



KICSÁK
LÓRÁNT

**FILOZÓFIAI
ÜDVTECHNIKÁK**

Liget

Kicsák Lóránt

FILOZÓFIAI
ÜDVTECHNIKÁK

Liget Műhely Alapítvány, 2020

Szerkesztette: Levendel Júlia, Horgas Judit

A borítót tervezte: René Margit

Tördelés: Károlyné Ór Erzsébet

ISBN 978-615-5419-54-6

TARTALOM

Előszó	5
Filozófiai lélekvezetés	7
Első személyben	25
Teremtő rombolás	45
A társadalom megújulási képességének kimerüléséről	70
A tanúsítás fenomenológiája	84
A vendégbarátságról – jelen időben	103
Honnan lehet tudni, hogy nincs bocsánat?	135
Irodalomjegyzék	156

ELŐSZÓ

Az itt következő írások témáját az a filozófia-felfogás jelölte ki, melyet a legtalálóbban Michel Foucault fogalmazott meg:

[...] mi más a mai filozófia – vagyis a filozófiai tevékenység –, ha nem magának a gondolkodásnak a kritikai munkája, és ha nem arra tör, hogy – a már ismert törvényesítése helyett – kijelölje, hogyan és honnantól lehetséges a másként gondolkodás? (...)

Van valami nevetséges abban a filozófiai beszédmódban, amely másoknak kívülről akar törvényt szabni, megmondani, mi az igazság, és milyen út vezet oda, vagy ha arról a naiv hitről tesz tanúbizonyságot, hogy mások peres ügyében ő lehet a vizsgálóbíró; azt viszont valóban jogában áll kinyomozni, mi változott meg saját gondolkodásán belül egy számára idegen tudásról szerzett tapasztalat hatására. A „próba” – hogy az igazság játéka az önmagunkat megváltoztató próbatétel, nem pedig a másik szimpla elfogadása csak azért, hogy legyen kivel kommunikálnunk – a filozófia lelke, feltéve, ha a filozófia az maradt, ami valaha volt: „aszkézis”, önmagunk gyakorlása a gondolkodásban.¹

A filozófiai aszkézis a másként gondolkodás helyzeteit dolgozza ki, hogy a megismerés cselekvő-közvetítő erejével élve megváltoztassa a gondolkodást, a személyiséget, az életet. „Az igazság szabaddá tesz majd benneteket”. Ha a tényszerű élet meg is reked valamilyen hagyományban és szokásban, csak akkor lehetünk szabadok az igazságra, ha előbb szabaddá válnunk ettől a megrekedt hagyománytól. Egyszer majd attól is, amely ezekben az írásokban vezérszerepet játszik. Egyelőre az

¹ Michel Foucault: *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása* (Albert Sándor és mások fordítása). Atlantisz, Bp., 1999. 10–13.

tart mellette, hogy a filozofálás legősibb gesztusát utánozza. Mert az egyéni és közösségi öneszmélés és önformálás filozófiája mindenkor *dekonstruktív* erőhatásokból táplálkozik, és ilyen hatásokat kelt.

FILOZÓFIAI LÉLEKVEZETÉS

Az önformálás filozófiai hagyományának megelevenedése

Paul Rabbow alapműve, a *Lélekvezetés* P. Hadot és M. Foucault közös forrása. Ők hárman azon dolgoztak, hogy újból elevenné tegyék a filozófia mint életgyakorlat gondolatát. Nem csupán egy különben korántsem elfeledett hagyományt, egy meghatározott korszakot vagy irányultságot engedtek felfedezni a filozófiában, de a történeti környezetből kilépve megnyitották az utat a filozófia másféle önértelmezése és ezzel együtt művelése előtt is. És amikor a vizsgálódásuk gerincét alkotó hellenisztikusokkal egyetértésben a filozófia feladatát és célját a lélek formálásában jelölték meg, nagyban hozzájárultak, hogy a filozófiai lélegzõ gondozás hagyománya kialakítsa a maga terápiás gyakorlatát, vagy bebocsátást nyerjen egyéb terápiás gyakorlatok körébe.

A hellenisztikus etikai iskolák részben hagyománytörténeti értelemben és közvetetten váltak érdekessé. Mai helyzetünkben jelentősnek tűnik a hellenisztikus hagyományon *alapuló*, a filozófiai lélekformálás és a keresztény lelkiség gyakorlatai között az egyenes ági leszármazást hangsúlyozó rabbowi *értelmezés*, „a filozófia mint életmód” hadot-i és „a létezés esztétikájának” foucault-i *konceptiója és programja*.

Az Istennel együtt a transzcendens, közösségi értékeket is eltemető korunkban az *önmagunkkal törődés* parancsa válhat/válik (ismét) az erkölcsi én, az *etikus lét és az erényes karakter alapjává* és alapelvévé. Másképpen szólva: a közös megváltást és boldogságot ígérő utak követése helyett ma az egyén saját magán végzett, szabad, teremtő munkájában látjuk morális fejlődésének egyedüli lehetőségét. S ezt *Nietzsche után* bátran mondom, még ha olyan messzire nem merészkednék is, hogy kijelentsem: ha az „önmagunkkal törődést” tesszük

etikai alapelvvé, átgondolhatjuk az értékrendünket, és visszaterhet az autonóm erkölcsi lény morálja.

A hellenisztikus etikai hagyomány és központi eleme, a lelkigyakorlatok felfedezése általánosítás és formalizálás révén elvezet bennünket (és szerzőinket is elvezette) a *filozófiai tevékenység* mibenlétének, feladatának, céljának és lehetséges eredményének újragondolásához. Hamar arra a belátásra juthatunk, hogy a filozófia – a spekulatív elméletalkotás formájában is – gyakorlat, és csak a filozofálás gyakorlásában, a gondolkodás tapasztalataként létezik. Egyszerre van szó a gondolkodásból eredő tapasztalatról, illetve magának a gondolkodás (lehetőségeinek, meghatározottságainak, korlátjainak) megtapasztalásáról. S e kétféle tapasztalat egymásra épül: a filozófiai igazság nem külsődleges vonatkozások révén igazolódik, hanem csakis a filozofálás eseményében megtörténő, önmagára utaló *tapasztalati igazság*ként értelmezhető.

A hellenisztikus hagyomány iskolái, miközben a mindennapi *létezés filozófiai igényű* megértésére és értelmezésére törekszenek, a filozofáló életének és személyiségének át- és megformálását tekintik feladatuknak. A mindennapi létezéssel együtt mozgó filozofálásban áttekinthetővé teszik az ember számára az egzisztenciáját, tapasztalatot kínálnak az inautentikus és autentikus létmódok különbségéről. Ez akkor is lényegi a filozófia számára, ha nem hiszünk abban, hogy a nem-tulajdonképpen egzisztencia tulajdonképpenivé alakítható, s hogy egyáltalán van autentikus létezés. Ha viszont hiszünk ebben (Hadot egészen biztosan²), úgy érezzük, a

² „A sztoikusok számára a filozófia nem egy elvont elmélet előadása, még kevésbé szövegelemzés, hanem életművészet, tényleges, az egész életet igénybe vevő magatartás egy bizonyos élethelyzetben. A filozófiai tevékenység nem korlátozódik a megismerés területére, hanem az *önmagaság* és a *lét* rendjéhez tartozik: a filozofálás folytonos fejlődés, előrehaladás, amely során gyarapszunk a létben és jobbá válunk. A filozófia megtérés, mely felkavarja egész életünket, és teljesen megváltoztatja azt, aki filozofálásra adja a fejét. A tudattalan által irányított és a *gondok* által megtépzott hamis (inautentikus) életállapotot *autentikussá* alakítja, és hozzájárul ahhoz, hogy az ember *önmagára eszméljen*, helyes

filozófia ezzel teljesíti be eredeti feladatát. Bármennyire is elhamarkodottnak, általánosítónak és ugyanakkor végtelenül személyesnek hasson is, meggyőződésem: a filozófia mint életmód, az egzisztencia esztétikája, az egzisztencia-tapasztalássá tett (gyakorlati) filozofálás az emberi lét ontológiai áthangolásával és megemelésével a megváltás, eloldódás, felszabadulás reményét és ígérését hordozza. Ez különösen hangsúlyossá válik olyan korban, amelyik elvesztette már hitét a megváltás minden eddigi történeti formájában, melyek közös jellemzője – legyen szó egyéni vagy közösségi megváltásról –, hogy vallásos indíttatásúak voltak. A nem vallásos megváltás iránti hitünket úgy éleszti fel, hogy, felszabadítva a tényleges létezés felvállalására, megszabadít a megváltás iránti sóvárgásunktól.

Az értelmezői kontextus Rabbow-nál

P. Rabbow 1954-ben tette közzé *Lélekvezetés. A gyakorlatok módszere az antikvitásban* című könyvét,³ melyben alapos forrásanyag felvonultatásával tekintette át az antikvitásban kimunkált és gyakorolt önformáló spirituális technikákat. Ez a munka, két másik könyvvel együtt, az életmű központi darabja. Az 1914-ben született *Antik írások a lélek gyógyításáról és vezetéséről: a forrásuknál vizsgálva* című munka⁴ többkötetesnek ígérkezett, hiszen alcímében az 1. pont alatt *a harag kezelésére vonatkozó hellenisztikus források ismertetését és elemzését* ígéri. A másik munka 1960-ban jelent meg, a címe – *Pedagógia. A*

képet alkosson a világról és elérje a belső béke és szabadság állapotát. Hadot, Pierre: *A lélek iskolája. Lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. Ford.: Cseke Ákos. Kairosz Kiadó, Budapest, 2010. 12–13. (Kiemelések rólem – K. L.)

³ Rabbow, Paul: *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Im Kösel-Verlag KG, München, 1954.

⁴ P. Rabbow: *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung: auf ihre Quellen untersucht – Die Therapie des Zorns*. Teubner, Leipzig, 1914.

napnyugati nevelésművészet alapvetése a szókratikus hagyományban⁵ – egyértelműen jelzi a szövegkörnyezetet, amelybe Rabbow a filozófiai önformáló gyakorlatokat helyezi. Nála válik ugyanis a leghangsúlyosabbá, hogy a hellenisztikus korban a filozófia a nevelés és az önnevelés szolgálatába szegődött, s az erre irányuló erőből és akaratból táplálkozott. Ez a gondolat vezérli a *Lélekvezetés* című könyvét is, melynek elsődleges témája és feladata, hogy

az elfedettségből és szétaprózódott állapotából újra előhozzuk, és a lehetőségekhez mérten a legteljesebben felmutassuk az antik lélekvezetés és lélekgyógyítás, vagy – ahogy én nevezem – a *pszichagógia* rendszerét, az elsőt, amelyet Nyugaton létrehoztak.⁶

Mivel a hellenisztikus etikai iskolák tanítását nem a teoretikus írások, hanem többek között az írásokból kikövetkeztethető gyakorlatok felől értelmezi, ezeknek az irányzatoknak a lélekvezetésben és lélekgyógyításban hatékony *spirituális technikáit* igyekszik feltárni és rendszerezni. Amikor a keresztény lelkigyakorlatokat ezek örököseiként mutatja be, a középkori keresztény lelkiségen keresztül folytonosságot teremt az antikvitás és az újkor, illetve a jelenkor között. Ennek hangsúlyozásával az európai kultúra alapjában, *ha nem is egységes, de beazonosíthatóan sajátos, európai lélekformáló hagyomány* képe rajzolódik ki, amely az európai ember gondolkodását, önképét és életszemléletét mindmáig meghatározza. „Olyan történeti jelenséggel állunk szemben, amely az antik, keresztény és modern emberiség és gondolkodás alakulásában felmérhetetlen jelentőségű – és a mai napig az.”⁷

P. Hadot saját indulását bemutatva arról ír, miben hatott rá ösztönzőleg Rabbow munkája, még ha nem is mindenben

⁵ P. Rabbow: *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960.

⁶ Rabbow: *Seelenführung*. i. m. 17. Az idézetek saját fordításaim.

⁷ I. m. 16.

követte őt. Átveszi Rabbow nézetét, hogy az európai kultúra nevelői és önnevelői hagyománya nemcsak örököse, de egyenes ági *leszármazottja* az antik, közelebről a hellenisztikus filozófiai hagyománynak.

A „lelkigyakorlatok” kifejezést tudomásom szerint nem gyakran használták a filozófia kapcsán. Az 1954-ben megjelent, *Lélekvezetés* című művében Paul Rabbow, aki mindazokra ösztönzőleg hatott, akikben feltámadt az érdeklődés a filozófia eme aspektusa iránt, az „erkölcsi gyakorlatok” kifejezést használta, miközben kimutatta, hogy Szent Ignác híres *Lelkigyakorlatokja* ebbe a hagyományba illeszkedik (...), és a szerzetesek közvetítésével, az antik gondolkodástól örököltük. (...) Könyvének értelme, legalábbis az én szememben az, hogy a lelkigyakorlatok kifejezés végső soron nem vallási értelmű, mert eredendően a filozófiából származik.⁸

Rabbow az ókori filozófiai spirituális technikák szülőhelyének a sztoicizmust és az epikureizmust tekinti. Történetüket vizsgálva arra a belátásra jut, hogy ezek először a hétköznapi életbe sugároztak ki, majd áthagyományozódtak a későbbi korokba is. Természetesen nem változatlan formában, hiszen a különböző korszakok és a különböző szellemi környezet jelentős módosítást végzett rajtuk. (A történeti változásukhoz nemcsak a módosulás, hanem az újkortól zajló folyamatos eltűnésük is hozzátartozik. Ma „az elfedettségből és szétaprózódott állapotból” kell előhozunk ezeket.) Ezért fordít állandó figyelmet az antik technikák és a keresztény technikák összehasonlítására, ezzel is irányt mutatva a későbbi értelmezők számára, hiszen

⁸ Hadot, Pierre: *La philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Éd. Albin Michel, Paris, 2001. 143., 151. A saját fordításom.

[a] keresztény egyház módszeres lélekvezetéséről festett kép nem valami újat képvisel a nyugati világban: az erkölcsi formaadó akarat antik radikalizmusának megújítását jelenti a vallási szférában.⁹

Mivel ez – a gyakorlatok tekintetében egységesnek mutatkozó – spirituális örökség különböző szellemi közegekben bontakozott ki, nem lényegtelen, hogy találunk-e egyetlen *átfogó* elnevezést, pontos jelzőt a gyakorlatokra. Olyan nevet, amelyik nemcsak a gyakorlatok (kivitelezésében, irányultságában, céljában és hatásában megnyilvánuló) összetettségét képes kifejezni, hanem azt is egyértelműen jelzi, hogy itt *filozófiai* gyakorlatokról van szó, amivel elhatároljuk őket a lélekvezetés és lélekgyógyítás egyéb, mágikus, vallási (s talán a tudományos alapon nyugvó orvosi, pszichiátriai-pszichológiai) terápiák közegétől is. A filozófiai spiritualitás lényegi jellemzője, hogy a gyakorlatok minden transzállapottól mentesek, nem igényelnek tudatmódosítókat, nem kiiktatják, hanem felfokozzák a racionális, éberléti tudatot. A változást magában a tudatban vagy a gondolkodásban viszik végbe. A lélek vezetése és gyógyítása a lelki élet racionalizálásával zajlik. A racionalizálás eredendően a teljes lelki élet átláthatóvá tételét jelenti. Vagyis ezeknek a filozófiai szellemi-lelki gyakorlatoknak valójában nincs önmagukon túlmutató *céljuk*; bennük és általuk a szellem, a lélek szerez tapasztalatot magáról. Van azonban a tapasztalás pillanatán túlnyúló *hatásuk*, amit így lehet meghatározni: a gyakorlatok a gyakorlat végzőjét kimozdítják önmagából. Megnyitják az ént önmaga másmilyen elgondolásának, megértésének, és mindenekelőtt másmilyen megtapasztalásának lehetősége előtt. Ebben áll a gyakorlatok filozófiai jellege, ami értékítélet is: mintha a filozófiai karakterük növelné hitelességüket.

Ha a hellenisztikus filozófiát nem „elméleti” tanításuk, hanem a szellemi gyakorlatok felől értelmezzük, egyúttal

⁹ Rabbow: *Seelenführung*, i. m. 16.

magáról a filozófiáról, a filozófiai tevékenységről tudunk meg valamit, ami nem egyezik a mai elképzelésünkkel. Ezért hangsúlyozza P. Hadot, hogy

nem csupán az ókori lelkigyakorlatok létre szeretném felhívni a figyelmet. Szeretném bemutatni ennek a történeti jelenségnek a fontosságát és a súlyát, valamint levonni az ebből eredő következményeket, amelyek az antik bölcseletet éppúgy érintik, mint általában a filozófiát.¹⁰

Egy másik helyen pedig arról ír, hogy a különböző értelmezési irányok egyetlen közös pont felé haladnak, ahol a filozófiáról kialakult elképzelések felülvizsgálatára kényszerülünk. Mi lehet a magyarázata, hogy a filozófia egy adott korszakának és irányzatainak újraértelmezése a filozófiáról *mint olyanról* alkotott képünk felülvizsgálatához vezet?

A kérdésre leginkább M. Foucault alapján lehet válaszolni, aki bizonyos értelemben a gyakorlatok formalizálásával jutott arra a következtetésre, hogy a különböző irányzatokban és korszakokban, különböző szándékból és módon végzett gyakorlatok révén a gyakorlat végzői alkalmassá váltak, hogy *befogadjanak vagy bekebelezzenek egy igazságot*. Pontosabban megannyi igazságot, melyek létigazsággá szervesülnek, mindenekelőtt a személyes lét igazságává, és autentikusnak tartott létmódban öltenek testet. Ezek az önformáló gyakorlatok ugyanis

az egyén számára lehetővé teszik, hogy egyedül vagy mások segítségével a saját testén és lelkén, a saját gondolatain, viselkedésén és létmódján különböző műveleteket végezzen, megváltoztassa önmagát, hogy ezzel

¹⁰ Hadot: *A lélek iskolája...* i. m. 11.

elérje a boldogság, a tisztaság, a bölcsesség, a tökéleteség vagy a halhatatlanság valamilyen állapotát.¹¹

A bekebelezendő filozófiai igazság nem előzetesen adott, nem is a gyakorlatban megtörténő tapasztalaton túl rejtőzik, hanem egybeesik a gyakorlat elvégzésével szerzett tapasztalattal (vagyis a tapasztalás és a benne megtapasztalt ugyanakkor történik meg). Emiatt lehet a lelkigyakorlatokat performatív igazságjátékokként értelmezni. És ha az elnevezést kiterjeszthetjük a filozófia egészére, azt mondhatjuk, a filozófia lényegét tekintve igazságteremtő cselekvés. Azzal, hogy a léttapasztalatot szóba (logoszba) hozza, a filozofálás olyan cselekvésekben megy végbe, amelyek önmagukra vonatkoznak, és valóságalkotó erejük van. Teszik, amit „mondanak”, s azáltal teszik, hogy „mondják”. A filozófia maga teremti tárgyát, és erről a tárgyról szól; mondásának igazságértéke nem abból ered, hogy megfelel a valamiképpen tételezett valóságnak, hanem annak megtapasztalásából, ahogy egy adott kérdést épp így – a gyakorlat tényleges elvégzésével –, és sehogy máshogy nem lehet megtapasztalni.

A gyakorlatok listája

Rabbownak köszönhetjük a gyakorlatok listáját, amely azért is jelentős, mert az antikvitásból nem maradt ránk semmilyen összefoglaló felsorolás. Sőt, alig találunk leírást róluk, aminek két oka van. Az egyik, hogy elveszttek az ilyesféle szellemi tevékenységekről és jelenségekről szóló művek (Diogenész Laertios számos címet megőrzött, de a művek már hiányoznak). A másik, hogy művelésük és áthagyományozásuk szóban történt. A keresztény egyház lélegzõgondozói hagyományával

¹¹ Foucault, Michel: 'Az önmagaság technikái.' Ford.: Kicsák Lóránt. In: M. Foucault: *Nyelv a végtelenhez*. Ford.: Sutyák Tibor et al. Latin Betűk, Debrecen, 2000. 346.

ellentétben, mely a javasolt vagy előírt lelkgyakorlatokról megszámlálhatatlan könyvet vagy könyvecskét őriz,

az antik lélekvezetés nem hozott létre ilyen pszichoasztetikai irodalmat. A gyakorlati útmutatást a mester – a keresztény gyakorlatokban a *Director spiritualis* – szóban adta át a gyakorlatozóknak.¹²

Mégis biztosak lehetünk abban, hogy összefüggő egészként rendszert alkottak. Ebben megerősíthet, ha meggondoljuk, hogy minden gyakorlat lényegéhez tartozik a szabályozott eljárásrend és kivitelezés, a rendszeresség és a rendszerbe szerveződés. De ugyancsak a rendszerszerű szerveződésük mellett szól, hogy életgyakorlatokként, életvezetési technikákként az egész életet szabályozzák.

Az eredeti rendszerezés ismeretének hiányában ma Rabbow listája vált elfogadottá, mely a gyakorlatok csoportosításának és besorolásának szempontjait is tartalmazza. Ezek: *a szemlélődés és a megfontolás gyakorlatai* (a szigorú, módszeres meditáció; visszavonulás, magába szállás; a szívbe vésés módszere, cselekvési maximák „kéznél léte”; a jó gondolatok; szabad meditáció); *a felkészülést segítő gyakorlatok* (praemeditatio); *önvizsgálat* (lelki vizsgálat; lelkiismeret-vizsgálat); *a lelki nevelést célzó beszélgetés* (belső monológ, verbális önbefolyásolás, lelki nevelést célzó írástevékenység); *az építő olvasás* (költők és gondolkodók szavai mint erkölcsi mondások, léleknevelő befogadásuk és megértésük módszere), *életgyakorlatok* (életvezetési és életuralási technikák; a segítségnyújtás rendszere; éberség), *katartikus lélekgyógyítás*¹³.

¹² Rabbow: *Seelenführung*. i. m. 20.

¹³ Fontos megemlíteni, hogy P. Hadot, aki a *terápiás célú szellemi fejlődés* feltetelezett mozgása alapján csoportosítja és állítja sorba a gyakorlatokat, Alexandriai Philon két listájára hivatkozva így rendszerez: „Alexandriai Philontól két lista is fennmaradt. Nem teljesen egyformák, de fontosak, mert többé-kevésbé teljes képet adnak a sztoikus és platonikus ihletésű filozófiai gyógyomódról. Az egyik lista a következőket sorolja fel: kutatás (zetézisz), elmélyült tanulmányozás (szkepszisz), olvasás, hallgatás

Rabbow szerint az önnevelésre, önalakításra és öntökéletesítésre irányuló törekvés az emberi lélek természetes igénye. „Van egy mélyebb, általános emberi tudás a belső élet formáló erejéről”, amely egyaránt érthető a lélek és a személyiség önmagát meg- és átformáló erejeként. Ebbe a természettől eredő törekvésbe simulnak a „szakszerű lélekvezetés” rendszeres és módszeres gyakorlatai. Belesimulnak, hiszen

nem valami erőszakos, mesterséges, kényszerítőn mechanikus, aritmetizált nevelésről van itt szó, épp ellenkezőleg, a módszeres lelki edzőgyakorlatok a lelki átalakulás természetes ősforrására mennek vissza.¹⁴

Emiatt úgy tűnik, bennük és velük a lélek magát akarja „kérlelhetetlen elszántsággal” megformálni, hogy elérjen „egy magas, meglehet, túlon túl magas célt”. A lélek, önmaga „megemelése” érdekében, belső szükségéből fakadóan, maga formálja magát, maga által teremtett helyzetekben – pl. a filozofálás szituációjában (vagy éppen ezt kell a filozofálás szituációjának neveznünk).

Az antik gyakorlat lényegét tekintve valamilyen erkölcsi feszültség, kényszer és ínség kifejeződése, és egyúttal segítőtje annak, hogy az önformálásra irányuló akarat az erkölcsi élet módszeres megszervezésével megszilárduljon és megerősödjön. Az önérvényesítésre irányuló akarat

(akroaszisz), figyelem (*proszokhé*), önuralom (*enkrateia*), közömbösség a közömbös dolgokkal szemben. A másikban ezeket találjuk: olvasás, meditáció (*meleté*), önuralom (*enkrateia*), kigyógyulás a szenvedélyekből, a jóra emlékezés és a kötelességek elvégzése. A listák segítségével csoportosíthatjuk és leírhatjuk a sztoikus lelkigyakorlatok legalapvetőbb fajtáit: először is a figyelmet, a meditációt és a 'jóra emlékezést', utána az olyan intellektuálisabb jellegű gyakorlatokat, mint az olvasás, a hallgatás, a kutatás, az elmélyült tanulmányozás, végül pedig az aktívabb gyakorlatokat, tehát az önuralmat, a kötelességek elvégzését és a közömbös dolgokkal szembeni közömbösséget.” Hadot: *A lélek iskolája*. 15–16.

¹⁴ Rabbow: *Seelenführung*. i. m. 19–20.

lépcsőzetes, fokenkénti kibontakozást segítő módszerre fejlődik, égi célokat tesz elérhetővé, amikor emberfeletti ugrást nem igénylő, elérhető célokat tűz ki, hogy segítségükkel bátorságot és akaraterőt adjon.¹⁵

A lélek és a személyiség önformáló, önnevelő tevékenységének alapja ez a természettől adott erő és törekvés, melyet megérthetnénk a heideggeri elemzések felől is, mint az emberi lét ontológiai adottságát (átlagos mindennapiság vs. tulajdonképpeniség) és az autentikus egzisztencia irányában tett ontikus törekvések alapját.

A gyakorlatok eredetének okát és forrását megismerve felmerül a kérdés, hogy ha a léleknek ennyire természetes (adott esetben ontologiko-ontikus) törekvése az önformálás, miért ilyen kései fejlemény a történelemben a gyakorlatok megjelenése. Ne feledjük, nem általában a lélek önformáló törekvéséről, hanem a *filozófiai* önformálásról van szó. Léteznek a lélekformálásnak más, ősbib vagy korábbi, nem-filozófiai formái, melyekből a filozófiai gyakorlatok, miközben szakítanak velük, kifejlődnek. Hogy miért éppen a görög filozófiában, azt Rabbow a természetes evolúcióra épülő szemlélete alapján akkor fogalmazza meg, amikor könyvének célját és feladatát is meghatározza. Eszerint azt akarja megmutatni, hogy

[a]z akarat átformálásának és a lelki nyugalom elérésének kérdéseit és módszereit, melyek mindmáig elevenen élnek, akkor dolgozták ki és terjesztették el az antik lélekvezetők, amikor a görög emberiség lényegi létmódját tekintve mélyreható változáson esett át.

A mélyreható változást az uralkodó történelmi értelmezést követve mutatja be, hogy éppen ellentétes következtetésre jusson. Eszerint a poliszok válságával és hanyatlásával, a közösségi és nyilvános élet kiüresedése miatt az emberek a közügyek helyett magukba fordultak. Előtérbe helyezték a

¹⁵ I. m. 20.

személyes élet problémáit, az egyéni életproblémák pedig egyéni megoldásokat igényeltek, melyek a belső világ erőinek és folyamatainak mélyreható megértését feltételezik. Az életproblémák abból erednek, hogy a lélek a külső világ hatásaira rossz válaszokat ad, ezért a helyes lelki karakter kiformálásával oldhatók meg, ami lényegileg egyet jelent – s itt domborodik ki a folyamatos és rendszeres gyakorlatozás előrelátón védekező jellege – a helytelen reakciók elkerülésével vagy megszüntetésével. Rabbow a befelé fordulásban *nem* a hanyatlás jelét látja, az ő szemében a hellenizmus az a korszak, amelyben „a görög emberiség lényegében bekövetkezett mélyreható fordulata – *a magába fordulás* – az európai nevelés és önnevelés nagy (mondhatnánk modern) fordulatát is magával hozza.” Az Előszóban ugyanezt így fogalmazza meg: a görög emberiség ekkorra „*éretté vált a feladatra*”, hogy módszeres lélekvezetést dolgozzon ki. Az érettség az önnevelésre pedig abban nyilvánult meg, hogy az akaratformálás eszközeit

az antik nevelés mintegy öt évszázados folyamat során aprólékos alaposággal, kérlelhetetlen komolysággal, megingathatatlan akaraterővel elmélyítette és átdolgozta, ami a későbbiekben, egészen a mai napig, irányadó maradt azok számára, akik ezért a feladatért és célért küzdöttek.¹⁶

Hogy ez az önformálásra és önnevelésre irányuló kérlelhetetlen komolyság és megingathatatlan akaraterő eredményesnek és hatékonyan bizonyult, mi sem mutatja jobban, mint hogy a korai császárkorra, amikor ezek a gyakorlatok a virágkorukat élik, már kiépült a módszeres lélekvezetés rendszere. A virágkor együtt jár azzal is, mint láttuk, hogy az életvezetés filozófiai gyakorlatai a mindennapi élet részévé válnak (azok körében, akik megengedhették maguknak).

¹⁶ I. m. 13.

Innen kerülnek át a filozófiai lelkgyakorlatok vallási területre, és a katolikus egyház lélegzõdozásában, a lelki, szellemi élet módszeres ápolásában, a *disciplina spiritualis*ban öröklõdnek tovább. S nemcsak a katolikusoknál, de „megõrizve ezek bölcsességét”, Luthernél és a klasszikus protestantizmusban is. A gyakorlatok történeti folytonossága a jelenkorig vezet, hiszen mindaz, ami manapság, akár szakszerû vizsgálatban, akár népszerűsítõ könyvekben errõl a témáról – az „akarat iskolája”, „személyiségformálás”, „õnnevelési eljárások”, „lelki-szellemi tréningek”, „életmûvészet” (ezek Rabbow kifejezései) címén – megjelenik, az antik technikák örökõse, azonosságukban és persze különbözõségükben is.

A gyakorlatok összetettsége

Kivitelezésük felõl szemlélve ezek a gyakorlatok „az akaratbefolyásolás és az önfegyelmzés módszeres gyakorlatai”. Ismételtelhetõ, tervszerû, rendszeres, mesterségbeli tudásra épülõ, szabályozott eljárások sorozataként „az erkölcsi életvezetés és életuralás technológiájává” szervezõdnek. Az életvezetési technológiák más, különbözõ célok elérésére és megvalósítására kidolgozott és bevált eljárásrendekhez hasonlóan, pontosan áthagyományozható és elsajátítható tudást adnak. Így jön létre „az akarat iskolázásának és a jellem formálásának rendszere”, mely „utat (*methodos*) nyit az õnneveléshez”. Ez a tudásra és jártasságra támaszkodó õnnevelési módszer feltételezi az állandó készenlétet és edzést, mely „lelki tréning”, vagy „pszichoaszketikus cselekedetek és gyakorlatok technikáiként” egyre összetettebb formát ölt, míg nem az „életmûvészet” rendszerévé fejlõdik.

Ha viszont *hatásuk* felõl értelmezzük ezeket, a változatoság egyetlen meghatározottságra egyszerűsödik. A gyakorlatok hatást akarnak kifejteni a gyakorlatozóra: az akarat edzésén és a jellem formálásán valójában *a személyiség átalakítását*, a helyes életvezetésre képes személyiség kimunkálását kell érteni. Ezt hivatott Rabbow-nál az „erkölcsi gyakorlatok”

elnevezés kifejezni. Nem erkölcsi kérdések pusztá *megfontolásáról* van szó, mert semmiképpen nem információk átadása és megszerzése a cél, hanem a közvetlen erkölcsi hatás előidézése, melynek sikeressége a személyiség és az élet megváltozásával mérhető. A gyakorlás meghatározott eljárások ismételtetését jelenti, amíg abból (új) viselkedési szabály vagy (korábbi beidegződést felváltó) megszokás nem lesz.

Ezért igyekszik elkülöníteni másfajta gyakorlatoktól, mindekenélőtt a tananyag elsajátítását jelentő intellektuális, illetve a fizikai állapotot erősítő testnevelő gyakorlatoktól. Ami nem jelenti, hogy ne lenne értelmi és fizikai vonatkozásuk. A *meditációról* szólva – mely nem egy a gyakorlatok között, hanem az erkölcsi irányultságú gyakorlatok paradigmatis formája, olyannyira, hogy a görög szó (*mélétan>meditare*) általában jelent mindenféle gyakorlást, főleg szellemi gyakorlatokat, ebben különbözik az aszkézis névvel jelölt tettgyakorlatoktól – például hangsúlyozza, hogy meditálni nem azt jelenti, hogy gondolkodni valamin, utánagondolni valaminek, megfontolni valamit, ahogyan azt közönségesen vélik. Az antik és modern szerzők ilyesfajta kifejezésekkel illetik: „kérdés”, „megrágás”, „méh módjára megszívni magunkat”, „a képzeteket megkóstolni, megízlelni”, „látni, hallani, érezni, szagolni”, „hagyni, hogy átjárjon ízük, illatuk”. Rabbow meg látása szerint

ezek a beszédes, esetenként drasztikus ismertetőjegyek természetesen nem „puszta képek”, többek annál: a gondolkodás specifikus pszichológiai kategóriájának ideogramái, valahol a megfontolás, „feldolgozás” és ezek testi-organikus folyamatai között, nem érzékiek, mint ezek, de nem is gondolatiak, mint azok; sajátlagos – szellemi – elnevezés azonban nincs számukra.¹⁷

¹⁷ I. m. 24.

Ez a köztés – a testi-organikus és a gondolati „között” zajló – történés közös jellemzője az antik és a mai napig ható keresztény meditációknak: meditálni mélyebb gondolkodást jelent a szokásoshoz képest, amennyiben a lélek mélyebb, testi-ségbe ágyazódó rétegeit hívja elő. Akik megtapasztalták és gyakorolták, azt mondják – és mindezt tapasztalati leírásokként kell értenünk –:

meditálni annyit tesz, mint magunkévá tenni egy tartalmat úgy, hogy életként beépüljön a lélek organikus, tudattalan életfolyamatába; a lélek legmélyebb szintjére hatoljon, azt áthassa, mint valami színezőanyag, megszűnjék szemben álló tárgy lenni a gondolkodás számára, valami közvetlenül valóságossá, egy darab lélekké váljon bennünk, amit nem elgondolunk vagy tudatosítunk, hanem sajátunkként birtokolunk.¹⁸

Amennyiben pedig *meletan* általában a gyakorlatozást jelenti, ugyanez kiterjeszhető és érvényes minden gyakorlatra.

Hadot szerint a gyakorlatok összetettségét azért a *spirituális* jelző adja vissza a leginkább, mert ez képes kifejezni a legjobban, hogy egyaránt van szó értelmi, érzelmi, testi mozgásokról, melyek a személyiség egészének vagy valamely részének az *átalakításával* adnak formát az egyén életének:

„Spirituális gyakorlat.” Az olvasót bizonyára zavarba ejti ez a szó, különösen a „spiritualitásra” utalás, amely ma már nem túl divatos. Mégis ezt a terminust kell használnunk, mert a gyakorlat többi lehetséges jelzője – „morális”, „etikai”, „intellektuális”, „gondolati jellegű” – nem fedí le teljes egészében a valóságot, amelyet szeretnénk bemutatni. (...) A „spirituális gyakorlat” elnevezés kifejezésre juttatja, hogy ezek a gyakorlatok nemcsak a gondolkodást, hanem a személyiség egészét érintik, és nyilvánvalóvá teszi a gyakorlatok igazi

¹⁸ I. m. 24.

dimenzióját, nevezetesen, hogy segítségükkel az ember fel tud emelkedni az objektív Szellemig, tehát az Egész perspektívájába tudja helyezni magát.¹⁹

Áthidalónak tűnik, ha ezeket a gyakorlatokat *filozófiai üdv-technikáknak* nevezzük, tudva, hogy az üdvösség kifejezés nagyon erős vallási (számunkra: keresztény) konnotációt hordoz. Azért lehet mégis célravezető, mert nem tartalmaz semmilyen különös utalást arra, hogy testi vagy lelki, értelmi vagy szellemi, erkölcsi vagy etikai gyakorlatokról van-e szó. Nyitva hagyja azt a kérdést is, hogy a személyiség megerősítését, az önazonosság megteremtését vagy a személyiség átalakítását, esetleg felszámolását végzik-e el, ugyanakkor egyértelműen a hatásuk felől értelmez, amit összefoglalóan *a létezés valamilyen idealizált, magasabb rendű állapotának*, azaz üdvösségnek nevezhetünk. Ebben az elnevezésben talán szépen egymáshoz simulnak a különböző szempontok, amelyeket az idézett szerzők külön-külön hangsúlyoznak. Persze tisztáznunk kell, hogy az üdvösség nem keresztény és egyáltalán nem vallási fogalom, ha valláson valamilyen meghatározott hiedelem-, hit-, kultusz- és tanrendszert értünk. Annyiban azonban nagyon is vallási fogalom, amennyiben a *religio* értelmét, antikvitásból örökölt etimológiák nyomán, egyaránt vezetjük vissza a figyelmességre és gondosságra (*relegere*), a kötelékre (*religare*) és az újraválasztásra (*reelire*). Ebben az értelemben a vallásosság kimozdítja az egyént önmagából, felforgatja viszonyát a világhoz és önmagához, és önnön léte iránti teljes mértékű elköteleződésre, önmaga (újra)választására ösztönzi. A *homo religiosus* az az ember, aki ellentétével, a *homo negligens*szel szemben gondot fordít az önmagához való viszony ápolására, és az egzisztencia iránti elköteleződését a léte iránti gondosságban éli meg.

¹⁹ Hadot: *A lélek iskolája*. i. m. 10. A fordítást módosítottam, a lelkigyakorlatok helyett következetesen a spirituális elnevezést használom (K. L.).

A gyakorlatok *átalakítják* a személyiséget, meghatározott erkölcsi jellem kialakításához vezetnek, mert rendelkeznek azzal az *erővel*, amellyel mindezt végbeviszik. Rabbow szerint az akarat iskolázásának útja az *önbefolyásolás*. Még akkor is, ha nem egyedül, hanem mester irányításával viszik végbe, az erkölcsi hatást olyan igazság-tapasztalat képes csak kiváltani, melyet a gyakorlatozó bensővé tesz. A szubjektiváció leghatékonyabb eszköze a meggyőző beszéd, a legkülönbélebb formában: a magunkkal folytatott belső monológ, ami éppen hangos kimondássá is válhat (ilyenkor magában beszél az ember), a másokkal élőszóban vagy írásban folytatott párbeszéd, a ránk hagyományozott költői és gondolkodói szövegekkel, mondásokkal folytatott – hermeneutikai – dialógus.

A beszéd útján végbe vitt befolyásolás a maga hatékony eszközeit a *retorikából* veszi. Rabbow szerint ez az a közös szál, amely végigvonul az antik filozófiai és a középkori vallási lelkiségen, s valójában ez teremt folytonosságot a hellenizmus és Loyolai Szt. Ignác lelkigyakorlatai között is. Első pillantásra inkább különbségük és nem szoros rokonságuk tűnik fel. Ezt csak akkor vesszük észre, amikor Rabbow elének tárja „felfedezését”: a – tárgyukat, irányultságukat és végeredményüket tekintve olyannyira különböző – antik és keresztény gyakorlatok abban rokonok, hogy *ugyanazokat a retorikai eszközöket, fogásokat és alakzatokat* alkalmazzák. Ezek középpontjában is az *amplificatio* (felnagyítás) áll – ami nem egy a többi retorikai fogás között, hiszen a beszéd lelkének nevezték – több változatában is: felnagyítás az összehasonlítás útján, felnagyítás fokozatonként, nagyítás felsorolás és darabokra bontás útján stb.

Ennek az értelmezői tendenciának a jelentősége nem túl becsülhető. Retorika és etika ilyen szoros összefonódását aligha lehetne jobban érzékeltetni, mint hogy kiemeljük meghatározott beszédcselekvéseknek az önbefolyásoláson keresztül kifejtett erkölcsi hatásait, ami talán az egyetlen útja az erkölcsi értékek továbbadásának. De még jelentősebbnek tűnik, amikor a gyakorlatokat – elsősorban átalakító erejük okán –

performatív cselekvésekként, a filozófiát pedig performatív igazságjátékokban kibontakozó tapasztalatként szeretnénk megérteni.

ELSŐ SZEMÉLYBEN

A filozófiai ismeretszerzés és elméletalkotás bizonytalanságát két kérdés veti fel. Vannak-e kétségbevonhatatlan fenomenológiai tények? És lehet-e az egyes szám első személyű fenomenológiai adatokból egyes szám harmadik személyű általános metafizikai megállapításokra jutni? Amikor a kérdésekből kiolvasható és kihallható elképzeléseket kérdőre vonom, olyan értelmezési irányra is felhívom a figyelmet, amely paradigma-váltást jelez nemcsak egyes filozófiai irányzatok értelmezésében, de magának a filozófiának az önértelmezésében és művelésében is.

Azért különösen érdekes, mert új megvilágításba állítja a mi kérdéseinket is, melyek szerintem nem válaszra várnak, inkább provokálnak azzal, hogy 1. magától értetődőnek tűntetik fel a használt kifejezések és a megnevezett jelenségek értelmét, és különösen azzal, hogy 2. állítást rejtenek magukban. Mégpedig azt, hogy valójában *nincsenek* megbízható fenomenológiai tények, illetve nem lehet, mivel *nem jogos* első személyű, fenomenológiai élményeket harmadik személyű, metafizikai megállapításokba *átfordítani*, mert így nemcsak átalakul, hanem veszendőbe is megy valami *alapvető*.

Olyan beállítódásból erednek, melynek lényege, hogy érvényes filozófiai állításokhoz megbízható alapra van szükség, amit csak a filozofálás tevékenységét megelőzően és attól függetlenül adott, önmegmutató (fenomenológiai) tény alkothat. A bizonytalanságot az szüli, hogy az észlelési evidenciában adott tény egyes szám első személyű, filozófiai értelemben viszont csak harmadik személyű megállapításban válik érvényessé. Ez pedig a közvetlen érzékiségen és a tapasztalást szervező tér-idő-szubjektum meghatározottságon túllépő metafizikai állítás lesz. Mennyire kivitelezhető, védhető, igazságörző ez az átalakítás? S ehhez társul a másik kétség: miként remélhetünk általános érvényű megállapításokat olyan első személyű tapasztalatokról, amelyek

megbízhatósága eleve kérdéses? Összességében: lehetséges-e a filozófiai tudás a világról, ha egyszer a világtapasztalat nem általános érvényű sem a tapasztaló, sem a megtapasztalt felől tekintve?

