehetlenné teszi, hogy egy tisztán erőszakmentes nyelvről beszéljünk.

⁵⁵² BORRADORI: *Philosophy in a Time of Terror... i. m.* 35.

⁵⁵³ *Uo.*

Hogy az erőszak lehetősége mennyire hozzátartozik a nyelvhez magához és a mindennapi kommunikációhoz (ezáltal a diskurzusetikához), azt Habermas azzal ismeri el, hogy ezt a bizonyos torzulást nem tartja specifikusan csak a politikai kultúrában használt nyelv sajátjának. Habermas párhuzamot von a politikai kultúrában megjelenő kommunikációs torzulások és a mindennapi élethez tartozó dialógusokban előforduló torzulások között. Az embereknek a „saját bőrükön” kell tapasztalniuk a diskurzusetika hatásait ahhoz, hogy utána intézményi szinten is eredményesen megjelenjen az. Ahogy mondja, ugyancsak a Borradorinak adott interjújában: „A bizalomnak a mindennapi kommunikációs gyakorlatban kell kialakulnia. Csak így terjedhet ki a széles körben hatékony felvilágosítás a médiára, az iskolákra és az otthonokra. És ezt úgy kell megtennie, hogy befolyásolja saját politikai kultúrájának előfeltételeit.”⁵⁵⁴ Vagyis, a torzulás lehetőségét már a mindennapi kommunikációs gyakorlatban a lehető legkisebbre kell szorítani, hogy utána később, az intézményi szinten ne érhesse el romboló hatását és esetleges előbukkanása könnyebben felismerhető legyen. Az ellenvetések azonban ismételten arra mutatnak rá, hogy Habermas elméletének univerzális jellege fenntarthatatlan. Az, hogy a diskurzus etika alapjainak a mindennapi élet kommunikációs gyakorlatában kell kialakulnia, sajnos nem egyértelmű és könnyen végrehajtható utasítás a világ számos pontján. Erre mutatott rá például Samir Gandesha is: a Nyugat, ahol viszonylag hatalmas és széles körben elérhető a közösségi szféra (*public sphere*), ott valóban előfeltételezhetjük azt, hogy a mindennapi élet kommunikációjának dialogikus jellege képes kifejteni a hatását „magasabb” szinteken is és olyan szerepet tölthet be, ami összeköti azt a szélesebb, intézményi szférával.⁵⁵⁵ De feltételezhető-e, kérdezi Gandesha, hogy a kommunikáció „meghibásodása” ugyanolyan hatással jár egy más társadalomban, más kulturális keretek között, ahol esetleg a Nyugatihoz hasonló kommunikációs cselekvésnek helyt adó szféra egyáltalán nem, vagy csak roppant kismértékben lelhető fel? Ebből a megközelítésből Habermas bírálói hasonló érveket hangoztatnak, mint Rorty liberális térnyerés elméletének kritikussai. Egy bizonyos Nyugati etnocentrizmus és exkluzív liberális társadalomelmélet vádjával szemben mind Rorty, mind Habermas követőinek időről-időre szembe kell néznie. Maga Habermas pontosan az interszubjektivitás jellegét hozza fel az ilyen vádak megcáfolására. A szimmetrikus interszubjektivitás ugyanis lehetetlenné teszi egy „elnyomó”, egy akaratát másra ráerőltető szuverén szereplő meglétét. Habermas azt állítja, hogy „(...) a kölcsönös perspektívakeresés során kialakulhat a háttérfeltevések közös horizontja, amelyben mindkét fél olyan

⁵⁵⁴ BORRADORI: *Philosophy in a Time of Terror... i. m.* 36.

⁵⁵⁵ GANDESHA, Samir: *Book Review: Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*, *Political Theory* 34(2), 2006. 273-279.

értelmezést valósít meg, amely nem etnocentrikusan átvett vagy átalakított, hanem inkább interszjektíven megosztott.”⁵⁵⁶

A Felvilágosodás befejezetlen projektjének gondolata tehát arra sarkallja Habermast és Derridát, hogy azt az interszjektivitás felől próbálják újragondolni. Azonban amíg Habermasnál a diskurzusetika egy szimmetrikus viszonyt feltételez az én és a másik között, addig ez a kapcsolat radikálisan más Derridánál és a másik végtelen szingularitásában összpontosul. Kant monologizáló etikájával egyikük sem ért egyet, csak amíg Habermas „bevezeti” a többes szám első személyt, addig Derrida kizárólag a Másikban látja a megújulás lehetőségét. Derrida megközelítése sokban merített Emmanuel Lévinas filozófiájából, ami a totalizáló egót és az egyet feje tetejére állítva a másikért való végtelen felelősségemben fogalmazza meg a lényegét. A szimmetria egy tisztán autonóm mozgást feltételezne, ami az énből és az önmagamból fakad, az énhez tartozó „szjektivitás lehetőségeinek kibontása.”⁵⁵⁷ Az ilyen szimmetriára épülő dialógusnak egyszerűen nem lenne tétje a derridai filozófia felől. A párbeszéd, a vita, legyen az bármilyen demokratikus rendszerben megvalósuló, mindig határokat szab és kalkulálható marad, előre megtervezhető, szabályozható. Ahogyan a *La bête et le souverain* egy helyén írja Derrida, bármennyire is legyen demokratikus egy dialógus mindig van, aki mérje az időt.⁵⁵⁸ Mindenki beszélhet, de mindenkire kiszabják a maga beszédidejét. Különösen igaz ez tehát akkor, amikor ezt a folyamatot az ész diktálja. Márpedig Habermasnál végig ez a helyzet (lásd: konszenzus). A Lévinast követő Derridánál a Másikhoz való viszonyom minden dialogikus viszonyon túlcsap. Az alany alanyiséga úgy jelenik meg, mint felelősség a másikért. Tulajdonképpen egy „etikai túltöltés” (*ethical overload*)⁵⁵⁹ ez, amivel Habermas mellett Rorty sem értett egyet, hiszen egy ilyen megközelítést lehetetlen alkalmazni egy valós társadalmi viszonyrendszerben. De pontosan ez a lehetetlenség az, ami kell, ahogyan azt Derrida írja az *Istenhozzád Emmanuel Lévinas* című könyvében, már kimondottan a feltétel nélküli vendégbarátságról gondolkodva: „Ez a lehetetlenség kell. Kell, hogy ez a küszöb ne álljon egy általános tudás vagy egy szabályozott technika rendelkezésére. Kell, hogy meghaladjon minden szabályoknak alávetett eljárást, hogy éppen afelé nyíljon meg, ami mindig az eltévelyedést kockáztatja (mint a Jó, az Igazságosság, a Szeretet, a Becsület – és a tökéletesíthetőség stb.). Kell, kell ez a rossz vendégszeretet ahhoz, hogy a jó vendégszeretnek esélye legyen, esélye arra, hogy eljönni engedje a más, a más igenjét, éppúgy, mint a más igenlését.”⁵⁶⁰ Az

⁵⁵⁶ BORRADORI: *Philosophy in a Time of Terror...* i. m. 37.

⁵⁵⁷ DERRIDA: *Istenhozzád...* i. m. 42.

⁵⁵⁸ DERRIDA: *Séminaire La bête et le souverain I...* i. m. 311.

⁵⁵⁹ HABERMAS, Jürgen: *Three Normative Models of Democracy*, *Constellations*, 1(1), 1-10. 1994.

⁵⁶⁰ DERRIDA: *Istenhozzád...* i. m. 55.

aszimmetrikus interszubsjektivitás a politikai dimenziójában is megkerülhetetlen Derridánál. A demokráciában a démosz aporiáját figyelhetjük meg, vagyis a korábban említett lehetetlenséget és eldönthetetlenséget: 1) a racionális kalkulálás általánossága, az állampolgárok egyenlősége (a törvény előtt) (ahogyan azt Habermas deliberatív demokráciája elképzei) 2) de egyszerre a bárki kalkulálhatatlan egyedisége is.⁵⁶¹

Európa jövőjének újra sürgetővé vált kérdése

A szimmetrikus-aszimmetrikus szembeállítás a politikai szintjén is alkalmazható Habermas és Derrida filozófiájára. Noha azt nem állíthatjuk, hogy Derrida olyan gyakorlati megoldásokkal állt volna elő, mint amilyenekkel Habermas igyekezett, de mindketten komolyan reflektáltak az 1990-es évek világpolitikai változásaira és külön figyelmet szenteltek Európa sorsára azokban a változó időkben.⁵⁶² Tehát arra a kérdésre, hogy hogyan képzelte el Európa jövőjét Habermas és hogyan Derrida, leegyszerűsítve azt válaszolhatnánk, hogy előbbi a szimmetria, utóbbi az aszimmetria alapján.

Habermas kozmopolitizmusa

Habermas elképzelésére az új világpolitikai rendről befolyással volt Immanuel Kant kozmopolitizmusáról alkotott gondolata. Habermas Kant kozmopolitizmusát alapul véve úgy gondolta, hogy az egyéni és a politikai alapjogok ugyanazok az államon belüli szinten, mint az államok között, vagyis a nemzetek között átívelve is. Ezzel az elképzeléssel kontrasztban az a felfogás áll, hogy a nemzetállamok feletti politikai rendet csak látszólag nevezhetjük rendnek, hiszen azt az anarchia jellemzi. Habermas alapján az egyetlen remény, hogy ezt az anarchiát megregulázzuk, ha felismerjük, hogy az alkotmányos demokráciákból ismert politikai legitimitációs intézmények és eljárások kiterjeszthetők a nemzeti szint feletti kormányzásra is. Vagyis egy szimmetrián alapuló kozmopolitizmus lehetőségét láthatjuk: az államokon belül (bevált) rend (és annak eszközei) az államok között is alkalmazható kell, hogy legyen. Ehhez pedig inkluzív és reprezentatív globális intézmények szükségesek. Ez azonban nem vihető véghez egy ún. világkormány bevezetésével, hiszen továbbra is

⁵⁶¹ BORRADORI: *Philosophy in a Time of Terror... i. m.* 120.

⁵⁶² Habermas ugyan nem jelenti be a „történelem végét”, mint Francis Fukuyama, de azt ő is elismeri, hogy a nyugati tömegdemokráciák egy fejlődési végponthoz értek: „A jóléti állam nyugati szabású tömegdemokráciája kétségkívül egy kétszáz éves fejlődés végpontján áll, amely a forradalomból megszületett nemzetállammal vette kezdetét.” HABERMAS: *A poszt-nemzeti állapot... i. m.* 57.

fenn kell tartani a szimmetriát, vagyis az államon belül működő politikai mechanizmust megtartani és azt további szinteken alkalmazni. Habermas ez alapján beszél az új kozmopolita rend „három szintű rendszeréről”: 1) nemzeti szint (national level): ide tartozik az emberi jogok betartása és betartatása, a lakosság jólétének biztosítása, az erőszak alkalmazásának megválasztása 2) nemzetek feletti szint (supernational level): felügyeli, hogy ne lehessen háborúba vonulni önös nemzeti érdekek miatt és garantálja, hogy a nemzetek vezetői felelősségre vonhatóak 3) transznacionális szint (transnational level): mindenkit érintő, kollektív ügyek, mint pl. gazdasági krízisek, a környezetváltozás kihívásai stb., inkluzív tárgyalások és tisztességes kompenzációk mindenki részéről.⁵⁶³ Habermas szerint ahhoz, hogy a globalizáció beteljesedésével sürgetővé vált, nemzeti szinten túli politikai szabályozás új módja sikeres lehessen, égető szükség van egy erős Európai Unióra. *A poszt-nemzeti állapot és a demokrácia jövője* című írásában így fogalmaz Habermas: „Mértékadóan kielégítő alternatívát, mely képes valami újra mozgásba hozni, csak egy társadalom- és gazdaságpolitikailag cselekvőképes Európai Unió föderális kialakításában látok, amely aztán képes egy különbségekre érzékeny és társadalmilag kiegyenlítő kozmopolita rend felé fordulni.”⁵⁶⁴ A 2000-es évek végére azonban Habermas úgy látta, hogy az EU legalább két, akkor döntőnek számító világpolitikai kérdésre nem tudott meggyőző válasszal szolgálni. Egyrészt az Egyesült Államok Irak ellen indított inváziójára, másrészt a gazdasági világválság politikai kihívásaira. Az EU ezekben a kérdésekben nem tudott egységesen fellépni, ez pedig azzal fenyegetett, hogy Európa visszaesik a nemzetállamok közötti rivalizálás régi mintázatába. Ennek megelőzésére egy erős Európai Uniónak a már korábban bemutatott habermasi diskurzusetika és kommunikatív cselekvés elméletére kell támaszkodnia. A nyilvános kommunikáció a demokratikus legitimitáció forrása, vagyis a nyilvános kommunikáció megfelelően strukturált rendszere "racionalizáló" hatást gyakorolhat a politikai döntéshozatalra és ezáltal általában a társadalom politikai szervezetére, és ezáltal növelheti a jogalkotás és a közigazgatás legitimitását, valamint erősítheti a társadalmi szolidaritás kötelekeit. Habermas javaslata szerint a már meglévő, nemzeti szinten működő nyilvános kommunikációs közeget kell nemzetek felettivé „emelni”. A deliberatív modell szerinti kommunikatív legitimitáció kulcstényezője nem az, hogy Európa-szerte mindenki ugyanazokat az újságokat olvassa és ugyanazokat a televíziós műsorokat nézze, hanem az, hogy ugyanazokkal a kérdésekkel egyszerre, többé-kevésbé azonos módon foglalkozzanak. Ahogyan Habermas fogalmaz: „A megoldás nem egy nemzetek feletti közsféra létrehozásában, hanem a meglévő nemzeti közsférák transznacionali-

⁵⁶³ HABERMAS, Jürgen: *Europe. The Faltering Project...* i. m. 112-118.

⁵⁶⁴ HABERMAS: *A poszt-nemzeti állapot...* i. m. 56.

zálásában rejlik. Ez utóbbiak ugyanis jobban reagálhatnának egymásra anélkül, hogy a meglévő infrastruktúra drasztikus megváltoztatására lenne szükség. Ugyanakkor a nemzeti közsférák határai a kölcsönös fordítások portáljaivá válnának.”⁵⁶⁵ Ehhez azonban a jelenleg fennálló (leegyszerűsítő) eurocentrista/euroszkeptikus névvel illethető ellentétet kell megoldani.⁵⁶⁶ Harmónia kell, Habermas már-már költőien fogalmaz erről: „Az európai egyesítés dinamikája csak akkor léphet túl ezen a ponton, ha az euroföderalisták ezzel a piacorientáltak által akart status quóval szemben egy olyan Európa képét vázolják fel, mely szárnyakat ad a képzeletnek, és a különböző nemzeti porondokon széles körű hatással dramatizált, nyilvános vitát indít el a közös témáról.”⁵⁶⁷

Derrida és az identitásprobléma

Az interszubbektivitás kanti hagyományának aszimmetrikus továbbgondolása befolyásolja Derrida Európa jövőjéről vallott nézeteit is. Mint látni fogjuk Derrida számára a „megoldást” a másik felé fordulás fogja jelenteni, ez pedig egy bizonyos áldozattal jár, amit a tradicionális értelemben vett Európának kell meghoznia. A *L'autre cap* című könyvében Derrida az identitás jelentésének újragondolásával igyekszik alternatívát nyújtani politikai és kulturális párbeszédben a „megfáradt” és „túlságosan is jól ismert” válaszok helyett: (...) mert ezek a felejthetetlen programok kimerítőek és fárasztóak, nem akarunk többé sem eurocentrizmust, sem anti-eurocentrizmust? E túlságosan is ismerős programokon túl milyen << kulturális identitásért >> kell felelnünk? Kinek kell felelnünk?”⁵⁶⁸ Európa hagyományos identitáskezelését, azt, ami görcsösen ragaszkodik egy bizonyos identitás meghatározáshoz, ami tulajdonképpen a szimmetrián, a számíthatóságon és tervezettségén alapult, Derrida szerint egy újfajta identitásnak kell felváltania. Ennyiben mondhatjuk, hogy Derrida közel áll Habermashoz, hiszen a német is elutasította a klasszikus identitás-meghatározáson alapuló táborokat (eurocentristák, euroszkeptikusok stb.), azonban Derridát követve mégsem mondhatjuk azt, hogy Habermas megoldási javaslata különbözne attól a több évszázados hagyománytól, aminek veszélyeire Derrida figyel-

⁵⁶⁵ HABERMAS: *Europe. The Faltering Project...* i. m. 183.

⁵⁶⁶ Habermas a poszt nacionális demokráciához való hozzájárulás kapcsán négy csoportot különböztet meg *A poszt nemzeteti állapot* szövegében: 1) euroszkeptikusok 2) piacorientált európeerek 3) euroföderalisták 4) egy világkormány hívei. HABERMAS: *A poszt nemzeteti állapot...* i. m. 84.

⁵⁶⁷ HABERMAS: *A poszt nemzeteti állapot...* i. m. 90.

⁵⁶⁸ (...) parce que ces programmes inoubliables son épuisants et épuisés, nous ne voulons plus aujourd'hui ni de l'eurocentrisme ni de l'anti-eurocentrisme? Au-delà de ces programmes trop connus, de quelle << identité culturelle >> devons-nous répondre? Répondre devant qui? DERRIDA: *L'Autre cap...* i. m. 19.

meztet a *L'autre cap*ban. Habermas kozmpolita világrendje ugyanis a tradicionális identitás jegyeit viseli magán. Derrida azonban minden kozmpolita ígérethez gyanakvóan viszonyul, hiszen mint mondja: „A nacionalizmus és a kozmopolitizmus mindig is nagyon jól megértették egymást, bármennyire is paradoxul hangzik ez.”⁵⁶⁹ Legyen az tehát a nacionalizmus vagy a kozmopolitizmus nevében, az identitás mindig kizár és totalizál, ezzel pedig utat nyit az elnyomásnak, erőszaknak, a gyűlöletnek.⁵⁷⁰ Ezen a ponton tér el tehát radikálisan Habermastól Derrida, és veti el a klaszikus identitásfelfogást, ami helyett az identitást immár a másikkal köti. Derrida egy olyan Európát képzel el, amelyik „nem zárkózik be a saját identitásába, ehelyett egy másik part felé indul, a másik partja felé, a tout autre partja felé, ami „túlmegegy ezen a modern tradíció”.⁵⁷¹ Mi ez a „modern tradíció”? Egyrészt jelenti a már említett affinitást az európai gondolkodók részéről, hogy mindent egy krízisként, veszélyhelyzetként és erre adott sürgős válaszként és végső (sorsszerű) döntésként fogjanak fel (ennek jeleit láthatjuk Hegeltől, Husserlen keresztül Heideggerig⁵⁷²). Ebből kifolyólag pedig állandóan az identitás kérdéséhez forduljanak (ami pedig egy káros tradíciót eredményez: xenofóbia, kizárás, elnyomás stb.). Derrida ezzel a modern tradícióval próbál szakítani, amikor az ego és az önmaga helyett másikkal helyezi el az identitást. Másrészt a fej (*cap*) két veszélyére is figyelmeztet, amelyek a „modern tradíció” név alatt fenyegetnek: a kulturális- (*la capitale*) és a gazdasági kapitalizmusra (*le capitale*). Mindkettőtől elválaszthatatlan ugyanis a dominancia és a hegemonia. Ha Európa az identitását egy kulturális hegemoniában akarja megtalálni, akkor ismételten az évszázados hibába esik (Hegel, Husserl, stb.). Ez Derrida szerint egy nem kívánatos standardizációhoz vezetne, amit egy fő (*cap*) diktál, ráadásul a „másik” kapitalizmus, a gazdasági szempontjait is szem előtt tartva: az európai kulturális identitás „nem fogadhatja és nem is szabad elfogadnia egy központosító autoritás vezetését, amelyik a transz-európai kulturális mechanizmusok céljából, kiadói, újságírói és akadémikus koncentrációs célokból – legyen az állami tulajdonú vagy sem – irányítana és standardizálna (...) mindezt jobb értékelésekért és kereskedelmi jöve-

⁵⁶⁹ „Le nationalisme et le cosmopolitisme ont toujours fait bon ménage, si paradoxal que cela paraisse (...)” DERRIDA: *L'autre cap... i. m.* 49.

