

A dekonstrukció és a politikum halála

A dekonstrukció és a politikai filozófia: sokak számára egymást kizáró mozzanatokat jelenítenek meg kultúránkban. Együttes tárgyalásuk legalábbis eleve a zsákutcába való tévedés lehetőségét előlegezi, közös nevezőre hozásuk szükségszerűen balsikerral fenyeget. Mert valóban vélekedhetünk úgy: a derridai gondolkodás forrásvidékén eredő majd másutt is túláradó gyakorlat, lévén, hogy túlteng benne a kérdés és a kétely, az individualitás lehetőségét megbéklyózó intézményesítésre irányuló modern gyanakvás pátosza, hogy a konstruktív megoldásokat könyörtelen bírálathoz részesíti, nem-hogy lendítője lehetne a politikai filozófia esetleges sikerének, magát a vállalkozást hiúsítja meg. A kijelölt határok, a korhatagnak nevezett korlátok folytonos áthágása, a modern értelemben vett szabadság féktelen gyakorlása, a világnak az anarchisztikusan burjánzó szövegeffektusok kötődéseként, sűrű textuális szövedékként való bemutatása semmiképpen sem tarthat számot a politikai filozófiát tárgyaló gondolkodás rangjára. Az ellentétek, különbségek az egység terein kívül burjánzanak filozófiájában. Aztán, a dekonstrukciónak az esztétikai tartományok mélységeiben való otthonossága, valamint a dionüszoszi megrázkódtatás ünneplése végletesen problematikussá teszi a politikummal kapcsolatos illetékességének bármilyen feltételezését. Az sem érthető félre, hogy a dekonstrukció apostola nem egy szöveggörnyezetben szóba hozta: a „vírus”, azaz, a vírus-metafora képezi munkásságának egyetlen tárgyát.¹ Fellépései mindig az aláásás tevékenységével kapcsolatosak, úgy kíván mély nyomot hagyni a kultúránkban, hogy nem értelemtolmácsolást keres, hanem megingatja a jelentések, az értelem építmé-

¹ Jacques Derrida par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, 1991, Paris, 61.

nyeit. Nem tesz mást mint végrehajtja Nietzsche programját: kételkedjünk radikálisabban Descartes-nál!² Csupán egyetlen nyelvet ismer, mely tökéletesen illik hozzá: a szélsőséges nominalizmus kvázi-nyelve ez, mely a kulturális, fogalmilag közvetített, normákba vetett, nem-tudatos hit megrendítésében leli kedvét. Hogyan lehet beszélni valamilyen illetékességről a köz-terek, köz-szférában kibomló igazság vonatkozásában ott, ahol a jelentések minimális szemantikai azonossága is megkérdőjeleződik, vagy ahol a konstruktív megoldások útjai végérvényesen elsötétülnek az anarchisztikus spontaneitás praxisa folytán? Ahol a fogalmak, melyek keretezik létezésünket, csupán a dekonstruktív kontinuumba vetítetten jutnak kifejezésre? A politikum lényegvesztése, nyomasztó állapota körünkben vajon nem éppen a szertelenné vált dekonstruktív magatartás számlájára írható? Azok ugyanis, akik a ún. liberális konzervatív álláspont mintájára azt állítják, hogy kulturánk és a moralitás romos állapotban hevernek, a tolakodónak minősített dekonstruktív ösztönzéseknek tulajdonítják a baljós tendenciák felszínre kerülését. Aligha volt valaha gondolkodás, mondják, melynek anarchizmusa, baloldali színezettségű nietzscheanizmusa, ahogy Alain Bloom mondaná, gyökeresebben száműzte volna eljárásaiból a személyfeletti dimenziókat, a normatív elemeket, az intézményes rend tagolásának alapfeltételeit.

Nem kívánom lebecsülni a hangoztatott kifogásokat. A dekonstrukció, a kultúránk aporetikus vonatkozásai iránti érzékenységgel, valóban olyan hozadékokat, bizonytalanságokat jutott felszínre, melyek meggondolásra készíthetnek bárkit, aki a modernitás esélyeiről, s ezen belül a politikum, az interszubjektivitás valamint az individuális és az univerzális közvetítési lehetőségeiről töpreng. Inkoherenciája nem létezésének járulékos eleme, hanem lényegi tulajdonsága, ám éppen ezáltal veszi igénybe a kultúra egészére vonatkozó gondolkodásunkat. De a játék-ellenjáték, elmarasztalás-apológia, pozitív-negatív elfogultságok helyett, melyek árnyékként kísérik az idevágó befogadások vonalvezetését, úgy gondolom, hogy egy kritikai genealógia lehetőségeit kell fontolóra vennünk, még hozzá az elmúlt idő kontextusában, melynek keretében a dekonstrukció is változásnak vettetett alá. Nemcsak arra a tényre utalok, hogy a dekonstrukció módfelett eltorzult, sőt ellaposodott az (különösképpen amerikai) utánczó kezében. Az említett vírus-metaphora bizonyára lé-

² Nietzsche-Werke Kritische Gesamtausgabe, VII 3, Berlin, 1967, 173.

nyegbevágó, de nem hiszem azt, hogy maradéktalanul feltárhatja a derridai magatartás dimenzióit, különösképpen nem jelen idő tájt, amikor a dekonstrukciót mintegy utolérte a modernitás önkritikájának sorsa, a néhai „gerillaharc” után sok helyütt bevonult az egyetemekre, fedélre lelt az egyetemi tantermekben, a tantervek szerves részét képezi, a tudományos tanácskozások, tudományos monográfiák kedvenc témájává, tudományosságra törő meghatározások tárgyává vált — noha őseredeti szándéka szerint, és nem utolsósorban sajátos igazságosságfilozófiája szellemében, éppen ezen intézmények szabályos köreit, a metafizikus kultúra érvényre jutott pedagógiai szerkezeteit kívánta áttörni. Az a „gondolkodó”, akinek nevéhez működését fűzik, sokasodó könyvei írásrengetegével, halmozódó fellépésével maga is a nyilvánosság intézményrendszerének elismert és (agyon)keresett szereplőjévé vált. Ezenkívül a dekonstrukció nem túl hosszú történetét a létezésével kapcsolatos, egyfajta állandóan megvalósuló, polemológia (lásd: Habermas, Frank, Gadamer, Lacan, Bouveresse, Paul de Man II. világháború alatti tevékenysége kapcsán kirobbant vita résztvevői, hogy csak néhány bírálót említsek) valamint az „elődök” (Heidegger), a „barátok” (de Man) gondolkodói teljesítményének egyfajta igazolása, esetenként pacifikálása fémjelzi — az elmarasztalókkal szembeni derridai védekezés, az alkalomadtán kifejezésre jutó indulatos ellenválaszok logikája éppanyira alakította pályáit, mint a kezdeti elgondolások, a demisztifikálási szándék. Mert amikor Derrida abba a szerepbe kényszerült, hogy az önábrázolás, az önmeghatározás alanya legyen, akkor maga is hozzájárult gondolkodásának jelentékeny módosulásához, annak ellenére, hogy észjárásának logikája megkövetelné, hogy a dekonstrukciót nem meghatározások és rituális azonosítások szomszédságában, hanem működése közben észleljük. Mindez nem azt jelenti, hogy körülötte végérvényesen elcsitulnak a hullámok, hogy nem fog kiváltani heves ellenállásokat: nem, ám nyilvánvalónak tekinthető, hogy a dekonstrukciónak, akarva-akaratlanul, a megváltozott körülmények, az intézményekbe való beleilleszkedés, az intézményekhez való kötöttség közepette (is) kell kifejtjen tevékenységét. Ma a legkomolyabb figyelmet kell tanúsítanunk J. L. Nancy régi figyelmeztetése iránt, miszerint a dekonstrukciót óvni kell Derridától is, s hogy idővel a reálisan létező „dekonstrukció” is dekonstrukcióra, önkülönböződésre szorul. Nem engedékenysége miatt: a dekonstrukció maga olyan szigorú, már-már emberfeletti

követelményeket támaszt a véges ember felé, melyek törekenységünk okán egyszerűen teljesíthetetlenek. Feladatként: megvalósíthatatlan. Minden látszat ellenére, következetes gyakorlása rendkívül súlyos terhet helyez gyakorlójának vállára.

