

Kicsák Lóránt

A VENDÉGBARÁTSÁGRÓL – JELEN IDŐBEN

[IDŐSZÁMÍTÁSUNK SZERINT]

2018-09-03 | **ESSZÉ, IDŐSZÁMÍTÁSUNK SZERINT**



[A vendégbarátság] bizonyos példái, annyi más közül, elvezetnek bennünket a jelen idejű feladatok mezejére, ezek a sürgős tennivalók azonban nem csupán klasszikus struktúrákat aktualizálnak.[1]

[...] feltéve, ha össze kell kapcsolni a hospitalitást a szeretettel – rejtély, amit hagyjunk pillanatnyilag talonban.[2]

1. Bevezetés

Jacques Derrida gondolkodásának középpontjában a 90-es évektől alapvető etikai és politikai kérdések állnak (adomány, megbocsátás, vendégbarátság, demokrácia stb.). Írásaiban gyakran figyelmeztet olyan „sürgető tennivalókra”, amelyek „nem egyszerűen csak a hagyományos struktúrák felelevenítését” igénylik. A mindenkori történelmi-társadalmi kihívások ugyanis, a pusztán számbavételükön túl, megfelelő cselekvést követelnek. A válaszok felelősségteljesége pedig azzal kezdődik, ha nem hagyományos keretekben gondolkodunk és cselekszünk. A vendégbarátság kapcsán például válaszolunk egy „merész felszólításra, mely igazi *megújhdást* sürget a menedékjog vagy a vendégfogadás kötelességének történetében”.^[3] A megújhdás, az intézmények megújítása révén a társadalmi-történelmi létszféra éltetője. Közülük is kiemelkedik a vendégbarátság gyakorlata, hiszen az idegennel való találkozásra adott társadalmi válasz mindenkor új társadalomszerveződési folyamatok és formák ösztönzője volt.

A végén kezdve (mely egyúttal a *De l'hospitalité* című könyvnek is a vége, ahonnan a mottók származnak) az a szilárd feltevésem, hogy mai léthelyzetünk minden nehézsége ebben a kérdésben rejlik:

Újféle követelés

“Hogyan adjunk helyt egy *konkrét* politikának és egy *konkrét* etikának [kiemelés tőlem – K. L.], melyhez történelem, evolúciók, valóságos forradalmak és fejlődés is tartoznak, vagyis amelyek képesek tökéletesedni? Olyan politikának, etikának, jognak, amelyek *eddig még nem látott történelmi helyzetek újféle követelésére* felelnek majd, és hatékonyan felelnek rájuk, *megváltoztatva* a törvényeket, másképpen határozva meg az állampolgárságot, a demokráciát, a nemzetközi jogot stb.? Vagyis ténylegesen beavatkoznak a vendégfogadás feltételébe,

mégpedig a feltétel nélküli vendégbarátság nevében, még ha ez a tiszta feltétlenség [...] strukturális okok miatt elérhetetlennek, a belső ellentmondások által 'elzártnak' tűnik is.”[4]

A tényleges politika és etika kidolgozása a 90-es évek második felében még két ránk váró feladat egyikeként bukkant fel, melyeket Derrida a *Pas d'hospitalité* című fejezetben vázolt.[5] A második jövőbeni feladatunk – nem vágyképzetek utópikus kivetülése, hanem a jelen alakítása a jövő érdekében – a vendégfogadás történeti formáinak belső ellentmondásosságát kezelné, ami elérhetlenné teszi a vendégbarátság feltétel nélküli eszméjét vagy elzárja kibontakozásának útját. A hagyományból kiválasztott példák alapján Derrida arra figyelmeztet, hogy a vendégbarátság történeti modelljeiben „minden esetben a családi despota, az apa, a férj vagy a főnök, a ház ura alkotja a hospitalitás törvényeit”, és ő maga „a vendégbarátság hatalmának erőszakát” jeleníti meg, mellyel másokat leigáz. [6] Nevezhetnénk a szuverenitás modelljének is. Márpedig „a szuverenitás ártalma”, miközben a vendégfogadás lehetőség-feltétele – hiszen kell, hogy legyen vendéglátó, akinek otthona van, és aki otthon van – egyúttal ki is zárja a feltétlen és abszolút vendégbarátság alapmozdulatát: önmagunk és otthonunk feltétel nélküli megnyitását az érkező vendég előtt, a jövevény mindenféle szerződéses formalitást mellőző fogadását.

a találkozás körülményei

Noha a megfogalmazása azt sugallja, hogy az eddig nem látott történelmi helyzetek minden korábbinál súlyosabb kihívást jelentenek majd, arra sehol nem tér ki

Derrida, hogy hoznak-e magukkal olyasmit, ami felülírná a feladatunkat. Például csökkenti-e, vagy ha lehet, még inkább fokozza felelősségünket, hogy az (egyszerre) érkezők száma drasztikusan megugrott, hogy a háborús üldöztetés és a politikai elnyomás mellett a gazdasági okok, és főleg a visszafordíthatatlannak tűnő ökológiai

változások miatt ellehetetlenülő életkörülményeik döntő szerepet játszanak az elvándorlásukban, és hogy esetenként embercsempészek szervezik az utazásukat. Kétséges ugyanis, hogy a vendégbarátság érvényre juttatása nem függhet és nem változhat a *találkozás* körülményeitől, akár olyan mértékben, hogy kérdésessé váljon, érvényben maradhat-e egyáltalán egy bizonyos (mondjuk éppen a mai) helyzetben. Hogyan kellene elgondolni egy adott nagyságrendet és léptéket meghaladóan a vendégbarátságot? Lehet-e gyakorolni egy (a médiában elszemélytelenített) tömeg irányában? Képes-e egy szintén személytelen szuverén állam vagy kormányzat felkínálni? Megőrizheti-e etikai jellegét két ember személyes viszonyán kívül, és lehet-e etikai kötelességről beszélni az állam (adminisztráció) és a többé-kevésbé beazonosíthatatlan tömeg viszonyában? A kérdéseim szülte bizonytalanság rendre előbukkan majd írásomban.

Ezt a (teoretikus) bizonytalanságot ugyanakkor mindennapos, nemegyszer tömeges halálesetek ellenpontozzák, a legsúlyosabb bizonyítékát adva, hogy van valami a jelenkori helyzetben, ami ellehetetleníti és elégtelenné teszi a szokásos, rutinszerű, jogi, államigazgatási és erkölcsi válaszokat.



Agamemnon maszkja, Wikimedia Commons

Ezen a nullponton úgy kell újra intézményesítenünk a vendégbarátságot, hogy minden jogot, s azon túl minden „erkölcsöt” fölülírjon, és fölötte álljon még az „etikának” is.[7] Ehhez – és éppen az eljövendő vendégbarátság felől – újra kell gondolnunk, amit eddig az erkölcs és az etika lényegének tartottunk, amiben Derrida írásai szerint Lévinas etikája vezethet bennünket:

„Tételezzük fel, hogy nincs biztos átmenet a vendégbarátság etikája vagy első filozófiája, illetve a vendégbarátság joga és politikája között. Tételezzük fel, hogy Lévinas etikai diskurzusából nem tudunk levezetni a vendégbarátságot illetően sem jogot, sem politikát. Ennek lehetetlensége valamiféle kudarcról árulkodik? Nem azt parancsolja-e inkább, hogy másképpen gondoljuk el a jogot és a politikát?”[8]

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

1.1 A jövő – itt és most

toloncoljuk vissza

A valamikor előrejelzett jövő mára elérkezett, és olyan szituációt hozott magával, melyben a vendégfogadás mostani feltételei már a helyzet „kezelésében” is elégtelennek tűnnek. A történelmi tények napi kihívások elé állítanak, és nem csupán hétköznapi közhelyeinket, de nemegyszer a kultúránk alapjait alkotó antik görög-római, zsidó-keresztény és a jövevény fogadásának krisztusi elveit is próbára teszik. Zavarodottságunkat mi sem mutatja jobban, mint az érv, hogy toloncoljuk vissza a hozzánk érkezőket otthonunk határaitól, *így védve meg tőlük* – a parazitáktól, az ellenséges agresszoroktól, hovatovább a potenciális gyilkos terroristáktól – az értékeket, amely mindegyike abból meríti erejét, hogy kimért rituálék szerint vagy habozás és számítás nélkül fogadnunk *kellene* őket. Mindenkit, még a „legkisebbet is atyámfiak közül” – ahogy az Úr mondja, elválasztva az üdvösségre méltókat a kárhozatra ítéeltől. („Mert éheztem, és ennem adtatok, szomjaztam, és innom adtatok, jövevény voltam, és befogadtatok...”)[9] Ezzel az érkezők felé irányuló első, barátságtalan gesztusunkkal valójában annak a helyzetnek a kialakulását igyekszünk megakadályozni, melyben a vendégfogadás

próbatételét kellene kiállnunk, holott ez az inhospitalitás vagy hostipitalitás már a vendégfogadás rendjébe illeszkedik. Belső ellentmondásosságával magát számolja fel a legfőbb stratégiánk.

