

Lamár Erzsébet

## Találkozás a Másikkal

*Metafizika-kritika és etika Derrida kései írásaiban*<sup>1</sup>

Derrida a nehezen olvasható illetve értelmezhető gondolkodók közé tartozik, hiszen amellett, hogy „grafomán” szerzőként tartják számon, aki rövidebb előadásai és publikációi mellett évente több önálló kötettel is jelentkezett, tovább nehezíti az olvasást az a tény, hogy maga is elutasította mind a hagyományos, metafizikai nyelvezetet, mind pedig a Könyv lineáris modelljét, melyet a Mű, a Szerző vagy a Logosz elve szervez egységbe. Derrida dekonstruktívan írt, szem előtt tartva azon alapvető belátását mely szerint minden új szöveg megelőző szövegeket de-konstruál. Legtöbb írásában más szerzők műveit elemzi, ez azonban teljes mértékben harmonizál a dekonstruktív írásnak és olvasásnak a „szövegesemény” traumatikus, renden-kívüli történésére alapozott fel-fogásával. Derrida szerint ugyanis nincsen szövegen kívüli, a szöveg történik, így sem az olvasó, sem a szerző helyezkedhet külső, neutrális nézőpontba. A nehezen korszakolható életművön belül óvatos közelítéssel három periódusról szokás beszélni, ezek közül számomra most a kései, életének utolsó két évtizedét felölelő időszak az érdekes. Derrida a ’80-as évek végétől egyre népszerűbb, hatása mind a kulturális, mind pedig a politikai közéletben óriási. Nyíltan kiáll az üldözött és emigrációba kényszerített értelmiségiek mellett, állást foglal a balkáni helyzet és a palesztin konfliktus kapcsán, érdeklődésének homlokterében a Másikkal, az idegennel való találkozás tapasztalata, illetve ezen tapasztalat etikai-politikai relevanciája áll. Jelen tanulmányban annak igazolására törekszem, hogy a dekonstruktív módszer természeténél fogva alkalmas az etikai-politikai dimenzióban történő alkalmazásra, melynek Derrida életének utolsó évtizedét szentelte.

<sup>1</sup> Jelen kutatási eredmények megjelenését „Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése és hosszú távú szakmai fenntarthatóságának megalapozása a kiváló tudományos utánépítés biztosításával” című, TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítószámú projekt támogatja. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

Először is arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a dekonstrukció fogalomtárában és sajátos logikájában kiemelkedő szerepet játszó, alapvetően a metafizika-kritika területéről származó *el-különböződés* terminus minden túlzás vagy túlmagyarázás nélkül átvihető az etikai-politikai szférába. A Derridától származó kifejezést, a differenciát a francia ’különbség’ (differencia) szó írásképeinek megváltoztatásával nyerjük, a második ’e’ helyére ’a’-t írva; a két szó fonetikailag semmiben sem különbözik, ugyanúgy ejtjük őket, azonban írva és olvasva ennek az egyetlen betűnek a megváltoztatása jelentősen módosítja a jelentést. A „differer” francia terminus jelentései közül a ’különbözni’ az ismertebb, a másnak lenni, a másként azonosíthatónak lenni értelmében; Derrida szerint a differencia, e-vel írva csak ezt a jelentést képes kifejezni, a differancia, a-val viszont a késleltetés, felfüggesztés, halogatás jelentéstöbbletét is hordozza. Az el-különböződés előbbi, mint a jelenlét és távollét metafizikai különbsége, amennyiben az eleve egy el-különböződés révén lehetséges. A metafizika opozicionális fogalomtárának kritikája mellett az el-különböződés terminusa egy további értelemben is kiemelkedő fontosságú. Derrida szerint a logocentrizmus, a logosz, a szellem elsődlegességét hirdető ideológia összefonódik a prezentizmussal, az értelem tiszta és közvetítetlen jelenlétének elvével, ezt az összekapcsolódást fejezi ki a fonocentrizmus elve, amely a közvetítetlen belső hang írással szembeni elsőbbségét nyilvánítja ki. Ez azonban egyúttal a nem-fonetikus írástípusok, elsősorban a nem-nyugati, nem-európai írások leértékeléséhez, vagyis etnocentrizmushoz vezet. A tiszta eredet feltételezése minden esetben a szembeállítás értelmében vett megkülönböztetést, végső soron kizárást eredményez. A következőkben két olyan kérdést fogok érinteni, amelyben nézetem szerint globalizált világunk legfőbb konfliktusai kulminálnak. Az egyik ilyen probléma a globalizációval párhuzamosan megfigyelhető nuklearizálódás, a másik pedig az idegennel, a tőlünk különbözővel való szembesülés tapasztalata.