⁵⁷⁰ Ezzel tulajdonképpen ismét csak Lévinast visszhangozza Derrida. Teljesség kontra végtelen. Totalizáló én. (félelem, remény stb.) DERRIDA: *L'autre cap... i. m.* 12-13.

⁵⁷¹ „(...) mais d'une Europe qui consiste précisément a ne pas se fermer sur sa propre identité et a s'avancer exemplairement vers ce qui n'est pas elle, vers l'autre cap ou le cap de l'autre, voire, et c'est peut-etre tout autre chose, l'autre du cap qui serait l'au-delà de cett tradition moderne (...)” DERRIDA: *L'autre cap... i. m.* 33.

⁵⁷² DERRIDA: *L'autre cap... i. m.* 82, Notes 1.

delmezőségért.”⁵⁷³ Derrida szerint tehát az identitásnak egy olyan értelmét kell megtalálnia Európának, ami ellenáll ennek a kettős fenyegetésnek.

John D. Caputo meglátása szerint itt érhető tetten az, amit (kissé erőltetetten) a dekonstrukció „történelemfilozófiájának” nevezhetünk, vagyis a fentiek alapján „a dekonstrukcióra tekinthetünk úgy is, mint egy kísérletre, hogy kiszabadítson minket a két domináns vezetés (*headings*) alól, amelyek mindent irányítani próbálnak, ezáltal pedig visszaállítsa a játékosságot, a lazaságot, a véletlen lehetőségét, ami alapján a történelem zajlik.”⁵⁷⁴ Caputo találóan fogalmaz, azonban az, amit Derrida kínál a tradicionális identitás-felfogással szemben, az már koránt sem tekinthető játékosnak és lazának. Sőt, a véletlen lehetőségét is felcserélhetjük a lehetetlenség lehetőségével. Azzal ugyanis, hogy Derrida a két domináns vezetést elutasítja, egy olyan szituációban találja magát, amit egyszerűen csak aporiának nevezhetünk. A monopóliumot (fő-identitás) és a szétszóródást (nemzeti identitások) elkerülve egy aporia tapasztalatával állunk szemben. Amit ráadásul összekapcsolhatunk a korábban már tárgyalt derridai döntés és felelősség értelmével, ami túlmutat a kalkuláltságon, a programozhatóságon. Derrida így ír erről: „Sem nem monopólium, sem nem szétszóródás, tehát. Ez természetesen egy apória, amit nem kell megtagadni magunktól. Sőt, azt is megkockáztatom, hogy azt mondjam, az etika, a politika és a felelősség, amennyiben beszélhetünk ilyenekről, mind kizárólag az apória tapasztalatával és kísérletével kezdődhetnek. Amikor az ösvény tiszta és adott, amikor egy meghatározott tudás előre megnyitja az utat, amikor a döntés már eleve meg lett hozva, azt is mondhatnánk, hogy a döntéshozatalnak már nincs is helye: ez felelőtlenség és jó lelkiismerettel alkalmazott és végrehajtott program csupán.”⁵⁷⁵ Derrida ezután határozottan kijelenti, hogy az európai kulturális identitásnak muszáj ehhez az aporiához, „*a lehetetlenség tapasztalatához tartoznia (expérience de l'impossible)*”.⁵⁷⁶ A monopolizáltság és a szétszórtság közötti lehetetlen választásban, amit a kezdetektől fogva a másik irányába (*heading*) való fordulástól függ. Sőt, Derrida újítása éppen azért számít radi-

⁵⁷³ (...) elle ne peut ni ne doit accepter la capitale d'une autorité centralisatrice qui, á travers des appareils culturels transeuropéens, á travers des concentrations éditoriales, journalistiques, académiques, qu'elles soient étatiques ou non, controle et uniformise, soumettant les discours et les pratiques artistiques á une grille d'intelligibilité, á des normes philosophiques ou esthétiques, á des canaux de communication efface et immédiate, á des recherches de taux d'audience ou de rentabilité commerciale.” DERRIDA: *L'autre cap...* i. m. 41.

⁵⁷⁴ CAPUTO: *Deconstruction in a Nutshell...* i. m. 119.

⁵⁷⁵ Ni le monopole ni la dispersion, donc. Bien entendu, il y a lá une aporie et nous ne devons pas nous le dissimuler. J'oserai suggérer que la morale, la politique, la responsabilité, s' il y en a, n'auront jamais commencé qu'avec l'expérience de l'aporie. Quand le passage est donné, quand un savoit d'avance livre la voie, la décision est déjà prise, autant dire qu'il n'y en a aucune á prendre: irresponsabilité, bonne conscience, on applique un programme. DERRIDA: *L'autre cap...* i. m. 43.

⁵⁷⁶ DERRIDA: *L'autre cap...* i. m. 47.

kálisnak, mert ez a másik felé való fordulás nem jelenti egyszerűen csak a másik tiszteletét. Ahogyan arra Michael Naas is rámutatott a *L'autre cap* angol kiadásának előszavában⁵⁷⁷, Derrida itt nem csak azt állítja, hogy felelősséget kell vállalnunk a másik iránt, de hogy a saját identitásunk (le notre) pontosan a másik (l'autre) hozza létre. Nem lehet nem észrevenni, hogy mekkora hatással van itt, Derrida „politikafilozófiájában” is Emmanuel Lévinas gondolkodásának, ami a tolerancia és a vendégbarátság összehasonlításánál még világosabban fog megmutatkozni. De itt is, az európai identitás kérdésénél egy lévinasi terminológiához hasonló kifejezéssel „játszik” Derrida, amikor l'autre capról, és még inkább, amikor le cap de l'autre-ról beszél. Ahogyan Lévinasnál is a másik arca/tekintete (le visage de l'autre) felől beszélhetünk csak önmagáról, úgy Derridánál az identitásról is kizárólag a másik feje, iránya, fő-iránya (le cap de l'autre) felől beszélhetünk. És ahogyan láthattuk ez az identitás nem csak egy politikai dimenzióban számít relevánsnak, de ugyanannyira megkerülhetetlen az etika számára, ahogyan a felelősség (mint olyan) és döntés (mint olyan) alkalmazásában is. A lévinasi hatásról tanúskodik ez az idézet is: „(...) de a másik iránya (cap de l'autre), **ami előtt válaszolnunk kell** és, amire emlékeznünk kell, amire emlékeztetni kell magunkat, a másik ember iránya talán az első feltétele egy identitásnak vagy azonosításnak, ami **nem én-központú és nem önmagát és a másikat is elpusztító.**”⁵⁷⁸

Kísérlet a Habermas és Derrida közötti teoretikus különbségek áthidalására

A különbözőségek ellenére Habermas és Derrida álláspontja Európa jövőjéről és az európai identitás újradefiniálásáról megegyezik abban, hogy a különbözőségeket és az univerzális értékeket egyszerre kell tiszteletben tartani. Derrida válasza erre egy lévinasi gondolkodási hagyományban gyökerező fordulat, ami az Én helyett a Másikat nevezi meg identitásalkotónak. Mivel ez az „önmagunk megtalálása a másikban, a másik által” egy aporikus szituációt szül, ezért a „valódi politika” (hogy Rorty kifejezésével éljünk) kevésbé tud közvetlen hasznot találni Derrida alternatívájában. Persze ez nem jelenti azt, hogy Derrida gondolatai kevésbé lennének relevánsak, arról nem is beszélve, hogy a politikáról, etikáról, jogról való filozófiai diskurzus számára is megkerülhetetlenek Derrida ezen szövegei. Ezzel szemben Habermas az 1990-es évektől komoly hangsúlyt fektetett arra, hogy a gyakorlatban is közvetlenül hasznosítható megoldási javaslattal szolgáljon. Ezt a projektet pedig csak felgyorsították a 2000-es évek világpolitikai történései, különösen a 2001-es terrortámadások, az USA 2003-as iraki inváziója, valamint a 2008-as gazdasági világválság. A 2008-as

⁵⁷⁷ DERRIDA: *The Other Heading...* i. m. XLVI.

⁵⁷⁸ Félkövér kiemelés tőlem, hogy lássuk Lévinas hatását (a dőlt az eredetiben is dőlt) DERRIDA: *L'autre cap...* i. m. 20-21.

gazdasági világválságot Derrida már nem élhette meg, viszont a másik két eseményre Derrida és Habermas közösen is reflektáltak. A 2001-es terrortámadások után Giovanna Borradori felkérésére egy kötetben jelent meg kettejük interjúja, amiben a terrortámadások filozófiailag releváns következményeiről kérdezték őket, de ami talán még fontosabb és szimbolikus jelentéssel bír, az a 2003-as iraki invázióra adott válaszuk volt.⁵⁷⁹

Az angolul *February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe* címmel megjelent cikket ugyan Habermas írta, azonban aláírásával Derrida is ellátta azt, ezért az egy közös nyilatkozatnak tekinthető. Derrida betegség miatt nem tudott saját szöveget írni az alkalomra, azonban ragaszkodott hozzá, hogy aláírásával nyomatékosítsa azt, ami Habermas cikkében olvasható. Ahogy a Frankfurter Allgemeine Zeitungban megjelent német változatban Derrida írta: „a nyilvánvaló különbségek ellenére, amelyek a [Habermas és az én] megközelítésünk és érveink között fennáll, törekvéseink egybeesnek a nemzetközi jog intézményeinek jövőjét és az Európa előtt álló új kihívásokat illetően.”⁵⁸⁰ Habermas ezeket a törekvéseket röviden így foglalja össze szövegének elején: „egy bármilyen Eurocentrizmuson túlmutató új európai politikai felelősségvállalás; felhívás a nemzetközi jog és intézményeinek megújított megerősítésére és hatékony átalakítására, kifejezetten az ENSZ tekintetében; új koncepció és új gyakorlat az állami hatalom elosztására.”⁵⁸¹ Mindez pedig, ha nem is szigorú értelemben véve, de egy „kantiánus tradíció szellemében” lehetséges Habermas szerint.⁵⁸² Fontosnak tartom kiemelni, hogy az új európai politikai felelősségvállalás kérdésével Habermas az európai identitás problémáját is érintette a szövegben, amit mindenképpen egy érdekes összehasonlítási alapot biztosít a bő tíz évvel korábban megjelent *L'autre cap* szövegével. A közös európai identitás egyik jellemzőjeként, de inkább alkotó elemeként jelenik meg a szövegben a „Másik mássága”. Habermas úgy fogalmaz, hogy „A különbözőségek elismerése – a Másik kölcsönös elismerése másságában – a közös iden-

⁵⁷⁹ 2003. május 31-én hat európai filozófus, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Adolf Muschg, Fernando Salvater, Umberto Eco és Gianni Vattimo, valamint Richard Rorty amerikai filozófus önálló cikkeket jelentetett meg hét európai újságban. A 2003. május 31-én megjelent cikkek egyike volt Derrida és Habermas írása, amely eredetileg egyszerre jelent meg németül (a *Frankfurter Allgemeine Zeitung*ban) és franciául (a *Libération*ban). A cikket Habermas írta, de Derrida aláírásával állt ki mellette, aki betegsége miatt nem tudott saját cikket írni. HABERMAS, Jürgen – DERRIDA, Jacques: *February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe*. *Constellations*, 10(3), 2003. 291–297.

⁵⁸⁰ Lasse Thomassen idézi a Frankfurter Allgemeine Zeitungot: THOMASSEN, Lasse: *The Derrida-Habermas Reader*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006. 270.

⁵⁸¹ HABERMAS – DERRIDA: *February 15... i. m.* 291.

⁵⁸² Uo.

titás jellemzőjévé is válhat.”⁵⁸³ Az „én” hegemoniájától való eltávolodást, attól, hogy az identitásunkat kizárólag önmagunkból határozzuk meg, a háborúkkal teletűzdelt európai történelem (a saját identitásukat hangsúlyozó nagyhatalmak összecsapása és elesése) inspirálja és mutatja meg azt, Habermas szerint, hogy lehetséges egy „önmagunktól való reflexív távolságból” megalkotni az új, (talán derridai értelemben vett) már nem destruktív identitást. Ezt minden „nagy európai nemzetnek” be kell látnia, ahogy Habermas fogalmaz: „Az európai nagy nemzetek mindegyike megtapasztalta birodalmi hatalmának virágzását. És ami a mi kontextusunkban még fontosabb, mindegyiknek át kellett dolgoznia birodalma elvesztésének élményét. (...) az európai hatalmak továbbá lehetőséget kaptak arra, hogy reflexív távolságot vegyenek maguktól. Ez megalapozhatja az eurocentrizmus elutasítását, és felkeltheti a kanti reményt egy globális belpolitika iránt.”⁵⁸⁴ A klasszikus identitás-meghatározásokból következő „meg- és kifáradt” eszmék, ahogyan arra már Derrida is utalt az 1990-es évek elején a *L'autre capben*, a 2000-es évek közepére sem tudtak megbízható és sikeres alternatívát nyújtani. Habermas azonban 2003-ban még pozitívan viszonyult az Európai Unió törekvéseihez, amikor cikkében kiemeli, hogy két problémát már sikeresen megoldott az EU: a nemzetállamokon túl képes egy kormányzó modellként működni, valamint példaértékűnek számít az EU által indított jóléti program is.⁵⁸⁵ Ezekre a sikerekre felbuzdulva mondja azt Habermas, és ezzel reménykedve fordul az EU felé: „(...) miért ne vehetne célba egy újabb kihívást: egy nemzetközi jogon alapuló kozmopolita rend védelmét és előmozdítását a versengő elképzelésekkel szemben?”⁵⁸⁶

Tolerancia vagy feltétel nélküli vendégbarátság? Mit követel meg a demokrácia eszménye?

„A lényegéhez tartozó autoimmunitásában és a vendégbartáságra való elhivatottságában (az ipse tétjei mellett, melyek átjárják a hospes etimológiáját és tapasztalatát, és aporiákkal terhelik a vendégbarátságot) a demokrácia, egyszerre és felváltva, mindig két, egymással összeegyeztethetetlen dolgot akart: egyfelől csak férfiakat akart befogadni, őket is csak azzal a feltétellel, ha állampolgárok, testvérek, hozzánk hasonló felebarátok voltak, kizárva a többieket, különösen a rossz polgárokat – a bi-

⁵⁸³ HABERMAS – DERRIDA: *February 15... i. m.* 294.

⁵⁸⁴ HABERMAS – DERRIDA: *February 15... i. m.* 297.

⁵⁸⁵ HABERMAS – DERRIDA: *February 15... i. m.* 294. Illetve: „The succesful history of the European Union may have confirmed Europeans in their belief that the *domestication of state power* demands a *mutual* limitation of sovereignty, on the global as well as the national-state level.” HABERMAS – DERRIDA: *February 15... i. m.* 296.

⁵⁸⁶ HABERMAS – DERRIDA: *February 15... i. m.* 294.

tangokat –, a nem polgárokat és mindenki mást, aki különbözött, akit nem lehetett fel- és elismerni; másfelől pedig, ezzel együtt vagy ez után, meg is akart nyílni a kirekesztettek előtt, vendégbarátságot kínálva nekik. A vendégbarátság, ne feledjük, mindkét esetben csak korlátolt és feltételes lehet, ahogy erről már másutt beszéltem. Azonban még ebben a szűk térben is megfelel a demokráciának, ha vagy az egyiket vagy a másikat teszi, néha az egyiket, majd a másikat, néha mindkettőt egyszerre és/vagy egymás után. Esetenként a testvérek, a polgártársak és a felebarátok közül kerülnek ki a bitangok és a kerékre való gazemberek.”⁵⁸⁷ Ez a hosszabb idézet Derrida 2003-ban megjelent *Bitangok (Voyous)* című könyvéből származik. A *Bitangok* egyrészt tekinthető az 1994-es *Politiques de l’amitié* egyfajta folytatásának, hiszen a szöveget a vendégbarátság filozófiája járja át (ki a barát és ki az ellenség, a bitang), másrészt pontosan azokra a 2000-es évek eleji világpolitikai történésekre is reflektál, amelyek megteremtették a párbeszéd lehetőségét Derrida és Habermas között. A szöveg megjelenése ugyan megelőzte az Egyesült Államok 2003-as iraki invázióját, azonban a 2001-es terrortámadások utáni USA-retorika következményeként (bitang/lator-államok) a *Bitangok*at olvashatjuk a Habermas és Derrida által közösen aláírt February 15 cikkkel összevetve is. Az erőszak, a demokrácia, a vendégbarátság és különösen a nemzetközi jog sürgető kérdése mindkét szövegben fontos helyet foglal el. Ezek közül a vendégbarátságot vizsgálom, összehasonlítva a derridai feltétel nélküli vendégbarátságot Habermas tolerancia-eszményével.

A tolerancia habermasi „reformja”

Mint a *Bitangok*ból idézett szövegrészletből kiolvashatjuk, a demokrácia „lényegéhez” két dolog tartozik Derrida állítása szerint: az autoimmunitás és a vendégbarátságra való elhivatottság. Ez utóbbi azonban nem felel meg annak a vendégbarátságnak, amit Derrida kései filozófiájának szövegeiben mutat be. Ez ugyanis egy „korlátolt és feltételes” vendégbarátság. Meglátásom szerint Derrida itt a tolerancia és a szolidaritás eszményére utal, azokra az ideákra, amelyek szorosán összenőttek a (nyugati típusú) demokrácia eszményével. Vagyis a demokrácia a klasszikus értelemben elválaszthatatlan egy ilyen, kalkulálható és korlátolt vendégbarátságtól. Ez pedig azt is jelentheti, hogy a demokrácia eszmény újragondolásakor is számolni kell egy ilyen vendégbarátsággal, amit csak egy radikális újragondolással (amit Derrida művel az eljövő demokrácia gondolatával) szabadíthatunk meg feltételeitől, határaitól.

⁵⁸⁷ DERRIDA: *Bitangok... i. m.* 81 ill. *Voyous... i. m.* 95.

A globalizáció korában a multikulturalizmus és az individualizáció olyan kihívások elé állították a társadalmat, amelyek a klasszikus szolidaritás felülvizsgálatát sürgették. Ezt Habermas is felismerte és *A posztnemzeti állapot* című könyvében igyekezett bemutatni azt, hogy milyen jelentőséget tulajdonít a szolidaritásnak a demokratikus társadalmak legújabb korszakában. Mint írja, a multikulturalizmus és az individualizáció „arra kényszerít minket, hogy a jogállamnak a „nemzettel” mint származási közösséggel való szimbiózisát megszüntessük, hogy absztraktabb szinten megújulhasson egy különbségekre érzékeny univerzalizmus értelmében vett állampolgári szolidaritás.”⁵⁸⁸ Majd folytatja: „A globalizáció mintegy arra szorítja a nemzetállamot, hogy belsőleg nyitottá váljon az idegen vagy új kulturális életformák sokfélesége iránt.”⁵⁸⁹ Az, hogy a nemzetállamok hogyan reagálnak az újfajta kihívásra, az különösen fontos Európában, hiszen a hidegháborús korszak végét követően a világpolitikai erőviszonyok átrendeződésében égető kérdés, hogy a széttagolt nemzetállamokból álló Európát képes-e egy erős Európa Unió összekovácsolni. Az, hogy egy sikeres egység alakuljon ki, Habermas szerint sokban múlik ezen az újfajta szolidaritáson: „Amennyiben Európa egy integrált, többszintű politikán keresztül cselekvőképessé akar válni, akkor az először csupán közös útleveleik által megjelölt europolgáoknak meg kell tanulniuk egymást kölcsönösen, a nemzeti határoktól eltekintve egyazon politikai közösség tagjaiként elismerni (...).”⁵⁹⁰ (90) Ismét az identitás kérdésével állunk szemben, aminek veszélyeire Derrida figyelmeztetett, de ezt a veszélyt maga Habermas is felismeri, így óva int attól, hogy ezt az „europolgárok politikai közösségét” egy „európai nemzettel” olvassák, amivel a tagállamok nemzeti identitását homogenizálnák.⁵⁹¹ A szolidaritás, ami ennek a posztnemzeti állapotnak a magjánál található, úgy tűnik, hogy „két egymással összeegyeztethetetlen dolgot akar.” Képes lehet-e egy ilyen szolidaritás és tolerancia eszménye átvezetni Európát a posztnemzeti demokráciák korába? Illetve miben különbözik Habermas elképzelése a klasszikus, Derrida által is korlátoznak nevezett szolidaritástól?