Zavarodottságunkat, mint látjuk, nem Derrida idézi elő, de tovább fokozza radikális alapállásával. Egyes értelmezők rámutatnak,**[10]** hogy maga is a nyugati emberre telepedő skizofréniától szenved, melyben kénytelen két, egymással már nem kommunikáló világ, a szent és a profán között szétszakítania magát. Én inkább azt mondanám, hogy Derrida, számot vetve a szétszakítottsággal, megpróbál a két világ határán maradni, ahol az abszolútum, a normativitás és a moralitás (szent) követelményei még a társadalmi cselekvések, az etika és a politika (profán) világának mértékévé válnak. A feltétlen (morális) és a feltételes (politikai) viszonyrendszerének felmutatásával nem elkendőzni, inkább megtapasztalttá szeretné tenni egyébként mindenkor aporetikus léthelyzetünket. A szemrehányás, hogy a tényleges praxissal nem törődve, csak „a kulturális örökség, s nagyon erősen a vallási hagyomány által alakított fikciós képzetekben” fejt ki a kérdést, szintén nem állja meg a helyét.



Olmec jádekő maszk, Wikimedia Commons

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

ismeretlen történelmi helyzet

Az eddig ismeretlen történelmi helyzet kialakulását és beköszöntét megelőzően Derrida a maga módján megnyitotta, és mindent megtett azért, hogy nyitva is tartsa a helyet, ahol ezek

a jövőt illető kihívások jelenbelien tudnak megjelenni.[11] Miközben bemutatom ennek a dekonstruktív munkának a főbb lépéseit, Derridának azt a kinyilvánított szándékát, hogy diszkurzív elemzéseivel nem-diszkurzív mezőkön is változásokat indítson el,[12] úgy értelmezem, mint új intézmények alapítására irányuló erőfeszítést. Ehhez mértéken túli bátorságra van szükség, mely létértelmezésünk megváltoztatásáig merészkedik.

2. A vendégbarátság klasszikus keretei – etimológiai és genealógiai vizsgálatok

2.1. *Benveniste – a hospitalitás pontos fogalma és intézményének alapja*

Ahogy egyébként intézményeink dekonstruktív kritikájában, úgy a vendégbarátság esetében is Derrida egyik lényegi hivatkozása Benveniste *Az indoeurópai intézmények szótára* című munkája. De „mint mindig, Benveniste olvasatai éppoly értékesek, mint

amennyire problematikusak” – írja róla a *De l’hospitalité*-ben.**[13]** És éppen azért problematikusak, amiért értékesek: Derrida szemében Benveniste etimológiai elemzései, miközben feltárják a vendégbarátság történeti alakzatainak meghatározottságait, nem kiélezi, hanem elfedni igyekeznek a köztük feszülő, belső ellentmondásokat, melyek gátolják a nevéhez méltó érvényesülését. Minden ellenkező szándéka mellett is, Benveniste elemzéseivel igazolja, hogy a hospitalitás történetileg kialakult intézményei *az idegent ellenségként kezelik (hostilité)*, kizárólag *férfiak* (családfő, atya, főnök stb.) közötti, jogilag szabályozott viszonyt hívnak életre, és minden mozzanatukban átítatottak a központból áradó *szuverenitás* hatásaival, mely az érkező feletti uralmában hozza létre és erősíti meg önmaga sérthetetlen egységét és tekintélyét.



Ókori egyiptomi temetési maszk, Wikimedia Commons

A ház urának szuverenitása köré épülő vendégbarátság hagyományos alakzataiban a jövevény valójában ellenség, amit az a nyelvi tény is mutat, hogy „a *klasszikus* latinban *hostis* már a vendég és az ellenség értelmével egyaránt rendelkezik. A másik ember státusza az 'idegen = vendég/ellenség' szerkezetben nyer meghatározást.”**[14]** Derrida fogalmával élve a hospitalitás eredendően valójában *hostipitalitás***[15]**, mert a vendég (*hospes*), akinek fel kell kínálnunk a

vendégbarátságot, és akinek erre joga van, mindig olyan idegen marad, akit ellenségként (*hostis*) kezelünk. Ezért gondolkodunk ma csupán a „vándorlók tömegeinek kezelésében”.

idegen/vendég/ellenség

Benveniste, miután feltárja, nem kiélezi az aporiát, hanem igyekszik megszüntetni, amikor a vendégbarátság *pontos* (valódi, helyes, eredendő) fogalmát és vele az

intézmény alapját rekonstruálja. Érvelése szerint a nyelvtörténeti elemzők, „hogymegmagyarázzák a 'vendég' és az 'ellenség' közötti feszültségteli kapcsolatot, általánosan elfogadják, hogy mindkét értelme az 'idegen'-ből ered: a kívánatos idegen → vendég, az ellenséges idegen → ellenség”.**[16]** Ő viszont olyan magyarázatot keres, mely képes a *látszólagosnak* ítélt ellentmondást feloldani. Az

'idegen/vendég/ellenség' viszonyrendszerének nyelvészeti megvilágításában a *hostis* mint 'idegen' *archaikus* értékére alapozza elemzését. A jelentkező példák nyomán ugyanis (*hostis, hostire, hostimentum, hostus, hostorium, Dea Hostilina, hostia*) arra a „meghökkenítő tényre bukkanunk, hogy ezeknek a szavaknak egyikében sem jelenik meg az 'ellenségesség' fogalma. Legyen szó akár elsődleges, akár származékos főnevekről, igékről vagy melléknevekről, a vallási nyelv vagy a falusi nyelv régi terminusairól, mind azt bizonyítják vagy erősítik meg, hogy az elsődleges értelmük az *aequare*, 'kompenzál, kiegyenlít'.**[17]** A *hostis* eredendően tehát nem volt ellenség, márcsak azon egyszerű tényből adódóan sem, hogy az „abszolút” idegentől, a *peregrinustól* eltérően, aki egy meghatározott területen kívül él, a *hostis* valójában nem is teljesen idegen. Pontosabban olyan „idegen, aki számára a római polgárokéval megegyező jogokat ismernek el.”**[18]**

E jogok elismerése egyfajta kölcsönösségi viszonyt rejt magában, és egyezményt feltételez (ezek egyike sem ellenséges gesztus – K. L.): *hostis*nak nem nevezhető olyasvalaki, aki nem római. Róma polgára egyenlőségi és kölcsönösségi köteléket létesít ezzel az idegennel, ami elvezethet a *vendégbarátság pontos fogalmához* (kiemelés tőlem – K. L.). E képzetből kiindulva *hostis* azt a valakit jelöli, 'aki a kompenzáció viszonyában áll', ami pedig a *hospitalitás intézményének alapja*.**[19]**

Benveniste szerint a hospitalitás a potlecs (a bőkezű, mértéktelen ajándékozás rituáléjának) tompított változata. Ugyanez az intézmény létezik a görög világban is: a *xenos* azonos típusú kapcsolatokat jelöl olyan férfiak között, akiket egyezés köt össze, mely a leszámazottakra is kiterjedő pontos kötelességeket tartalmaz.**[20]**