Derrida korunkat „nukleáris kornak” nevezi, melyet egy még soha nem látott háború ígérete fenyeget, és amely lényegileg meghatározott e fenyegetettség által. A nukleáris háborúról csak fantazmaként tudunk, struktúrája a gyorsaságé és a gyorsulásé, az atommagok középpont nélküli, mégis hullámokban terjedő szétszóródása ez – határhelyzet, krízis, *epokhé*. A nukleáris krízist ugyanakkor éppen soha-nem-volt, „példátlan” jellege teszi különösen alkalmassá a dekonstruktív olvasás számára, amennyiben voltaképpen csak szövegszerző realitása van. A ma is zajló gyorsasági-gyorsulási verseny olyan nukleáris stratégiákat hív életre a társadalomtudományok területén is, melyek

illeszkednek ehhez a lényege szerint „meseszerűen textuális” helyezethez, melyről jellegénél fogva eleve csak a doxa nyelvén tudunk beszélni. Gyorsasági versenyről van szó, a gyorsaságnak azonban épp az a legfőbb jellemzője, hogy folyamatosan gyorsul, a nukleáris krízisnek nincsen reális, jelenlévő referense vagy számonkérhető igazsága. A technológiák tehát szofisztikálódnak, a háború a retorika terepén zajlik, a nukleáris politika legfőbb stratégiája az elrettentés és vele együtt a meggyőzés. „A nukleáris háború anticipálása – írja Derrida – retorikai kondíciók közé helyezi az emberiséget, sőt sokféle közvetítesen keresztül meghatározza a modern emberiség lényegét.”<sup>2</sup> A totális destrukció rémképe azonban az objektív emlékezetet, derridai kifejezéssel az „archívumot” is megszűnéssel fenyegeti, és éppen ez a mozzanat közelíti egymáshoz a nukleáris krízist és a dekonstrukciót: előbbi teszi lehetővé azt az abszolút *epochét*, amely utóbbi legfőbb lehetőségfeltételét jelenti. A krízis itt tehát épp hogy nem a történelem vagy a tudás végét jelöli, hanem az abszolút tudás lehetőségét, amennyiben abszolút tudáson egy apokalipszis saját igazságát értjük.

Az írás kvázi-anonim folyamatára hivatkozva a dekonstrukció még önmaga meghatározására sem hajlandó, „elve” épp az elvnelküliség, középpont-nélküliség, definiálhatatlanság. Az integráló gondolkodásmóddal ellentétben tehát nem az azonosság, hanem a differencia gondolására és írására helyezi a hangsúlyt, nem akarja a különbözőket egy dialógus keretein belül egyesíteni, hanem a differenciálódás, az el-különböződés mozgására fekteti a hangsúlyt. A differencia gondolása már Heideggernél központi jelentőségű, azonban Derrida, mint látni fogjuk, az „ontológiai differencián”, és annak rejtett logocentrizmusán túllépve „számol a nemi különbséggel, az igazság, a fogalmak női, feminin természetével és hatásával, éppen ezért nem próbálja megkerülni vagy leleplezni őket, nem kísérletezik a lepel lerántásával az igazság felfedése érdekében, hanem, legalábbis egyelőre, *írással és írásban* tartja őket”<sup>3</sup> Heideggerrel ellentétben, aki a határ radikalitását hangsúlyozza, Derrida a határt a másik felé való nyitottságot jelző „nem-hely”-ként (*non-lieu*) érti, melynek mentén a különbözőség (*différance*) artikulálódik. A strukturalizmus, bár egy elhibázott gondolkodásmód („a jelenlét metafizikája”) hagyományát követi, nem alapjaiban elvetendő, mert magában hordja a meghaladhatóság lehetőségét. A megoldást a de-centrálás jelentheti, azaz a struktúra strukturálódási folyamatának felszabadítása a középpont vonzása alól, a struktúra játékának

<sup>2</sup> Jacques Derrida, „No apocalypse, not now.” in *Minden dolgok vége / Jacques Derrida, Immanuel Kant*. ford. Agyalosi Gergely, Mesterházi Miklós, Nyizsnyánszky Ferenc, Budapest: Századvég – Gond, 1993, 125.

<sup>3</sup> Orbán Jolán, *Derrida írás-fordulata*. Pécs: Jelenkor, 1994, 56.

„megalapozatlanná”, veszélyessé tétele. A középpont abban a pillanatban válik nem-helyé, amikor többé már nem középpontnak, hanem funkciónak tekintjük, mely esetben középpontja sem lehet. A de-centrálásnak ugyanezt a modelljét alkalmazva a metafizika fogalmaira olyan jelkészletet kapunk, amelynek minden „egyes” jele egyszerre önazonos és differenciálódó, megszüntetve ezzel a jel jelölőre és jelöltre való felosztásának mindennemű jogosultságát. A dekonstrukció tehát nem állhat meg a jel destrukciójánál, a dekonstruktív írás és olvasás a megjelenés-eltűnés kettős mozgása révén a nem-helyen kirajzolódó nyomokat írja és olvassa.<sup>4</sup>