Habermas ugyanis maga is felismeri a tolerancia és a szolidaritás tradicionális korlátait. ezért látja a megújulás esélyét egy olyan demokratikus társadalom keretein belül, mely alapjainál a diskurzusetika működik. A tolerancia klasszikus ideája nem feltétlenül enged a dialógusnak. Ebben az értelemben tolerancia egyfajta autoriter engedményként fogható fel. Habermas ezért ettől a felfogástól igyekszik eltávolítani magát és a tolerancia-értelmezését összeköti a demokrácia-értelmezésével. Ahogyan arra a Borradori által készített interjúban rámutat, „egy demokratikus közösségben,

⁵⁸⁸ HABERMAS: *A posztnemzeti állapot... i. m.* 78.

⁵⁸⁹ *Uo.*

⁵⁹⁰ HABERMAS: *A posztnemzeti állapot... i. m.* 90.

⁵⁹¹ HABERMAS: *A posztnemzeti állapot... i. m.* 91.

amelynek polgárai kölcsönösen egyenlő jogokat biztosítanak egymásnak, nincs hely egy olyan autoriternek, amely egyoldalúan meghatározhatja a toleráltság határait. Az állampolgárok egyenlő jogai és egymás kölcsönös tisztelete alapján senkit sem illet meg az a kiváltság, hogy saját preferenciái és értékorientációja felől szabja meg a tolerancia határait.”⁵⁹² Az egymás kölcsönös tiszteletét Habermas a dialógus – racionális konszenzus dinamika segítségével határozza meg. Ezért lesz fontos szempont számára az, hogy az általa elgondolt tolerancia már túlmutat a vallási kereteken, amelyek a modernitás előtti társadalmakban domináltak. Habermas ezzel meghaladja a már korábban említett monologizáló kantiánus etikát, valamint a vallási-szekuláris szembeállítást, amennyiben a toleranciát a „poszt-szekuláris” demokratikus berendezkedésű társadalmak felől gondolja el.⁵⁹³ Vagy talán azt mondhatnánk, hogy minden ehhez hasonló oppozíciót megelőz, ennyiben pedig a tolerancia ilyen felfogása közelíthető Derridához. A szabályozás, a programozottság, a kalkulálhatóság ideája azonban még így is kísérti a habermasi toleranciát. Ezen pedig az sem változtat, hogy Habermas hangsúlyozza, hogy a tolerancia nem köthető kizárólag intézményi szinthez és nélkülözi az autoriter alakját, azaz már eleve a mindennapi gyakorlatban megjelenik (mint máshol is, itt is hasonlóak az érvek, mint a diskurzusetikánál). A poszt-szekuláris demokratikus társadalmakra jellemző toleranciát Habermas így foglalja össze: Természetesen a ‘tolerancia’ nem csak a törvények megalkotásának és betartatásának a kérdése, hanem azt a mindennapi életben is gyakorolni kell. A tolerancia azt jelenti, hogy a hívőknek, más vallások tagjainak és a nem hí-

⁵⁹² BORRADORI: *Philosophy in a Time of Terror... i. m.* 41.

Habermas a beszélgetés során maga is elismeri, hogy a történelem során valóban megfigyelhető volt a tolerancia egyfajta paternalista felfogása. Példaként említi az 1598-as nantes-i ediktumot, amelyben IV. Henrik francia király biztosította a hugenottáknak a szabad vallásgyakorlatot és egyenjogúságot, véget vetve a harminchat évig tartó vallásháborúknak: „Tolerance has been practiced for centuries in this paternalistic spirit. The one-sided nature of the declaration that a sovereign ruler or the culture of the majority is willing at its own discretion to “tolerate” the deviant practices of the minority is paternalistic. In this context, the act of toleration retains an element of an act of mercy or of “doing a favor.”” BORRADORI: *Philosophy in a Time of Terror... i. m.* 40.

⁵⁹³ Habermas számos szöveget szentelt annak, hogy a tolerancia újragondolását hogyan lehet elhelyezni a vallási sokféleséggel összefüggésben. Ebből a szempontból gondolati előzményének tekinti John Rawls írásait, de a szolidaritás és a tolerancia kérdésében elért előrelépésben méltatja Richard Rorty teljesítményét is. Ezekhez lásd: HABERMAS, Jürgen: *Religious Pluralism and Civic Solidarity*, In: *Between Naturalism and Religion*, Polity Press, Cambridge, 2008. 100-147. Illetve ugyanebből a kötetből a *Tolerance* fejezet: HABERMAS: *Between Naturalism and Religion... i. m.* 249-352.

„Rawls developed his “Theory of Justice” into a “Political Liberalism” because of his growing recognition of the relevance of the “fact of pluralism.” He deserves the immense credit of having addressed the political role of religion at an early date.” HABERMAS: *Religious Pluralism... i. m.* 147.

Rortyról pedig a *Europe. The Faltering Project*ben beszél elismerően:

„The aim is to promote a tolerant society, which unites people in solidarity in spite of increasing diversity and recognizes as binding no authority which cannot be derived from deliberation and revisable agreements among all concerned” HABERMAS: *Europe. The Faltering Project... i. m.* 15.

vőknek el kell ismerniük egymás jogát arra, hogy olyan meggyőződéseket, gyakorlatokat és életmódot kövessenek, amelyeket ők maguk elutasítanak. (...) Az elismerés alapja nem ennek vagy annak a tulajdonságnak vagy teljesítménynek a megbecsülése, hanem az egyenlő jogokkal rendelkező polgárok egy olyan befogadó közösségéhez való tartozás tudatosítása, amelyben mindenki felelős mindenki másnak a politikai megnyilvánulásaiért és tetteiért.”⁵⁹⁴ Ennyiben Habermas nem védekezik az univerzalista „vádakkal” szemben, hiszen a toleranciát a demokrácia par excellence tulajdonságaként gondolja el. Így beszél erről Borradorinak: „Szigorú értelemben az "univerzalizmus" egy olyan erkölcs egalitárius individualizmusát jelenti, amely kölcsönös elismerést, mindenki számára egyenlő tiszteletet és kölcsönös figyelmet követel. Tagja lenni egy ilyen, mindenki számára nyitott, befogadó erkölcsi közösségnek nemcsak szolidaritást és megkülönböztetésmentes befogadást ígér, hanem egyúttal egyenlő jogokat is mindenki egyediségének és másságának védelmére.”⁵⁹⁵

Ami nem elégszik meg a toleranciával – a feltétel nélküli vendégbarátság mint az eljövő demokrácia egyik feltétele

Habermas tehát a globalizáció kihívásaira válaszolva a demokrácia fogalmának újragondolásán keresztül a szolidaritás és a tolerancia egy újabb ideáját is alternatívaként bontotta ki szövegeiben. Ez az alternatíva, bármennyire is igyekszik elkülöníteni magát a klasszikus fogalmaktól és az azokat övező ellentétpároktól (ld. vallási-szekuláris), mégsem tud teljesen szabadulni attól a problémától, amit Derrida említett a Bitangokban: továbbra is korlátolt és feltételekhez kötött. Ez persze abból is következik, hogy a demokráciát sem képes radikálisan újragondolni, hiszen a kettő, demokrácia és vendégbarátság (nevezzük azt akár toleranciának vagy szolidaritásnak) kéz a kézben járnak. Derrida a demokrácia radikális újragondolásával, az eljövő demokrácia gondolatával a feltételekhez kötött vendégbarátság ideáját is meghaladja és egy feltétel nélküli vendégbarátság képét festi meg az (el)jövő társadalmának. Természetesen, ahogyan a korábbi fejezetekben és az identitás kérdésénél is láthatuk, Derrida ennél a projektnél is sokat hivatkozik Emmanuel Lévinas filozófiájára.

Derrida élesen elutasítja a tolerancia kifejezést, különösen akkor, amikor azt a vendégbarátság egyik neveként próbálják használni. Derrida szerint a tolerancia, ahogyan arra a tolerancia tradicionális eszményében Habermas is felfigyelt, egy autoriter szereplőt feltételezve, szétválaszthatatlan az erőszaktól, az erőtől, a hatalomtól. A tolerancia ebből a megközelítésből a „legerősebb igazát” (reason of the

⁵⁹⁴ HABERMAS: *Europe. The Faltering Project...* i. m. 69.

⁵⁹⁵ BORRADORI: *Philosophy in a Time of Terror...* i. m. 42.

strongest) jelenti.⁵⁹⁶ Vagyis a tolerancia mindig egy hatalomtól függ, ezáltal pedig nem más, mint a „szuverenitás egy pótléka”, a „szuverenitás kedvesebbik arca” mondja Derrida.⁵⁹⁷ Meglátásom szerint a tolerancia tradicionális ideája két szempontból sem elfogadható Derridának: 1) az identitás problémájából (képesnek lenni önmagunknak lenni) adódóan eleve egyfajta szuverenitást feltételez (vendéglátó/a ház ura – vendég hierarchikus viszonya)⁵⁹⁸ 2) tévesen egy meghívás felől gondoljuk el, nem pedig egy látogatás felől (kanti hagyomány).

Habermas a kanti hagyomány monologizáló oldalával igyekszik szakítani, azonban egy bizonyos kozmopolita reményt, amit legerősebben Kant *Az örök békéről* című írásában fedezhetünk fel, Habermas megtart és a February 15 cikk tanúsága szerint arra a jövő (globális) demokratikus berendezkedésének egyik alapjaként hivatkozik.⁵⁹⁹ Ezzel szemben Derrida nem csak a monologizáló aspektussal, de Kant kozmopolita világképével sem ért egyet, amelyik a vendégbarátságot jogi keretek közé szorítja és „hospitalitásról, a vendéglátás kötelezettségéről” beszél.⁶⁰⁰ Ez utóbbi ugyanis feltételez egy hierarchikus viszonyt a „ház ura” és a vendég között. Ekkor pedig Derrida megfogalmazásában egy ilyen szituáció alakulna ki: „Meghívlak és befogadlak az otthonomba, azzal a feltétellel, hogy alkalmazkodsz a területemen lévő törvényekhez és normákhoz, a nyelvemhez, a hagyományomhoz, az emlékezetem-

⁵⁹⁶ BORRADORI: *Philosophy in a Time of Terror... i. m.* 127.

⁵⁹⁷ *Uo.*

⁵⁹⁸ Derrida az *Istenhozzád*-ban felteszi a kérdést: befogadásnak vagy vendégbarátságnak nevezhetnénk-e azt, ami „egy tisztán autonóm mozgás, legyen az a befogadásé vagy a vendégszereteté, mely csak az énből, az önmagamból fakadna és pusztán egy szubjektivitás lehetőségeit bontaná ki, mely az enyém?” DERRIDA: *Istenhozzád... i. m.* 42.

Továbbá érdemes megemlíteni, hogy Derrida a *Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítést!* című szövegében a szuverént jelölő államokban csalódva az újragondolt város alakjához közelíti a feltétel nélküli vendégbarátság motívumát. Derrida a menedékvárosok első kongresszusára írt szövegében nevezi meg a (szuveréntől) szabad várost, más néven menedékvárost. A menedékvárosok projektje lehet az, Derrida elgondolása szerint, amelyik segíthet az „elövő demokrácia kikísérletezésében”: „A menedékvárosoknak ezt a tapasztalatát, úgy képzelem el, mint ami helyt ad, helyt a gondolkodásnak, és ez még mindig menedékhely vagy vendégszeretet, egy jog és egy eljövendő demokrácia kikísérletezésének.” DERRIDA, Jacques: *Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítést!* Ford.: BOROS János – ORBÁN Jolán, *Lettre*, 38. 2000. Ősz

⁵⁹⁹ A kozmopolitizmus, amit Kant fogalmaz meg *Az örök béke* című szövegében, Habermasnál egy olyan rendként jelenik meg, ami az ő értelmezésében lehetőséget ad arra, hogy a diskurzusetikán és a tolerancián alapuljon. A kondicionált vendégbarátság, amiről Kant ír ugyanis lecseréli a klasszikus barát-ellenség distinkciót a politikai világában, azaz felváltja a természeti állapotot. Habermas számára ez azért is fontos, mert így Carl Schmitt koncepciójától is megszabadulhat, vagyis az államok közötti természeti állapotot az alkotmányos államok közötti kölcsönös tisztelet váltja fel. Derrida azonban nem gondolja úgy, hogy Kant „válasza” megsemmisíteni Schmitt koncepcióját, csupán egy alternatíváját kínálja a barát-ellenség distinkciónak, éppen azért, mert a kereteket továbbra is biztosítja és csupán egy szabályozott, kalkulálható, tervezhető vendégbarátság fogalmát vázolja fel.

⁶⁰⁰ KANT, Immanuel: *Az örök béke*, Ford.: BABITS Mihály, Budapest, Helikon, 2019. 30.

hez és így tovább.”⁶⁰¹ Mindez tehát inkább egy meghívás, mint egy radikális értelemben vett látogatás. A jogot le kell választani a látogatásról, hiszen ahogyan azt a Benjanim-fejezetben láttuk, a jog szétválaszthatatlan az erőszaktól. Egy ilyen vendégbarátság túlmutat a kalkuláltságon, az előreláthatóságon: aki érkezik, érkezik (*ce qui arrive arrive*), nem várva meghívásra, hanem a látogatás legradikálisabb értelmében, a teljes meglepetés erejével. Ahogyan az Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak szövegében írja Derrida: „Ez a látogatás nem egy meghívásra felel, vendég(látó) és vendég(látó) minden dialogikus viszonyán túlcsap.”, azaz a klasszikus identitásproblémát is elsöpri. A lévinasi vendégbarátságban Derrida a tradicionális toleranciával és kanti vendégbarátsággal való radikális szakítást látja. A tolerancia programozott, tudás alapú, túlságosan is „megfogható”, ezzel szemben a lévinasi vendégbarátság egyfajta kísértetiesség jegyeit viseli: „A más a maga másságában kell befogadni, várakozás nélkül, tehát nem megállni, hogy megismerjük valós állítmányait. Egy érzékelésen túl tehát úgy kell fogadni a másikat, hogy vállaljuk a vendégnek mint ghost-nak, *Geist*nek vagy *Gast*nak kínált vendégszeretetet mindig nyugtalanító (*unheimlich*) kockázatát. Nincs vendégszeretet a kísértetiesség e tétje nélkül. A kísértetiesség azonban nem semmi, meghalad, tehát dekonstruál minden ontológiai szembeállítást, létet és semmit, életet és halált – és ad.”⁶⁰² Ez a feltétel nélküli, a radikálisan másik radikálisan váratlan látogatására épülő vendégbarátság azonban nem egyeztethető össze egyetlen jelenlegi demokráciaértelmezéssel sem. Lehetetlen küldetésnek számítana Habermas demokráciafogalmát összepárosítani a derridai feltétel nélküli vendégbarátsággal. A feltétel nélküli vendégbarátság kísérteties jellegét erősíti, hogy csakis egy olyan demokráciával hozható összhangba, amelyik sosem lesz „aktuális” és mindig eljövő marad. A Marx kísérteteiben írja Derrida, hogy ez az eljövő demokrácia, „egy végtelen ígéret (mely mindig teljesíthetetlen, legalább azért, mert az egyediésg és a másik végtelen mássága végtelen tiszteletét éppúgy megköveteli, mint a névtelen egyediségek beszámítható, kiszámítható és alanyi egyenlőségét).”⁶⁰³

Ezzel Derrida elismeri, hogy hiú ábránd lenne az általa elgondolt és a lévinasi hagyományból gazdagon merítő feltétel nélküli vendégbarátságot az aktuális társadalmi keretek között alkalmazhatóvá tenni. Mindezt a Borradori által készített interjúban is kifejti („(...) gyakorlatilag lehetetlen az életbe átültetni; senki, semmilyen

⁶⁰¹ BORRADORI: *Philosophy in a Time of Terror... i. m.* 128.

⁶⁰² DERRIDA: *Istenhozzád... i. m.* 149.

⁶⁰³ Ehhez pedig kapcsolódik a korábban tárgyalt messianikusság, a messiási (plasztikus) idő: „(...) kénytelen megőrizni magában a lényegében teljességgel meghatározatlan messiási reményt, ezt az eszkatologikus viszonyt egy esemény és egy egyediség, egy megjósolhatatlan másság eljövételéhez.” DERRIDA: *Marx kísértetei... i. m.* 75.

körülmények között és definíciójából fakadóan, nem lenne képes megszervezni⁶⁰⁴), valamint az Istenhozzádban is leszögezi: „Nagyon is jól tudjuk: egy nemzetállam mint olyan, bármilyen, akár demokratikus rendszere legyen, bármilyen, jobboldali vagy baloldali többséggel, soha nem fog nyitni egy feltétlen vendégszretet vagy fenntartás nélküli menedéknyújtás felé.”⁶⁰⁵ De ez pontosan ennek a vendégbarátságnak a jellegéből következik. Így pedig az ettől elválaszthatatlan eljövő demokráciára sem tekinthetünk egy olyan programként, ami közvetlen alkalmazhatóságában összeegyeztethető lenne Habermas megoldási javaslataival. Miért fordulhatott tehát elő az, hogy egy olyan jelentős kiállást, nyilatkozatot, mint a *February 15* cikk, közösen írtak alá?

Derridát követve tehát, egyrészt szükségünk van Lévinásra, amikor a politika-iról gondolkodunk és annak egy újfajta elképzelését tűzzük ki magunk elé célként. De ugyanúgy Habermas és társainak hozzájárulását sem dobhatjuk félre, az is kell, hiszen Derrida és Habermas törekvései (még ha más utakat is járnak be) megegyeznek. Emlékezzünk Derrida megjegyzésére: „a nyilvánvaló különbségek ellenére, amelyek a [Habermas és az én] megközelítésünk és érveink között fennáll, törekvéseink egybeesnek a nemzetközi jog intézményeinek jövőjét és az Európa előtt álló új kihívásokat illetően.” Ha csak kísérteteket hajkurászunk, talán szem elől téveszténénk a célt és érzéketlenekké válnánk a minket aktuálisan körülvevő környezetre, társadalmunkra, amiben élünk. Nem véletlen tehát Derrida határozott kijelentése az Istenhozzádban: „Kell ez a kapcsolat, léteznie kell, le kell vezetnie az etikából egy jogot és egy politikát. Kell ez a levezetés, hogy meghatározhassuk a „jobbat” vagy a „kevésbé rosszat”, az összes szükséges idézőjelükkel együtt: a demokrácia „jobb”, mint a zsarnokság. A „politikai civilizáció”, „képmutatásával” együtt, „jobb”, mint a barbárság.”⁶⁰⁶

⁶⁰⁴ BORRADORI: *Philosophy in a Time of Terror...* i. m. 129.

⁶⁰⁵ DERRIDA: *Istenhozzád...* i. m. 123.

⁶⁰⁶ DERRIDA: *Istenhozzád...* i. m. 153.

III./3 Természetes vendégbarátság– Ösvények Thoreau-tól Derridáig

A Rorty-val majd Habermasszal folytatott dialógus, valamint az azok alapján kialakult filozófiai együttműködések és polemizálások megmutatták azt, hogy milyen jelentősége lehet a dekonstrukciónak, ha „hatékonyan és felelősségteljesen” formál véleményt azon a helyen, abban a közegben is, amit „városnak, polisznak és általánosabban világnak nevezünk.”⁶⁰⁷ Amíg a khóra még csak felvillantotta a dekonstrukció által megvilágított polisz képét, addig Strasbourg, a menedékvárosok, Európa a kései szövegek segítségével már a dekonstrukció megkerülhetetlen helyei lettek, olyan „poliszok”, ahol Derrida szavai felelősségteljesen szólaltak meg. Létezik-e vendégbarátság filozófiája a poliszon túl? Ha igen, hogyan képzeljük el, a városból kilépve, azon a helyen, amit „általánosabban világnak nevezünk”?