A vendégbarátság eredendő formájában tehát világosan és jogilag szabályozott *társadalmi normaként* létezett, ám olyan *személyes viszonyt* intézményesített, mely az időközben kialakult társadalmi renddel már nem volt összeegyeztethető, ezért egy történelmi időpontban „elveszítette erejét a római világban”.**[21]** Amikor a régi társadalom nemzetté alakult, a társadalmi viszonyok szerveződésében a férfi–férfi, törzsfő–törzsfő közötti személyes kapcsolatok jelentőségüket veszítették és leépültek. A korábbi viszonyrendszerből nem maradt más vissza, mint a megkülönböztetés, hogy valaki belül vagy kívül helyezkedik-e a *civitas*on, aminek következtében „a *hostis* szó 'ellenséges' értelmet nyer, és a továbbiakban már csak az 'ellenségre' alkalmazzák.” (A *xenos* ellenben nem ment el ebbe az irányba, fűzi hozzá Benveniste, utalva arra, hogy ez az elmozdulás nem *belső* szükségszerűség.)**[22]**

2.2. Szuverenitás, hatalom, ipszeitás

De kínálhat-e vendégbarátságot egy város, nemzet vagy állam? Nem tartozik-e hozzá lényegileg a személyes viszony? Minden bizonnyal, igen. Talán éppen ezért, ugyanebben a pillanatban egy új értelmű fogalom felbukkanásával megtörténik a vendégbarátság intézményének újrualapozása.**[23]** Megőrződik a *hostis* szó, de összetett alakot alkotva a *pot(i)s* szóval, *hospes*<*hostipe/ot-s* lesz belőle. A korábbi formájában meggyengült intézmény a szóalak által jelölt személy megerősítésével kap új erőre, amennyiben az újonnan képzett fogalom *arra* fókuszál, *aki* felkínál(hat)ja, akitől vár(hat)ják, és akinek viszonzni lehet a vendégbarátságát. A félrevivő értelmezések elkerülése végett, és a vendégbarátság eredendő eszméjéhez ragaszkodva szögezi le Benveniste, hogy a *hospes*, a ház szuverén uraként sem

jelentheti a 'vendég urát', aki fölötte állna a vendégnek, uralkodna és hatalmat gyakorolna fölötte. Egyszerűen azért nem, mert a *-pot* nem urat jelent. A *hospes* szó szerinti értelemben az *igazi* vendégbarátságot megtestesítő, azt méltóképpen *megjelenítő* és képviselő személy megnevezése.**[24]**

jelentéseltolódás

A *-pet/-pot* ugyanis két jelentésű, az egyik valóban az 'úr', a másik az 'önmaga'. Ha e két jelentés közötti leszámazási viszonyt kutatjuk, az utóbbi értelem tekinthető eredendőnek, és jelentéseltolódással ebből származik az 'úr', majd a 'hatalom', a tekintély(i ipszeitás). Hiszen „amilyen nehéz megérteni, hogyan gyengülhetett volna el az 'urat' jelölő szó, míg végül már csak annyit jelentett, hogy 'önmaga', éppen olyan könnyű elképzelni, hogy a személy önazonosságát jelölő, az 'önmaga' jelentésű névmás magára vette az 'úr' értelmét.”**[25]** Amikor „létrejött bizonyos személyek zárt csoportja, akik egy központi személyiség alárendeltjei lettek, ő biztosította vagy vette magára a csoport egészének önazonosságát, mintegy magában összegezve a csoportot, egyedül, a maga személyében testesítve azt meg.”**[26]** A *dempoti* is 'a ház ura'; de „akit így neveznek, annak nem az a szerepe, hogy parancsoljon, hanem hogy képviselje a vele azonosuló egész családot, amitől tekintélye is lesz fölötte.”**[27]**

Akárhogy legyen is, a *-pet/-pot* mindenképpen a szuverenitás lényegét domborítja ki. Ám Benveniste értelmezése szerint a szuverenitásnak itt azt az értelmét kell szem előtt tartani, mely szerint a vendég fogadója *magát* ruházza fel azzal az erővel és hatalommal, hogy önmagát meghatározza és képviselje, így testesítve meg a vendégbarátság intézményét mint ennek az öntételező szuverenitásnak kiterjesztését a jövevényre. Az új terminusban lényegi mozzanat tör felszínre, hiszen a *per definitionem* öntételező szuverenitás nélkül elképzelhetetlen a vendégbarátság: egy szuverén képes felkínálni egy másik szuverénnek. Mint ahogyan, tegyük rögtön hozzá,

csak szuverén formálhat rá jogot (a hospitalitás nemcsak a fogadó kötelessége, hanem a jövevény joga felől is értelmezendő). Benveniste ragaszkodik ahhoz, hogy a szuverenitás mozzanatával megerősített vendégbarátságon *belül* sem épül ki a felek között egyenlőtlen (hatalmi) viszony: továbbra is őrzi az egyenlőség eszméjét, hiszen lényegileg csak egyenlő(nek tartott, tételezett) felek között jöhet létre. A kiegyenlíthetetlen feltételeket támasztó zsarnokoskodó éppúgy felbontja vagy nem is engedi létrejönni, mint a nem-szuverén jövevény. A függőséget teremtő hatalmi fölényeskedés nem vendégbarátság, ahogy az elesett iránti szánakozó segítség sem, hogy a színlelés mögé rejtett visszaélésekről most ne beszéljünk (amivel, természetesen, csak annyit állítunk, hogy ezek a viszonyok mások, és más nevet kívánnak).

Önnön szuverenitását terjeszti ki

Arra azonban nem reflektál Benveniste, noha elemzéseiben feltárja és épít is rá, hogy a felek egyenlőségéről a vendégfogadó fél „dönt”: amikor a magáéval megegyező

státuszt kínál az érkezőnek, önnön szuverenitását terjeszti ki arra, aki már pusztán jövevény volta miatt is kiszolgáltatottja vendéglátójának. Derrida főleg ezért tekinti magától értetődőnek, hogy a vendégbarátság *ab ovo* egyenlőtlen, hatalmi viszonyt feltételez. Erre utal szerinte a felek közötti paktum: az egyenlőséget biztosító és a kölcsönös kiegyenlítés kötelességét támasztó egyezség a vendégbaráti viszony tényleges létesülésének *előfeltételeként*, és attól „függetlenül” köttetik, ezért terjeszthető ki a leszármazottakra is. De nem láthatnánk úgy a dolgot Benveniste nyomán, hogy a fogadó nem kiterjeszti a maga szuverenitását az érkezőre, hanem őt is hozzájuttatja önnön szuverenitásához?

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

Hiszen, C. Schmitt meghatározását idézve, „a szuverén az, aki a rendkívüli helyzetről dönt”. Közös Benveniste és Derrida értelmezésében, hogy a vendégbarátságot létre hívó *találkozást* mindketten kivételes helyzetnek, törvényen kívülinek vagy törvény előttinek tekintik, melyben egy szuverén döntés teremti meg a továbblépést, állítja

helyre a rendet és szabja meg a törvényt. Benveniste nyomán az elfogadással és egyenlővé tétellel „jótékonyan”, hiszen mindkét fél szuverenitása megerősítést nyer. Derrida szerint azonban a fogadó fél, a helyzetéből adódóan, mindig erőfölényben marad.



Baule maszk, Elefántcsontpart, Wikimedia Commons

Maradjunk ebben a bizonytalanságban! A kézenfekvő magyarázat mellett, hogy a vendégfogadó dönt, felkínálja-e vendégbarátságát vagy sem, az is éppoly világos, hogy a rendkívüli helyzetet nem ő hívja életre. A találkozásra semmilyen hatása nincs, nincs fölötte hatalma, abban a rendkívüli helyzetben *találja magát*, hogy neki kell döntenie. Valóban már rendkívüli helyzetben dönt erről a helyzetről, mellyel megszünteti a rendkívülit, ezt azonban megelőzi az érkező döntése, amivel „felkínálja magát társaságul”, lehetővé téve és kikényszerítve a fogadó vendégbarátságáról szóló döntését. A fogadó fél döntése válasz egy kérdésre, mely az érkezőtől jön. Még mielőtt őt kérdeznék, érkezésével kérdést intéz a fogadójához, hogy kérdőre vonja – éppen a szuverenitást.[28] Nem szükségképpen azért, hogy kérdéssé tegye, hanem hogy a rákérdezéssel vegye rá a fogadót arra (adja meg számára a lehetőséget), hogy kinyilvánítsa szuverenitását. A fogadó fél szuverén döntése olyannyira nem originális-archaikus, hogy nem-döntése (nem az elutasítás, hanem a tétovázás vagy mérlegés) is döntéssé, mégpedig elutasítássá, legalábbis elnapolássá válik. Ha különválasztható hatalom és szuverenitás (és mindjárt látni fogjuk, hogy valamiképpen igen), azt mondhatjuk, hogy a találkozás kivételes helyzetében a fogadó félnek nincs hatalma az érkező fölött, jóllehet szuverénként majd ő dönt a helyzetről. Az érkező pedig, bár mindenkor a döntés után jön, előtte is jár annak, és azzal a hatalommal rendelkezik, hogy kikényszerítheti a döntést. Mivel sem az elutasítással, sem az elnapolással nem jön létre semmilyen viszony közöttük, különös módon a fogadó szuverenitása *csak* az érkező *elfogadásával* nyer megerősítést és társul valódi hatalommal (csak az elfogadással válik önmaga, a helyzet és bizonyos értelemben a másik urává). Ami azt is jelenti, hogy az elfogadás nem feltételezi, inkább megképzeti a szuverenitást és hatalmat.