Aki — példának okáért Derrida könyvei mellett — újraolvassa Nancy Frasernek több mint tíz évvel ezelőtt írt eszmefuttásait³ a dekonstrukció és a politikai filozófia relációról, vagy fellapozza az akkori, idevágó könyveket⁴, megvonhatja a mérleget. Egyfelől rögzítheti mindazt ami immáron három évtized múltán is állandósággal bír, másfelől megtapasztalhatja a változásokat, melyek azóta végbementek. Mindenesetre a feljebb említett vádakkal szemben a dekonstruktív elméletek erőfeszítései kezdettől fogva a „politikum” jelentéseinek pecsétjét viselték magukon: a dekonstruktív „intervenció”, hogy az egyik kulcsszóval éljek, önnön szándéka szerint nem más mint a „politikumnak”, a politika jelenségének a kultúra egészében betöltött átértelmezésére irányuló stratégia.⁵ Gyakorlatának legmagasabbrendű tanúsítványa ennél fogva a „politikum” jelentésvonatkozásainak átgondolása kellett, hogy legyen. Hogy a filozófia és a „politikum” között a legszorosabb együttlét, az egymáshoz való tartozás viszonylata áll fenn, hogy a „politikum” intézményének átgondolásához nem külsőleges, hanem immanens filozófiai értelmezésre van szükség, azt jelenti: a „politikum” nem különálló tartományként jelenik meg a színen, a „politikumra” való erőteljes összpontosítás a dekonstruktív eszmefuttások legmélyéből fakad. Hogy „csupán a szöveg létezik”, ez a többszörösen félreértett maxima egy ízig-vérig, a „politi-

³ N. Fraser: *The French Followers of Derrida: The Politisation of Deconstruction or the Deconstruction of the political*, *New German Critique*, 1984/33. Az írás a *Les fins de l'homme. A partir de travail de Jacques Derrida*, Paris, 1981 című mű kapcsán született.

⁴ Azokra a könyvekre gondolok különösképpen, melyek ahogy J. L. Nancy és Ph. Lacoue-Labarthe fogalmaztak egyik írásukban a „politikum” (le politique) dekonstrukciójával, vagyis a „politikumnak” a nyugati gondolkodásban betöltött helyével, s nem a dekonstrukció politizálásával (la politique) foglalkoztak. Ugyanitt azonban olyan filozófusok is jelentékeny szerepet játszottak akik nem a dekonstrukció keretén belül gondolkodnak, mint pl. C. Lefort, É. Balibar, J. Ranciére, *Rejouer le politique*, Paris, 1982, valamint *Le retrait du politique*, Paris, 1983. De érdemes elolvasni M. Ryannak a könyvét is — Derrida Marx-eszmefuttatásainak fényében: *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimor, 1982.

⁵ A stratégia szerepéről Derridánál lásd R. Laporte írását, *Ecarts, Quatre essais á propos de Jacques Derrida* (L. Finas, S. Kofman, R. Laporte, J. M. Rey), Paris, 1973. Fogadjuk el okfejtését, miszerint a dekonstrukcióban nem létezik értelem stratégia nélkül!

kum” tárgykörébe vágó állásfoglalás kívánt lenni: minden megnyilvánulás, minden értelemfeltárulás egy politikai tartalmak által meghatározott kontextusban történik. Nem áll fenn egy olyan neutrális helyzet, amelyben megszabadulhatunk a kontextustól, a „politikumban” való tartózkodás terhétől, melyben felemelkedhetünk az örök csillagállások magasába. *A törvény hatalma: az autoritás misztikus alapjai*⁶ című mű szerzője is arra törekszik, hogy meggyőzze olvasóját, a dekonstruktív (meta)kérdésfeltevés mindig a jog, az igazságosság, a politikai legfontosabb kérdéseit vette célba. Hiszen értékválasztásaiból következik, hogy a metafizikai kultúra egyfajta politikum-konceptiót testesít meg, mely az uralkodó gazdasági, politikai és kulturális jelentések egybefonódását, a mozgási kereteket, a kérdés és a válasz logikáját megszabó fogalmi tér elemeinek láncolatát hitelesíti. Olyan szellemi állapot benne az uralkodó, mely a duzzadó erőt juttatja kifejezésre, a metafizika a hatalom, az erőszak és a teljessé váló ellenőrzés állandóan megújuló és újratermelő rendszer, fogalmi rendőrség, mely a mulandóság, esetlegesség, a kisebbségbe szorult elemek fölé emelt építmények védelmét látja el. A dekonstrukció „leleplezés-technikája”, hadd szögezzem le rögtön, elképzelhetetlen a modern gondolkodás politikai beállítottsága nélkül, miszerint mindaz, amit az embernek el kell ismernie, jogosultként anélkül kell megmutatkoznia. Hegel egy mélyenszántó, nagyon is idevágó okfejtésében arról szól,⁷ hogy a modern világban az ember ha hozzászólt a dolgokhoz, „akkor szubjektivitásának e kielégítése” után sok mindent képes elviselni. Ezért a modern világban a néma hallgatás felforgatóbb lehet, mint a „szubjektivitás kielégítése”, azaz a dolgokban való tevőleges részvétel. A hallgatás — folytatja Hegel — azt a félelmet keltheti, hogy az ember magába fojtja azt, amit kifogásol egy dolgon, míg az okoskodás a kielégülést tartalmazza abból a szempontból, hogy a „dolog könnyebben folytathatja útját”. Hegel, mint ahogy Platón is,⁸ tanúsá-

⁶ J. Derrida: Force de loi: Le „Fondament mystique de l'autorité”, *Cardozo Law Review*, 1990. Vö. még *Points de suspension*, Paris, 1992, 213 vagy 375.

⁷ A jogfilozófia..., *ibidem*, 339.

⁸ S. Rosen, aki bírálatban részesíti Derrida Platón-elemzéseit, lévén, hogy a beszéd és az írás közötti különbség nem ontológiai hanem politikai jellegű Platónnál, úgy vélekedik, hogy Derrida nem képes belátni a hallgatás és a beszéd különbségét. Ennélfogva a hallgatásnak nem tud olyan szerepet juttatni a platóni gondolkodás értelmezésében, amilyent az megérdemel, S. Rosen: *Platonic Reconstruction*, in: *Hermeneutics as Politics*, New York/Oxford, 1987, 58. Rosen szíven találja a dolgot, amikor a hallgatást politikai kérdésként is taglalja. A hallgatás kérdésére azonban még vissza kell térnem.

got tett a hallgatás politikai funkciójáról. A dekonstrukcióval kapcsolatosan viszont fenyegetően ott van a *hallgatás-hiány jelensége*, kiéleződik a viszony közte és a hallgatás felforgató politikuma között. Gyakorlójába nem lehet belefojtani a szót — íráséhsége, az „ismétlésben változó azonosság önmagát” újraíró gyakorlata, a szövegszöttesek végtelen szövését óhajtó igénye, a szokványos szövegütemezés felbontása innen származik —, a fogalmi lehetőségeinket beteljesítő metafizikai rendszerek egyúttal állandó ösztönzések, hogy minduntalan medgezze, gyakorolja képességeit.

Minden lezárás önkényes, erőszakkal közvetített, valójában a dekonstrukció feladata a levinasi értelemben vett végtelen „etikai ellenállás”,⁹ a fogalmak használati módja okán végzett végtelen **munkát** (ismét egy nagyon modern fogalom!) illető szorgalom, örök-állandó iparkodás, szívóosság. Ha arra a következtetésre jutunk, hogy a fogalmaink használati módja minduntalan dekonstrukciót, meg nem szűnő óvatosságot igényel, hogy a szövegek jelentésaspektusai állandóan újraszervezhetőek, akkor az itt követendő munkafolyamat olyan, mint Penelopé szövete, ideiglenes, amelyet mindennap újra kezdenek.¹⁰ Amit értelmezésnek hívunk, az a dekonstrukció számára a legközvetlenebbül változtatást jelent, méghozzá azáltal, hogy megmutatja azokat a peremvonalakon tartózkodó rétegeket, marginalitásba szorult maradékokat, kisebbségben leledző, kiszolgáltatott mozzanatokot, melyek összeilleszthetetlenek a rendszerben megnyilvánuló tendenciákkal és nem mintaszerű töredékei egy nagyobb hegemonikus kánonnak. A metafizika párosan ellentétes kategóriái azt a törekvést hordozzák, hogy a rendszer minden részeeleme megfeleljen a maximum elvének, ami a meghatározottságok ökonómiáját teljesíti be a tökéletesnek tartott kör¹¹ kontextusában. Ennélfogva minden koncepció, fogalomra jutás, névvel való rendelkezés a leibnitzi teo- és szociodicea logikai szerkezeteiben rejlő mozgásokat juttatja érvényre: a dekonstrukció ezért a „biodegradálás”¹² által felismerhetlenné tett mozzanatok

⁹ Erről: J. Derrida: *Violence et métaphysique...*, in: *L'écriture et la différence*, Paris, 1967, 218.

¹⁰ Hegelnél e hasonlat jellegzetesen negatív kontextusban szerepel (A jogfilozófia alapvonalai, Budapest, 1971,9) Hannah Arendt viszont a gondolkodás ütemét írta le ezen hasonlat segítségével, H. Arendt: *Thinking and Moral Considerations: A Lecture*, Social Research, 1971,3.