Hogy ezt megválaszoljuk, talán új, kevésbé kitaposott ösvényekre kell lép-nünk. Derrida szövegeit is úgy olvasnunk, hogy ne elégedjünk meg a tradicionális magyarázatokkal. Visszautalhatunk Catherine Malabou kifejezésére: vagyis az írás motorsémájától elszakadva próbáljuk plasztikusabb értelemben olvasni Derrida szövegeit és továbbgondolni a dekonstrukciót. Ebben a szellemben Malabou és Crockett egy olyan utat jelöl ki, amely a dekonstrukciót a plasztikusság motorsémájának segítségével egy újmaterialista (*new materialism*) irányt feltételez. Az újmaterializmus egyik szándéka, hogy a dekonstrukció az idegtudományok területén is sikeresen alkalmazható legyen. Ehhez hasonló biológiai-, kémiai „kötésnek” tekinthető Derrida gondolkodása és a szövegeihez látszólag csak lazábban kapcsolódó témák között az a törekvés, amelyik egyfajta ökofilozófiai megközelítésből igyekszik továbbgondolni a dekonstrukciót.⁶⁰⁸ A dekonstrukció ökofilozófiai megközelítéséből kiindulva három

⁶⁰⁷ DERRIDA: *Törvényerő... i. m.* 13. ill. *Force de loi... i. m.* 23.

⁶⁰⁸ Az ökofilozófia magyar nyelvű irodalmából mindenképpen említésre méltó Lányi András *Bevezetés az ökofilozófiába* című könyve (LÁNYI András: *Bevezetés az ökofilozófiába*, L'Harmattan, Budapest, 2020.). A dekonstrukcióhoz közvetlenül köthető szövegek tekintetében leginkább fordításokra szorítkozhatunk (pl. BRAIDOTTI, Rosi: *Állatok és más anomáliák*, Ford.: KISS Kata Dóra, Imágó, 12(1), 2023. 8-24.), de egy derridai pozíció kontextualizálásához (Nietzsche és Heidegger felől) hasznosnak tekinthető a *Korunk Ökofilozófia* című száma, különösen Kicsák Lóránt és Lányi András tanulmányai (KICSÁK Lóránt: *Embertelen természet – természetes ember. Nietzsche és a morál fiziológiája*, Korunk, III. Folyam, 2018. Január, 16-25.; LÁNYI András: *Miért nem éhes a Dasein Heideggernél? Heidegger és a mélyökológiai mozgalom*, Korunk, III. Folyam, 2018. Január, 75-83.) Smid Róbert és Wesselényi-Garay Andor szerkesztésében jelent meg 2021-ben a *Méregzöld* tanulmánykötet az ugyazzal a címmel tartott konferencia („Összművészeti konferencia a természetről mint problémáról”) válogatott előadásainak szövegeivel (a konferencián elhangzott Orbán Jolán: *A természethez való jog – Jacques Derrida filozófiájának méregzöld árnyalata* című előadás, ami a dekonstrukció öko-filozófiai, médiakutatási, transz- és poszthumanista továbbgondolásainak lehetőségét vizsgálta). SMID Róbert – WESSELÉNYI-GARAY Andor (Szerk.): *Méregzöld*, Magyar Művészeti Akadémia Művészetelméleti és Módszertani Kutatóintézet, Budapest, 2021.

nagyobb kategóriát különböztethetünk meg, amelyek az utóbbi években egyre nagyobb tudományos visszhangra találtak.⁶⁰⁹ Egyrészt a környezet-kutatást, amivel főként David Wood, Timothy Morton, Philippe Lynes és Mathias Fritsch foglalkozott és foglalkozik továbbra is.⁶¹⁰ Másrészt az angolszász irodalomban „*animal studies*” (állat-kutatás) néven elterjedt kutatások, aminek a legfontosabb szövegeit Anne Bergerhez és Martha Segarrahoz köthetjük.⁶¹¹ Ez utóbbi gazdagon válogathat a „közvetlen források” tekintetében, ugyanis maga Derrida is, kései filozófiájában részletesen foglalkozott az állat-ember kapcsolat filozófiai problémájával, illetve olyan kérdésekkel, amelyek érintették az állat(iság) kérdését.⁶¹² Harmadrészt pedig az ismételt csak angolszász nyelvterületen megélnékült „*critical plant studies*”-t (kritikai növénykutatás) említhetjük, kiemelt szerzőjeként pedig Michael Mardert.⁶¹³ E három kutatási irány tehát az ökofilozófia felől értelmezhető a legegyszerűbben. A dekonstrukció és Derrida szövegeinek ökofilozófiai lehetőségeit megragadó próbálkozásokat hivatott összegyűjteni és a kortárs Derrida-reflexió felé prezentálni az ebben a témában eddigi legambiciózusabb projekt, az *Eco-Deconstruction. Derrida and Environmental Philosophy* címmel megjelent tanulmánykötet. A kötet bevezetőjében a szerzők így fogalmaznak: „A logocentrizmus dekonstrukciója tehát talán mindig is öko-dekonstrukció volt, amely nemcsak a nőiesség és az állatiasság alávetettségét, hanem a természet feletti kisajátító uralmunkat és állítólagos szuverenitásunkat is nyomon

⁶⁰⁹ A természet dekonstruktív értelmezéséhez sorolhatjuk a poszthumanista, transzhumanista irányzatokat is. Ehhez lásd: HARAWAY, Donna: *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, Routledge – New York, 1990.

HARAWAY, Donna: *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2008.

BRAIDOTTI, Rosi: *Posthuman Feminism*, Wiley, New York, 2022.

BRAIDOTTI, Rosi – HLAVAJOVA, Maria (Ed.): *Posthuman Glossary*, Bloomsbury, London – New York, 2018.

Azt, hogy nincs egyetlen „derridai út”, illetve hogy a dekonstrukció mint gondolkodásmód egyszerre működhet filozófiai, kultúratudományi, divatelméleti, művészet- és színházelméleti vizsgálódások során is, jól mutatja Egri Petra *Divatelmélet, teatralitás, dekonstrukció* című könyve is. EGRI Petra: *Divatelmélet, teatralitás, dekonstrukció – Kortárs divatperformanszok*, Szépirodalmi Figyelő Alapítvány, Budapest, 2023.

⁶¹⁰ MORTON, Timothy: *Ecology as Text, Text as Ecology*, Oxford Literary Review, 32(1), 2010. 1-17.; MORTON, Timothy: *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Harvard University Press, Cambridge, 2007.; WOOD, David: *On the Way to Econstruction*, Environmental Philosophy, 3(1), 2006. 35-46.; LYNES, Philippe: *Futures of Life Death on Earth. Derrida's General Ecology*, Rowman & Littlefield, London & New York, 2018.; FRITSCH, Matthias (Ed.): *Eco-Deconstruction. Derrida and Environmental Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2018.

⁶¹¹ BERGER, Anne E. – SEGARRA, Marta (Ed.): *Demographies: Thinking of Animals After Derrida*, Rodopi, Amsterdam & New York, 2011.

⁶¹² Vö. DERRIDA, Jacques: *L'animal donc je suis*, Galilée, Paris, 2006.; DERRIDA: *La bête et le souverain... i. m.*

⁶¹³ MARDER, Michael: *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*, Columbia University Press, New York, 2013.; MARDER, Michael – ROUSSEL, Mathilde (Ed.): *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium*, Columbia University Press, New York, 2014.

követi és újragondolja.”⁶¹⁴ A hierarchikus viszonyok dekonstrukciója ugyanolyan hasznos lehet az ökofilozófia és ökoetika számára, mint a már „jól bevált” tudományterületek számára, amennyiben a „potenciálisan logocentrikus” előfeltevéseket megkérdőjelezi, de ami még fontosabb: új utakat is kínál.⁶¹⁵ Milyen ökofilozófiai kérdésekre adhat (új) választ a dekonstrukció? A természetes környezet pusztulása által megjelent kihívásokra: gondolhatunk itt az állatfajok élőhelyeinek elvesztésére, sőt bizonyos fajok kipusztulására, az éghajlatváltozásra, stb. Jelen esetben mégsem egy környezetvédelmi aggály lesz a fejezet mozgatórugója. Azt a gondolati utat, amit ez a fejezet be fog járni, ennyiben tehát szigorúan nem nevezhetnénk a dekonstrukció ökofilozófiai hozzájárulásának. Ökofilozófiai mégis, amennyiben megkockáztathatjuk az ökobarátság kifejezés használatát. Dolgozatomban végig arra törekedtem, hogy a derridai gondolkodást a „másikhoz való viszony” felől vizsgáljam. Ez ebben az esetben sem lesz másként, amikor egy kevésbé kitaposott ösvényre lépek. David Wood határozott és legalább annyira szellemes megjegyzését követve, miszerint „a dekonstrukció megérett a zöldítésre”⁶¹⁶, amellet érvelek, hogy a vendégbarátság is megérett erre a bizonyos „zöldítésre”.

Mi jöhet tehát a dekonstrukció politikai/etikai/jogi/vallási olvasata „után”? A dekonstrukció angolszász szakirodalmában komoly hagyománya van az „után” (*after*) műfajának. Az olyan önálló könyvek, mint *Hegel after Derrida*, vagy *Kant after Derrida*, és a tanulmányok, könyvfejezetek, mint *Heidegger after Derrida* vagy éppen *Marx after Derrida* mind arra tesznek kísérletet, hogy Jacques Derrida szövegeit felhasználva, azok segítségével ne csak Derrida saját gondolatait próbálják egységesíteni, összefoglalni egy-egy gondolkodóról, de a dekonstrukció sajátosságának köszönhetően, maguk a szerzők is újraolvassák a filozófuselődök nagy munkáit. Derrida ugyanis állította, a szövegnek nincs befejezett olvasata. Nincs egyetlen, végérvényes értelmezés. Nincs lezárult Kant, sem lezárult Hegel. A dekonstrukció lehetőséget kínál, hogy kritikai olvasással újra felfedezzük a szövegeket. Ezáltal minden „derridai szellemben” elkövetett olvasás egyszerre kaland is. Ahogyan Orbán Jolán írja a *Derrida írás-fordulata* című könyvében: „A jelen olvasat (...) vállalja az útvesztés, a tévedés és eltévelyedés kockázatát, de ezzel együtt az olvasás és az írás kalandját is.”⁶¹⁷

Talán nincs is annál nagyobb kockázat, ha egy „után” úgy próbálunk megírni, hogy tudjuk, Derrida publikált és hozzáférhető szövegeiben az a bizonyos szerző, aki elődből lesz így utód, talán egyszer sem került említésre. Henry David Thoreau és

⁶¹⁴ FRITSCH: *Eco-deconstruction... i. m.* 10.

⁶¹⁵ FRITSCH: *Eco-deconstruction... i. m.* 10-11.

⁶¹⁶ FRITSCH: *Eco-deconstruction... i. m.* 12.

⁶¹⁷ ORBÁN Jolán: *Derrida írás-fordulata*, Jelenkor, Pécs, 1994. 11.

főműve, a *Walden* mégis olyan kalandját kínálja az olvasásnak (és írásnak), ami után csak sajnálhatjuk, hogy Derrida nem vette be magát az amerikai filozófia kialakulásának vadonjába.⁶¹⁸ Thoreau a „cowboy”, aki „szitává lő mindent” és „pazar botrányt csap”, ugyanis mutat annyi gondolati rokonságot a „szubverzív partizánharcot” vívó Derridával, hogy legyen tétje egy „utánt” művelni.⁶¹⁹ Még akkor is, ha Derrida maga elvétette ezt a lehetőséget, amiről Stanley Cavell, a két gondolkodó nagyszerű ismerője is beszámol.⁶²⁰ Ebben a fejezetben arra teszek kísérletet, hogy a természet filozófiai kategóriáját kiindulópontul felhasználva rámutassak két olyan ösvényre, amelyeken Thoreau-tól eljuthatunk Derridáig, vagy Derridától visszabandukolhatunk Thoreau-ig. Először is Thoreau-nak a *Walden*ben leírt olvasás-íráselméletét igyekszem Derrida után olvasni, másodszer pedig a két filozófus ajándékról, adományról, vendégbarátságról alkotott gondolatait vetem össze. Két, többnyire kitaposatlan útról van tehát szó. Az eltévelyedés kockázata talán még sosem volt nagyobb. Az ösvényen araszolva legyen mottónk Thoreau gondolata: „Tudod, hogy százszor végigmentél rajta, mégsem ismered rá egyetlen részletre sem (...) és csak ha eltévedtünk, más szóval kifejezve, ha elveszítettük a világot, akkor találjuk meg lassan önmagunkat, akkor ébredünk rá, hogy hol vagyunk és hányféle kapcsolat fűz a világmindenséghez.”⁶²¹

A természet helye a dekonstrukcióban

Arra a kérdésre, hogy miért nem tölthetett be centrális szerepet a természet a „klasszikus” Derrida-olvasatokban, arra könnyen válaszolhatunk: talán legfontosabb szövegében, a *Grammatológiában*, Derrida a természetet a jelenlét metafizikájának

⁶¹⁸ Nehéz, szinte lehetetlen Thoreau gondolkodásáról úgy beszélni, hogy ne állna szorosan mellette Ralph Waldo Emerson. A transzcendentális atyja, Thoreau „mestere” ezért többször visszatér a fejezetben, hiszen Thoreau gondolkodását csak Emersonon keresztül érthetjük meg.

⁶¹⁹ Tandori Dezső idézi E.B. White Thoreau-jellemzését: „[Ú]gy rohanja le a múlt század közepének concordi társadalmát, mint egy cowboy: beleront a tárgy sűrűjébe, és szitává lő mindent. Akárhány lövése gellert kap, visszapattan rá, és az egész érvizivatarban rengeteg a következtelenség és ellentmondás, de mikor a lövöldözés elül, megint tiszta a levegő, az embert a cowboy bátorsága rendíti meg – és főleg, hogy milyen pazar botrányt csapott.” TANDORI Dezső: *Walden-idézés. Henry David Thoreau = A zsalu sarokvasa*, Magvető, Budapest, 1979. 223.

Pierre Bourdieu pedig az alábbiakat mondta Derrida gondolkodásáról: „Heidegger a maga léttörténeti fatalizmusát egy iparosodás előtti paraszti ellenvilág szentimentális és otthonosító képeivel staffirozza ki, míg Derrida gondolkodása inkább egy szubverzív partizánharcot hasonlít” ORBÁN: *Derrida írásfordulata... i. m.* 25.

⁶²⁰ Ld. CAVELL, Stanley: *A Pitch of Philosophy. Autobiographical exercises*, Harvard University Press, Cambridge, 1994. 40-41.

⁶²¹ THOREAU, Henry David: *Walden. A polgári engedtelenség iránti kötelességről*, Ford.: SZÖLLŐSY Klára – MOLNÁR Imre, Fekete Sas Kiadó, Budapest, 2015. 134.

egyik tradicionális bináris oppozíciójának tagjaként elemzi, fogalmaz meg kritikát róla. Ahogyan a tradicionális nyugati filozófiában a beszéd egy hierarchikus rendben az írás fölött helyezkedik el, úgy a természet is hasonló pozícióban áll a kultúrával szemben. Ez a szembenállás különösen hangsúlyos Jean-Jacques Rousseau filozófiájában, aki a Felvilágosodás kritikusaként a haladáseszmény megkérdőjelezésével a természetbe, vagy helyesebben a természethez (és annak állandó, eredeti értékeihez) való visszatérést hirdette. Rousseau a természeti állapotot olyanként gondolta el, ahol az ember minden szükséglete kielégítésre került, így nem volt szüksége társas érintkezésre. Vagyis a „magányos” állapotból nem vezethető le sem az, hogy az ember morálisan jó, sem az, hogy morálisan rossz lenne. A természet nyújtotta eredeti állapottal szemben helyezkedik el az, amit kultúrának vagy társadalomnak hívhatunk, ami Rousseau szerint pótlékként rakódott az eredetre.⁶²² Mivel a dekonstrukció feladata pontosan az ilyen oppozíciók belső feszültségének megvilágítása és a hierarchikus rend felbontása egy esetleges újrendezés reményében, ezért a természet-kultúra ellentétpárt is dekonstruálni kell, ahogyan ezt meg is teszi Derrida a *Grammatológia* lapjain.⁶²³ A filozófiai hagyományban megkövült természet-kultúra/társadalom bináris oppozíció tehát, ha leegyszerűsítve akarunk fogalmazni, akkor ugyanúgy működik, mint a beszéd-írás ellentétpár, ahol az egyik tag mint eredeti, a másik mint pótlék, szupplementum, amelyik az előzőt veszélyeztetve jelenik meg. Az írás a beszéd szupplementuma a nyugati filozófiai kánonban, ahogyan a kultúra/társadalom a természet pótléka ugyanott. Derrida azonban rámutat az ilyen és ehhez hasonló eredet-pótlék ellentétpárok szemfényvesztő jellegére azzal, hogy már a szupplementumban megtalálható belső feszültséget hangsúlyozza, amikor a szupplementaritás logikájában fellelhető két jelentést is meghatároz: (hely)cseré és hozzáadás. A tradicionális megközelítés szerint az írás, ahogyan a kultúra/társadalom mint külső „erő” egyszerűen helyettesíti, kicseréli magát az eredetivel, a tiszta forrással, ebben az esetben a beszéddel és a természettel. Derrida azonban tagadja az ilyen egyszerű, tiszta helyettesítést, helycsere lehetőségét, hiszen ez azt jelentené, ahogyan azt Orbán Jolán is megfogalmazza, hogy létezne „tiszta eredet, tiszta forrás, és hogy a dolgok azonosak önmagukkal”.⁶²⁴ Derrida filozófiájában az eredet

⁶²² Jean-Jacques Rousseau a természeti állapotról vallott nézeteiről és arról, hogy azok mennyiben állnak szemben más gondolkodók nézeteivel (például Thomas Hobbeséval) lásd még: BOROS Gábor: Jean Jacques Rousseau = Filozófia, Szerk. BOROS Gábor, Akadémia Kiadó, Budapest, 2007. 802-811.

⁶²³ A természet-kultúra/társadalom szembeállítás dekonstruálását Derrida Claude Lévi-Strauss és Jean-Jacques Rousseau szövegein keresztül hajtja végre, itt figyel fel a pótlék, a szupplementum kifejezésre is. A kultúra mint pótlék leginkább Rousseau írásaiban elemzi Derrida, ezért én is rá, nem pedig Lévi-Straussra hagyatkozom ennél a résznél. Ld. DERRIDA: *Grammatológia... i. m.* 189-263. ill. DERRIDA: *De la grammatologie... i. m.* 235-326.