*A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről* szóló írásának címében és problémafelvetésében is Kantot idézi, aki azt veti a filozófia végét bejelentő emelkedett hangvétellő diskurzusok szemére, hogy azok valamilyen hasznot remélnék ettől a bejelentéstől. Derridát pont ez a haszon érdekli, szerinte minden eszkatologikus kinyilatkoztatás mélyén egyfajta titok működik, melyet a bejelentés apokaliptikus mozdulata hivatott leleplezni – a haszon tehát magában a leleplezésben rejlik. Az emelkedett hangnem mindig valamilyen csodát sejtet, a felszín alatt megbúvó titokra utal, stratégiája tehát nem más, mint „kriptopolitika”, a titokkal való visszaélés. Derrida szerint az apokaliptikus hangnemet az eszkatologikus predikció vagy predikáció jellemzi, valamilyen végső határ kimondása, ekkor azonban a hangnem önnön halálát is bejelenti. Az eszkatológia nem pusztán hangnem, hanem maga a hang, amely így mindig az utolsó emberé.<sup>5</sup>

Mindenfajta tapasztalás és diskurzus alapvető jellemzője az apokaliptika, vagy ahogyan Derrida nevezi, „a fő-fő leleplezés”, a vég iránti vágy, amely voltaképpen a befejezettség vágyának, önmagunk iránti vágyódásunknak végső manifesztációja. Az apokalipszis szólít, hív valahova, ami mindenben túl van, valamihez, aminek eljövetele mindig eljövőben van, az apokalipszis katasztrófája éppen a beteljesületlenségben rejlik. Ebben a paradoxonban azonban egy másikra ismerhetünk: az önmaga eltörlésében létrejövő nyom paradoxonára, az el-különböződés mozgására, amely Derrida szerint minden szöveg belső mozgását konstruálja – szöveg alatt értve itt a gondolatot, az irodalmi szöveget vagy akár a történelmet. Az írás, a szöveg sem tehet mást, mint hogy a differencia ökonómiájának segítségével halogatja, késlelteti a találkozást az az egészen mással, amiről mindig beszélni próbál, épp ezért beszél mindig

<sup>4</sup> Orbán Jolán, *Derrida írás-fordulata*. Pécs: Jelenkor, 1994, 21-27. illetve 237-256.

<sup>5</sup> Jacques Derrida, „A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről.” in *Minden dolgok vége / Jacques Derrida, Immanuel Kant*. ford. Angyalosi Gergely, Mesterházi Miklós, Nyizsnjányszky Ferenc, Budapest: Századvég – Gond 1993, 65-70.

valami másról...<sup>6</sup> Ha tehát a beszéd már mindig eszkatologikus, akkor az apokalipszis magában a Névben rejlik, a Név maga az apokalipszis. Az „Ez van” mondása, a most mondása mindig az apokalipszis mondása, amelyben már mindig benne voltunk, de mégsem vagyunk benne, most még nem...

A névadás és az identitás problémájához érkeztünk tehát, mely utóbbi, mint látni fogjuk, az etikai dimenzió és a dekonstrukció közti játékmező megnyíltásával párhuzamosan egyre inkább az ipszeitás mozzanata felé mozdul el. Derrida azt állítja, hogy az apokaliptika, a „fő-fő leleplezés” azt a minden tapasztalásban és beszélyben rejlő beteljesíthetetlen vágyat leplezi le, amely végső soron nem más, mint a név kimondásának vágya, az önmagunk kimondásának vágya. A *Kivéve a név* c. esszéjében Derrida a negatív teológia nyelvének elemzésén keresztül mutat rá erre a minden kimondásban rejlő lehetetlenségre, konklúziója pedig az, hogy a negatív teológia nyelvét, az apofatikus beszélyt az önazonosság megkérdőjelezése teszi hasonlóvá a dekonstrukció beszédmódjához. Az apofázis a negatív teológia hangja, a negatív hang, amelynek egyedüli bizonyossága az, hogy a végtelenről nem lehet bizonyosságunk. Azonban azzal, hogy a léten túli Istent mondja, a negatív teológia egyúttal a racionális elgondolhatóság határain is túllép, pontosabban afelé törekszik. Derrida szerint az apofázis elsősorban a legkielégíthetlenebb Isten utáni vágyakozás hangja, egy olyan vágyé, amely egyszersmind magában hordja saját felfüggesztését is. A vágy alapvetően alany és tárgy egymáshoz rendelődése, de egy olyan kettős birtoikos esetben (genitivus), melynek eredete és célja eldönthetetlen. Ha a vágy hangja magáról erről a vágyról tanúskodik, akkor léteznie kell valakinek, aki ezt a tanúságtételt meghallgatja, tehát léteznie kell egy beszélgetőtársnak még a beszély előtt. Az apofázisban mindig a láthatatlan, de már mindig ott levő Másik iránti vágy nyilvánul meg, az apofatikus írás struktúrájában tehát ismét a nyom működésére figyelhetünk fel, amely az oda-fordulás mozgását követi. A nyom jelenlétében mindig valami távollévőre utal, és épp ebben az oda-forduló, visszahajló utalásban konstituálódik önmagaként. Az apofatikus beszélyben vagy írásban az írássá és a lényeggé válás ugyanaz: születés és változás, élet és halál, identitás és alteritás egyetlen, előzmény nélküli pillanatba sűrűsödése. Derrida épp ebben a momentumban ragadja meg az apofázis és a dekonstrukció közti lényegi hasonlóságot: a kijelentés, vagyis az „ez van” kritikája, pontosabban dekonstrukciója nem más, mondja Derrida,