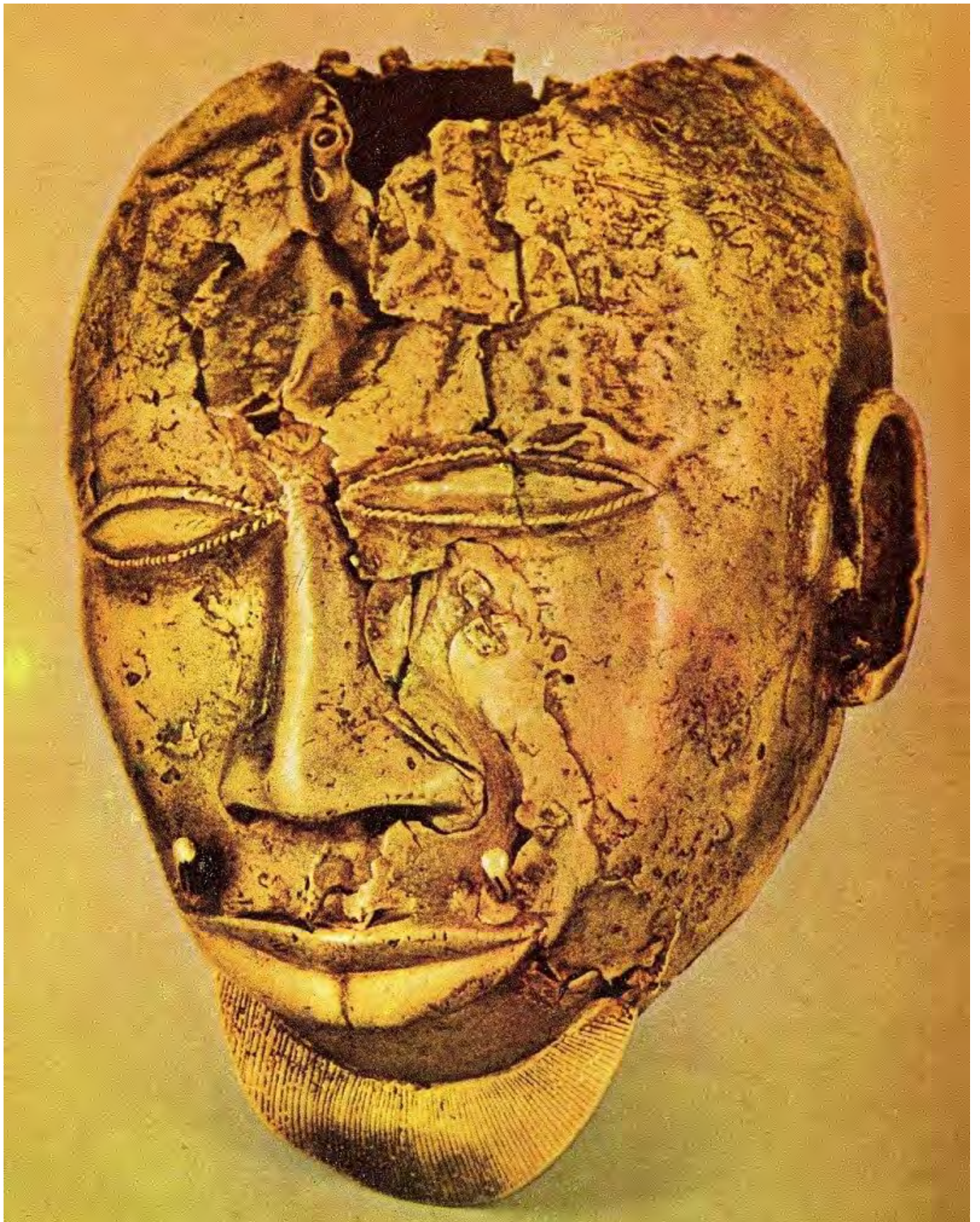
a szuverenitás megsértése

Hospitalitás és szuverenitás tehát kéz a kézben járnak, és nem önmagában a szuverenitás fenyegeti a vendégbarátságot, hanem az, ha hatalommá és uralommá változik. Talán ezért ragaszkodik annyira Benveniste, hogy a *hospesben* a *-pet/-pot* a szuverenitást, de semmiképpen nem az urat jelenti. És amikor Derrida hangsúlyozza, hogy a szuverenitás megsértése lehetetlenné és

értelmezhetetlenné teszi a vendégbarátságot, nem áll messze Benveniste felfogásától. Egyértelműen kijelenti, hogy például az állam a telefonbeszélgetések, az e-mailek, az internet fölötti kontroll-lal és cenzúrával erőszakot tesz, és egyáltalán nem a vendég jogával élve lép magánszféránkba, amelyhez ezek a technikai lehetőségek már protézisként kapcsolódnak. Az állami ellenőrzés a megsérthetetlen szembeni erőszak; márpedig a „sérthetetlen immunitás a vendégbarátság feltétele”.**[29]** Bár ez a sérthetlenség nem a hatalommal rendelkező szuverenitást védi, de védi önmaga érinthetetlen egységét, e nélkül nemcsak vendégfogadóvá nem válhat, aki otthon van, de az erőszakos behatolásra idegengyűlölettel is válaszolhat. A vendégbarátság érvényesülését akadályozó szuverenitás ártalmi között találjuk annak lehetőség-feltételét is: „Otthonom ura akarok lenni (ipse, potis, potens, a ház ura), hogy azt fogadhassak ott, akit akarok.”**[30]** **De az,** hogy otthon vagyok (házban, kultúrában, társadalomban), a vendégbarátság nyitottságát írja elő számomra.

2.3. A (politikai) egyenlőség performatív létrejötte

Benveniste ugyan nyitva hagyja a kérdést, de semmi nem gátol bennünket, hogy elemzéseinek logikáját figyelembe véve úgy tekintsük: szerinte a vendégbarátság létrejötte, a találkozás, az egyenlővé tétel és az elfogadás gesztusa egy időben és egyetlen mozzanatban, a döntés paradoxális pillanatában mennek végbe. Az egyenlővé tétel nem megelőzi a vendégbarátságról szóló döntést, hanem vele együtt történik meg. Ennyiben a döntés előzetes feltétel nélkül születik, s valójában feltétlen. A paradoxális pillanat után a folytatás már a „valódi” időben zajlik, hiszen a döntés nem lezárja, hanem megnyitja a vendégbaráti viszonyt, amely a társadalmi egyenlőség megteremtését célozza. Erősebben fogalmazva: a tartós vendégbarátság *létrehozza* az egyenlőséget, sőt, ez az *egyetlen* és adekvát *intézmény*, mely adományok és elköteleződések révén képes az emberek között szükségképpen fellépő egyenlőtlenségek kiegyenlítésére, s ezzel a vendégbarátságot létrehívó *szituáció* belső feszültségeinek feloldására.