¹¹ A kör metaforájáról Hegelnél és Kantnál, J. Derrida: *La vérité en peinture*, Paris, 1978. Lásd különösképpen az első fejezet eszmeifuttatásait.

¹² Lásd: J. Derrida: *Biodegradations*, *Critical Inquiry*, 1989, Vol. XV, No. 4.

megmentésének¹³ irányában mozog. Fellépése azonban nem merül ki abban a gyakran hángoztatott állításban, hogy a fogalom egysége lehetetlenné tesz bármilyen kérdésfelvetést, létfogalmát nem elégti ki az a megállapítás, miszerint az egységesülés, mely minden konstruktív, egészre mutató megoldás sajátja, eltíporja a kérdés jogát. Mert a kérdés maga is a metafizika tartományához tartozik, a „mi ez?” gesztusában a metafizikai szuverenitás igénye magasodik fel, a létezésről szóló kérdés irányvétele metafizikáért, a lényegi létezés-összefüggésekbe való betekintés jogáért kiált.

Mindezt nem véletlenül említettem, mintaszerű: ha a dekonstrukcióra vonatkozó meghatározás, a „mi ez?” vagy a „miért?”-re utaló válaszadás feladatát kívánjuk végrehajtani, ha a végtelenbe mutató szakadatlan mozgását kívánjuk lelassítani, netalán megállítani, akkor mindenképpen kísérteni fog bennünket a negatív teológia szelleme. Tudniillik, ha lényegére kérdezzük rá, akkor a negatív megállapítások örvényébe kerülünk. Se szeri, se száma azoknak a negatív meghatározásoknak, melyek elhangzottak és egyúttal elképzelhetők a dekonstrukció kapcsán — ugyanakkor a negatív azonosítások vég nélküli sorjázása nem jeleníti meg azt a reményt, hogy a negativitás valamikor pozitívitás biztonságába csaphat át. A negatív teológia gondolkodásában nyelvi, fogalmi elem nem vonatkoztatható az Istenre. Ami esendőségünk, halandóságunk okán a rendelkezésünkre áll: az isten értelmezhető üzenete. A dekonstrukció szorgalmazója nem fogadhat el egyetlen olyan magaslati, neutrális, privilegizált helyet, ahonnan létezési módozatai, egyébként is a pluralitásban fennálló gyakorlatai maradéktalanul bevilágíthatók. Immanens mivolta miatt nem lehet mögéje kerülni.

Ha egy gondolkodásmód értelmezésében sokat kell foglalkozni a félreértésekkel, a negatív meghatározásokkal, akkor kétségtelen, hogy a látszatok esetében nagy súllyal esnek a latba. A dekonstrukcióval való foglalkozás nagy mértékben az általa gerjesztett látszatokkal való törődés is. Hadd soroljak fel ezért most néhány lényeges érintő negatív azonosítást, melyekből kitetszik a dekonstrukció törekenysége! A dekonstrukció **nem** az analízis és a bírálóat elegye, mivel nemcsak a viták közegébe, de a fennálló materi-

¹³ Rosen érdekes okfejtése szerint, melynek alapja, hogy Derrida támadása a felvilágosodás ellen a felvilágosodás következménye, a dekonstruktív mánia a protestáns etika poszttiszteikus módozata, ibidem, 51. Mindenesetre a felfebb említett szorgalom valóban a protestáns etika erőnyeit idézi fel.

ális intézményekbe, a politika terepeire kíván belépni, és belülről kísérel meg eljutni azokhoz a peremmozzanatokhoz, melyek megszelidíthetetlenek a végső megoldások, az egységesítés elvei számára. A kanti értelemben vett kritika, a krinein, a krízis (a döntéshozatal különböző folyamatai) is a dekonstrukció tárgyát képezik. **Nem** analízis, mert nem irányul a lebontás műveletének célirányosan elképzelt tárgyára, nevezetesen a lehető legkisebb egységre melyből összeállítható az egész.

A dekonstrukció **nem** módszer gyanánt működik, mert olyan gondolkodásmód megnyilvánulásaként jut a felszínre, mely kiszámíthatatlanabb, mint bármely újfent érvényesítendő szabályok által kijelölt irányvétel. Úgy tesz tanúbizonyságot korának dinamikájáról, úgy beszél a szövetség szerveződés formáiról, a szövegen belüli hasadásokról, törésekről, hogy nem igényel ellenőrzött ismétléseket, útjelzőkkel ellátott ösvényeket, melyek a tárgyhoz való hozzáférést szavatolják. Ugyanakkor, a dekonstrukciónak a módszerre vonatkozó **antipódusként** való magyarázata fonák dolog: valóban tárggyá teszi a módszer korlátjait, de a módszer és a módszerellenesség alternatíváját, a közöttük lévő különbséget veszi igazán szemügyre.

A dekonstrukció **nem** írható le a filozófia pszichoanalíziseként,¹⁴ vagy az elnyomott motívumok lázas kutatásaként, mely minden beszédmodot szimptomaként kezel annak érdekében, hogy életet leheljen a halódó igazságtartalmak testébe. Ellenkezőleg, a kudarcot vallott elnyomás foglalkoztatja, azok a mozzanatok, megjeleníthetetlen „nyomok”, melyek korlátokat szabnak a áttetszőség eszményére hivatkozó olvashatóság-eszmény vonatkozásában.

Az elsődleges, úgymond lényegiséggel bíró processzusokat mindig másodlagos folyamatok határozzák meg, az „eredeti másodlagosság” formái beleíródnak az eredet tereibe. Ezért a dekonstrukció **nem** hivatkozik, mondjuk, a transzcendentális tudatalatti jogaira: úgy vélekedik, hogy a tudatalattira utaló beszédünk mezőit már eleve átszeli a tudatos/tudalatti különbsége.

A dekonstrukció elhárítja magától a feltételezést, hogy a metafizika, a fogalmi hagyományunk szétporlasztásának a közege lenne, hogy fáradozásai az erőtlenné vált logoszból, észszerkezetből, netán a felvilágosodásból való kilépést szolgálnák. Valóban különösképpeni tárgyát képezik azok az eljárások, melyek kezdettől fogva zárt-ságra tartanak igényt a totalitás megteremtésének céljából. De **nem**

¹⁴ Errl: J. Derrida: Freud et la scène de l'écriture, in: L'écriture..., ibidem.

a metafizikai kultúra elmúltával veszi kezdetét, mintegy leleplezve a metafizika bűneit, jogbitorlásait, **nem** torlaszolja el a logosz, az észszabályok érvényesülésének útját, noha korlátozza az ész bizonyos felfogását és egyáltalán a cáfolhatatlan bizonyosságokat létrehozó médiumok hatalmát. **Nem** a hagyomány negatív ellenképe, minél inkább a metafizikai kultúrával ellentétes pozícióban láttatják, annál sikeresebben félreértik. A hagyomány nyelveiben, szövegeiben való élénk tájékozódás jellemzi, bizonyos tekintetben tradicionalistább, mint a hagyomány tekintélyére hivatkozó filozófiák. A túlfokozott észgyakorlat talaján valóban felfedésre és megszűnésre ítéltett minden (mítosz, hagyomány), ami nem illeszthető bele uralmának rendszerébe. De a dekonstrukció tárgya maga a leleplezés, mint tösgyökeresen a metafizikai kultúrához tartozó eljárás, mint egy halmozódó gesztussorozat, mely úgy vág neki az igazság feltárásának, hogy megsemmisíti a látszatokat, a zavaró elemeket, eloszlatja a tévhiteket. Kritikai gyanakvása a felfedésben teljesedik ki, hogy rangsorolásban mutathassa meg a világ sorát: elválasztja a látszatot a lényegtől és megakadályozza keveredésüket. A dekonstrukció nem a semmiből lép elő, a metafizika tartalmai a kezdettől fogva adottak a számára, úgymind őbelé magába vannak helyezve: nem áll rendelkezésünkre egy olyan nyelv melynek segítségével kiszakíthatnánk magunkat a hagyomány testéből. A metafizikára való ráutaltságának magyarázatában a kanti értelemben vett transzcendentális illúzió fogalmát kell segítségül hívnunk. Mert Kant azt bizonyítja erőteljesen, hogy a látszatszerűség hozzátartozik a valósághoz, a transzcendentális illúzió nem tűnik el a kritikai feltárás után sem. Az ész önmagában hordja saját használatának maximáit, melyek olyanok, mint az objektív elvek. A metafizikai kultúra fogalomtára a dekonstrukció transzcendentális illúzióját jelenti, a háttérben mindig ott működik a kanti felfogás derridai átértelmezése: a metafizikát nem lehet leleplezni egy neutrális hely biztonságából. Mint a látszatszerűség a kanti filozófiában, vagy a metafizika nyelve, adottságként, a mi realitásunkhoz tartozik. Azt is látnunk kell, hogy a metafizikának transzcendentális illúzióként való derridai értelmezése is modern vetés — és nem tévesztendő össze a metafizikai érvényességek pre-modern formáival: a transzcendentális illúzió a szubjektív módon felfogott ész aktusa, objektivitása a felismerés szubjektív formája által válhat azzá, ami. Vagyis: szubjektív aktusom révén válok egy általam objektívnek minősített rend részévé.