⁶²⁴ ORBÁN: *Derrida írás-fordulata... i. m.* 160.

azonban csupán mítosz, a klasszikus szupplementaritás pedig legfeljebb „hipotézis, de nem valós esemény.”⁶²⁵ A hozzáadás nem külső erőként fog tehát megnyilvánulni, hanem olyanként, amely már mindig is megtalálható volt „belülről”, a szigorúan idézőjelben megnevezhető „eredetben”, a szupplementaritás logikája pedig kezdettől fogva mozgásban volt: „(...) a pótlás mindig is folyamatban volt; hogy az utánzás – a művészet alapelve – öröktől fogva megszakította a természetes teljességet, mivel beszéddé kellett válnia, már mindig is kikezdte a jelenlétet az elkülönböződésben.”⁶²⁶ Majd közvetlen utána, a számunkra kimondottan fontos szövegrész, amely a beszéd és természet eredetmítoszáat összekapcsolja: „Az imitáció a természetben a természetbeni hiányt hivatott pótolni, egy hangot, amely éppen a természet hangját pótolja.”⁶²⁷ Nincs tehát tiszta eredet, már eleve pótlék van, egy belső szupplementaritás logikája, egy olyan pótlék-láncolat, amely megbontja a beszéd-írás, természet-kultúra/társadalom bináris oppozíciók tradicionális hierarchikus rendszerét. A szituáció, amibe Derrida a *Grammatológia* olvasóját helyezte mégsem olyan egyszerű, hogy csupán az ellentétpár megfordításával megelégedhetnénk. Szó sincs arról, hogy a klasszikus hierarchikus rendszerben centrális szerepet kapó természetet egy csapásra a körön kívülre száműznénk. Sőt, amellet, hogy egy bináris oppozíció helyett egy belső feszültséggel hajtott páros logikára bukkantunk, a természet különös másságára (de nem eredetiségére) utal Derrida, amellyel talán előre vetíti azt is, ahogyan pár évtizeddel később a természet megjelenik az írásaiban: „Az ember csak annyiban nevezhető embernek, amennyiben a szupplementaritás játékból kizárja *másikját*, megvonva a köztük lévő határokat: *a természet tisztaságát, az animalitást, az ősiséget, a gyermekkort, az őrületet, az istenit.* Ezeknek a határoknak a megközelítése halálos veszedelemként rémisztő, másrészt pedig kívánatos, mint egy elkülönböződés nélküli élet utáni vágy.”⁶²⁸ (dőlt kiemelés tőlem)

Amikor a természet helyéről beszélünk a dekonstrukció Derrida gondolkodásában betöltött közel négy évtizedes történetében, akkor akaratlanul is szembe találjuk magunkat a korszakolás problémájával. Derrida filozófiáját ugyanis, ha nem vagyunk elég óvatosak, könnyen két részre oszthatjuk, azonban arról maga Derrida is többször nyilatkozott, hogy egy ilyen belső határhúzás nem lenne igazságos a de-

⁶²⁵ Uo.

⁶²⁶ DERRIDA: *Grammatológia... i. m.* 247. DERRIDA: *De la grammatologie... i. m.* 308-309.

⁶²⁷ Uo. Az eredeti idézet: „(...) qu'elle est toujours, dans la nature, ce qui supplée un manque dans la nature, une voix qui supplée la voix de la nature.” DERRIDA : *De la grammatologie... i. m.* 309.

⁶²⁸ DERRIDA: *Grammatológia.. i. m.* 280. Az eredeti idézet: „L'homme ne s'appelle l'homme qu'en dessinant des limites excluant son autre du jeu de la supplémentarité : la pureté de la nature, de l'animalité, de la primitivité, de l'enfance, de la folie, de la divinité. L'approche de ces limites est à la fois redoutée comme une menace de mort et désirée comme accès à la vie sans différence.” DERRIDA: *De la grammatologie... i. m.* 347.

konstrukcióval szemben, mivel abban már a kezdetektől fogva mozgásban voltak azok a kritikai megközelítések, amelyek leginkább, vagy pontosabban fogalmazva explicit formában az 1980-as évektől megjelent írásaiban kapnak szerepet. Ezért a természet problémájának lokalizálását megkísérelve sincs könnyű helyzetünk. Egyrészt megfigyelhetjük azt, hogy amíg a korai szövegekben (különösen a fentebb idézett *Grammatológiában*) fontos teoretikus szerephez jut, addig a kései írásokban már nem lehet ennyire konkrétan körülhatárolni a kritikai vagy konstruktív szöveghelyeit magának a természetnek. Másrészt azonban, és ebben egyetértek Makoto Katsumori észrevételeivel, kevésbé egy kontradiktórius jelleget mutat a korai és kései „természetkritika”, mint inkább egy strukturális újrendeződése az alapvető fogalmi környezetnek, amely nélkülözhetlenné válik ahhoz, hogy a kései derridai gondolatok etikai-politikai motívumait is megérthessük.⁶²⁹ Az „írás utáni” Derridánál ugyanis a problémakavalkád, amit a dekonstrukció plasztikusan magában enged működni, nehezen szétválaszthatóvá teszi a jogi, etikai, politikai vagy éppen biológiai problémafeltevéseket. Így azok a szövegek is, ahol a dekonstrukció természethez való viszonya már kevésbé kritikus, mint azt a *Grammatológiában* láthattuk, a kérdésfeltevés kevésbé konkrét jellege miatt komoly hatással fog bírni más, elsősorban idegennek tűnő problémahorizontok megvilágításában. A kései írásokban leginkább Derrida humanizmus kritikáján keresztül érhetjük tetten a természetről alkotott gondolatait. Ahogyan arra már utaltam, ezeken a szöveghelyeken a természet már kevésbé jelenik meg mint „önálló” természet, ezzel szemben például az animalitás problémáján keresztül ölt formát. Hogy miért gondolhatjuk azt, hogy az animalitás felölelhetné azt, amivel a *Grammatológiában* természetként találkozhatunk, arra maga Derrida adhat választ azzal, hogy elmondása szerint az animalitás nem korlátozza magát szigorúan csak az állatokra, hanem az felölel „minden élő” (*tous les vivants*).⁶³⁰ Ráadásul az animalitás pontosan azt a másságot, hogy azt ne mondjuk, feltétel nélküli másságot hivatott jelölni, mint egyebek mellett a „természet tisztasága”, ahogyan azt az idézett *Grammatológia*-szövegrészben olvashatjuk. Amikor a *La bête et le souverain* előadássorozatban az állat, a bestia és a szuverén, a szuverenitás kapcsolatairól beszél Derrida, akkor a természetről is beszél, ami már nem mint „eredeti jelenlét” sem mint a szupplementaritás logikájának egyik megnyilvánulása, hanem mint a pótolhatatlan szupplementaritásának apóriája jelenik meg.⁶³¹ Az említett előadássorozat második részében pedig a természet mint görög *phüszisz*, illetve mint a heideggeri terminussal ellátott *Walten* jelenik meg, amivel Derrida még erősebben helyezi el

⁶²⁹ KATSUMORI, Makoto: *Derridean Deconstruction and the Question of Nature = Derrida Today*, Volume 3, Issue 1, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010. 65.

⁶³⁰ DERRIDA : *L'animal que donc je suis...* i. m. 56.

⁶³¹ KATSUMORI: *Derridean Deconstruction and the Question of Nature...* i. m. 70.

a természetet a kései filozófiáját domináló gondolatok között, amikor a heideggeri *Walten* segítségével valamiféle, a klasszikus jogi, teológiai, politikai kategóriákon értett szuverenitáson túli, szuverén nélküli szuverenitásra igyekeznek rávilágítani.⁶³²

A Természet helye a transzcendentalizmusban

A XIX. század elején-közepén, az Egyesült Államokban kialakult transzcendentalista irányzatban kevésbé lelhetjük fel azokat az útkereséseket, elágazásokat a természet filozófiai problémája kapcsán, amiket Derrida írásaiban igyekeztem bemutatni. A transzcendentalizmus kétségbevonhatatlannak tekintette a természet „eredetiségét”, annak ideális jellegét, amely immár nagybetűvel, mint Természet jelenik meg az irányzat gondolkodóinak szövegeiben. A transzcendentalizmus elindítójának hagyományosan Ralph Waldo Emersont tekinthetjük, aki első ízben 1831-ben utazott európai körútra, melynek alkalmával megismerte az angol és német romantika gondolati világát, illetve nagy hatást gyakorolt rá a szkepticizmus hume-i tradíciója.⁶³³ A szkeptikus attitűdöt mind vallási, mind filozófiai értelemben igyekezett az Egyesült Államokban is meghonosítani Emerson, aminek egyik lényege az volt, hogy az egyház által is irányítás alatt tartott városi (vagy falusi) konformitást kérdőjelezte meg a transzcendentalizmus. Emerson az „univerzumhoz való eredeti kapcsolódást” hirdette, ami egyenesen úton vezetett a városi, falusi konformitás, az intézményesült normák és az idealizált, romlatlan Természet gondolatának szembeállításával. Mint látjuk, ez pontosan azt a bináris oppozíciót jeleníti meg, amelyet Derrida a *Grammatológia* című szövegében igyekezett dekonstruálni. Emerson tehát ebből a szempontból rousseau-ista volt, a Természet számára egy olyan eredeti és egyben végső jót, igazságot is jelentett, melynek a megismerése, meglátása hasonló szituációt idézhet elő, mint, amivel Platón barlang hasonlatában találkozunk. Erről így ír Emerson a *Természet* című esszéjében: „(...) egyetlen evezőcsapással odahagyom a falum politikáját s embereit, sőt a mögötte levő minden falu és emberei egész

⁶³² Ld. *La bête et le souverain* második kötete: a *Walten* mint a phüszisz szinonimája egy olyan totalitásként jelenik meg, amely nem csak az embert mint létezőt, de az isteni létezőket is uralma alá vonja, így válik tehát minden szuverenitás (a szekuláris és a vallási szuverén hatalmának) feltétel nélküli eredetivé: „*Walten* mint phüszisz, phüszisz mint *Walten* minden; phüszisz és *Walten* a mindenség szinonimái, azé a mindenségé, ami van, és ami így mint eredetilegesen szuverén erő van.” DERRIDA : *Séminaire La bête et le souverain II... i. m.* 72.

⁶³³ Cavell írja, hogy „a náluk [mármint Emersonnál és Thoreau-nál, a szerző] megfogalmazódó transzcendentalizmus a romantika voltaképpeni amerikai formája.” Stanley CAVELL, *A filozófus az amerikai életben = A filozófus az amerikai életben*, Szerk.: BECK András, Tanulmány Kiadó, Budapest, 1995. 163. Emerson filozófiájához és az amerikai filozófiai kánonban, illetve a pragmatikus filozófiai hagyományban elfoglalt (vagy el nem foglalt) helyéhez magyar nyelven lásd még: BOROS János: *Ralph Waldo Emerson = Pragmatikus filozófia*, Jelenkor, Pécs, 1998. 9-35.

világát s belemerülök a verőfény és holdvilág tündéri birodalmába, amely szinte *túl-ságosan vakító a makulás embernek, aki nem ment át még a növendék- és próbaéveken.*⁶³⁴ (dőlt kiemelés tőlem) A Természet emellett mint „birodalom” jelölhet egy olyan szuverén hatalmat is, amelyet Heidegger nyomán Derrida is említett a korábban idézett *La bête et le souverain* című szövegében. Emerson itt Thomas Carlyle skót történetíróhoz, Samuel Taylor Coleridge és William Wordsworth angol költőkhöz kapcsolódik, akiknél a Természet mint „természetes természetfeletti”, olyan erővel, hatalommal és autoritással bír, amit tradicionálisan a deizmusokban figyelhetünk meg. Az emersoni Természet szuverenitásának elgondolásakor szinte fülünkbe cseng Heidegger *Waltenja*, különösen, amikor ezt olvassuk: „Itt nem iktatódik sem történelem, sem felekezet, sem politika az isteni Ég és az időtlen Idő közé-”⁶³⁵ Ahogy Derrida fogalmaz, az „onto-politiko-teológiai szuverenitás” itt valami „szuverenitáson túli” szuverenitással találkozunk.⁶³⁶

A Természet idealista felfogása Henry David Thoreau filozófiájában sem változott, azonban a 18 évvel Emerson *Természet* című esszéje után megjelent *Waldenben* Thoreau tulajdonképpen kézzel fogható közelségbe hozta a Természetet és azzal, hogy megírta annak a két évnek a krónikáját, amit a Walden-tó partján saját kezűleg épített kunyhóban töltött el.⁶³⁷ Thoreau *Waldenje* nem csak „természetrajz” lesz, de egyrészt az emersoni gondolkodási hagyomány továbbvitele, másrészt viszont – és számunkra talán most ez lesz a fontosabb – éppen a „klasszikus” transzcendentalista filozófián belüli iránymódosítás, amennyiben a transzcendentalizmus által adaptált neoplatonikus hagyománytól eltérően közelíti meg az írás (és olvasás) elméletét. Thoreau szövege emellett azért is lehet értékes a derridai gondolkodás horizontján, mivel az Emerson által meghonosított „konformitáskritikát” Thoreau nem csak és

⁶³⁴ EMERSON, Ralph Waldo: *Természet = Természet, ember, társadalom*, Ford.: WILDNER Ödön, Fapadoskönyv, Budapest, 2015. 15.

⁶³⁵ EMERSON: *Természet... i. m.* 13.

⁶³⁶ DERRIDA : *Séminaire La bête et le souverain II... i. m.* 72.

⁶³⁷ Thoreau-ra nem volt közvetlen hatással Rousseau filozófiája. Thoreau életrajzírói szerint az amerikai nem olvasta Rousseau szövegeit, de az kétségtelen, hogy közvetetten, vagyis Emerson és Coleridge közvetítésével (pl. előadások a Harvardon) találkozhatott a rousseau-i természetfelfogással. Rousseau és Thoreau gondolkodásának összehasonlításáról számtalan cikk és tanulmány született az Egyesült Államokban, véleményem szerint ezek közül kiemelkedik Melissa Lane-é, aki az utópia gondolatán keresztül hasonlítja össze a két gondolkodót és mutat rá arra, hogy Thoreau a „feje tetejére állította” Rousseau-t, amennyiben a klasszikus megközelítéssel szemben, miszerint csak egy megreformált társadalom (még ha az csupán két emberből álló társadalom is, ld. Emil) képes az embert morálisan jóvá és szabaddá tenni (például a természethez való visszatéréssel), Thoreau (különösen a Waldenben) éppen azt képviseli, hogy az egyén magányos önmegújítása (újra szabaddá válása) az egyetlen út egy megreformált társadalomhoz. LANE, Melissa: *Thoreau and Rousseau: Nature as Utopia = A Political Companion to Henry David Thoreau*, Ed.: TURNER, Jack, University Press of Kentucky, Lexington, 2009. 341-372.

kizárólag úgy értelmezi, mint a romlatlan Természet eredetiségét minden más társadalmi, kulturális normával szemben, de éppen ezeknek a normáknak (pl. filantrópia) az újragondolását és nem kizárását próbálja keresni a Természetben.

Thoreau írás-olvasáselmélete a dekonstrukció felől nézve

Stanley Cavell, amerikai filozófus, a transzcendentalizmus kiváló ismerője, amikor azt próbálja megérteni, hogy miért tekinthető filozófiai szövegnek Henry David Thoreau *Waldenje*, akkor kritériumként az olvasást állapítja meg mint a „filozófiai felelősségvállalás” alternatív módját.⁶³⁸ Azért alternatív kritérium ez, mert a klasszikus elvárás, amit egy filozófiai szöveg elé állítunk, vagyis a „filozófiai argumentáció” nem áll a *Walden* tekintetében. Cavell mégis filozófiailag releváns műnek tekinti Thoreau leghíresebb munkáját, amiben nem a megoldásra váró problémák halmazával találkozunk, hanem az elolvasandó szövegek halmazával. Mindezt ráadásul úgy, hogy Cavell állítása szerint Thoreau (és Emerson) éppen „azt tekintik legfőbb filozófiai küldetésüknek, hogy a diákokat lebeszéljék a túl sok olvasásról”.⁶³⁹ Ez azonban nem azt jelenti, hogy nem kell olvasni, de talán még azt sem, hogy az olvasást a minimálisra kellene csökkenteni. Az olvasás módjának megváltozásáról van itt szó. Máshogyan és mást kell olvasnunk, írja több helyütt a *Waldenben* Thoreau, aki éppen ezért az olvasást egy atletikus, kimondottan fizikailag is megterhelő, tehát komoly felkészültséget igénylő aktivitásként írja le.

Thoreau olvasás-, íráselméletének megértéséhez leginkább a *Walden* harmadik (*Az olvasásról*) és negyedik (*Hangok*) fejezeteire támaszkodhatunk, de az egész könyvben fel-felbukkannak utalások különböző irodalmi és filozófiai szövegekre. „Az első nyáron nem olvastam könyveket, babot kapáltam, de gyakran még ennél is jobb foglalkozást találtam” – írja Thoreau a *Waldenben*.⁶⁴⁰ A szöveg tanúsága szerint nem is tartott túl sok könyvet magánál Thoreau a tóparti kunyhóban, azok közül is legértékesebb és „legtöbbet forgatott” Homérosz *Iliásza* volt, de az is legtöbbször csak elolvasásra várt. Ha könyvet nem is, de mást (és máshogyan) olvasott Thoreau a természetben, a Természetnél töltött hosszú hónapok alatt. Thoreau transzcendálja az olvasást, ezzel pedig hátra hagyja a konkrét, írott szövegek jelenlétét, jelenlétük „csupán” metaforikus lesz. Nyomokat lát, hall, érzékel, amiket dekódolni, olvasni kell: visszhang, madarak csiripelése, egy szúnyog zümmögése (ami az *Iliászra* emlékezte-

⁶³⁸ CAVELL: *A filozófus az amerikai életben... i. m.* 171-172. Cavell megkerülhetetlen *Walden*-értelmezéséhez lásd még: CAVELL, Stanley: *The Senses of Walden. An Expanded Edition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

⁶³⁹ *Uo.*

⁶⁴⁰ THOREAU: *Walden... i. m.* 91.

ti), a fák susogása.⁶⁴¹ Ahogyan Isabelle Alfandary fogalmaz: „minél messzebb a könyvtár, annál közelebb a könyv”⁶⁴², vagy, ahogy Stanley Cavell írta: „Amikor [Thoreau] felnézett a könyvéből, valójában nem hagyta abba az olvasást (és az írást).”⁶⁴³ Egyrészt tehát ki kell emelnünk, hogy Thoreau szakít azzal a neoplatonikus hagyománnyal, amit a transzcendentálisizmus is magáévá tett, vagyis a beszéd elsődlegességével az írással szemben. Ugyanakkor Thoreau álláspontja már csak azért is érdekes, mert a Természet idealizált felfogását, kvázi eredendőségét ugyan megtartja, de az ezzel „párban járó” érvelést – amit mint láthattuk Derrida is tulajdonképpen egyként kezel a *Grammatológiában* – vagyis az írást szükségtelen pótlékként, a beszéd-élősködő parazitaként való elgondolását elutasítja, sőt egyfajta „ősírást” sejtet, amit Derridát olvasva is érdemes fontolóra vennünk. A jelenlét, abban az értelemben, amit a beszédhez társított a nyugati metafizikai hagyomány (a jelenlét metafizikája) Thoreau számára szükségtelenné válik, a jelenlét már mindig és eleve elveszett. Nincs tehát eredet, eredeti jelenlét, már eleve pótlék van, visszhangozhatná Derrida. Itt sem arról van szó, hogy az írás eredendőbb lenne a beszédnél (noha kétségtelen, hogy Thoreau, ahogyan Derrida is, megbolygatva a bináris oppozíciót, a hagyományban perifériára szorult oldal „segítségére siet”), hanem arról, hogy nincs eredet, nincs eredeti jelenlét, a betű sem lehet a kikezdzhetetlen kezdet, csupán „egy nyom a végtelen számú nyom között, amikben a természet gazdagon bővelkedik”.⁶⁴⁴ Az „ősírás” egy jelenlét nélküli, távolságban, negativitásban lévő „nyomrengeteg” lesz, amit a Természet kínált megfejtésre Thoreau számára. „(...) a legszebb írott szó többnyire éppoly *távol és magasan* van a tűnékeny beszélt nyelv fölött, mint a csillagos égbolt a felhők felett” (dólt kiemelés tőlem) – írja Thoreau a *Waldenben*.⁶⁴⁵ Thoreau radikális (legalábbis az neoplatonikus hagyományt követő emersoni iránnyal szemben mindenképpen) olvasásmélete, ami egyben írásmélet is tehát, az olvasás metaforáján alapszik, amennyiben tehát nem az írott betűt tekinti az olvasás elsődleges kritériumának. Az olvasás a látás, az „éber figyelem” metaforájaként működik a *Waldenben*: „Semmiféle módszer vagy tudomány nem pótolhatja az örökké éber figyelmet” –írja

⁶⁴¹ Korábban Emersonnál is hasonlót olvashatunk: „Ebben a kedves, magamba vonult erdei életemben, amelyet Isten jóvoltából élvezek, hadd jegyezzem fel napról napra becsületes gondolatomat, se előre, se hátra nem pislantva, s bizonyos, hogy harmónia jön ki belőlük anélkül, hogy akarnám vagy látnám. Könyvemen meg kell érződnie a fenyőillatnak, s visszhangoznia kell a rovarok zümmögését. A fecske az eresz alól hadd szője be a csőrében vitt szalmaszálat az én gondolataim szövedékébe.” EMERSON, Ralph Waldo: *Önbizalom = Természet, ember, társadalom*, Fapadoskönyv, Budapest, 2015. 41.