Számomra ebben a beállítódásban – nevezzük ismeretelméletinek – az az előfeltevés nem helytálló, hogy a filozófia egyetlen célja a tudásszerzés, ami ráadásul csak valami önmagában közvetlenül megmutatkozó szemléleti megragadása és tényszerű leírása lehet. Eszerint a filozófusnak egy magábanvaló igazság tárul fel, melyet megragad és másokkal is közöl; ráadásul mindez „egyenes úton” megy végbe, így közvetlenül hozzáfér a megmutatkozóhoz, amit az „egyes szám első személyű” kifejezés jelez. A tapasztalás és a közzététel során különleges technikai eljárásokkal ennek a közvetlenségnek a megőrzésére kellene törekednie. Az elméletalkotással ez a közvetlenség és vele a magánvaló igazság kerülhet veszélybe, például amikor az első személyű (fizikai) tapasztalatból harmadik személyű (meta-fizikai) megállapítást kell képeznünk.

Ennek a közvetlenségnek a biztosítására Husserl többlépcsős redukcióra kényszerül. A fenomenológiai tényeket leválasztja transzcendens vonatkozásukról, és az én közvetlen tudati tevékenységéhez rendeli. Megbízható ismeret eredetét az alapelvek alapelve mondja ki, ha ehhez igazodik, minden elmélet elkerülheti a tévutat:

Semmilyen elmélet nem téved, ha tartja magát minden princípiumok princípiumához. Vagyis hogy az ismeretek igazságforrása az eredendő szemlélet. Minden, ami az „intuícióban” eredendően (úgymond a maga testi valójában) kínálja fel magát, egyszerűen felfogható úgy, ahogyan adódik, de csak azon keretek közt, melyekben adódik.²⁰

²⁰ Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 1. könyv. In: *Husserliana*, III/1, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976. 51.

Ez az alapelv a világtapasztalás első mozzanatát határozza meg. Valóban abba az irányba mozdulunk el, hogy az észlelési evidenciában megragadott fenomenológiai tény szilárd alapot képez az ismeret számára. Ettől azonban még korántsem biztos, hogy az első személyű tapasztalat közvetlenül jut ehhez a tényhez.

Tagolt tapasztalat és közvetlenség

A természetes beállítódással szakító husserli fenomenológia a beállítódás-váltás és az előfeltevés-mentesség követelménye ellenére őrzi a meggyőződést, hogy a közvetlen tapasztalat átfordítható általános állításokba, hiszen a (dologi) *lényeg*, a *tudat*(i reprezentáció) és a *nyelv*(i értelem) egylényegű, és egymás tükörképei. Érvényben hagyja tehát Hérakleitosz logosztanát, amely alapjául szolgált minden felfogásnak, amely szerint a magánvaló lényeg-igazság a tapasztalás közvetlenségében tárul fel, az érzéki vagy az intuitív evidenciában tudati leképzéssel sajátunkká tehető, hogy aztán fogalmi kifejezés útján közölhető legyen másokkal. Hogy a közvetlenül adott lét tagolása különböző logosz-médiumokban zajlik, melyek szerkezeti és tartalmi változást hoznak létre az igazságban, arról a nyelvi fordulatot megelőzően kevés szó esik. Ennek is köszönhető, hogy a nyelv és különösen az írás a gondolkodáshoz képest másodlagos, jelölő-közvetítő szerepet játszik az egész Platón utáni filozófiai hagyományban. Csupán külsővé teszi, közvetíti a gondolkodásban nyelvi megformálás nélkül és előtt rendelkezésre álló értelem-igazságot.

Amit tehát Derrida logocentrizmusnak nevez, éppen *nem* a nyelvnek a világfeltárásban játszott jelentőségét hangsúlyozza, hanem pont az ellenkezőjét: a nyelv alárendelődését a többi logoszinstanciának, ami a husserli fenomenológiát is arra kényszeríti, hogy a tiszta igazság hozzáférhetővé tétele érdekében nyelvi redukciót is alkalmazzon.

Derrida a (jelenlét)metafizika csúcsának tartott husserli fenomenológia alapvetését dekonstruálva arra a megállapításra

jut, hogy a dolog közvetlen megjelenését az észlelés evidenciájában Husserl a legtisztább metafizikai előfeltevésektől vezérelt redukciókkal akarta biztosítani. Ez azonban paradox módon éppen a tisztaságát és közvetlenségét elérni hivatott redukciók során bizonyul egyre kevésbé „első személyűnek”, személyesnek, jelen idejűnek és közvetlennek. Mert a *megjelenés szerkezetében* valami harmadik személyű és külvilági rejlik, utóidejűséggel és közvetítettséggel áthatott. Ezért az *első személyű fenomenológiai tény eszméje* a legtisztább metafizikai *tételezés*. Amikor a nyelv és a történetiség zárójelbe kerül, a fenomenológiai csendben és pillantásban feltárulkozó közvetlenség értelmezhetetlenné válik. A fenomenológiai *megjelenés* ugyanis mindenkor *nyomképzéssel* jár, megtestesülést, közvetítettséget, időbeliséget hoz magával, s máris felbolygatja a tudatimmanencia nyugalmát. Tagolódás (írás és nyelv) nélkül nincs megjelenés, a fenomenológiai redukció nem terjedhet ki a nyomra anélkül, hogy önellentmondást ne szülne. Az *első személyű fenomenológiai tény* kifejezés önellentmondás.

A logocentrizmus kritikájából nő ki Derrida írás-, nyelv-, tapasztalás-felfogása. Legfőbb belátása, hogy a nyom, a jegy, a jel nem másodlagos és nem is „ártatlan” szereplők a tapasztalat, az értelem és az igazság képzésében. Mert miközben nem le-, hanem *megképzik* a (fenomenológiai) létadottságot, szerkezeti változást visznek végbe benne: visszavonhatatlanul megszüntetik a tapasztalat közvetlenségét, amennyiben a *távollétet* alkotómozzanatként építik a tapasztalásba. A fenomenológiai tény már mindenkor kifejezett. Ettől megmarad evidenciának, ám a tiszta jelenlét (első személy) és a tiszta távollét (harmadik személy) *egyidejűleg* részévé válik: a közvetlen értelem-igazság máris ismételhetőként, más számára (aki először magam vagyok) hozzáférhetőként, vagyis megoszthatóként bukkan fel. Nem utólagosan, a nyelvi megformálás révén válik ilyenné, hanem eredendően és lényegileg ilyen.

A nyelv nem a tapasztalati tényt ábrázoló jelrendszer (eredendően hangnyelvként), hogy majd az írás bizonyos

tekintetben elismételve ezt az első megjelenítést, a reprezentáció reprezentációjaként működjön. Derrida megfordítja ezt a sort (de nem a rangsort, mert azt éppen eltörli). Amire ugyanis ez az elrendezés támaszkodik, az nemcsak lehetetlen az írás nélkül, de minden mozzanatában írásként megy végbe, ahol az írás a nyomképzés felől értendő.

Pierce és Husserl fenomenológiáját egybevetve, az ereendő fenomenológiai pillanat, a dolog megjelenése kapcsán az alábbi érvelést találjuk a *Grammatológiában*.

Maga a dolog is jel. Husserl számára elfogadhatatlan ez a feltevés, s fenomenológiája ezért – az „alapelvek alapelvét” tekintve – a jelenlét metafizikájának legradikálisabb és legkritikusabb helyreállítása marad. (...) Peirce „farenoszkópiája vagy „fenomenológiája” szerint a megnyilvánulás nem jelenlétet tár fel, hanem jelet hoz létre. A *fenomenológia alapelveiben* azt olvashatjuk, hogy „a megnyilvánulás eszméje egy jel eszméje”. Nincs tehát olyan fenomenalitás, amely olyannyira redukálná a jelet vagy a megjelenítőt, hogy a jelölt dolog végre-valahára önnön jelenlétének ragyogásában tündökölhessen. Az, amit így mondunk: „maga a dolog”, eleve egy *megjelenített*, amely kivonódik az intuitív evidencia egyszerűségének hatóköréből.²¹

Az alapelvek alapelve tehát önmagában ugyan képezheti a filozófia „kezdét”, de maga a kezdet nem korlátozódhat az „intuitív evidencia egyszerűségére”. Derrida, s ez gyakori félreértés, nem az intuitív evidenciát, hanem annak *egyszerűségét* kérdőjelezi meg.

Mert még az intuitív evidenciában sem a közvetlen – tiszta és teljes – jelenlét a lét megmutatkozásának alapmódja. Csak akkor van, *kezd lenni* valami, ha nyomban vagy inkább

²¹ Derrida, Jacques: *Grammatológia*. Ford.: Marsó Paula. Typotex, Budapest, 2014. 60. A fordítást módosítottam.

nyomként tagolódik, és máris ismételhető, már ebben az első pillanatban is elismételt és közvetített. Ezzel a tapasztalás és a megtapasztalt *azon nyomban* leválik eredetéről. S létesülési pillanata a nyom teljes további létében meghatározó marad. A függetlenedés a tapasztalati közvetlenségtől a *jelentésesség* kiépülése, amitől a jel valami önmagán túlira utalhat, és különböző szövegkörnyezetekbe léphet be. A közvetlenség megszüntetésével „*a tapasztalat nem tiszta jelenlét-tapasztalatként, csakis differenciális jegyek láncolatainak tapasztalataként létezik*”.²² Nem az érzéki evidenciában közvetlenül adott érzéki adatok és a szintézisükből előálló tárgy, hanem a jelentésesség viszonylatába íródott *értelem* az első vagy végső fenomenológiai tény.²³ S „attól fogva, hogy van értelem, csak jelek léteznek”, melyekben minden szokásos értelemben vett vonatkozás előtt már egy „belső” utalás rejlik. Ettől „minden referens, minden valóság egy differenciális nyom szerkezetével rendelkezik, és ezért erre a valóságosra csakis egy értelmezői tapasztalásban vagyunk képesek utalni vagy vonatkozni. Ez az értelmezés pedig kizárólag a differenciális elhalasztó-utalás mozgásában ad vagy nyer maga is értelmet.”²⁴

A nyom ontológiai fogalom, a nyomképzés a lét megmutatkozásának *első* mozzanata. Hogy a jelenségben elemzéssel elkülöníthetünk részeket és különböző viszonyulásmódokat, az egyáltalán nem jelenti, hogy tényleges szintézisben épült fel. A jelenség befogadása az érzéki szemléletben, megjelenítése az elmében és tagolása a fogalmi-nyelvi formában egy csapásra megy végbe. Nem egy önmagában létező hületikus nyersanyag „vándorol” egyik médiumból a másikba, melyek a

²² Derrida, Jacques: 'Aláírás esemény kontextus'. Ford.: Kicsák Lóránt. In: Antal – Kicsák – Széplaky (szerk.): *Performatív fordulatok*. Líceum Kiadó, Eger, 2015. 54–55.

²³ Derrida írásfogalmáról lásd Orbán Jolán: *Derrida írás-fordulata*. Jelenkor, Pécs, 1994., illetve Radvánszky Anikó: *Jel – Írás – Eredet*. Kijárat, Budapest, 2015.

²⁴ Derrida, Jacques: *Limited Inc.* prés. et trad. par Elisabeth Weber. Galilée, Paris, 1990. 273.

maguk „nyelvére” fordítják. Egyszerre jelenik meg és nyer formát mindegyik médiumban, melyek együtt hozzák létre a jelenséget mint értelemegységet. A tapasztalat játékterében jelen idejű és nem jelen idejű, jelenlétre és távollétre utaló, sajátos és idegen, valóságos és virtuális elemek és viszonyulásmódok működnek. Például az észlelési evidencia sem jön létre az emlékezet és képzelet hozzájárulása nélkül. Ezek egyszerre teszik lehetővé és értelmetlenné a redukciókat.

Derrida nyomfogalma redukció nélkül nyitja meg a hozzáférést a jelenséghez, ami nem hagyja érintetlenül az igazság és az értelem felfogását. Nem létezik önmagában való, tiszta értelem és igazság. A jelenségértelme beíródva a nyomba, a jelbe, szét is szóródik jelentők és jelentettek sokaságának közegeiben. A nyomképzéssel járó jelszóródás teszi valóban történetivé a létet, a szétszóródott nyomokban zajlik a léttörténet. Az időtlen, tiszta lények metafizikája a létfeledést erősítik.

Ezért, folytatja Derrida,

a megjelenített csak akkor lép érvénybe, ha működésbe hoz egy értelmezőt, amely maga is jellé válik – és így tovább a végtelenségig.²⁵

A fenomenológiai tapasztalat egyszerre mozog a tudatimmanencia közvetlenségében és a jelenség közvetítettségében, ingadozik a jelenlét és a távollét, az első személy és a harmadik személy között. A tapasztalás és a filozófiai elméletalkotás is folyton az első személyű közvetlenség és a harmadik személyű közvetítés játékterében bontakozik ki. Az áttérést az előbbiről az utóbbira nem az elméletalkotás kényszeríti ki, hanem szükségszerű a világtapasztalásunkban, és semmiféle értelemvesztéssel nem jár, nem megy tőle veszendőbe semmi, épp ellenkezőleg: csak ekként jön létre értelem, amiben összegyűlik (logosz) az adódó.

²⁵ Derrida: *Grammatológia*. i. m. 60. A fordítást módosítottam.

Létdinamika és cselekvő filozófia

Az eddigi értelmezés a kiinduló kérdésekben rejlő ismeretelméleti beállítódás lényegi mozzanatait világította meg. Dekonstruktív kritikájuk pedig kérdőre vonta a tapasztalat közvetlenségét és elbizonytalanította az első személyű fenomenológiai tények értelmét. Mindeközben egyre hangsúlyosabban kerültek elő azok a *mozgások*, amelyek (filozófiai) világtapasztalásunkat jellemzik. Emiatt könnyen lehet, hogy az egyedi fenomenológiai tény és az általános filozófiai megállapítás *viszonyára* összpontosítva nem a valódi kérdésről volt szó. Meglehető, a kiinduló kérdések nem is a „tárgyi oldal” veszteségeire akarják irányítani a figyelmet, hanem az elmozdulásra, mely a tapasztalat *megélése*, illetve filozófiai rögzítése között támad. Az említett és jogszerűtlennek tűnő átalakítással nem a közvetlenségben adott (tárgyi) igazság, hanem a személyes tapasztalat és az élet megélésének *mozgalmassága* kerülne veszélybe vagy tűnne el, amikor leállítjuk harmadik személyű elméleti megállapításainkban. S ugyanez érvényes már magára a fenomenológiai tényre is: hogyan lehet megragadni, megőrizni és átadni, ha egyszer a megjelenés *folyamszerű felbukkanás és nyomszerű tagolódás*. Ekkor a kiinduló kérdéseink nem azt firtatják, hogy eltalálhatja-e a megismerés a tárgyyszerű igazságot, hanem hogy képes-e a filozofálás lekövetni és megőrizni a lét mozgását.

Van-e az életmozgalmasságra hangolódó filozófia?

Ez a kérdés lesz Heidegger kiindulópontja, amikor 1919-től kibontja a maga hermeneutikai fenomenológiáját. Husserl transzcendentális fordulatára a „Vissza a dolgokhoz” útmutatásából kiolvasható radikális filozofálással válaszol, melyben az első lépést a fenomenológiai szemlélet átértelmezése jelzi. Heidegger a *tényleges élethez* nem ismeretelméleti, hanem olyan beállítódásból szeretne közelíteni, amely nem vezet az eltárgyasításához és az elidegenítéséhez. Az élet nem engedi, hogy bezárkózzunk a tudat bensőséges világába, mintha csak mi magunk léteznénk, hiszen soha nem fosztható meg *világi*

karakterétől: sajátvilági, környező világi, közös világi jelenségekben és ténylegesen megélt élethelyzetekben nyilvánul meg. A jelenség pedig számára nem érzetadatokból felépített tárgyi egység. Megnyilvánulása valójában beíródás a jelentésség viszonylatába, elsődlegesen értelem és kifejezés, és csak a megképződésének helyén, a tényleges élethelyzetbe elmerülve ragadható meg. És nem pusztán intuitív felfogással, hanem mindenkor megértőn. A hermeneutikai viszony nem kiegészíti az ismeretleméleti felfogást, hogy értelmet rendeljen a tárgyi egységhez, hanem a helyénvaló viszony magához a jelenséghez, hiszen ez eredendően megértésre váró értelem.

Ezek a szempontok vezetnek a fenomenológiai szemlélet átértelmezéséhez:

...a tiszta élmény fenomenológiai szemléletének szerkezetét vizsgálva azt találtam, hogy a *jelentéstulajdonítás* fogalma egyenesen a középpontba vezet. A fenomenológiai szemlélet nem arra való, hogy élményeket, mint valami dolgokat bámuljunk meg benne, hanem hogy a végbeviteli értelem és a tartalmi értelem (Vollzugs-, Gehaltssinn) közötti élményszerű vonatkozás a szemlélésnek eredendő és mértékadó formájává legyen, amelyet én megértő, hermeneutikai intuíciónak nevezek.²⁶

Heidegger a filozófia gyökeres megújítását remélte attól, ha a *tárgy*genezis helyére az *értelme*genezist állítja. Ez a keletkezés különbözik a konstrukciótól, ami Kanttól és Husserl

²⁶ Heidegger Rickertnek írt leveléből idézi Ciminio, Antonio: *Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013. 68. Kiemelés tőlem. Az intuíció természetesen végtelenül meghalad minden szemléletet, amennyiben túl van értelmén és észén. Az ész többleteként az újat, az új teremtését teszi lehetővé, a meglévő intencionális megragadásán túl. Erről értekezik Horváth Eszter: *Intuíció, invenció, intenció* című remek esszéjében. *Performa* 6/2017.

http://performativitas.hu/intuicio_invencio_intencio_psyche_rejtelye

genetikus fenomenológiájától is eltávolítja. A fenomén *analízis*ének *lehetőségéből* ugyanis nem arra következtet, hogy a jelenség az elemzésekkel feltáruló elemi egységekből épült fel *szintézis* révén. Ekkor az értelem azokban a lépésekben jönne létre, melyeket a fenomenológiai redukció épp ellenkező irányban tesz meg: a fenomenológiai szemléletben adott elemi egységekből épülne fel a tárgy, ezt *követné* a megjelölés, és vele az értelem- és értéktulajdonítás. Ez már csak azért is értelmetlen, mert a tárgyszintézis elemei is *értelme*gységek. Minden fenomenológiai adottság értelmegeység, és mindegyikük *eredendő* alkotóeleme a jelenség teljes szerkezetének, mely a tapasztalás tényleges végbevételében, a tapasztalással együtt mozgó, *dinamikus* szerkezet. A hermeneutikai helyzetben a tényleges tapasztalás tárja fel a jelenséget és rendezi el valamilyen értelem-összefüggésben, illetve jelentéstagolódás révén kifejezés-összefüggésben. Mindebből következően Heidegger a jelenség összértelmének megképzésében nem a tárgyi értelemnek, hanem a végbeviteli értelemnek (*Vollzugsinn*) tulajdonít lényegi szerepet, melyet egyes helyeken teljesítményértelmelemnek (*Leistungssinn*) is nevez. A fenomenológiai tények nem a (passzív) érzéki intuícióban, hanem az (aktív) hermeneutikai intuícióban adódnak *egyszerre* – s ez döntő fontosságú – a *tényleges megélés* és a *filozófiai tudatosulás* módján. A filozófiai gondolkodás a jelenség felbukkanását övező értelem- és kifejezés-összefüggés *átvilágítására* és a sajátvilágbeli vonatkozások felmutatására vállalkozhat, általános érvényű, de soha *nem* normatív kijelentések megformálásával. Ez biztosítja a létmozgalmasság őrzésére törekvő filozofálásban, hogy a megélt és tudatosított irányok egybeessenek.

Vagyis Heidegger filozófiájának kiindulópontjában a filozófiai tapasztalat és ennek (nyelvi) megformálódása közötti dinamikus viszony lekövetése és megőrzése áll. Ez hozza felszínre a mai értelmezésekben a performativitás fogalmát. Az *értelme*képzés vagy jelentéstudajdonítás mint teljesítmény a fenomenológiában meghonosodott konstitúció fogalmánál

egyértelműbben domborítja ki a filozófiai tapasztalás performativitását.

A tényleges élet performatív filozófiája

Amikor rátérek Antonio Cimino kísérletének bemutatására, olyan értelmezői keretet szeretnék felvázolni, ahol az első személyű fenomenológiai tapasztalás és a filozófiai kijelentések státusza új értelmet nyer. A *Fenomenológia és végbevétel. A tényleges élet performatív filozófiája Heideggernél* című könyvében a fiatal Heidegger törekvését a filozófia újraalapozására „egy átfogó filozófiai kérdésfeltevés részeként” mutatja be, mely „más filozófiai kutatásban is termékeny lehet”.²⁷ A Heidegger-kutatásban sem új, de még sok kiaknázatlan lehetőséget rejtő értelmezői tendencia a szellemtudományok területén lezajlott „performatív fordulattal” tört előre. Cimino határozottabb irányt kíván adni az egyelőre tárgyát, módszerét, nyelvezetét tekintve részlegesen és szétszórtan zajló performatív szemléletű Heidegger-kutatásnak²⁸: Heidegger korai freiburgi előadásaiiban kimutatható „egy olyan alapvető együttállás (*Grundkonstellation*)”, mely alkalmas arra is, hogy „meghatározott filozófiai kérdéseket tegyünk fel”²⁹ a filozófia *eredendő* performativitására, a filozófiai életformából hitelességet merítő filozófiai performatívumok jellegzetességeire vonatkozóan.

Már a cím is arról akar *meggyőzni* bennünket, hogy a tényleges élet filozófiája a filozófia, melynek megfelelő kibontakozása a performatív filozofálás. A faktikus élet nem csupán

²⁷ Antonio Cimino: *Phänomenologie und Vollzug*, i. m. 14. Magam is tettem kísérletet a filozófiának mint performatív igazságjátéknak az értelmezésével a filozófia ilyen megközelítésére, részben a korai Heidegger alapján. Akkor még nem ismertem Cimino művét. Lásd: Kicsák Lóránt: 'A filozófia mint performatív igazságjáték.' In: *Uő: Aporiák próbatétele*. L'Harmattan, Budapest, 2015. 7–31.

²⁸ I. m. 19.

²⁹ I. m. 14.

„tárgya” a filozófiának. Amennyiben eredendően fakad fel benne az önértés és önértelmezés, maga ösztönöz a filozófiára. A spontán életmozgalmasságba ágyazódó értelmezésében az élet azonban elidegenedik magától. Ez a magas tudásformákra is igaz, ha a léttapasztalatokat eltárgyasítják (ideértve a tudományokat és a tudományos filozófiát, a pozitívvá vált vallást és a valóságábrázolásaként tekintett művészetet). Csak az önelidegenedés *ellenmozgásában*, s akkor is csak meghatározott módon *végbemenő* önértelmezés, vagyis a *faktikus filozofálás* révén juthat el önmagához. A filozofálásnak, ha nem akarja az eltárgyasítással elidegeníteni az életet, arra kell törekednie, hogy az életmozgalmasságra hangoltan, „életszimpatikusan” – a *Lebenssympathie* Heidegger fogalma – menjen végbe (így a tudomány, a vallás és a művészet is filozófiává válik, ha képes lét-igazság-eseményeknek helyt adni).

1. Cimino képlékeny performativitás-fogalommal lát neki körkörösen kibontakozó elemzéseinek. S bár röviden feleleveníti a performatív szemléletmódnak a szellem- vagy kultúra-tudományokban tapasztalható térfoglalását, mégsem innen kölcsönzi a fogalmát. Már kiindulópontjában is a filozófiai tevékenység lényegi jellemvonásaként tünteti fel, s így még inkább kidomboríthatja – R. Rimpel szavaival élve – „a gondolkodáshoz lényegileg hozzátartozó performativitást”.³⁰

Ennek egy-egy szempontját emeli a filozófiai tevékenységgel szembeni elvárássá például Kant, amikor az igazságra törekvést a dologgal való személyes találkozással kapcsolja össze, Platón és Arisztotelész, amikor az autentikus filozófiai létmód kimunkálásának feladatát, és Hegel, amikor a filozófiai ismeret folyamatszerű önkifejlődését és -beteljesedését hangsúlyozza. Bár ezek az elvárások különböző kérdések tárgyalásakor és különböző szövegeknyezetben fogalmazódtak meg,

³⁰ Rüdiger H. Rimpel: *Prozessualität und Performativität in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie”*. *Zur Zeitigung von Sinn im Gedanken an die Wesung*. (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie, Bd.10), Ergon Verlag, Würzburg, 2008. 8.

közös nevezőjük a *hiteles filozófáló-én*, akinek tevékeny jelenléte *nélkülözhetetlen* a filozófiai tapasztalás helyzetének *kialakításában*, a tapasztalás *megtörténése*ben és a tapasztaltak *rögzítésében* (ami magában foglalja a várakozó jelenléte is, ez a kettős jelenlét rögzül később Heideggernél a „*Gelassenheit*”, a derűs ráhagyatkozás fogalmában). Cimino ezt, vagyis az „*első-személy-perspektíva*” mint az eredendő fenomenológiai szemlélet kialakítását és érvényesítését *feladatként* határozza meg. Ebben „*rejlik a performatív(um) első fontos jegye*, amit az elemzéseim középpontjába állítok és [...] egy eredendő fenomenológiai látásmód jelzésként tekintek, mely már Kantnál is eleven volt.”³¹

Ha a filozófiára alkalmazzuk Kant megkülönböztetését a megismerés két fajtájáról (*cognitio ex datis*, illetve *cognitio ex principiis*), élesen elválik egymástól a filozófiatörténeti, illetve a filozófiai megismerés. Filozofálni csak akkor filozofálunk, ha „*a szemünk előtt*” lévő dologhoz viszonyulunk, mégpedig olyan közvetlen viszonyulásmódban, mely nem idegeníti el a megmutatkozót. Ezért nem maradhat a filozófia csupán áthagyományott tudások passzív átvétele és feldolgozása, történetileg átörökített filozófiai tanok rendszerének ismerete (és ezért nem lehetséges megtanítani és megtanulni sem), hanem a problémával való közvetlen vitaként kell léteznie.

Ennek a létezőre irányuló viszonynak a kialakítása és fenntartása nem egyszeri és esetleges, hanem sajátlagos létmódban vagy létformában alapozódik meg és ölt testet. Egyszerre előfeltételezi és létrehozza a filozófiai életformát, az egzisztenciális megértés tulajdonképpeni létmódját. A filozófiai megnyilatkozás nem mesterséges helyzetben pillanatszerűen feltáruló információkat rögzít és közöl, hanem egy tényleges *élethelyzetet jelez*, melyben a tapasztaló és a megtapasztalt kölcsönösen *tanúskodnak* egymásról, miközben megnyitják a tapasztalást mások számára. Érthető, hogy Platón szerint

³¹ Cimino: *Phänomenologie und Vollzug*, i. m. 32.

miért nem lehet ennek valódi közege az írott szöveg: nem képes eredendően visszaadni és másoknál kiváltani a személyes vonatkozást a tapasztalatra, ahogy ezt a VII. levél ismert példájában kifejti. Nem mindenki alkalmas arra, hogy „egy apró jelzéstől” filozofálni kezdjen, és magától jusson el a dologhoz. Márpedig ennek hiányában nem történik filozófia, csupán másoknak a dologról szóló ismeretét sajátítjuk el és adjuk tovább. Az alkalmasságot különös értelmi és etikai minőségek határozzák meg, az igazság iránti feltétlen szeretetet – áttérve immár Arisztotelészre – csak a szabad ember gyakorolhatja. Ő valóítja meg a legmagasabb rendű, a teoretikus életformát, melyben „egybeesik az elméleti és a gyakorlati, hiszen a teoretikus életformát az igazság megismerésére irányuló tevékenység tölti ki”.³² A történeti áttekintés Hegellel zárul, aki szerint a filozófiai ismeret nem előzetesen adott tények pusztá tudomásulvétele, hanem folyamatszerűen keletkezik, amit az én dinamikus vonatkozása a megjelenőre vezérel. Ezt összegzi híres mondása: „Az igaz az egész. Az egész azonban csak a fejlődése által kibontakozó lényeg.”

Az eredeti, szó szerinti megfogalmazás közvetlenül átvezet a heideggeri szövegekörnyezetbe: „Az egész azonban csak a ki-fejlődése révén (durch seine Entwicklung) önmagát beteljesítő lényeg (sich vollendendes Wesen)”. A heideggeri hermeneutikai-fenomenológia lényegi performatív irányultságát ugyanis éppen annak hangsúlyozása jelzi, hogy a filozófiai megértés a végbemenetel módján (Vollzugshaftigkeit) és a megértő végbevitele révén (Vollzugsmässigkeit) történik. A létet a filozófáló teljesítménye juttatja önnön lényegébe.

A megértés teljesítményjellege miatt (a *Leistung* a performance német megfelelője) Heidegger – áttérve a fenomenológiai személetről a hermeneutikai intuícóra – az intencionális noézis-noéma-sémát további vonatkozásmódokkal egészítette ki. Egy jelenség összértelmének a tartalmi értelem (Gehaltssinn) és a vonatkozási értelem (Bezugssinn) mellett

³² I. m. 40.

lényegi alkotóeleme a ráirányulás *mikéntjéből* eredő értelem (végbeviteli, illetve teljesítményértelem – Vollzugs-, illetve Leistungssinn). Ha megértjük, hogy ez utóbbi mit jelent, azt is rögtön belátjuk, hogy ennek kell az elsődleges szerepet tulajdonítanunk, hiszen ez az értelemmozzanat azt mutatja fel, miként megy végbe a tényleges, egyedi ráirányulás. Mivel a tartalmi értelem és a vonatkozási értelem – szemben a végrehajtás és a végbemenetel egyediségével – típusossá (megszokottá és magától értetődővé) válik, csak a teljesítményértelem írja be a tapasztalat ténylegességének jegyeit a jelenség összértelmébe. A jelenség teljes értelmét a három értelem együttese adja meg, de „a hermeneutikai fenomenológia tervében a végbeviteli és teljesítményértelem mérhetetlen előnyt élvez a másik két értelemmel szemben: benne pillantható meg az élet ténylegessége a maga időbeli-történeti mozgásában”.³³ A *Fenomenológiai interpretációk Arisztotelészhez* című előadásokban Heidegger *teljes intencionalitás*nak nevezi a hermeneutikai fenomenológiai sémát, és a végbeviteli és teljesítményértelem kiépülését további három mozzanatra bontja. Az önvonatkozás szigorúan történeti meghatározottságai mentén zajló értelemképződés mellett így láthatóvá válik az értelemrögzítés történeti meghatározottsága is. Megnyilvánul a hermeneutikai intuíció és a formális jelzés lényegi együttállása: a teljes intencionalitásnak alkotóeleme lesz az önvonatkozás végbevetele (*Vollzug des Sichbeziehens*), a végbemenetel időiesülése (*Zeitigung des Vollzugs*) és az időiesülés megőrzése (*Verwahrung der Zeitigung*). A fenomenológiai tapasztalatot a történeti környezetbe ágyazódó személyes ráirányulás hozza felszínre. S bár megőrzésének formájában leválik a személyesről, a fakticitás kitörölhetetlenül beleég. Az általánosan megragadott tapasztalat értelme semmitmondó a személyes viszszakapcsolás nélkül. A nyom felszólítást vagy felhívást hordoz a megőrzött és megosztott tapasztalat személyes újbóli elsajátítására.

³³ I. m. 125.

Hogy *egyáltalán* legyen jelenség(értelem), a végbevétel kiiktathatatlan; a filozofálás feladata a hermeneutikai-fenomenológiai ráirányulás végrehajtása, az együttfilozofálásé pedig az elisméltése. Az értelemrögzítés formáiban megoszthatóvá vált tapasztalat elsajátítása az ismétlő végbevitt (közös értelemtulajdonítást) és a sajátvilágbeli vonatkozások megteremtését követeli meg. Nem az ismeretelméletből ismert igazolási eljárások, hanem *ez* igazolja vissza a tapasztalatot, így biztosítva a hermeneutikai ismeret szigorúságát. Az igazságnak mint adekvációnak az eszméje és az ezt megalapozó logocentrikus ontológia a performatív filozófiában tarthatatlanná válik.

Itt egészen más feladat vár.

A mindennapi életben, de túlnyomórészt az említett eltérő tudásformákban is a megszokás vezérli az értelemképző világtapasztalást, és a megtapasztalt előzetesen adott formákban rögzül. Ezért a ráirányulás és az értelemképzés teljesítményjellege elsikkad, beleolvad a tartalmi értelem és a vonatkozási értelem háttérébe. Heidegger gyökeresen történetivé akarja tenni a filozófiát, és minden megértő és megismerő világvizonyt hozzá akar illeszteni a megértés „tárgyát” jelentő tényleges élet időbeli-történeti mozgalmasságához. Ezért a hermeneutikai intuíció elevenségét növeli a habituális viszonyokban képződött és rögzített értelem (a hagyomány) *destruktív* elsajátítása. A hermeneutikai fenomenológiát az tünteti ki, hogy szándékosan nem a megszokás felől tekintett helyes vagy helytelen, hanem a tényleges helyzetre való többé-kevésbé *sikeres* ráirányulást kell végrehajtania, megértő cselekedetei tehát a performatívumok sajátosságaival rendelkeznek. A filozófiai performatívumok sikerültségét vagy sikertelenségét a filozofáló én hitelessége, a fenoménértelemek sajátvilágbeli vonatkozásának elmélyítése, végső soron a faktikus életnek *megfelelő* filozófiai életforma határozza meg, amit az tüntet ki, hogy „a faktikus élet jelenségeivel úgy

találkozik, hogy beleveti magát az őt ösztönző rezdülésekbe és az ezzel összefonódott tapasztalatokba”.³⁴

A megtörténő élmények rögzítésére fordítsuk most figyelmünket, mert ez maga is fenomenológiai feladat! Olyan formát kell találni a fenomenológiai kifejtés számára, melyben a hermeneutikai fenomenológia továbbra is ellenáll az eltárgyiasító tendenciának.

2. A formális jelzés tana a heideggeri filozófia megértésének kulcsát jelenti, ezért nevezte Kisiel – aki az elsők között ismerte fel a jelentőségét – Heidegger módszertani „titkos fegyverének”.³⁵ Mivel a formális jelzéseként működő fogalmak rögzített tárgyi értelem nélkül, szabadon lebegnek, a filozófiai kijelentések (a fenomenológiai kifejtések) státuszát is módosítják: a szokásos elvárásoktól eltérően nem külső vonatkozásokban lehorgonyozott, leíró jellegű igazságokat közvetítenek, hanem arra várnak, hogy visszaigazolják őket sajátvilágbeli tényleges élettapasztalatokkal.

A formális jelzéseként működő fogalmak a tényleges élet hermeneutikai-fenomenológiai önartikulációi, az a szerepük, hogy „azt a sokrétű módot, ahogyan az emberi egzisztencia ön- és világtapasztalása *végbemejy*, nyelvi formába öntsék”.³⁶ Mégpedig olyanba, mely együtt mozog az étellel, és megőrzi időbeli-történeti mozgását. Itt látjuk, mit is jelent a nem eltárgyiasító filozofálás *életszimpátiája*. A formális jelzések performatív módon megnyitnak és mások számára is nyitva tartanak egy tapasztalatot, melybe nekik is performatív módon, ismétléssel, követő utánnézéssel kell belehelyezkedniük. A filozofáló a hallgatójától vagy az olvasójától megköveteli, hogy „a faktikus élet hermeneutikai-fenomenológiai performatív önartikulációját és ennek fenomenológiai kifejtését első-

³⁴ I. m. 16.

³⁵ Kisiel, Theodore: 'Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger.' In: Markus Happel (Hrsg.): *Heidegger - neugelesen*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997. 22–41.

³⁶ Cimino: *Phänomenologie und Vollzug*. i. m. 17.

személy-perspektívában megismételve vigye végbe és teljesítse be.”³⁷ A formális jelzések adják a végrehajtás feladatát (Vollzugsaufgabe) a hallgatónak vagy az olvasónak. Az együttes vagy követő ráirányulásban a befogadás nem másodlagos vagy járulékos „művelete” az értelemképződésnek: csak a közös értelemképzéssel teljesebbé az egyedi tapasztalat értelme, és emelkedhet evidenciává a megtapasztalt. A hermeneutikai-fenomenológiai belátás nem érzet- vagy tényadatok megragadása az intuícióban. A megértés olyan esemény, mely akkor történik meg, ha a mindenkor üres filozófiai fogalmat sajátvilágbeli tapasztalattal töltjük be. Vagyis amikor feloldjuk a jelző fogalmak formalitását (Entformalisierung), ami másik megfogalmazása a tapasztalat első-személy-perspektívából elismételt befogadásának. A performatív filozofálás „nem filozófiai tanokat akar közölni, hanem a világban-benne-lét filozófiailag jelentős alaptapasztalatait akarja felébrésztetni”.³⁸ A filozófiai performatívumok jellemvonása, hogy a filozofáló (és az együttfilozofáló) jelenvalólétet mint világban-benne-létet *éberre* teszik önmaga iránt, amitől adott mozzanatában áttekinthetővé válik.

*

A kifejtés előrehaladtával a performativitás egyre kevésbé módszertani vagy heurisztikus elvként működik, maga lesz az elemzések témájává. A (filozófiai) gondolkodás performativitásáról szerzett belátások a szellemtudományi jelenségek jellegzetességeinek megértésében jutnak fontos szerephez. Cimini egyenesen azt állítja, „a faktikus élet fenomenológiáját olyan filozófiai megalapozási kísérletnek lehet tekinteni, mely a performatívumok filozófiailag kidolgozott kategóriáit bocsáthatja általában a szellemtudományok rendelkezésére,

³⁷ I. m. 17.

³⁸ I. m. 22.

ahogyan analóg módon az ontológiai vizsgálódások alapot nyújtanak az ontikus tudományoknak”.³⁹

Milyen szellemtudományi területeken érvényesülhet, vagy már érvényesül is Heidegger hermeneutikai fenomenológiája Cimino szerint?

Első helyen a *művészetelmélet* áll: a műalkotások létmódjának, keletkezésének és befogadásának (lét)eseményként történő megközelítéséhez eddig is „adta magát” Heideggernek nem csupán a műalkotás eredetét taglaló műve, de még eredendőbben az igazságnak mint *alétheiának* fenomenálonológiai értelmezése is. (Az alétheia-értelmezés sűríti magába az összes olyan motívumot, melyről eddig a performatív filozófia kapcsán említést tettem.) A modern és kortárs művészet akkortájt fordult az ábrázolásközpontú felfogástól az eseményközpontú művészeti tapasztalat és élmény *sikeres* előidézésének, a közös értelemképzésnek a gondolata és gyakorlata felé, ami a kortárs művészetnek is kitüntetett jegye maradt. A Cimino által említett másik nagy terület a *pedagógiáé*. Szerinte a *Mitdasein* tulajdonképpeniségének meghatározásában a mester-tanítvány viszony ideáltípusára ismerhetünk. Az egymással-lét tulajdonképpeni módja, az elébeugrás a *sikeres* pedagógiai szituáció kitüntetett lehetősége. A másiktól gondoskodást, a tehermentesítő helyébe-ugrást elkerülő *elébeugrással* a mester önmagához rendeli a tanítványt, aki ekként a szabadság tapasztalatában részesül. A tényleges élet performatív filozófiája termékeny lehet továbbá az *etika* területén. Elég, ha ehhez azt az egy, ám lényegi szempontot vesszük tekintetbe, hogy az általános érvényű erkölcsi törvények minden esetben helyzetfüggő (ego-hic-nunc) és törvényalapító-jellegű „aktualizálást”, és nem gépies alkalmazást igényelnek. Etikai megértésünk számára is új irányt jelölhet ki, ha a törvény aktualizációját a sikeresség-sikerületlenség nézőpontjából vizsgáljuk. (A szerző nem említi, de hasonló irányt vehet a vallási tapasztalat értelmezése is.) De ezzel egy

³⁹ I. m. 88.

csapásra feltárul előttünk az összes olyan terület, mely az ilyen (a sikeresség–sikerületlenség értékű performatív) cselekvések végrehajtási feltételeit meghatározza, teljesülésük fedezetét nyújtja, vagy éppen letiltja, akadályozza és zátonyra futtatja őket. Vagyis az egész társadalmi-történelmi létszféra mint az intézmények mezeje. Ez a *politikai* jelenségek területe vezet bennünket, ha politikán a fennálló intézményi keretek közös megvitatását és megváltoztatását értjük. A performatív filozófia legradikálisabb alakzata a hagyományvilág destruktív-dekonstruktív megváltoztatására törekszik.

Az eddigiek jól mutatják, hogy a korai heideggeri filozófia performatív szemléletű értelmezése valóban a filozófiát illető általános kérdésekbe torkollik. Kiderül, hogy a performativitás fogalma nem csupán a heideggeri filozófia különös értelmezését vezérlő heurisztikus elvet jelenti. Egyre újabb és egyre pontosabb meghatározást kap, míg nem filozófiai és szellemtudományi alapkérdéssé válik. Ami arra utal, hogy nem egyszerűen egy termékeny értelmezői eljárás külsődleges elve, melyet éppen felkapott a kordivat, hanem a gondolkodás, az emberi szellem működésének és megnyilvánulásának alapjellegzetessége.

S milyen választ kínál a kiinduló kérdésre az elvégzett elemzés? A performatív látótérben a filozófiai ismertszerzés és elméletalkotás dilemmája, a tapasztalás személyességének és a megállapítások általános érvényűségének feszültsége nem csupán feloldódik, de egyenesen a filozofálás alapjellemzőjének bizonyul. A filozófiai „igazság” a filozófiai hagyományba illeszkedő, közös értelemképzéssel áll elő, ezért magához a dologhoz „fenomenológiai-dekonstruktív” módon nyílik csak hozzáférés, az eredeti ráirányulás „performatív módon együttfilozofáló, ismételt végbevételével”.⁴⁰

⁴⁰ I. m. 62–63. Kiemelés tőlem – K. L.