<sup>6</sup> Jacques Derrida, „No apocalypse, not now.” in *Minden dolgok vége / Jacques Derrida, Immanuel Kant*. ford. Angyalosi Gergely, Mesterházi Miklós, Nyizsnyánszky Ferenc, Budapest: Századvég – Gond, 1993, 138.

mint „a lehetetlen, a leglehetősebb (lehetetlen) lehetőségének tapasztalata”<sup>7</sup> Minden írás, minden nyelv a hiperbola mozgását követi, ami pedig magának a transzcendenciának a mozgása, ami a léten vagy létezőségeen *túlra* visz. A túlsodródás ezen mozgása elválasztja egymástól az egzisztenciát és az ismeretet, hiszen a létre, a lehetőségre való nyitottság mindenfajta bizonyosság elvesztését vonja maga után. A nyitottság, a túlsodródás mindig a beteljesületlenség érzését kelti, a lehetetlen megtételét parancsolja. A lehetetlen helye pedig a nem-hely; a hiperbolikus mozgás diszkreditálja a jelenlétet, a nevet és az identitást. Csak a névről, a névadásban rejlő hatalomérzetről való lemondás révén menthetünk meg mindent és bármit, ami a nevet hordja, vagyis a végtelent. Ez a lemondás a tőlem különböző Másikhoz való oda-fordulásban megnyilvánuló szeretetet, amely a küszöbön való megállásra késztet, tiszteletben tartva a Másik hozzáférhetetlenségét.

Hol lehet tehát az a nem-hely, ahol a leglehetősebb lehetetlen eseménye történik? A hely, amelyről Derrida azt mondja, hogy az „minden helye minden helyett, intervallum, tér, térbeliesülés”, amely „odaát van, de minden »itt«-nél inkább »itt«”<sup>8</sup> A „khóra” elnevezést Derrida Platón *Timaios*zából kölcsönzi, ahol a kifejezés a létező fajtái (érzékelhető/felfogható) közti ingadozás két fajtája (a sem-sem és az is-is) közötti ingadozást fejezi ki. A „khóra” így tehát egy harmadik fajta a lét két fajtájához képest, ezzel felborítja a polaritás rendjét, miközben ő maga túl van ezen a polaritáson. A lét rendjén kívüli, tehát anakronikus, mi több, ő maga a lét anakroniája, a létben rejlő anakronia. „A khóra”, mint valami adottként vagy kapottként létező nincsen, csak „khóra” van, láthatatlan idézőjelek közé felfüggesztve. „Khóra” mint „nem-hely” és „nem-idő”, maga a meghatározatlanság, amely helyt ad minden meghatározásnak. Ezzel azonban már „khóra” szexuális nemét is elárultuk: ő a par excellence befogadó, az anya. „Khóra” tehát a valaki által elfoglalt vagy lakott helyet jelenti, ő maga ugyanakkor különbözik mindattól, ami benne foglal helyet, a róla szóló beszély így nem másról szól, mint a politika helyéről és a helyek politikájáról. A *Timaios*zban Platón a lét fajtáinak neveit (érzékelhető/felfogható) egyfajta metonímiával átviszi a beszély fajtáira (mitosz/logosz), és az „idegen”-t a vándor szofista alakjában jeleníti meg, szembeállítva őt a filozófusokkal és a politikusokkal, akiknek „van helyük”. Egy másik szinten azonban a *Timaios*z az apaság kérdését is érinti, mikor az ideális állam képét a fikció fikciójának

<sup>7</sup> Jacques Derrida, „Kivéve a név.” in id. *Esszé a névről*. ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 2005. 63.

