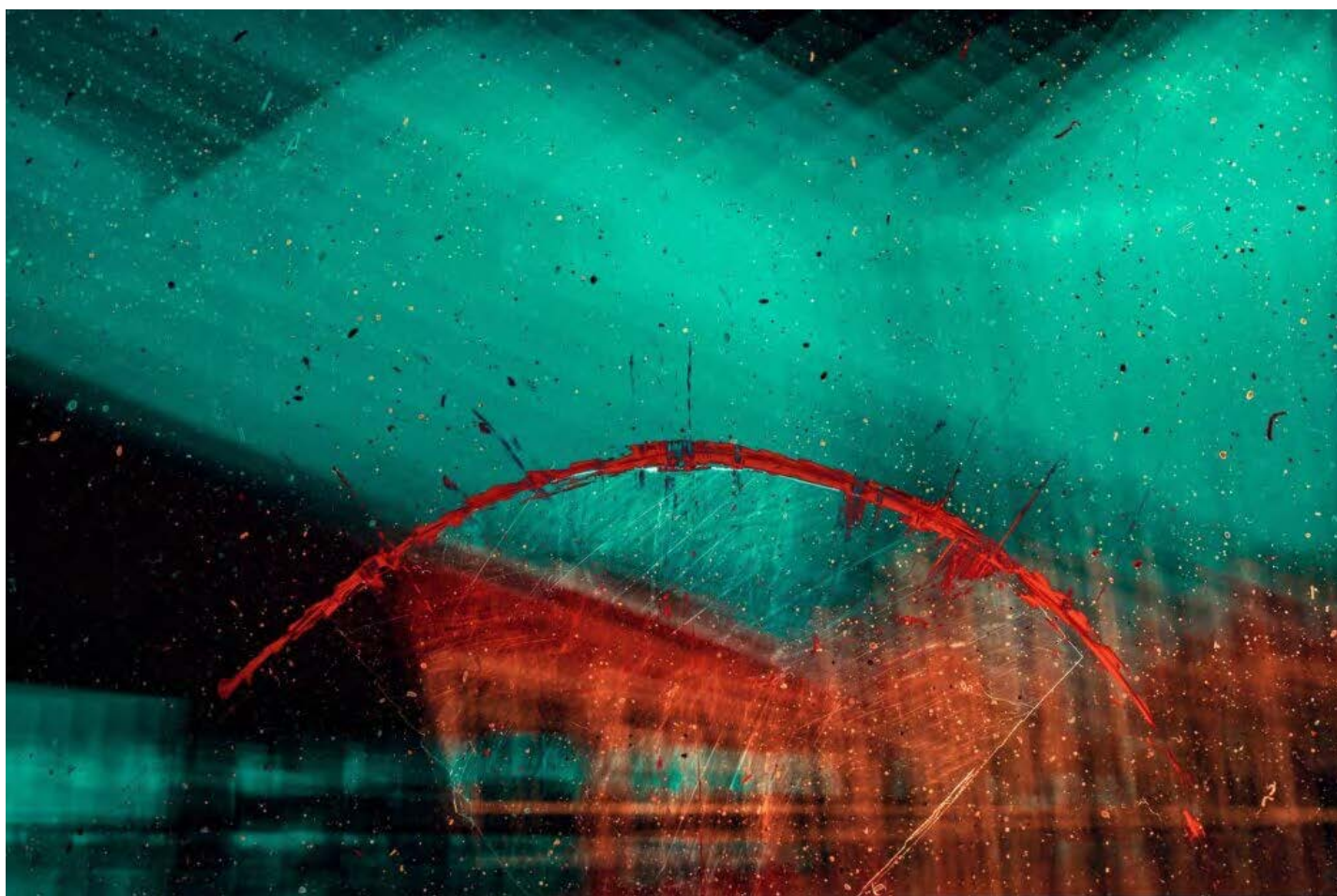


Kiss Lajos András

A KÉPZELŐERŐ HATALMA

GONDOLATOK KICSÁK LÓRÁNT KÖNYVÉHEZ

2020-09-14 | ESSZÉ



Kicsák Lóránt új könyvében ^[1] konok következetességgel járja körbe a nyugati filozófia alapkérdéseit: mi az igazság és mit kezdünk vele, ha azt hisszük, „most éppen rátaláltunk”? Miként viszonyuljunk a tradícióhoz és a nagy elődökhöz? Haladjunk-e tovább az általuk kitaposott ösvényen vagy éppen ellenkezőleg: szavazzunk mindig a radikális irányváltásra abban a hitben, hogy végső soron a nagy

elődök is ezt várnánk el tőlünk. Újabb fontos kérdés: végtére is mi a filozófia? A legmagasabb rendű igazságok feltárására vállalkozó tudomány vagy a helyes életvezetés művészete?