TEREMTŐ ROMBOLÁS

Bevezetés

Amikor a dekonstrukció politikai tétjét kutattam, az első, ami feltűnt, a harcos retorika volt: az elemzések ugyanis „felbolygatnak és felforgatnak” különféle (diszkurzív és nem diszkurzív) rendeket, „betörnek” bizonyos területekre, „áttörnek és lerombolnak” korlátokat, „megsérteneik határokat”, „behatolnak” résekbe, nyílásokba, repedésekbe, „szakadékokat nyitnak” biztos alapok helyén stb. Egész hagyományunk ettől a csatazajtól hangos, kiegészülve mélységi feszültségek keltette robbanások zajával, miközben világképek és vele világok dőlnek romba, s új világokat támadnak, hol a romokból, hol az elrejtettségből, hol a semmiből. A rombolás és építés, az építő rombolás ezekre a belső mozgásokra és erőkre csatlakozva viszi végbe a maga munkáját, kihasználva és felerősítve a gondolkodás erejét és erőszakosságát. Továbbblendítve – a gondolkodás korai és gyakori metaforája, metonímiája ez – a harcot. Annak ellenére, hogy van tapasztalatunk a gondolkodás jámborságáról, ártatlanságáról, a bizalomteli létre hagyatkozásáról, a létre gondot viselő, a lét fölött pásztorkodó, a léttel együttműködő, a teremtés művét kiegészítő-beteljesítő gondolkodásról, a *polemosz* igénye és követelménye tűnik a gondolkodók általános és közös tapasztalatának. Úgy tűnik, nem lehet meg az *antroposz theoretikosz* nélküle. Emlékezzünk Heidegger Bevezetésére a *polemosz*ról: egyszerre zajlik a lét rejtőzködő tendenciája ellenében a létigazság eredendő feltárásáért (a teremtő erőszak), illetve az eredeti tapasztalatot elfedő és hanyatló hagyománnyal szemben (a romboló erőszak). A gondolkodók, költők, államférfiak erőszakosan törnek be az egyébként is mindent legyűrő fűziszbe, hogy a mű tömbjébe kényszerítve megőrizzék a létet, és történelmet csináljanak. „Ahol megszűnik a harc, nem tűnik ugyan el a létező, a világ

azonban félrefordul.”⁴¹ Ekkor jut érvényre az erőszak másik formája, a hanyatlást megfékező, hogy az „áthagyományozottnak és leletként készen találtnak” a lerombolásával visszajusson a tiszta forráshoz, és rácsatlakozzon a lét eredendő mozgására.

Noha Heidegger is hangsúlyozza, hogy a destrukció a szó-jelentés által sugallt negativitás ellenére szándékában pozitív, Derrida pedig a dekonstrukció fedőnévvel igyekszik csillapítani a rombolás jelentésárnyalatát, ez nem zárja ki, hogy mindkét esetben a hagyomány alkotó meghaladása a hagyományba erőszakosan behatoló, a hagyományt célba vevő támadással megy végbe. Mert közös tapasztalatuk, hogy „[a]z élet valahogy mindig megrekedt valamilyen nem-tulajdonképpen hagyományban és szokásban”, és ezért „(a) senki/akárki által élt tényleges élet”.⁴² Az intézményesült hagyomány de/konstruktív újbóli elsajátítását a filozofálás révén az önmegértés és a valakivé válás, a tulajdonképpeniség vágya is mozgatja. Ez önmagunk és az élet megújításának egyedüli esélye.

Honnan meríti a gondolkodás az erejét, melytől egyszerre és elkülöníthetetlenül lesz erőssé és erőszakossá, jogos és jogtalan, alkotó és romboló erővé?

A visszafogottabbnak tűnő dekonstrukciót a destrukciótól az különbözteti meg, hogy az erre irányuló elmélkedései kiforrottabbak.⁴³ Ami óvatosabbá teszi, ám nem téríti el a céljától: *a megrekedt hagyomány kérdőre vonásával szeretné kimozdítani az életet a megszokások uralmából*. Amikor azonban lemond valamiféle eredet eléréséről és elismérléséről, a

⁴¹ Heidegger, Martin: *Bevezetés a metafizikába*. Ford.: Vajda Mihály. Ikon Kiadó, Budapest, 1995. 32.

⁴² Heidegger, Martin: 'Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk. A hermeneutikai szituáció jelzése.' Ford.: Endreffy Zoltán, Fehér M. István, szerk. Ferge Gábor. In: *Existencia*. Vol. VI–VII. (1996/97. fasc. 1–4.) 15.

⁴³ Destrukció és dekonstrukció viszonyáról lásd többek között: Orbán Jolán: *Derrida írás-fordulata*. i. m., különösen *A metafizika-kritika módozatai: destrukció, dekonstrukció* című fejezetet 93–102.

dekonstrukció a nagyratörő, megalkuvást nem ismerő, vak indulatot fékezi meg (hiszen az eredendő csakis mindenekfölött álló, egy és egyetlen lehet). Ez a visszafogottság azonban nem elgyengülésből vagy erőtlenségből fakad, hanem éppen önnön erejére mutat. A lemondásával az eredet és eredendőség iránti vágyról, illetve önnön egyedi eseményszerűségének hangsúlyozásával elveszti, vagy inkább felszámolja a külső erőforrást, melyet az egyetlen létigazságra kapcsolódás biztosíthatna számára. Nem támaszkodhat semmilyen *arkhéra*, semmilyen *téloszra*, saját magából kell merítenie az erőt, melyel feladatát bevégzi.

Honnan a dekonstrukciós munka energiája?

Az értelemegységre törekvő gondolkodás lenyomata, a textus (a szoros értelemben vett szöveg és általánosabban értett szöveg, esetünkben a társadalom érték- és intézményi rendje) felépítése során önszervező eljárásokat alkalmaz, melyek szerkezetként megőrződnek benne. Ennek újbóli dinamizálásával (kritikai kérdésekkel, új szövegkörnyezetbe helyezéssel) magától feltárja önszervező eljárásait és szerkezeti elemeit. A de-kon-strukció ebben a szakaszban a diszkurzív és nem diszkurzív szöveg öndekonstrukciós mozgását követi és erősíti fel. Ettől elválaszthatatlanul pedig maga is tevékeny részesévé válik a szöveg- és szövegalkotásnak, és ehhez – minden alapításhoz hasonlóan – önmagából is kell merítenie azt a cselekvő erőt, mely kezeskedik érte.

Ha pedig a hagyományt intézményesült társadalmi-történelmi világunknak, a kritikai gondolkodást intézménykritikának, a cselekvően végbemenő értelemalapítást intézményalapításnak tekintjük, előttünk áll a dekonstrukció politikai tétje.

*

Mivel vizsgálódásom két szempontból veszi szemügyre a dekonstrukció teljesítményét, mindkét területen szeretném felmutatni a különösségét. A kifejezés egyik értelmét követve azt vizsgálom, hogy miként és milyen értelemben teljesítmény a

dekonstrukciós munka; a másik értelme szerint pedig azt, hogy milyen eszmevetések találunk a dekonstrukcióban magáról a performativitás fogalmáról és jelenségéről. Nyilvánvalóan a kettő szorosan összefügg, hiszen joggal számíthatunk arra, hogy a dekonstrukciós munka a maga kibontakozásában, amennyiben jelentőséget tulajdonít önnön alkotó teljesítményének, érvényesíti mindazt, amit erről az „episztemé-korban” lévő fogalomról megállapít és a szemléletmódról érvényesnek tart. S valóban, mindkét területen termékeny belátásokat remélek. Az első esetben közelebb férközhetnek a dekonstrukciós tevékenység mibenlétéhez, s lehetővé válik, hogy a dekonstrukciót mint performatív etikai-politikai filozófiát mutassam be. A második területen pedig, az előbbieket szigorú következményeként közösen tanúi lehetünk annak, miként értelmezi át Derrida nem egyszerűen csak a performativitás fogalmát, de az általa meghatározott egész kortárs kultúratudományi episztemét, mégpedig a fogalomban rejlő követelmények érvényre juttatása érdekében.

Performatív hatások a dekonstrukciós munkában

Harcos dekonstrukció

Derrida az önértelmezéseiben mindenkor elhatárolódik attól a korlátozott és ezért téves értelmezéstől, amely szerint a dekonstrukció valamilyen tételes tudás vagy valamilyen módszer. A korai időszak munkái nyomán ugyanis sokan klasszikus szöveg-hermeneutikai eljárásnak tekintették, melyet bár különleges, de jól meghatározott heurisztikus elv vezérel: a jelenlét-metafizika uralmának feltárása és kimutatása alapvetően a strukturalizmus vezérelveit mentén.

Értelmezésem ezért eleve más irányban indul el. Annak ellenére ugyanis, hogy pályája kezdeti szakaszán nem találunk politikafilozófiai írásokat és témái között sem szerepelnek közvetlenül politikainak nevezhető kérdések, maga Derrida

erősít meg abban, hogy lehet a dekonstrukciót már a kezdetektől politikai tevékenységként értelmezni.

Az 1950-es évek végén, 60-as évek elején, *mindenekelőtt* Husserl és Heidegger filozófiáját és általában a fenomenológiát érintő kérdésekről írt könyveket és tanulmányokat tett közé, ezek *mellett* pedig a korabeli francia szellemi életet foglalkoztató vagy az értelmiségi közbeszéd alapjait alkotó elméleti kérdésekről szóltak munkái, melyek elsődlegesen interpretációk voltak. Ám már ekkor is feltűnt értelmezéseinek az a sajátossága, hogy valahol a kommentár és kritika mezsgyéjén mozognak. Derrida nem bírál, és főleg nem cáfol semmit ezekben az írásokban, szándékának a felfedezés és a felmutatás felel meg a leginkább. Az intézményesült értelmek föltárását az őket intézményesítő történeti, eszmetörténeti, társadalmi és kulturális folyamatok és a nyelvi megformálás jellegzetességein keresztül mutatja be. Az értelemföltárás szövegkörnyezetének előzetes kijelölése során fontos az is, hogy megnyíljon egy tér, amelyben nemcsak az ott lévő kerül napfényre, hanem lehetőség *nyílik* arra is (a lehetőség mindig nyíltságot és nyitottságot hordoz), hogy valami korábban kizárt vagy soha jelen nem lévő benyomuljon ebbe a térbe, és eseményt keltsen, röviden ne csak az ugyanaz, hanem a más is megtörténhessen. Ez az értelemszerkezeteket bontogató kritikai értelmezés nyeri el aztán félig-meddig véletlenszerűen a dekonstrukció nevet.

A szövegelemzésnek már ekkor is önmagán jóval túlmutató célja van: a konkrét szövegeken végzett munka a kultúra egészen más területein működő szövegeket, s mi több, nem diszkurzív erőket is talál, melyek nyíltan vagy rejtve, a hagyomány erejénél fogva kényszerítő erővel hatnak az értelemképződés folyamatában az alkotókra és a befogadókra egyaránt.

Ahol az értelemképződés és intézményteremtés magától értetődő keretei nem válnak kérdésessé, ott tovább uralkodik a megszokáson alapuló ítélkezés. A hagyomány hierarchikusan szerveződő értékrend, a jól elrendezettség látszatával

mindent magától értetődőnek feltüntetető kérdésnélküliség. Ebbe a rögzült rendbe tör be a dekonstruktív értelmezés, nem azért, hogy megfordítsa vagy semlegesítse az értékhierarchiákat, hanem hogy kibillentse azokat megszokott *rendjükből*, a magától értetődőségből, és „aktusokkal, művekkel, nyelvi leleményekkel” az értelem felbukkanását és megőrzését, az alapítást és az intézményesülést vezérlő nyelvi szabályokon túl nem-diszkurzív erő- és hatalmi viszonyokra mutasson rá:

A dekonstrukció nem korlátozódhat, vagy nem törekedhet közvetlenül a semlegesítésre: kettős gesztussal, kettős tudással, kettős írással gyakorlatilag kell végbe vinnie a klasszikus oppozíciók *felforgatását* és a rendszer általános *kimozdítását*. Csak ezzel a feltétellel fogja a dekonstrukció megadni a maga számára azokat az eszközöket, amelyekkel *beavatkozik* a kritizált oppozíciók mezején, amely mező egyúttal nem-diszkurzív erőknek is a mezeje.⁴⁴

Első pillantásra, mindez sajátos filozófiatörténeti, legfeljebb módszertani kérdésnek látszik. De csak látszólag az, hiszen ha át is siklanánk afölött, hogy a dekonstrukciónak *gyakorlatilag* kell végbemennie, az idézet utolsó mondata nyilvánvalóvá teszi, mire törekszik: szeretne beavatkozni az ellentétek diszkurzív és nem-diszkurzív mezején. Az *intervenció* nem pusztá közbelépést jelent, hanem erőszakos betörést, felvonulást a harc szándékával a nyílt mezőn, mely szükségképpen harcmezővé alakul. S mihelyst nemcsak interpretál, de interveniál is, az útjába kerülő ellenfél: a metafizikai létszemlélettel átítatott hagyomány fogalmi elemein túl rejtőzködőbb hatalmi viszonyokra bukkan.

A dekonstrukció nem annyi, hogy egyik fogalomról a másikra haladunk, hanem hogy felforgatunk és

⁴⁴ Derrida, Jacques: *Aláírás esemény kontextus*. i. m. 69.

kimozdítunk egy fogalmi rendet, s vele együtt azt a *nem fogalmi rendet is, amelyen felépül.* (Kiemelés tőlem – K. L.)⁴⁵

Miként teheti ezt szövegek elemzésével? Miféle szövegen-túli valóságot érhet el? Különösen azok után, hogy Derrida a *Grammatológiában* kijelentette: „Nincs szövegen-kívüli”? Az ebből adódó félreértést igyekszik eloszlatni, amikor azt írja a *Limited*-ben:

... az általam javasolt szöveg-fogalom nem korlátozódik sem az írásra, sem a könyvre, sem pedig a diskurzusra, és még csak a szemantikai, a reprezentatív, a szimbolikus, az ideális vagy ideologikus szférára sem. Amit én „szöveg”-nek nevezek, magába foglalja az össze ún. „valóságos”, „gazdasági”, „történeti”, társadalmi-intézményes struktúrát, röviden az összes lehetséges referenst. Egy másik módja annak, hogy még egyszer emlékeztessék: nincs szövegen-kívüli.”⁴⁶

Anélkül, hogy itt most mélyebbre ásnék, csupán arra emlékeztetek, hogy ugyancsak a *Grammatológiában* ennek a szöveg-fogalomnak „infrastrukturális értelmet” tulajdonított, de nem a marxista (alap-felépítmény) értelmében. Nem egy felsőbb szint alatt rejlő, teherhordó réteget értett rajta, hanem a nyombeli differencia megkettőződésében kiépülő, belső utalás-szerkezetet.⁴⁷ A nyomon, vagyis a szövegen belüli eredendő utalásról, magának a jelnek a referenséről, a jelöltről van szó. Az a belső a legvalóságosabb. S ami van, az eredendően értelem.

A társadalmi-történelmi világ mélyszerkezetében az értelemképzést, az intézményesítő mozgásokat találjuk. Ezek úgy lesznek „láthatóvá”, ha a vizsgált szöveget kimozdítjuk

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Derrida: *Limited*. 273.

⁴⁷ Uo.

rögzült helyzetéből. Ezzel a kimozdítással válnak láthatóvá a szöveg szálai, a szöveg erővonalai. A diszkurzív erővonalak mentén nem-diszkurzív erőgócokhoz jutunk, ahonnan kiáradnak, vagy ahol összefutnak. Így bontakozhat ki a textuális munka révén az intézmények általános kritikája, mely a szövegeken keresztül a társadalmi létezés szövetéig hatol. A dekonstrukció a közösségi élet intézményesült színterére betörve mindenkor politikai tevékenységet végez, ha szem előtt tartjuk a politika és politikum megkülönböztetését. A hatalmi instanciák kiépítésének és megszerzésének játszmáin túl, amelyet a politika világának nevezhetünk, a politikum tágabb és eredendőbb értelemben az egyéni és közösségi élet keretfeltételeit jelentő társadalmi intézmények megvitatásának mezeje.

b) *Politikai fordulat*

Noha a harcos-politikai lelkület nemcsak rejtetten hatotta át Derrida korai munkáit, de néhol nyílt megfogalmazást is nyert, mégis meghökkentett, amikor a nyolcvanas évek végétől, a kilencvenes évek elejétől az elemzések előterébe az adomány, a vendégbarátság, a megbocsátás, a felelősség, a hűség, az ígéret stb. közvetlenebbül politikai és etikai témái kerültek. Ezekről elsőre olyan távolinak tűnt a jelenlét metafizika címszó alatt egybegyűlt filozófiatörténeti, szövegértelmezői munka, hogy a filozófus tevékenysége iránt érdeklődők közül többen is fordulatról, a dekonstrukcióban bekövetkezett *ethical* vagy *political turn*ról beszéltek.

Még mielőtt rávetnénk magunkat erre a sokat ígérő kifejezésre, engedjük szóhoz jutni Derridát, aki ilyen fordulatról, egy bizonyos értelemben vett fordulatról nem tud, vagy nem akar tudni: „az 1980-as vagy 90-es években nem következett be, ahogyan sokan ezt állítják, *politikai* vagy *etikai fordulat* a dekonstrukcióban, legalábbis abban, amelyikről nekem

tapasztalatom van”.⁴⁸ Egy akkori interjúban aztán pontosítja, hogy miképpen van, és miképpen nincs politikai-etikai fordulat a dekonstrukcióban, és hangsúlyozza a dekonstrukció kezdetektől meglévő politikai tartalmát és irányultságát:

Kétségkívül ma könnyebben felismerhető ez a (politikai-etikai) dimenzió a szokványosabb politikai kódban is. De minden szövegemben, még a legrégebbiekben is, fel lehetett fejteni. [...] Nem érzem, hogy az írásaim és az elköteleződésem elválának egymástól, inkább csak ritmus-, beszédmód-, kontextusbeli stb. különbség van köztük. A folytonosságra érzékenyebb vagyok, mint arra, amit egyesek külföldön a dekonstrukció *politikai* vagy *etikai fordulatának* hívnak.⁴⁹

A folytonosság hangsúlyozásával Derrida tulajdonképpen nemcsak azt nyilvánítja ki, hogy korábban is voltak politikai-etikai vonatkozásai a tevékenységének, hanem hogy maga a dekonstrukció, *mint olyan* nem külsődleges viszonyban áll a politikával és az etikával. Mindig is arra törekedett, hogy megnyissa az etikum és a politikum terét úgy, hogy a bezáródásra, bezárkózásra hajlamos társadalmi térben a mindig valahogyan *elrendeződő* helyek rendjét megbolygassa és kérdőre vonja. A szókratészi ethoszt felelevenítő filozófia ez, mely mindenféle intézményesült jelentés faggatásával, a filozófia ősi gesztusát ismétli és válik általános intézménykritikává. A szabad gondolkodás révén teret nyit a valódi felelősségteljes, autonóm etikai-politikai döntéseknek.

S ha a dekonstruktív munka mindenkor etikai-politika cselekvés, arra a következtetésre is juthatunk, hogy *a valódi politikai és etikai cselekvés lényegileg dekonstruktív*.

Valóban, a politikai hatáskeltés gondolata egyre határozottabban jelenik meg a 90-es évek írásaiban, és pl. a

⁴⁸ Derrida: *Bitangok*. i. m. 50–51.

⁴⁹ Derrida, Jacques: *Autrui est secret parce qu'il est autre*. In: *Uő: Papier Machine*. Galilée, Paris, 2001.

Törvényerőben⁵⁰. Derrida itt a dekonstrukciót olyan szellemtudományos *magatartásként* értelmezi, mely nem alkalmazkodik a hagyományos tudományágak, sőt a lassan hagyományossá váló szellemtudományi interdiszciplinaritás elvárásaihoz sem. Amennyiben maga a szövegértelmezői eljárás válik politikai tevékenységgé, Derrida újszerűen jelöli ki és mutatja meg a szellemi emberek feladatát is.⁵¹

A *Törvényerőben* kibontakozó dekonstrukció tárgyát tekintve is példaszzerű. A kétfelé hasadt *iustitia*: az igazságosság és a jogrendszer viszonya ugyanis általánosítható az intézmények problematikájaként is. Az „igazságosak-e a törvényeinek?” kérdése pedig az intézmények intézményének, a jogrend legátfogóbb alakzatának, az államnak vagy a polisznak az alapkérdése. A kimeríthetetlen igazságosság-eszmének teljesen soha nem megfelelő jogrend vizsgálata teremt különös alapot az intézménykritikához. A könyv első fejezetének címe – *A jogtól az igazságosságig* – a dekonstruktív munka irányjelzőjeként olvasható.⁵² Az igazságosság nevében szeretne beavatkozni a társadalmi élet intézményi rendjébe, hogy ott olyan változásokat indítson el, melyek intézményeink kialakulásának, szerepének és megváltoztathatóságának felmutatásán keresztül, és az intézményesülés folyamatában találékony szerepvállalással vihetők végbe. Nem egyszerűen leírni vagy megérteni akarja azt a valóságot, amelyben élünk, hanem az archeologikus vagy genealogikus megértés és értelmezés útján be akar avatkozni és át akarja alakítani. A dekonstrukció ugyanis

⁵⁰ Derrida, Jacques: *Törvényerő*. Ford.: Kicsák Lóránt. L'Harmattan, Budapest, 2015.

⁵¹ Lásd Derrida, Jacques: 'A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „Humanities”-nek hála, holnap helyt kaphatna).' In: Orbán Jolán (szerk.): *Jacques Derrida hitvallása – A feltétel nélküli egyetem jövője*. Gondolat-Iskolakultúra, Budapest, 2010.

⁵² Derrida: *Törvényerő*. i. m. 20–21.

nem akar bezárkózni tisztán spekulatív, teoretikus és akadémiai beszédekbe, hanem [...] igényt formál arra, hogy következményei legyenek, hogy *megváltoztassa* a dolgokat, és hatékonyan és felelősségteljesen (ugyanakkor persze mindig erős közvetítéseken keresztül) beavatkozzon nemcsak a szakmába, de oda is, amit városnak, polisznak és általánosabban világnak nevezünk. A változtatást nem abban a kétségkívül kissé naiv értelmében értem, mintha egy kiszámított, megfontolt és stratégiaileg ellenőrzött beavatkozás eredményezné, inkább úgy gondolom, hogy a beavatkozás egy már folyamatban lévő átalakulás intenzitását fokozza maximálissá.⁵³

Talán nem félrevezető, ha kis kitérőt téve azt mondjuk, a háttérben az a meggyőződés munkál, hogy az ember számára a *világ* mindenekelőtt, vagyis még mielőtt reduktív filozófiai vagy tudományos eljárások révén fizikai valósággá egyszerűsödnek, *történelmi-kulturális-társadalmi valóságot* jelent, melyet a történelem során kialakult legáltalánosabb értelemben vett intézmények (nyelv, eszmék, szokások, rituálék, értékek, jog, törvények stb.) összessége alkot. Nem természettől adott és megváltoztathatatlan értékek, nem szükségszerű szabályok és észszerű törvények szervezik meg és mozgatják, hanem, Castoriadis fogalmát használva, a *társadalmi képzelőerő* kivetülésében megalkotott és *performatív* társadalmi rituálék során *intézményesült* képzetes jelentések.⁵⁴ Az intézmények a képzetes jelentések megtestesülései, formát adnak a cselekvésnek: egyszerre biztosítják a cselekvés lehetőségét, támogatják és biztossággal célba juttatják a társadalmi-politikai tetteket, ugyanakkor gátolják is szabad kibontakozásukat. A történelmi-társadalmi valóság intézmények egysége. Ez a szövet magát szövi és tartja egyben, egy társadalom magát

⁵³ I. m. 13.

⁵⁴ Lásd Castoriadis, Cornelius: *L'institution imaginaire de la société*. Éd. du Seuil, Paris, 1975.

intézményesíti társadalommá. Ezek a jelentések Castoriadis elemzésében a cselekvés és a gondolkodás kibontakozásával és működésével együtt születnek (Heideggerrel szólva a kibontakozó világban-benne-lét spontán önértelmezésének időiesült-tériesült formái). A létértelmezésben jelentős szerep jut az ellentéteknek és az értékhierarchiának, ami az identitásképzés jellegzetes, kirekesztő logikáját nyilvánítja ki, amennyiben felértékeli a sajátot, a hasonlót, az ismerőst és a megismertet, az érthetőt és a megértettet, a mással, az idegenel, az érthetlennel és az ismeretlennel szemben.

A társadalmi kihívások mindig a kirekesztés szülte igazságtalanságból adódnak, az igazságtalanságokat pedig a társadalmi képzelőerő kivételését intézményesítő, jellegzetes logikájú *performatív* rituálék termelik ki. A politikai gondolkodást az igazságtalanság különböző formái⁵⁵ és a társadalmi képzelőerő beszűküléséből eredő kihívások⁵⁶ ösztönzik. Feladata, hogy olyan válaszokat adjon rájuk, melyek a fennálló intézmények történeti feltételelességének megmutatásával képesek az igazságtalanságot termelő intézményeket érvényteleníteni és új, igazságosabb eszméket megjeleníteni és intézményesíteni a társadalmi nyilvánosság terében. A filozófia, együttműködve a társadalomtudományokkal, egyik vezető alakítója a performatív társadalmi képzetalkotásnak.

c) *A feltétlen eszmék hívása*

Ezt érvényesnek gondolom a derridai dekonstruktív munkára is. Írásainak etikai-politikai terét úgy nyitja meg, hogy soha nem leíró szándékkal közelít valamilyen jelenséghez. Az etikai tanítását összegző „hiperbolikus etika” vagy a politikai gondolataink gyújtópontjában álló „eljövendő demokrácia”

⁵⁵ Hatalmi, politikai és gazdasági egyenlőtlenségek, esélyegyenlőtlenség, az egyenlőtlenség egyéb formái, a kirekesztés, megbélyegzés, a személyes és általában az emberi jogok korlátozása stb.

⁵⁶ A demokratikus értékek válsága, a személyes kapcsolatok porladása, a közösségek válsága, az értéktelenség, jelentéktelenség eluralkodása stb.

fogalma jó példa erre. Ez a két kifejezés nem egyszerűen csak leír valamit, hanem performatív megvalósításra hív fel. A megvalósulásuk olyan végbevitelt igényel, mely beteljesíti, a saját lényegéhez juttatja ezeket. Imaginárius természetükből adódóan nem az *in potentia* vs. *in actu* modalitásai felől értve, hanem a „mintha” és a „talán”, a „meglehet” modalitásaiban. Ez nem tétova bizonytalankodást jelent, hanem az értelmi támasz nélkül maradt eldönthetetlenségben is vállalt igenlést, az idea hívására felelő, felelősségteljes döntést, mely révén a cselekvés úgy vesz irányt, mintha az idea valóságos vagy mindenek ellenére megvalósítható lenne.

Ez a kétféle filozófiai vagy általánosabban szellemi beállítódás a fogalmakhoz való viszonyban vet alapot, de kiterjeszhető a tudás egész területére. Az egyik a leíró megállapításokra törekszik, ezért a fogalmakat definitív tartalmuk szerint kezeli, és feladatát a magában létező objektív igazság megközelítésében találja meg. A másik nem szemben áll ezzel, inkább túlmutat rajta: a tiszta fogalmakat és eszméket előíró, felhívó erejük felől érti meg, s olyan útjelzőknek tekinti, melyek a cselekvés és nem csupán a megértés számára szolgálnak iránymutatóként, így már önmagukban is etikai-politikai dimenziót nyitnak meg. A felhívásra adott felelet az eszmét életető igent-mondás: a felszólítás melletti elköteleződés, valamiféle sürgető parancsnak engedelmességek. ⁵⁷

Tetteink, miközben a személyes vagy közösségi életből eredő kihívásokra válaszolnak, igyekeznek hűek maradni fel-tétlen etikai és politikai értékekhez. A bevett élethelyzetek megnyitásával az értékfeltétlenség minden egyedi kontextust meghaladó parancs, törvény, felelősség alakjában jelentkezik. De nem marad megingathatatlan, érinthetetlen és elérhetetlen eszménynek, hanem feladatul adja, hogy újraírjuk az adott helyzetben követett cselekvési szabályokat, terveket, és új be-szédekkel és tettekkel új etikát és politikát alakítsunk ki. ⁵⁸ A

⁵⁷ Derrida: *Bitangok*. i. m. 111–112.

⁵⁸ Lásd Derrida: *Limited Inc*. i. m. 281.

hűség éppen az elveknek vagy eszméknek érvényre juttatásában, vagyis performatív gyakorlatokban nyilvánul meg.

d) *A dekonstrukció mint etiko-politikai gyakorlat*

A dekonstruktív értelmezés mindenkor *an-etikus*, ami nem azt jelenti, hogy *anti-etikus*. Előzetes etikai elköteleződés nélkül azon a vidéken vet fel etikai kérdéseket, ahol megkérdőjelezetlen és bevett szokások, írott-íratlan törvények uralkodnak. Ezen belül nyitja meg a szabad kérdezés és kérdőre vonás jogával élve a beszédteret, ahol megvitathatóvá válnak. Így képesek vagyunk „megnyitni – vagy emlékeztetni annak fontosságára, hogy megnyissunk – egy másmilyen etikát, jogot...”⁵⁹

Az *an-etikus* ethosz nem pozíció, hanem disz-pozíció olyan kritikai gondolkodásra, mely a zajló változásokra rácsatlakozó rendbontással nyit teret etikai-politikai kérdések számára. Itt ezek a maguk elevenségükben jelenhetnek meg, arra kényszerítve bennünket, hogy ne temessük be őket különféle ideológiákkal, hanem feltétlen követelésekre hallgatva, újabb és újabb formák alkotásával válaszoljunk az itt-most jelentkező, sürgető kihívásokra, változtatásokat indítva el ezzel a társadalmi életben. Amennyiben ezzel a megbolygatott renddel felbomlik a *rutinszerű* cselekvések úthálózata is, megteremtődik a valódi, autonóm és felelősségteljes politikai és etikai cselekvés és döntés helyzete, ahol érvényüket veszítik a jó lelkiismeretet megnyugtató egyezményes megoldások, legyenek azok mégoly bejáratottak, elfogadottak és működőképesek is. A bevett megoldásokkal szembeni kritikai tartózkodás, és a cselekvés bejáratott útjainak használhatatlansága miatt ezek a döntések semmilyen egyezményes előfeltételre nem tudnak támaszkodni, mely megkönnyítené őket, és kezeséget vállalna értük; nem nyílik előttük a döntést segítő és célravezető út, az eldönthetetlenség helyzetéből emelkednek ki, ha

⁵⁹ Derrida, Jacques: 'Postface: Vers une éthique de la discussion.' In *Uő: Limited Inc.* prés. et trad. par Elisabeth Weber. Galilée, Paris, 1990.

sikerrel járnak. De teret adnak az újnak, a másnak, az eljövőknek, az érkezőnek. Az eldönthetelenség nehezen kiállható tapasztalatát, a benne működő feltétel nélkülihez igazodó döntés felelősségét és a belőle fakadó sürgető cselekvés bátorságát Derrida az *aporia próbatételének* nevezi. Ez az elnevezés gyűjti egybe a dekonstrukció etikai-politika tétjét.

A nehézség és kiúttalanság arra utal, hogy a gondolkodás és az érvelés, vagyis a megértés olyan határhoz érkezik, ahonnan nincs tovább út, lehetetlen és kivitelezhetetlen a továbblépés, de a kilépés is. S mivel egymásnak ellentmondó érvek egyszerre tűnnek igaznak és egymást kizáró követelmények hatnak kényszerítően, állandósul az elbizonytalanodás, s miközben az *aporia* megszűnik csupán logikai-intellektuális feladvány lenni, egzisztenciális elbizonytalanodássá szélesedik. Nemcsak valamilyen ismeretre vagy tudásra, és ezen keresztül a világra kerül rá a bizonytalanság, hanem általában biztos tudás és az ilyenre épülő cselekvés marad támasz nélkül, ideértve a tudást önmagunkról. Ezért hordoz ez a tapasztalat személyiségformáló erőt.

Az aporetikus léthelyzet személyiségformáló hatása kapcsán emlékezzünk, mit mond Ménon Szókratészről, az *aporia* mesteréről:

... teljesen elfogott a tanácstalanság: nem találom a kiutat. Ha szabad kajánnak lennem, roppantul hasonlítasz a lapos tengeri rájához – s nem csak külsőleg. Mert ez a rája lebénít mindenkit, aki és ami csak a közelébe kerül és hozzáér, – s te, azt hiszem, éppen ezt tetted velem: megbénítottál. Megbénult a lelkem, a szám, és fogalmam sincs, miként feleljek kérdésedre. Hiába beszéltem ezerszer az erényről oly sokat, sokak előtt, és nem is akárhogy, vagy legalábbis azt hittem, most még azt sem tudom megmondani, hogy úgy általában mi az erény.⁶⁰

⁶⁰ Platón: *Ménon*. 80a-b

A dekonstrukció és Derrida is azon a vékony ösvényen jár ezzel, mely a dialógusban is témává válik: a szókratészi beszélgetés könnyen tűnhet szofisztikának, mely, ahogy Ménon fogalmaz, „megbabonáz, elvarázsol, ráénekel”. Szókratész is érzi a szofisztika vádját és csapdáját. Azzal hárítja el, hogy maga is ugyanebben a bénultságban és zavarodott bizonytalanságban találja magát: „...én nem úgy zavarok össze másokat, hogy én magam közben mindent világosan látok: nem, én vagyok a legnagyobb zavarban és útvesztőben, amikor másokat összezavarok.”⁶¹ Ha ezt kiegészítjük Nikiasz tapasztalatával, látjuk a tudáseméleti tanácstalanság egzisztenciális vonatkozását: „aki Szókratész szavainak a közelébe jut (...) bármiről kezd is beszélgetni, egyfolytában Szókratész vezeti őt, körbe-körbe, és nem is hagyhatja abba a beszélgetést, amíg el nem jut odáig, hogy számot ad önmagáról: arról, hogy hogyan él most és hogyan élt azelőtt.”⁶²

⁶¹ Platón: *Ménon*, 80c–d. Derrida a „lehetetlen lehetőségének” elgondolása kapcsán fogalmazza meg a vele szemben is felhozott vádat: „Ez az egész egyfajta nyelvi könnyedséghez vagy játékos paradoxonhoz hasonlít, számomra azonban ennek van a legkomolyabb tétje a világon.” (*Du mot à la vie: un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous*. Magazine littéraire, n 430 avril 2004.) A lehetetlen lehetőségének elgondolása elsősorban valami öncélú, játékos, különösebb tétet (tételt) nem ismerő, s emiatt felelőtlen nyelvi bűvészkedésnek hat, amolyan fából vaskarika, „hamis pénz”, nyelvi könnyedség, szofisztika. Derrida nem tiltakozik a sokszor vádként megfogalmazott igazság ellen, nem hárítja el magától, épp ellenkezőleg, magára veszi, felvállalja, vállalja érte a felelősséget, ezt a játékot komolyan, a legkomolyabban tétre menőnek, a legkomolyabb tétnek nevezi. Mert nem is annyira a játékos paradoxonnak, a nyelvi könnyedségnek van tétje, inkább maga a játék a tét, hogy képesek legyünk egyáltalán a filozófiát nyelvi tapasztalattá tenni. Hiszen „a filozófia egy nyelvben lakik vagy a filozófiában egy nyelv lakozik, és a legjózanabb vagy a legszabadabb állásfoglalás, ha a probléma elől nem kitérni akarunk, hanem ezen a nyelven írunk, ha a lehető legmesszebb megyünk a nyelv filozófiai és költői tapasztalatában”. És különösen a lehetetlen lehetőségének elgondolásában, ami, nem mellesleg, Heidegger meghatározása a halálról: a jelenvalólét lehetetlenségének lehetősége.

⁶² Platón: *Lakhész*. 187 e.

Általában az volt jellemző a filozófia történetében, hogy az aporia egzisztenciális vonatkozását elfedték és az ellentmondás törvénye felől logikai és tudáselméleti problémaként kezelték, vagyis arra törekedtek, hogy felszámolják. Egy más-képpen értett gondolkodás, amilyenről Derrida *álmodik*, az aporia *megtapasztalásában* és nem megszüntetésében történhet meg. Az aporiát nem felszámolni, vagyis megkerülni akarja, hanem *benne akar maradni, ki akarja állni*, engedve, hogy ez a kiúttalanság legyen tapasztalattá. Nem akar kimenekülni a bizonytalanságból, hanem engedi, hogy az eldönthetetlenben megmutatkozzon a gondolkodás alapjainak bizonytalansága és törékenysége. Az aporia így nem csupán logikai alakzat, hanem eredendőbben a véges gondolkodás és lét, az emberi ek-szisztenciáa alakzata, a létről szerzett tapasztalat (*ex-perimentum*) tulajdonképpeni formája. Olyan határta-pasztalat, mely csak a magát meghaladni képes, véges létező számára nyílik meg. Az aporiában, a kiúttalanságban és a *lehetetlenségben* munkáló „nem”, a létet átható semmi, mely nem kizárja, hanem önnön tapasztalatába vonzza be és emellett kötelezi el a gondolkodást, arra ösztönözve és kötelezve, hogy kitarson benne. „Megtapasztalni a kiúttalanságot” – ez lesz Derrida útjelzője. Nem csupán egy filozófiai program, egy értelmezési stratégia vezérelve, hanem a szó szoros értelmében *filozófiai ethosza*, melyet az aporia végeérhetetlen tapasztalásában maga teremt és példáz is egyszerre.⁶³

⁶³ „Az aporia nem egy látszólagos vagy illuzórikus antinómia, nem egy hegelianus vagy marxista értelemben dialektizálható ellentmondás, nem is valamilyen transzcendentális látszat a kantiánus típusú dialektikában, hanem egy végeérhetetlen tapasztalat.” Derrida, Jacques: *L'autre cap*, Minuit, Paris, 1991. 77–78.

1. Elméleti reflexiók a performativitásról

a) Elismerések és fenntartások

Derrida nemcsak érvényesíti a dekonstruktív munka során, de elméleti kérdésként is gyakran témává teszi írásaiban, előadásaiban és beszélgetéseiben a performativitást. Viszonya a kérdéskörhöz ambivalens. Miközben a feltétlen elismerés hangján szól arról, hogy „a század nagy eseménye”-ként „Austin eredeti és zseniális művében” elvégezte a „performatív cselekvések és a konstatív cselekvések értékes, ma már klasszikus megkülönböztetését”, melynek „kiszámíthatatlan következményei” lehetnek a tudásra és az igazságra nézvést,⁶⁴ a következményeket továbbgondoló, Austin bizonytalanságait sok tekintetben elsimítani akaró beszédcselekvés-elmélet szabálykivétel törekvéseivel szemben már komoly fenntartásokat fogalmaz meg. Általában fenntartásokkal él, amikor a performativitás csakis mint előre leszabályozott értelemteremtő tevékenység kerül szóba, hiszen számára éppen kiszámíthatatlan következményei adják a gondolkodás megújulásának esélyét, melyekkel a dekonstrukció is élni szeretne. Az egyik interjúban például ekként fogalmazza meg álláspontját:

Valóban, amit Ön performatív(um)nak nevez lassan és éppen ezen a néven számomra is elfogadottá vált, hogy megnevezek olyan aktusokat, műveket, írás-leleményeket a nyelvben, amelyek megváltoztatják a dolgokat, intézményt teremtenek, alapítanak. A kérdéseim és fenntartásaim ellenére, melyeknek itt-ott hangot is adtam, az austini elméletből eredő megkülönböztetés konstatívum és performatívum között századunk egyik legtermékenyebb hozadéka. Igen, engem tényleg a performatív(um) érdekel a nyelvben. [...] Mivel azonban a beszéd-aktus elmélet, abban a formában, ahogyan

⁶⁴ Lásd Derrida: *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem*. i. m. 12–36.

felépült, és bizonyos megfogalmazásait tekintve a performatívum elmélete is gyakran tűntek problematikusnak, a performatívum filozófiáját pedig továbbra is a jelenlét, a nyelvi események jelenbelivé tétele iránti egyfajta bizalom jellemezte, óvakodni kezdtem magától a fogalomtól is, melyet csak stratégiai megfontolásból használtam, hogy megértethessem magam.⁶⁵

A nyelvre és az írásra utalást Derrida írásfelfogása magyarázza. A performatív nyelvi megnyilatkozások jellemzőit ugyanis már Austin kiterjeszti minden olyan cselekvésre, melynek rituálé vagy ceremónia jellege van, vagyis az összes egyezményes cselekvésre. Ettől azonban nem lesznek nyelven vagy íráson kívüli tetté, hiszen, Derrida megfogalmazásával élve, minden performatív aktus célja, hogy „valamilyen jelbe öltött erő közlésével hatást keltsen”. Először nyomot hagyjon (képezzen), majd így változtassa meg a dolgokat. A nyomban testet öltő erő alapít és intézményesül, s mint ilyen egyezményes rendben találja magát. *De még minden egyezményes rend előtt a létesülés - a nyomba beíródás és intézményesülés - a legeredendőbb performatív esemény, egyfajta őperformatívum.* Az egyedi performatív megnyilatkozások ezt az erőt használják, hogy érvényre jussanak, de miközben rácsatlakoznak, küzdenek is vele. Ezért a létesítő-alapító cselekvéseknek mindig leleményesnek kell lenniük, és csak addig támaszkodhatnak a felkínált intézményi feltételekre, ameddig kijátsszák azokat. Nem szükségképpen érvénytelenítik, de mindenképpen rámutatnak feltételelességükre, korlátozó voltukra. A tulajdonképpen (a nevéhez méltó) performatívum nem egyszerűen csak új értelem felbukkanását segíti, hanem egyúttal azt az egyezményes rendet is áttöri, amelyben létrejön.

S ugyanezért mindenkor behatol a politikum közegébe, nem végső átrendezés (az értékek egyszeri és végérvényes

⁶⁵ Derrida, Jacques et Calle-Gruber, Mireille: „'Scènes des différences' Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture.” *Littérature*, 2006/2 n° 142, 16–29. 17.

átértékelésének) szándékával, hanem hogy soha véget nem érő reformokat, revolúciókat tartson mozgásban. S mindezt teljes bizonytalanságban, mely nem csupán az önmaga lehetőség-feltételeit felszámoló mozdulatokból ered, hanem abból is, hogy nem uralható környezetben mozgunk. A performatívum történéskaraktere, az értelem felbukkanásának kiszámíthatatlansága és uralhatatlansága egyszerre jelent kockázatot és esélyt. Ezért vannak Derridának fenntartásai minden olyan elmélettel szemben, amely a kockázat elhárítására törekedve szabályokat, feltételeket, s így elvárásokat akar meghatározni a performativitásban, eljátszva ezzel az új teremtésnek esélyét. A más(ok) műveiben és a nyelvben eljövő és elérkező iránti hűség és köszönet egyfajta elköteleződés a performatív erőt generáló esemény továbbgördítése, új művek teremtése, új értelmek alapítása mellett. A dekonstrukciót így felfogott szerepe és feladata egyértelműen a közös értelemteremtés, a társadalmi képzelőerő intézményesülésének és intézményesítésének performatív és inventív rituáléi közé emeli.

b) Túl a performativitáson – meta-performativitás

A szó szoros értelmében vett performatív cselekvés – hogy valóban az legyen, ami: önmaga teljesítményére támaszkodó kezdet és alapítás – sikerességének elvárás-feltételeit is maga kell, hogy megteremtse. Ebből nemcsak az következik, hogy a valódi performatívum megtörténése pillanatában nem támaszkodik (elő)feltételekre, melyek kezességet vállalnának érte, hanem az is, hogy megtörténéésének eseménye semmilyen feltételnek nem rendelődik alá, s mint ilyen feltétlen. Az újat teremtő, találékony alapítás minden ízében megmarad aporetikusnak, misztikusnak, a törvényes renden – azt megelőzve – kívül állónak, tehát dekonstruálhatónak, mert az intézményi feltételek között is valójában a feltétel nélküli eseménynek engedelmeskedik. Ezt a performatív erővel végbemenő, de a performativitás egyezményes elvárásain túli

történést nevezi Derrida *hiperperformativitás*nak vagy egyszerűen eseménynek. A dekonstrukcióval szemben támasztott elvárást, amikor lehetőségét, hatékonyságát és célját ahhoz rendeli, hogy sikeresen részesedjen (vegyen részt és járuljon hozzá) az esemény megtörténéseben a radikális performativitás-eszme jelöli ki. S ebben nagyobb bizalma van, mint bármi-féle szabályozásban.