<sup>8</sup> Jacques Derrida, „Khóra.” in id. *Esszé a névről*. ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 2005. 76.

segítségével mutatja fel. Míg a költők és a szofisták a mítoszt, vagyis a „törvényes apa nélküli beszélyt” valóságként kezelik, addig a valódi filozófusok a logoszt tanítják, amely rendelkezik „érte és róla felelő apával”. Az apa az igazolható eredet szimbóluma, a Város emlékezetéé a Másik emlékezetével szemben. Derrida szerint az egész európai gondolkodás magán viseli a platonizmusnak ezt a „fallogocentrikus” bélyegét; Platón óta a filozófia nem képes az anyáról beszélni, csak az apáról és a fiúról: semmit nem mond arról a filozófia előtti, vagy még inkább filozófián túli szükségszerűségről, amely pedig befogadja és hordozza a filozófiát. A dekonstrukció tehát az eredet-előttről szóló beszély kíván lenni, de nem az időbeli előzetesség, hanem inkább a térbeliesülés kontextusában értve ezt az előttséget. A „khóráról”, a „nem-helyről” szóló beszély nem időben előz meg minden más diskurzust, hanem helyt ad nekik azáltal, hogy ő maga sosincs jelen.<sup>9</sup>

Álljunk meg egy pillanatra az anya és az apa kérdésénél, kettejük viszonyának kérdésénél. Modernizmus- és metafizika-kritikájában Derrida a következőket veti fel:

1. a nyugati civilizáció története leírható az „atyi ész” történeteként, 2. az ez ezen története egyben a logosz története is, így a civilizációs folyamat irányát a „fallogocentrizmus” elvei szabják meg: az ész elsőbbsége az érzéssel szemben, az apáé az anyával, az ideálisé a reálissal szemben. *Ki az anya?* című írásában Derrida a tanúság, a titok és a felelősség problémáinak vizsgálatokor Freud azon hipotéziséből indul ki, miszerint az emberiség fejlődésének menetét a matriarchátusról a patriarchátusra való áttérés szabta meg. Az érzéki tanúság, az anya mint jelenlévő tanú helyett a hipotetikus, feltételezett, apai tanúság előnyben részesítése strukturális-teleologikus előrelépésnek tekinthető, civilizációs előrelépésnek, sőt ez az előrelépés, a reálistól az ideális felé való elmozdulás maga a civilizáció. Az emberiség története Freud szerint épp ezzel az áttéréssel válik a tanúság történetévé, hiszen az apaság mindig csak hipotézis, mindig a tanúság és a felelősség dimenzióit hívja életre, ezzel pedig az érzékelhető és az elgondolható alapvető különbségét hangsúlyozza. Derrida ezzel szemben élesen kritizálja ezt a platóni hagyományban gyökerező fallogocentrikus haladáshitet. Értelmezésében az anya az élő jelen manifesztációja, ő az, aki a szüléskor és a szülés által érzékelhetően jelenlevőként az azonosság és az eredetiség „jelenlévő tanúja”. Az apai, hipotetikus vagy „tanúsító” tanúság prioritásának hangsúlyozásával az ismételhetőség, pótolhatóság elsőbbségét

<sup>9</sup> Jacques Derrida, „Ki az anya?” in id. *Ki az anya?* ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 2005. 116-150.

ismerjük el, vagyis a tekhné elsőbbségét a phüszisszel szemben. A tekhné forradalma így a „több-anya” forradalma is, hiszen abban a pillanatban, amikor a „jelenlevő tanú” helyére a „tanúsító tanú” lép, az anya elveszíti egyszerűségét, és már csak mint „kihordó anya” kap szerepet, megfosztva a tanúság és vele együtt a felelősség hordozásának tapasztalatától. Azonban, mondja Derrida, azzal, hogy a szülés élő jelenének képzete ily módon elavult, „lehetőségessé és szükségessé” válik a „dekonstruktív genealógia”, melynek „ki kell terjednie magára a genealógia fogalmára is”.<sup>10</sup>

Derrida a tanúvallomás őstapasztalatát a távollévő szülő tapasztalatában véli manifestálódni, ezzel ugyanis a jelen-nem-lévőt az élő jelenbe hozzuk, teret nyitva az egyáltalában vett kételkedésnek – és a dekonstrukciónak. Azonban felmerül a kérdés, hogy a tanúság tapasztalatáról való lemondással nem teszszük-e kockára egyúttal az öntudat, a személyiség elgondolásának lehetőségét is. Az eredet problémája tehát mindig a megismételhetetlen megismételhetőségének kérdésében kulminál, amely végső értelmében az érzékelhető és az elgondolható oppozíciójában nyugszik. Azonban amint ennek az alapvetően ismeretelméleti problémának a vizsgálatokor játékba hozzuk a tanúság és a felelősség fogalmait, máris az etikum és a politikum területére lépünk. Derrida frappánsan összegzi ezen „határátlépés” lényegét: „egyetlen következetes nacionalizmus sem képes ellenállni a kihordó anya következetes, azaz dekonstruálódó képzetének – hacsak a nacionalizmusok elszabadulása maga is nem reaktív válasz a kihordó anya elviselhetetlen lehetőségére”.<sup>11</sup> A következőkben tehát az eredet kérdését az idegen kérdésével szeretném összekapcsolni, és a „kérdés” szó gyakori ismétlődése ezen a ponton nem véletlen. Derrida megközelítésében a kérdés mindig az idegen kérdése, amennyiben a kérdést mint olyant mindig az idegenről (vagy az idegennek) tesszük fel. A Lévinas halálának egyéves évfordulója alkalmából rendezett konferencián Derrida előadásában a „befogadás” és a „vendégszeretet” lévinasi tanításának állít emléket. Lévinasnál a befogadás mindig „tanító befogadás”: a Másikkal való találkozásor a vele való beszédben a Másikat fogadom be, őt, aki kívülről jön, tehát behoz valamit, ami eddig nem volt bent. Ahhoz hogy befogadhassuk a Másikat, itthon kell lennünk, Tőle elválasztva, de csak a Másiknak ez a jövőbeli befogadása teszi egyáltalán lehetővé számomra, hogy önmagam legyek. Lévinasnál a Beszéd az Igazságosság megnyilvánulása: az Igazságosság a két egyszerűség találkozásor megszülető kérdés, az Igazságosság a tanúként jelenlevő harmadik. Az ő megjelenésével