önismereti repertoár

Már az első esszék olvasása után az a meggyőződés alakul ki az olvasóban, hogy a szerző számára a filozófia elsősorban nem akadémiai diszciplína és nem „tét nélküli”

teoretikus okoskodás, hanem a „transzcendenciát-vesztett” modern ember számára az önmegváltás lehetőségét ígérő „lelki gyakorlat”, esetleg a mindennapi lét elviseléséhez szükséges kapaszkodó. Voltaképpen nincs semmilyen megbotránkoztató „eretnység” a filozófia effajta megközelítésében, hiszen már az első nagy európai „válságfilozófia”, a hellenisztikus iskolák bölcselei is „(...) miközben a mindennapi *létezés filozófiai igényű* megértésére és értelmezésére törekszenek, a filozofáló életének és személyiségének át- és megformálását tekintik feladatuknak.” **[2]** A kötet bevezető tanulmánya (*Filozófiai lélekvezetés*) elsősorban Paul Rabbow *Lélekvezetés* című munkájára, illetve a francia Pierre Hadot antik görög témájú könyveire támaszkodva azt az alaptézist bontja ki, hogy a nyugati filozófia folytonosságát azokban a *spirituális technikákban* érhetjük tetten, amelyek a hellenizmus etikai irányzataitól, a középkori keresztény lelkiségen keresztül egészen a modernitás hajnaláig meghatározták az európai kultúra kereteit. De amint Kicsák joggal hangsúlyozza, a *filozófiai életgyakorlatokat* mindenképpen el kell választani a mágikus, rituális vagy a pszichiátriai terápiák világától, hiszen nincs bennük semmilyen, például a keleti vallások (legalábbis részben) jellemző transzcendens miszticizmus – éppen ellenkezőleg: „(...) nem kiiktatják, hanem felfokozzák a racionális, éberléti tudatot.” **[3]** Ezek a filozófiai-szellemi gyakorlatok nem a tapasztalati világot radikálisan meghaladó transzcendenciára irányulnak, hanem a gyakorlatot végző személy „önismereti repertoárját” gazdagítják. Kicsák Lóránt maga is osztja Paul Rabbow hitét, hogy egyáltalán nem lehetetlen az antik hagyomány önnevelési és önformálási gyakorlatait napjaink modern vagy inkább posztmodern

társadalmában új életre kelteni, hiszen ezek a „performatív igazságjátékok” bizonyos értelemben időtlenek, mert az „(...) önnevelésre, önalakításra és öntökéletesítésre irányuló törekvés az emberi lélek természetes igénye.” **[4]**

Feltételezem, ezeket a fejtegetéseket olvasva hozzám hasonlóan sokakban felmerülhet a kérdés: manapság, amikor mindenfelé az autogén tréningek, önismereti tanácsadások és más hasonló önmegváltó programok reklámjaival van tele a piac, hogyan különíthetők el egymástól a performatív cselekvésként felfogott komoly filozófiai gyakorlatok a „vallási és pszichológiai köntösbe öltöztetett” sarlatánságtól? A választ nem könnyű megadni, mivel ezen a nehéz terepen a szürke szín tucatnyi árnyalatával találkozhatunk. Azt a szabályt azonban mindenképpen érdemes irányadónak tekintenünk, hogy „öntökéletesítésünk” sikerének igazolását már nem bízhatjuk kizárólag önmagunkra: az igazolás procedúrája előbb-utóbb átvezet bennünket az interperszonalitás világába, mivel szükségünk van a külvilág visszajelzésére, még akkor is, ha gyakorta a külső reflexiók sem tévedhetetlenek.