Az előzetes feltételeknek, szabályoknak, egyezményeknek és előírásoknak engedelmessé performativitás ugyanis egy ponton egyenesen akadályos annak, hogy valóban megtörténjen valami, elérkezzen, eljőjön a más, az új, hogy megnyíljunk és nyitottak maradjunk ennek a másnak és újnak az érkezésére, a jövőnek és a jövővényeknek a fogadására.

A történő dekonstrukció kísérlet a minden lehetséges performatívumon túli performanszra: a találkozásra a valósággal. Míg a feltételek biztonságában és kezessége mellett kibontakozó performatív gondolkodás arra törekszik, hogy *végbevigye* (kiváltsa, előidézzé) valaminek az érkezését, az eseményben részesülő, arra ráhagyatkozó gondolkodás *engedi végbemenni* az eljövendőt, az érkező eljövételét.

Továbbra is hiszem, hogy egyetlen radikális lehetőség van arra, hogy elhatározzuk és (performatív módon) kiváltsuk az érkezését annak, vagy inkább (metaperformatív úton) hagyjuk eljönni azt, ami jön és „aki” jön, vagyis az érkező megérkezését [...].⁶⁶

Nem a közönyös lemondás vagy a fatalista beletörődés, cinikus felelőtlenség hangján megfogalmazott *anything goes*, a „lesz, ami lesz” attitűdjét kell ebben látnunk. Ez egy sorba állítható az eseményben részesedés legfőbb akadályával, az esemény uralására tett erőfeszítéssel, ami meggátolja az új felbuklását, az újjal, a mással és másikkal találkozást. De a legfőbb akadály mindig mi magunk vagyunk, hiszen az

⁶⁶ Derrida: *Bitangok*. i. m. 109.

egyezményes performatívumok, ha egyéb feltételeknek nem is, de egyértelműen alárendeltek egy értelemadó szubjektivitás képességének és hatalmának mint lehetőség-feltételnek.

Ha előzetes adottságokra támaszkodó elvárásaként jelentkezik be vagy történik meg az esemény, akkor csak valami előzetesen adottnak vagy előírtnak, egy pro-grammnak a lefutása zajlik: *történni*, a szónak abban az értelmében, hogy valami előzmény nélkül először érkezik el, nem történik semmi. Egy létesemény, az elérkező és a megérkező minden előzetestől (lehetségestől) független és uralhatatlan (feltétlen) bekövetkezését sem előidézni, sem kikényszeríteni, sem siettetni nem lehet. Az ember csupán helyt adhat neki, megnyitván a megtörténést lehetővé tevő, vagy inkább bizonyosan nem gátló helyet, ahol fogadhatja az eseményt, vagyis anélkül, hogy elvárná, engedi megtörténni. A dekonstruktív tevékenység ennek a helynek, a megtörténés helyének (*le lieu d'avoir-lieu*) a megnyitása, mely a helyek magukra záródásának tendenciájával szembe haladó, a bezáródást, az „elfedéseket és elzáródásokat”, kisajátításokat megszüntető ellenmozgásként megy végbe.

Az eseményszerűen megtörténő nem a lehetséges rendjéből emelkedik ki, hanem a lehetetlenből, és maga is mint lehetetlen bukkan fel. Elérkezvén előttünk terem, mintha csak a földből bújt volna elő, vagy meglepetésszerűen fentről tör ránk (*sur-prise*), mintha a magasból esne le, ami megesik. De akár így, akár úgy, előzetes hír és elvárás nélkül, nem egy adott horizontból érkezik, hanem áttörve a lehetséges rendjét, betör abba, rátör a szubjektivitásra, olyan szerepre kényszerítve, amely se nem aktív, se nem passzív. Ez a szubjektivitásából épp kiebrudalt, a szuverenitásában elbizonytalanított, a képességében blokkolt *tanú* kikerül minden olyan védelmet biztosító, vonatkoztatási és identitásképző mezőből, melyet az aktivitás-passzivitás, ipszeitás-alteritás, szubjektivitás-objektivitás, autonómia-heteronómia stb. fogalmi ellentétek szerveznek meg. Ennek a megfosztottságnak és benuultságnak az okán mondjuk, hogy az esemény a tehetetlenség különös

passzivitásában – mely azonban végtelenségig fokozott aktív létezést jelent –, védtelenségben és kiszolgáltatottságban éri el az embert.

Ahhoz, hogy egy nevéhez méltó esemény megtörténjék, egy minden uralmon túli passzivitást kell elérnie. Egy védtelen gyengeséget, abszolút immunitás és biztosíték nélküli sebezhetőséget kell megérintenie, végességében és nem horizontális módon, ott, ahol még nem, vagy már nem lehetséges szembenézni vagy szembeszállni a más(ik) kiszámíthatatlanságával.⁶⁷

A lehetetlen nem a lehetséges tagadása, hanem túl van a lehetségesen, a lehetőség-feltételeken. A feltételesen túli feltétlen. Egyszerre hordozza magában a valóságost és a virtuálisat, azonban különös modalitásban, amit franciául a *peut-être* (meglehet, talán) fejez ki. Nem abban a passzív értelemben, hogy „megengedem, legyen így vagy úgy, nekem mindegy, lehet, hogy így vagy úgy van”, hanem nagyon is aktív-affirmatív módon, a túlzás és a vakmerőség gesztusával, „igen, ez meg lehet, mindennek ellenére, a körülmények és a feltételek ellenében is lehet így, legyen így”. Az, ami ekként lehet, nem következménye semmilyen feltételnek, nem következik semmiből és semmire, hanem elvárás és előzmény nélkül felbukkan. A felbukkanót, s még eredendőbben a felbukkanását affirmálja „a meglehet”, „a veszélyes talán”, nem intézmények erejére, hanem a váratlanul betörő esemény sodrására bízta magát. Semmilyen megokolás vagy igazolás nem fér hozzá, de nem is szorul rá ilyenre, mert maga a megtörténés igazolja. Derrida reményei szerint a dekonstruktív tevékenység ennek az afirmációnak a jegyében teszi lehetővé, hogy esemény történjék, azáltal, hogy hagyja megtörténni, hagyja, hogy a lehetetlen-lehetséges, a feltétlen bejelentkezzék. Bejelentkezzék az aktuálisnál közvetlenebb, egyszerűbb és

⁶⁷ Derrida: *Bitangok*. 172.

szerényebb *valóság*, keresztülhúzva az ügyeskedő szubjektum minden számítását, hogy megmutassa magát az abszolút más, a másik, és megjelenésének vakító evidenciájában, a legtisztább erőszakot alkalmazva letaglózza, és egyúttal meghívja egy feltétel nélküli önátadásra, a bizalmon túli ráhagyatkozásra, a jövő, az eljövő, az érkező fogadására:

Nincs az eseménynek jövődjéje, sem az eljövételéhez való viszony, a „talán” tapasztalata nélkül. Az, ami megtörténik, nem kell, hogy lehetségesként vagy szükség-szerűként bejelentkezzen, különben eseménybetörése eleve semlegesített. Az esemény egy talánból emelkedik ki, amely nem a lehetőséggel, hanem a lehetetlennel illik össze. Ereje tehát visszavezethetetlen egy performatívum erejére vagy hatalmára, még ha ez az erő adja is végül annak a performatívumnak esélyét és hatékonyságát, amelyet performatív erőnek neveznek. Az esemény ereje mindig erősebb, mint egy performatívum ereje.⁶⁸

A dekonstruktív tevékenység vállalva az alapnélküliség kockázatát, a váratlan, kiszámíthatatlan, az uralhatatlan, röviden a más megtörténése számára nyit teret. Ez a tér a megszokotton, a kiszámíthatón, a jól elrendezetten belül megnyíló hely, mely beavatkozik a fennállóba, hogy egy uralhatatlan, feltétel nélküli abszolút másnak az igenlésével nyisson meg, az itt most sürgetésében, egy nem utópisztikus és nem is messiásváró, a jelenen nem túlterjeszkedő jövőt a „meglehet”, a „mintha” modalitásában. Engedje új formákhoz jutni a valóságot, melyekben az egyéni és társadalmi cselekvés autonóm és felelősségteljes módon kötelezheti el magát, hogy „próbára tegye a ma közhelyeit...”⁶⁹

A performatív politikai filozófiának talán legfőbb törekvése, hogy elszakadjon az utópisztikus gondolkodástól

⁶⁸ Derrida: *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem*. i. m. 35.

⁶⁹ I. m. 28. A fordítást néhány helyen módosítottam – K. L.

anélkül, hogy lemondana az európai emberiség örökségéről, amelyik „történelmi életét az ész eszméiből, végtelen feladatokból szabadon alakítva akar élni, és csupán így tud élni”. Mert csak ebben rejlik az értékeken alapuló és értéktételező szabad és felelősségteljes cselekvés lehetősége. Ehhez új státuszt kell adnia az észeszméknek, mást, mint a tökéletes létezőket megtestesítő platonikus ideáké. Hogy ne úgy tekintsük őket, mint a jövő horizontján előttünk lebegő, ám soha el nem érhető tökéletes lét eszméit. És mindeközben ne kelljen megtagadnunk azt sem, hogy az európai emberiség „szellemi télosza a végtelenben rejlik, ez a télosz végtelen idea, s e felé tör [...] az egész szellemi levés”. A másként értelmezett észeszmék is a végtelen felé vonnak, ezek is a szabad cselekvés normáiként működnek. De nem a távoli, végtelen horizonton lebegő ideális és tökéletes célok gyanánt vezérlik a cselekvést, hanem jelen vannak, a jelenben vannak, anélkül, hogy aktualitássá vagy realitássá váltak volna.

Ez a modalitás az ész kontribúciója, melynek révén a feltétlen megjelenhet az esetlegesben.

Hogy megmérje azt.

És amihez képest mindig könnyűnek találtatunk.

A TÁRSADALOM MEGÚJULÁSI KÉPESSÉGÉNEK KIMERÜLÉSÉRŐL

[...] új intézmények és új életmódok felbukkanása
nem „felfedezés”, hanem tevékeny alkotás.⁷⁰
Castoriadis

*Nem a hatalmat kell megragadni,
hanem az emberek képzeletét.*
Lányi András⁷¹

A fölतालálás vágya

Mit sem veszített aktualitásából Jacques Derrida Psyché-tanulmányának⁷² megállapítása, hogy a korhangulat árulkodó jellemzője az invenció vágya: tudományos és népszerűsítő munkák címében, konferenciák témájában, vállalatok szlogenjeiben, a politikai marketing jelszavaiban rendre felbukkan az invenció, innováció, kreativitás szó. Az új és a más fölतालálásának manapság felélénkült vágya a leáldozott utópiai reményét is tovább viszi a kiábrándultság korában, hisz nem csupán valamilyen egyedi *dolog* fölतालálására, hanem a technológiai újításokon túl egy egészen új világ kitalálására törekszünk, egy *megújult élet* reményében. „Nem ezt vagy azt a dolgot akarjuk fölतालálni, (...) hanem a világot. Föl akarunk találni egy világot. Nem [felfedezni] Amerikát, az Új Világot, hanem [fetalálni] egy egészen új világot, új otthont, más embert, sőt,

⁷⁰ Cornelius Castoriadis: *L'institution imaginaire de la société*. i. m. 200–201. A Castoriadis műveiből származó szövegrészleteket, ha külön nem jelzem, saját fordításomban közlöm. K. L.

⁷¹ Ökotáj, 31–32. sz. 2003. 138–145.

⁷² Jacques Derrida: Psyché. L'invention de l'autre. In Derrida: *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris, Galilée, 1987. t. I. 11–63. (Saját fordításban - K. L.)

másmilyen vágyat stb.”⁷³ Ebben a felfokozott várakozásban, a klasszikus utópisztikus vágyakozásban ingatja meg hallgató-ságát és olvasóit Derrida, amikor az invencióban rejlő, de alig-alig hallható *invenire, venire* ígére, a jönni, eljövétel, jövevény, jövő képzetkörére utal, hogy más jellegű viszony kialakítását hangsúlyozza a jövőt illetően. Azzal szemben, amit a közkeletű és az elméleti gondolkodás is lényegi elemnek tart a föltalálás folyamatában – hogy az egyéni vagy közösségi szubjektum kezdeményezi és irányítja –, Derrida az új, ki nem kényszeríthető elérkezéseként, uralomra jutásaként értelmezi, amely eseményszerűen következhet be. Ezért csupán felkészülni tudunk eljövételére, készen állhatunk, hogy hagyjuk eljönni. A kezdeményezésünknek arra kell irányulni, hogy helyt adunk neki, vagyis olyan helyzetet teremtünk – a fennálló konvenciók, intézmények dekonstrukciójával –, ahol az új, a más, az érkező, az eljövendő és maga a jövő eljöhét, így vállaljuk az értékkritika és az értelemadás kiszámíthatatlan kalandját. Derrida összekapcsolja, s egyfajta természetes együttállásként mutatja be az új világ/élet föltalálásának vágyát a dekonstrukció vágyával, mert az új felbukkanásának lehetősége és esélye is a meglévő módszeres visszabontásában rejlik. Ezzel a többnyire elvont és sajátos filozófiai módszernek vagy irányzatnak tartott dekonstrukció határozott politikai tartalmat és célt kap.⁷⁴

S vajon miért jár együtt a föltalálás vágya – ami addig terjed, hogy egy új vágy föltalálásáról álmodik – a fáradtság, a kimerültség, a kiüresedés tapasztalata mellett is a dekonstrukció vágyával, amely még a

⁷³ J. Derrida: *Psyché*. 34.

⁷⁴ A dekonstrukciót politikai-filozófiai ethoszként mutatom be a *Hiperbolikus etika és felelősség*, valamint *A dekonstrukció mint politikai filozófia* című tanulmányaimban, in: *Aporiák próbatétele*, L'Harmattan, Budapest, 2015. 241–293.

dekonstrukció és az invenció látszólagos ellentmondását is kész dekonstruálni?⁷⁵

A fáradtság a világ megújulási képességének kimerüléséről árulkodik. A modern világ 20. század végi krízisét továbbra is a szellem mindenkori önelidegenedése okozza. A válságból kilábalás feltétele a szellem önmagára találása az értelemképzés vállalásában; a legnagyobb fenyegetést pedig a fáradtság és a kimerültség jelenti – ahogyan erre Husserl *Az európai emberiség válsága és a filozófia* című előadása végén figyelmeztetett.⁷⁶

Ugyanezeket a gondolatokat nagyon hasonló összefüggésbe ágyazva megtaláljuk Cornelius Castoriadis munkáiban is. A társadalom jelenkori válságának átvilágítása során ő szintén azt találja, hogy korunkat értelemvesztés, kiüresedés, üres formák ismétlése, konformizmus, apátia, felelőtlenység és cinizmus jellemzi. Miközben mindent ural a korlátlan növekedés, a racionális uralom, az öncélú, korlátlan fogyasztás stb. kapitalista eszméje.⁷⁷ A mindent elárasztó jelentéstelenségben és jelentéktelenségben, az értelem- és értékvesztésben fásulttá leszünk, amiből csak a meglévő tudatos, nyilvános és közösségi kérdőre vonásával és új formák teremtésével sikerülhet kilábalni. Ez „új létmódokat”, „a világ megragadásának, ábrázolásának, a világban lakozásnak új módjait” ígéri.⁷⁸ Ezért nem az osztályharcot, hanem az értelem- és formateremtés

⁷⁵ J. Derrida: *Psyché*. 35.

⁷⁶ „Európa legnagyobb veszélye a fáradtság. Küzdjünk e minden veszélyek legveszedelmesebbike ellen (...), akkor a Nyugat emberi küldetésében való hitetlenség pusztító tüzeből, a kételkedés izzó lángjából, a roppant fáradtság hamujából az élet új bensőségségének és átszellemítésének főnixje támad fel, mint hatalmas és távoli emberi jövőendő záloga: mert csupán a szellem halhatatlan.” Edmund Husserl: 'Az európai emberiség válsága és a filozófia'. In: *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Fordította Baránszky Jób László. Budapest, Gondolat, 1972. 367.

⁷⁷ Lásd C. Castoriadis: 'Imaginaire et imagination au carrefour'. In: *Figure du pensable*. 109.

⁷⁸ Vö. J. Derrida: *Psyché*. 41.

tudatos tevékenységének vállalását tekinti a forradalmi politika valódi értelmének:

[...] az új nem jut önmagától érvényre. (...) addig nem is teljesedik ki vagy be, nem telepszik meg új társadalmi rendszerként mint a társadalmi élet új típusa, amíg nem válik egy bizonyos ponton a tudatos aktivitás tárgyává, az emberek tömegének tudatos tevékenységévé. Elkezdeni ezt a tudatos tevékenységet, segíteni kibontakozásában, amikor megnyilatkozik, ez számunkra az igazán új értelem, melyet a „forradalmi politika” szavaknak kell hordozniuk.⁷⁹

A társadalmi képzelőerő és termékei, a képzetes jelentések

Hogy megalapozza az értelem- és formateremtésként felfogott forradalmi politikát, Castoriadis *A társadalom képzetes intézményesülése* című, 1975-ben megjelent munkájában megvizsgálja, milyen szerep hárul a *társadalmi képzelőerő* működésére és produktumaira, a *társadalmi képzetes jelentésekre* a társadalom öntézményesítő dinamikájában és ennek aktuális „végeredményében”: az intézményesült társadalomban. Szakít a forradalmi cselekvés értelmét, lehetőségét és célját meghatározó szokásos társadalomfilozófiai nézetekkel, és alaptézisként megfogalmazza, hogy minden társadalom maga *teremti* az intézményeit. Az alapjukat alkotó jelentéseket, melyek révén értelmet adunk „az életnek, a cselekvésnek, a választásoknak, a halálnak az ember életében, ahogyan az egész világnak is, amelyet e jelentések teremtenek, és amelyben az

⁷⁹ C. Castoriadis: *Capitalisme moderne et révolution*, Paris, Inédit, 1979. t. II. 316.

embereknek élniük és meghalniuk kell”⁸⁰, igazi teremtéssel hozzuk létre. Különlegességüket az adja, hogy *imagináriusak* (képzetesek, a képzeletből és a képzelőerőből származnak és ezt szállják meg), amennyiben egyéb jelentésektől eltérően referenciáik se nem észbeliek, se nem reáliák. Ha hordoznak is ilyen vonatkozásokat, a teljes jelentésük nem merül ki ezekben: van bennük valami több és más, ami áthatja a társadalmi lét egészét. „A képzetes társadalmi jelentések (...) nem *denotálnak* semmit, és szinte mindent *konnotálnak*.”⁸¹ Referenciális rögzíthetetlenségük ellenére sem válnak a semmiben lebegő egyéni képzelgésekké (fantazmákká), mert csak társadalmi szinten jutnak érvényre és maradnak hatékonyak, vagyis ha intézményesülnek.

Isten, az egyistenhívő vallások Istene képzetes társadalmi jelentés, melyet egy sor intézmény hordoz – többek között az Egyház. Akárcsak a politeista vallások istenei vagy az alapító hősök, a totemek, a tabuk, a fétisek stb. Amikor az államról beszélünk, egész sor képzetes jelentéstől átlelkesített intézményről van szó. Ahogy a tőke, az árukereskedelem, a kamat esetében is.⁸²

Ezért szemléletmód-váltásra van szükségünk a társadalmi lét és a politikai cselekvés lehetőségeinek megértésében, hiszen „a társadalom születését és a történelem alakulásait nem lehet természeti, biológiai vagy egyéb tényezőkkel ’magyarázni’, ahogyan egy ’racionális’ lény (az ember) ’racionális’ tevékenységével sem.”⁸³ Ha valami radikálisan új felbukkanását észleljük a történelemben, és nem akarjuk transzcendens

⁸⁰ C. Castoriadis: 'La démocratie comme procédure et comme régime'. In: C. Castoriadis: *La montée de l'insignifiance*. Les carrefours du labyrinthe IV. Paris, Seuil, 1996. 223.

⁸¹ C. Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 215–216.

⁸² C. Castoriadis: *Imaginaire et imagination au carrefour*. In: C. Castoriadis: *Figures du pensable*. Les carrefours du labyrinthe VI., Paris, Seuil, 1999. 95.

⁸³ I. m. 94.

tényezőknek tulajdonítani – legyenek ezek a szó szokásos értelmében vett transzcendens létezők (Isten, istenek és ezek alakváltozatai, pl. ősök) vagy a történeti folyamatokhoz képest transzcendens tényezők (természettörvények, univerzálék) –, akkor „tételeznünk kell egy teremtő képességet, *vis formandit*, egyéni és társadalmi szinten egyaránt”.⁸⁴ Az egyéni képzelet mellett számot kell vetnünk a *társadalmi képzelőerő* létevel és működésével is, a politikai cselekvésekben pedig elsősorban erre kell és lehet számítanunk.

A társadalmi képzelőerő formaadó, képzetteremtő tevékenysége, a formák intézményesülésének és intézményesítésének, valamint önmegváltoztató képességének folyamatai adják a *társadalmi-történelmi létszféra* dinamikus mezejét. A társadalmi élet önteremtés, önintézményesítés és önintézményesülés, de ezt a tényt minden társadalom elfedi, amikor intézményei és törvényei eredetét önmagán kívüli tényezőkre, transzcendens erőkre vezeti vissza. A *társadalmi koherenciát biztosító, az élet kibontakozását segítő intézmények tekintélyének megteremtése áll a vallások eredetalapjában, és ez magyarázza az intézmények és a társadalmak vallásos karakterét*. Mivel a társadalmak nem ismerik (fel), vagy egyenesen elleplezik az intézményeik teremtésében játszott szerepüket, nem autonómak, hanem heteronómak, azaz vallásosak. Bármennyire is előrehaladtak az autonomizálódás útján, a mai társadalmakban a váláshoz hasonló szerepet töltenek be egyéb formák is, amelyek így valláspótléknak tekinthetők; a heteronomitás és transzcendencia felé mutatnak a megdönthetetlen igazságokra hivatkozó politikai ideológiák, középpontjukban a karizmatikus vezérekkel és történelmi mítoszokkal, de az ún. abszolút igazságot és tudást kutató tudományos tudás is, mely minden kérdésben végső hivatkozási alap.

A képzetes jelentések csak addig hatékonyak, amíg a társadalom tagjai erős megeléssel viszonyulnak hozzájuk. Amikor megroppan a jelentések érvényessége, és már nem képesek

⁸⁴ Uo.

sem helyes reprezentációként, sem érzelmet megragadó ösztönzőként, sem tájékozódást nyújtó célképzetként betölteni rendeltetésüket, új jelentések alkotását, a társadalom önátalakítását kényszerítik ki. Az önátalakítás kivételes történeti esetekben felfokozott, közösségi tevékenységként megy végbe, és a törvények tekintélyének nyílt megkérdőjelezésére irányul. Ebben az értelemben beszélhetünk *forradalmi* periódusról az antik görög világban a Kr. e. 8. és 5. század között, és Nyugat-Európában kb. a 13. századtól kezdődő időszakban. A törvények megkérdőjelezése egyúttal a társadalom törvényalkotó szerepének nyilvánvalóvá válása, ami új törvények alkotásában tudatosul. Ezekben a forradalmi pillanatokban fogalmazódott meg a társadalmi és az egyéni *autonómia terve*, és útjára indult történelmi kibontakozása, ennek „köszönhetően” gondolkozhatunk és beszélhetünk ma úgy, ahogyan tesszük”.⁸⁵ Az európai társadalomfejlődés ennek az egyetemes fejlődési iránynak a képviselője (és útjelzője is – talán).

Castoriadis tehát a hagyományos társadalomfilozófiai modellek dekonstrukciójával igyekezett a forradalmi politikát újraértelmezni, és „a forradalmi tervnek olyan tartalmat adott, amely az egyének és a tömegek *teremtőtevékenységét* helyezi középpontba”.⁸⁶ Értelemadó szabadságunkat felismerve és élve vele, aktív és tudatos történelmi szereplőkké lehetünk. Nem afféle történelemcsinálókká, akik az Isten(ek) vagy más fensőbb és transzcendens erők által kovácsolt transzcendentális tervet valósítanak meg, egy előfeltételezett (és jövőbe vetített) igazságot teljesítenek be, melyet csak ők ismernek (jellegzetesen „tűzzel-vassal kiharcolnak”). A társadalmi-történelmi valóságot alkotó képzetek és jelentések megalkotóiként és újjáteremtőiként, tehát autonóm lényként ismerhetünk magunkra, új társadalmi jelentéseket teremthetünk,

⁸⁵ C. Castoriadis: 'Héritage et révolution'. In: *Figures du pensable*. 134.

⁸⁶ Nicolas Poirier: *Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical*. Revue du MAUSS, 2003/1 no 21, p. 383–404. 387. DOI: 10.3917/rdm.021.0383. <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-1-page-383.htm>

vagy hagyunk felbukkanni azzal, hogy kritikai éberséggel és dekonstruktív törekvésekkel teret nyitunk számukra.

Az egyéni képzelet és a társadalmi képzelőerő teremtőtevékenysége

Hogyan kell ezt elgondolnunk és kiviteleznünk? A legjobb példa a művészet, amely egyértelműen megjeleníti, hogy a lét-tapasztalatok megformálása szabad teremtésben történik, „a művészet nem felfedez, hanem alkot; és az alkotás viszonya a 'valósággal' kétségkívül összetett, de semmi esetre sem valamilyen igazoló viszonylat.”⁸⁷ Ebben nem különböznek a filozófia, sőt a tudomány fogalmai sem. Mind a káosznak adnak formát, a művészet ugyan szabadon teheti ezt, a teoretikus formák viszont kénytelenek a rendelkezésre álló tapasztalathoz igazodni. Igazodnak, de nem leképezik, hanem megformálják.

Az új intézmények és új életmódok felbukkanása szintén nem felfedezés, hanem aktív alkotás eredménye lehet. Amit társadalmi valóságnak nevezünk, az a *társadalmi létezés művészi megformálása*. Ez (lenne) a politika lényege. Castoriadis felfogásában a képzetes jelentések és eszmék nem arra várnak, hogy a jövőbe vetített, az utópikus logika alapján megvalósuló eszményekként „igazolódjának” (ami a legvilágosabban nyilvánítja ki, miben különbözik forradalom-konceptiója a hagyományos forradalom-elképzelésektől). Mivel nincs előzetesen adott referenciájuk, maguk hozzák létre a valóságtényeket, amelyekre utalnak. Nem írnak le semmit, nem egy még nem létezőt jeleznek előre, hanem olyan cselekvésekben, történésekben öltenek testet, melyeknek maguk jelentik a formáját. Igazságuk így *gyakorlatilag* abban áll, hogy képesek létezni: betörnek és megmaradnak a közösségi, nyilvános kommunikációs térben. Feltéve, ha hatékonyak

⁸⁷ C. Castoriadis: L'institution imaginaire. 200.

bizonyulnak abban, hogy a társadalom tagjai megformálják, megértsék és megosszák egymással tapasztalataikat és vágyaikat, meghatározzák szándékaikat és céljaikat, és sikerrel elérik ezeket. Az eszmék cselekvési energiákat mozgósítanak, olyan erőáramlásokat keltenek, amelyek hús-vér embereket, materiális és fizikai folyamatokat és létezőket hoznak és tartanak mozgásban. Erre az erőre úgy tesznek szert, hogy a közösség tagjai megszállják őket pszichés energiákkal (hit, elköteleződés vonzó vágyképzetek, célképzetek iránt). A jelentés- és értelemvesztés, az értékek és formák kiüresedése akkor következik be, amikor nem tulajdonítunk már jelentést-jelentőséget az eszméinknek.

Mivel a társadalmi képzelőerő létében és működésében egyaránt megragadhatatlan, a társadalmi jelentések bármilyen jellegű referenciális rögzítése pedig lehetetlen, csábítóan hat, hogy a társadalmi képzetes eszméket egyének képzeletére vezessük vissza – megjelölhető tartalmat tulajdonítva nekik. Castoriadis álláspontja azonban egyértelmű:

Az egyén csak privát fantazmákat képes létrehozni, intézményeket nem. Néha mégis létrejön közöttük kapcsolódás, mégpedig térben és időben jól behatárolhatóan, például a vallásalapítók és más, 'kivételes egyének' esetében, akiknek egyéni fantazmája a szükséges módon tölti ki a többiek tudattalanjában lévő üres helyet, s kellő funkcionális és racionális koherenciával rendelkezik, hogy megélhetőnek bizonyuljon, amikor végre szimbolizálódott és szentesítést nyert, vagyis intézményesült.⁸⁸

A vallásalapítók, próféták (tegyük hozzá: forradalmárok és politikusok, ideológusok, tanítók, guruk, önjelölt bölcsek stb., valójában minden egyén, akinek szava különleges a nyilvános diskurzusban) színre lépésük pillanatában csak azért tudják

⁸⁸ I. m. 216–218.

üzeneteiket 'jó hír'-ként közölni, mert az egyénekben kialakult a készenlét, hogy ekként értsék azokat. Ezt a predispozíciót pedig a társadalmi-történelmi mező generálja, alakítja ki és tartja fenn. „A próféta akkor is az intézményesültben és annak segítségével dolgozik, amikor éppen *felbolygatja azt, tette erre támaszkodik.*”⁸⁹

A társadalmi képzelőerő formateremtő tevékenységének tudattalan működése nem zárja ki, sőt egyenesen igényli, hogy az intézményesülési folyamat áttekinthetővé, megvitathatóvá és átalakíthatóvá váljék. A *megvilágítás* magunk számára végzett munka, melynek révén „megpróbáljuk elgondolni, hogy mit csinálunk, és megtudni, hogy mit gondolunk”;⁹⁰ nem kívülállóként, hanem nagyon is érintettként reflektálunk saját életünkre. Tudatosítjuk társadalmi létezésünk kereteit, melyekbe bezárkóztunk. Mint az algebrai rendszer, ami akkor zárt, ha a rendszer elemeivel felírható összes egyenlet megoldása is a rendszer eleme. Egy zárt társadalomban minden, az adott társadalom nyelvén (uralkodó nyelvjátékaiban és társadalmi gyakorlataiban) megfogalmazott kérdésre az uralkodó jelentéseken és rituális nyelvjátékokon, társadalmi rituálékon belül található válasz. Belátható, hogy így az intézmények és a jelentések érvényességére vonatkozó kérdéseket fel sem lehet tenni. Minden társadalom megreked a maga „hagyományában, ahol a hagyomány éppen az, hogy a társadalom legitimitására vonatkozó kérdést nem tesszük fel”.⁹¹ A megvilágítás egyszerre egyéni és közösségi tudatosítás, felvilágosítás, az autonómia értelmében vett felvilágosodás, illetve nyitás a társadalom saját hagyományára.

Castoriadis elméleti munkáját tudományos és politikai tevékenységként fogta fel, hiszen „elválaszthatatlanul összekapcsolódik egy politikai törekvéssel vagy tervvel.”⁹² A megértő átvilágítás elméleti és gyakorlati társadalomfilozófusi

⁸⁹ I. m. 218. Kiemelés tőlem – K. L.

⁹⁰ I. m. 8.

⁹¹ C. Castoriadis: 'Pouvoir, politique, autonomie'. In: *Le monde morcelé*. 130.

⁹² C. Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 8.

feladat, melynek egyben valóságteremtő és -átalakító erővel kell rendelkeznie.

[...] minden megvilágítás *érdekvezérelt*, a szó szoros értelmében *értünk* való, hiszen nem azért vagyunk itt, hogy elmondjuk, ami van, hanem hogy létre hozzuk, ami nincs (amihez az is hozzátartozik, hogy elmondjuk, ami van).⁹³

*

Az „autonómia-tervnek”, a képzelet „szabad teremtőtevékenységének”, az „új jelentések poitikus alkotásának” gondolatai mind azt sugallják, hogy mi sem egyszerűbb és természetesebb, mint új eszmék révén új világot és új életet teremteni magunknak. Ennek az újnak be kell íródnia és testet kell öltenie az empirikus világban. Új jelentések bevezetését a társadalom világába csakis a nyilvános kommunikáció csatornáin keresztül lehet elképzelni. A társadalmak jól felfogott érdeke a nyilvános kommunikáció lehetőségének és színterének biztosítása, ha nem akarják magukat megfosztani a megújulás és átalakulás lehetőségétől. A mindenkori hatalomnak azonban, amennyiben az uralkodó hatalmi viszonyok megtartása a célja, nem áll érdekében szabadjára engedni az új társadalmi jelentéseket és képzeteket nemző teremtő tevékenységet, megnyitni a hagyományt. Korlátozni fogja – bután és *felelőtlenül eljátszva ezzel a társadalom megújulásának lehetőségét* – az alkotótevékenységet és a nyilvános kommunikációt, ami nem csupán tiltó vagy ellehetetlenítő intézkedésekkel történhet, de a kommunikációs csatornák kisajátításával és a közbeszéd taktikus (demagóg) tematizálásával is.

És mégis, ide kell betörni az új jelentéseknek és értelmeknek.

⁹³ I. m. 248.

A kritikai gondolkodásnak ugyanaz a közege, mint a tömegdemokráciák politikai marketingjének. A társadalmi képzelőerő megnyilatkozásának színtere egyetlen és közös: belőle erednek és ugyanott lépnek működésbe nemcsak a forradalmi változásokat létrehívó és levezénylő, igazságos és előremutató (mert autonóm) eszmék, de a demagóg propaganda, a cenzúrázott agymosás, az előítéletes mozgósítás, a misztagóg üdvígéret, az alantas ösztönöket és vágyakat felkeltő és kielégítő politikai ígéretes eszméi is. Ezért politikai tett a kritikai gondolkodás.

Nem abban az értelemben, hogy az értelmiségieknek a hatalmi küzdelmekben, „udvari intrikákban, hatalomra törő csoportok versengésében és ügyeskedéseiben” kellene részt venniük. Az így értett politikától Castoriadis, Hannah Arendtre emlékeztetve, megkülönbözteti a *politikum* világát, mely szemben az előbbivel, nem szükségképpen jellemzi a társadalmakat, és csak abban a pillanatban teremődik meg, és addig létezik, amikor és amíg kérdőre vonják az uralkodó intézményeket és új intézmények alapítását viszik végbe. Ez ugyanis az a tér, melyet a fennálló politikai kereteken, a magára záruló hagyományon *belül* kell megnyitni, hogy a más lehetősége elérkezzék. Itt zajlanak le a nyilvános értékviták, születnek meg a közösen kialakított és elfogadott álláspontok. Elsősorban eszmék küzdenek egymással, és ez a küzdelem az egyedüli hatékony szelekciós erő, mely elválaszthatja egymástól az előrevivő és hatalomkonzerváló, igazságos és ordas eszméket.

Bármennyire közhelyszerűnek tűnik, a valódi *politika* a közös ügyek megvitatására lehetőséget adó tér megnyitását, nyitvatartását és a nyilvános értékviták lefolytatását jelenti. Ez áll szemben a hatalomtechnikai és hatalomszerzési eljárás-ként, vagy az aktuális ügyek megoldásaként tekintett politikával. Az ügyek megalkotása, a fennálló hatalom igazságtalanságaival szembeni, a hatalom megszerzéséig felfokozott ellenállás is előbb határozott, világos, kommunikálható és a cselekvés energiáit magához vonzó képzeteket igényel.

Minden más esetben hatástalan marad a politikai tett. Nem lehet a tettek mezejére lépni anélkül, hogy világos célképzeteket fogalmaznánk meg, amelyek választ adnak az aktuális helyzet kihívásaira és kellően vonzóak ahhoz, hogy az egyének pszichés megszállási tárgyai legyenek. Az imaginárius képzetekhez képest a cselekvési programok, funkcionális vagy racionálisan megfogalmazott algoritmusok másodlagosak.

A társadalmi eszmék mindig olyan helyzetben nyernek értelmet, melyet a társadalmi élet viszonyainak szabályai, a hatalmi viszonyokkal átszőtt kommunikációs mező határoz meg.

Mivel az új teremtése előzetesen adott lehetőségekből táplálkozik, radikálisan újat sem az egyéni képzelet, sem a társadalmi képzelőerő nem tud létrehozni. Legalább a *helyének*, éppen mint „a radikálisan más új helyének” előzetesen készen kell állnia. Hogy hol van ez a hely? Még mielőtt az emberek tudattalanjában lévő üres hely lenne, melyet a kivételes egyének fantazmája képes megfelelően betölteni, valójában a társadalmi térben – a cselekvés és a kommunikáció nyilvános terében – várakozásként adott. Ami lehet bizonytalan körvonalú vágyakozás, de átfordulhat határozottan fogalmazott és kinyilvánított elvárásba is. Társadalmi létezőként szomjazunk az újra, a másra. És éppen a várakozásnak ez a helye az, amibe az újnak és a másnak be kell lépnie.

Az újnak ugyanakkor minden rá váró státuszt, előkészített helyet szét kell robbantania vagy ki kell játszania. Ez az egyetlen módja, hogy újdonságát és másságát érvényre juttassa: „csak azzal a feltétellel [lehetséges feltalálás], ha a találmány, hogy valami új tudjon lenni, túllép azon a státuszon és azokon az előírásokon, amelyeket ki akartunk róni számára.”⁹⁴ A találmánytól azt várjuk, tegye semmissé a lehetőség-feltételeket, amelyek létrejönni engedik, de nem utólagosan és visszamenőleg, hanem éppen abban a pillanatban, amikor a

⁹⁴ Derrida: *Psyché*. i.m. 33.

legnagyobb mértékben rájuk támaszkodik. Úgy támaszkodik rájuk, hogy egyszerre megerősíti és megsemmisíti azokat. A váratlan, önnön lehetőség-feltételeit megerősítve-megsemmisítő, s így lehetetlen találmány, mint az egyetlen lehetséges találmány valójában a legtisztább meghatározása a dekonstrukciónak: „[a]mikor a találmány megjelenik, minden számúra előzetesen meghatározott státusz felbolydul vagy felbomlik. Nem lesz ettől minden fölhaladás spontán módon rendbontó, sőt szerkezetbontó, dekonstruktív? S ha igen, akkor milyen dekonstruktív hatásai lehetnek egy találmánynak?”⁹⁵

A politikai cselekvések esetében bizonyos értelemben éppen arra kell törekedni, hogy *a fennálló viszonyok között értelmetlen közlésekkel* arra ösztönözzünk, hogy a helyzet és az értelmezői környezet megváltoztatásával, vagyis a fennálló társadalmi-hatalmi viszonyok felbolygatásával biztosítsuk értelmességük feltételeit.⁹⁶ Egy politikai tett mindenkor dekonstruktív gesztusokat tartalmaz, különben az *ugyanaz* mechanikus ismétlésévé, a feltételek, vagyis a fennálló társadalmi-hatalmi-kommunikációs viszonyok igenlésévé és megerősítésévé válik.

⁹⁵ I. m. 33.

⁹⁶ A társadalomtudományok politikai hatásának vizsgálatához lásd az érintettség és az evidenciaszakadás foucault-i elképzelésének elemzését Takács Ádám: *Az idő nyomai. Michel Foucault és a történelem problémája*. Budapest, Kijárat Kiadó, 2018. és Takács Ádám: *Normativitás és emancipáció Foucault-nál*. Performa 10.

A TANÚSÍTÁS FENOMENOLÓGIÁJA

Értékes és problematikus olvasatok

A soha nem hiányzó kritikai megjegyzések ellenére egyértelműnek látszik, hogy a kései Derrida egyik forrása – helyenként elemzéseinek és érvelésének kiindulópontja, s nem egy esetben hivatkozási alapja – Benveniste munkája, *Az indoeurópai intézmények szótára*.⁹⁷ Külön figyelmet érdemel ez a szépen dokumentált, szoros kapcsolódás azért is, mert nem csak a Derridánál felbukkanó témák és a hozzájuk kapcsolódó történeti-etimológiai elemzések és hivatkozások eredetét illetően kapunk felvilágosítást. Ha művének előszavában felvázolt módszertani irányelveket áttekintjük, azt is észrevehetjük, hogy Benveniste nyelvtörténeti, etimológiai rekonstrukciói (előfeltevései és kivitelezése) sok tekintetben emlékeztetnek a dekonstrukció eljárás módjára. Ő is a jelentésség viszonylatába íródott és történetileg disszeminálódott értelem felfejtését végzi, de azzal a kimondott szándékkal, hogy szemantikai gyújtópontra találjon, ahonnan kiindulva származástani elemzéseket végezhet. A közös alap mellett tanulságos rámutatni, hol válnak el útjaik, s mikor lesznek Benveniste értékes elemzéseit Derrida számára problematikusnak. A logocentrikus metafizika kritikáját ismerve sejtjük a választ: akkor, amikor a szemantikai gyújtópont természetéről és státuszáról kell dönten.