Aranymaszk, Kofi Kolkali király kincse, Wikimedia Commons

Amikor Benveniste elemzése nyomán Derrida az egyenlővé tételre vonatkozó paktumot mint az érkezővel szemben támasztott előzetes elvárások és követelmények lajstromát értelmezi, melynek léte eleve lehetetlenné teszi a nevéhez méltó vendégbarátságot, eltekint attól, hogy a vendégbaráti szerződés egy közös vállalkozást *indít útjára*. A szerződés ekként a vendégbarátság rituális/performatív cselekedeteinek érvényességéért és sikerességéért kezeskedő feltételek sorába illeszkedik. Az elfogadás döntésével időbelivé tett elköteleződések játékában alakul ki a felek között valódi, személyes, szabad és egyenlő viszony. Mindnyájan ekként érhetjük el az egyedüli értelemben vett szabadságot és egyenlőséget. Csak az idegennel való találkozás ad lehetőséget, hogy szuverén és szabad lényként tapasztaljuk meg magunkat az elfogadással.

eredendő létszféra

Ez az értelmezés egyértelműen a politika szférájába utalja, és ott horgonyozza le ezt a személyközi viszonyt (s nem az etikában vagy valamilyen antropológiában és ontológiában). A

politika eredendő létszféra, mely Hannah Arendtet követve nem vezethető vissza a *physis*-re, és nem is vezethető le belőle. Itt nyer formát, értelmet és itt ölt testet a szabadság és az egyenlőség. Természettől adottan csak különbségek vannak az emberek között, melyek a társadalmi-politikai térbe átíródva válhatnak egyenlőtlenségekké (az érkező eleve hátrányban van – nem beszél a nyelvet, nem ismer senkit, nem ismeri ki magát, nincs otthona –, de csak a poliszba érve lesz jövevény, menekült, lehet vendég vagy ellenség). Ezzel a természetes hátrányból adódó egyenlőtlenséggel vet számot a vendégbarátság intézménye, amennyiben lehetőséget biztosít, hogy a politikai közösségben kiegyenlítődjenek a hátrányok. Ebben az értelemben a társadalmi téren belül a demokrácia terét nyitja meg, mely a különböző eredetű társadalmi vagy kulturális meghatározottságokat érvényen kívül helyezi, és a különbözők egyenlőségét biztosítja. A mindenki mással szemben érvényesített vendégbarátság az az intézményi forma, mely értelmet ad a demokratikus törekvésnek, és ritualizáltan színre is viszi azt.[31]

Benveniste a folytatásban a vendégbarátság intézményének történetét a rá vonatkozó fogalmak nyelvtörténeti módosulásával alátámasztott *hanyatlás* történetként vázolja. Ennek eredményeként az eredendő és lényegi jegyek eltorzulnak, ezért a vendégbarátság későbbi felfogásaiban az idegent ellenségnek, a vendégbaráti viszonyt pedig a fogadó *kegyén* múló hatalmi viszonylatnak érzékeljük. Derrida számára éppen a hanyatlástörténeti magyarázat teszi gyanússá az értelmezést. A vendégbarátság történeti megnyilatkozásának jegyei szerinte ugyanis nem elhajlásként jelennek meg az intézményben, hanem eleve adottak benne, mivel az alaphelyzetet „egyenlőtlen felek találkozásaként” értelmezzük. Így történetileg soha nem volt (és nem is) lehetséges szimmetrikus viszonyként érteni, melyben a szuverenitás ne terjeszkedne túl reprezentatív helyzetén, és ne válna tényleges hatalmi központtá. Ezért nem létezhet jogi szabályozás, vagyis olyan (elő)feltételek rögzítése nélkül, amelyek a kiegyenlítés folyamatát azon nyomban a kölcsönös elvárás, a kiszámíthatóság és a számítás felé tolják el.

3. Precedens nélküli cselekvés és új intézmény alapítása

3.1. A vendégbarátság jog és kötelesség határán

Derrida úgy véli, Benveniste elemzései abban erősítenek meg bennünket, hogy a vendégbarátság *bevett* intézményi keretei nem engedik, hogy a feltétel nélküli vendégbarátság, az abszolút más(ik) feltétel nélküli – minden számolást és számítást nélkülöző, elköteleződést és viszonzást nem váró – fogadása megtörténjen, ami egyedül méltó a vendégbarátság névre. Hajlíthatatlan jogi korlátok közé szorítva megszűnik a hospitalitás „nagylelkűsége (...)”, és visszafogottan, redukáltan és ellenőrzötten” kicsinyessé válik. Ilyen „kicsinyes” a jogi tradíció összessége, mert „a demográfiai-gazdasági érdekek irányítják.”[32] Ezért a még fölतालálásra váró, nagylelkű,

„abszolút vagy feltétel nélküli vendégbarátság, melyet [az abszolút más(ik)nak] szeretnék felkínálni, feltételezi, hogy szakítunk a szokásos értelemben vett vendégbarátsággal, a feltételes vendégbarátsággal, a vendégbarátság jogával vagy paktumával.”[33]



Xipe Totec azték maszk, Wikimedia Commons

Hiszen ezek a formák, tiszteletre méltó és gazdag hagyományuk mellett is rendre a jogi és egyezményi szabályozás keretében bukkantak fel. Ideértve az összes olyan formát, mely Európában intézményesült[34], ahol „az egyetemes vendégbarátság *joga* a legradikálisabb meghatározását és kétségkívül a legformálisabb meghatározását elnyerte – többek között Kant *Az örök béke...* című szövegében.”[35]

amíg békésen viselkedik

A kanti elgondolás radikalitását az a tény adja, hogy a hospitalitás jogát a – minden ember egyenlőségét és vele az örök békét ígérő – kozmopolita jog *alapjába* helyezte, és

hogy eredendő (és nem korlátozott!) értelemben a hospitalitás *hoz* való jogként határozza meg, elválasztva a vendéglátó által szerződésben felkínált vendégjogtól. A hospitalitás a jövevény jogát jelenti az érkezéshez, a látogatáshoz, hogy „felkínálja magát társaságul” a véges Földgolyón mások számára. Ehhez a *joghoz* társul – mint mindig, mintegy a „fonák” oldalán – a fogadónak az a (*tartózkodásban* megnyilvánuló, ám ettől még autonóm) *kötelelessége*, hogy nem támadja őt, amíg békésen viselkedik, és egyébként is csak abban az esetben engedi működésbe lépni a kirekesztés mechanizmusait, ha ezzel nem veszélyezteti a jövevény életét. Emlékezzünk a kanti definícióra: „Mit jelent akkor a hospitalitás, a vendéglátás *kötelezettsége*? Egy idegennek azt a *jogát*, hogy más valakinek a földjére érkezése miatt ez nem bánhat vele ellenségesen.” (Kiemelések tőlem – K. L.) Kant elképzelése szerint a találkozás pillanatában a fogadó és a jövevény között fellépő egyenlőtlenséget jog és kötelesség egymásra utaltsága és egymásba játszása egyenlíti ki. [36]

A hospitalitás kötelezettségét az érkező szabad mozgáshoz való jogának érvényesülése alakítja ki, mely *lehetőséget* teremt számára, hogy mozogjon és másokkal érintkezzen. A fogadó az erre felelő vendégbarátság felkínálásával (amely a tartózkodó lenni-hagyásban testesül meg) megerősíti a jövevény *kommunikációhoz* való jogát (e nélkül egyébként nem jönne létre soha az a szituáció, mely lehetővé teszi és igényli a vendégfogadást). A vendégbarátsággal való visszaélés példája így Kantnál nem az, ha a fogadó kiszolgáltatott helyzetbe hozza a jövevényt, hanem ha az érkező *leigázza* a fogadót. Ahogy ezt *ekkor* az európai hódítók tették (akiknek megvolt a technológiai lehetőségük a szabad mozgáshoz és a hódításhoz). A vendégbarátság megsértése súlyosabb, mint a nyilvánvaló ellenséges elutasítás, amely a „tengerpartok és a homokpuszták népeinek vendéggyűlöletét” jellemzi. Ez a közeledés és a közlekedés természeti jogát sérti meg durván, de ha összemérjük vele „világrészünk művelt államainak, kivált a kereskedő államoknak

barátságtalan magaviseletét, valóban elrémítő az a jogtalanság, melyről idegen földeket és népeket *meglátogatván* (ami náluk egyértelmű azok *meghódításával*) tanúságot tesznek.”[37]



Woyo maszk Közép-Afrikából, Wikimedia Commons

A mai helyzet „kezelésében” ezért is kap döntő szerepet, hogy az Európa felé indulók szabad mozgását akadályozzák. Kommunikáció hiányában felmenthetnénk magunkat a találkozás, a látogatás kiváltotta vendégfogadás kötelessége alól, és igazolhatnánk az érkezők elutasítását arra hivatkozva, hogy a *látogathatás jogával* visszaélve valójában hódítókként jelennek meg: megszállni akarnak és elvenni – materiális és kulturális javakat, munkát, nőket, juttatásokat. A nemzetközi és globális utakon így egyirányúsított közlekedésre és a technikai feltételekre is gondoljunk, amikor az érkezők szervezett utaztatását szóba hozzuk. A felemás technikai fejlettség elegendő, hogy a jövevények az otthonukat elhagyják, ugyanakkor ahhoz kevés, hogy biztonságban megérkezzenek, nemhogy otthonukba visszatérjenek. Azt a következtetést sem szabad elhallgatni, hogy a helyben maradásukat támogató fejlesztések azért is haladnak tétován, mert ezek az otthonaik elhagyásának technológiai lehetőségeit *is* biztosítanák.