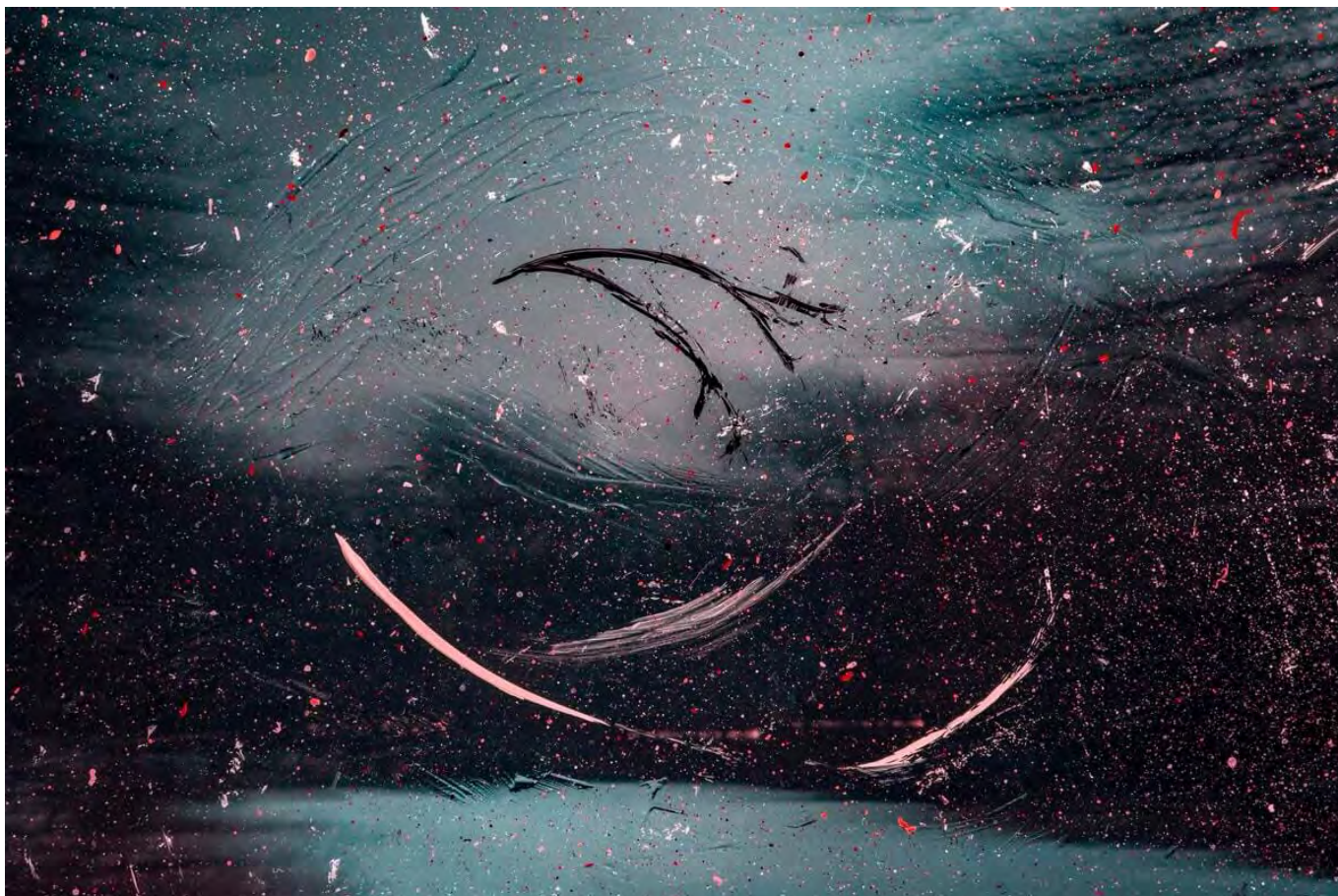
Az *Első személyben* című tanulmány a fenomenológiai és posztfenomenológiai filozófia felismeréseire támaszkodva a filozófiai tudás személyességének/személytelenségének dilemmáival szembesít. A fő problémák: 1) lehet-e kétségbevonhatatlan tapasztalati igazságokra szert tenni, illetve 2) ezeket az ismereteket – már, ha ilyenek egyáltalán léteznek a többi ember számára mint érvényes és kontrollálható igazságokat közölni. A „mindennapok embere számára” ezek a dilemmák, kiváltképpen az első pont kérdésessége, aligha jelent valóságos problémát. Amit az érzékszerveinkkel tapasztalunk, illetve amit ezekből a tapasztalatokból érvényes tudásként a magunk számára leszűrünk, azt automatikusan igaznak és érvényesnek tekintjük. De hogy a nagyon erőteljes érzéki benyomásokat (pl. egy erős fogfájást) vagy egy intim eseményt (pl. egy hozzánk közel álló ember halálát) képesek vagyunk-e igazán átérezhetővé tenni, illetve hitelesen közölni embertársainkkal – már jó okunk van kétségbe vonni. A filozófus viszont – úgyszólván szakmai ártalomként – *hivatásszerűen* kételkedik a kétségbevonhatatlan fenomenológiai tények létezésében, illetve ezek közölhetőségében. Kicsák számára a probléma filozófiai aspektusa érdekes, és egyúttal rögtön meg is kérdőjelezi az ismeretelméleti beállítódás érvényességét: „Számomra ebben a beállítódásban – nevezzük ismeretelméletinek – az az előfeltevés nem helytálló, hogy a filozófia egyetlen célja a tudásszerzés, ami ráadásul csak valami önmagában közvetlenül megmutató szemléleti megragadása és tényszerű leírása lehet.” [5] A szerző – Jacques Derrida megfontolásaihoz csatlakozva Edmund Husserl fenomenológiai okoskodásával (illetve annak deficitese megoldásaival) szemlélteti, mennyire elbizakodott a feltételezés, hogy a személyes tapasztalat közvetlenségében valamiféle magában való igazság tárulna fel, amit aztán megfelelő eszközökkel közölni lehet a többi emberrel. A fenomenológiai ihletésű husserli metafizika előfeltevését, hogy a közvetlen tapasztalatban egyúttal valamilyen harmadik személyű (azaz személytelen) objektív és változatlan igazság is feltárul, Jacques Derrida logocentrizmusnak tekinti – és határozottan elutasítja. A fenomenológiai *megjelenítés* szerkezetében valóban ott rejlik a „harmadik személyre” utaló, a személyes tapasztalathoz képest „külső tapasztalat” is, az aktuális észlelést megelőző „másik”. De ez sohasem kész és befejezett, tehát nem a „mindig ugyanúgy ismételtető” formában van jelen, hanem mint a mindenkori „újraértelmezést” megkövetelő „parancs”. „A fenomenológiai