⁶⁴² ALFANDARY, Isabelle: *Walden or the Violence of the Letter: Toward a Theory of Reading = Sillages critiques*, 22/2017. Web: <https://doi.org/10.4000/sillagescritiques.4970>

⁶⁴³ CAVELL: *A filozófus az amerikai életben... i. m.* 172-173.

⁶⁴⁴ ALFANDARY: *Walden or the Violence of the Letter: Toward a Theory of Reading... i. m.*

⁶⁴⁵ THOREAU: *Walden... i. m.* 83.

Thoreau.⁶⁴⁶ Cavell is egyértelműen fogalmaz: „az olvasás a látás módja vagy célja” Thoreau-nál.⁶⁴⁷ A beszéd-írás tradicionális ellentétpár protodekonstrukcióját végrehajtva Thoreau egyedi megközelítést is kínál, amivel azonban meglátásom szerint a bináris oppozíció léte megmarad, csupán a hierarchia megfordítása történik.⁶⁴⁸ Thoreau ugyanis megkülönböztetést tesz úgynevezett anyanyelv és apanyelv között. Az anyanyelv tulajdonképpen a ránk hagyományozott, beszélt nyelvünk, amely ösztönösen működik, életünk elejétől birtokoljuk és „puszta hangként” jelenik meg Thoreau-nál. Ezzel szemben az apanyelv jóval tartózkodóbb és többet mond annál, hogy csupán füllel felfoghassuk, illetve ez lesz az igazán nagy szövegek nyelve (Thoreau ezen a ponton írott szövegek között is érdemi különbségeket tesz). Ahhoz, hogy hozzáférhessünk az irodalmi és filozófiai szövegekhez, újjá kell születnünk és le kell vetkőznünk az anyanyelvünket, a lehető legradikálisabban kell szakítanunk a nyelvi gyökereinkkel. Hiába nem logocentrikus Thoreau ezen felfogása, a fallocentrikusságával talán nem értene egyet Derrida, viszont ez egy újabb nyoma a neoplatonikus hagyománnyal való szakításnak, illetve érdeemesnek található továbbgondolni mindezt a birtokba vehetetlen nyelv derridai elgondolása kapcsán is.⁶⁴⁹ Alfandary még egy további vonásra hívja fel a figyelmet, amely összekapcsolható a jelenlét metafizikájának „tagadásával” Thoreau olvasás-íráselméletében és hasonlóságot mutat azzal, amit Derrida leginkább kései szövegeiben az „eljövendőnek, eljövőnek” (*à venir*) nevez. Erre a legkézenfekvőbb példa éppen az a vallomás, amit Thoreau az Iliász nem-olvasásáról, vagy mint kiderül, eljövendő olvasásáról tesz: „Homérosz Iliászát egész nyáron át asztalomon tartottam, bár csak ritkán lapozgattam benne. (...) de azzal biztattam magam, hogy a jövőben erre több időm és alkalmam lesz.”⁶⁵⁰ Azzal, hogy Thoreau megfosztja trónjától a jelenlétet és a nyomok dekódolásában (olvasás és írás) mindig valamilyen távolságot, különbséget tart fenn, illetve egyes helyeken a szöveg befejezetlen olvasatáról (többértelműség értéke) ír,

⁶⁴⁶ THOREAU: *Walden... i. m.* 91.

⁶⁴⁷ CAVELL: *A filozófus az amerikai életben... i. m.* 174-175.

⁶⁴⁸ Igaz, itt kimondottan az írott szövegről beszél Thoreau és nem a betűt is megelőző jelek rengetegének olvasásáról.

⁶⁴⁹ Derrida felől ez azért is lehet érdekes, mert az apanyelv elsajátítása nem jelenti a biztos utat az egyedi szöveg végső megértéséhez. Thoreau a *Waldenben* több helyütt is utal rá, hogy a szövegnek több értelme kell hogy legyen, derridai szóhasználatlálva: nem lehet befejezett olvasata. „Kabir verseinek – úgy mondják – négyféle különböző értelmük van: illúzió, lélek, intellektus, és a Védák ezotérikus tana”; ám a világnak ebben a részében kifogásra ad okot, ha valakinek az írásai több mint egyféleképpen értelmezhetők.” THOREAU: *Walden... i. m.* 251.

⁶⁵⁰ THOREAU: *Walden... i. m.* 80. Az idézet második fele a magyar fordításban elveszíti azt az élett, amit az eredeti angol kínál és jobban összekapcsolhatóvá teszi Derrida gondolataival: „Yet I sustained myself by the prospect of *such reading in the future.*” – egy „ilyen” olvasás is *eljön* egyszer, vagy: „egy ilyen eljövő olvasás lehetőségével biztattam magam”. THOREAU, Henry David: *Walden*, Princeton University Press, Princeton, 2004. 100.

valóban kecsegtető Alfandary azon gondolata, hogy „a *Walden* egész érvelése [itt most tekintsünk el attól, hogy Cavell állítása szerint, amit én is elfogadhatónak tartok, a *Walden* nem az érvelés filozófiai kritériuma szerint íródott] implicit módon az olvasás jövőjének, vagy egy eljövendő olvasásnak az alapelvén nyugszik.”. Való igaz az olvasás(elméletnek) ezt a *mise en abyme*, vagyis tükörjellegét, amellyel Derrida számos szövegében találkozhatunk, felfedezhetjük a *Walden*ben, még ha Alfandary megállapítása talán túlságosan is sarkos. Az olvasásnak a jelenléttől való megszabadítása, egy eljövendő olvasás képe, az, hogy a természetben tulajdonképpen feltétel nélkül bármi lehet szöveg, ami a befejezetlen olvasás lehetőségét kínálja, elvezethet minket ahhoz, ami legalább annyira tükröződik a *Walden* elejétől a végéig, mint az olvasás: a másikhöz, az idegenhez fűződő kapcsolatunk problémája.

Az ajándék, adomány kérdése és a Másik a természetben

Szinte a *Walden* legelején, amikor Thoreau *concordi* otthona hátrahagyásának háttéréről ír, olvashatjuk a következőt: „(...) mások azt akarták tudni, hogy keresetem hányadrészét fordítottam jótékonykodásra.”⁶⁵¹ Thoreau itt azokat a kérdéseket sorolja, amiket visszatérése után a városlakóktól kapott, és amelyeket két kategóriára lehet osztani: egyrészt a remetelét praktikus oldalára irányuló kérdések (mit evett? nem volt-e magányos? nem félt-e?), másrészt azok a kérdések, amelyek a filantrópia felől érkeztek (jótékonykodás, szegény gyerekek neveltetése). E második kategória egészen idegennek tűnhet az olvasó számára, aki arra készül a *Walden* olvasása előtt, hogy a természetben töltött magányos két esztendőről kap beszámolót. Különösen akkor tűnik idegennek a kérdések természete, ha tudjuk, hogy Thoreau, Emerson irányelvét követve a város hamis konformitását igyekszik felváltani a Természethez való visszatéréssel. Egyrészt a fentebb idézett kérdés rámutat arra, hogy a XIX. század Amerikájában a filantrópia mennyire fontos társadalmi kérdésnek számított, másrészt az, hogy Thoreau komolyan fontolóra veszi a kérdést, azt is mutatja, hogy nem teljes szakítás és elszigetelődés céljával vonult a *Walden*-tó partjára, hanem azért, hogy valamilyen alternatívát találjon a felületes és álszent városi, falusi társas érintkezésekre. Tudjuk, hogy Thoreau többször visszajárt *Concord*ba a tó melletti kunyhójából és számos vendéget is fogadott remetelakjában, amiről pontosan beszámolt a *Walden*ben. Miért írja tehát azt egy helyütt, hogy: „ha megtudnám, hogy valaki jót akarva cselekedni közeleg a házhoz? Menekülnék, amerre látok!”⁶⁵² És miért fogalmaz még ennél is erősebben Emerson, Thoreau szellemi atyja, amikor a „fi-

⁶⁵¹ THOREAU: *Walden...* i. m. 5.

⁶⁵² THOREAU: *Walden...* i. m. 60.

lantrópia bolondjairól” beszél, kiknek „tetteik mintegy mentetetődzés és kiengesztelés mindennapi világéletükért”, akik a „kegyesség adóját” fizetik meg emberszeretet címszava alatt.⁶⁵³ Thoreau azt írja a *Walden*ben, hogy „a filantrópia nem egyértelmű a legtágabb értelemben felfogott emberszeretettel”⁶⁵⁴, ami belehelyezkedik abba a felhívásba, amit Emerson tett közzé pár évvel korábban, az *Önbizalom* című esszéjében: „Vessünk véget a hamis vendégszeretetnek és a hazug érzelmeknek.”⁶⁵⁵ Az sem véletlen, hogy a fejezet, amelyből a kérdést idéztem, tudniillik hogy Thoreau mennyit adományozott vagyonából a Walden-tó partján töltött két esztendeje alatt, éppen „A gazdaságról” címet viseli. A *Walden* egy újabb érdekes jellegzetessége, hogy szövegét át és átszövik a gazdasági metaforák, miközben éppen ez az, amire Thoreau alternatívát igyekezett találni. Hogy a „legtágabb értelemben felfogott emberszeretettel”, egy igazi vendégbarátságot találjon, első lépésben éppen annak ökonómiai oldalát kellett újragondolnia.

Az adomány, az ajándék kérdésével Derrida is több helyen foglalkozott szövegeiben. A kérdéskörrel explicit módon *Az idő adományában* írt, de mint arra a könyv előszavában is utal Derrida, a probléma már a legelső szövegeitől kezdve megjelenik, ahol a „sajátról (elsajátításról, kisajátításról, a tulajdon visszavételéről), az ökonómiáról, a nyomról, a névről és különösen a maradékról van szó (...)”.⁶⁵⁶ Az adományt ugyanis az ökonómiai, gazdasági körforgás tartja mozgásban. Ennek bizonyítására Derrida *Az idő adománya* című szövegében Marcel Mauss *Tanulmány az ajándékról* című írását elemzi.⁶⁵⁷ Mauss maga is felismerte azt az ökonómiát, ami az ajándékozást körülveszi, azonban nem az a célja, hogy ettől megszabadítsa azt, hanem, hogy kontrasztba állítsa a tisztán gazdasági célú cserével. Derrida szerint azonban még ez a differenciálás sem teljesen sikerül Maussnak, aki „meg akarja mutatni, hogy eredendően mi a különbség az ajándékozás folyamata és az ökonómia hűvös racionalitása, a kapitalizmus és a merkantilizmus között – és ugyanakkor az ajándékozásban akarja felismerni azt az erőt, amely az ökonómiai cserefolyamatok körét mozgásba hozza.”⁶⁵⁸ Derrida azonban azt állítja, hogy ameddig ez az ökonómiai körforgás fennáll, addig, legyen az látszólag bármennyire is távol a „hűvös racionalitástól”, ajándékozásról mint olyanról nem beszélhetünk. Az ajándék ebben a hétköznapi

⁶⁵³ Ld. EMERSON: *Önbizalom*... i. m.

⁶⁵⁴ THOREAU: *Walden*... i. m. 61.

⁶⁵⁵ EMERSON: *Önbizalom*... i. m. 50.

⁶⁵⁶ DERRIDA, Jacques : *Az idő adománya. A hamis pénz*, Ford.: KICSÁK Lóránt, Palatinus Kiadó, Budapest, 2003. 7. (1. lábjegyzet) ill. DERRIDA, Jacques: *Donner le temps. La fausse monnaie*, Galilée, Paris, 1991. 10.

⁶⁵⁷ Marcel MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, PUF, Paris, 2007.

⁶⁵⁸ DERRIDA, *Az idő adománya*... i. m. 68. ill. DERRIDA: *Donner le temps*... i. m. 61.

értelmében *pharmakon*, vagyis egyszerre, már eleve gyógyszer, de mérge is. Éppen ezért az ajándék mint olyan, egyszerűen lehetetlen. Mint írja Derrida: „Olyan ajándék, mely még önmagát sem adja, nem adódik sem önmagaként, sem lényegi mivoltában, mely csak azzal a feltétellel történhet meg, ha nem történik meg – ha lehetetlen marad, s mindez az ellentmondás dialektikus relevanciája nélkül. (...) a műveletek pedig nem az ökonómiai kör szerint zajlanak, el kell tekinteni a számolás, a mérés, a szimmetria vagy bármely más viszony szabályozott ésszerűségtől, vagyis magától a logosztól (...)”⁶⁵⁹ Később, a *Törvényerőben* Derrida még inkább hangsúlyozza az adománynak ezt a jellegét, valamint összekapcsolja az igazságosság eszméjével is, amikor azt írja: „[az igazságosság eszméje] olyan adományt követel meg, amely cse-re, körforgás, hála és elismerés nélküli, amely nem ismeri az ökonómiai körforgást, nélkülözi a számítást, a szabályt, az észet, híján van minden teoretikus racionalitásnak, ha ez regulatív hatalmat jelent. Valamiféle örületet ismerhetünk fel, sőt érhetünk tetten ebben.”⁶⁶⁰ Hogyan válik így lehetségessé a lehetetlen ajándék? Derrida válasza, hogy először is az ajándékot meg kell fosztani minden fenomenalitásától. Így az ajándék nem egy meghatározott dolgot ad. Az ajándéknak azonban Derrida szerint van egy másik kategóriája is: olyan adomány, ami „annak a feltételét nyújtja, hogy egy dolog jelenlévő/ajándék lehessen, vagyis az adott dolog általános közegét adja.”⁶⁶¹ Derrida így jut el ahhoz, amit a *La bête et le souverain*ben a másik legsajátabbjának nevez, vagyis az időhöz.⁶⁶² Annak a feltételét „adományozzuk”, hogy a másiknak legyen ideje. „Ebben az értelemben „az időt adni nem azt jelenti, hogy valamilyen jelenlévőt/ajándékot adni, hanem azt, hogy minden jelenlévő jelenlétének általános feltételét adni.”⁶⁶³ Az ökonómiai körforgásban így az én, az ego elveszíti súlyát, és ugyan ez nem jelent egyszerű kilépést ebből a gazdasági folyamatból (Derrida tagadja is, hogy ez lehetséges volna⁶⁶⁴), mégis, ennek az „adásvételi” szerződésnek egy olyan meglazulásáról van szó ezáltal, ami a másik radikális alteritását teszi elsődlegessé, amivel pontosan azt a „szürke racionalitást” igyekszik megszüntetni az ajándék adás aktusában, amit Mauss is próbált differenciálni a tanulmányában.

Hiába mondja tehát Derrida, hogy az ajándék lehetetlen, ez nem azt jelenti, hogy fel kellene adnunk az ajándék adás aktusát. Kései filozófiájában, ahol erőteljesen támaszkodik Emmanuel Lévinas etikájára, morálfilozófiájára, a Másik radikális alteritása pontosan azt a szerepet tölti be, hogy megmentse az ajándék fogalmát. Eb-

⁶⁵⁹ DERRIDA, *Az idő adománya...* i. m. 58. ill. DERRIDA: *Donner le temps...* i. m. 52-53.

⁶⁶⁰ DERRIDA: *Törvényerő...* i. m. 34. ill. DERRIDA: *Force de loi...* i. m. 55-56.

⁶⁶¹ DERRIDA: *Az idő adománya...* i. m. 86. ill. DERRIDA: *Donner le temps...* i. m. 76.

⁶⁶² DERRIDA : *Séminaire La bête et le souverain I...* i. m. 310-311.

⁶⁶³ DERRIDA : *Az idő adománya...* i. m. 86. ill. DERRIDA: *Donner le temps...* i. m. 76.

⁶⁶⁴ CAPUTO: *Deconstruction in a nutshell...* i. m. 18-19.

ből a szempontból hasonló erőfeszítéseket figyelhetünk meg a XIX. század amerikai transzcendentalistáinál, így Emersonnál és Thoreau-nál is. Noha már az elején le kell szögeznünk egy fontos különbséget. Thoreau, és különösen Emerson filozófiájában az individualista vonal mindennél fontosabb, ezáltal megelőzi a másik alteritását is. A transzcendentalisták ebből a szempontból jól illeszkednek a Descartes-tól Kanton át tartó nyugati jelenlét metafizikájának tradíciójába, ahol a jelenlét mindig az én, az ego jelenlétét jelentette. Viszont a keleti filozófiai hagyományokhoz való közelítést jelöli az, hogy Emerson és követői az ént a transzcendens, az absztrakt szintjére próbálják emelni, ez pedig különösen fontos lesz az adomány adás problematikája felől közelítve.⁶⁶⁵ Az igazi ajándék ugyanis ennek a transzcendens ének a „kiáramlása” a másikba, majd ennek az „áramlásnak” a körforgása lesz az, ami kiszorítja a pusztán ökonómiai jelleget.⁶⁶⁶ Az igazi ajándék – ami Emersonnál ugyan nem lehetetlen, mint Derridánál – tehát az lesz, amit megfosztottak minden fenomenalitásától, röviden: nem egy dolog. Erről így ír Emerson a *Gifts* című esszéjében: „A gyűrűk és más ékszerek nem ajándékok, csupán kifogások az ajándéokra. Az egyetlen, ami ajándék: önmagam egy része. Velem kell szenvedned.”⁶⁶⁷ Ahogyan Derridánál, itt sem arról van szó, hogy pusztán egy külső pozíciót venne fel az én, amivel kiküszöbölhetné az ajándék körforgását. Az ajándék és annak ökonómiája között nincs tiszta különbség.

⁶⁶⁵ Noha a transzcendentalista mozgalom rengeteg szállal kötődik Kanthoz, itt nem érdemes a transzcendentálist a transzcendenstől való kanti megkülönböztetést alkalmazni. A transzcendens ebben az esetben annyit jelent, hogy az ént egyszerűen nem mint „dolgot” gondoljuk el, hanem absztrakcióként, transzcendens folyamaként a gondolatoknak, amely tehát független a materiális világtól. Ezen a ponton Emerson és követői inkább a keleti filozófiai (és vallási, például buddhizmus) tradícióból merítenek, mint a kanti hagyományból. Ehhez lásd még Emerson 1841-es, *The Over-Soul* című esszéjét: EMERSON, Ralph Waldo: *The Over-Soul = The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, Ed.: ATKINSON, Brooks, Random House, New York, 1950. 261-279.

⁶⁶⁶ „The gift, to be true, must be the flowing of the giver unto me, correspondent to my flowing unto him.” EMERSON, Ralph Waldo: *Gifts = The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, Ed.: ATKINSON, Brooks, Random House, New York, 1950. 404. A folyékonyság, az áramlás metaforái több helyütt megjelennek Emerson életművében, például a *Körök* című esszéjében, ahol a lélek „áramlásáról” ír: „Ám ha a lélek fürge és erős, minden irányba szétrobbantja e gátakat, és kiterjed egy másik, mélyebb pályára, amely szintén a hullámtetőre tör, és ismét fékezni és megállítani akar. [dőlt kiemelés tőlem] EMERSON, Ralph Waldo: *Körök = Esszék*, Bagolyvár Könyvkiadó, Budapest, 1999. 63. Hasonló kép tárul elénk, amikor Thoreau szavait olvassuk a filantrópia kritikájáról és az ajándékadás „helyes” voltáról. A Waldenben található szövegrészlet magyar fordítása elrejteti a „folyékonyság” metaforát, ami az „éntöbblet” tudatosságot nélkülöző kiáramlásában fedezhető fel: „Én az embernek virágát, gyümölcsét kívánom, azt akarom, hogy zamatát érezzem, és érettség színezzé eszmecserénket. Jósága ne legyen tűnékeny, időszakosan végrehajtott cselekmény, hanem állandó fölösleg (*constant superfluity* – figyeljük meg az ebben elrejtett *fluity, folyékony kifejezést*), mely néki sem kerül semmibe, s nincs is tudatában” [dőlt kiemelés tőlem] THOREAU: *Walden... i. m.* 63.