<sup>10</sup> ibid. 43.

<sup>11</sup> ibid.



válik a Másik iránti felelősségem etikaiból jogi-politikai felelősséggé, hiszen érkezése megszakítja az etikai közvetlenséget – annak ellenére, hogy érkezése, vagyis ez a megszakítás maga is közvetlen. Azonban, mint láttuk, minden befogadás előtt a befogadó saját otthonába befogadott, hiszen ahhoz, hogy legyen hol fogadnia, szüksége van egy helyre, amit megnyithat. A par excellence befogadó Lévinasnál a nő, az önmagába-önmagában befogadó, amely mégis elsajátíthatatlan: otthon, amely nem tulajdon, hanem épp a befogadás révén válik otthonná. A vendégszeretet tehát „megelőzi a tulajdont”, hiszen a vendéglátó először mindig vendég és befogadott. A fenomenológia és az etika kölcsönviszonya nyilvánul meg az önmegszakítás gesztusában, mikor az intencionalitás már nem ’ valaminek a tudata, hanem a Másiknak való alárendelődés értelmében vett befogadás, vendégszeretet. Azonban az ilyen, eredet-előtti vendégszeretet túl van a jogi-politikai szféráján, hiszen lehetőségfeltétele a Másik iránti vágy, és az itthon-létben a tőle való radikális elválasztottság. A politika erőszakot tesz ezen az eredeti elválasztottságon, amikor a ’Mi’-ben eltörli az én-t és a Más-t, az általánosságba mosva az egyszerűséget. A legfőbb kérdés itt az, hogyan válhat a vendégszeretet *etikája politikává*? A válasz pedig: a harmadik érkezések, a kérdés születésekor, az Igazságosság pillanatában. Ez a pillanat azonban nem más, mint a döntés csöndje, melyben egyedül a válasz ígérete hallható, és amelyben mégis egyedül én vagyok köteles felelni erre az ígéretre a Másik szólításában. Az intencionalitás már mindig az etika nyelvét beszéli; pontosan a Másiknak való megnyílásban és alávetttségben megnyilvánuló ön-megszakítotttság nyitja meg a teret a harmadik érkezésének, a felelősség kiteljesedésének. A Másik tekintete már mindig egy harmadik jelenlétéről tanúskodik, az Igazságosság, a jogi-politikai felelősség jelenlétéről.

A vendégszeretet témájának újabb aspektusát veti fel Derrida 1995-ös szemináriumi előadásain, amikor a házigazda, a vendéglátó-befogadó önmagaságának kérdését vizsgálja. A Másik felé való oda-fordulás – vegyük észre: *el-különböződő* – mozgása révén konstituálódó „magam” azonban nem identitás, nem ön-azonosság, hanem ipszeitás, „az önmaga *magája*”,<sup>12</sup> mely az önmagától való elhajlások és önmagához történő visszahajlások révén lesz ön-maga. A vendégszeretet felkínálása hatalmamban áll, ilyen minőségemben vagyok házigazda, de nem lehetnék otthon magamnál a vendég nélkül. Derrida kijelenti: „a két fogalom, a vendégszeretet és a hatalomé [...] így kölcsönösen magában foglalja egymást, mindegyik egyszerre alanya és attribútuma,

<sup>12</sup> Jacques Derrida, „Vendégszeretetgyűlölet.” in id. *Ki az anya?* ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 2005. 61.

értelmezője és értelmezettje a másiknak”.<sup>13</sup> Az önmagaság képessége tehát nem adódik a vendéglátás képessége nélkül, hatalom pedig nincsen felelősség nélkül – sem önmagunk felett, sem a másik felett.