megjelenés ugyanis mindenkor *nyomkép*zéssel jár, megtestesülést, közvetítettséget, időbeliséget hoz magával, s máris felbolygatja a tudatimmanencia nyugalmát. Tagolódás (írás és nyelv) nélkül nincs megjelenés, a fenomenológiai redukció nem terjed ki a nyomra anélkül, hogy önellentmondást ne szülne. Az első személyű fenomenológiai tény kifejezés önellentmondás.” [6]

az örök körfogás világában

A szerző Derrida *Grammatológia* című munkáján keresztül mutat rá a husserli tiszta „fenomenológiai tapasztalat” önellentmondásaira: „A fenomenológiai

tény már mindenkor kifejezett.” [7] Ezen a ponton talán nem felesleges emlékeztetni az olvasót, hogy Derrida pályája kezdetén írott munkáiban alaposan elemezte és kritizálta a husserli fenomenológia „időtlen és kontextus-független igazságok létezésére” vonatkozó tézisét. Husserl *A geometria eredete* című munkájának francia fordításához írott előszavában, illetve *A hang és fenomén* című könyvecskéjében kifogásolta Husserl nyelvi kifejezéstől független, „objektív igazságok” létezését feltételező hipotézisét, illetve azt az állítását, hogy az írás az igazság és az ideális tárgyak létezésének elengedhetetlenül szükséges médiuma. [8] Husserl szerint az írás a „mindig ugyanaz”, vagyis az örök permanencia világát jeleníti meg, semlegesítve az individuális tapasztalatok esetlegességeit. Derrida azonban nem fogadja el ezt az érvelést, mert ha igaza lenne Husserlnek, mondja, akkor az örök körfogás világában találnánk magunkat, ahol az aktuális értelmezések elveszítenék minden jelentőségüket, sőt a geometriai törvények alá kényszerített történelem még az úgynevezett örök igazságok világát is elzárná az emberek elől, mivel ebben a „transzcendentális történelemben” a distancia hiánya miatt mindig minden azonos lenne önmagával.