⁶⁶⁷ „Rings and other jewels are not gifts, but apologies for gifts. The only gift is a portion of thyself. Thou must bleed for me.” EMERSON: *Gifts... i. m.* 403. Az utolsó mondat érdekes párhuzamot sejtethet Derrida kései filozófiájával, a gyászmunkával, és Paul Celan egyik verssorával, ami többször viszatér Derrida szövegeiben: „*Die Welt is fort Ich muss dich tragen*” (*The world is gone, I must carry you*).

Éppen ezért lehetetlen meghaladni a gazdasági körforgást, kell (*must*), hogy az én és a másik relációja fennálljon. Derrida és a transzcendentalisták így tulajdonképpen az ajándék adást definiálták újra, ahol előbbi az engedés motívumát kapcsolta össze a másik radikális alteritásával, míg utóbbiak a transzcendens én és a másik közötti kölcsönös, fenomenalitástól mentes ajándék adásban találtak kiutat a köznapi értelmezésből.

Az adomány és az ajándék mögött, ha Mauss gondolatát követjük, akkor világos, hogy egy gazdasági háttér lapul meg, egyfajta szerződéses állapot. Emerson szavai félreérthetetlenek az *Önbizalom* című esszéjében: „Nem kellene nekem szerződések, csak szomszédságok.”⁶⁶⁸ A transzcendentalista individualizmus nem jelent szolipszizmust. Emerson és Thoreau sem azt hirdette, hogy önmagunkon kívül nem létezik más, nincs olyan valaki vagy valami, aki vagy ami az Én számára teljesen jelentéktelen lenne. Thoreau számára például rendkívül fontos volt, hogy társadalmát visszavezesse a helyes útra. Ehhez azonban az Énnel kellett kezdenie: „Ha tehát az emberiséget csakugyan talpra akarjuk állítani, (...) akkor először legyünk magunk is olyan egészségesek és egyszerűek, mint maga a természet” – írja a *Waldenben*.⁶⁶⁹ A Természet, noha idealista alakban és mint egyfajta őseredeti igazság jelent meg a transzcendentalista irányzatban, a *Waldenben* úgy is értelmezhetjük, mint egy radikális alteritást, egy egészen másikat, hogy azt ne mondjuk, mint Idegent. A Természet és Thoreau kapcsolata a *Waldenben* szinte tökéletesen illusztrálja azt, amit korábban Emerson ajándék adás kritikájánál láttunk. A kölcsönös „áramlás” a két idegen (a Természet számára Thoreau, Thoreau számára a Természet) között végig kíséri a könyv egészét. Egymás részei kell (*must*), hogy legyenek, hogy az igazi ajándék (adás) megjelenhessen: „Szabadon, kötetlenül járok-kelek a Természetben, mintha magam is csak egy része volnék.” – írja Thoreau.⁶⁷⁰ Mindkét fél magából ad valamit, hogy ezzel elismerje a másik alteritását. Ezzel nem csak Emerson szellemiségéhez kerül közel Thoreau, de a még természetesen meg nem fogant derridai gondolkodás is értelmet nyerhet a *Walden* sorait olvasva. Thoreau ugyanis, tanulva a Természettől, éppen az engedés, a hagyás motívumát hangsúlyozza, és talán kevésbé a gazdasági racionalitással szennyezett adását, amikor például látogatókról, vendégségről ír és biblia áthallással szólva kijelenti: „Figyelmeztetek benneteket, édesanyák, hogy érzéseim nem mozognak mindig a hagyományos *filantrópia* medrében.”⁶⁷¹ Thoreau figyel arra, amit már szinte szerződéses feltételek mellett lehet csak vendéglátásnak nevezni, a „vendéglátás művészetére, ami abban áll, hogy minél távolabb tartson

⁶⁶⁸ EMERSON: *Önbizalom... i. m.* 50.

⁶⁶⁹ THOREAU: *Walden... i. m.* 64.

⁶⁷⁰ THOREAU: *Walden... i. m.* 104.

⁶⁷¹ THOREAU: *Walden... i. m.* 168.

magától”.⁶⁷² Nem kellene neki sem szerződések, csak tiszta, egyértelmű, számítástól mentes szomszédságok: „Annak a háznak a belsejében minden olyan nyilvánvaló, mint a madárfészekben; ha bemegy az elülső ajtón, és a hátsó ajtón át távozik, mindenképpen összetalálkozik néhány lakójával, és ha vendégük vagy, *szabadon mozog-hatsz az egészben*, nem úgy, mint másutt, ahol gondosan kirekesztenek a ház hétnyolcad részéből, bedugnak egy külön kis cellába és *felszólítanak, hogy érezd magad otthon* – a magánzárkában.”⁶⁷³ (kiemelés tőlem) Nem véletlen Thoreau fészekhasonlata. Az a ház, amiben ő két évig vendég volt a Természet háza volt. Így tulajdonképpen a Természet lett a mintája annak, amit Thoreau a köznapi filantrópia alternatívájaként keresett és ami végül annál tágabb értelemben a másikkal való viszonyunk alapjaként is értelmezhető. A Természet szomszédsága példaként fog szolgálni az emberi szomszédság számára: „(...) a Természet, az esőcseppek kopogása, s minden ami a házamat körülveszi, olyan játékos, kellemes társaság számomra, olyan *megfoghatatlan, határtalan jóakarattal, baráti és meghitt légkör* vesz körül, amihez képest eltörpülnek az emberi szomszédság vélt előnyei (...)”⁶⁷⁴

Jacques Derrida filozófiájában a természetnek tétje van. Vagy legalábbis fontosabb és pontosabb helyet követel magának a Derridáról szóló mai diskurzusban. A kortárs értelmezők leginkább az animalitás felől közelítenek a természet derridai problematikájához, ami ugyan számos értékes gondolatot rejt még magában, azonban a természetet mint általánost vizsgálva talán még közelebb kerülhetünk azokhoz a motívumokhoz, amelyek Derrida kései filozófiájában frekvenciánként megtalálhatóak. A vendégbarátsághoz, a szuverenitáshoz, de akár a poézishez is. Nem biztos, hogy könnyebb értelmezést kínál ez az útvonal, vagy ha úgy tetszik, ösvény, viszont ahogyan ebben a fejezetben is igyekeztem bemutatni, a horizontot tágíthatja, az eddig talán járatlan út mellett fekvő összefüggésekre irányíthatja figyelmünket és vállalva az útvesztés kockázatát, egy új irányt kitaposva gazdagíthatja a dekonstrukció szellemi örökségét. Egy ilyen lehet a Thoreau-tól Derridáig vezető ösvény is.

⁶⁷² THOREAU: *Walden...* i. m. 191.

⁶⁷³ *Uo.*

⁶⁷⁴ THOREAU: *Walden...* i. m. 106.

BIBLIOGRÁFIA

ADORNO, Theodor W. – HORKHEIMER, Max: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz, Budapest, 2020.

ALFANDARY, Isabelle: *Walden or the Violence of the Letter: Toward a Theory of Reading = Sillages critiques*, 22/2017.

ALTIZER, Thomas J. J (Ed.): *Decosntruction and Theology*. Crossroad, New York, 1982.

APEL, Karl-Otto: *A diszkurzus-etika határain?* In: Két erkölcsfilozófiai tanulmány – Különlennyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4 számából. Áron Kiadó, Budapest, 1992.

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

BALOGH Gergő: „Afformatív. A performativitás kritikája Werner Hamacher munkásságában”, *Bia hangja: Az erőszak irodalmi és nyelvelméleti reprezentációi*, Szerk.: BALOGH Gergő – PATAKI Viktor, Líceum Kiadó, Eger, 2021.

BARTHES, Roland: *Le plastique*, In: *Mythologies*, Paris, Seuil, Points, 1957.

BATES, David: *Crisis between the Wars: Derrida and the Origins of Undecidability*, *Representations* 90(1)

BAUMANN, Gerhart: *Erinnerungen an paul Celan*, Suhrkamp, Berlin, 1986.

BAUMANN, Gerhart: *Erinnerungen an Paul Celan*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.

BENJAMIN, Walter: „Goethe: „Vonzások és választások”.”, Ford.: TANDORI Dezső, *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*, Magyar Helikon, Budapest, 1980.

BENJAMIN, Walter: *A nyelvről és az ember nyelvéről általában*, In: *A szirének hallgatása. Válogatott írások*. Vál., ford., szerk. és a jegyzeteket a német kiadás alapján összeállította: SZABÓ Csaba. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.

BENJAMIN, Walter: *Az erőszak kritikájáról*, ford.: BENCE György In: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*, Magyar Helikon, Békéscsaba, 1980.

BENJAMIN, Walter: *Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt*, In.: *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*, Szerk.: TIEDEMANN, Rolf – SCHWEPPEHÄUSER, Hermann, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.

BENJAMIN, Walter: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, *Nachwort: Herbert Marcuse*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1965.

BENNINGTON, Geoffrey: *A Moment of Madness: Derrida's Kierkegaard*. Oxford Literary Review, Volume 33. I., Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011.

BENNINGTON, Geoffrey: *Politika és barátság. Beszélgetés Jacques Derridával*. Replika 61. 2008.

- BERGER, Anne E. – SEGARRA, Marta (Ed.): *Demerageries: Thinking of Animals After Derrida*, Rodopi, Amsterdam & New York, 2011.
- BIGGER, Charles P.: *Between Chora and the Good*, Fordham University Press, New York, 2005.
- BOROS Gábor: Jean Jacques Rousseau = Filozófia, Szerk. BOROS Gábor, Akadémia Kiadó, Budapest, 2007.
- BOROS János – ORBÁN Jolán: *Bent a farkas, kint a farkas. Gondban a szuverenitással*. Replika 61., 2008.
- BOROS János: *Pragmatikus filozófia. Igazság és cselekvés*, Pécs, Jelenkor, 1998.
- BOROS János: Ralph Waldo Emerson = *Pragmatikus filozófia*, Jelenkor, Pécs, 1998.
- BORRADORI, Giovanna: *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago, 2003.
- BRAIDOTTI, Rosi – HLAVAJOVA, Maria (Ed.): *Posthuman Glossary*, Bloomsbury, London – New York, 2018.
- BRAIDOTTI, Rosi: *Állatok és más anomáliák*, Ford.: KISS Kata Dóra, Imágó, 12(1), 2023.
- BRAIDOTTI, Rosi: *Posthuman Feminism*, Wiley, New York, 2022.
- BURZYNSKA, Anna: *Deconstruction, Politics, Performativity*, Peter Lang, Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Warszawa – Wien, 2019.
- BUTLER, Judith – LACLAU, Ernesto – ZIZEK, Slavoj: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London, Verso, 2000.
- CAPUTO, John D.: *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*. Fordham University Press, New York, 1996.
- CAPUTO, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Indiana University Press, Bloomington, 1997.
- CAVELL, Stanley: *A Pitch of Philosophy. Autobiographical exercises*, Harvard University Press, Cambridge, 1994.
- CAVELL, Stanley: *The Senses of Walden. An Expanded Edition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- CELAN, Paul: *Beszéd Bréma szabad hanzaváros irodalmi díjának átvétele alkalmából 1958-ban*, Ford.: SCHEIN Gábor, Műhely, 1993/4.
- CELAN, Paul: *Meridián = Paul Celan versei*, Szerk. MARKÓJA Csilla – MARNO János, Enigma, Budapest, 1996.
- CELAN, Paul: *Zsoltár* Ford. LATOR László, In: *Halálfűga*, Európa, Budapest, 1981.
- COLLISON, Luke - FATHAIGH, Ó Cilian - TSAGDIS, Georgios (Ed.): *Derrida's Politics of Friendship. Amity and Enmity*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2021.
- COWARD, Harold – FOSHAY, Toby: *Derrida and Negative Theology*. SUNY Press, New York, 1992.

CRITCHLEY, Simon: Derrida: Private Ironist or Public Liberal, MOUFFE, Chantal (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996.

CRITCHLEY, Simon: *Frankfurt Impromptu – Remarks on Derrida and Habermas*, *Constellations*, 7(4), 2000.

CRITCHLEY, Simon: *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014.

CROCKETT, Clayton – MALABOU, Catherine: *Plasticity and the Future of Philosophy and Theology*. *Political Theology*, 11(1), 2010.

CROCKETT, Clayton: *Derrida after the End of Writing. Political Theology and New Materialism*. Fordham University Press, New York, 2018.

DAS, Saitya Brata: *The Wounded World: Essays on Ethics and Politics*, Aakar Books, Delhi, 2013.

DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix: *Mi a filozófia?* Ford.: FARKAS Henrik, Műcsarnok, Budapest, 2013.

DELEUZE, Gilles: *Az idő-kép. Film 2*. Ford.: KOVÁCS András Bálint, Palatinus, Budapest, 2008.

DERRIDA, Jacques – EISENMAN, Peter: *Chora L Works*, Ed.: KIPNIS, Jeffrey – LEESER, Thomas, The Monacelli Press, New York, 1997.

DERRIDA, Jacques – HABERMAS, Jürgen: *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York* (octobre-décembre 2001), Galilée, Paris, 2004.

DERRIDA, Jacques : *Az idő adománya. A hamis pénz*, Ford.: KICSÁK Lóránt, Palatinus Kiadó, Budapest, 2003.

DERRIDA, Jacques: „At This Very Moment in This Work Here I Am”, *Psyche. Inventions of the Other, Volume I.*, Stanford, Stanford University Press, 2007.

DERRIDA, Jacques: *A halál adománya: adni – kinek? (A tudás paradoxona)*. In: *Az árnyék helye*. Szerk.: GULYÁS Gábor – SZÉPLAKY Gerda. Pozsony, 2011.

DERRIDA, Jacques: *A hang és a fenomén – A jel problémája Husserl fenomenológiájában*. Ford.: SEREGI Tamás, Kijárat, Budapest, 2013.

DERRIDA, Jacques: *A másik egynyelvűsége, avagy az eredetprotézis*, Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán, Jelenkor, Pécs, 1997.

DERRIDA, Jacques: *Aláírás, esemény, kontextus*. Ford.: KICSÁK, Lóránt, In.: *Performatív fordulatok*, Szerk.: ANTAL Éva – KICSÁK Lóránt – SZÉPLAKY Gerda, Líceum, Eger, 2015.

DERRIDA, Jacques: *Az idegen kérdése: az idegentől jött*, ford.: BOROS János – ORBÁN Jolán, In: *Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*, Szerk.: BICZÓ Gábor, Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004.

DERRIDA, Jacques: *Bitangok. Két esszé az észről*, Ford.: KICSÁK Lóránt, L'Harmattan, Budapest, 2015.

- DERRIDA, Jacques: *Circonfession*, Ed.: BENNINGTON, Geoffrey, DERRIDA, Jacques, Seuil, Paris, 1991
- DERRIDA, Jacques: *Circonfession*, Seuil, Paris, 1991.
- DERRIDA, Jacques: *Cogito et la histoire de folie*, In: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.
- DERRIDA, Jacques: *Cosmopolits de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997.
- DERRIDA, Jacques: *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve*, In: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.
- DERRIDA, Jacques: *De l'esprit: Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987.
- DERRIDA, Jacques: *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy, Paris, 1998.
- DERRIDA, Jacques: *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999.
- DERRIDA, Jacques: *Donner le temps. La fausse monnaie*, Galilée, Paris, 1991.
- DERRIDA, Jacques: *Du droit a la philosophie*. Paris, Galilée, 1990.
- DERRIDA, Jacques: *Fichus. Discours de Francfort*, Galilée, Paris, 2002.
- DERRIDA, Jacques: *Foit et Savoir*, Seuil, Paris, 2000.
- DERRIDA, Jacques: *Foit et savoir. Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison*. In: DERRIDA, Jacques – VATTIMO, Gianni: *La religion*, Seuil, Paris, 1996.
- DERRIDA, Jacques: *For Strasbourg*, Ed. BRAULT, Pascale-Anne – NAAS, Michael, Fordham University Press, New York, 2014.
- DERRIDA, Jacques: *Grammatológia*. Ford.: MARSÓ Paula, Typotex, Budapest, 2014.
- DERRIDA, Jacques: *Hit és tudás. A „vallás” két forrása a puszta ész határain*, Ford.: BOROS János – ORBÁN Jolán, Brambauer, Pécs, 2006.
- DERRIDA, Jacques: *Hospitalité, VOLUME I, Séminaire (1995-1996)*, Seuil, Párizs, 2021.
- DERRIDA, Jacques: *Írásra vagyok itélve. Franz-Olivier Griesbert beszélgetése*, Ford.: ORBÁN Jolán, Jelenkor, 2005. október
- DERRIDA, Jacques: *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak*, Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor, - ORBÁN Jolán, Pécs, Jelenkor, 2000.
- DERRIDA, Jacques: *Khôra*, In: *Esszé a névről*, Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán, Jelenkor, Pécs, 1995.
- DERRIDA, Jacques: *Kivéve a név*, In: *Esszé a névről*, Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán, Jelenkor, Pécs, 1995.
- DERRIDA, Jacques: *L'animal donc je suis*, Galilée, Paris, 2006.
- DERRIDA, Jacques: *L'autre cap*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.
- DERRIDA, Jacques: *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, Paris, 1980.
- DERRIDA, Jacques: *Language Is Never Owned: An Interview = Sovereignities in Question. The Poetics of Paul Celan*. Ed.: DUTOIT, Thomas – PASANEN, Outti, Fordham University Press, New York, 2005.

- DERRIDA, Jacques: *Le Parjure et le Pardon, Volume II. Séminaire (1998-1999)*, Seuil, 2020.
- DERRIDA, Jacques: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Collection Épiméthée, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.
- DERRIDA, Jacques: *Le temps Des adieux Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou*. *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger*, 188 (1), 1998.
- DERRIDA, Jacques: *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990.
- DERRIDA, Jacques: *Marges de la philosophie*, Les Éditions Minuit, Paris, 1972.
- DERRIDA, Jacques: *Marx kísértetei*. Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán, Jelenkor, Pécs, 1995.
- DERRIDA, Jacques: *Mémoires Paul de Man számára*, Ford.: SIMON Vanda, Józsoveg, Budapest, 1998.
- DERRIDA, Jacques: *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988.
- DERRIDA, Jacques: *Mi a költészet? = A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. szerk. BÓKAY Antal – VILCSEK Béla – SZAMOSI Gertrud – SÁRI László, Osiris, Budapest, 2002.
- DERRIDA, Jacques: *Moscou aller-retour*, Galilée, Paris, 1995.
- DERRIDA, Jacques: *Papier machine*, Galilée, Paris, 2001.
- DERRIDA, Jacques: *Platón patikája*. In: *A disszemináció*, Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán, Jelenkor, Pécs, 1998.
- DERRIDA, Jacques: *Politiques de l'amitié, Suivi de l'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris, 1994.
- DERRIDA, Jacques: *Pourquoi Peter Eisenman écrits de si bons livres. Psyché, Inventions de l'autre*, Galilée, Paris, 1986
- DERRIDA, Jacques: *Rams: Uninterrupted Dialogue – Between Two Infinities, the Poem = Sovereignities in Question. The Poetics of Paul Celan*. Ed.: DUTOIT, Thomas – PASANEN, Outi, Fordham University Press, New York, 2005.
- DERRIDA, Jacques: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, MOUFFE, Chantal (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996.
- DERRIDA, Jacques: *Schibboleth pour Paul Celan*, Galilée, Paris, 1986.
- DERRIDA, Jacques: *Séminaire La bête et le souverain I. Volume I (2001-2002)*, Galilée, 2008.
- DERRIDA, Jacques: *Séminaire La bête et le souverain II. Volume II (2002-2003)*, Galilée, 2010.
- DERRIDA, Jacques: *Spectres de Marx, L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques: *Szeptember 11. „fogalma”*, Ford.: RADVÁNSZKY Anikó, 2000 Irodalmi és Társadalmi havi lap, 2006(6), 3-12.