Benveniste vállalkozása – a lehetséges következményeket és hatásait tekintve – messze túlmutat a nyelvtörténeti kutatások keretein. Amikor a nyelvi jelenségekből, nyelvfejlődési törvényszerűségeket figyelembe véve, *archaikus* nyelvi

⁹⁷ Benveniste, Émile: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tomes 1–2. Minuit, Paris, 1969. „Mint mindig, Benveniste olvasatait éppoly értékesnek, mint amennyire problematikusnak tűntek” – írja Derrida a *De l'hospitalité* című munkájában.⁹⁷

formákat állít helyre, s ezekből kiindulva a kiválasztott történeti alakváltozatokat láncolatba rendezi, az is szándéka, hogy a „megtalált” archaikus formákat eredendőként mutassa fel, amelyek így eredendő értelmet hordoznak. Az intézményeket megjelölő terminusok esetében az archaikus szóalak eredendő értelme egyben az adott intézmény lényegi alakját, szerkezetét és tartalmát is megadja. A vendégbarátság intézményének elemzésekor például arra jut, hogy miután az etimológiai vizsgálatokkal feltárult „a vendégbarátság pontos fogalma”, megtaláltuk a „vendégbarátság intézményének alapját” is.⁹⁸ Vagyis a különböző indoeurópai nyelvek terminusaiból rekonstruált eredeti nyelvi forma értelme egy-egy intézmény eredendő, igazi vagy tulajdonképpeni működését alapozza meg. A kezdet felől *aztán* az intézmény történeti genealógiája már nem egyszerű alakváltozatokat sorakoztat fel, mint a nyelvi formák esetében, hanem az eredendő (értelme, intézmény) *degenerációját* mutatja meg. A *nyelvtörténeti rekonstrukció* lépései: történeti alakváltozatok → közös, eredeti alak és eredendő értelem → eredendő intézmény vagy egy intézmény eredendő lényege. Ha pedig a *genealogikus elrendezés* logikáját ábrázoljuk, az előbbieket fényében ezt kapjuk: eredeti nyelvi alak és eredendő értelem → eredendő intézmény → történeti alakváltozatok és disszeminálódott értelmek → *degenerált intézmények*. Az intézményi genealógiában már nem csak a nyelvtörténeti összefüggések logikája érvényesül. A nyelvi alakváltozás és a vele járó szemantikai módosulás ugyanis nyelvészeti szempontból nem tekinthető degenerációnak. Az intézmények történeti alakváltozásaiban viszont az időbeli módosulások egyben az eredendőség torzulásához is vezetnek. Derrida számára mindenekelőtt ez a logika (tulajdonképpen morális értékelés⁹⁹) problematikus, és persze már

⁹⁸ I. m. 93–94.

⁹⁹ Mauss az ajándékozás elemzése kapcsán működteti ugyanezt a logikát. A potlach intézménye arra is rávilágít, hogy a mi kultúránkban feledésbe merült a „nemes pazarlás” erkölce, melyhez szerinte vissza kell térni. Külön fejezetet szentel annak, hogy *Erkölcsei következtetéseket*

az alapját alkotó eredendőség-koncepció is, ha eredeti alak és eredeti jelentés keresésére sarkall, s talán még inkább, ha eredendő vagy lényegi értelmet tételez.

Az intézmények nyelvészeti rekonstrukciójának módszertani elvei

Benveniste célkitűzése első pillantásra nagyon világos, és nemcsak történeti összehasonlító nyelvészeti feladatként, de valójában sehogy máshogy nem vihető végbe. Ezért is hangsúlyozza, hogy nem támaszkodik nyelven kívüli adatokra, és azt sem akarja eldönteni, mit kezdhetnek eredményeivel a szociológusok és a történészek. Azt azonban ez a kitétel is sugallja, hogy elemzéseinek nem csupán nyelvészeti következményei vannak, s talán igazi hasznát a szociológusok és történészek látják majd.

Már csak azért sem fordul nyelvészetten kívüli adatokhoz, mert az intézmények eredetének felkutatása szigorúan nyelvtörténeti feladat. Az indoeurópai intézmények csakúgy, mint az indoeurópai társadalmak jellegzetességei és maga az „indoeurópaiság” is nyelvészeti tények. „[A]z indoeurópai fogalma elsődlegesen nyelvi/nyelvészeti fogalom, és ha kiterjeszthetjük is a kultúra más aspektusaira, ezt mindig csak a nyelv miatt tudjuk megtenni.” Az indoeurópai valójában egy nyelvcsalád neve: olyan nyelveket fog össze, melyek tér- és időbeli el- és kiterjedése igen jelentős. Az indoeurópaiak története az egység felbomlásának története, amely különböző népek

vonjon le elemzéseiből. Derrida erről így vélekedik: „az *Erkölcsei következtetéseket* nem szabad elhamarkodottan úgy tekinteni, mintha a munkához képest külsődleges morális zárszóról lenne szó, olyan állásfoglalásról, melyet a munkától el lehet választani anélkül, hogy annak értéke csorbulna. Az egész korábbi elemzésnek ugyanis ezek alkotják az axiómarendszerét. Mind a fogalmak, az elemző eszközök, mind a szöveg teoretikus szerveződésének szintjén.” (Derrida, Jacques: *Az idő adománya*. Ford.: Kicsák Lóránt. Gond-Palatinus, Budapest, 2003. 99.)

történelmeinek sorát hívta életre, és egyes partikuláris nyelvek megszületését eredményezte.

Az a csoda, hogy miközben ezeknek a vándorlásoknak és megtelepedéseknek a fázisai ismeretlenek előttünk, a bennük részt vevő népekről magabiztosan kijelenthetjük, hogy a kezdeti közösség részei voltak, és minden más néptől elhatárolva, indoeurópaiként azonosíthatjuk be őket. Ennek alapja a nyelv, és csakis a nyelv.¹⁰⁰

Az eredeti közösség tételezése teszi lehetővé, hogy a különböző nyelvi emlékeket kétirányú vizsgálatnak vesse alá. Egyfelől a partikuláris nyelvekben megképződött és ránk hagyományozott nyomokból rekonstruáljon közös indoeurópai nyelvet: a nyelv legelemibb részeitől az összetettebb alkotóelemekig haladva elvégezze a „közös prototípus rekonstrukcióját”. Másfelől ellentétes eljárással, a beazonosított ősi formából elindulva nyomon kövesse, milyen formák származtak belőle a dialektális elkülönböződések során.

A nyelvileg megtestesülő kulturális-társadalmi jelenségek megértésében a történeti szemlélet nem nélkülözheti az általános nyelvészeti alapelvet. A nyelvileg rögzült és átörökített értelmek tagolódását és történeti változásukat, bármilyen társadalmi-történelmi folyamatokat sejtünk is a háttérben, végsősoron az egyedi nyelvek struktúráiban érvényesülő általános nyelvfejlődési törvények irányítják. Az egyedi nyelvek hozzák létre az alak- és jelentésváltozatokat, miközben sajátos értékeket rendelnek hozzájuk. „A közös nyelvből hagyományozódott és örökölt elemek az egyedi nyelvek független struktúráiba ágyazódva átalakulnak, és új értékeket vesznek fel azokban az oppozíciókban, amelyek általuk jönnek létre, és amelyek meghatározzák azokat.”¹⁰¹

A nyelven kívüli adatok kizárására utal az is, hogy Benveniste a jelentések és nem a megjelölések viszonylatát kutatja.

¹⁰⁰ Benveniste: *Le vocabulaire*. i. m. Avant-propos. 8.

¹⁰¹ Uo.

Az összehasonlító nyelvészeti vizsgálódások korabeli kontextusába illeszkedő munkáját így elhatárolja az aktuális kutató-soktól, mert nem az a célja, hogy a lexikális egyezések alapján az „indoeurópai reáliák lajstromát” készítse el. A közös szó-kincs rekonstrukciós vizsgálata csupán a kiinduló feltevést erősítheti meg: a különböző nyelvűvé lett népek valamikori közös életét és közös életvilágát igazolja. Benveniste valami kevésbé „reálissal” foglalkozik, mint a számnevek (!), az állatok, a fémek vagy a mezőgazdasági eszközök, melyek a nyelvi terminusok világi dologszerű vonatkozásai lennének. Intézményeket vizsgál, amelyek annak ellenére indoeurópaiak, hogy nem a feltételezett közös életben születtek. Nem közös életvilágbeli reáliák tehát, kizárólag a nyelv teszi őket közös örökséggé.

Mielőtt az intézmények szókincsének kialakulását és megszerződését tanulmányozásra ajánlaná, tisztázza, mit is ért intézményen:

Az intézmény terminus itt tág értelemben értendő: nemcsak a jog, a kormányzás, a vallás intézményeit jelöli, de a kevésbé feltűnő intézményeket is, mint amilyenek a technikákban, az életmódokban, a társadalmi viszonyokban, a beszéd- és gondolkodási folyamatokban rajzolódnak ki.¹⁰²

Nyelvészetileg ez azt jelenti, hogy míg a realitásról készült lajstrom szükségképpen a megjelölésekre is támaszkodik, az egyes terminusok intézményi értelmének vagy az intézményi terminusoknak nincs külső tárgyi vonatkozásuk. Nem a szavaktól függetlenül adott tárgyakra vonatkoznak, hanem egy belső vonatkozás jellemzi őket: önnön sajátos jelentésükre, a nyelvpragmatikai dimenzióban érvényre jutó, kiténtetett értékekre utalnak.

¹⁰² I. m. 9.

A kiindulópontot általában az egyik vagy másik indo-európai nyelvben választjuk ki, egy *kitüntetett értékű terminus* közül, majd az adott elem körül, alaki és értelmi különösségeinek, aktuális kapcsolatainak és ellentéteinek közvetlen vizsgálatával, azután pedig a rokon formák összehasonlításával *rekonstruáljuk a környezetet*, amelyben nemegyszer gyökeres átalakulással *sajátossá vált*.¹⁰³

Benveniste kevés figyelmet szentel megállapítása következményének. Az intézményi terminusok példája ugyanis arra hívja fel a figyelmet, hogy bennük a nyelv nem leíró-megjelölő szerepében, hanem performatív-poétikus erejében nyilvánul meg. Az intézményi jelentés a nyelvben megképződő különös jelentés, mely meghatározott pragmatikai használatot és ehhez kapcsolódó társadalmi gyakorlatot *ír elő*. Ezek együttese alkotja a környezetet, melyben a szavak felveszik és betöltik különleges értéküket. Az intézmények nemcsak összességükben tekinthetők „határtalan anyagnak”,¹⁰⁴ de egyetlen intézmény is az, hiszen nyelvi-pragmatikai gyakorlatok határolják körül, az egyidőben zajló megnevezés, körülírás, kodifikálás és elvégzett társadalmi gyakorlatok keretei között válik beazonosíthatóvá. S bár a név állandóságot sugall, a rögzült jelentés újabb és újabb kontextualizációk révén hol fölledődik, hol megszilárdul. Ha megváltozott környezetbe helyezük a szavakat (a dekonstruktív kritikáktól a közbeszédig terjedő lehetőségekkel), ez az intézményesült intézményi értelem megváltoztatását, új előírásoknak engedelmessé váló társadalmi gyakorlatok kialakulását, végsősoron új intézmények alapítását eredményezheti. Kell-e hangsúlyozni, mennyire fontos mindez a dekonstrukció számára, amely rendbontó tevékenysége révén az intézmények mindig lehetséges, de soha nem teljes származását kutatja, egyúttal felmutatja

¹⁰³ Uo.

¹⁰⁴ Uo.

változékonyságukat, megváltoztathatóságukat, és törekény-ségüket is? Derrida erőfeszítését, hogy a nyelv poétiko-perfor-mativitására támaszkodva, a nyelvben végbevitt „aktusaival, műveivel, leleményeivel” változásokat idézzon elő a megtele-pedett intézményi rendben, az teszi lehetővé és értelmessé, hogy minden – alapító és intézményesítő aktusokban megtes-tesülő – intézmény nyelvi esemény. Értelmes lenne-e máskü-lönben arra törekednie, hogy nyelvi dekonstruktív munkát végezve lépjen be (vagy lépjen ki) a polisz világába, és ott per-formatív műveletekkel változtatásokat generáljon? Lássuk be, a nyelv intézményteremtő performatív-poétikai ereje és prag-matikai működése teszi lehetővé és teremti meg az esélyét, hogy kérdőre vonjuk, felülírjuk, tökéletesítsük intézményein-ket, adott esetben új intézményeket alapítsunk.

Messzire vezet az a módszertani elv, amely nem engedé-lyezi, hogy nyelven kívüli tényezőket vonjunk be a vizsgáló-dásba. Benveniste egyébként nyelven kívüli tényezőkn a tár-sadalmi-történelmi folyamatokat érti, amelyek valamiképpen összefüggésben állnak a nyelvi alakváltozatokkal.

Arra törekedtünk, hogy megmutassuk, miként vettek magukra a kezdetben kevésbé differenciálódott szavak fokozatosan *különös értékeket*, és alkottak így olyan egy-ségeket, amelyek *az intézmények mélyben zajló átalakulá-sát fordították le*, új cselekedetek és elgondolások felbuk-kanását öntötték szóba.¹⁰⁵

Benveniste szerint a szó az intézmények mélyben zajló át-alakulásának, keletkezésének és módosulásának tanúsítója (fordítója). Ugyanakkor a változás elképzelhetetlen új szó, új intézményi terminus vagy egy terminus új intézményi értel-mének felbukkanása és a hozzá kapcsolódó új társadalmi gya-korlat nélkül. A társadalmi-történelmi folyamatok (át)alaku-lása összefüggésben van az intézmények (nyelvileg

¹⁰⁵ I. m. 11.

dokumentált) váltoásaival. De hogy melyik előzi meg a másikat, melyik az ok és melyik az okozat, arról nehéz dönteni. Amikor Benveniste az intézményi jelentésváltozások mélyén társadalmi-történelmi folyamatokat tételez, a nyelven kívülit magától értetődően a nyelvi változások okaként fogja fel (egy mozzanat, amikor a nyelven kívüli szerepet játszik az elemzéseiben, komoly következtelésről árulkodva). A nyelvi alak ezek fordításaként *utólagos* képződmény, s mint ilyen okozatként tűnik elénk.

De mi történik, ha azt hangsúlyozzuk, ami talán az intézmények valódi létmódjához közelebb vezet, hogy az intézményi jelentések nem lefordítanak társadalmi-történelmi folyamatokat és gyakorlatokat, hanem ilyeneket *generálnak*? Az intézményi terminusok kitüntetett értéke biztos perlokúciós *kimenet*ként épül a jelentésbe, vagyis az intézményfogalom ösztönöz meghatározott cselekvésre, amit megnyugtatóan célhoz is juttat. Eldönthetetlennek látszik ez a kérdés, de érdemes megfontolnunk, különösen, ha a dekonstruktív intézménykritikát politikai cselekvésnek, vagy erősebben: a valódi politikai cselekvésnek ezt a kritikai munkát szeretnénk tekinteni.

A tanúság intézményének etimológiai elemzéssel feltárt ún. eredendő fogalma

Benveniste szerint maga a nyelv tanúságtevő: nyelvi emlékek tanúskodnak valamiről, máskülönben értelmetlen és lehetetlen lenne mindaz, amit csinál (ti. az *intézmények* szótára). A tanúsítás kifejezés azonban két formában és értelmében bukkan fel: felváltva és következetesen használja Benveniste a *témoigner* (tanúsítani) és az *attester* (igazolni) ige alakjait. A nyelven belüli változásokról azt írja, hogy egy alakváltozat igazolhatóan rokonságban van egy másikkal, alaki hasonlósága a nyelvfejlődési törvényszerűségek figyelembevételével mellett igazolja eredetét és rokonságát más nyelvi alakzatokkal.

Amikor viszont a nyelvi változásokat *kiváltó*, vagy a nyelvi változások által *kiváltott* intézményi változásokról beszél, mindig a tanúsítani ige bukkan fel. A kapcsolatot nyelvi forma és intézmény, illetve a párhuzamosan végbemenő változások között úgy értelmezi, hogy a nyelvi formák *lefordítják* a mélyben zajló változásokat. Az intézmények a társadalmi gyakorlatokat lefordító szavakban öltenek formát.

Egy ilyen vizsgálódás, mint Benveniste-é, amely éppen tanúsítás és igazolás révén keres kapcsolatot két jelenség vagy két szféra között, hogy a származékostól az eredendőhöz, a felszíntől az alapvetőhöz jusson, maga is tanúskodik valamiről. Arról, milyen elementáris vágy él bennünk, hogy intézményeink, értékeink, egyezményeink eredendő értelmét és formáját feltárjuk és megértsük. Feltételezzük, hogy eredendő, lényegi formák, melyeket a történelmi folyamatok mindig megfertőznek és elhajlítanak. Benveniste munkájában ott a remény, hogy a történelmi alakváltozatokból rekonstruált „eredendő” alak és értelem eredendő és lényegi tapasztalatban részesíthet. És a visszatérés az eredendő tapasztalatba, vagy ennek hűségese visszahozása, elismérlése (Derrida szavaival ez a genealogikus anamnézis) megszakíthatja a történelmi jelentés-szóródást jellemző értelem- és értékvesztés folyamatát. Ez a remény nem különbözik a fiatal Heideggerétől, akinek destrukcióját szintén az a vágy mozgatja, hogy az eredendő szóértelemmel eredendő léttapasztalatokat nyerjünk.

A „tanúsítás, tanúság, tanú” kérdéskörhöz rendelhető fogalmakat Benveniste különböző tematikákba ágyazza, gyakorlatilag ugyanis nehéz a tanúsítás „önálló” intézményéről beszélni. Három környezetben mutatja meg a tanú személyének és a tanúságtételnek az értelmét. Az elsőt a „*Ius és az eskü Rómában*”, a másodikat „*Az eskü Görögországban*”, a harmadik a „*Vallás és babona*” cím jelöli ki.¹⁰⁶ Vizsgálódásainak jellegzetessége – amit Derrida erős korlátozottságnak nevez –, hogy latin

¹⁰⁶ Benveniste: *Le vocabulaire*. i. m. Tome 2.: *Pouvoir, droit, religion*. 111–123., 163–177., 265–280.

terminusokat, a *testis* és a *tertis*, valamint a *superstes* fogalmait állítja középpontba, és a tanúsítás és a tanú terminusok eredendő értelmét, illetve az erre épülő intézmény fenomenológiai szerkezetét is ezekből kiindulva határozza meg. Derrida szerint ezzel együtt lemond a sokkal összetettebb indoeurópai kapcsolódások teljes feltérképezéséről, a görög *martüsz*, *martürion* kivételével nemigen említi más nyelvek idevágó fogalombokrait, pl. a német *Zeugen*, *Zeugnis*, *bezeugen*, *Bezeugung*, vagy az angol *witness*, *hearing witness*, holott ezek éppen azt mutatnák meg, hogy egészen más sémák mentén is szerveződnek a tanúság körében kapcsolódások.

Derrida figyelmét azonban elkerüli, hogy amikor az eskü görög intézményét elemzi, és az eskütételnél tanúként jelenlévő isten tekintélyének forrására mutat, hangsúlyozza, hogy az istenek nem azért lehetnek tanúk, mert tudnak, hanem – a forrásszövegben szereplő *histó* eredendőbb jelentése miatt¹⁰⁷ – azért, mert látnak vagy láttak. „Amikor pedig a többi indoeurópai nyelv ősi és explicit tanúságot tesz a *weid-* értelméről, összhangban van a göröggel.”¹⁰⁸ Vagyis Benveniste hangsúlyozza, hogy a legtöbb indoeurópai nyelvben a tanú megnevezésére szolgáló szó a látni, látás, látó szavak ősi tövét őrzi (szkr. *vettar*, gr. *histór*, got. *weitwóþs*, irl. *fiadu* < *weidón*). A tanú tehát elsősorban szemtanú. Ugyancsak idézi a *Satapatha Brahmana* egyik mondását: „ha két ember vitatkozik, és az egyik azt mondja: 'én láttam', a másik: 'én hallottam', aki azt mondja: 'én láttam', annak kell hinnünk.”¹⁰⁹

Mégis a latin fogalmak döntenek arról, hol jutunk érintkező vagy rokon jelenségekhez. Ezek vizsgálódásba vétele újabb elemekkel gazdagíthat, miközben másfelé elzárják a kapcsolódás és a továbbgondolás lehetőségeit. A tanú és a tanúsítás, illetve az eskü és esküszegés szoros kapcsolatának

¹⁰⁷ A szöveghely az *Iliász* 19. énekének 258. sora. A magyar fordításban nem szerepel az a szokásosnak mondható formula, mely az istenekre hivatkozva erősítette meg az esküt: *Ἰστω νύν Ζεὺς πρῶτα... Γῆ τε καὶ Ἥλιος*.

¹⁰⁸ Benveniste: *Le vocabulaire. i. m.* Tome 2. 173.

¹⁰⁹ Uo.

értékes vizsgálatához például elvezetnek, ám a tanú személyének és a tanúsítás (mint abszolút eszme) fenomenológiai szerkezetének tisztázását korlátozzák, hiszen ezt bezárják a (harmadikként jelenlévő) tanú és a bíró, illetve a (túlélő) tanú és a (babonás) jós kontextusába. Derrida joggal veti fel, hogy ezek alapján nem irányulhat figyelem a tanú személyének helyettesíthetetlen egyediségére, akinek megismételhetetlen, átruházhatatlan, átvállalhatatlan és utánozhatatlan tanúságtételért magának kell kezességet vállalnia. Vagyis nem tűnhet elő a tanúságtételnek a cselekvő aktusok között betöltött különleges szerepe: hogy önnön sikerességének feltétele az abszolút feltételnélküliség. S hogy minden (performatív beszéd)aktus kimondott-kimondatlan alapját a tanúságtétel lényegi elemei képezik: „higgy nekem: amit mondok vagy teszlek, az őszinte, azt igaznak tartom és esküvel erősítem meg.” Összességben nem rajzolódhat ki a tanúsítás Derrida számára fontos, belső feszültségekkel terhes, fenomenológiai szerkezete.

Benveniste tehát a tanú két formáját határozza meg: az egyik a *testis*, aki harmadikként (*terstis*) van jelen két ember ügyében, a másik, aki túlélőként (*superstes*) „rajta van a dolgon, és ekként túl van rajta”, amennyiben valamikor jelen volt egy eseménynél, és annak elmúltával a jelenbeli tapasztalást őrizve, túlélte azt. Noha e kétféle tanúnak közös vonása a jelenlét, a jelenbeli ott tartózkodás valaminél, Benveniste megkülönbözteti és szembe is állítja őket.

Látjuk a különbséget *superstes* és *testis* között. Etimológiailag *testis* az a valaki, aki 'harmadikként' vesz részt egy ügyben, mely két embert érint; és ez a felfogás a közös indoeurópai korra megy vissza. Egy szanszkrit szöveg így szól: 'minden alkalommal, amikor két ember jelen van, Mitra harmadikként ott van velük'; ekként Mitra isten természetes 'tanú'. *Superstes* viszont vagy azt a tanút jelöli, aki 'tovább létezik', a tanút, aki

ugyanakkor *túlélő* is, vagy 'aki rajta van a dolgon', jelen van nála.¹¹⁰

A harmadikként jelenlévő tanú aztán a római eskü intézményének elemzésében további pontosítást nyer: a *testis* látható, és a felek tudtával van jelen. Ilyen Mitra is. Annak a magyarázata, hogy miként válhat a tanúból bíró – ahogyan erről a mindkét értelemben használatos *arbiter* szó tanúskodik – éppen abban rejlik, hogy egy harmadik fél jelen lehet úgy is, ha nem látható, vagy nem tudnak róla: „az *arbiter* lát és hall, ám maga nem látható”,¹¹¹ Kérdés, hogy miként válik ebből a rejtőzködő, titkos szem- és fültanúból bíró, aki eldönthet vitás ügyeket. Benveniste válasza arra épül, hogy a római hagyomány ismeri azokat az eseteket, amikor – törvényi rendelkezések híján – egyes ügyekben döntőbírókat kértek fel, akiknek kiterjesztett hatalmat adtak, és akik nem a megszóvegezett formulák és a törvények, hanem saját érzésük alapján az egyenlő bánásmód elvét alkalmazva ítéltettek. Vagyis úgy léptek fel az ügyben kívülről érkező döntőbíróként, „mintha láthatatlan tanúként jelen lettek volna a történetknél”.¹¹²

A *superstes* jelentését rekonstruálva Benveniste a *Vallás és babona* jelentéskörét vizsgálja. Az elemzést elsősorban a vallás és a babona elkülönöződésének etimológiája alkotja. Ennek fontos fejezete a zavarba ejtő kérdés, hogy miként veszi fel egy látszólag egészen más környezetbe illeszkedő, semleges, és semmiképpen nem pejoratív kifejezés (a *superstes* az eseménynél jelenlévő, azt túlélő tanú) éppen a vallásos ember ellentétéként felfogott „babonás, jós, látó” lekicsinylő értelmét.

Az érvelés felvezetése lényegi belátásokat tartalmaz vallás és kultúra viszonyáról, a vallási jelenségek kultúrán és társadalmon *belüli* körül- és elhatárolódásáról. Benveniste szerint (és ez hallgatólagos, de annál határozottabb állásfoglalás társadalom és vallás viszonyáról) azért nincs közös, ősi

¹¹⁰ I. m. 277.

¹¹¹ I. m. 120.

¹¹² I. m. 121.

indoeurópai elnevezés a vallásra, mert egy mindenütt jelenlévő, mindent átítató jelenséget nem lehet entitásként azonosítani. A különálló szó csak később születhetett, amikor a vallás megszűnt a társadalmiság infrastruktúrájának lenni, és a társadalmi életen belül körülhatárolódott (bizonyos kultuszok és hiedelmek) sajátos területe. Ennek a már intézményesült vallásnak a megnevezésére születik két indoeurópai szó, de nem a közös időkből: a görög *thréskeia* és a latin *religio*. A *thréskeia* a „tevékenység és a gyakorlat, nem pedig a hit-hiedelem felől” nyer értelmet, azt a szubjektív beállítódást nevezi meg, amely törekszik a vallási gyakorlat, cselekvés szabályainak követésére, tekintettel van a rítusra, ügyel arra, hogy híven kövesse a szabályokat. Ez hívja életre az oda-nem-figyelő, a hanyag, nemtörődöm magatartást megnevező negatív melléknevet és az ebből származtatott igét (*atherés*, *atherizo*).¹¹³ Ugyanezen a pályán mozog a latin *religio* szó is, amely azért lesz nagyobb jelentőségű, mert ez került át az összes nyugati nyelvbe, ahol nem akadt riválisa. Követve a görög szó útját, eredetében a *relegere* igét (összegyűjteni, befogadni, betakarítani) kell látnunk, mondja Benveniste, és így elveti, keresztény találmánynak aposztrófálja a *religare*-ből (kötelék) eredeztetést. A *religio* szó eredendően nem a vallást mint társadalmi intézményt jelentette és jelölte a maga egészében. Aggályt, kételyt, nyugtalanságot fejez ki, amely bizonyos jelek, elvárások vagy előírások teljesítése miatt fogja el az embert, aki arra törekszik, hogy megfeleljen azoknak. A kételkedő nyugtalanság, a kultuszok pontos és hű teljesítésére irányuló elővigyázatosság a szabályok betartásának hajtóereje. Ennek a viszonyulásnak a megnevezése terjed ki a viszonyulás tárgyterületére. A *homo religiosus* ellentéte ennek értelmében, a szabályos nyelvi szóképzéssel megerősítve, a hanyag, nemtörődöm ember (*homo negligens*).

Benveniste szerint a *religió*nak a fenti elemzéssel feltárt értelme teszi csak lehetővé, hogy a *superstitió*t a vallás

¹¹³ I. m. 267.

ellentétüként értsük meg, mint a vallásgyakorlásnak a rómaiak által megvetett és elutasított módját. Mert a babona is csak olyan korban születhetett, amelyben a szellem a vallás dolgaiktól kellően el tudott szakadni ahhoz, hogy felmérje a normális formák, illetve a hit és a kultusz túlzó formái közötti különbséget. Ám ha értjük is vallás és babona különbségét, az alkotóelemei felől tekintve nem látszik, miként jöhetett létre a *superstitio* szó „babona, hiedelem” értelme. Mi köze a *super* és a *stare* szavakból képzett tanú szónak a babonához? A közvetítő tény az lesz, hogy a *superstiti*óból képzett *superstitiosus* melléknév nem csupán azt jelenti, hogy babonás, de azt is, hogy „jós”, „profetikus”.

Miként tekinthető tehát a túlélő egyúttal tanúnak is? Elegendhetetlen rámutatni a *superstes* és a *superstare* *super-* előtagjának helyes értelmére. Nem egyszerűen azt jelenti, hogy „valami felett” vagy „valamin rajta” lenni, hanem azt is, hogy „valamin túl” lenni; a *superstare* tehát: túl lenni egy eseményen, ami már elmúlt, megsemmisült, és maga is mindent megsemmisített. „*Superstes* az, aki megküzdött egy veszéllyel, kiállt egy próbát, átesett egy nehéz időszakon és túlélte.”¹¹⁴ A valódi jelentése nem egyszerűen túlélni egy szerencsétlenséget vagy a halált, hanem *keresztülmenni* egy eseményen, s ekként alkalmassá válni, hogy tanúként beszámoljunk róla. Az eseményhez való viszonylatában itt is a tanú jelenléte kap hangsúlyt: a dolognál (*super*) tartózkodni (*stat*), részt venni benne, jelen lenni. Csak attól válik a túlélő tanúvá, hogy valamikor jelen volt annál az eseménynél, amelyről tanúságot tesz/tehet. Benveniste nem részletezi, hogy mi a *superstes* és a *testis* különbsége. Bár mindketten jelenlévőként tanú, de a túlélő tanú *egyedül* van az eseménynél. Ő az egyedüli tanú, nincsenek mások, akikről, akik ügyében tanúskodna, sem más valaki, aki róla/érte tanúskodna; tanúsága a valamikori jelenlétet őrző túlélésben alapozódik meg; léte magával az elpusztult és pusztító eseménnyel együtt meg is szűnhetett volna, és ha

¹¹⁴ I. m. 276.

valóban megszűnik, semmi és senki nem tanúskodhat többé arról az eseményről.

A *superstitio* ennek értelmében eredendően a *superstes* jellemzőjeként vagy tulajdonságaként azt jelentette, hogy „jelen lenni tanúként”. A belőle képzett melléknév, *superstitiosus*, arra vonatkozik, akinek tehetsége van a *superstitióra*, vagyis úgy beszél egy múltbeli dologról, mintha valójában ott lett volna, és el is találja az igazat. Ebben az esetben a profetikus, jósló igazmondás nem – mint általában – a jövőre, hanem a múltba vonatkozik. Ezért lesz a képesség neve, amit kettős látnak nevezhetünk, hiszen az ilyen ember látja az eseményt, s így tanúja lesz annak az eseménynek, ahol nem is volt jelen. Összeáll tehát a sor: *superstes* az, aki tanúként léphet fel, mert egy lezárult eseménynél jelen volt, *superstitio*: tanúskodni, mintha jelen lettünk volna, *superstitiosus*: a múltban való jelenlét képességének adománya.

De mikor és miként lett belőle „babona” és „babonás”? Benveniste szerint akkor, amikor a rómaiak a saját vallási szokásaikhoz ragaszkodva kinyilvánították a különböző múltba látók és jövőmondók iránti ellenszenvüket, akik nemcsak idegen vallási szokásokkal kereskedtek, de maguk is idegenek voltak; és minden olyan kultuszt, melyben nagy szerep hárult az ilyen látnokokra, szembehelyezve a saját igazi vallásosságukkal, elvetettek és megbélyegeztek, azaz babonának minősítették.¹¹⁵

Eredendő értelem helyett a tanúsítás intézményének eidetikus struktúrája

Miért tartja Derrida problematikusnak Benveniste vállalkozását? Miközben magukat a rekonstrukciós és genealógiai elemzéseket értékesnek tekinti, mert a hagyományozás jelentésetörténeti, disszeminációs folyamatait láthatóvá és érthetővé

¹¹⁵ I. m. 278.

teszik, Benveniste-tel ellentétben a történeti terminusok ún. közös archaikus értelméből vagy jelentéséből nem a történelemtől meg nem rontott, tiszta formára és tartalomra következtet, hanem az adott jelenség *fenomenológiai szerkezetére*. A fenomenális szerkezet anélkül mutatja fel a jelenség lényegét, hogy genealógiai értelemben és tartalmi szempontból eredendőnek kellene tekintenünk. Az intézmények fenomenológiai szerkezetének (az alkotóelemeknek és dinamikus viszonyaiknak) felrajzolása azért elengedhetetlen Derrida számára, mert a meglehetősen rejtélyesnek tűnő *ideáit* ez alapján „alkotja meg”. A kései írásokban rendre felbukkannak az olyan kifejezések, mint „az adomány tiszta fogalma”, „a vendégbarátság feltétlen eszméje”, „a nevéhez méltó megbocsátás” vagy éppen tanúsítás. Ezek nem archaikus vagy eredendő értelmek, sokkal inkább egy husserli típusú eidétikus redukcióval állnak elő. Tiszta észeszmék, melyek megszabják a feltétlen (és lehetetlen) cselekvést előíró formális törvényeket, amelyek nevében kritikailag kérdőre lehet vonni az intézményeinket. Abszolút eszmékként olyan mércét állítanak elénk, amely magának az *ethosznak* – a történeti világban létezésünknek – újralapítását kényszerítik ki.

Derrida szerint az abszolút értelemben vett tanúsítás fenomenális szerkezetében éles választóvonal húzódik: a tanúsítás éppen attól tanúsítás, hogy nem bizonyítás. Nem lehet köze a biztos és bizonyított tudáshoz sem a tanúságtevő személynek, sem a tanúsított dolognak, sem a tanúságtétel körülményeinek:

Érzékeny és erősen problematikus megkülönböztetést érintünk itt, egyfelől a tanúsítás, a tanúsítás aktusa vagy tapasztalata között, ahogyan azt „mi” értjük, és a bizonyítás között, vagy másképpen a tanúsítás és a konstatív-teoretikus bizonyosság között. Ez a megkülönböztetés éppoly lényegi, mint amennyire elvben, *de jure*, meghaladhatatlan. *De facto* keveredésük azonban mindenkor lehetséges, mert a köztük lévő határ

törékenynek és könnyen átjárhatónak mutatkozik, ve-
gyük bármelyik nyelvet vagy szót is. Hiszen nemcsak a
görög *martürion*, hanem a latin *testimonium* – tanúsítás,
tanúvallomás, igazolás-bizonyítás – kerülhet olyan
helyzetbe, hogy bizonyítékként kell értenünk. Önmagá-
ban a nyelv, a szókészlet vagy a szótár alakjában nem
lehet egy bizonyos használat őrzője vagy kezese. Az
egyik értelem pragmatikai eltolódása egy másikra, néha
egyik mondatról a másikra, bármikor bekövetkezhet.¹¹⁶

Fenntartva ennek a pragmatikai eltolódásnak a lehetősé-
gét, a tanúsítás értelmét a feltétlen eszme felől kell kérdőre
vonni. A *testis* mint *terstis* (az egyezményesen mindig jelenlévő
tanú vagy felhatalmazott bíró) nem lehet valódi tanú, a tanú-
sításban *de jure* ugyanis egy egyszeri, kiszámíthatatlan és eset-
leges tanú foglaltatik benne, akihez nem a jelenlét, különösen
nem a mindenkori jelenlét, hanem ellenkezőleg, a lényegi tá-
vollét: a bármikor bekövetkező megsemmisülés tartozik
hozzá. A „valódi” tanú a legesetlegesebb létező.

Innen látszik, hogy önfelszámoló belső ellentmondás feszül
a tanú személyének feltételes és feltétlen meghatározottságai
között. A tanú teljesen védtelen, kiszolgáltatott, magára ha-
gyott, amennyiben senki más számára nem hozzáférhető ese-
ményről kell számot adnia. Mert csak ilyenről lehet tanúságot
tenni, vagy mert ilyen eseményről csak tanúságot tenni lehet.
Ahol más is jelen volt vagy lehet, ott nem az az egyetlen lehe-
tőség, hogy valaki a maga hiteles személyében, hitelt érdemlő
szavakban beszámol róla, az ilyen esemény hozzáférhető és
megtapasztalható lesz másnak is. Vagyis az esemény, ameny-
nyiben megismételhető, egyben igazolható is lesz, s mint ilyen
nem szorul tanúságtételre. Ez nem zárja ki, hogy más is tanú-
ságot tegyen róla, de ő is a maga nevében tesz tanúságot (nem
harmadik fél, és nem döntőbíró az igazság kérdésében, nem az

¹¹⁶ Derrida: *Poétique et politique du témoignage*. In: Le Cahier de l'Herne sur Jacques Derrida. Ed. de l'Herne, Paris, 2004. 527.

eseménynél, hanem az eseményben lesz jelen). Ugyanakkor a tanú tanúságtétele is valakihez fordul (a magunknak tett vallomásban is magunkhoz, esetenként egy másik magunkhoz fordulunk), akitől a tanúságtétel „visszaigazolását” várja, hogy az ilyen visszaigazolásban – mely nem azonos a bizonyítással, hiszen nem a tények, hanem a tanú és a tanúsítás hitelességének a megerősítését végzi el – a tanúságtétel tanúbizonny(os)sággá váljék.

Ezért a harmadikként, ráadásul mindenkor jelenlévő, a hitelességét és tekintélyét nem az eseményben való jelenlététől, hanem eleve meghatározott feltételek kezessége mellett birtokló tanú, a *testis* a tanúsítás lényegértelmét annuláló értelemben tekinthető csak tanúnak. Mert a tanú egyedi, egyszeri és megismételhetetlen, átruházhatatlan tanújelenlétéhez lényegileg tartozik a megsemmisülésig tágítható esetleges távollét. A tanú esetleges jelenléte az eseménynél attól lesz még erősebb, hogy nem szükségképpen volt jelen, távol is lehetett volna, ahogyan az esemény, amint megtörtént, eltávolította magától, és ez a távollét egyszer csak mindenféle jelenlét lehetetlenségébe, a jelenlét bármely modifikációjaként tekintett távollétől abszolút különböző távollétbe – a halálba toroklik.¹¹⁷

A tanú mint harmadik fél mindenkori jelenléte az előreláthatatlan, egyedi és megismételhetetlen eseménynél szabályozott eljárásá, a bizonyosság és a biztos tudás felé tolja el a tanúsítás helyzetét. Hogy érzékeljük, miért nem azonos a tanúsítás mint tanúságtétel a bizonyítással, gondoljuk végig, hogy a tanúságtétel hitbéli aktus: esküvel megerősített szó, eskü alatt tett vallomás, a törvény előtt vállalt felelősség, ígéret, amelyet nem betartani árulás, hitszegés, megtevesztés, becsapás, megcsalás lehet. Igaz, kevés, ha csak aszerint különböztetjük meg, hogy azt mondjuk: a tanúságtétel performatív

¹¹⁷ A tanú múlandóságát Derrida Paul Celan: *Aschenglorie* című versét elemezve vizsgálja. Lásd ennek értelmezéséhez Angyalosi Gergely: 'A tanúsítás poétikája: Paul Célan'. in. Uő: *Dekonstrukció és esztétika*. Kronosz Kiadó, Pécs, 2018. 115–125.

aktus, a tudás és a bizonyítás pedig konstatálás. De már ez is eligazíthat, ha a tanúságtételben, illetve a bizonyításban szereplő kijelentés státuszát akarjuk meghatározni: egy hamis tanúságtétel esküszegés, egy hamisnak bizonyuló konstatív, ismereti állítás egyszerű tévedés, nincs benne semmilyen felelősség, számonkérhetőség, elítélhetőség. Nincs morális erőtere. Még akkor sem, ha a tanúságtételben is lehet jóhiszemű tévedés, ám e mögött mindenkor a „megígérem, esküszöm, hidd el nekem, hogy az igazat mondom” elköteleződése áll, melyben számon kérhetők vagyunk.

A tanúságtétel lehetőségfeltétele a feltételnélkülisége, vagyis a lehetetlensége: a megsemmisülés lehetősége, a tanú és a tanúsítás képességének virtuális eltűnése. Ezért ahol a tanúságtétel biztos tanúval biztosított – bizonyítható teoretikus igazság, információ vagy megállapítás, igazolási, bizonyítási eljárás vagy tanúsító okirat formájában –, ott megszűnik a tanúsítás-értéke is. Ahol azonban ilyesmi nem adott, lehetetlenné válik a tanúsítás.

Vagy csak a lehetetlen tanúsítás(a) lehetséges.

A VENDÉGBARÁTSÁGRÓL – JELEN IDŐBEN

[A vendégbarátság] bizonyos példái, annyi más közül, elvezetnek bennünket a jelen idejű feladatok mezejére, ezek a sürgős tennivalók azonban nem csupán klasszikus struktúrákat aktualizálnak.¹¹⁸

[...] feltéve, ha össze kell kapcsolni a hospitalitást a szeretettel – rejtély, amit hagyjunk pillanatnyilag talonban.¹¹⁹

Amikor Derrida gondolkodásának középpontjába a 90-es évektől alapvető etikai és politikai kérdések kerülnek (adomány, megbocsátás, vendégbarátság, demokrácia stb.), írásai-ban gyakran figyelmeztet olyan „sürgető tennivalókra”, amelyek „nem egyszerűen csak a hagyományos struktúrák felelevenítését” igénylik. A mindenkori történelmi-társadalmi kihívások ugyanis, a pusztá számba vételükön túl, megfelelő cselekvést követelnek. A válaszok felelősségteljessége pedig azzal kezdődik, ha nem hagyományos keretekben gondolkodunk és cselekszünk. A vendégbarátság kapcsán például válaszolunk egy „merész felszólításra, mely igazi megújítást sürget a menedékjog vagy a vendégfogadás kötelességének történetében”.¹²⁰ A megújítás, az intézmények megújítása révén a társadalmi-történelmi létszféra éltetője. Közülük is kiemelkedik a vendégbarátság gyakorlata, hiszen az idegennel való találkozásra adott társadalmi válasz mindenkor új társadalomszerveződési folyamatok és formák ösztönzője volt.

A végén kezdve (mely egyúttal a *De l'hospitalité* című könyvének is a vége, ahonnan a mottók származnak) az a szilárd

¹¹⁸ Derrida: *De l'hospitalité*. i. m. 123.

¹¹⁹ I. m. 31.

¹²⁰ Derrida, Jacques: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Galilée, Paris, 1997. 12–13. Kiemelés tőlem – K. L.

feltevésem, hogy mai léthelyzetünk minden nehézsége ebben a kérdésben rejlik:

Hogyan adjunk helyt egy *tényleges* politikának és egy *tényleges* etikának [kiemelés tőlem – K. L.], melyhez történelem, kibontakozás, valóságos forradalmak és fejlődés is tartoznak, vagyis amelyik képes tökéletesedni? Olyan politikának, etikának, jognak, amelyek *eddig még nem látott történelmi helyzetek újféle követelésére* felelnek majd, és hatékonyan felelnek rájuk, *megváltoztatva* a törvényeket, másképpen határozva meg az állampolgárságot, a demokráciát, a nemzetközi jogot stb.? Vagyis ténylegesen beavatkoznak a vendégfogadás feltételébe, mégpedig a feltétel nélküli vendégbarátság nevében, még ha ez a tiszta feltétlenség [...] szerkezeti okok miatt elérhetetlennek, a belső ellentmondások által „elzártnak” tűnik is.¹²¹

A tényleges politika és etika kidolgozása a 90-es évek második felében még két ránk váró feladat egyikeként bukkant fel, melyeket Derrida a *Pas d'hospitalité* című fejezetben vázolt.¹²² A második jövőbeni feladatunk – nem utópisztikus vágyképzetek kergetése, hanem a jelen alakítása a jövő érdekében – a vendégfogadás történeti formáinak belső ellentmondásosságát kezelné, ami elérhetlenné teszi a vendégbarátság feltétel nélküli eszméjét vagy elzárja kibontakozásának útját. A hagyományból kiválasztott példák alapján Derrida arra figyelmeztet, hogy a vendégbarátság történeti modelljeiben „minden esetben a családi despota, az apa, a férj vagy a főnök, a ház ura alkotja a hospitalitás törvényeit”, és ő maga

¹²¹ Derrida: *De l'hospitalité*. i. m. 131.