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

3.2. Ostobák és paraziták – a vendégbarátság perverziói

jog és törvény

A feltétlen morális törvényre hivatkozva Derrida átlép a jogon túli igazságosság területére, mondhatjuk, a profán döntések (politika) világából a szent parancsolatok (morál) földjére, ahol már nem csak a *hospitalitás* belső szerkezetében rejlő aporia vár ránk. Ezt Benveniste is észreveszi, és elemzéseiben feloldani igyekszik. A mindenkor feltételes vendégbarátság *joga* és a feltétlen/abszolút vendégbarátság *törvénye* (parancsolata) közötti aporia szükségképpen feloldhatatlan. A feltétlen vendégbarátság törvénye ugyanis nem képezheti sem a vendégbarátság eredendő értelmét, sem intézményének tulajdonképpeni alapját. Ahogyan a profán világot a szent világra, úgy a jogot sem lehet a törvényre redukálni vagy „cserélni”. A Törvény azt a funkciót tölti be, hogy a

vendégbarátság intézményét az egyetlen létezési formáiban, a *jogi* struktúrákban, a jogszabályokban „mozgásba hozzuk és szakadatlan fejlődésének mozgásában tartjuk”**[38]**. Mert csakis a jogi struktúrák célba nem érő tökéletesedési mozgása, igazságos törvényekkel „vezérelt” fejlődése hozhatja el azt a konkrét politikát és etikát, mely új intézményeket alapít.

Mindehhez azért hivatkozhatunk a vendégbarátság feltétlen törvényére és az igazságosságra, mert a feltétel nélküliséget minden morális törvénybe a *másik* abszolút volta írja be. Az első feltétlen vagy abszolútum maga az abszolút más(ik), aki/ami anélkül tör be a jelenlétbe, hogy „neve lenne, családneve lenne”, s ezzel máris kizárja a szerződéskötés lehetőségét. A feltétlen vendégbaráti viszony nem redukálható semmilyen jogi kapcsolatra, mert olyan felek között létesül, akik a találkozásban (még) nem jogalanyok. Az anonim jövevény, a pusztán jelenlétében abszolút más(ik) és az otthonát megnyitó fogadó között történik meg.



Törzsi maszk, Kongó, Wikimedia Commons

Ez utóbbi a szuverén szabadságát nem a „megtehetem”-ben gyakorolja, inkább megképzí az „engedem megtörténni, helyt adok számára, megnyitom a helyet mint saját otthonomat, ahová megérkezhet” készenlétében és nyitottságában:

„[A]z abszolút vendégbarátság azt követeli tőlem, hogy nyissam meg az otthonomat, és nem csupán az idegen számára (akinek még van családneve, társadalmi státusza, mely éppen az idegené stb.), hanem az abszolút más(ik) számára kínáljam fel, az ismeretlen, anonim más(ik) számára, hogy *adjak hely(e)t* neki, engedjem eljönni, engedjem elérkezni/megtörténni azon a helyen, melyet én ajándékozom a számára, nem kérvén sem viszonzást/kölcsönösséget (egy egyezménybe való belépést), és nem kérdeztvén a nevét sem tőle. (...) Az igazságos vendégbarátság szakít a jogi vendégbarátsággal.”[39]

a találkozás esélye

Ha a jelenkori történeti helyzetünket valóban ezzel a feltétel nélküli vendégfogadással kell mérnünk, arról nem az igazságosság jut az eszünkbe, hanem egy széplélek naivitása, hovatovább öngyilkos hajlamú ostobasága. A névtelen érkezők között nemcsak menekültek, üldözöttek, hontalanok, deportáltak érkeznek, de azok is ott *rejtőznek*, akik *azért* jönnek, hogy megöljék a vendéglátóikat, vagy élvezzék a kölcsönösség és viszonyosság nélküli ajándékukat. Derrida látja a feltétlen vendégbarátságnak ezt a kockázatát, mint perverziójának lehetőségét, amikor azt kérdezi, hogyan lehet különbséget tenni a vendég és a parazita között. Mert kell; nem szabad naivnak lenni és számolni kell a feltétel nélküli fogadás és nyitás kockázataival (az otthon sebezhetőségével, a titokhoz való jog csorbulásával és főleg az élőködőkkel), de vállalni is kell őket. „Számot kell vetni a kockázatokkal, de ezzel nem elzárkózni az elől, ami kiszámíthatatlan marad, nem becsukni az ajtót a jövő és a jövevény előtt, az előtt, ami/aki történik/érkezik.”[40]Az előreláthatón és kiszámíthatón túli kiszámíthatatlan nem feltétlenül fenyegető, noha bizonytalan és érkezése előre nem tervezhető. Esély, a találkozás esélye, az esemény esélye, ami nélkül nem lenne semmi(nk), nem lenne szerencsénk sem (egymáshoz).

Ez világosan mutatja, hogy a jövevény nem a jogi beazonosításához szükséges jegyek (név, papírok, nyelv, munkaképesség, szaktudás, hasznosság) alapján lép a vendégbarátságba. Ezért nem érintheti a vendégbarátságot, ha ezekkel pillanatnyilag nem rendelkezik. Minden kibúvót kereső ügyeskedésünk ellenére, a papír, név, nyelv stb. nélküli embert nem foszthatjuk meg méltóságától. Ezért reméljük, hogy nem él vissza a bizalommal, amit a feltétel nélküli fogadással, otthonom, szuverenitásom feltétel nélküli megnyitásával adok olyan adományként, mely nem vár viszonzást, hacsak nem ennek a bizalomnak a megerősítését. Nem az együttlét együtt-je, a közösségi lét között-je és egyúttal a közösség (communitas) közös java (munus – a közösséghez tartozásommal/tartozásomért felkínált ajándék) ez a bizalom? Kérdés, erre kell-e alapozni a vendégbarátság politikáját, az viszont nem kérdéses, hogy bizalom nélkül nincsen politika. Nemcsak vendégbarátság, hanem semmilyen társadalmiság és kultúra nem létezhet bizalom, vagyis a vendégbarátság princípiuma nélkül.**[41]**

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

„Parasitus latinul, ahogyan parasitos görögül is asztalvendéget jelent, meghívottat, a legjobb értelemben vett „evőtársat”. De van rosszabb jelentése is, a legrosszabb jelentésében például egy állam, egy város adományaiból eltartott polgárt jelenti. Holott parasitus az a pap is, aki a felszentelt papoknak bizonyos egyházi rítusoknál segédkezik, és akit meghívják a lakomájukra. Ezzel meghívottá, parasitus-szá válik. Minden vendégről elmondhatnánk, hogy parazita. Nézzék csak Illés prófétát, akinek minden asztalnál terítenek, mert bármikor betoppanhat. Mivel soha nem számíthatnak rá, ellenben mindig várják őt, így elvártként mondják a prófétáról, hogy parazita, eleve az. A Messiás – parazita.”**[42]**



Mexikói maszk, Wikimedia Commons

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

A feltétel nélküli vendégbarátság eszméje csak akkor nem vezet az ostoba önpusztítás attitűdjéhez a „migráció kezelésében”, [43] ha társadalmi és kulturális világunk fejlődésének esélyeként tekintünk rá. Vagyis a migrációs hospitalitás csak annyiban gazdasági, biztonságpolitikai, szociális-jóléti, morális, humanitárius stb. kérdés, amennyiben rákényszerít bennünket, hogy újragondoljuk a gazda(g)ságról, a biztonságról és a politikáról, a társadalmiságról és a jólétről, az erkölcsről és emberségről kialakult nézeteinket.

perverz hatások

Bár a feltétlen vendégbarátság a gyakorlatban kivitelezhetetlen, és ha direkt módon akarjuk átírni a politikába, perverz hatásokat eredményez, akkor is csak erre a feltétlen eszmére hivatkozva változtathatjuk meg a politikai-jogi kereteket, melyek kijelölik a feltételes vendégbarátság érvényesülésének útjait. A megváltoztatásra irányuló szándékunk, mint minden esetben, már zajló változásokba csatlakozik.