Eltávolodunk a lényegtől, ha azzal a magyarázattal hozakodunk elő, hogy a dekonstrukció a retorika, az irodalom, az elnyomottak, a Másik, a másság, a kirekesztettek, a metafora pártját fogja a logika, a „fallogocentrizmus”, az elmélet, a jelenségeket bekebelező despotikus „lényegtartalmak”, az elnyomás kiterjesztett rendszere ellenében. Szükségképpen csorbítjuk gondolkodásának életét, ha azt feltételezzük, hogy praxisát azon elv vezérli: a valóság legmélyéből kioldódhatnak a peremre szorult mozzanatok, melyek, lévén elnyomottak, igényt tartanak jogaikra. Figyelmen kívül hagyjuk mindazt, ami megszabja a létezésében rejlő kihívás-motívum értékét, ha egy, a rendszerlogikával szemben feszülő ellencselekmény ökonómiáját pillantjuk meg benne. Noha érdeklődése különösen azokra a vonatkozásokra utal, melyek a kultúránk kereteiben az erőszaktevéssel vannak kapcsolatban, a dekonstrukció **nem** azt tűzi ki célul, hogy részt juttasson az elnyomott világelemeknek: a hozzá illő magatartás a bináris ellentétek, a polaritás feszültségterén, az igen-nem, nem-igen, tézis-antitézis-szerű állásfoglalások tartományain túl keresendő. Arról értekezik folytonosan, hogy mennyire készen van már a válasz minden olyan elképzelhető kérdésfeltevésben, melyet e feszültségtér diskurzív-uralmi logikája juttat érvényre. Hogy a kérdésfeltevés megszabja a választ. Így a kérdés és a válasz egymárvonatkozódásának dinamikáját is bevonja vizsgálódásának körébe.

Az imént elmondottakkal összefüggésben, a dekonstrukció **nem** az azonosság istenítésével jellemezhető gondolkodással szembe, **nem** az elevenségében megnyilvánuló különbség jogát védelmezi. A kortárs gondolkodás, kétségtelen, a különbségfilozófia jegyében alakult. Szinte kézenfekvő, hogy úgy elmélkedjünk: ezen gondolkodás lényege sűrítődik össze abban az elégedetlenségben, mely az azonosságnak a különbséggel való közvetítésének nyugat-európai formáit illette. A nem-lét, a más-lét valójában a lét konstitutív elemei, a különbség az azonosság önkorlátozását testesíti meg, a különbség és az azonosság egységet képeznek: már Platón megalapozta ezen gondolkodásmód építményét. Mégis, hagyományunkban a másleútból fakadó különbség: vadhajtság, amely az egység önközvetítődése, önbeteljesülése folytán — tökéletesség híján — eltűnik a szintérről. De tévútra vezet az a megállapítás, hogy a dekonstrukció „démonikus negativitásában” (Rosen) a súlypont átkerül a holttá vált azonosságról a különbség pozíciójára,

hogy a különbség itt kiszabadul a tiszta azonosság zárkájából. A „közöttiségben” való tartózkodás, az „eldöntetlenség” normái vezérlik, minthogy minden bináris ellentétben jelen van valamilyen hiány, rendetlenség, mely megzavarja az oppozíciók biztonságát. Ugyanakkor Derrida meggyőződése, hogy az eldöntetlenség nem bénítja meg a jogi-politikai harc szereplőit tevékenységükben: a jogi-politikai tér alanyai ugyanis semmilyen körülmények közepette nem mondhatnak le az igazságosság iránti érdekelttségükről.

A dekonstrukció, amint láttuk, bármelyik általunk ismert bíráltnak elébe vág. Mindez sokatmondó, mégsem mond eleget. Nos, az eredettörténet értelmezése céljából emlékeznünk kell a posztstrukturalista filozófia mélyáramaira. Mert dacára annak, hogy messze elrugaszkodott a hatvanas években teremtődő gondolkodásmód megannyi megnyilvánulásától, a dekonstrukció azokat a magokat érleli tovább, melyeket a posztstrukturális filozófia vetett a földre. Az eszmekör alapját az egymásra utaló, vonatkozó, egyúttal mindig viszonylatban létező jelek filozófiája rakta le. A szerkezet fogalmának (poszt)strukturalista használata mindig kritikai indokkal történik: a hagyományos gondolkodás környezetében mindig ott magaslik egy szilárd léttel bíró központ, mely alá tartoznak a struktúra megnyilvánulásai. A tradícióban uralomra jutott az irányvétel, mely úgy teszi lehetővé biztonságát, hogy feláldozza, ahogy egyszer Derrida egy régebbi írásában vélekedett, a „struktúra strukturalitását”. Viszont, a posztstrukturalizmusban a legcsekélyebb létező is a másik létező perspektívájában jut szóhoz, minden tényező számára a másik tényező, teremtő tükörként, konstitutív jellegű. Minden mozzanat az önazonosság vonatkozásában inadvációként jelenik meg, és a teljes önazonosság hiánya teremtő erejű. A kiszámíthatatlanul kibomló jelek, (voltaképpen bármelyik látszatra jelentéktelen elem), textuális meghatározottságuk folytán, mindig módosítják, újraírják a totalitást. A jelek egészének a létmódja: az örökösen történő újraírás.

Ha a struktúra a jelek differenciális játéka által létezik, akkor alapjának kötőanyagát magában a strukturában, nem másutt, azaz nem külső közegekben lelhetjük meg: ezeket a meglátásokat hozta Derrida szóba. A transzcendentális motívumok dekonstrukciója is innen származtatható. A központtalanításban való középpontteremtés ellentmondásos gondolatában félreismerhetetlenül a modernitás felszabadulás-eszménye munkál. A jelek végtelen szétszó-

ródásának derridai feltételezése, az örök-állandó újraírás sokszorozása felszabadító célzatú a modern értelemben¹⁵: emancipálódjunk attól ami megbéklyózza a játék hullámozását, bontakoztassuk ki a szabad játék minden lehetőségét, merüljünk bele a differenciálódás gazdag életébe! Aki átsegíti magát a Derrida-szövegek sűrűjén, ezen a gyakran rendkívüli nehézségeket támasztó textuson, felfedezheti az emancipáció izzó pátoszát, és Taylor nem téved akkor sem, amikor a nietzschei játék-fogalmat idézi. Ha belemerevedünk a struktúrán „kívüllevő” központok által támogatott rend bűvkörébe, elveszítjük szabadságunkat. A struktúra strukturalitása akkor nyílnak meg igazi valójában, ha elemei nem párolognak el funkciókba, ha nem határozza meg jellegzetességeiket egy transzcendentális középpont uralma. Összegezve: a dekonstrukció itt sajátos módon a modern emancipáció eszményének hangjait visszhangozza, a modern kultúra radikális lehetőségeként tűnik fel.

Ehelyütt azonban meg kell állnom. Kérdés vetődik fel ugyanis, mely a tudás problémájára irányítja a figyelmet. A dekonstruktív „negativitás” gondolatához a negatív tudás párosítható, mely állandó veszélyforrásként, jelen van a nyugat-európai gondolkodásban a nem-tudás Szókratésznál található kifejtése óta.¹⁶ Így nyugtalanító kiszámíthatatlanságot, megszelídíthetetlen esetlegességet, a motívumok és a következmények azonossághiányát, a tudás korlátjait rögzítette a nyugat-európai gondolkodás nemegyszer, amikor szembekerült az emberi tevékenység apóriáival. (Hegel történetfilozófiája például az ex-ante létező negatív tudást helyezi előtérbe

¹⁵ Hogy a dekonstrukció a modern önbírálat hagyományának része azt Ch. Taylor bizonyítja. A *Logics of Disintegration* című írásában (*New Left Review*, 1988/70.) a modernitás önbírálatának két alakzatát különbözteti meg, melyek sokszor egybefűződtek. Az első a romantikus korban vert gyökeret, és az észnek a természet felett gyakorolt uralma, valamint a vágyak és az érzékek elszegényítése ellen lázadt fel. Ez a fellépés tükröződik Schiller okfejtéseiben, a marxi elidegenedéselméletben és nem utolsósorban Adorno negatív dialektikájában. Az elvont ész béklyóitól való szabadulás szintézisben van a vágyak és a természet felszabadítására utaló maximákkal: 68 jelszavaiban jelentek meg mintaszerűen az említett kritikai igények, legalábbis Taylor szerint. A hagyomány másik vonala Schopenhauerig és Baudelaire-ig nyúlik vissza: nem az expresszív módon értelmezett természetet vagy az autentikus Én energiáit idézi fel, hanem a természettől elkülönülő művi termelékenységre hivatkozik, a felszabadult játék szabadságára utal.