De ki az az idegen, a Másik, aki felé meg kell nyílnunk, aki felé nem lehet nem megnyílnunk anélkül, hogy önmagaságunkat ne tennénk kockára? Mi van ebben a Másikban, amivel már megérkezése előtt arra késztet, hogy felajánljuk neki vendégszeretetünket? Derrida szerint a vendégszeretet kérdése alapvetően a kérdés kérdése, hiszen, mint láttuk, a kérdés mindig a Másikkal, sőt a Másik szeméből ránk tekintő harmadiktól érkezik. Az idegen az, aki már jelenlétével kérdéssé tesz és aki életre hívja a kérdést, ezért lehet a xenofóbia, az idegengyűlölet alapja az önmagaság fenyegetettségének érzése. Ehhez azonban az kell, hogy az idegen már ne legyen radikálisan idegen, abszolút jövevény, aki Oedipushoz hasonlóan idegenként szól az idegenhez, idegenben. A „vendégszeretet joga” kifejezés tehát paradoxon, hiszen egyrészt amint a vendégszeretet joggá válik, kizárást, tehát igazságtalanságot implikál, másrészt azonban a vendégszeretet joga nélkül nem nevezhetjük vendégnek, akit be kell fogadnunk. Mi határozza meg tehát, ki a vendég, és hogy kit kell fogadnunk? Erről Derrida a következőket írja: „a vendégszeretet az idegennek jár, bizonyos, de a vendégszeretet is, mint a jog, feltételes marad, és annak feltétlenségétől függ, ami a jogot megalapozza. [...] Az idegenhez való viszonyt a jog szabályozza, az igazságosság joggá-válása”.<sup>14</sup>

Az Igazságosság tehát az a feltétlen alap, amire a Másik hivatkozhat, amikor bebocsájtást kér, és amely révén mi magunk is biztonságban lehetünk otthon, ön-magunknál. Azonban még mindig nem értjük, honnan az Igazságosság kényszerítő ereje? Honnan nyeri hatalmát a joggá-váláshoz? A válasz itt valóban válaszként adódik: a Másik válasza nélkül csak a csönd lenne, hallgatás nélküli csönd, derridai terminussal „a magány alaptalan alapja”, de épp ez az „alaptalan alap” teszi, hogy eleve csak a válasz ígéreténél fogva szólíthat a szólítás, és hallhatja önmagát a szólításban.<sup>15</sup> A felelősség és a válasz kérdései csak együtt merülhetnek fel, mondja Derrida *A barátság politikájáról* szóló előadásában, még 1988-ban. Válaszolhatunk a Másiknak, amikor a válasz a válaszoló személyiségének egységét tanúsítja; választ adhatunk a Másik mint autoritás *előtt*, elismerve ezzel őt

<sup>13</sup> *ibid.* 73.

<sup>14</sup> Jacques Derrida, „Az idegen kérdése: az idegentől jött.” in *Az idegen: variációk Simmettől Derridáig*. szerk. Biczó Gábor, ford. Boros János, Orbán Jolán, Teller Katalin, Pécs: Jelenkor, 2004. 29.

<sup>15</sup> Jacques Derrida, *Istenhozád Emmanuel Lévinasnak*. ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 2000. 42-43.

mint Másikat. De a válasz legalapvetőbb értelmében mindig a Másikra válaszunk: az ő kérdésére, kérésére, imájára, idézésére, szólítására. A válaszadásnak ez az értelme magában foglalja az előző kettőt, így eredetibb és feltétlenebb azoknál. A Másik mindig a hozzám való viszonyban konstituálódik, a válasz tehát kötelességem, attól a pillanattól kezdve, mikor kérésével azzá tette; másrészt a név, amely a válaszadást strukturálja, az én nevem mindig a Másik számára való név, a válaszom csak neki szólhat. A barát mindig a harmadik, aki megvédi a párbeszédet a mélységbe, az alap-nélkülibe való süllyedéstől, állítja Nietzsche a *Zarathustrában*. A barát, mondja Derrida, a Másik szeméből rám tekintő harmadik, aki tanúsítja a Másik iránt vállalt felelősségemet.<sup>16</sup> Az Igazságosság felelősséget tanúsít, az adósság nélküli kötelesség értelmében, olyan kötelességet, mely „az én nevemben mint a másik nevében gyakorlódik”.<sup>17</sup>

Az idegennel való találkozás kérdésének vizsgálatakor röviden érintenünk kell még egy kérdést, ez pedig a fordításé. A Paul de Man emlékére tartott előadásainak egyikén Derrida kijelentette: ha a dekonstrukciónak bármilyen szabatos, ökonomikus, „jelszó-szerű” definícióját akarnánk adni, túlzás nélkül csak ennyit mondhatnánk: „több, mint egy nyelv”, „nincs többé egy nyelv”. Derrida gondolkodása több értelemben is a fordítás problémája körül forog, korai műveiben például a logocentrizmust az univerzális nyelv megtalálásának álmaként értelmezi. A nyelv viszont éppen saját különbözőségében manifesztálódik, a nyelvek sokasága révén. A hagyományos, metafizikai felfogásban a fordítást az eredetihez képest mindig csak másodlagos műveletként értették, a dekonstrukció az eredeti fordításnak egy olyan elgondolhatatlan fogalmából indul ki, amely megelőzi az eredeti és a fordítás bármely megkülönböztetését. Ez azonban nem csak azt jelenti, hogy másképpen kell elgondolnunk a fordítást, a kifejezésen egy gondolatnak egy másik nyelvre való átültetését értve. Arra kell figyelniük, amit a transz- előtag jelent: a gondolat mozgását az eredettől a megérkezésig, a két pont között, amelyek mindig késleltetik és megkülönböztetik egymást. A dekonstrukció így a fordítás egy olyan elméletének alkalmazása, amely kihívások elé állítja a filozófiai tradíciót, másrészt viszont a fordításnak egy olyan gyakorlata, amely inkább felmutatja mintsem elrejteti önnön határait.<sup>18</sup> A bábéli zűrzavar Isten büntetése volt az elbizakodott