¹²² A többértelmű fejezetcím jelzi, hogy nincs, mert – derridai értelemben – *lehetetlen* a (névéhez méltó) vendégbarátság. Ami úgy is olvasható, mint a lehetetlen vendégbarátság felé tett lépés(ek) (*pas*). Pontosan a vendégfogadás tényleges gyakorlásának elégtelensége szülte elégedetlenségünk „nem”-jei a jövő felé vezető lépések.

„a vendégbarátság hatalmának erőszakát” jeleníti meg, melyel másokat leigáz.¹²³ Nevezhetnénk a szuverenitás modelljének is. Márpedig „a szuverenitás ártalma”, miközben a vendégfogadás lehetőség-feltétele – hiszen kell, hogy legyen vendéglátó, akinek otthona van, és aki otthon van – egyúttal ki is zárja a feltétlen és abszolút vendégbarátság alapmozdulatát: önmagunk és otthonunk feltétel nélküli megnyitását az érkező vendég előtt, a jövevény mindenféle szerződéses formalitást mellőző fogadását.

Noha a megfogalmazása azt sugallja, hogy az eddig nem látott történelmi helyzetek minden korábbinál súlyosabb kihívást jelentenek majd, arra sehol nem tér ki Derrida, hogy hoznak-e magukkal olyasmit, ami felülírná a feladatunkat. Pl. csökkenti-e, vagy ha lehet, még inkább fokozza felelősségünket, hogy az (egyszerre) érkezők száma jelentős mértékben megnőtt, hogy a háborús üldöztetés és a politikai elnyomás mellett a gazdasági okok, és főleg a visszafordíthatatlannak tűnő ökológiai változások miatt ellehetetlenülő életkörülményeik döntő szerepet játszanak az elvándorlásukban, és hogy esetenként embercsempészek szervezik az utazásukat. Kétséges ugyanis, hogy a vendégbarátság érvényre juttatása nem függ és nem változik a *találkozás* körülményeitől, akár olyan mértékben is, hogy kérdésessé váljon, érvényben maradhat-e egyáltalán egy bizonyos (mondjuk éppen a mai) helyzetben. Hogyan kellene elgondolni egy adott nagyságrendet és léptéket meghaladóan a vendégbarátságot? Lehet-e gyakorolni egy (a médiában elszemélytelenített) tömeg irányában? Képes-e egy szintén személytelen állam vagy kormányzat felkínálni? Megőrizheti-e etikai jellegét két ember személyes viszonyán kívül, és lehet-e etikai kötelességről beszélni az állam (a közigazgatás) és a többé-kevésbé beazonosíthatatlan tömeg viszonyában? A kérdéseim szülte bizonytalanság rendre előbukkan majd írásomban.

¹²³ Derrida: *De l'hospitalité*. i. m. 131–133.

Ezt a (teoretikus) bizonytalanságot ugyanakkor mindennapos, nemegyszer tömeges halálesetek ellenpontozzák, a legsúlyosabb bizonyítékát adva, hogy van valami a jelenkori helyzetben, ami ellehetetleníti és elégtelenné teszi a szokásos, rutinszerű, jogi, államigazgatási és erkölcsi válaszokat. Ezen a nullponton úgy kell újra intézményesítenünk a vendégbarátságot, gyökeresen megújítva, hogy minden jogot, s azon túl minden „erkölcsöt” fölülírjon, és fölötte álljon még az „etikának” is.¹²⁴ Ehhez – és éppen az eljövendő vendégbarátság felől – újra kell gondolnunk, amit eddig az erkölcs és az etika lényegének tartottunk, amiben Derrida írásai szerint Lévinas etikája vezethet bennünket:

Tételezzük fel, hogy nincs biztos átmenet a vendégbarátság etikája vagy első filozófiája, illetve a vendégbarátság joga és politikája között. Tételezzük fel, hogy Lévinas etikai diskurzusából nem tudunk levezetni a vendégbarátságot illetően sem jogot, sem politikát. Ennek lehetetlensége valamiféle kudarcról árulkodik? Nem azt parancsolja-e inkább, hogy másképpen gondoljuk el a jogot és a politikát?¹²⁵

Két állítást öltöztet Derrida kérdésekbe: az egyik, hogy Lévinas *etikájából* – talán általánosíthatunk: az etikából – nem vezethető le a vendégbarátság *joga és politikája*. A másik, hogy ez a kudarc azt a feladatot adja nekünk, hogy gondolkodjunk másképpen, és engedjük kibontakozni jog- és politika(felfogásunk és -gyakorlatunk) dekonstrukcióját. A hospitalitás ennek a dekonstrukciós mozgásnak a vezéreszméjévé válik.

¹²⁴ I. m. 133.

¹²⁵ Derrida, Jacques: *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Galilée, Paris, 1997. 45–46.

A jövő – itt és most

A valamikor előrejelzett jövő mára érkezett, és olyan helyzetet hozott magával, melyben a vendégfogadás mostani feltételei már a „kérdés kezelésében” is elégtelennek tűnnek. A történelmi tények napi kihívások elé állítanak, és nem csupán hétköznapi közhelyeinket, de nem egyszer a kultúránk alapjait alkotó antik görög-római, zsidó-keresztény és a jövevény fogadásának krisztusi elveit is próbára teszik. Zavarodottságunkat mi sem mutatja jobban, mint az érv, hogy toloncoljuk vissza a hozzánk érkezőket otthonunk határaitól, így védve meg tőlük – a parazitáktól, az ellenséges agresszoroktól, hovatovább a potenciális gyilkos terroristáktól – az értékeinket, amely mindegyike abból meríti erejét, hogy kimért rituálék szerint vagy habozás és számítás nélkül fogadnunk kellene őket. Mindenkit, még a „legkisebbet is atyámfiai közül” – ahogy az Úr mondja, elválasztva az üdvösségre méltókat a kárhozatra ítéltéktől. („Mert éheztem, és ennem adtatok, szomjaztam, és innom adtatok, jövevény voltam, és befogadtatok...”)¹²⁶ Ezzel az érkezők felé irányuló első, barátságtalan gesztusunkkal valójában annak a helyzetnek a kialakulását igyekszünk megakadályozni, melyben a vendégfogadás próbatételét kellene kiállnunk, holott ez az inhospitalitás vagy hostipitalitás már a vendégfogadás rendjébe illeszkedik. Belső ellentmondásosságával magát számolja fel a legfőbb stratégiánk.

Zavarodottságunkat, mint látjuk, nem Derrida idézi elő, de radikális alapállása tovább fokozza. Egyes értelmezők rámutatnak,¹²⁷ hogy maga is a nyugati emberre telepedő skizofréniától szenved, melyben kénytelen két, egymással már nem kommunikáló világ, a szent és a profán között szétszakítania magát. Én inkább azt mondanám, hogy Derrida, számot vetve

¹²⁶ Mt. 25:35

¹²⁷ Deshoulières, Valérie et Perrot Daniel: Une hospitalité 'au-delà des bords'. In: Uők (szerk.): *Le don d'hospitalité. De l'échange à l'oblation*. Paris, CRLMC, 2001. 14.

a szétszakítottsággal, megpróbál a két világ határán maradni, ahol az abszolútum, a normativitás és a moralitás (szent) követelményei még a társadalmi cselekvések, az etika és a politika (profán) világának mértékévé válnak. A feltétlen (morális) és a feltételes (politikai) viszonyrendszerének felmutatásával nem elkendőzni szeretné, inkább megtapasztalttá tenni az egyébként mindenkor aporetikus léthelyzetünket. A szemrehányás, hogy a tényleges praxissal nem törődve, csak „a kulturális örökség, s nagyon erősen a vallási hagyomány által alakított fikciós képzetekben” fejt ki a kérdést, hamarosan látni fogjuk, szintén nem állja meg a helyét.

De még ezzel együtt is, van-e ma valaki, aki válaszolni tudna a megkerülhetetlen kérdésre, hogy miként kell kimunkálni a mindenkori helyzetre szabott *tényleges* etikát és politikát, mely valóságosan is beavatkozik a vendégfogadás feltételeibe? Nem látszik, miként lenne képes a feltétlen vendégbarátság eszméje a mai helyzetben vagy bármikor is felülírni, például a biztonságpolitikai és idegenrendészeti intézményeket és rendelkezéseket. Az sem egyértelmű, hogy meddig és milyen mértékben van a kezünkben a kezdeményezés és a döntés lehetősége, és nem sodorja-e el nemcsak az idő sürgetése, de az érkezők áradata is. Vagy mikor válnak a kérdések okafogyottá, mert sorsukra hagyjuk és halálra ítéljük az útnak indulókat.

Ha választ nem is kapunk tőle, az eddig ismeretlen történelmi helyzet kialakulását és beköszöntét megelőzően Derida a maga módján megnyitotta és mindent megtett azért, hogy nyitva is tartsa a helyet, ahol ezek a jövőt illető kihívások jelenbelien tudnak megjelenni.¹²⁸ Miközben bemutatom

¹²⁸ 90-es évekbeli fellépésének persze megvoltak az akkori motivációi is. Franciaországban ez idő tájt is eleven kérdés volt a bevándorlók helyzete. Ennek jogi „kezelésében”, többek között, született egy új büntetőjogi kategória is, mely nemcsak a vendégbarátság fogalmát és hagyományát csúfolja meg, de egész keresztény-európaiságunk képmutatását is leleplezi („Ki merészelt társítani ezt a két fogalmat?” – kérdezi Derida). A börtönnel büntethető ún. vendégbaráti bűncselekményt azok

ennek a dekonstruktív munkának a főbb lépéseit, Derridának azt a kinyilvánított szándékát, hogy diszkurzív elemzéseivel nem-diszkurzív mezőkön is változásokat indítson el,¹²⁹ úgy értelmezem, mint új intézmények alapítására irányuló

követik el, akik indokolatlanul vagy öncélúan támogatják a bevándorlást azzal, hogy otthonukba fogadnak vagy segítenek „törvénytelen helyzetűnek ítélt idegeneket”, ún. „papírnélkülieket”. „Mivé lesz egy ország, mivé válik egy kultúra, mi lesz a nyelvvel, ha lehet vendégbaráti bűncselekményről beszélni, ha a hospitalitás [...] bűncselekménnyé válhat?” (Lásd Derrida, Jacques: „Quand j'ai entendu l'expression 'délit d'hospitalité'...” *Plein droit* 34/1997. <http://www.gisti.org/spip.php?article3736>). A törvényalkotók zavarodottsága csak fokozódik azáltal, hogy a francia törvénytervezet ellentmondásban állt a Franciaország által is ratifikált schengeni egyezményvel, amely szerint nem lehet elítélni a „papír nélküli” vagy „szabálytalan helyzetben lévő külföldinek” nyújtott segítséget, kivéve, ha gazdasági haszonszerzés céljából történik. A közvetlen, egyéni haszonszerzésen túl, vajon a közvetett jövedelmezőség is ide számít-e? Márpedig „a 'gazdag', 'neoliberális' országok gazdasági szükségleteik okán gazdaságilag kevésbé fejlett országokból fogadják vagy hozzák be a kétkezi munkásokat, akiket egészen addig kiszákmányolnak, amíg egy újabb gazdasági, politikai, ideológiai vagy választási konjunktúra nem parancsol másféle számítást, és nem léptet életbe egy rasszista, idegengyűlölő, protekcionista, kirekesztő politikát, a demokrácia politikusainak és az emberi jogok szószólóinak minden hangzatos elve ellenére – és ebben nincs különbség jobb- és baloldal között.”

Az új törvénytervezet egy ilyen konjunktúrában született, amikor Derrida szerint reménytelinek tűnt a Nemzetközi Íróparlament kezdeményezése, hogy alakítsák ki a menedékvárosok hálózatát, melyek „új formái lehetnének a városnak; a menedék nem egyszerűen a város klasszikus fogalmához adott új attribútum lenne”, hanem a menedékjog fokozatos elsorvasztását ellenpontozó politikai tett. Elvi alapjait egy évvel korábban, az üldözött írók befogadására megfogalmazott Menedékvárosok Chartájában fektették le. (Derrida, Jacques: „Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítést!” Ford.: Boros János és Orbán Jolán. *Lettre* 2000/38.) De hogy az üldözöttek befogadása és a gazdasági menekültek betelepítése között milyen jelentős különbség van, azt jól mutatja a menedékvárosok programjának mára már, és nem utolsósorban a bevándorlás megváltozott jellemzőinek hatására bekövetkezett kudarca.

¹²⁹ J. Derrida: 'Aláírás esemény kontextus'. i. m. 69.

erőfeszítést. Ehhez mértéken túli bátorságra van szükség, mely létértelmezésünk megváltoztatásáig merészkedik.

Benveniste – a hospitalitás pontos fogalma és intézményének alapja

Ahogy egyébként intézményeink dekonstruktív kritikájában, úgy a vendégbarátság esetében is Derrida egyik lényegi hivatkozása Benveniste *Az indoeurópai intézmények szótára* című munkája. Derrida szemében azonban Benveniste idevonatkozó etimológiai elemzései, miközben feltárják a vendégbarátság történeti alakzatainak meghatározó jegyeit, nem kiéleztik, hanem elfedni igyekeznek a köztük feszülő, belső ellentmondásokat, melyek gátolják a nevéhez méltó vendégbarátság érvényesülését. Benveniste elemzéseivel szándéka ellenére is azt igazolja, hogy a hospitalitás történetileg kialakult intézményei az idegent ellenségként kezelik (*hostilité*), kizárólag férfiak (családfő, atya, főnök stb.) közötti, jogilag szabályozott viszonyt hívnak életre, és minden mozzanatukban átítatottak a központból áradó szuverenitás hatásaival, mely az érkező feletti uralmában hozza létre és erősíti meg önmaga sérthetetlen egységét és tekintélyét. A ház urának önhatalma köré épülő vendégbarátság hagyományos alakzataiban a jövővény valójában ellenség, amit az a nyelvi tény is mutat, hogy „a klasszikus latinban *hostis* már egyaránt rendelkezik a vendég és az ellenség értelmével. A másik ember státusza az 'idegen = vendég/ellenség' szerkezetben nyer meghatározást.”¹³⁰ Derrida fogalmával élve a hospitalitás valójában eredendően *hostipitalitás*¹³¹, mert a vendég (*hospes*), akinek fel kell kínálnunk a vendégbarátságot, és akinek erre joga van, mindig olyan idegen marad, akit ellenségként (*hostis*) kezelünk. Ezért gondolkodunk ma csupán a „vándorlók tömegeinek kezelésében”.

¹³⁰ Benveniste: *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*. i. m. 92.

¹³¹ Derrida: *De l'hospitalité*. i. m. 45.

Benveniste, miután feltárja, nem kielezi ezt az aporiát, hanem igyekszik megszüntetni, amikor a vendégbarátság *pontos* (valódi, helyes, eredendő) fogalmát és vele az intézmény alapját rekonstruálja. A nyelvtörténeti elemzőkkel szemben, akik szerint „a 'vendég' és az 'ellenség' feszültségteli azonosítása” az 'idegen'-re megy vissza: „a kívánatos idegen → vendég, az ellenséges idegen → ellenség”,¹³² olyan magyarázatot keres, mely képes a *látszólagosnak* ítélt ellentmondást feloldani. Az 'idegen/vendég/ellenség' viszonyrendszerének nyelvészeti megvilágításában a *hostis* mint 'idegen' *archaikus* értékére alapozza elemzését. A jelentkező példák nyomán (*hostis, hostire, hostimentum, hostus, hostorium, Dea Hostilina, hostia*) arra a „meghökkenítő tényre bukkanunk, hogy ezeknek a szavaknak egyikében sem jelenik meg az 'ellenségesség' fogalma. Legyen szó akár elsődleges, akár származékos főnevekről, igékről vagy melléknevekről, a vallási nyelv vagy a falusi nyelv régi terminusairól, mind azt bizonyítják vagy erősítik meg, hogy az elsődleges értelmük az *aequare*, 'kompenzál, kiegyenlít’.”¹³³

A *hostis* eredendően tehát nem ellenség, már csak azon egyszerű tényből adódóan sem, hogy valójában nem is idegen. A „teljesen” idegentől, a *peregrinustól* eltérően, aki egy meghatározott területen kívül él, a *hostis* olyan „idegen, aki számára a római polgárokéval megegyező jogokat ismernek el”¹³⁴, vagyis a polgárok magukkal egyenlővé teszik őket.

E jogok elismerése egyfajta kölcsönösségi viszonyt rejt magában, és egyezményt feltételez (ezek egyike sem ellenséges gesztus – K. L.): *hostis*nak nem nevezhető olyan valaki, aki nem római. Róma polgára egyenlőségi és kölcsönösségi köteleket létesít *ezzel* az idegennel, ami elvezethet a *vendégbarátság pontos fogalmához* (kiemelés tőlem – K. L.). E képzetből kiindulva a *hostis* azt a valakit

¹³² Benveniste: *Le vocabulaire...* i. m. 92.

¹³³ I. m. 93. o.

¹³⁴ Uo.

jelöli, 'aki a kompenzáció viszonyában áll', ami pedig a *hospitalitás intézményének alapja*.¹³⁵

Benveniste szerint a hospitalitás eredendően a potlach (a nagylelkű és bőkezű ajándékozás rituáléjának) tompított változata. Ugyanez az intézmény létezik a görög világban is: a *xenos* azonos típusú kapcsolatokat jelöl olyan férfiak között, akiket egyezés köt össze, mely a leszámazottakra is kiterjedő pontos kötelességeket tartalmaz.¹³⁶

A vendégbarátság eredendő formájában világosan és jogilag szabályozott *társadalmi normaként* létezett, ám olyan *személyes viszonyt* intézményesített, mely az időközben kialakult társadalmi renddel már nem volt összeegyeztethető, ezért egy történelmi időpontban „elveszítette erejét a római világban”.¹³⁷ Amikor a régi társadalom nemzetté alakult, a társadalmi viszonyok szerveződésében a férfi–férfi, törzsfő–törzsfő közötti személyes kapcsolatok jelentőségüket veszítették és leépültek. A korábbi viszonyrendszerből nem maradt más vissza, mint a megkülönböztetés, hogy valaki belül vagy kívül helyezkedik-e a *civitas*on, aminek következtében „a *hostis* szó 'ellenséges' értelmet nyer, és a továbbiakban már csak az 'elleneségre' alkalmazzák.” (A *xenos* ellenben nem ment el ebbe az irányba, fűzi hozzá Benveniste, utalva arra, hogy ez az elmozdulás nem *belső* szükségszerűség.)¹³⁸

Szuverenitás, hatalom, ipszeitás

De kínálhat-e vendégbarátságot egy város, nemzet vagy állam? Nem tartozik-e hozzá lényegileg a személyes viszony? Minden bizonnyal, igen. Talán éppen ezért, ugyanebben a pillanatban egy új értelmű fogalom felbukkanásával

¹³⁵ I. m. 93–94.

¹³⁶ I. m. 94.

¹³⁷ I. m. 95.

¹³⁸ I. m. 95–96.

megtörténik a vendégbarátság intézményének újrualapozása.¹³⁹ Megőrződik ugyan a *hostis* szó, de összetett alakot alkotva a *pot(i)s* szóval, *hospes-hostipe/ot-s* lesz belőle. A korábbi formájában meggyengült intézmény a szóalak által jelölt személy megerősítésével kap új erőre, amennyiben az újonnan képzett fogalom *arra* fókuszál, aki felkínál(hat)ja, akitől vár(hat)ják, és akinek viszonzni lehet a vendégbarátságát. A félrevivő értelmezések elkerülése végett, és a vendégbarátság eredendő eszméjéhez ragaszkodva szögezi le Benveniste, hogy a *hospes*, a ház önhatalmú uraként sem jelenti a 'vendég urat', aki fölötte állna a vendégnek, uralkodna és hatalmat gyakorolna fölötte. Egyszerűen azért nem, mert a *-pot* nem urat jelent.

A *-pet/-pot* ugyanis kettős jelentésű, az egyik valóban az 'úr', a másik az 'önmaga'. Ha e két jelentés közötti lezármazási viszonyt kutatjuk, az utóbbi értelem tekinthető eredendőnek, és jelentéseltolódással ebből származik az 'úr', majd a 'hatalom', a tekintély(i ipszeitás). Hiszen „amilyen nehéz megérteni, hogyan gyengülhetett volna el az 'urat' jelölő szó, míg végül már csak annyit jelentett, hogy 'önmaga', éppen olyan könnyű elképzelni, hogy a személy önazonosságát jelölő, az 'önmaga' jelentésű névmás magára vette az 'úr' értelmét.”¹⁴⁰ Amikor „létrejött bizonyos személyek zárt csoportja, akik egy központi személyiség alárendeltjei lettek, ő biztosította vagy vette magára a csoport egészének önazonosságát, mintegy magában összegezve a csoportot, egyedül, a maga személyében testesítve azt meg.”¹⁴¹ A *dempoti* is 'a ház ura'; de „akit így neveznek, annak nem az a szerepe, hogy parancsoljon, hanem

¹³⁹ Az új terminusok felbukkanása Benveniste módszertani elvei szerint „mélyben zajló társadalmi folyamatokat fordítanak le”. A fordítást nem már lezajlott folyamatok utólagos lekövetéseként kell érteni, hanem azokkal egyidejűleg zajló, performatív módon végbemenő, értelmező megformálásuként, ami az adott helyzetre érvényes cselekvést is előírja.

¹⁴⁰ Benveniste: *Le vocabulaire*. i. m. 90.

¹⁴¹ I. m. 91.

hogy képviselje a vele azonosuló egész családot, amitől tekintélye is lesz fölötte.”¹⁴²

A *hospes* szó szerinti értelemben az *igazi* vendégbarátságot megtestesítő, azt méltóképpen *megjelenítő* és képviselő személy megnevezése.¹⁴³

Akárhogy legyen is azonban, a *-pet/-pot* mindenképpen a szuverenitás lényegét domborítja ki.

De Benveniste értelmezése szerint a szuverenitásnak itt azt az értelmét kell szem előtt tartani, mely szerint a vendég fogadója *magát* ruházza fel azzal az erővel és hatalommal, hogy önmagát *meghatározza és képviselje*, így testesítve meg a vendégbarátság teljes intézményét, melyben a szerepe, hogy az öntételező szuverenitást kiterjessze a jövevényre. Az új terminusban lényegi mozzanat tör felszínre: a *per definitionem* öntételező szuverenitás nélkül elképzelhetetlen a vendégbarátság, csak egy szuverén képes felkínálni egy másik szuverénnek. Mint ahogyan, tegyük rögtön hozzá, csak szuverén formálhat rá jogot (a *hospitalitás* nemcsak a fogadó kötelessége, hanem szimmetrikusan a jövevény joga felől is értelmezendő). Benveniste ragaszkodik ahhoz, hogy a szuverenitás mozzanatával megerősített vendégbarátságon *belül* sem épül ki a felek között egyenlőtlen (hatalmi) viszony: továbbra is őrzi az egyenlőség eszméjét, hiszen lényegileg csak egyenlő felek között jöhet létre. A kiegyenlíthetetlen feltételeket támasztó zsarnokoskodó éppúgy felbontja vagy nem is engedi létrejönni, mint a nem-szuverén jövevény. A függőséget teremtő hatalmi fölényeskedés nem vendégbarátság, ahogy az elesett iránti szánakozó segítség sem, hogy a színlelés mögé rejtett visszaélésekről most ne beszéljünk (amivel, természetesen, csak annyit állítunk, hogy ezek a viszonyok mások, és más nevet kívánnak).

¹⁴² Uo.

¹⁴³ Erre ez értelmezésre különösen vakká vált Derrida, sőt, az ellenkezőjét állítja. Lásd Derrida: *Adieu à Emmanuel Lévinas*. i. m. 42.

Arra azonban nem tér ki Benveniste, noha elemzéseiben feltárja és épít is rá, hogy a felek egyenlőségéről a vendégfogadó fél „dönt”. Amikor a magáéval megegyező rangot kínál az érkezőnek, önnön szuverenitását terjeszti ki arra, aki már pusztán jövevény volta miatt is kiszolgáltatottja vendéglátójának. Derrida főleg a döntés miatt tekinti magától értetődőnek, hogy a vendégbarátság *ab ovo* egyenlőtlen, hatalmi viszonyt feltételez. Erre utal szerinte a felek közötti paktum: az egyenlőséget biztosító és a kölcsönös kiegyenlítés kötelességét támasztó egyezség a vendégbaráti viszony tényleges létesülésének *előfeltétele*, és mintegy attól „függetlenül” köttetik, ezért terjeszthető ki a leszámazottakra is. De nem láthatnánk úgy a dolgot Benveniste nyomán, hogy a fogadó nem ráerőlteti a maga szuverenitását az érkezőre, hanem őt is hozzájuttatja önnön szuverenitásához?

Hogyan döntsünk a szuverenitás kérdésében, ahol éppen a döntés a kérdés?

Hiszen, C. Schmitt meghatározását idézve, „a szuverén az, aki a rendkívüli helyzetről dönt”. Közös Benveniste és Derrida értelmezésében, hogy a vendégbarátságot létre hívó *találkozást* mindkettőn kivételes helyzetnek, törvényen kívülinek vagy törvény előttiinek tekintik, melyben egy önhatalmú döntés teremti meg a továbblépést, állítja helyre a rendet és szabja meg a törvényt. Benveniste nyomán az elfogadással és egyenlővé tétellel „jótékonyan”, hiszen mindkét fél szuverenitása megerősítést nyer. Derrida szerint azonban a fogadó fél, a helyzetéből adódóan, mindig erőfölényben marad.

Maradjunk ebben a bizonytalanságban! A kézenfekvő magyarázat mellett, hogy a vendégfogadó dönt, felkínálja-e vendégbarátságát vagy sem, az is éppoly világos, hogy a rendkívüli helyzetet nem ő hívja életre. A találkozásra semmilyen hatása nincs, főleg hatalma nincs fölötte, abban a rendkívüli helyzetben *találja magát*, hogy neki kell döntenie. Valóban már rendkívüli helyzetben dönt erről a helyzetről, mellyel megszünteti a rendkívülit. Ezt azonban megelőzi az érkező döntése, amivel „felkínálja magát társaságul”, lehetővé téve és

kikényszerítve a fogadó vendégbarátságról szóló döntését. A fogadó fél döntése válasz egy kérdésre, mely az érkezőtől jön. Még mielőtt őt kérdeznék, érkezésével kérdést intéz a fogadó-jához, hogy kérdőre vonja – éppen a szuverenitást.¹⁴⁴ Nem szükségképpen azért, hogy kérdéssé tegye, hanem hogy a rákérdezéssel vegye rá a fogadót arra (adja meg számára a lehetőséget), hogy kinyilvánítsa szuverenitását. A fogadó fél ön-hatalmú döntése olyannyira nem originális, hogy nem-döntése (nem az elutasítás, hanem a tétovázás vagy mérlegelés) is döntéssé, mégpedig elutasítássá, legalábbis elnapolássá válik. Ha különválasztható hatalom és szuverenitás (és mindjárt látni fogjuk, hogy valamiképpen igen), azt mondhatjuk, hogy a találkozás kivételes helyzetében a fogadó félnek nincs hatalma az érkező fölött, jóllehet szuverénként majd ő dönt a helyzetről. Az érkező pedig, bár mindenkor a döntés után jön, előtte is jár annak, és azzal a hatalommal rendelkezik, hogy kikényszerítheti a döntést. Mivel sem az elutasítással, sem az elnapolással nem jön létre semmilyen viszony közöttük, különös módon a fogadó szuverenitása csak az érkező elfogadásával nyer megerősítést és társul valódi hatalommal, a vendégfogadó csak az elfogadással válik önmaga, a helyzet és bizonyos értelemben a másik urává. Ami azt is jelenti, hogy az elfogadás nem feltételezi, inkább megképzí a szuverenitást és hatalmat.

Hospitalitás és szuverenitás kéz a kézben járnak, de nem önmagában a szuverenitás fenyegeti a vendégbarátságot, hanem az, ha uralommá változik. Talán ezért ragaszkodik annyira Benveniste, hogy a *hospes*ben a *-pet/ -pot* a szuverenitást, de semmiképpen nem az urat jelenti. És amikor Derrida hangsúlyozza, hogy a szuverenitás megsértése lehetetlenné és értelemzhetetlenné is teszi a vendégbarátságot, nem áll messze Benveniste felfogásától. Egyértelműen kijelenti például, hogy az állam a telefonbeszélgetések, az e-mailek, az internet fölötti kontroll és cenzúra révén erőszakot tesz, és egyáltalán nem a vendég jogával élve lép magánszféránkba, amelyhez

¹⁴⁴ Derrida: *De l'hospitalité*. i. m. 11–13.

ezek a technikai lehetőségek már protézisként hozzátartoznak. Az állami ellenőrzés a megsérthetlennel szembeni erőszak; márpedig a „sérthetetlen immunitás a vendégbarátság feltétele”.¹⁴⁵ Bár ez a sérthetlenség nem azonos az uralkodó szuverénnel, hanem az önmaga érinthetetlen egységére vonatkozik, e nélkül nemcsak vendégfogadóvá nem válhat, aki otthon van, de az erőszakos behatolásra idegengyűlölettel is válaszolhat. Miközben tehát az uralomra törő szuverenitás akadályozza a vendégbarátság érvényesülését, a hozzá közel álló sérthetetlen önmaga a lehetőség-feltételét alkotja: „Ott-honom ura akarok lenni (ipse, potis, potens, a ház ura), hogy azt fogadhassak ott, akit akarok.”¹⁴⁶ De az, hogy otthon vagyok (házban, kultúrában, társadalomban), a vendégbarátság nyitottságát írja elő számomra.

A (politikai) egyenlőség performatív létrejötte

Benveniste elemzéseinek logikáját figyelembe véve rekonstruáljuk most a vendégbarátság intézményének egyik lehetséges értelmét. Ennek lényege, hogy a vendégbaráti viszony létrejötte, vagyis a találkozás, az egyenlővé tétel és az elfogadás gesztusa egy időben és egyetlen mozdulatban, a döntés paradoxális pillanatában megy végbe. Az egyenlővé tétel nem megelőzi a vendégbarátságról szóló döntést, hanem vele együtt történik meg. Ennyiben a döntés előzetes feltétel nélkül születik, s így feltétlen. A döntés és létesítés paradoxális pillanata után a folytatás már a „valódi” időben zajlik, hiszen a döntés nem lezárja, hanem megnyitja a vendégbaráti viszonyt, amely a társadalmi egyenlőség megteremtését célozza. Erősebben fogalmazva: a tartós vendégbarátság létrehozza az egyenlőséget, sőt, ez az *egyetlen* és erre hivatott *intézmény*, mely adományok és elköteleződések révén képes az emberek között szükségképpen fellépő egyenlőtlenségek

¹⁴⁵ I. m. 49–51.

¹⁴⁶ I. m. 53.

kiegyenlítésére, s ezzel a vendégbarátságot létrehívó egyenlőtlen *helyzet* belső feszültségeinek feloldására.

Amikor Derrida az egyenlővé tételre vonatkozó egyezséget mint az érkezővel szemben támasztott előzetes elvárások és követelmények lajstromát értelmezi, melynek léte eleve lehetlenné teszi a nevéhez méltó vendégbarátságot, eltekint attól, hogy a vendégbaráti szerződés közös vállalkozást *indít útjára*. A vendégbarátság nem a döntés pillanatára korlátozódik, sokkal inkább ennek a vállalkozásnak a neve. A szerződés ezért a vendégbarátság rituális/performatív cselekedeteinek érvényességéért és sikerességéért kezeskedő feltételek sorába illeszkedik, meghatározó, de nem mindent eldöntő tényező. Az elfogadás döntésével megnyíló *közös időben tett elköteleződések játékában* alakul ki a felek között valódi, személyes, szabad és egyenlő viszony. Ez pedig túlmutat az egyedi és különös vendégbaráti viszonyon, és átfogóan a társadalmi viszonyok alapját tárja fel. Mindnyájan így érhetjük el az egyedüli értelemben vett szabadságot és egyenlőséget. Csak a találkozás az idegennel ad lehetőséget, hogy szuverén és szabad lényként tapasztaljuk meg magunkat, gyakorolva az elfogadást.

Ez az értelmezés egyértelműen a politika szférájába utalja, és ott horgonyozza le ezt a személyközi viszonyt (s nem az etikában vagy valamilyen antropológiában és ontológiában). A politika eredendő létszféra, mely Hannah Arendtet követve nem vezethető vissza a *physis*-re, és nem is vezethető le belőle. Itt nyer formát, értelmet és itt ölt testet a szabadság és az egyenlőség. Természetől adottan csak különbségek vannak az emberek között, melyek a társadalmi-politikai térbe átíródva válhatnak egyenlőtlenségekké (az érkező eleve hátrányban van – nem beszél a nyelvet, nem ismer senkit, nem ismeri ki magát, nincs otthona –, de csak a poliszba érve lesz jövevény, menekült, lehet vendég vagy ellenség). Ezzel a természetes hátrányból adódó egyenlőtlenséggel vet számot a vendégbarátság intézménye, amennyiben lehetőséget biztosít, hogy a politikai közösségben kiegyenlítődjének a hátrányok. Ebben az értelemben a társadalmi téren belül a

demokrácia terét nyitja meg, mely a különböző eredetű társadalmi vagy kulturális meghatározottságokat érvényen kívül helyezi, és a különbözők egyenlőségét biztosítja. A mindenki mással szemben érvényesített vendégbarátság az az intézményi forma, mely értelmet ad a demokratikus törekvésnek, és ritualizáltan színre is viszi azt.¹⁴⁷

Benveniste a folytatásban a vendégbarátság intézményének történetét a rá vonatkozó fogalmak nyelvtörténeti módosulásával alátámasztott *hanyatlástörténet*ként vázolja fel. Ennek eredményeként az eredendő és lényegi jegyek eltorzulnak, ezért a vendégbarátság későbbi felfogásaiban az idegent ellenségnek, a vendégbaráti viszonyt pedig a fogadó *kegyén* múló hatalmi viszonylatnak érzékeljük.

A vendégbarátság jog és kötelesség határán

Derrida számára éppen a hanyatlástörténeti magyarázat teszi gyanússá az értelmezést. A vendégbarátság történeti megnyilatkozásának jegyei szerinte ugyanis nem elhajlásként jelennek meg az intézményben, hanem eleve adottak benne, mivel magát az alaphelyzetet értelmezzük mindenkor „egyenlőtlen felek találkozásaként”. Történetileg soha nem volt (és nem is) lehetséges szimmetrikus viszonyként érteni, melyben a szuverenitás nem terjeszkedik túl reprezentatív helyzetén, és nem válik tényleges hatalmi központtá. Ezért nem létezhet jogi szabályozás, vagyis olyan (elő)feltételek rögzítése nélkül, amelyek a kiegyenlítés folyamatát azon nyomban a kölcsönös elvárás, a kiszámíthatóság és a számítás felé tolják el.

Úgy véli, Benveniste elemzéseiben erősítenek meg bennünket, hogy a vendégbarátság *bevett* intézményi keretei, még a fentebbi rekonstrukcióban sem engedik, hogy a feltétel nélküli vendégbarátság, az abszolút más(ik) feltétel nélküli – minden számolást és számítást nélkülöző, elköteleződést és

¹⁴⁷ Badke, Friedrich: *Figuren der Suverenität*. Wilhelm Fink, München, 2009. 510.

viszonzást nem váró – fogadása megtörténjen, ami egyedül méltó a vendégbarátság névre. Hajlíthatatlan jogi korlátok közé szorítva megszűnik a hospitalitás „nagylelkűsége (...) és visszafogottan, redukáltan és ellenőrzötten” kicsinyessé válik. Ilyen „kicsinyes” a jogi tradíció összessége, mert „a demográfiai-gazdasági érdekek irányítják.”¹⁴⁸ Ezért a még föltalálásra váró, nagylelkű,

[a]z abszolút vagy feltétel nélküli vendégbarátság, melyet [az abszolút más(ik)nak] szeretnék felkínálni, feltételezi, hogy szakítunk a szokásos értelemben vett vendégbarátsággal, a feltételes vendégbarátsággal, a vendégbarátság jogával vagy paktumával.¹⁴⁹

Hiszen ezek a formák, tiszteletre méltó és gazdag hagyományuk mellett is rendre a jogi és egyezményi szabályozás keretében bukkantak fel. Ideértve az összes olyan formát, mely Európában intézményesült¹⁵⁰, ahol „az egyetemes

¹⁴⁸ Mondja Derrida a „Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítést!” című műben, Gérard Noiriel: „La crise du droit d’asile à la lumière de l’histoire”. *Plein droit* 1993/22–23.

<http://www.gisti.org/spip.php?article3904> írására utalva.

¹⁴⁹ Derrida: *De l’hospitalité*. i. m. 20.

¹⁵⁰ A görög-római példák mellett Derrida megidézi a zsidó hagyomány intézményét is, ez nyilvánvalóan meghatározza Lévinas etikai koncepcióját és az abszolút eszméket is, amelyekről Derrida beszél. Talán nem elhamarkodott azt állítani, hogy a feltételes és feltétlen hospitalitás (azzal együtt, hogy minden történeti megjelenése csakis feltételes lehet) egyben a görög-római, jogi alapú, illetve a zsidó-keresztény, etikai alapú vendégbarátság egymás mellé rendelését is jelenti. Ugyanakkor, ha már a hospitalitás gazdag hagyományáról szó esik, érdemes megemlíteni, hogy a középkori hospesjog egyik formába sem illeszthető. Pl. nem egyszerűen jogegyenlőséget biztosított, hanem valódi kiváltságokhoz juttatta a vendéget. Pontosabban a vendégeket, hiszen jellemzően egy tömbbe betelepített, vagy a – nemegyszer a fogadókét is felülmúló – kiváltságok ígéretében betelepült közösség kaphatta. A cselekvési lehetőségekben vagy mentességekben megnyilatkozó szabadságokért cserébe különös feladatokat kellett ellátniuk, ami ugyanakkor a kompenzációs szemléletet tükrözi.

vendégbarátság joga a legradikálisabb meghatározását és kétségkívül a legformálisabb meghatározását elnyerte – többek között Kant *Az örök béke...* című szövegében.”¹⁵¹

A vendégbarátság joga, nemcsak az intézmény jogi szabályozását jelenti, hanem nézőpontváltást is a kérdés tárgyalásában. Eddig a vendéglátó felől, az ő lehetőségeként vagy kötelességeként értelmeztük a vendégbarátság érvényre juttatását, most az érkező jogaként tekintünk rá. A kanti elgondolás radikalitását az a tény adja, hogy a hospitalitás jogát a – minden ember egyenlőségét és vele az örök békét ígérő – kozmopolita jog *alapjába* helyezte, és hogy eredendő (és nem korlátozott!) értelemben a hospitalitáshoz való jogként határozza meg, elválasztva a vendéglátó által szerződésben felkínált vendégjogtól. A hospitalitás a jövevény jogát jelenti az érkezéshez, a látogatáshoz, jogát ahhoz, hogy „felkínálja magát társaságul” a véges földgolyón mások számára. Ehhez a joghoz társul – mint mindig, mintegy a „fonák” oldalán – a fogadónak az a (*tartózkodásban* megnyilvánuló, ám ettől még autonóm) kötelessége, hogy nem támadja őt, amíg békésen viselkedik, és egyébként is csak abban az esetben engedi működésbe lépni a kirekesztés mechanizmusait, ha ezzel nem veszélyezteti a jövevény életét. Emlékezzünk a kanti definícióra: „Mit jelent akkor a hospitalitás, a vendéglátás *kötelezettsége*? Egy idegennek azt a jogát, hogy más valakinek a földjére érkezése miatt ez nem bánhat vele ellenségesen.” (Kiemelések tőlem – K. L.) Kant elképzelése szerint a találkozás pillanatában a fogadó és a jövevény között fellépő egyenlőtlenséget jog és kötelesség egymásra utaltsága és egymásba játszása egyenlíti ki.¹⁵²

¹⁵¹ Derrida: *De l'hospitalité*. i. m. 125.

¹⁵² Egyébként (az érkezéshez való) jognak és (a fogadásra vonatkozó) kötelességnek egymásba játszása súlypontozza mindenkor a vendégfogadás történéseit. A meghívott vendégnek felkínált fogadás és a betoppanó vendégül látása két pólust képez, melyek különbségük ellenére sem válnak el egymástól. A meghívás, az előre egyeztetett, feltételekkel szabályozott vendégség protokolláris fogadás keretei közt zajlik, míg a hívás nélküli látogatás az érkezéshez hasonló választ vár, és nemegyszer éppen a vendégfogadás őszinteségét és hitelességét teszi próbára. A

A hospitalitás kötelezettségét az érkező szabad mozgáshoz való jogának érvényesülése alakítja ki, mely *lehetőséget* teremt számára, hogy mozogjon és másokkal érintkezzen. A fogadó az erre felelő vendégbarátság felkínálásával (amely a tartózkodó lenni-hagyásban testesül meg) megerősíti a jövevény *kommunikációhoz* való jogát (e nélkül egyébként nem jönne létre soha az a helyzet, a találkozás, mely lehetővé teszi és igényli a vendégfogadást). A vendégbarátsággal való visszaélés példája így Kantrnál nem az, ha a fogadó uralmi törekvéseivel kiszolgáltatott helyzetbe hozza a jövevényt, hanem ha az érkező *leigázza* a fogadót. Ahogy ezt *ekkor* az európai hódítók tették (akiknek megvolt a technológiai lehetőségük a szabad mozgáshoz és a hódításhoz). A vendégbarátságnak ez a megsértése súlyosabb, mint a nyilvánvaló ellenséges elutasítás, amely a „tengerpartok és a homokpuszták népeinek vendéggyűlöletét” jellemzi. Ez a közeledés és a közlekedés természeti jogát sérti meg durván, de ha összemérjük vele „világrészünk művelt államainak, kivált a kereskedő államoknak *barátságatlan* magaviseletét, valóban elrémítő az a jogtalanság, melyről idegen földeket és népeket *meqlátogatván* (ami náluk egyértelmű azok *meghódításával*) tanúságot tesznek.”¹⁵³

A mai helyzet „kezelésében” döntő szerepet kap, hogy a sokszor azokról a területekről Európa felé indulók szabad mozgását akadályozzák, amelyet néhány évszázada az európai hódítók ígáltak le, visszaélve a látogathatás jogával. Most az ő mozgásukat korlátozva mentenénk fel magunkat a találkozás,

váratlan vendég abban nem különbözik a meghívott vendégtől, hogy maga is a kiszámított vendégvadás horizontján bukkan fel: számítunk rá, de nem jókor érkezik (alkalmatlan), érkezése azért lep meg bennünket, mert keresztülhúzza számításainkat. A betoppanó vendégre ellenben nem számítunk, hanem állandóan jelen van *nyitottságunk* horizontján, ő a mindenkor érkező, de talán soha meg nem érkező vendég. Ezért soha nem érkehet rosszkor, és betoppanása nem meglep, hanem betölti éberségünket.