¹⁶ A tisztánlátás érdekében érdemes elolvasni H. Arendt tanulmányát: *Philosophy and Politics, Social Research*, 1990/1 valamint P. Sloterdijk könyvének (*Zur Welt kommen-zur Sprache kommen*, Frankfurt/M, 1988) Szókratészre vonatkozó fejezetét.

az emberi tevékenység kapcsán, a tudás mindig későn érkezik). De a negatív tudás teréből — tárgyunk szempontjából — több ajtó nyílik. Az egyik afféle negatív enciklopédiához vezet, melyet a dekonstrukció képviselője ír buzgón, noha tudatában van annak, hogy elvileg tevékenységét be nem fejezheti. Ami itt szembeszökő: *mintha Derrida elnyomná a dekonstrukció eredeti intencióit*. A negativitás mozgásának tudójaként jeleníti meg magát, a dekonstrukciót kiegyenlíti a negativitás pozitív értelemben vett tudásával. Megszólal mintegy „kísértetként” (az újabb Derrida-szövegtermelés kedvenc szava) a scholar, aki többször is felbukkan mondjuk a *Marx-kísértetei* című könyvben¹⁷, és hitet tesz a jelenlévő és nem-jelenlévő éles szembeállítására, a bizonyítás ereje mellett. Talán sehol nem derül tisztább fény a Derrida-scholar beállítódására mint az itt következő mondatokban: „Ez a kötődés teszi, hogy minden elem — fonéma vagy graféma — azon nyomok által konstituálódik, melyek a lánc többi elemének hatása okán léteznek. Mindenütt csak különbségek és a nyomok nyomai vannak”, majd „... nem ismételttem-e fáradhatatlanul, s legyen szabad mondanom, nem bizonyítottam-e be, hogy a nyom nem alap és nem eredet”.¹⁸ Ha mindenütt csak különbségek vannak, akkor a dekonstrukció egyszerűen befejeztetett, a negativitás abszolút pozitivitásba, a negativitás pozitívításába (ahogy Hegel mondaná) fordul át, melyet, íme, valaki kinyilvánít. Ha a különbségek csak relációban léteznek, ahogy azt a posztstrukturalista gondolkodásmód megköveteli, akkor a különbségek totalitásban való létezése egyszerűen megbénítja a jelek mozgását. Egyáltalán, a különbségek totalizálása egy meta-helyzet feltételezését előlegezi. Hiszen mi jogosít fel azon pozíció biztonságos, tekintélyelvű perspektívájára, melyből kijelenthető, hogy **mindenütt** csak a különbségek különbségei és a nyomok nyomai vannak? Milyen az a különbség mely híján van minden azonosságnak, melynek a mélyén nem rejlik azonosságmozzanat?

Méltatlan lenne, ha azt állítanám, hogy az iménti kritikai megjegyzésekkel leírtam volna a dekonstrukció mozgásának fő útvonalát. A „különbségek” mindenüttlevőségének feltételezése nem a dekonstrukció utolsó szava, de az egyik, szükségszerűen megjelenő lehetőség. Nehézséget jelentenek számomra azok a bizonyítás

¹⁷ J. Derrida: *Marx kísértetei*, Pécs, 1995, 21.

¹⁸ J. Derrida: *Positions*, Paris, 1972, 37–38, 71. Idézi: M. Belancic: *Postmodernisticka zebnja*, Novi Sad, 1994, 193.

erejére utaló, ismételten felbukkanó, Derrida-kitételek is, melyek a dekonstrukció igazoltságát hivatottak körülírni. Rorty egy megjegyzése említendő ezen a helyen — igaz, egy másfajta intenciókat tartalmazó szövegkörnyezetben hangzott el — Derrida feltételezi, hogy tudja azt, amiről azt állítja, hogy nem lehet tudni. A negatív tudás itt, kétségkívül, végletes önelletmondásokba bonyolódik, hiszen a dekonstrukció képviselője a kánonnélküliséget autoriter szemszögből, egy tekintélyelvű performatív aktus révén jelenti ki.¹⁹

S most vissza a felszabadulás kérdéséhez. Bármilyen erejű is az emancipáció eszményének megnyilatkozása a tárgyalt gondolkodásmódban, tragikus árnyat vet. A dekonstrukció szenvedélye éppen azért tragikus árnyalatú, mert politikai közvetítésű, mert gyakorlója egyúttal elviselője önnön történelmi-politikai létezésének. Így a zárt rendszerek felnyitása, az emancipáció lendülete is elnyomhatja a különbségeket, felmorzsolhatja a kisebbségeket: noha ott tapasztaljuk a pátoszt, hogy a teljes bezárulás lehetetlen, merthogy minden rendszer tartalmaz önmagában dezintegráló mozzanatot, az ellentételező irányulás, maga a nyitási folyamat is (túlságosan sokszor) uralmi stratégiát leplez. Ahogy a filozófiai gondolkodás üteme a legszorosabb összefüggésekben áll a történelmi-politikai erők megnyilvánulásaival, úgy a fogalmaink használata is — mely kikerülhetetlenül metafizikus, hiszen a bináris ellentétek mentén alakul, szerveződik — állandó erőszaktevést jelenít meg.

A metafizika dekonstrukciója nem más, mint a metafizika történelmének a dekonstrukciója. A metafizika közegében folyik le a történelem. Mögötte ott az emberi létezés tragikumának lüktetése.²⁰ A történelmiség folyamatának leírásában ugyanis, kimondatlanul is, Hegel, az ő történetfilozófiája lebeg a dekonstruktor sze-

¹⁹ A különbségek mindenütt jelenvalóságára utaló következtetés ellentmondásban áll Derridának azon vélekedésével is, mely szerint minden írása ön-életrajzi jellegű. A dekonstrukció olyan munkaképlet kíván lenni, amelyet saját magunkon végzünk. Hogyan lehet a radikálisan autobiografikus szintről a mindenütt levő különbségek bizonyításának szintjére emelkedni? Az ön-életrajzi elemek és a dekonstrukció kapcsolatáról, L. Finas, S. Kofman, R. Laporte, J. M. Rey, Ecart, Paris, 1973.

²⁰ A metafizika jelenlét-eszményében nincs semmi „rossz”, állítja Derrida egy helyen, sőt, az egyetlen olyan dolog ami „jó”. Ez egyszerre az emberi vágyak feltétele, ugyanakkor az a tudat mozgatja a dekonstrukciót, hogy „tout ça finira très mal”. H. Staten Derrida kapcsán a klasszikus moralistákat emlegeti: szerinte a derridai memento mori, a tökéletesség hiányának artikulációja, H. Staten: Wittgenstein and Derrida, London, 1985.

mei előtt, az a „történetmetafizika” mely az emberi létezés és tevékenység esetlegességét, az előre-nem látott következményeket a szellem önközvetítődési mechanizmusaiba, a „szellemnek az önmagához való visszatérés” pályáiba illeszti. Derridának a felelősségteljes emlékezés etikájáról vallott gondolatai arról tanúskodnak, hogy a történelem tragikus, kompenzálhatatlan veszteségeiről szól. — Hogy a dekonstrukció: visszatekintő, végtelen jellegű, a kalkulatív viszonylatokat meghaladó igazságosságfilozófia, valamint a lehetetlenség, a megvalósíthatatlanság²¹ egyfajta tapasztalata — ezek a gondolatok képezik „politikai filozófiájának” vezérfonalát. A jog történeti kategóriái dekonstruálhatók, de kell, hogy legyen valami, ami dekonstruálhatatlan, nevezetesen az igazságosság — ezt állítja Derrida. Ami az önnön hivatásának tudatában levő dekonstrukciót sarkallja: az igazságossághoz való hűség. Egyszóval: a jog működéséhez mindig hozzátartozik valamifajta kalkuláció, a nyereségek és a veszteségek mérlegelése, ezzel szemben az igazságosság, mely a dekonstrukció működésének feltétele,²² a mindenkori legalitáson túl keresendő. De ahhoz, hogy tovább folytassam a legalitás és az igazságosság viszonylatának elemzését, még egy kitérőt kell tennem annak céljából, hogy ábrázoljam, milyen kerülőutakon jut a dekonstrukció — Nietzsche közvetítésével — a Walter Benjamin és Carl Schmitt-által tárgyalt kérdésekhez.