„Ehhez törvényeket, szokásokat, képzeteket kell megváltoztatnunk, egy egész kultúrát. Ez van most folyamatban. Ennek tünete a xenofób és nacionalista reakciók erőszakossága. A feladat éppoly sürgető, mint amennyire nehéz ma: mindenütt, de kiváltképpen Európában, mely miközben belülről kinyitja, kívülről tendenciózusan elzárja magát (schengeni egyezmény). A nemzetközi törvénykezést újra kell alkotni. A 'menekültek' fogalma és tapasztalata ebben a században olyan átalakuláson ment keresztül, amely a megrekedt politikákat és jogot idejétműlttá tette. A 'menekült', 'száműzött', 'deportált', 'bevándorló' szavak jelentése megváltozott; új diskurzust kívánnak, új gyakorlati választ, és megváltoztatják a 'politikum', az állampolgárság, a nemzeti hovatartozás és az állam egész horizontját.” [44]

3.3. A hospitalitás intencionalitása – az elfogadás ontológiája

A jövevénynek mint abszolút más(ik)nak pusztán jelenléte kötelez tehát, hogy igennel válaszoljak, feltétel nélküli bizalommal fogadjam, még mielőtt gondolkodnék, számolgatnék, beszélni kezdenék. Lévinas így ír erről: „Az intencionalitás, valaminek

a tudata] figyelem a beszédre vagy az arc fogadása, hospitalitás, és nem tematizáció.”[45]

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



Dionüszosz maszk, Wikimedia Commons

A másik fogadása, egyszerre a *genitivus subjectivus* és *objectivus* értelmében, a másakra mondott igen mint a másik által az elfogadására felhívó, pusztán jelenlétével kimondott igenre adott felelet, felelősségünk megnyilvánításának lehetősége. Ennek a kettős genitívusznak ugyanaz a szerkezete, mint amelyben a jövevény joga a hospitalitáshoz a vendéglátó kötelességévé válik. A jog és kötelesség kölcsönös

feltételezettsége és egymásba játszása kezdet nélkülivé és előzetesség nélkülivé teszi ezt a viszonyt. A más(ik) megjelenésének ténye a „Kinek kell kezdeni, megtenni az első lépést?”, „Ki támaszt követelést a másikkal szemben?” okoskodó kérdéseit feneketlen szakadékként nyeli el. A találkozásban beomlik tér és idő, és a tátongó mélység fölött, a paradoxális pillanat időtlenségében születik az (ön)tételező tekintély (autoritás) döntése a kivételes helyzetről.

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

etikai alapviszony

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

Ez a gesztus „történelmi jelenvalólétünk újraalapításának” gesztusa lehetne.

3.4. Hiperbolikus cselekvés mint társadalmi gyakorlat

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

Derrida erón felüli erőfeszítését maga is hiperbolikus és őrült vakmerőségnek nevezi, melyet hiperbolikus etikájának szívébe helyez. A hiperbolikus etika vakmerősége semmiben sem különbözik a *Cogito ergo sum* bizonyosságához vezető módszeres kétely őrült vakmerőségétől. Akárcsak Descartes-nál, Derrida elmékedéseiben is arra megy ki a játék, hogy *hagyja megjelenni a valóságot*, egy másik gondolkodásban, a lehetetlen lehetőségének igenlése révén:

„Az a 'lehetetlen', melyről magam gyakran beszélek, nem utópikus, éppen ellenkezőleg, hajtóereje a vágynak, a cselekvésnek és a döntésnek, valójában magának a reálisnak az alakzata. A valóság keménysége, közelsége, sürgős volta.”**[46]**

polgári engedetlenségi mozgalom

A sürgető követelmények mindig arra kényszerítenek, az igazságosság nevében vállalt cselekvések pedig mindig lehetővé teszik, hogy felfüggeszük, kérdőre vonjuk a

fennálló keretek érvényességét. A már említett „vendégbarátsági büntett” ellen ezért polgári engedetlenségi mozgalmat hirdettek. Az igazságosságnak nem pusztán az eszmei alakzatára hivatkozott a felhívás, hanem az újonnan bevezetett törvények más, magasabb rendűnek ítélt törvényekkel (például az Alkotmánnyal) szembeni ellentmondásosságára.

„Pontosítsunk: amikor közölünk néhányak 'polgári engedetlenségre' biztatnak Franciaországban a 'papírnélküliek' befogadását illetően (...), ez nem arra hív fel, hogy általában hágjuk át a törvényt, hanem hogy azoknak a törvényeknek ne engedelmessédjünk, amelyek szemlátomást ellentmondásban állnak a mi Alkotmányunkban rögzített elvekkkel, a nemzetközi egyezményekkel és az emberi jogokkal, vagyis olyan törvénnyel, melyet magasabb rendűnek, ha nem feltétlennek ítéltünk. Ennek a feltétlen törvénynek a nevében szólítottunk fel, bizonyos korlátok között, a polgári engedetlenségre.”[47]

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

„És amikor azt kérdezi, hogy nem kegyelmi aktus-e ez (*acte de grâce*), akkor nem vetném el a kegyelem szót (feltétel és viszonzás nélküli ajándék), feltéve, ha nem kapcsolunk hozzá homályos vallási konnotációkat, melyek egyébként néha nagyon érdekesek lehetnek, de másfajta diskurzust hívnak életre.”[48]

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

4. Zárszó

Európa aktuális állapotában fel kell ismernünk a Derrida által két évtizeddel ezelőtt megjövendölt esemény elérkezését, mely próbára teszi a hagyományos struktúrákba íródott vendégbarátságunkat és felelősségünket. Javaslatára szerint a hagyományos struktúrák okozta paralízisben az a feladata a gondolkodásnak, hogy a kalkuláló racionalitás felől elmozdulva a hiperbolikus etika vakmerőségével intézzen kihívást a

cselekedeteinket vezérlő és nem-cselekvésünket igazoló, hol a józan ész számításai és stratégiái, hol a rutin és a jó lelkiismeret szokásai, hol pedig a hétköznapi közhelyei és alibije mögé bújtatott *félelmeinkkel* szemben. Ebben az önmagából kimozduló gondolkodásban képes talán megtorpant társadalmi képzelőerőnk egzisztenciális tapasztalattá emelni a törvény és a törvények meghaladhatatlan, elbizonytalanító és felelősségre ösztönző aporiáját, utat törve új cselekvési lehetőségek és életlehetőségek előtt. Ez a másmilyen gondolkodás- és cselekvésmód bizonytalanságot szül egy olyan világban, mely egyre inkább a biztonságpolitikai és védelmi keretek közé szorítja magát, és már nem akar számot vetni a szervezet autoimmunitásával, és nem is számít rá, holott ez az egyetlen esélye a megújulásnak.



Hétszarvú maszk, Elefántcsontpart, Wikimedia Commons

Politikai leképzése ennek a gondolatnak, hogy „ha a hospitalitás két értelme, a feltételes és a feltétlen visszavezethetetlenek egymásra, mindig a tiszta és hiperbolikus vendégbarátság nevében kell megtalálni a dolgok legjobb elrendezését, megteremteni a legkevésbé rossz körülményeket, meghozni a legigazságosabb törvényi rendelkezéseket”.**[49]**

Meglehet, a vendégbarátság újabb, nem hagyományos *keretei*, a létező keretek *nem hagyományos* kihasználásából emelkedhetnek ki. Abból, ha a jogszabályokat az igazságosság éthoszába ágyazzuk. A történeti horizontra tekintve talán úgy is fogalmazhatunk: ha a feltételekkel körbebástyázott görög-római intézményekbe beoltjuk az abszolútumra hivatkozó zsidó-keresztény eszméket. A sürgető feladatok itt-most olyan társadalmi gyakorlatokat követelnek, melyek csak az aporia próbatételéből születhetnek meg, és annak a cselekvő tapasztalásnak az örökségei, amely soha nem akarta feloldani a Törvény és a törvények aporiáját, hanem a legigazságosabb, minden erőszakot nélkülöző törvényszegéssel, a szeretet gesztusaival áthatolt rajta, *szelíden* utat nyitva az addig úttalanban.