- DERRIDA, Jacques: *The Other Heading*, Trans.: NAAS, Michael, Bloomington, Indiana University Press, 1992.
- DERRIDA, Jacques: *Törvényerő. „A tekintély misztikus alapja”*. Ford.: KICSÁK, Lóránt, L'Harmattan, Budapest, 2016.
- DERRIDA, Jacques: *Ulysses gramophone, Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris, 1987.
- DERRIDA, Jacques: Vendégszeretetgyűlölet, In: *Ki az anya?* Ford. BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán, Jelenkor, Pécs, 1997.
- DERRIDA, Jacques: *Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítést!* Ford.: BOROS János – ORBÁN Jolán, Lettre, 38. 2000. Ősz
- DERRIDA, Jacques: *Violence et métaphisique*, In: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.
- DERRIDA, Jacques: *Voyous*, Galilée, Paris, 2003.
- DERRIDA, Jacques: *Writing and Difference*. London, 2002.
- DESCOMBES, Vincent: *Le même et l'autre : 45 ans de philosophie française (1933-1978)*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.
- EGRI Petra: *Divatelmélet, teatralitás, dekonstrukció – Kortárs divatperformanszok*, Szépirodalmi Figyelő Ala-pítvány, Budapest, 2023.
- EMERSON, Ralph Waldo: *Gifts = The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, Ed.: ATKINSON, Brooks, Random House, New York, 1950.
- EMERSON, Ralph Waldo: *Körök = Esszék*, Bagolyvár Könyvkiadó, Budapest, 1999.
- EMERSON, Ralph Waldo: *Önbizalom = Természet, ember, társadalom*, Ford.: WILDNER Ödön Fapadoskönyv, Budapest, 2015.
- EMERSON, Ralph Waldo: *Természet = Természet, ember, társadalom*, Ford.: WILDNER Ödön, Fapadoskönyv, Budapest, 2015.
- EMERSON, Ralph Waldo: *The Over-Soul = The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, Ed.: ATKINSON, Brooks, Random House, New York, 1950.
- FARIAS, Victor: *Heidegger et la Nazisme*, Verdier, Paris, 1987.
- FAZEKAS István: *Elgondolni a Semmit. Heidegger és a khóra problémája*, Elpis 2011(2)
- FEHÉR M. István: *Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció*. In: *Filozófia mint de(kon)strukció. Heidegger és Derrida*. Szerk. NYÍRÓ Miklós, L'Harmattan, Budapest, 2002.
- FELKAI Gábor: *Jürgen Habermas*, Budapest, Áron Kiadó, 1993.
- FREUD, Sigmund: *Időszerű gondolatok a háborúról és halálról*, Ford.: SZALAI István, In: *Tömegpszichológia*, Szerk.: ERŐS Ferenc, Sigmund Freud Művei V., Cserépfalvi Könyvkiadó, Budapest, 1995.

- FREUD, Sigmund: *Kell-e háború?*, Ford.: SZALAI István, In: *Tömegpszichológia*, Szerk.: ERŐS Ferenc, Sigmund Freud Művei V., Cserépfalvi Könyvkiadó, Budapest, 1995.
- FRITSCH, Matthias (Ed.): *Eco-Deconstruction. Derrida and Environmental Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2018.
- GADAMER, Hans-Georg: *Értelem és az értelem elrejtése Paul Celan költészetében (1975)*, Ford.: SCHEIN Gábor, Pannonhalmi Szemle, 1993. I/1
- GADAMER, Hans-Georg: *Fenomenológiai és szemantikai közelítések Celan költészetéhez*, Ford.: SCHEIN Gábor, Enigma, 1994/3, 33-40.
- GADAMER, Hans-Georg: *Ki vagyok Én és ki vagy Te? (Kommentár Paul Celan verseinek Atemkristall című ciklusához) = A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, Szerk.: BÓKAY Antal – VILCSEK Béla – SZAMOSI Gertrúd – SÁRI László, Osiris, Budapest, 2002.
- GANDESHA, Samir: *Book Review: Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Political Theory 34(2), 2006.
- GEROULANOS, Stefanos: *Heterogeneities, Slave-princes, and Marshall Plans: Schmitt's Reception in Hegel's France*, Modern Intellectual History, Volume 8, Issue 03, 2011.
- GILL, Mary Louise: *Plato's Unfinished Trilogy: Timaeus – Critias – Hermocrates*. In: *Plato's Styles and Characters. Between Literature and Philosophy*. Ed.: CORNELLI, Gabriele, De Gruyter, Berlin – Boston, 2016.
- GYULAI, Attila: *Nyelv és retorika Carl Schmitt politikaelméletében*, Eötvös Loránd Tudományegyetem (ELTE), ELTE Politikatudományi Doktori Iskola, 2016.
- HAACK, Susan: *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford and Cambridge, Blackwell, 1993.
- HAACK, Susan: *Manifesto of a Passionate Moderate*. Chicago and London, The University of Chicago Press. 1998.
- HABERMAS, Jürgen – DERRIDA, Jacques: *February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe*. Constellations, 10(3), 2003.
- HABERMAS, Jürgen: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Ford.: BERÉNYI Gábor – FELKAI Gábor, Gondolat, Budapest, 2011.
- HABERMAS, Jürgen: *A posztnemzeti állapot. Politikai esszék*, L'Harmattan, Budapest, 2006.
- HABERMAS, Jürgen: *Europe. The Faltering Project*, Trans.: CRONIN, Ciaran, Polity Press, Cambridge, 2009.
- HABERMAS, Jürgen: *Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához*, In.: *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társa-*

- dalmi integráció politikaifilozófiai elmélete, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001.
- HABERMAS, Jürgen: *Filozófiai diskurzus a moderniségről*, Helikon, Budapest, 1998.
- HABERMAS, Jürgen: *Morális tudat és kommunikatív cselekvés*, In.: A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikaifilozófiai elmélete, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001.
- HABERMAS, Jürgen: *Religious Pluralism and Civic Solidarity*, In: *Between Naturalism and Religion*, Polity Press, Cambridge, 2008.
- HABERMAS, Jürgen: *Three Normative Models of Democracy*, *Constellations*, 1(1), 1-10. 1994.
- HAMACHER, Werner: „Afformatív, sztrájk”, Ford.: SZABÓ Csaba, *Az árnyék helye. Tanulmányok a hatalom, a morál és az erőszak kérdéseiről*, Szerk.: GULYÁS Gábor – SZÉPLAKY Gerda, Kalligram, Pozsony, 2011.
- HARAWAY, Donna: *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, Routledge – New York, 1990.
- HARAWAY, Donna: *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2008.
- HARRINGTON, Austin: *Value-Spheres or 'Validity-Spheres'?: Weber, Habermas and Modernity*, *Max Weber Studies*, Vol. 1, No. 1. 2000.
- HART, Kevin: *Religion*. In: *Understanding Derrida*. Ed.: REYNOLDS, Jack – ROFFE, Jonathan. New York, 2004.
- HAVERKAMP, Anselm: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Suhrkamp Verlag 1994.
- HEIDEGGER, Martin: *A műalkotás eredete*, Ford.: BACSÓ Béla, Európa, Budapest, 1988.
- HEIDEGGER, Martin: *Az út a nyelvohez*, In: „...költőien lakozik az ember...” *Válogatott írások*, Ford.: BACSÓ Béla – HÉVÍZI Ottó – KOCZISZKY Éva – PONGRÁCZ Tibor – SZIJJ Ferenc – VAJDA Mihály, T-Twins Kiadó, Budapest, 1994.
- HEIDEGGER, Martin: *Bevezetés a metafizikába*, Ford.: VAJDA Mihály, Ikon, Budapest, 1995.
- HEIDEGGER, Martin: *Építés / Lakozás / Gondolkodás = Utóirat*, III. évfolyam, 1. szám, Magyar Építőművészek Szövetsége, Budapest, 2003.
- HEIDEGGER, Martin: *Mit hívunk gondolkodásnak?*, Ford.: VAJDA Mihály, Gond-Cura Alapítvány, Palatinus, Budapest, 2009.
- HEIDEGGER, Martin: *Was heißt Denken?* kiad. KLOSTERMANN, Vittorio = Uő. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, VIII., sorozatszerk. KLOSTERMANN, Vittorio, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt, 2002.
- HUSSERL, Edmund: *Ideas I*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1983.

JOYCE, James: *Ulysses*, Ford.: BARTOS Tibor, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1974.

KANT, Immanuel: *Az örök béke*, Ford.: BABITS Mihály, Budapest, Helikon, 2019.

KATSUMORI, Makoto: *Derridean Deconstruction and the Question of Nature = Derrida Today*, Volume 3, Issue 1, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010.

KICSÁK Lóránt: A vendégbarátságról – jelen időben, In. *Filozófiai üdvtechnikák*, Liget Műhely Alapítvány, Budapest, 2020.

KICSÁK Lóránt: *Embertelen természet – természetes ember. Nietzsche és a morál fiziológiája*, Korunk, III. Folyam, 2018. Január

KICSÁK Lóránt: *Filozófiai üdvtechnikák*, Liget Műhely Alapítvány, Budapest, 2020.

KICSÁK Lóránt: Közösség, önvédelem, önkorlátozás – Az autoimmunitás és autoimmunizáció etiko-politiko-ontológiája I., Performa, 2022. 13. 3.

KICSÁK, Lóránt: A dekonstrukció mint politikai filozófia. In: *Lábjegyzetek Platónhoz 14. Az agresszió*. Szerk.: LACZKÓ, Sándor. Státus Kiadó, Szeged, 2016.

KISS Noémi, *Határhelyzetek*, Anonymus, Budapest, 2003.

KOJÈVE, Alexandre: *Outline of a Phenomenology of Right*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2007.

KRISTEVA, Julia: *Polylogue*, Seuil, Paris, 1977.

KRISTEVA, Julia: *Revolution in Poetic Language*, Columbia University Press, New York, 1984.

KULCSÁR-SZABÓ Zoltán: *A tiszta eszközök politikája. Walter Benjamin*. In: *A gondolkodás háborúi. Töredékek az erőszakos diskurzusok 20. századi történetéből*, Ráció, Budapest, 2014.

LACLAU, Ernesto: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, MOUFFE, Chantal (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996.

LACOEUE-LABARTHE, Philippe: *Poetry as Experience*, Stanford University Press, Stanford, 1999.

LANDRY, Donna, MACLEAN, Gerald: *Rereading Laclau and Mouffe*, *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 1991. 4:4

LANE, Melissa: *Thoreau and Rousseau: Nature as Utopia = A Political Companion to Henry David Thoreau*, Ed.: TURNER, Jack, University Press of Kentucky, Lexington, 2009.

LÁNYI András: *Bevezetés az ökofilozófiába*, L'Harmattan, Budapest, 2020.

LÁNYI András: *Miért nem éhes a Dasein Heideggernél? Heidegger és a mélyökológiai mozgalom*, Korunk, III. Folyam, 2018. Január

LESLIE, Esther: *Walter Benjamin. Overpowering Conformism*, Pluto Press, London, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974.

- LÉVINAS, Emmanuel: *Egész másképp (Jacques Derridáról)*. In: *Nyelv és közelség*, Ford.: TARNAY László Jelenkor, Pécs, 1996.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Paul Celan – A léttől a másig*, Ford.: VARGA Mátyás, Nagyvilág, 2001(9)
- LEVINAS, Emmanuel: *Paul Celan, de l'être à l'autre*, Fata Morgana, Paris, 1972.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*, ford. TARNAY László, Jelenkor, Pécs, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, LGF, Paris, 1990.
- LOSONCZ Alpár: *A kései politikai filozófia útvesztői, azaz Derrida füle*, In: *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*, Szerk.: NYÍRÓ Miklós, L'Harmattan, Budapest, 2012.
- LYNES, Philippe: *Futures of Life Death on Earth. Derrida's General Ecology*, Rowman & Littlefield, London & New York, 2018.
- LYON, James K.: *Paul Celan and Martin Heidegger: An Unresolved Conversation, 1951-1970*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006.
- MALABOU, Catherine – DERRIDA, Jacques: *Counterpath*, Trans.: WILLS, David, Stanford University Press, Stanford, 2004.
- MALABOU, Catherine – DERRIDA, Jacques: *La contre-allée*, La Quinzaine Littérature, Paris, 1999.
- MALABOU, Catherine: *L'avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Vrin, Paris, 1996.
- MALABOU, Catherine: *La Plasticité au soir de l'écriture: Dialectique, destruction, déconstruction*. Léo Scheer, Paris, 2005.
- MALABOU, Catherine: *Le Change Heidegger: Du fantastique en philosophie*, Léo Scheer, Paris, 2004.
- MALABOU, Catherine: *Plasticity at the Dusk of Writing*. Columbia University Press, New York, 2010.
- MARDER, Michael – ROUSSEL, Mathilde (Ed.): *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium*, Columbia University Press, New York, 2014.
- MARDER, Michael: *Groundless existence: the political ontology of Carl Schmitt*, Continuum, New York, 2010.
- MARDER, Michael: *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*, Columbia University Press, New York, 2013.
- MIYAZAKI, Yusuke: *Responsibility of Making Decisions without Decisionism: From Carl Schmitt to Jacques Derrida*, In: *Glauben und Wissen in der Geistesgeschichte*, ed. KURIHARA, Takashi, Niigata: Graduate School of Modern Society and Culture, Niigata University, 2011.

- MORTON, Timothy: *Ecology as Text, Text as Ecology*, Oxford Literary Review, 32(1), 2010.
- MORTON, Timothy: *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Harvard University Press, Cambridge, 2007.
- MOUFFE, Chantal – LACLAU, Ernesto: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985.
- MOUFFE, Chantal (Ed.): *Deconstruction and pragmatism*, London & New York, Routledge, 1996.
- MOUFFE, Chantal: *Deconstruction, Pragmatism and Democracy*, MOUFFE, Chantal (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996.
- MOUFFE, Chantal: *The Challenge of Carl Schmitt*, Ed.: MOUFFE, Chantal, Verso, London & New York, 1999.
- MOUFFE, Chantal: *The Return of the Political*, Verso, London & New York, 1993.
- NAAS, Michael: *Miracle and Machine: Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media*, Fordham University Press, New York, 2012.
- NANCY, Jean-Luc: *La Déclosion. Déconstruction du christianisme*, Galilée, Paris, 2005.
- OJAKANGAS, Mika: *A philosophy of concrete life: Carl Schmitt and the political thought of late modernity*, Peter Land, Bern & Oxford, 2006.
- ORBÁN Jolán: *Derrida írás-fordulata*, Jelenkor, Pécs, 1994.
- ORBÁN Jolán: *Esélyt a humán szakoknak – Jacques Derrida szakmai hitvallása*, In: Jacques Derrida szakmai hitvallása, Szerk. ORBÁN Jolán, Iskolakultúra, Veszprém, 2009.
- ORBÁN Jolán: *Pragmatológia – az írás mint filozófiai és kulturális gyakorlat*, Szerk.: KARIKÓ Sándor, Értékek és életelvek, Budapest, Áron Kiadó, 2004.
- PALMER, Richard E.: *Gadamer és Derrida mint Paul Celan értelmezői*, Athenaeum, 1994/II, 2.
- PENALVER GOMEZ, Patricio: *Le "sans" d'une pensée sans l'être*. In: *Le passage des frontières*. Ed.: MALLET, Marie-Louise. Paris, 1994. 165–172.
- PLATÓN: *Timaios*, Ford.: KÖVESDI Dénes In: *Platón összes művei III.*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- POURCIAU, Sarah: *Bodily Negation: Carl Schmitt on the Meaning of Meaning*, MLN, 120(5)
- PÖGGELER, Otto: *Die Spur des Wortes. Zur Lyrik Paul Celans*, Alber, Freiburg – München, 1986.
- RAMBERG, Bjørn, DIELEMAN, Susan: "Richard Rorty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Ed.: ZALTA, Edward N.
- RAPAPORT, Herman: *Deregionalizing Ontology: Derrida's Khōra*, *Derrida Today*, 1(1), 2008.
- RORTY, Richard: *Achieving Our Country*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

- RORTY, Richard: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- RORTY, Richard: *Derrida on Language, Being, and Abnormal Philosophy*, *The Journal of Philosophy*, 74. 1977.
- RORTY, Richard: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, Ford.: BOROS János – CSORDÁS Gábor, Pécs, Jelenkor, 1994.
- RORTY, Richard: *Filozófia és társadalmi remény*, Ford.: KRÉMER Sándor – NYÍRÓ, Miklós, Budapest, L'Harmattan, 2007.
- RORTY, Richard: Is Derrida a Quasi-Transcendental Philosopher?, *Contemporary Literature*, 1995.
- RORTY, Richard: On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*, New York, Cambridge University Press. 1992.
- RORTY, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1978.
- RORTY, Richard: Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida, In: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
- RORTY, Richard: Postmodernist bourgeois liberalism in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*, New York, Cambridge University Press. 1992.
- RORTY, Richard: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, In: *Deconstruction and Pragmatism*, Ed.: MOUFFE, Chantal, Routledge, London & New York, 1996.
- RORTY, Richard: Respond to Simon Critchley, MOUFFE, Chantal (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996.
- RORTY, Richard: Unfamiliar noises: Hesse and Davidson on metaphor, in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume I*, New York, Cambridge University Press, 1992.
- SAFRANSKI, Rüdiger: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*, Európa, Budapest, 2000.
- SALLIS, John: *A platóni chóra*. Athenaeum II/2. T-Twins Kiadó, Budapest, 1994.
- SCHMITT, Carl: *A politikai fogalma*, Ford.: CS. KISS, Lajos, Osiris, Budapest 2002.
- SCHMITT, Carl: *Politikai teológia*, Ford.: PACZOLAY Péter, ELTE-ÁJK, Budapest, 1992.
- SCHUSTER, Joshua: *Broken Singularities (Derrida and Celan)*, In: *After Derrida* Ed.: RABATÉ, Jean-Michel, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
- SINNERBRINK, Robert: *Deconstructive Justice and the „Critique of Violence“: On Derrida and Benjamin*. *Social Semiotics* Vol. 16. No. 3
- SMID Róbert – WESSELÉNYI-GARAY Andor (Szerk.): *Méregzöld*, Magyar Művészeti Akadémia Művészetelméleti és Módszertani Kutatóintézet, Budapest, 2021.

- STRAUSS, Leo: *Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political*, In: Hobbes' politische Wissenschaft, Neuwied, Berlin, 1965.
- STRAUSS, Leo: *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, Recherches philosophiques II (1932–33)
- TANDORI, Dezső: *Walden-idézés. Henry David Thoreau = A zsalu sarokvasa*, Magvető, Budapest, 1979.
- TAYLOR, Mark C.: *Deconstructing Theology*. Crossroad, New York, 1982.
- TECHET Péter: *Carl Schmitt. Egy szellemi kalandor*, Attraktor, Máriabesnyő, 2013.
- THOMASSEN, Lasse: *The Derrida-Habermas Reader*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
- THOREAU, Henry David: *Walden. A polgári engedtlenség iránti kötelességről*, Fekete Sas Kiadó, Budapest, 2015.
- ULLMANN Tamás: „Kifejezés, nyelv és retorika Lévinasnál”, *Pro Philosophia Füzetek*, 2004/2.
- UNGUREANU, Camil: *Derrida on Free Decision: Between Habermas' Discursivism and Schmitt's Decisionism*. The Journal of Political Philosophy: Volume 16, Number 3, 2008.
- VIDLER, Anthony: *Chora*, In: CASSIN, Barbara (Ed.): *Dictionary of Untranslatables*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- VOLOSHIN, Beverley R.: *The Ethical Turn in French Postmodern Philosophy*, Pacific Coast Philology, 33(1), 1998.
- WEISS, János: *Walter Benjamin: Az erőszak kritikájáról*. In: A Frankfurti Iskola, Áron Kiadó, Budapest, 1997.
- WIGLEY, Mark: *The Architecture of Deconstruction. Derrida's Haunt*, The MIT Press, Cambridge, 1995.
- WILEY, James: *Mouffe and Schmitt*, Theory & Event-Volume 3, Issue 4, 1999.
- WINQUIST, Charles: *Epiphanies of Darkness*. The Davies Group Publishers, Aurora, 1986.
- WOOD, David: *On the Way to Econstruction*, Environmental Philosophy, 3(1), 2006.