A dekonstrukció folyamatai, tudjuk, a nietzschei gondolkodás tájain kanyarognak. De itt egyfajta feszültségmező körvonalait is észre kell vennünk. Mert ugyan megfelel a valóságnak, hogy Derrida élenjárt Heidegger Nietzsche-értelmezésének kritikai recepciójában, hogy bírálattal illette a léttörténet heideggeri változatainak úgymond metafizikai maradványait vagy éppenséggel a metafizikai, epochális meghatározottságú, újkori szubjektivitással kapcsolatos látteleket,²³ de gondolkodása nem mutat érzékenységet a „különbségek”

²¹ „... még a legrigorózusabb dekonstrukció-fellépés sem feltételezi önmagát mint lehetőséget... A dekonstrukció számára a lehetőség inkább olyan veszély amely által megragadhatóvá válna mint módszer, mint hozzáférhető eljárások sorozata. A dekonstrukció iránti érdekelttség... a lehetetlenség tapasztalata”, *Psyché: Invention of the Other*, in: *Reading de Man Reading*, 36.

²² Ezt a lehetőséget úgy kell elképzelnünk mint egy kanti értelemben vett eljárást: ahogy a magánvaló dolog elérésének lehetetlensége közvetíti a fenomenális lehetőséget, ugyanúgy közvetíti a dekonstrukció megvalósulásának lehetetlensége magának a dekonstrukciónak a lehetőségét.

²³ J. Derrida: *Eating Well, or the Calculation of the Subject: An interview with Jacques Derrida*; in: *Who comes after the subject* (ed. by E. Cadava), London, 1991, 103.

ex nihilo teremtésének nietzschei válfajai iránt. Hiszen a projektív, konstruktív alanyiséghez hozzátartozik ezen felduzzadt, erőszaktól sem mentes aktivitás, mely a létezés szívében történik. Az alanyiség önazonosságának dekonstrukciója, a szubjektum önelégültségét tagadó másság iránti derridai fogékonyság a textualitás szövődményeiben fogant különbségek és a különbségek különbségeinek²⁴ hozadékait, tehát a különbségek genézisét, egyfajta megteremttségét, megformáltságát láttatja, ám nem magát a perspektivisztikus aktivitást. Derrida úgy látta, hogy Nietzsche messzebbre merészkedett mint Heidegger, merthogy az igazság és a lét eszméivel való radikális leszámoláson s nem a lét újfajta megértésén munkálkodott; Derridát a nietzschei megfélékezhetetlen fluxus, ha úgy tetszik: a dekonstruktív kinesis ösztönözte, ám a dekonstrukció horizontján a világ nietzschei típusú hermeneutikai projiciálása nem játszik szerepet. Egyfelől, újra és újra rögzíthetjük a nietzschei színezettségű állásfoglalásokat. Az értelmezések önmagukat választják, a differenciálódás gyakorlata már önmagában a válogatódás folyamatát jelöli. Nincs érvénye az „anything goes” elvének, az értelmezések között hieratikus viszonylatok feszülnek, nem az értelmezések helyessége, hanem a belőlük fakadó erőtöbblet a mérték. Az értelmezés nem üres ismétlés, mint ahogy a nietzschei örökös visszatérés sem automatikusan, az azonos elemek pusztá újonnan megjelenése, hanem erőkisugárzás, mely a hatalomtöbblettel rendelkező értelmezés, „interpretatív erőszak” érvényesülése. Másfelől, a „változtatásra”, az „értelmezés mint változtatás”-féle programra irányuló retorika ellenére, a dekonstrukció híján van a nietzschei „hódító” aktivizmusnak,²⁵ a „levés” elviselése szubjektív-emberi közvetítésének, ami olyannyira a nietzschei perspektivizmus sajátja. Nincs helye itt az új kezdetet teremtő konstruktív alanyiség kultuszának, a határokat meghaladó gyakorlat, a kreatív destruktó dicséretének. Nem jelennek meg excentrikusan felfokozott szubjektív aktusok, melyek a bőséges életérőt dicsőítik meg. Miért? Miért jeleníti meg itt a dekonstrukció, a nietzschei filozófia vonatkozásában, egyszerre a közeledés és a távolodás gesztusát? A dekonstrukció ennél fogva: kísérlet, amely a — modern szabadságeszméből fakadó — akarat megnyilatkozásának

²⁴ J. Derrida: *La dissémination*, Paris, 1972, 111.

²⁵ A dekonstrukció egy poszt-marxista légkörben jött létre, N. Fraser (ibidem) figyelmeztet arra, hogy a forradalom mint az „abszolút másikk” megteremtésének folyamata milyen hozadékokat eredményezhet.

önkorlátozását tűzi ki célul? Etikai praxis, amely kiváltképp a modern aktivizmus erőszak-kitöréseit valamint a modern erőhatalom megnyilvánulásait veszi tekintetbe? Valójában, mélyen a modernitás-ban gyökerező a motívum: erőteljesen kibontakoztatni az ember erejét, a spontaneitásban az ész teljesítményeit rögzíteni és egyúttal korlátot vetni. Az ész segítségével megmutatni az ész előítéleteit, kritikailag értelmezni az ész érdeknélküliségének feltételezését: mind ez egy mélyen modern beállítottság részeleme. A dekonstrukció eleget kíván tenni az említett motívum kétfelé ágazó, gyakran ellentmondásba kerülő irányulás különféle követeléseinek. Egyrészt, posztstrukturalista nietzscheanizmusának megfelelően a politikum közegét az erők szabad játékává, (mindenütt csak az erők megnyilatkozásai közötti különbségek léteznek) az egymást befolyásoló, világot értelmező, erők konfigurációjává alakítja át. Másrészt, mélységes gyanúperrel él éppen a modern szabadságeszmény, az akaratszabadság filozófiájának teljesítményeivel szemben, melyhez hozzátartozik az alanynak az önmagára vonatkozó törvényteremtő aktivitása.

A lényeg ugyanis abban rajzolódik ki: milyen aporetikus módon viszonyul a dekonstrukció az „én akarom”, a modern politikai filozófia alapvető²⁶, aktusához. Az „én akarom” aktusában rejlő, „lehetetlennek” minősített performatív többlet képezi tárgyát. Ezek a kérdések húzódnak meg az erőszak, a legalitás és az igazságosság taglalása, a modern szerződéselmélet dekonstruktív olvasata mögött. Hiszen a szerződés a modern, önmagára vonatkozó, akarat (az „akarat akarása”) lényegi önkifejeződése, két akarat mintaszerű egymásvonatkozódásának tényleges formája.²⁷ A dekonstrukció ezirányú érdeklődése egybeesik a szerződéselmélet szerepének kidomborodásával a kortárs politikai és gazdasági filozófiákban, hiszen több olyan jelentékeny kísérletről tudunk, (Rawls, Nozick, Buchanan) amelyek a szerződéselvű eljárást firtatják a megújuló polgári társadalom politikai-gazdaságtani környezetében. Derrida azonban ezen elméleteket, legalábbis néhány felületes és odavetett megjegyzéstől eltérően, nem méltatja. A politikum létrehozásának kérdése (vagy másképp: a physis/nomos viszonylat megrendítése) vonzza, amelyet a hagyományos szerződéselméletek a természet és a társadalom, a történelemfelettség és a történelmiség között vésett

²⁶ Erről Hegel: *Ibidem.* 307. Az akarat megelőzi az értelmet és az ész tevékenységét („Philosophie als Ville” Marx).

²⁷ Ahogy Hegel mondja: két akarat viszonya mint egy közös akaraté, *ibidem*, 108.

mély szétválasztási vonalak révén oldanak meg. A modern politikai filozófia mely a természet és a társadalom szétválasztásában, a természeti meghatározottsággal való szakításban keresi a kapaszkodót, egyúttal a természetihez való majdani visszatérés esélyét előlegezi. Ha a pozitív törvények megegyeznek a physis törvényeivel, ha a jogalkotás egyeztethető az örökös természeti renddel, akkor a politikum halála következik be. A természettől való elszakítás után a természethez való visszatérés utópiája (a történelem vége, ahogy Fukuyamánál olvashatjuk), mindez a természeti bilincsek levetése nem más, mint a politikum halála. A dekonstruktor ezért ösztönzi a természeti és a társadalom szféráit elválasztó falak lebontásának lehetőségét. A politikum tere valamint a társadalmiság a modern politikai gondolkodásban a természeti közeg meghaladása által jönnek létre, hiszen a törvény uralma, a legalitás, melyek egyáltalán lehetővé teszik a moralitás és az igazságosság, a jogilag igazolható polgári ellenállás tárgykörét, csupán a természeti alaptól leválasztott emberi világban juthatnak érvényre. A jogteremtés a természettel való szakítás nélkül elképzelhetetlen. Ezzel újonnan érintjük azt a módot, ahogy a dekonstrukció belebonyolódik a modern politikai filozófia ellentmondásaiba. A tét, tudniillik, ismét a modernitás legjavát érinti, mert a modernitás önértelmezésének elengedhetetlen mozzanata, hogy az addigi történelmet újraíró, új kezdetet lát önnönmagában. A kezdet megszületése a modern akarat megnyilvánulásainak koronája. Ugyanakkor a radikális kezdet aporetikus vonatkozásainak, az erőszak és a radikális kezdet viszonylatainak tárgyalása a modern politikai filozófia létezési formája. Hogy például Kant, aki a szükségszerűség és a szabadság distinkciójának finomításán fáradozott, tiltotta a törvény forrásával kapcsolatos vizsgálódást, az mindenképpen idevágó tény. A kezdet nem tehető áttetszővé reflexív teljesítmények révén. A modern társadalmiság önnön létrehozásának módját rejtí saját maga elől, ez hovatovább létezésének, állandó működésének teremtő feltétele. A törvények érvényessége attól függ, hogy mindannyian úgy tekintünk a jogi erőhatalom létrejöttére, mint egy meta-történelmi, metaesetleges eseményre, mint egy olyan helyzetre, mely paradoxáiája folytán úgy mond a természet forrásából fakad, ugyanakkor mégis maga mögött hagyja a természeti meghatározottságot. A törvényeket egyfelől úgy kell felfognunk mint történelemeleti, természeti adottságot, egyébként nélkülöznék a tekintély dimenzióját, másfe-