Mintha a vendégbarátság titka a vendégszeretet lenne.

[1] Jacques Derrida: *De l'hospitalité*. Paris, Calmann-Lévy, 1998. 123. o. A szerző fordításai.

[2] Uo. 31. o.

[3] J. Derrida: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris, Galilée, 1997. 12-13. o. Kiemelés tőlem – K. L.

[4] J. Derrida: *De l'hospitalité*. i. m. 131. o.

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

[6] J. Derrida: *De l'hospitalité*. i. m. 131-133. o.

[7] Uo. 133. o.

[8] J. Derrida: *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris, Galilée, 1997. 45-46. o.

[9] Mt. 25:35

[10] Valérie Deshoulières, Daniel Perrot: Une hospitalité 'au-delà des bords'. In: *Le don d'hospitalité. De l'échange à l'oblation*. Paris, CRLMC, 2001. 14. o.

[11] 90-es évekbeli fellépésének persze megvoltak az akkori motivációi is. Franciaországban ez idő tájt is eleven kérdés volt a bevándorlók helyzete. Ennek jogi „kezelésében”, többek között, született egy új büntetőjogi kategória is, mely nemcsak a vendégbarátság fogalmát és hagyományát csúfolja meg, de egész keresztény-európaiságunk képmutatását is leleplezi („Ki merészelt társítani ezt a két fogalmat?” – kérdezi Derrida). A börtönnel büntethető ún. vendégbaráti bűncselekményt azok követik el, akik indokolatlanul vagy öncélúan támogatják a bevándorlást azzal, hogy otthonukba fogadnak vagy segítenek „törvénytelen helyzetűnek ítélt idegeneket”, ún. „papír nélkülieket”. „Mivé lesz egy ország, mivé válik egy kultúra, mi lesz a nyelvvel, ha lehet vendégbaráti bűncselekményről beszélni, ha a hospitalitás [...] bűncselekménnyé válhat?” (Lásd J. Derrida: „Quand j'ai entendu l'expression 'délit d'hospitalité'...” *Plein droit* 34/1997.<http://www.gisti.org/spip.php?article3736>). A törvényalkotók zavarodottsága csak fokozódik azért, hogy a francia törvénytervezet ellentmondásban állt a Franciaország által is ratifikált schengeni egyezményvel, amely szerint nem lehet elítélni a „papír nélküli” vagy „szabálytalan helyzetben lévő külföldinek” nyújtott segítséget, kivéve, ha gazdasági haszonszerzés céljából történik. A közvetlen, egyéni haszonszerzésen túl, vajon a közvetett jövedelmezőség is ide számít-e? Márpedig „a 'gazdag', 'neoliberális' országok gazdasági szükségleteik okán gazdaságilag kevésbé fejlett országokból fogadják vagy hozzák be a kétkezi munkásokat, akiket egészen addig kizsákmányolnak, amíg egy újabb gazdasági, politikai, ideológiai vagy választási konjunktúra nem parancsol másféle számítást, és nem léptet életbe egy rasszista, idegengyűlölő, protekcionista, kirekesztő politikát, a demokrácia politikusainak és az emberi jogok szószólóinak minden hangzatos elve ellenére –és ebben nincs különbség jobb- és baloldal között.”

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

[12] J. Derrida: 'Aláírás esemény kontextus'. Fordította Kicsák Lóránt. In: Antal Éva, Kicsák Lóránt és Széplaky Gerda (szerk.): *Performatív fordulatok*. Eger, Líceum Kiadó, 2015. 69. o.

[13] J. Derrida: *De l'hospitalité*. i. m. 45. o.

[14] Emil Benveniste: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, Minuit, 1969. 92. o.

[15] J. Derrida: *De l'hospitalité*. i. m. 45. o.

[16] E. Benveniste: *Le vocabulaire...* i. m. 92. o.

[17] Uo. 93. o.

[18] Uo.

[19] Uo. 93–94. o.

[20] Uo. 94. o.

[21] Uo. 95. o.

[22] Uo. 95–96. o.

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

[24] Erre ez értelmezésre különösen vakká vált Derrida, sőt, az ellenkezőjét állítja. Lásd J. Derrida: *Adieu à Emmanuel Lévinas*. i. m. 42. o.

[25] E. Benveniste: *Le vocabulaire...* i. m. 90. o.

[26] Uo. 91. o.

[27] Uo.

[28] J. Derrida: *De l'hospitalité*. i. m. 11–13. o.

[29] Uo. 49–51. o.

[30] Uo. 53. o.

[31] Friedrich Balke: *Figuren der Suveränität*. München, Wilhelm Fink, 2009. 510. o.

[32] Mondja J. Derrida: „Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítést!”, i. m., Gérard Noiriel: „La crise du droit d’asile à la lumière de l’histoire”. *Plein droit* 1993/22–23. <http://www.gisti.org/spip.php?article3904> írására utalva.

[33] J. Derrida: *De l'hospitalité*. i. m. 20. o.

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

[35] J. Derrida: *De l'hospitalité*. i. m. 125. o.

[36] Egyébként (az érkezéshez való) jognak és (a fogadásra vonatkozó) kötelességnek egymásba játszása súlypontozza mindenkor a vendégfogadás történéseit. A meghívott vendégnek felkínált fogadás és a betoppanó vendégül látása két pólust képez, melyek különbségük ellenére sem válnak el egymástól. A meghívás, az előre egyeztetett, feltételekkel szabályozott vendégség protokolláris fogadás keretei közt zajlik, míg a hívás nélküli látogatás az érkezéshez hasonló választ vár, és nemegyszer éppen a vendégfogadás őszinteségét és hitelességét teszi próbára. A váratlan vendég abban nem különbözik a meghívott vendégtől, hogy maga is a kiszámított vendégvárás horizontján bukkan fel: számítunk rá, de nem jókor érkezik (alkalmatlan), érkezése azért lep meg bennünket, mert keresztülhúzza számításainkat. A betoppanó vendégre ellenben nem számítunk, hanem állandóan jelen van *nyitottságunk* horizontján, ő a mindenkor érkező, de talán soha meg nem érkező vendég. Ezért soha nem érkezhetsz rosszkor és betoppanása nem meglep, hanem betölti éberségünket.

[37] Kant: 'Az örök békéről'. Fordította Hildenstab György. In: Uő: *Történetfilozófiai írások*. Összeállította, az utószót és a jegyzeteket írta: Mesterházy Miklós. h. n., Ictus, 1995. 97. o.

[38] J. Derrida: *De l'hospitalité*. i. m. 29. o.

[39] Uo. 29. o.

[40] J. Derrida: *Papier Machine*. Paris, Galilée, 2001. 284. o.

[41] Lásd J. Derrida: „Il n’y a pas de culture ni de lien social sans un principe d’hospitalité”. *Le Monde* 1997. dec. 2.

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

[42] J. Derrida: *Die Signatur aushöhlen – eine Theorie des Parasiten*. Übersetzt von Peter Krappt. *Foreign Body* Vol. 3. 1994.

[43] J. Derrida: *Papier Machine*. i. m. 284. o.

[44] Uo. 361–362. o.

[45] Idézi J. Derrida: *Adieu à Emmanuel Lévinas*. i. m. 51. o.

[46] Uo. 361. o.

[47] Uo. 362. o.

[48] Uo. 361. o.

[49] J. Derrida: *Il n'y a pas de culture...* i. m.

felső kép | Görög színházi maszkok (Tragédia és Komédia), Thermae Decianae, Wikimedia Commons

Lipták Ildikó

UTOLSÓ LEHETŐSÉG

[IDŐSZÁMÍTÁSUNK SZERINT]

2018-09-01 | IDŐSZÁMÍTÁSUNK SZERINT, NOVELLA



Biztos voltam benne, azért rendel magához, mert még nem hallottam valamelyik kiselőadását a szobatársa elviselhetetlen szokásairól vagy a gondozó személyzet alkalmatlanságáról. Soha nem értettem, miért nem elég, hogy anyám és a húga ezerszer megtekintik a műsort. Mert nemcsak mesél ám ilyenkor, hanem grimaszol, utánozza azokat, akikről mesél, és ha kellőképp behergelte magát, vicsorog és