<sup>16</sup> vö. Jacques Derrida, „The Politics of Friendship.” In *The Journal of Philosophy* Vol. 85. No. 11. (1988): 638-644.

<sup>17</sup> Jacques Derrida, „Szenvedések.” in id. *Esszé a névről*. ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 2005. 19.

<sup>18</sup> vö. Peggy Kamuf, ed. *A Derrida Reader. Between The Blinds*. New York: Columbia University Press, 1991. 241-242.

embernek, a nyelvek összezavarása nem pusztán a racionalitás, az érthetőség rendjét forgatta fel, hanem megtörte a nyelvi imperializmust is. Isten fordításra ítélte az emberiséget, amikor az ő lefordítható, mégis lefordíthatatlan nevével az értelem általánosságát biztosította számukra, ám ezzel párhuzamosan korlátozta is ezt az általánosságot: Isten neve a „tiltott transzparencia és a lehetetlen egyértelműség”. „A fordítás törvény lett, kötelesség és adósság – mondja Derrida –, de olyan adósság, mely alól többé senki sem mentesülhet.”<sup>19</sup>

1993 novemberében a pécsi – akkor még Janus Pannonius – Tudományegyetemen, díszdoktorrá avatása alkalmából tartott székfoglaló beszédében Derrida „idegenként” szólalt fel, meghívott, megszólított és befogadott idegenként, sok ezer és millió idegen nevében, akiket nem ért hasonló szerencse. Azt mondja, a dekonstrukció számára végső soron nem jelent mást, mint a kritikán túllépő afirmációt, mint egy „másképpen elgondolt felelősség” iránti „tiszteletteljes és gondos hűséget”.<sup>20</sup> Ebben a megközelítésben dekonstruálni felelősséggel jár, az örökséghez való tiszteletteljes és igenlő odafordulás értelmében. Ahogyan ő fogalmaz: „örökölni nem annyit tesz, mint birtokolni vagy megkapni ezt vagy azt – inkább azt jelenti, hogy aktív, kritikai és szelektív módon megerősítjük, azaz értelmezzük és fölfejtjük a parancsot, ami mindig egyszerre fiatalabb és öregebb is nálunk, mint valaki másnak a törvénye, akiknek soha nem leszünk kortársai.”<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Jacques Derrida, „Des Tours de Babel.” in *A Derrida Reader. Between The Blinds.* ed. Peggy Kamuf, trans. Peggy Kamuf, New York: Columbia University Press, 1991. 253.

<sup>20</sup> vö. Jacques Derrida, „... mégis túlcsap és túlmutat rajtam.” In id. *Ki az anya?* ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 2005. 97-99.

<sup>21</sup> uo. 99.

**Bibliográfia:**

- Derrida, Jacques. „The Politics of Friendship.” *The Journal of Philosophy* Vol. 85. No. 11. (1988): 632-644.
- Derrida, Jacques. „Des Tours de Babel.” In *A Derrida Reader. Between The Blinds*. [ed. Peggy Kamuf, trans. Peggy Kamuf] 244-253. New York: Columbia University Press, 1991.
- Derrida, Jacques. *Minden dolgok vége / Jacques Derrida, Immanuel Kant*. [ford. Angyalosi Gergely, Mesterházi Miklós, Nyizsnyánszky Ferenc] Budapest: Századvég – Gond, 1993.
- Derrida, Jacques. *Istenhözad Emmanuel Lévinasnak*. [ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán] Pécs: Jelenkor, 2000.
- Derrida, Jacques. „Az idegen kérdése: az idegentől jött.” In *Az idegen: variációk Simmeltől Derridáig*. [szerk. Biczó Gábor, ford. Boros János, Orbán Jolán, Teller Katalin] Pécs: Jelenkor, 2004.
- Derrida, Jacques. *Esszé a névről*. [ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán] Pécs: Jelenkor, 2005.
- Derrida, Jacques. *Ki az anya?* [ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán] Pécs: Jelenkor, 2005.
- Orbán, Jolán, *Derrida írás-fordulata*. Pécs: Jelenkor, 1994.
- Kamuf, Peggy, ed. *A Derrida Reader. Between The Blinds*. New York: Columbia University Press, 1991.