lől, modern érzületünkből fakadóan úgy kell viszonyulnunk hozzájuk mint a természettől való elszakadás jelvényéhez. A törvények kialakulása ennél fogva egyszerre természeti és nem-természeti, történelmi és nem-történelmi esemény: íme, a dekonstrukció latba veheti minden erejét. Hegel a kezdet apóriáinak tárgyalását módfelett kiszélesítette: ő, akinek filozófiáját a modernitás kvintesszenciájának tekinthetjük, a kezdet problémájának tárgyalását hovatovább ismeretelméleti, logikai, azaz spekulatív rendszerfilozófiai kérdésfelvetések alapjává tette. Hogy a kezdet értelmezése a modernitásra irányuló bíráló sarkallatos mozzanata lehet, azt Hannah Arendt politikai filozófiája bizonyítja erőteljesen. Amikor, teszem azt, Róma város alapításának körülményeit,²⁸ s a szerinte példaadó római viszonyulást idézi fel, akkor közvetve a modernitás kezdetteremtéséről értekezik — erőteljes kritikai szemszögből. Amidőn a modern forradalom formáiból eredő kérdéseket faggatja állhatatosan, akkor egyszersmind a modern kezdetfogalom két típusával (a francia és amerikai forradalom) néz szembe. És roppant jelentőséggel bír e pillanatban az a mód is, ahogy Hannah Arendt a pre-modern kezdetfilozófiát veszi számba²⁹: Derrida fejtegetése, Montaigne és Pascal nyomán, a jogteremtés autoritásának „misztikus alapjairól” ugyanis rokonul a kezdet imént említett értelmezésével.

Hogyan lehet számot adni a modern kezdet, a modern politikum megteremtéséről? A kezdet megalapításával kapcsolatos diskurzus apóriája onnan származik, hogy létrehozása már egy előzetesen fennálló társadalmiságra, egy örökösen létező adottsághalmazra, különbségekre vonatkozik. Hogy előzetes konfliktusokat tartalmazó terepet feltételez, ez azt jelenti, a kezdet modern fogalmához szükségszerűen „odacsapódik” valamifajta heterogenitás, létezésébe beleivódik az érdekek konfliktualitása, mely egyszerűen irracionális maradéknak tekinthető abból a szempontból, hogy a kezdet ideológiája egyneműsít, kiiktatja a megelőző különbségeket. A modern kezdetkonstrukció csak akkor tételvezethető homogén mezőként, ha a politikum megteremtését konfliktus nélküli állapotnak minősítjük, ha a kezdetlétrehozás alanyait társadalom előtti mitikus állapotba plántáljuk át — mint ahogy azt a modernitás gondolkodói tették. Van

²⁸ Pl. H. Arendt: *Múlt és jövő között*, Budapest, 129.

²⁹ Idézem: az „alapítás szent és sérthetetlen abban az értelemben, hogyha egyszer valami megalapított, akkor az kötelező érvényű a jövő minden nemzedéke számára”. *Ibidem*.

azonban, a gyökeres szakításnak, a modern, konstruktív kezdetfogalomnak még egy aporetikus eleme. A függetlenséget ugyanis csak azok kiálthatják ki, akik már rendelkeznek a függetlenség méltóságával. Ugyanez állapítható meg a szerződés megkötése kapcsán: az eredendő szerződéshez fűződő akaratnyilvánítás nem képzelhető el az eredendőt megelőző jogállapot, a felek között fennálló jogi kötés, egy „mindig már” típusú állapot nélkül.³⁰ A modern értelemben vett kezdet megteremtésének egész területén nem találni egyetlen olyan fajtát sem, amelyik mentes volna a jelzett problematikától. Mégis: e probléma a politikai filozófiában éri el tetőpontját. A modern politikum világában a vitákban résztvevő emberek ugyanis politikai egységként, eredettel bíró, kezdettel rendelkező nemzetként tételezik magukat. Résztvevőjének „szubjektív kielégülését” formálja, hogy a kezdetteremtés jogosultként, hivatkozási alapként mutatkozzék meg, mely szuverenitását újfent támogatja.

Úgy gondolom, hogy a dekonstrukció okfejtései és azon mód között, ahogy a hegeli jogfilozófia tárgyalja a politikum létrehozásában megnyilatkozó, szubjektív jellegű, akarat, az alanyi önelhatározás aktusát, párhuzamok húzhatók. Ahol Hegel a szubjektív, radikálisan modern „én akarom”-ról értekezik (melyet melleleg gondosan elváltaszt az „ember azt teheti, amit akar”-féle vélekedéstől, sőt sajnálkozik, hogy az akaratot külsőnek és önkényesnek tekintik), ott Derrida, Searle módosított nyelvelméletének szellemében, az önteremtő performatív aktus interpretatív erejét, a jogteremtő erőszak hatalmát idézi fel. Ha az „én akarom” feletti égbolton nem jelenik meg egy klasszikusan objektív rend, metafizikai értelemben vett természet, mely egységet alkot az emberi ésszel, akkor nem lehet valamilyen meta-beszéddel az alapító aktus mögé kerülni. A politikai önteremtést, a politikum terének megformálását célzó akarat nem objektív kritériumokkal méri teljesítményeit, maga határozza meg az objektív mértékeket. A kezdetre irányuló akarat, mint ahogy azt megannyi modern gondolkodó teljesítménye igazolja, nem akar mást csak önmagát („az akarat akarása”). A dekonstrukció állásfoglalása egyivású ezzel: a kezdetre irányuló **egy, hirtelen megvalósuló átváltozás** következtében le kell mondani az objektivitás utolsó ábrándképéről. A jogteremtés önmagára való utaltsá-

³⁰ Amikor Derrida több ízben arról beszél, hogy mindig fennáll a törvények többlete, akkor pontosan a jogállapotnak ezt az eredendő másodlagosságát hozza szóba.

gában saját akaratlagos „értelmezési önkényére” való vonatkozásában rejlik a modern politikum lényege: mert annak ellenére, hogy szükséges a politikai alanyok már létező szuverenitása ahhoz, hogy szuverénné kiáltsák ki magukat, a függetlenséget maga a kikiáltás aktusa teremti. Amikor Hegel azt elemzi, hogy miért nehéz a tárgyalat „én akarom”-ot személyként felfogni, akkor államfilozófiája szempontjából egy lényegi megjegyzést tesz: az államszervezet működéséhez elengedhetetlenül szükséges, hogy valaki a szubjektív „én akarom”-ot érvényre juttatja. A törvény, azaz, az objektivitás oldala a hegeli politikai filozófiában, csupán akkor ölthet alakot, ha megjelenik az uralkodó aki igent mond, felteszi a pontot az i-re. Szükséges egy **külső** mozzanat ahhoz, hogy a modern politikum közege egynemű térként határozódjon meg, melyben a konfliktusok megoldódhatnak, hogy a szubjektív akaratok kollektív egységként nyilatkozhassanak meg. Természetesen Hegel szeméi előtt egy korlátozott fejedelem képe lebeg, hiszen az ő világában a fejedelem nem önkényeskedőként lép fel, hozzá van kötve a politikum szereplői közötti tanácskozások menetéhez. Ennél azonban fontosabb itt a fejedelem **neve**, az az egységesítő, teremtő hatás, melyet Hegel tulajdonít az uralkodó nevének: „... a **név** fontos: ez az a tetőpont, amelyen nem lehet túlmenni”.³¹ A dekonstrukció vonzatában a jogteremtő aktus hajszálpontosan megegyezik a szubjektív „én akarom”-mal, a szuverenitás kikiáltásában pezsgő erő is felteszi a pontot az i-re, igent mond egy már előzetesen fennálló gyakorlatra. Olyan interpretatív cselekvés, teremtő névadás, mely tetőpont: nem lehet rajta túlmenni. Ahogy Hegelnél a fejedelem nevének érvényesítése maga egy performatív aktus, aminek folytán megállapítható: az államszervezet egységes, úgy Derridánál minden jogrendszer sava-borsa, hogy konstatálja azokat az eredményeket melyeket a jogteremtés erőhatalma hozott létre. Minden, helyzetet rögzítő, konstatív aktus, a performatív, viszonylatteremtő aktusból meríti erejét, rá támaszkodva számíthat érvényességre: ez, gondolom, a dekonstrukció nietzschei-hegeli eleme.