¹⁵³ Kant, Immanuel: 'Az örök békéről'. Ford.: Hildenstab György. In: Uő: *Történetfilozófiai írások*. Összeállította, az utószót és a jegyzeteket írta: Mesterházy Miklós. h. n., Ictus, 1995. 97.

a látogatás kiváltotta vendégfogadás kötelessége alól. Az érkezők elutasításakor pedig arra hivatkozunk, hogy a *látogathatás jogával* visszaélve valójában hódítókként jelennek meg: megszállni akarnak és elvenni – materiális és kulturális javakat, munkát, nőket, juttatásokat. A nemzetközi és globális kommunikáció útjait egyirányúsítani szeretnénk: a nyersanyag, az információ, a tudás, az áruk, a pénz, a haszon áramlása most embereket sodor tehetetlenül a mi világunk felé, akiket aligha tekinthetünk hódítóknak. A közlekedésre és a technikai feltételekre is gondoljunk, amikor a tengeráramlaton tehetetlenül hánykolódók szervezett utaztatását szóba hozzuk. A felemás technikai fejlettség elegendő, hogy a jövevények az otthonukat elhagyják, ugyanakkor ahhoz kevés, hogy biztonságban megérkezzenek, nemhogy otthonukba visszatérjenek. Azt a következtetést sem szabad elhallgatni, hogy a helyben maradásukat támogató fejlesztések azért is haladnak tétován, mert ezek az otthonaik elhagyásának technológiai lehetőségeit is biztosítanák.

Úgy látszik, Derridának igaza van, hogy a vendégbarátság jogának megfogalmazásával valóban kimerítettük az összes lehetőséget, amely a hospitalitás fenomenális szerkezetében adott volt. Láttuk azonban, hogy a jog, a vendégbarátsághoz való jog is, bármikor alibiként szolgálhat a vendégbaráti viszony felszámolására. Ezért ma a vendégbarátság feltétlen törvénye és eszméje azt követeli (és teszi lehetővé), hogy szakítsunk a jogi vendégbarátsággal.

Ostobák és paraziták – a vendégbarátság perverzói

A feltétlen morális törvényre hivatkozva Derrida átlép a jogon túli igazságosság területére, mondhatjuk, a profán döntések (politika) világából a szent parancsolatok (morál) földjére, ahol már nem csak a *hospitalitás* belső szerkezetében rejlő aporia vár ránk, amiről Benveniste is tudott, és feloldani igyekezett. A mindenkor feltételes vendégbarátság *joga* és a feltétlen/abszolút vendégbarátság *törvénye* (parancsolata) közötti

aporia azonban szükségképpen feloldhatatlan. A feltétlen vendégbarátság törvénye ugyanis nem képezheti sem a vendégbarátság eredendő értelmét, sem intézményének tulajdonképpeni alapját. Ahogyan a profán világot a szent világra, úgy a jogot sem lehet a törvényre redukálni vagy „cserélni”. A Törvény azt a funkciót tölti be, hogy a vendégbarátság intézményét az egyedül lehetséges létezési formáiban, a jogi struktúrákban, a jogszabályokban „mozgásba hozzuk és szakadatlan fejlődésének mozgásában tartjuk”¹⁵⁴. Mert csakis a jogi struktúrák célba nem érő tökéletesedési mozgása, igazságos törvényekkel „vezérelt” fejlődése hozhatja el a konkrét politikát és etikát, mely új intézményeket alapít.

Mindehhez azért hivatkozhatunk a vendégbarátság feltétlen törvényére és az igazságosságra, mert a feltétel nélküliséget minden morális törvénybe a *másik* abszolút volta írja be. Az első feltétlen vagy abszolútum maga az abszolút más(ik), aki/ami anélkül tör be a jelenlétbe, hogy „neve lenne, családneve lenne”, s ezzel máris kizárja a szerződéskötés lehetőségét. A feltétlen vendégbaráti viszony nem redukálható semmilyen jogi kapcsolatra, mert olyan felek között létesül, akik a találkozásban (még) nem jogalanyok. Az anonim jövevény, a pusztán jelenlétében abszolút más(ik) és az otthonát megnyitó fogadó között történik meg. Ez utóbbi a szuverén szabadságát nem a „megtehetem”-ben gyakorolja, inkább megképzeli az „engedem megtörténni, helyt adok számára, megnyitom a helyet mint saját otthonomat, ahová megérkezhet” készenlétében és nyitottságában:

[A]z abszolút vendégbarátság azt követeli tőlem, hogy nyissam meg az otthonomat, és nem csupán az idegen számára (akinek még van családneve, társadalmi státusza, mely éppen az idegené stb.), hanem az abszolút más(ik) számára kínáljam fel, az ismeretlen, anonim más(ik) számára, hogy *adjak hely(e)t* neki, engedjem

¹⁵⁴ Derrida: *De l'hospitalité*. i. m. 29.

eljönni, engedjem elérkezni/megtörténni azon a helyen, amelyet én ajándékozok a számára, nem kérvén sem viszonzást/kölcsönösséget (egy egyezménybe való belépést), és nem kérdezem a nevét sem tőle. (...) Az igazságos vendégbarátság szakít a jogi vendégbarátsággal.¹⁵⁵

Ha a jelenkori történeti helyzetünket valóban ezzel a feltétel nélküli vendégfogadással kell mérnünk, arról nem az igazságosság jut az eszünkbe, hanem egy széplélek naivitása, hovatovább öngyilkos hajlamú ostobasága. A névtelen jövevények között nemcsak menekültek, üldözöttek, hontalanok, deportáltak érkeznek, de azok is ott *rejtőznek*, akik *azért* jönnek, hogy megöljék a vendéglátóikat, vagy élvezzék a kölcsönösség és viszonyosság nélküli ajándékukat. Derrida látja a feltétlen vendégbarátságnak ezt a kockázatát mint perverziójának lehetőségét, amikor azt kérdezi, hogyan lehet különbséget tenni a vendég és a parazita között. Mert kell; nem szabad naivnak lenni és számolni kell a feltétel nélküli fogadás és nyitás kockázataival (az otthon sebezhetőségével, a titokhoz való jog csorbulásával és főleg az élőködőkkel), de vállalni is kell őket. „Számot kell vetni a kockázatokkal, de ezzel nem elzárkózni az elől, ami kiszámíthatatlan marad, nem becsukni az ajtót a jövő és a jövevény előtt, az előtt, ami/aki történik/érkezik.”¹⁵⁶ Az előreláthatón és kiszámíthatón túli kiszámíthatatlan nem feltétlenül fenyegető, noha bizonytalan és érkezése előre nem tervezhető. Esély, a találkozás esélye, az esemény esélye, ami nélkül nem lenne semmi(nk), nem lenne szerencsénk sem (egymáshoz).

Ez világosan mutatja, hogy a jövevény nem a jogi beazonosításához szükséges jegyek (név, papírok, nyelv, munkaképesség, szaktudás, hasznosság) alapján lép a vendégbarátságba. Ezért nem érintheti a vendégbarátságot, ha ezekkel

¹⁵⁵ I. m. 29.

¹⁵⁶ Derrida, Jacques: *Papier Machine*. Galilée, Paris, 2001. 284.

pillanatnyilag nem rendelkezik. Minden kibúvót kereső ügyeskedésünk ellenére, a papír, név, nyelv stb. nélküli embert nem foszthatjuk meg *méltóságától*. Ezért reméljük, hogy nem él vissza a bizalommal, amit a feltétel nélküli fogadással, otthonom, szuverenitásom feltétel nélküli megnyitásával adok olyan adományként, mely nem vár viszonzást, hacsak nem ennek a bizalomnak a megerősítését. Nem az együttlét együtt-je, a közösségi lét között-je és egyúttal a közösség (communitas) közös java (munus – a közösséghez tartozással/tartozásomért felkínált ajándék) ez a bizalom? Kérdés, erre kell-e alapozni a vendégbarátság politikáját, az viszont nem kérdéses, hogy bizalom nélkül nincsen politika. Nemcsak vendégbarátság, hanem semmilyen társadalmiság és kultúra nem létezhet bizalom, vagyis a vendégbarátság princípiuma nélkül.¹⁵⁷

A bizalommal fogadott jövevénytől ezért várjuk, hogy *maradjon* meg annak, aminek mutatkozik, legyen szó szerinti értelemben *para-sitos*, akivel együtt ehetünk egy asztalnál.

Parasitus latinul, ahogyan parasitos görögül is, asztalvendéget jelent, meghívottat, a legjobb értelemben vett „evőtársat”. De van rosszabb jelentése is, a legrosszabb jelentésében például egy állam, egy város adományaiból eltartott polgárt jelenti. Holott parasitus az a pap is, aki a felszentelt papoknak bizonyos egyházi rítusoknál segítkezik, és akit meghívnak a lakomájukra. Ezzel meghívottá, parasitus-szá válik. Minden vendégről elmondhatnánk, hogy parazita. Nézzék csak Illés prófétát, akinek minden asztalnál terítenek, mert bármikor betoppanhat. Mivel soha nem számíthatnak rá, ellenben

¹⁵⁷ Lásd Derrida, Jacques: „Il n’y a pas de culture ni de lien social sans un principe d’hospitalité”. Le Monde 1997. dec. 2.

<http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/hospitalite.htm>

mindig várják őt, így elvártként mondják a prófétáról, hogy parazita, eleve az. A Messiás – parazita.¹⁵⁸

Minden érkező (jövevény, idegen, más) parazitaként, és vendégbaráti viszonyba érkezik. A találkozás annak ígétét hordozza – és a vendégbarátság egész koreográfiája és dramaturgiája ennek az ígétnek a beteljesítését célozza –, hogy az asztalhoz ülhet. A helyzet akkor fordul ki, amikor a jövevény titokban lopakodik a fogadó otthonába, visszaél a bizalmával, a felkínált ajándékokkal. Csakhogy a jogi szabályozás, mely a menedékjog feltételeivel mindenkor leszűkíti az utat a találkozástól a (be)fogadásig, sokakból *eleve* parazitát képez. A vendégfogadó a szűréssel védi otthonát, és kiszámíthatóvá akarja tenni a találkozást az idegennel, akinek a megjelenése szükségképpen felbolygatja a megszokott rendet. De miért nem mondjuk inkább, hogy eseményt kelt benne? A „rossz” parazita sem szükségképpen kártékony, mert próbára teszi az immunrendszert, és kikényszeríti annak autopoétikus újrászerveződését (ami a társadalmi szerveződés alapja), s akár még új társadalomszerveződési mechanizmusokat is életre kelthet.

A feltétel nélküli vendégbarátság eszméje csak akkor nem vezet az ostoba önpusztítás attitűdjéhez a „migráció kezelésében”, ha társadalmi és kulturális világunk fejlődésének esélyeként tekintünk rá. Vagyis a migrációs vendégfogadás csak annyiban gazdasági, biztonságpolitikai, szociális-jóléti, morális, humanitárius stb. kérdés, amennyiben rákényszerít bennünket, hogy újragondoljuk a gazda(g)ságról, a biztonságról és a politikáról, a társadalmiságról és a jólétről, az erkölcsről és emberségről kialakult nézeteinket.

Bár a feltétlen vendégbarátság a gyakorlatban kivitelezhetetlen, és ha direkt módon akarjuk átírni a politikába, perverz hatásokat eredményez, akkor is csak erre a feltétlen eszmére

¹⁵⁸ Derrida, Jacques: *Die Signatur aushöhlen – eine Theorie des Parasiten*. Übersetzt von Peter Krappt. Foreign Body Vol. 3. 1994.

hivatkozva változtathatjuk meg a politikai-jogi kereteket, melyek kijelölik a feltételes vendégbarátság érvényesülésének útjait. A megváltoztatásra irányuló szándékunk, mint minden esetben, már zajló változásokba csatlakozik.

Ehhez törvényeket, szokásokat, képzeteket kell megváltoztatnunk, egy egész kultúrát. Ez van most folyamatban. Ennek tünete a xenofób és nacionalista reakciók erőszakossága. A feladat éppoly sürgető, mint amennyire nehéz ma: mindenütt, de kiváltképpen Európában, mely miközben belülről kinyitja, kívülről tendenciózusan elzárja magát (schengeni egyezmény). A nemzetközi törvénykezést újra kell alkotni. A 'menekültek' fogalma és tapasztalata ebben a században olyan átalakuláson ment keresztül, amely a megrekedt politikákat és jogot idejétmúlttá tette. A 'menekült', 'száműzött', 'deportált', 'bevándorló' szavak jelentése megváltozott; új diskurzust kívánnak, új gyakorlati választ, és megváltoztatják a 'politikum', az állampolgárság, a nemzeti hovatartozás és az állam egész horizontját.¹⁵⁹

A hospitalitás intencionalitása – az elfogadás ontológiája

Az egész kultúra megváltoztatása gondolkodásmódbeli változást sugall. Ennek lényegi eleme a másik emberhez fűződő viszonyunk értelmezése. A jövevénynek ugyanis mint abszolút más(ik)nak a pusztja jelenléte kötelez, hogy igennel válaszoljak, feltétel nélküli bizalommal fogadjam, még mielőtt gondolkodnék, számolgatnék, beszélni kezdenénk. Lévinas így ír erről: „[Az intencionalitás, valaminek a tudata] figyelem a

¹⁵⁹ Derrida, Jacques: 'Non pas l'utopie, l'im-possible'. In: Uő: *Papier machine*. i. m. 361–362.

beszédre vagy az arc fogadása, hospitalitás, és nem tematizáció.”¹⁶⁰

Hospitalitás, figyelem, beszéd, arc, fogadás egyenértékű fogalmakként sorakoznak egymás mellett. A beszédre irányuló figyelem, az arc fogadása, a vendégbarátság intencionalitása (ami valójában a lényegi intencionalitást mint hospitalitást nevezi meg) mind azonos, a más(ik)hoz való adekvát viszony módok, melyben a más(ik) kivonja magát a tematizálás alól. A találkozásban nem episztemikusan, hanem figyelem-intencióval irányulunk a más(ik) felé. Nem eltárgyasítjuk a megértésben, hanem a fogadásban személyként ismerjük el. Az intencionális figyelem minden előzetest és továbbit nélkülöző *igen* a más(ik) *méltóságára*.

A másik fogadása, egyszerre a *genitivus subjectivus* és *objectivus* értelmében, a másikra mondott *igen* mint a másik által az elfogadására felhívó, pusztá jelenlétével feltett kérdésre adott felelet, felelősségünk megnyilvánításának lehetősége. Ennek a kettős *genitivus*znak ugyanaz a szerkezete, mint amelyben a jövevény joga a hospitalitáshoz a vendéglátó kötelességévé válik. A jog és kötelesség kölcsönös feltételezettsége és egymásba játszása kezdet nélkülivé és előzetesség nélkülivé teszi ezt a viszonyt. A más(ik) megjelenésének ténye a „Kinek kell kezdeni, megtenni az első lépést?”, „Ki támaszt követelést a másikkal szemben?” okoskodó kérdéseit feneketlen szakadékként nyeli el. A találkozásban beomlik tér és idő, és a tátongó mélység fölött, a paradoxális pillanat időtlenségében születik az (ön)tételező tekintély (autoritás) döntése a kivételes helyzetről.

De nem változtattunk-e jogosulatlanul egy társadalmi normát tisztán etikai elvvé?

A hospitalitás intencionalitása egyszerre előfeltételezi és elő is idézi a más(ik) végtelen másságának tapasztalatát, amennyiben engedi lenni, és megőrzi annak, ami: abszolút más(ik)nak. Az etikai ezért nem a vendégbaráti viszony egyik

¹⁶⁰ Idézi Derrida: *Adieu à Emmanuel Lévinas*. i. m. 51.

dimenziója, hanem megfordítva: a vendégbarátság az alapvető-alaptalan etikai viszony. Nem a vendégbarátság átmoralizálásáról van tehát szó, hanem annak felmutatásáról, hogy az etikai alapviszony a vendégbaráti viszony. A másik (el/be)fogadása (a hospitális intencionalitás) az etika alapító-létesítő aktusa, mellyel felelősen elköteleződöm a más(ik) eseményszerű érkezésére és fogadására. Derrida az etikai vendégbarátságot ugyanakkor minden kötelelésetikán túl, vagy még azelőtt, tisztán *ontológiai* viszonyra értelmezi át. Prediszpozíció a jövő, a jövevény (el/be)fogadására, mondhatnánk, állandó készenléti szolgálat a másikkal való találkozásra, egyben feltétel nélküli ráhagyatkozás a létre. Mert az abszolút más(ik) nemcsak emberi személy lehet. Éppoly abszolút módon lehet tetszőleges lény vagy dolog, élő vagy élettelen létező. A pusztaság létezés ténye nemcsak az embert, de minden létezőt abszolúttá tesz. A viszony a létezőhöz így az igazságosságon alapuló etikai viszony. Ez az értelmezés azonban kiforgatja Anaximandrosz mondását: a létezők igazából azt a követelményt támasztják egymással szemben, hogy kölcsönösen fogadják (el/be) egymást; így tegyék jóvá az időben egymás ellen, a pusztaság létükkel elkövetett jogtalanságaikat. A létezők létezésének végső „igazsága” nem a büntetésként érkező szükségyszerű pusztulásuk, hanem a léttel adódó lehetőségük a jogtalanság jóvátételére a másik létének igenlésével.

Ez a gesztus „történelmi jelenvalólétünk újraalapításának” gesztusa lehetne.

Hiperbolikus cselekvés mint társadalmi gyakorlat

Mindez nem nélkülözheti a vakmerőséget. A hit a feltétlen eszmékben nem a kanti posztulátumok vigasztaló hite, hanem affirmatív hit, melynek modalitása a „meglehet” és a „mintha”. E modalitások szellemében cselekvő hittétel, mely a feltétlent mint *lehetetlent*, „mindenek ellenére” és „mindenáron” *valóságosként* tételezi.

Derrida erőn felüli erőfeszítését maga is hiperbolikus és őrült vakmerőségnek nevezi, melyet hiperbolikus etikájának szívébe helyez. A hiperbolikus etika vakmerősége semmiben sem különbözik a *Cogito ergo sum* bizonyosságához vezető módszeres kétely őrült vakmerőségétől, mely az újkori civilizációnkat mint a biztos tudásra törekvés civilizációját megalapozta. Akárcsak Descartes-nál, Derrida elmékedéseiben is arra megy ki a játék, hogy *hagyja megjelenni az igazit*, nem a tudás, hanem az együttlét igazságát. Egy másik gondolkodásban, mely a feltétlen és ezért lehetetlen megvalósulásának lehetőségét vallja:

Az a „lehetetlen”, melyről magam gyakran beszélek, nem utópikus, éppen ellenkezőleg, hajtóereje a vágynak, a cselekvésnek és a döntésnek, valójában magának a reálisnak az alakzata. A valóság keménysége, közelsége, sürgős volta.¹⁶¹

A sürgető követelmények mindig kényszerítenek, az igazságosság nevében vállalt cselekvések pedig mindig lehetővé teszik, hogy felfüggeszjük, kérdőre vonjuk a fennálló keretek érvényességét. Hogy a „meglehet” és a „mintha” modalitása, a lehetetlen lehetősége ne maradjanak obskúrus fogalmaknak, emlékeztessünk tényleges történelmi-társadalmi eseményekre! A már említett „vendégbarátsági büntett” ezért polgári engedetlenségi mozgalmat hirdettek. Az igazságosságnak nem pusztán az eszmei alakzatára hivatkozott a felhívás, hanem az újonnan bevezetett törvények más, magasabb rendűnek ítélt törvényekkel (pl. az Alkotmánnyal) szembeni ellentmondásosságára.

Pontosítsunk: amikor közülünk néhányak 'polgári engedetlenségre' biztatnak Franciaországban a 'papírnélküliek' befogadását illetően (...), ez nem arra hív fel, hogy általában hágiuk át a törvényt, hanem hogy

¹⁶¹ Derrida: *Non pas l'utopie*, i. m. 361.

azoknak a törvényeknek ne engedelmeskedjünk, amelyek szemlátomást ellentmondásban állnak a mi Alkotmányunkban rögzített elvekkel, a nemzetközi egyezményekkel és az emberi jogokkal, vagyis olyan törvénnyel, melyet magasabb rendűnek, akár feltétlennek ítéltünk. Ennek a feltétlen törvénynek a nevében szólítottunk fel, bizonyos korlátok között, a polgári engedetlenségre.¹⁶²

Mivel a tiltakozás oldalán soha nem áll semmilyen jogi támogatás, hiszen a fennálló kérdőre vonásával önnön törvényi feltételeit is érvényteleníti, az ilyen ellenállás üressé és hatástalanná válhat. Ezért kérdezi meg Derridától beszélgetőtársa, hogy nem válik-e a törvény ellenére megtett befogadás az irodalomból ismert öncélú, értelmetlen „*acte gratuit*”-vé, vagy, ahogy ő fogalmaz: *acte de grâce*-szá? Derrida kihasználja az „alákérdezést”, és a *grâce*-t „kegyelemnek” érti:

És amikor azt kérdezi, hogy nem kegyelmi aktus-e ez (*acte de grâce*), akkor nem vetném el a kegyelem szót (feltétel és viszonzás nélküli ajándék), feltéve, ha nem kapcsolunk hozzá homályos vallási konnotációkat, melyek egyébként néha nagyon érdekesek lehetnek, de másfajta diskurzust hívnak életre.¹⁶³

Mert a feltétlen és öncélú fogadás kegyelmi ingyenessége nem tűr semmilyen számítást, semmilyen csereügyletet, melyek mind megakadályoznák a tulajdonképpeni értelemben vett találkozást éppúgy, mint a fogadást, a más(ik)hoz való viszonyt egy jogi-ökonómiai viszonyra redukálva.

¹⁶² I. m. 362.

¹⁶³ I. m. 361.

Zárszó

Európa aktuális állapotában fel kell ismernünk a Derrida által két évtizeddel ezelőtt megjövendölt esemény elérkeztét, mely próbára teszi a hagyományos struktúrákba íródott vendégbarátságunkat és felelősségünket. Javasata szerint a hagyományos struktúrák okozta paralízisben az a feladata a gondolkodásnak, hogy a kalkuláló racionalitás felől elmozdulva a hiperbolikus etika vakmerőségével intézzon kihívást a cselekedeteinket vezérlő és nem-cselekvésünket igazoló, hol a józan ész számításai és stratégiái, hol a rutin és a jó lelkiismeret szokásai, hol pedig a hétköznapi közhelyei és alibijeik mögött bújtatott *félelmeinkkel* szemben. Ebben az önmagából kimozduló gondolkodásban képes talán megtorpant társadalmi képzelőerőnk egzisztenciális tapasztalattá emelni a törvény és a törvények meghaladhatatlan, elbizonytalanító és felelősségre ösztönző aporiáját, utat törve új cselekvési lehetőségek és életlehetőségek előtt. Ez a másfajta gondolkodás- és cselekvésmód bizonytalanságot szül egy olyan világban, mely egyre inkább a biztonságpolitikai és védelmi keretek közé szorítja magát, és már nem akar számot vetni a szervezet autoimmunításával, és nem is számít rá, holott ez az egyetlen esélye a megújulásnak.

Politikai leképezése ennek a gondolatnak, hogy „ha a hospitalitás két értelme, a feltételes és a feltétlen visszavezethetetlenek egymásra, mindig a tiszta és hiperbolikus vendégbarátság nevében kell megtalálni a dolgok legjobb elrendezését, megteremtteni a legkevésbé rossz körülményeket, meghozni a legigazságosabb törvényi rendelkezéseket”.¹⁶⁴

Meglehet, a vendégbarátság újabb, nem hagyományos keretei, a létező keretek *nem hagyományos* kihasználásából emelkedhetnek ki. Abból, ha a jogszabályokat az igazságosság ethoszába ágyazzuk. A történeti horizontra tekintve talán úgy is fogalmazhatunk: ha a feltételekkel körbebástyázott görög-

¹⁶⁴ Derrida: *Il n'y a pas de culture...* i. m.

római intézményekbe beoltjuk az abszolútumra hivatkozó zsidó-keresztény eszméket. A sürgető feladatok itt-most olyan társadalmi gyakorlatokat követelnek, melyek csak az aporia próbatételéből születhetnek meg, és annak a cselekvő tapasztalásnak az örökségei, amely soha nem akarta feloldani a Törvény és a törvények aporiáját, hanem a legigazságosabb, minden erőszakot nélkülöző törvényszegéssel, a szeretet gesztusaival áthatolt rajta, *szelíden* utat nyitva az addig útta-
lanban.

Mintha az etiko-ontológiaivá táguló vendégbarátság titka a vendégszeretet lenne.

HONNAN LEHET TUDNI, HOGY NINCS BOCSÁNAT?

Réges-rég hallom magamban a hangot, és idővel egyre erősebben hallom. De talán mindannyiunkban felcsendül, ha a megbocsátásra gondolunk: „Tudod, hogy nincs bocsánat”. Kegyetlenül visszhangzik, kétkedőn, kísértően, a tudás bizonyosságával és a szuverenitás kínjával. Mert a bocsánat minden mozzanatában a személyes ént érinti: megadni vagy megtagadni éppúgy az önálló egyéniség hatalmában áll (egyszerre a hatalmát igénylő és megteremtő mozzanat), mint remélve kérni vagy makacsul elutasítani – a bocsánatkérést vagy a felkínált megbocsátást egyaránt. Különösen szembezőkő ez a megbocsátás lehetőségének állítása vagy tagadása esetén. A magát érinthetetlennek és erősnek tudó személyiség azonban könnyen válik kiszolgáltatottá és sebezhetővé, máskor meg gögőssé a megnyílásra és az elfogadásra, a lehajlásra és a leereszkedésre.

A megbocsátás dilemmáit és képtelenségeit látva, azt kérdeztem, honnan meríti a „nincs bocsánat” a tudás bizonyosságát? Ha egyáltalán létezik válasz a kérdésre, nem adható meg a tapasztalat felvázolása nélkül, amely ilyen tudásban és bizonyosságban részesít. Érezzük, hogy ez a tapasztalat a személyiség lényegi (sorsdöntő) öntapasztalása, mely csak a bocsánat „hiányát” (a lehetetlensége, tagadása vagy elutasítása miatti elmaradását) zárhatja szívébe. Ez a személyiség éppen a „nincs bocsánat” tudásában, sőt akarásában alkotja és erősíti meg szuverén voltát. Megbocsátóként (leginkább közönyös megértőként) még el tudnánk képzelni, de nem igényel, ezért másoktól sem kér, magának pedig soha nem adna feloldozást.

A nehéz megbocsátás – dilemmák és bizonytalanság

Paul Ricœur megerősíti, hogy a megbocsátásról nem könnyű biztos tudást szerezni: „Attól, amilyen nehéz a megbocsátást megadni és elfogadni, csak még nehezebb felfogni, hogy van, és hogy miként van.”¹⁶⁵ A mondat csillámló sokrétősége egyszerre fejezi ki, hogy amilyen nehéz gyakorolni (s főleg sikerre juttatni), éppolyan nehéz elméletileg megalapozni a megbocsátást. De fel sem merülhet, hogy lehetetlen vagy nem létezik. Lennie *kell* megbocsátásnak, és gyakorlásával érvényt kell szerezni az eszméjének. „A megbocsátás nem könnyű, de nem is lehetetlen, hanem nehéz”,¹⁶⁶ ami abban is jelentkezik, hogy végeérhetetlen és bizonytalan kimenetelű vállalkozás. A nehézsége azonban rendre szembesít a kérdéssel, hogy van-e egyáltalán bocsánat, megtörténik-e valaha is a megbocsátás *eseménye*. Ebben soha nem lehetünk biztosak, mert minden rituális esemény őriz egy titkot, amennyiben *tényleges* végrehajtásának bizonyosságát mindenkor körüllegi a *valódi* megtörténésének bizonytalansága.

Jankélévitch viszont abból indul ki, hogy a megbocsátás tisztaságát éppen azzal védhetjük meg, ha nem bocsátunk meg. Mivel kivételesen nehéz, ezért „idelent talán még soha nem volt tiszta, minden hátsó gondolattól mentes megbocsátás, a történelemben soha nem történt még ilyen”.¹⁶⁷ Az emberi világ körülményei között nincs megbocsátás, történeti, tapasztalati és pszichológiai értelemben is lehetetlen, ezért „a megbocsátásnak csak negatív vagy apofatikus filozófiája lehetséges”. A tiszta eszméje felől azt tudjuk megmutatni, hogy mi *nem* megbocsátás, és miért nem lehetséges. Mert az emberi erőfeszítések csak a perverzióját eredményezhetik, a megbocsátási ceremóniák, a bűnbánattól a bocsánatkérésen át a megbékélésig és a feloldozásig őszintétlen, hazug, álságos

¹⁶⁵ Paul Ricœur: Épilogue. 'Le pardon difficile'. In: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil, Paris, 2000. 591–657. 593. (Saját fordításom.)

¹⁶⁶ Uo.

¹⁶⁷ Vladimir Jankélévitch: *Le pardon*. Aubier-Montaigne, Paris, 1967. 7.

színjátékká süllyednek. Mindenütt a megbocsátás többé-kevésbé intézményesült pótlékaira bukkanunk, mint amilyen az amnesztia vagy a kegyelmi jog a büntetőtörvényekben, a színlelt és érdekezérelt megbocsátás a társadalmi megbékélés kísérleteiben, vagy a bocsánatkérés színpadias gesztusai, a kiengeztelődés formális rituáléi a politikai és társadalmi életben. A megbocsátás, ha egyáltalán van, akkor csak két ember személyes ügye és története lehet: a bűnös és az áldozat. Morális következménye, hogy a megbocsátás tisztaságának védelmében jogunk, sőt kötelességünk, hogy más körülmények között ne adjuk meg, ne kérjük és ne fogadjuk el a bocsánatot, ne idézzünk ezzel elő olyan igazságtalanságot, mint amilyen a bűnök elkövetése volt, például azzal, hogy az áldozatok helyett vagy nevében gyakoroljuk.

Jankélévitch nem általában, és nem akármilyen bűnök, bűnösök esetében, hanem a náci emberirtások bűnöseivel szemben teszi morális követelménnyé, hogy ne legyen bocsánat. Végeérhetetlen tépelődéseit¹⁶⁸ a rendre visszatérő morális állásfoglalása vezérli: nem lehet, és főleg nem szabad megbocsátani; mi, emberek nem vagyunk képesek rá, mert ez a bűn túlnő rajtunk, és nekünk különösen nem lehet az áldozatok helyett, nem szabad az áldozatok nevében, és főleg tilos azoknak megbocsátani, akik még csak bocsánatot sem kértek, és nem vezetnek tettükért. Ez a bűn jóvátehetetlen, levezekeltetetlen, helyrehozhatatlan és elévülhetetlen, ezért megbocsáthatatlan.

¹⁶⁸ Miután 1967-ben napvilágot lát *Le pardon című műve*, mely egy hiperbolikus etika felől gondolja el a megbocsátást, 1971-ben közzé teszi a megbocsátás lehetetlenségéről szóló (1964-ben írt) „pamflet”-jét (*Pardonnez? Le Pavillon*, Paris, 1971. Új megjelenés: V. Jankélévitch: *L'imprescriptible*. Seuil, Paris, 1986.), melyben, bekapcsolódva a Franciaországban akkor zajló vitába, a nácik háborús bűneinek elévülhetetlensége mellett száll síkra. Ennek nevében megtagadja a megbocsátást azoktól, s itt már a német népet nevezi meg, akik még bocsánatot sem kértek. Morális kötelességként tünteti fel, hogy nem szabad megbocsátani, kötelesség nem megbocsátani.

Ha a történelem számunkra a (bűnbeesés és a) megbocsátás története, a haláltáborok véget vetnek ennek a történetnek. A haláltáborokban meghalt a megbocsátás, a megbocsáthatatlan megjelenésével véget ért a történelem. Nem a remélt végéhez, a feloldozáshoz, megváltáshoz, megbékéléshez vezetett, hanem beledermedt az örök kárhozatba, ahol sem kérni, sem elnyerni nem lehet a feloldozást. A haláltáborok botrányában nemcsak valami megbocsáthatatlan történt, hanem az is lelepleződött, hogy az egész bocsánatért esdeklő és epekedő történelmünk semmit nem jelent: nem elbuktunk, valójában nem is vágyunk megbocsátásra, soha nem kértünk bocsánatot, ha egyszer elkövetjük a megbocsáthatatlant. Miféle történelem az, amelyik az Isten ellen elkövetett bűnnel veszi kezdetét, és a megváltáshoz a bűn alól az emberré lett Isten meggyilkolásán át vezet az út, majd a megváltott történelemben rendre és végkifejletében is tömegesen halálra gyöttri az embert, akit Isten a saját képére teremtett? S miben más ez a bűn: ember ember általi kiirtásának, az embervolt semmibe vételének bűne, mely cinikusan fosztja meg az embert méltóságától, és szenvtelenül szemléli, élvezi a szenvedését? Ez a megbocsáthatatlan egyben a legnagyobb hazugság lelepleződése, a képmutató őszintétlenségé, valamiféle alattomos gögé, amelyik fenntartja magának a bocsánatkérés és a megbocsátás reményét, és közben gátlástalanul rombolja mindezek alapját: az isteni szentséget és az emberi méltóságot. És Jankélévitch mindezek ellenére, a radikális gonosz tudatában sem akar lemondani a megbocsátás természetfeletti hatalmáról, de megőrizné természetfelettinek. „A megbocsátás erősebb a bűnnél, és a bűn erősebb a megbocsátásnál. Képtelen vagyok kijutni innen. (...) Hiszek a megbocsátás hatalmában, természetfelettségében – azt gondolom, elégszer és talán veszélyes módon elmondtam már –, és hiszek a gonoszságban.”¹⁶⁹

¹⁶⁹ Idézi Jankélévitch 1977-es interjújából Jacques Derrida: *Pardonner: l'im-pardonnable et l'imprescriptible*. L'Herne, Paris, 2005.

Ezzel összhangban, mégis Jankélévitch korai álláspontját kritizálva lép fel Derrida, és azt sugallja, hogy Jankélévitch érvelése megáll a küszöbön: mert a megbocsátás valójában ebben a lehetetlenségben létezik. Képességeink és lehetőségeink határán vagy még azon is túl, a megbocsáthatatlant lehet, és csak ezt kell megbocsátunk. A megbocsátás tiszta eszméje követeli ezt tőlünk, attól függetlenül, hogy végtelenül meghaladja, amire az ember képes. A megbocsátás ezért abban az értelemben lehetetlen, hogy *a lehetlent kell megcselekednie*. Ami nem a megbocsátás ellehetetlenítését vagy tagadását jelenti – épp ellenkezőleg: a hűséget a megbocsátás tiszta eszméjében rejlő feltételnélküliséghez. Feltétlen és abszolút igenlése engedheti csak megtörténni a megbocsátás eseményét; minden más esetben saját benső lényegével (tiszta eszméjével) kerül összeütközésbe, s így számos mozzanatában elérvénytelenedik. Ami egyébként rendre be is következik (s ez érvényes minden morális parancsra), mert a feltétlen megbocsátás mindenkor feltételek között, egyedi szituációk keretében lép működésbe. Ez vezet a megbocsátás szimulakrumaihoz, a többé-kevésbé intézményesült pszeudo-alakzataihoz, s ez eredményezi nemegyszer – valójában mindig – a megbocsátás perverzióit.

A feltétlen és a feltételes megbocsátás közötti töréspont feszültsége hullámokat kelt, és egyedi esetekben vagy akár egész tradíciókban is egymásba redőzi a megbocsátás intézményesült kritériumait és morális követelményeit. Ettől a feszültségtől a hagyomány öröksége „önellentmondó és szakadatlanul felülkerekedik önmagán, magától belobban, szenttelenebbül úgy mondanám, 'dekonstruálódik'” – olvasuk Derridánál.¹⁷⁰ A dekonstruktív hagyományértelmezés ezt a belső feszültséget teszi kitapinthatóvá, és az öndestrukcióra ráerősítve gondolkodásunk és cselekvésünk, értékeink és intézményeink mindenkor valami abszolútra hivatkozó, valójában önerejű megalapozásával szembesít. A feltételes és

¹⁷⁰ Jacques Derrida: *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*. 26.

feltétlen töréspontja akkor látható igazán, ha tisztázzuk, hogy a megbocsátás rituális szerepei, díszletei és gesztusai nélkül nem *játszódik* le, amit megbocsátásnak nevezünk. „Megbocsátani csak akkor lehet, ha a bűnös meglágyul, gyónni kezd, bűnbánatot gyakorol, vádolja magát és így kér bocsánatot, vagyis ha vezekel, a feloldozás vagy a megbékélés reményében kiáll az elé, akitől bocsánatot kér.” A konkrét helyzetben ezek a rituális elemek és formák adják a megbocsátás kereteit, de nemcsak a lehetőség-feltételeit alkotják, hanem a korlátait is. Ezért ezt az axiómatikát, folytatja Derrida, „*ugyanennek az örökségnek a nevében*” vitathatjuk és el is utasíthatjuk (ez egyenesen kötelességünk). Mert a megbocsátás feltétlen eszméjében „erő, vágy, lendület, mozgás, felhívás (nevezzük, ahogy tetszik) rejlik, s ez arra kényszerít, hogy ha lehet, bocsássunk meg annak is, aki nem kér bocsánatot, nem bánja meg és nem gyónja meg bűnét, nem javul meg vagy nem ad váltságot; bocsássunk hát meg kilépvé minden szerepekkel azonosuló, magasztos vagy kevésbé kifinomult spirituális csereügyletből, a vezeklés köréből.”¹⁷¹

Amikor a földi megbocsátás lehetetlensége ellenére is megőrizné a megbocsátás feltétlen gesztusát, valójában a hagyományunkhoz hű Jankélévitch. Ez a hagyomány ösztönzi, hogy feladja makacs álláspontját, és a megbocsátás mindenkor túlzó gesztusából kiindulva kidolgozza a megbocsátás hiperbolikus etikáját, amely felülírja az intézményi kereteket, és „*azt parancsolja, hogy bocsássunk meg azoknak is, akik nem kérnek vagy nem érdemelnek bocsánatot, és bocsássuk meg még a radikális rossz legrosszabbikát is. A megbocsátás csak ott nyeri el értelmét (ha egyáltalán kell, hogy őrizzen valamilyen értelmet, ami korántsem biztos), csak ott találja a megbocsátás lehetőségét, ahol arra szólíttatik fel, hogy a lehetetlent tegye meg, és bocsássa meg a megbocsáthatatlant*”.¹⁷²

¹⁷¹ I. m. 27.

¹⁷² I. m. 30–31.

Hogy ez érvényes-e a náci büntetésekre és a hozzá hasonlókra, arról Derrida semmit nem mond, azon túl, hogy rendre rámutat és leleplezi a megszorodó teátrális megbocsátási jeleneteket (melyeket politikai gesztusokként elismer). Ha van megbocsátás, akkor mindig a lehetetlent és megbocsáthatatlant bocsátja meg, de hogy ezeknél a szörnyű bűnöknel egyáltalán felmerülhetnek-e a megbocsátásnak bármiféle dilemmái, ez erősen kérdéses. A haláltáborok létrejötte, fennállása, az ott törtétek túl vannak minden lehetséges, még a lehetetlen megbocsátáson is. A radikális rossz megtestesülése és megjelenése belénk fojtja a szót. Nem tudjuk, hogy nevezzük azt a viszonyt, amit ki kellene alakítanunk hozzá. Nem azért megbocsáthatatlanok, mert nem kért értük senki bocsánatot, mert nem történt jóvátétel és vezeklés, vagy mert csak az áldozatok bocsáthatnák meg. Gondoljuk el, hogy is hangoznék a bocsánatkérés, hogyan történhetne a jóvátétel, és miként bocsáthatnának meg az áldozatok. Az emberiség ellen elkövetett bűnökért mindannyiunknak vezekelni kell – ez tehetné századunkat a megbocsátás évszázadává. Az emberi gonoszság olyan megnyilvánulásával van dolgunk, amely ember voltunkkal szembesít, de nem abban az értelemben, hogy az ember természeténél fogva gonosz, hanem hogy bármilyen gonosz-ságot képes kitalálni és kivitelezni.

Látjuk, a filozófiai elemzések rendre a megbocsátás dilemmáira, paradoxonaira, apóriáira futnak ki. És valamiképpen a megbocsátás lehetetlensége és tagadása körül keringenek, bár nem mondják ki, ahogyan az engem kísértő hang teszi: nincs bocsánat. Bármennyire is távolodnak a megbocsátás létének, lehetőségének bizonyosságától, soha nem jutnak el a megbocsátás nem-létének tudásához.

A megbocsátás lehetőség-feltételei és korlátai

Hogy egyáltalán bocsánatról beszélhessünk, kell, hogy legyen bűn: elmúlt, megtörtént, múltbeli eseményként, pontosabban tettként, hiszen egy rossz esemény csak akkor lesz bűnné, ha

egy cselekvő alanynak tulajdonítjuk. A cselekvő alany és a tette közötti kötelék adja a bűnösség és a megbocsátás lényegi meghatározottságát is: a kapcsolatot az tünteti ki, hogy tetteink felróhatóak nekünk, ami nélkül a bűnösség is értelmetlen lenne.

A megbocsátás együtt mozog a bűnnel, de viszonyuk aszimmetrikus: miközben a megbocsátáshoz kell bűnesemény, a bűnhöz nem szükségképpen tartozik megbocsátás. A bűn nem megbocsátásért, hanem büntetésért kiált. Nem hívja magától életre a megbocsátási rituálékat. A megbocsátás mindig összemérhetetlen a bűnnel, és mindig túl kell nőnie rajta, míg a büntetés arányosan is kiszabható (a bünt meghaladó büntetés a megtorlás). Ezért van megbocsáthatatlan bűn, amit emberi erővel már nem lehet meghaladni. Minél „nagyobb” a bűn, annál inkább nehezíti, de annál inkább igényli is a megbocsátást. Így jutunk el oda, hogy valójában a megbocsáthatatlan szorul igazán megbocsátásra, és csak ezt kell, és lehet is megbocsátanunk. De emiatt érezzük gyakran azt is, hogy egy igazi bűn megbocsátása nem lehet valódi megbocsátás (színelés, pszeudo-megbocsátás). A megbocsáthatatlan bűn olyan hatalmat feltételez, amelyik túl van az emberen.

Ugyanakkor a megbocsátás mégiscsak emberi ügy. Nem a feloldozást remélő bűnös, hanem az áldozat szempontjából nem engedhetjük meg, hogy minden bűn bocsánatát Istenre bízjuk, aki mindent meg is bocsát. Az áldozatnak ennek ellenére joga van nem megbocsátani, s talán eredendőbb ez a szerepe, mint a megbocsátóé. Ha minden bünt Isten bocsáthatna meg és meg is bocsátana, semmi értelme nem lenne a megbocsátásnak (pl. a teljes lelki folyamatnak, mely a bűnösségtől a feloldozásig vezet). Ezért bármennyire is abszurdnak hat, azt kell mondanunk: csak az emberi megbocsátásban egyesül minden lényegi eleme a megbocsátásnak.

Viszont éppen az emberi megbocsátás esetében nem lehetünk egészen biztosak abban, hogy a bocsánatkérés és a megbocsátás megtörténik, helyesebben megtörtént, befejezetté vált. Általában nem nehéz megmondani, hogy mik a

sikerültség intézményes kritériumai (előfeltételei), ismerjük a megbocsátás rituáléit, színeit, szereplőit, a gesztusokkal, a mondatokkal, a cselekmények és a történések dinamikájával együtt. De túl azon, hogy elhangoznak a megfelelő szavak („Bocsánat” – „Megbocsátok”), vagy végbemennek velük egyenértékű(?) gesztusok, tudhatjuk-e, hogy sikeresen végbe is viszik a megbocsátást, és hogy csakis bennük, általuk mehet végbe valójában? Már a bocsánatkérés sikere is kétes: a vallo-más és megbánás különbsége, a színlelt vagy taktikus bocsánatkérés az egész folyamat sikerét aláássa. Ahogyan az őszintétlen megbocsátás is.

Ezek a cselekedetekben kifejezendő, de valójában kifejezhetetlen *érzések* még azok számára sem egyértelműek, akikben feltámadnak, így nem csoda, hogy nem is intézményesíthetők. S bár a ceremóniák részben és egészben is elvégezhetőek az azokat hitelesítő őszinte szándékok és *érzések* hiányában, vagy azok ellenében, ilyenkor könnyen érvényüket veszítik, és képmutatásba fordulnak. Ezért úgy tűnik, nem lehet sikeres nélkülük a megbocsátás. Sőt, inkább mehet végbe úgy a megbocsátás, hogy semmit nem teszünk érte, mármint nem véghezvük el a rituálékat, hanem éppen ezek az *érzések* változnak meg bennünk: már nem *érezzük*, hogy bocsánatot kellene kérni, vagy nem várjuk, hogy bocsánatot kérjenek. Megszűnik a bocsánatkérést ellehetetlenítő gőgösség és a megbocsátást ellehetetlenítő neheztelés, és *ezáltal történik meg* a megbocsátás, a bűnösség alóli feloldás. Van megbocsátó idő, mely begyógyítja a sebeket, és gyakran rábízunk a megbocsátást (vagy erre is, hiszen nem mindig ér véget a bocsánat azzal, hogy a rituálé lezárul). De mi más, ha nem *ezek* az *érzések* szentesítik a rituális megbocsátást is? Ennek a megbocsátó, kiengesztelő időnek a mi hagyományunkban szoros kapcsolata van a történelemmel mint a kiengesztelődés idejével. Így lesz a történelem a megbocsátás történelme, a felejtés és az emlékezés sajátos dialektikája, mely a megbocsátást a gyászmunkához közelíti. A megbocsátás sikerességének érületi vetülete sokban emlékeztet a sikeres gyászmunkáéra.

És mégis, ha akarunk valamilyen értelmet tulajdonítani a megbocsátásnak, főleg a megbocsátás gesztusának, nem rendelhetjük teljes mértékben ezekhez az érzületekhez. Ahogy mindegy, hogy közben komolyan gondoljuk-e, őszinték vagyunk-e, mégiscsak *valóban* köszönünk, ha azt mondjuk: „Jó napot!”. Nemegyszer, s talán a leggyakrabban ez történik a megbocsátás jelenetében is: „Bocsánat” – mondjuk, ha a buszon hozzáérünk valakihez, „Nem tesz semmit” – feleljük rá, és tényleg megtörténik, aminek meg kell történnie. Van, amikor ez „sikeresen működik”, olyannyira, hogy hajlanánk azt mondani, ennek valójában nincs is köze a megbocsátáshoz: apró, jelentéktelen ügyekben (nem tettekben, apró, jelentéktelen tettek lehetnek nagy ügyek kiváltói) persze, könnyen megy a megbocsátás, mert nincs *mit* megbocsátani.¹⁷³

De vigyázzunk! A megbocsátás nehézsége nem abból adódik, hogy, mint minden ceremónia, kitett a veszélynek, hogy nem sikerül. Ennyiben köszönni és megköszönni, megkeresztelni és a bírónak a válást kimondani éppoly nehéz lenne, mint megbocsátani. Holott ez kétszeresen nem így van. A megbocsátás zátonyra futhat, de ez nem jelenti sem azt, hogy valódi megbocsátás soha nem történhet meg, sem azt, hogy amikor megtörténik, ne lehetne könnyű. Nem a megbocsátás szentesítő aktusa nehéz, hanem az odavezető út.

Ragaszkodom ahhoz, hogy a sikeres megbocsátásnak, legyen az a legnehezebb, a lehetetlen, a megbocsáthatatlant megbocsátó megbocsátás, ugyanazzal a természetességgel kell megtörténnie, mint a fentebbi példánkban, és a következő példázatban. „S íme, vittek hozzá egy bénát, aki ágyba feküdt. Amikor Jézus látta hitüket, így szólt a bénához: 'Bízzál, fiam, megbocsáttattak bűneid.' Ekkor néhány írástudó így szólt magában: 'Ez Istent káromolja.' Jézus pedig, mivel ismerte gondolataikat, ezt mondta: 'Miért gondoltok gonoszt

¹⁷³ Igazán nem is megbocsátás megy végbe, hanem annak a helyzetnek a feloldása, amely életre hívhatná és elindíthatná a bizonytalan kimenetelű megbocsátási ceremóniát. Gondoljunk Csehov csinovnyikjára!

szívetekben? Ugyan mi könnyebb, ezt mondani: Megbocsátattak bűneid! – vagy ezt mondani: Kelj fel, és járj! Hogy pedig megtudjátok, hogy van hatalma az Emberfiának megbocsátani a bűnöket a földön: Kelj fel – így szólt ekkor a bénához –, vedd az ágyadat, és menj haza! Az pedig felkelt, és hazament. Amikor a sokaság ezt meglátta, félelem fogta el őket; és dicsőítették az Istent, aki ilyen hatalmat adott az embernek.” (Mt, 9, 2–9) Márk és Lukács is őrzi ezt a jelenetet, némi kiegészítéssel, az egyik a bocsánathoz vezető út nehézsége, melyet a lehetőségbe vetett hit győz le: Jézust azok hite „öszönzi” erre a „soha nem látott” csodatételre, akik elébe hozták a bénát, s mivel nem fértek máshogy a közelébe, a háztetőt megbontva eresztették őt ágyastul Jézus elébe. A másik kiegészítés kifejti az istenkáromlás okát: a bűnöket csak Isten bocsáthatja meg. Hogy az Emberfiának hatalma van megbocsátani a bűnöket a földön, azt nem a csodálatos gyógyulás fejezi ki, hanem a befejezettségre utaló igeidő: megbocsátattak a te bűneid. A csodálatos gyógyítás annak a hatalomnak az igazolása, amivel a megbocsátásról múlt időben lehet szólni. Az istenkáromlás, hogy Jézus a megbocsátás hatalmát magában (az emberben) végtelenné teszi, hiszen annak a nevében mondja ki befejezett tényként, aki továbbra is egyedül illetékes a bűnök bocsánatában. Megbocsátattak a bűneid, az én hatalmamnál fogva, az isteni közreműködés elnyerésével. A nehéz megbocsátás egyszerűen a legkönnyebbé válik: a bocsánathoz vezető nehéz útnak is a legkönnyedebb gesztusba kell torkollnia. Talán a megbocsátásra érvényes a leginkább: „Ingyen kaptátok, ingyen adjátok!” (Mt 10, 8). A kegyelmi ajándékok közé helyezi Szent Pál nyomán Ricœur is. A feltétlen követeléseket támasztó erkölcsi ideáink nem a tiszta megismerés és lét formái. Nem igazságuk kényszerít arra, hogy bocsássunk meg annak is, aki nem kér bocsánatot, fogadjuk be azt is, akinek semmilyen intézményi háttere nincs a látogatáshoz, adjunk úgyis, ha semmilyen viszonzásra nincs kilátás, és magunk sem viszonzni szeretnénk stb. A belőlük áradó erő, vágy, lendület,

mozgás, felhívás a nagylelkű, graciózus, ingyenes-kegyelmi gesztusokra biztat.

Amikor a megbocsátó gesztus egyszerűsége helyére a bizonyolultság és a nehézzé tétel kerül, valójában a megbocsátási ceremóniát akarjuk kikényszeríteni, melyben egyértelművé tehető a szerepek, a felelősségi körök, és az ehhez rendelt elvárások. A tisztázás és nyilvánvalóvá tétel, nemegyszer a nyilvánossá tétel nem enged kibúvót a felelősség vállalása alól (ami az elkövetett tett felróhatóságának tényét erősíti). Ilyen helyzetekben nem egyszerűen megbocsátás történik, hanem ennek részeként vagy következményeként, az ítélezés szándéka is megjelenik. (Ahogyan a jézusi jelenetben nyoma sincs az ítélezésnek, az ítélezési eljárás bármely mozzanatának.) A megbocsátás rituáléja azonban már mindig lekésett az ítélekezésről. Hiszen aki bocsánatot kér, vagyis beismeri vétkét, megvallja bűnét, már ítélt magáról: bűnösnek minősítette magát, kérése most ennek feloldásáért folyamodik. A megbocsátó megerősíti a bűnösségét, akkor is, ha nem előzi meg vallomás és bocsánatkérés. De a megbocsátás ítélete soha nem terjed túl ezen, nem ítélni ártatlannak, csak megerősítheti a bűnösséget, ami külön ítélezés nélkül is megtörténik.

Mit visz akkor végbe a megbocsátás, ha sikeres? Valamit eltöröl és valamit létrehív. Világos, hogy sem a tettet, sem a bűnt, sem a bűnösséget nem szünteti meg, ezeket egyenesen megerősíti (nem engedi elrejtőzni, sem elfelejteni). Ennek párhuzamaként azonban nem hoz létre ártatlan állapotot: a bűnös bűnös marad mindörökre, abban a tettében és cselekvőképességében legalábbis, amelyben elkövette tettetét. A megbocsátás a tettől és az akkori cselekvőképességtől, de nem az akkori énjétől oldozza őt el. Megbocsátani a bűnösnek mint bűnösnek kell. Amit létrehoz a megbocsátás, az valójában nem egy másik én vagy ennek egy másik állapota, hanem egy hiátus, mely egyben esély: eloldozza az ént az elkövetett tettetől, és helyreállítja a cselekvőképességét. Ez a megbocsátás *fenomenális tartalma*.

Mely kettős *rejtélyt* hordoz. Az egyik maga a bűn rejtélye: léteznek olyan tettek, melyek, miközben kinyilvánítják a cselekvőképességünket, és egyik terepét alkotják a szabadság-tapasztalásunknak, rögtön le is bénítják. A képtelenség a cselekvésre a létezés ellehetetlenülésével jár. S nem kevésbé rejtélyes ennek folytatása vagy feloldása, hogy megtörténhet a lebénult cselekvőképesség és vele a leblokkolt lenni-tudás feloldása a megbocsátásban.¹⁷⁴ A harmadik vagy tulajdonképeni rejtélyre azonban, mely talán a másik kettő teljes súlyát viseli, nem figyel fel: milyen alapokig hatol a bűn, hogy nemcsak cselekvőképességében, de egész létében ellehetetlenítse az elkövetőjét?

Arra a kérdésre azonban, hogy van-e *egyáltalán* bocsánat, nem adnak választ az elemzések. Erre önmagában nem lehet egyértelműen válaszolni. Mondhatjuk, hogy igen, hiszen naponta gyakoroljuk a megbocsátás gesztusait, van megbocsátás, mert lennie kell, minden bizonytalanság ellenére is érdemes, elégséges és főleg részt akarunk venni a megbocsátás performatív játékaiban. De mondhatjuk, hogy nincs, mert soha nem tudjuk, tényleg megtörténik-e, bizonyos vétkeket és bűnöket pedig egyszerűen nem lehet, sőt nem szabad megbocsátani. Két hang, kétféle üzenet. Nem csupán arról, hogy mire képesek a rituáléink. Olyan *hitvallások*, amelyek igazából az én önmeghatározásának vezérelveként szolgálnak.

Az egyik hang

Paul Ricœur a filozófiai vizsgálódásokban feltáruuló bizonytalanságokkal szemben az első választ adja. Ő is arra hivatkozik, hogy a vétkét „ipszeitásának kifürkészhetetlen mélységében” megvalló bűnös szavaira a „megbocsátás magasából” egy hang felel.¹⁷⁵ Ez megakasztja a további, a mégoly produktív, apofatikusan kifejlő filozófiai okfejtést, belénk fojtja a szót, és

¹⁷⁴ Ricœur: *Le pardon difficile*. 593.

¹⁷⁵ I. m. 604.

letérít a filozófusok által megrajzolt útról. Ellenállhatatlan erővel arra kényszerít, hogy minden okoskodással hagyjunk fel, és minden bizonytalanság ellenére is teljes bizonyossággal állítsuk, elismételve, amit egyszerű szavakkal mond: „van megbocsátás”. Bizonyosságként jelentkezik, de nem filozófiai diskurzusban, hanem egy poétikus-lírikus közegben, Szent Pál Szeretet-himnuszában, a korinthusiakhoz írt levélben. A megbocsátás „van”, ahogyan van szeretet (öröm, bölcsesség, a hit bolondsága). Az ezeket kinyilatkoztató hang egyetlen forrásból ered, és bármelyik nyilatkozik ki benne, a kinyilatkoztatás az összes többit is magában rejti, léttételezésük pusztá megformálódásában egy ellenállhatatlan erő, megingathatatlan bizonyosság, egyértelmű magátólértetődőség szólal meg.¹⁷⁶

Ez a hang nem egyszerűen válaszol a bűnös vallomására, hanem maga nyitja meg a teret, ahol a bűnös szavai felhangozhatnak. Ebben a térben a vallomás, ha elsőként kell is felcsendülnie, valójában visszhang, de nem marad pusztába kiáltott szó, a magáramaradottság sivatagában cél és címzett nélkül keringő kiáltás. Még akkor sem, ha bizton nem számíthat megbocsátásra, legfeljebb remélheti. A megbocsátás igelése felszámolja a könnyörtelenül hangzó igazságot: „morális síkon elérhetjük, hogy fölébe kerekedjünk a gonosznak, de nem tehetjük semmivé a vétket. Megértést tanúsíthatunk a bűnös iránt, de nem oldozhatjuk fel” (Nicolai Hartmann).¹⁷⁷

A megbocsátás magasából ez a hang az ellenkezőjét nyilatkoztatja ki annak, amit a filozófiai érvelés talál, de nem törli el a megbocsátás dilemmáit és paradoxonait, hanem felemeli vagyis megszüntetve megőrzi azokat. Van megbocsátás, és egyedi esetekben kérhetjük, remélhetjük és megadhatjuk; hogy megtörténik-e, abban azért nincs bizonyosság, mert maga is kegyelem, éppoly egyszerű, ártatlan és ártalmatlan, ingyenes, mint minden ajándék. A megbocsátás a könnyörületes szeretet, mely meghalad és teljessé tesz minden (más)

¹⁷⁶ I. m. 605.

¹⁷⁷ Idézi Ricœur: *Le pardon difficile*. 604.

kegyelmi ajándékot. A megbocsátás van, és lennie kell. Igenlése nem valami adottat igenel, hanem azt, ami éppen az igenlés révén jut érvényre. A megbocsátás – terv, mely nem programszerűen, hanem ígéretként vetül ki. Teremtő – nem egyszerűen megvalósító, mint inkább beteljesítő – igenlése hozza létre a krisztusi ént. A nevéhez méltó krisztusi egzisztencia nem öntételező szubjektivitás, hanem a megbocsátásnak érvényt szerző én, aki e nélkül semmi, „csengő érc vagy pengő cimbalom”, üresen kongó edény marad.

A másik hang

A másik hang, amelyről az elején beszéltem, és amely régóta elkísér, éppilyen megingathatatlan bizonyossággal szól. Nem tudjuk, honnan csendül fel; a mélyből szól-e vagy a magasból. Azt mondanánk, hogy az emberlét mélységének magaslatáról. Mindenesetre, akitől jön, az egyszerre tesz vallomást és mond ítéletet önmaga fölött, egyszerre vádlott és tanú, bűnös és bíró, aki egy tudás evidenciájára hivatkozik. József Attila versében csendül fel: *Tudod, hogy nincs bocsánat.*

Nem a vigasztalan keserűség taglóz le a vers olvasásakor, nem a végkifejlet ismerete, a néhány hónap múlva elkövetett öngyilkosság; és nem is a sajnálat érzése uralkodik el rajtunk, amiért sikertelenül próbált meg úrrá lenni csalódottságán és kínjain. Épp ellenkezőleg, a tisztánlátás, a világosság és az evidencia ereje taglóz le, melyet a megbocsátás lehetetlenségéről vagy tagadásáról szóló biztos tudás áraszt.

Ezt próbálom most elgondolni, azt a tapasztalatot rekonstruálni, melyben ez az evidens tudás megfogant.

De vegyük észre, hogy a vakító evidenciát sűrű homály veszi körül: a kinyilatkoztatás nem tárja fel önnön bizonyosság-alapját. A „nincs bocsánat” tudásában ezt a tudást tudjuk, anélkül, hogy a tudás alapjairól bármilyen képünk lenne. Nem tudjuk, hogy *de facto* tapasztalatok, tények, vagy *de jure* teoretikus belátás alapján szól-e ez a kinyilatkoztatászerű felütés.

Először adja tudtul, hogy nincs bocsánat, és a megbocsátás rituális formái ennek fényében bizonyulnak hiábavalónak.

Tovább növeli a bizonyosság hangján megszólaló tudás bizonytalanságát a kifejezés vibráló sokértelműsége. Miként nincs bocsánat? Kérni *értelmetlen* (oktalan vagy céltalan), remélni *hiábavaló*, megadni *lehetetlen*, esetleg elfogadni *nem szabad*? A nincs bocsánat jelentése két érték között ingadozik. Az egyik: „nincs feloldozás”, amit kérni és remélni lehetne, nincs, aki a bocsánatkérés szavára vagy gesztusaira feleljen, minden és mindenki, a földön és az égben mozdulatlan némaságba, süketségbe burkolózik. A másik, hogy „nincs pardon”, mondjuk magyarul, vagyis nincs kegyelem, nincs könyörület; a bocsánatkérésre és a remélt feloldozásra készen áll a könyörtelen válasz: semmilyen körülmények között nem szabad megbocsátani, kell, hogy ne legyen megbocsátás. A könyörület és szeretet értelmezhetetlen, mintha valamiféle gyengeség jele lenne.

A bocsánatkérés és feloldozás rituáléit legfőképpen az teszi hiábavalóvá, hogy nincs, aki megbocsásson. Az elvégzett vagy elkezdett rituálékból folyamatosan hullanak ki a hiteltelennek bizonyuló szereplők, akik a megbocsátás ígérését hordozhatnák: sem isten, sem apa, sem más ember nem lehet olyan hatalom, amely előtt vallomást lehet tenni, és amelyik nemcsak tanúja és hallgatója ennek a vallomásnak, de bírója is a vallónak, és képes feloldozni őt bűnéből. A vallomástétel tere beszűkül és egy belső monológot engedélyez, a vallomástevő magára marad, és minden külső instancia helyén maga jelenik meg, s látszólag magának kellene, de éppen magának nem tud megbocsátani.

Az én feloldozhatatlanul beszorul bűnével a megoszthatatlan magányába és a megváltatlanságba.

Éppen a „nincs bocsánat” tapasztalatában alkotja meg önmagát. Mert ahogyan a megbocsátás igéne, a kegyelembe vetett remény és a kegyelmi ajándékok befogadása és továbbadása a krisztusi én és krisztusi egzisztencia teremtő mozgása, úgy lesz a „nincs bocsánat” is énképzővé, a kegyelemről

lemondó én megalkotójává. A megbocsátás sikertelen kísérletei, az elmagányosító lemondások olyan énmorzsák felbukknásához vezetnek, amelyek egy másik, új, igazibb, a kegyelemről szuverén módon lemondó, a szuverenitását ebben a lemondásban megtapasztaló ént hozzák létre.

A „nincs bocsánat” igazságát tudássá emelő tapasztalás alanya önmagában megsokszorozódott és többféle szerepben vergődő tanú. Egyszerre és egymást váltogatva szemtanú és túlélő hírmondó, aki hol vallomást tesz, hol ítélkezik. Ez a megsokszorozódás kétségbeesett öngizolás: minden formában hiábavaló próbálkozás keresni, kérni és remélni a megbocsátást, nincs bocsánat. A vergődése azonban csak első pillantásra szertelen, mert valójában beavatási folyamaton megy keresztül, ahol a kudarcok rendre felfednek valamilyen igazságot. A „nincs bocsánat” igazsága folyamatszerűen, és a kísérletek közös kifutásaként tárul fel. Az *alétheiában* a kudarcok arra emlékeztetnek, hogy nem szabad elfelejteni: nincs bocsánat. Olyan határtapasztalatokban, ahol a felismerések liminális átvezetések a gyerekkorból a felnőttkorba, a gyerekes illúziók és a nőies remények világából a férfias tisztánlátás világába. A férfinak kell, mert egyedül neki van erre bátorsága, szembenézni a valóság pusztá, durva és rideg tényeivel. Le kell számolnia minden „antropocentrikus nagyzási hóborttal”, és vissza kell helyeznie magát a természetbe, ami nem ismer semmilyen emberi értéket, és amelynek közegében hiábavaló mindaz, ami a megbocsátás jelenetét szervezi: bánat (megbánás és gyötrő szomorúság), könnyek, önvád, könyörgés, remény, fogadkozás.

A megbocsátási rítusok kudarcjai az örök feloldozhatatlanságba avatnak be. Az én nem remélve, sőt elutasítva a feloldozást, magára hagyottan és magára utaltan, a „nincs bocsánat” biztos tudatában vall magának, magáról a bűnről, mely olyan mélységbe hatol, hogy nemcsak cselekvőképességében bénítja meg, de teljes egzisztenciáját ellehetetleníti. A végtelen magányból a könyörtelen „nincs kegyelem” zárja el a visszatérés útját. A megbocsátást a bűn nagysága, azaz mélysége teszi

lehetetlenné. S mivel az emberlét alapját roncsolja szét, és az ember embervoltát semmisíti meg, nemcsak az nincs, aki megbocsásson, de valóban az sem, akinek meg lehetne bocsátani. Hitelét veszítve lép színre a megbocsátás utolsó jelenetében, ahol a létezés színteréről is távozik: „Megcsaltak, úgy szerettek, / csaltál s így nem szerethetsz. / Most hát a töltött fegyvert / szorítsd üres szivedhez.” Ezt a bűnt, a hűtlenséget, az árulást lehetetlen megbocsátani. Erre nem igaz, hogy csak a megbocsáthatatlant kell megbocsátani, mert a hűtlenséget önmagunkhoz és másokhoz, minden ígéret és elköteleződés, felelősség alapját és fedezetét adó hűség eljátszását sem Isten, sem ember nem bocsáthatja meg. De nem bocsáthatsz meg magadnak sem, mert önmagadhoz lettél hűtlen. Minden hűtlenségben magunk árulói is vagyunk. Az utolsó remény is elillan a ponttá zsugorodott, az önmagához fűződő viszonyt is felszámoló, az emberlétből is kiiratkozott én előtt, a magára maradottság végtelen kiszolgáltatottságában. Az évnesztésből a teljes énfeladás mutat kiutat: „Vagy vess el minden elvet / s még remélj hű szerelmet, / hisz mint a kutya hinnél / abban, ki bízna benned.”

Megbocsátani önmagunknak – az élet iránti jóindulat himnusza

A megbocsátás kudarca megerősíti, hogy magunknak nem bocsáthatunk meg, a magunk iránti hűtlenséget különösképpen lehetetlen.¹⁷⁸ De érvénye csak akkor van ennek a mondatnak, ha magam mondom ki magamra: nincs bocsánat.

¹⁷⁸ „Annak feltételezése, hogy magunk megbocsáthatunk magunknak, kétszeresen is problematikus: eltűnik és értelmezhetetlenné válik az áldozat és az elkövető különbsége éppúgy, mint a magasból érkező megbocsátás és a mélyből felhangzó bűnbánat szintkülönbsége. Ricœur: *Le pardon difficile*. 621.

Milyen helyzetbe kerül, aki lemond erről, s örökre hozzáköti magát a tetteihez? Tagadhatatlanul a *leghatalmasabb terhet* kell elviselnie: a feloldozhatatlanság terhét.

Nietzsche aforizmája egészen más irányba fut, mely a fenti értelmezésnek is új keretet adhat. Egy korszak végén ugyanannak a történelemnek, a megbocsátás történelmének a végét jelenti (be). A leghatalmasabb teherről szólva szintén tudást közöl, a vidám tudomány egyik üzenetét, így, mondhatnánk, egy evangéliumi tudást. A démon jóhírként közli: minden azon múlik, hogy képes vagy-e jóhírként érteni, hogy az örök visszatéréssel nincs sem helye, sem ideje, sem értelme a bocsánatnak. Minden, amit teszel, örökre hozzád kötött, és el kell viselned ennek terhét, és annak tudatában kell cselekedned, hogy a jóvátételre nincs lehetőség, a megbánás hiábavaló, a feloldozás reménytelen. Ez a teher az elkövetendő tettekre nehezedik, azzal a kérdéssel szembesít, hogy érdemes-e az a tett, amire készülsz, hogy örökre hozzád tartozzon, eloldozhatatlanul és feloldozhatatlanul. Tudsz-e bocsánat nélkül élni, nem bűnös-ként, aki eddigi életére várja a bocsánatot, hanem olyanként, aki az elkövetkezendő tetteiben számot vet azzal, hogy nincs/nem lesz bocsánat? Akiben ezért nincs igény a bocsánatra.

„A leghatalmasabb teher”

Mi lenne, ha egy napon vagy éjszakán egy démon utánad lopakodna a legmagányosabb magányba, és így szólna hozzád: „Ezt az életet, amelyet most élsz és amelyet éltél, még egyszer és még számtalanszor újra kell élned; és nem lesz benne semmi új, hanem minden fájdalomnak, kéjnek, minden gondolatnak és sóhajnak, életed minden kimondhatatlanul apró és nagy eseményének ugyanúgy kell visszatérnie hozzád, ugyanabban a sorrendben és egymásutániségben – pontosan ugyanennek a póknak kell visszajönnie és holdfénynek a fák között, pontosan ugyanennek a pillanatnak és nekem

magamnak. A lét örök homokóráját újra meg újra megfordítják, és téged velem együtt, te porszemek porszeme!” – Nem vágnád magad fogcsikorgatva a földhöz, átkozva a démont, aki így beszélt? Vagy megéltél már valaha oly feledhetetlen pillanatot, amikor azt válaszoltad volna neki: „Isten vagy és sohasem hallottam még istenibbet ennél!” Ha e gondolat úrrá lenne rajtad, megváltoztatna teljes valódban, sőt talán föl is őrlőne; a mindenre és minden dolgokra vonatkozó kérdés: „akarod-e mindezt még egyszer és számtalanszor újra?” nehezedne a leg súlyosabb teherként cselekvésedre? Vagy mennyi jóindulatról kellene tanúbizonyságot tenned önmagad és az élet iránt, hogy *soha többé ne kívánj* egyebet, csak e végső és örök megerősítést és szentesítést (*letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung*)? (Nietzsche: *A vidám tudomány*, 341.)¹⁷⁹

A „gondolatok gondolata”, ahogy Nietzsche aposztrofálja a feljegyzéseiben, szorosan kapcsolódik Isten halálához és egy magára hagyott világhoz. De a spekulatív gondolat csak akkor ér valamit, ha egzisztenciális élménnyé válik. Nietzsche az *elborzasztás* szándékával, többször is teátrálisan súgta barátai fülébe az örök visszatérés tanát, hogy tapasztalattá tegye egy világkorszak végét, a semmiben magára maradt embert, aki ezzel egy új, magasabb rendű történelmi korszakhoz tartozik immár. Az ezzel járó felelősséget felvállalni és elviselni képes embert felülmúló embernek minden tetteivel kapcsolatban azt a kérdést kell feltennie, hogy akarja-e, hogy még egyszer és végtelenszer minden úgy legyen, ahogy van, hogy minden úgy történjen, ahogy történt és történik. Képes-e úgy cselekedni, hogy tettét annyira vállalja, hogy akár végtelenszer azonos módon újra megtenné és átélné mindazt, ami vele jár.

¹⁷⁹ Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Fordította Romhányi Török Gábor, Holnap kiadó, Budapest, 1994.

Aki magára veszi az örök visszatérés leghatalmasabb terhet, lemond a megbocsátásról, a tettek elévüléséről, a jóvátétel lehetőségéről. Megbocsátás, kegyelem és könyörület nélkül kell, de megbánás és vezeklés nélkül lehet élnie, egy olyan világban, mely végtelenül ismétli önmagát. A múltat elmúltként őrzi anélkül, hogy valaha is feloldódhatna az emlékezésben vagy a felejtésben, vagy kettejük dialektikus mozgásában, a megbocsátásban.

A leghatalmasabb teher híre egy mindent elsöprő pillanatban jelentkezik (*ungeheurer Augenblick*). Életünk és a lét minden pillanata ilyen hatalmas, *deinon*, melyben az ember hátborzongatóan otthontalanként van, ahogy Heidegger fordítja.¹⁸⁰ A hátborzongató egyszerre szép és félelmetes, mely letaglóz. A lét működésének egyetlen pillanata válik autentikus tapasztalattá, mely súlyos egyediségével, kérlelhetetlenségével minden ellenkezést, fellebbezést, megkérdőjelezést, s vele perlekedést, kialakított ítéletet, megbánást, sajnálatot és vezeklést értelmetlenné tesz. A létnek, önnön létemnek ez a semmibe hanyatló pillanat a bázisa – és a tőkesúlya. A legmagányosabb magány a létsemmire néz. Önmagamra. Ennek igenlését kéri a démon, felvállalását a létsemmi súlyának, hogy ez legyen létünk végső megerősítése és megpecsételése (a pecsét mindenkor titkot rejt, s talán ezt nem szabad meglesni). Ezt a terhet, mely valójában nem külsődleges, hanem a lét gravitációja, egyetlen dolog teszi elviselhetővé: az a jóindulat, mellyel magunk és az életünk iránt viseltetünk.

Az önigenlő szuverenitás autentikus formája: szeretni magunkat.

Elképzelni egy bocsánat nélküli életet, nem valamilyen lehetetlenség elfogadásából, nem beletörődésből születik, hanem olyan igenlésből, mely maga vezet el a feloldozáshoz, a *megbocsátás iránti vágytól való eloldódáshoz*, és rendel hozzá saját magamhoz és az életemhez.

De ezt is csak magam mondhatom magamnak.

¹⁸⁰ Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. I. m.

IRODALOMJEGYZÉK

- Angyalosi Gergely: *Dekonstrukció és esztétika*. Kronosz Kiadó, Pécs, 2018.
- Badke, Friedrich: *Figuren der Suverenität*. Wilhelm Fink, München, 2009.
- Benveniste, Émile: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tomes 1–2. Minuit, Paris, 1969.
- Castoriadis, Cornelius: *L'institution imaginaire de la société*. Éd. du Seuil, Paris, 1975.
- Castoriadis, Cornelius: *Capitalisme moderne et révolution*, Inédit, Paris, 1979. t. I–II.
- Castoriadis, Cornelius: *Domaines de l'homme*. Les carrefours du labyrinthe II. Seuil, Paris 1989.
- Castoriadis, Cornelius: *Le monde morcelé*. Les carrefours du labyrinthe III. Seuil, Paris, 1990.
- Castoriadis, Cornelius: *La montée de l'insignifiance*. Les carrefours du labyrinthe IV. Seuil, Paris, 1996.
- Castoriadis, Cornelius: *Fait et à faire*. Les carrefours du labyrinthe V. Paris, Seuil, 1997.
- Castoriadis, Cornelius: *Figures du pensable*. Les carrefours du labyrinthe VI. Seuil, Paris, 1999.
- Castoriadis, Cornelius: 'La démocratie comme procédure et comme régime'. In: Uő: *La montée de l'insignifiance*.
- Castoriadis, Cornelius: 'La crise du processus identificatoire'. In: Uő: *La montée de l'insignifiance*.
- Castoriadis, Cornelius: 'Héritage et révolution'. In: Uő: *Figures du pensable*.
- Castoriadis, Cornelius: 'Imagination, imaginaire, réflexion.' In: Uő: *Fait et à faire*.
- Castoriadis, Cornelius: 'L'état du sujet aujourd'hui'. In: Uő: *Le monde morcelé*.
- Castoriadis, Cornelius: 'Temps et création'. In: Uő: *Le monde morcelé*.
- Castoriadis, Cornelius: 'Pouvoir, politique, autonomie.' In: *Le monde morcelé*.
- Cimino, Antonio: *Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013.
- Derrida, Jacques: *La voix et le phénomène*. PUF, Paris, 1967.
- Derrida, Jacques: 'Psyché. Invention de l'autre'. In: Uő: *Psyché. Inventions de l'autre*. Galilée, Paris, 1987.
- Derrida, Jacques: *Limited Inc*. prés. et trad. par Elisabeth Weber. Galilée, Paris, 1990.

- Derrida, Jacques: 'Postface: Vers une éthique de la discussion'. In *Uő: Limited Inc.*
- Derrida, Jacques: *L'autre cap*, Minuit, Paris, 1991.
- Derrida, Jacques: *Die Signatur aushöhlen – eine Theorie des Parasiten*. Übersetzt von Peter Krappt. Foreign Body Vol. 3. 1994.
- Derrida, Jacques: *Apories, Mourir – s'attendre aux „limites de la vérité”*, Galilée, Paris, 1996.
- Derrida, Jacques: *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Galilée, Paris, 1997.
- Derrida, Jacques: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Galilée, Paris, 1997.
- Derrida, Jacques: *Quand j'ai entendu l'expression 'délit d'hospitalité... Plein droit 34/1997*. <http://www.gisti.org/spip.php?article3736>.
- Derrida, Jacques: „Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité”. *Le Monde* 1997. dec. 2.
<http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/hospitalite.htm>
- Derrida, Jacques: *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy, Paris, 1998.
- Derrida, Jacques: *Papier machine*. Galilée, Paris, 2001.
- Derrida, Jacques: 'Autrui est secret parce qu'il est autre'. In: *Uő: Papier machine*.
- Derrida, Jacques: 'Non pas l'utopie, l'im-possible'. In: *Uő: Papier machine*.
- Derrida, Jacques: 'Le principe d'hospitalité'. In: *Uő: Papier machine*.
- Derrida, Jacques: La langue de l'étranger. *Le Monde diplomatique*, janvier 2002.
<http://www.monde-diplomatique.fr/2002/01/DERRIDA/16038>.
- Derrida, Jacques: 'Poétique et politique du témoignage.' In: *Le Cahier de l'Herne sur Jacques Derrida*. Ed. de l'Herne, Paris, 2004.
- Derrida, Jacques: 'Du mot à la vie: un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous'. *Magazine littéraire*, n 430 avril 2004.
- Derrida, Jacques: *Pardonner: l'impardonnable et l'impréscriptible*. L'Herne, Paris, 2005.
- Derrida, Jacques et Calle-Gruber, Mireille: „'Scènes des différences' Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture.” *Littérature*, 2006/2 n° 142, 16–29.
- Derrida, Jacques: „Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítést!” Ford.: Boros János és Orbán Jolán. *Lettre* 2000/38.
- Derrida, Jacques: *Az idő adományai*. Ford.: Kicsák Lóránt. Gond-Palatinus, Bp., 2003.
- Derrida, Jacques: 'A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „Humanities”-nek hála, holnap helyt kaphatna).' In: Orbán Jolán (szerk.): *Jacques Derrida hitvallása – A feltétel nélküli egyetem jövője*. Gondolat-Iskolakultúra, Budapest, 2010.

- Derrida, Jacques: *Grammatológia*. Ford.: Marsó Paula. Typotex, Budapest, 2014.
- Derrida, Jacques: *Törvényerő*. Ford.: Kicsák Lóránt. L'Harmattan, Budapest, 2015.
- Derrida, Jacques: *Bitangok. Két esszé az észről*. [Az erősebb joga. Vannak-e bitang államok?; Az eljövendő felvilágosodás „Világa” (Kivétel, számítás és szuverenitás)] Ford.: Kicsák Lóránt. L'Harmattan, Budapest, 2015.
- Derrida, Jacques: 'Aláírás esemény kontextus'. Ford.: Kicsák Lóránt. In: Antal Éva, Kicsák Lóránt és Széplaky Gerda (szerk.): *Performatív fordulatok*. Líceum Kiadó, Eger, 2015.
- Deshoulières, Valérie et Perrot, Daniel: 'Une hospitalité „au-delà des bords”'. In: Uők (szerk.): *Le don d'hospitalité. De l'échange à l'oblation*. CRLMC, Paris, 2001.
- Foucault, Michel: *L'herméneutique du sujet*, Gallimard, Le Seuil, Paris, 2001.
- Foucault, Michel: *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal. 2. fejezet: Önkultúra*; Atlantisz, Bp., 2003.
- Foucault, Michel: 'Az önmagáság technikái'. Ford.: Kicsák Lóránt. In: Foucault, Michel: *Nyelv a végtelenhez*. Fordította Sutyák Tibor et al. Latin Betűk, Debrecen, 2000.
- Hadot, Pierre: *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Éd. Albin Michel, Paris, 2001.
- Hadot, Pierre: *Exercices spirituels et philosophie antique*; Albin Michel, Paris, 2002.
- Hadot, Pierre: 'Exercices spirituels', in: Uő: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 1993.
- Hadot, Pierre: *A lélek iskolája. Lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. Ford.: Cseke Ákos. Kairosz Kiadó, Budapest, 2010.
- Heidegger, Martin – Rickert, H.: *Briefe 1912-1933*. Szerk.: Alfred Denker, Frankfurt, 2002.
- Heidegger, Martin: *Bevezetés a metafizikába*. Ford.: Vajda Mihály. Ikon Kiadó, Budapest, 1995.
- Heidegger, Martin: 'Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk. A hermeneutikai szituáció jelzése'. Ford.: Endreffy Zoltán, Fehér M. István, szerk. Ferge Gábor. In: *Existentia*. Vol. VI–VII. (1996/97. fasc. 1–4.)
- Horváth Eszter: Intuíció, invenció, intenció. *Performa* 6/2017. http://performativitas.hu/intuicio_invencio_intencio_psyche_rejtelye
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 1. könyv. in: *Husserliana*, III/1, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.

- Husserl, Edmund: 'Az európai emberiség válsága és a filozófia.' In: Edmund Husserl *Válogatott tanulmányai*. Ford.: Baránszky Jób László. Gondolat, Budapest, 1972.
- Iliopoulos, Nicos: *Cornelius Castoriadis et la création politique comme invention de nouvelles façons de vivre*. <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/cornelius-castoriadis-et-la-creation-politique-1/> letöltve 2017. 07.05. 0:18.
- Jankélévitch, Vladimir: *Le pardon*. Aubier-Montaigne, Paris, 1967.
- Jonas, Hans: 'L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la philosophie politique de Cornelius Castoriadis.' In: Giovanni Busino: *Autonomie et autotransformation de la société*, Librairie Droz, Travaux de Sciences Sociales, 1989, 173–190.
- Kant, Immanuel: 'Az örök békéről'. Ford.: Hildenstab György. In: *Uő: Történetfilozófiai írások*. Összeállította, az utószót és a jegyzeteket írta: Mesterházy Miklós. h. n., Ictus, 1995.
- Kicsák Lóránt: A dekonstrukció mint politikai filozófia. Gondolatok a gondolkodás erejéről, erőszakosságáról, agresszivitásáról. In: *Uő: Apóriák próbatétele*
- Kicsák Lóránt: 'Hiperbolikus etika és felelősség (a dekonstrukció mint éthosz)' In: *Uő: Apóriák próbatétele*. L'Harmattan, Budapest, 2015.
- Kicsák Lóránt: 'A filozófia mint performatív igazságjáték.' In: *Uő: Apóriák próbatétele*. L'Harmattan, Budapest, 2015. 7–31.
- Kicsák Lóránt: A dekonstrukció performativitása. Performa, 2015/2. <http://performativitas.hu>
- Kisiel, Theodore: *Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger*. In: Markus Happel (Hrsg.): *Heidegger – neugelesen*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997. 22–41.
- Orbán Jolán: *Derrida írás-fordulata*. Jelenkor, Pécs, 1994.
- Pascal, Blaise: *Gondolatok*. Ford. és jegyz.: Pődör László. Lazi Könyvkiadó, Szeged, 2005.
- Platón: *Ménon*. Platón összes művei kommentárokkal. Fordította Bárány István. Atlantisz, Budapest, 2013.
- Platón: *Lakhész*. Platón összes művei kommentárokkal. Fordította Steiger Kornél. Atlantisz, Budapest, 2003.
- Poirier, Nicolas: *Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical*. Revue du MAUSS, 2003/1 no 21, p. 383–404. 387. DOI: 10.3917/rdm.021.0383. <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-1-page-383.htm>
- Rabbow, Paul: *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Im Kösel-Verlag KG, München, 1954.
- Radvánszky Anikó: *Jel – Írás – Eredet*. Kijárat, Budapest, 2015.

- Rimpel, Rüdiger H.: *Prozessualität und Performativität in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. Zur Zeitigung von Sinn im Gedanken an die Wesung. Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie, Bd.10, Ergon Verlag, Würzburg, 2008.
- Ricœur, Paul: *Épilogue. Le pardon difficile*. In: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil, Paris, 2000.
- Takács Ádám: *Az idő nyomai. Michel Foucault és a történelem problémája*. Kijárat Kiadó, Budapest, 2018.
- Takács Ádám: *Normativitás és emancipáció Foucault-nál*. Performa 10–11.