A dekonstrukció azonban nem elégszik meg a kezdet aporetikus vonatkozásainak, a kezdetre irányuló diskurzus határainak nyomatékos elemzésével. Némcsak a jogteremtés, de a jogfenntartó

³¹ A jogfilozófia..., ibidem, 306. Erről lásd még: J. L. Nancy: La jurisdiction du monarch hegelien, in: Rejouer le politique, Paris, 1982.

erőszak aspektusait is figyelembe veszi.³² A fennálló jogrend egysege attól függ, hogy visszatekintő módon konstatálja önnön kezdetteremtő aktusát. A jogrend ugyanis csak akkor maradhat eleven ha bennefoglalatik az ismétlés esélye, ha a jogteremtés őseredetileg egybefonódik a jogfenntartással. Derrida visszajut a Searle-lel folytatott vitája alapgondolatához, az ismétlésben megnyilatkozó teremtő erő fogalmához, az iterabilitáshoz. Mert a kezdetteremtés performatív-interpretatív erőhatalma magán viseli a jogfenntartás erőhatalmának a bélyegét, a modern kezdetben kibomló erő az erő ismétlésében teljeseedik ki.

Amennyiben rögzítjük a dekonstrukció kapcsolódási formáit a modern politikai filozófiához, úgy látnunk kell, hogy a dekonstrukció boltívei alatt meg kell, hogy jelenjen valami módon a nevezetes Carl Schmitt-i meggondolás. Distinkciója szerint a politikum létezése ugyanis attól függ: képesek vagyunk-e különbséget tenni barát és ellenség között, méghozzá oly módon, hogy az előbbi pártját fogjuk — intézményes kényszerrel. Túlságosan messzire vezetne ha belebocsájtkoznék a mindig sok értelmezési gondot okozó schmitti, konzervatív forradalmi/politikai filozófia tolmácsolásába, csupán azt jelzem, hogy a politikum tere nála egy erőhatalom által fenntartható **különbség** (barát/ellenség), egy interpretatív erőszak ismétlési lehetőségétől, egyszóval egy erőter folyományaitól függ. Arra a Carl Schmittre gondoljunk, aki többek között éppen azáltal vált híressé/hírhedtté, hogy a (az mellett, pl. hogy az állam egységét a jus bellihez kapcsolta vagy, hogy a szuverenitás lényegét a rendkívüli helyzetre vonatkozó döntés révén írta le) két világháború között a politikum halódását diagnoszticizálta. Érdekesmód, a dekonstrukció afirmatív fordulata, mely az utóbbi idők fejleménye, egybevág Derridának a schmitti politikai filozófiára irányuló kiterjedt bírálatával. Hovatovább úgy tűnik, hogy az afirmatív irányváltásnak egyenesen bábája a (Heidegger ellenpólusaként bemutatott?) Schmittre vonatkozó kritika.³³ A barát/ellenség polemológiai viszonyban rejlő különbségnek Derrida kihúzza a méregfogát, marad a distinkció egyik pólusa. A különbség helyett az azonosság. Méghozzá: mint teremtő tényező. Ezáltal egy klasszikus, Arisztotelész által meghatározott, hagyomány folytatójának vall-

³² Teljes félreértésnek bizonyultak azok a kommentárok, amelyek arra kezdtettek, hogy ehelyütt a jog és az erőszak között egyenlőséget lehet tenni.

³³ J. Derrida: *Politique de l'amitié*, Paris, 1994.

hatja magát: most nem az erő sugárzásában, de a barát/ellenség különbséget mindig megelőző barátság filozófiájában³⁴ kell megtalálnunk a politikum támasztékát. Minden polémia előtt ott a másságot tisztelő, a demokráciát előlegező barátság. A gondolkodás immáron nem egy posztstrukturalista elemekkel teletűzdelt **erőtér** változásainak ütemét követi. A hangsúly megváltozott. Ennek legszembeszökőbb jele, hogy úgy tűnik: Derrida, legalábbis az affirmatív dekonstrukció művelésében, hátat kíván fordítani a nyugat-európai gondolkodás **egyik** számottevő vonulatának. Amikor a múltba utazik, akkor Arisztotelész, Kant, Nietzsche (!), Montaigne, Levinas hagyományát vallja a magáénak. Machiavelli, Hegel, Hobbes, ergo Schmitt negatív antropológiájából pedig a sötétség árad szét, nem ad méltóságot a cselekvőnek és nélkülöznie kell a szenvedő emberre irányuló részvétet, az igazságosságra vonatkozódást.

A barátság fogalma hivatott most arra, hogy egyengesse az úgyszintén modern forrásokból táplálkozó stratégia, az állam nélküli politikai közösségek kialakítását óhajtó beállítottság útját. Egyszerre jelenik meg pre-politikai kisközösségek kereteként és a politika közegeire irányuló dekonstrukció hordozójaként anélkül, hogy eldöntenék: melyik birtokolja az elsőbbség jogát. Mindazonáltal, a barátság bölceletének felgöngyölítése párhuzamba állítható a dekonstrukció azon utalásrendszerével, mely egy eljövendő demokrácia ígézetében feszegeti a politikum kérdését. Ahogy Derrida újabb munkásságában a demokrácia eljövendő lehetőség alakjában tűnik fel, úgy a barátság is az eljövétel fényében ragyog. Névfilozófiájának folyománya, hogy a dekonstrukcióra az a feladat hárul: a még nem létező demokrácia **nevében** dekonstruálja a demokrácia megvalósulásait. Mindez azonban egy sajátos, a két világháború között virágzó messianizmusgondolatból sarjad: Derrida ugyanis visszanyúl a messiás nélküli messianizmus Benjamin,³⁵ Scholem,

³⁴ Ezzel kapcsolatban lásd Hannah Arendt említett művének a Dialogue between friends cím fejezetét, 82–86.

³⁵ Benjamin személye nem először jelenik meg a derridai gondolkodás környezetében. Ott volt már a „festészetben megnyilvánuló igazság”-ról szóló könyv gondolatvilágában, de igazán hangsúlyos szerepet a jogfilozófiai elemzésekben kapott az erőszak kritikájáról írott művével. Bár e tanulmány éppen Carl Schmitt tisztelgő elismerését vívta ki, Benjamin fejtegetései apropóként szolgáltak a jog és az igazságosság viszonylatának derridai kiélezéséhez. Kísért itt, természetesen, A történelem fogalma című Benjamin-tanulmány is, mely a gyenge messiási erőt vonja be a történelem sodrásába, s amelyben szinte jelen van a schmitti gondolkodás nyomatéka.

Rosenzweig (Bloch, minden bizonnyal) által szorgalmazott, fogalmához. A dekonstrukció ezáltal a „demokrácia” folyamatszerűségében, soha-meg-nem valósultságában tükröződik, egyenlőségjelet lehet tenni közte és a messianisztikus aurába vont demokrácia (horribile dictu: a peresztrojka is bevonul a dekonstrukció színterére) fogalma között. Ha Benjamin azon fáradozott, hogy, mint a *Teológiai-politikai töredékben* olvashatjuk, a történetet a messiásira vonatkoztassa, úgy Derrida, más körülmények közepette azzal kísérletezik, hogy a létező demokráciát a messiásira vonatkoztassa. Ezáltal új útágazás, *via affirmativa* nyílt meg a dekonstrukció előtt, mely a hetvenes és nyolcvanas évek homályba vesző állásfoglalásai után erőteljesebb elemzést is eredményezett. A különbségek mindenüttlevőségének kanonikus, de bénító tézise mellett megjelent egy másfajta elgondolás. Valami azonban nem változhat meg: a dekonstrukciónak állandóan oszcillálnia kell a politikai állásfoglalások és a politikum dekonstrukciója, sajátos kritikai felülvizsgálása között. Közeledései ellenére, mindig visszahúzódik a létező politika kérdésköreitől³⁶, hogy magának a politikai jelenségnek a felszínre törését vegye görcsö alá. Ez a között-állapot képezi sajátját.

Temerin

Losoncz Alpár

³⁶ Ezzel kapcsolatban lásd: C. Lefort: La question de la démocratie, in: *Retra-*
it, *ibidem*, 71–88.