Az emberi megismerés aktív cselekedet, nem mechanikus ismétlése az „eredeti tapasztalatnak vagy az elsődleges emlékezetnek, hanem olyan dinamikus mozgás, amelyen mindig az eredeti és a nem-eredeti bipoláris játéka érhető tetten. A Derrida által használt *nyom* fogalom éppen erre a sajátos dinamizmusra utal, vagyis hogy minden valódi megismerés és tudás egyszerre jeleníti meg az ősi vagy „eidetikus” igazságot, illetve az ehhez az eredeti igazsághoz viszonyuló akár elfogadó, megerősítő, akár kritikai jellegű reflexiót. Derrida elfogadja, hogy az eredeti vagy az elsődleges emlékezet és annak aktuális reprezentációja között létezik feszültség, amit ő „életnek”, illetve az élet történetének és tudatossá válásának nevez. A tiszta idealitás és a pulzáló élet között a *nyom* jelenti az összekötő kapcsot, illetve a közös gyökeret, „(...) vagyis a nyom a legegységesebb értelemben olyan lehetőség, amely nemcsak eleve benne lakozik a most tiszta aktualitásában, hanem konstituálja is azt annak az elkülönböződésnek (*différance*) a mozgása révén, amit a mostba bevezet. Egy ilyen nyom, ha fogalmazhatunk így anélkül, hogy rögtön ne valami vele ellentéteset mondanánk róla vagy érvénytelenítenénk, sokkal 'originálisabb', mint maga a fenomenológiai originalitás.” **[9]**

önmagába zárkózó tudat

Vagyis a nyom voltaképpen ontológiai fogalom, a létezés genezisének első lépcsője, írja Kicsák, és az igazságfeltárás elengedhetetlen feltétele. Jórészt ez a

felismerés Heidegger filozófiájának kiindulópontja. A filozófiai tudásszerzés mindig dinamikus és performatív. A faktikus élet több annál, mint hogy elvont okoskodás tárgya legyen: a hitelesen filozofáló én nemcsak *megismeri* a világot, de *aktív részese* az élet formálásának. Az élet tehát nem elégedhet meg azzal, mint ami megjelenhet belőle az önmagába zárkózó tudat szűk világában. A „tényleges élet performatív filozófiájának” újabb alternatíváit Kicsák Martin Heidegger és Antonio Cimino munkáihoz kapcsolódva mutatja be. A következtetése itt a már korábban megfogalmazott tézisét erősíti: a fenomenológia tapasztalat értelme csak a történeti környezetbe ágyazva bontakozhat ki. „Az általánosan megragadott tapasztalat értelme semmitmondó a személyes visszakapcsolás nélkül. A nyom felszólítást vagy felhívást hordoz a megőrzött és a megosztott tapasztalat személyes újbóli elsajátítására.” **[10]**

Számomra a *Teremtő rombolás* esszé a kötet legjobban kidolgozott írása, amely egyúttal rendkívüli kihívást jelent az olvasónak. Még akkor is, ha valamennyire tájékozott a Foucault-t követő francia posztstrukturalizmusban. Az írás olyan vezérfogalmi, mint a destrukció és a dekonstrukció önkéntelenül is a *harc*, a *küzdelem* és a *rombolás* fogalmaival asszociálódnak. Nem ijesztő ez a militáns hangnem? Persze, a címben található *teremtő* jelző enyhíti és kontextusba helyezi a harcos retorikát. Heidegger, aki a *polemoszról* szóló írásában gyakran használja a destrukció fogalmát, a kifejtés során maga is enyhíteni igyekszik a militáns hangnemet, és „(...) hangsúlyozza, hogy a destrukció a szójelentés által sugallt negativitás ellenére szándékában pozitív, Derrida pedig a *dekonstrukció* fedőnével igyekszik csillapítani a rombolás jelentésárnyalatát, ez nem zárja ki, hogy mindkét esetben a hagyomány alkotó meghaladása a hagyományba erőszakosan behatoló, a hagyományt célba vevő támadással megy végbe.” **[11]** Még visszafogottabbá válik a

harcos retorika, írja Kicsák, ha a heideggeri destrukciót a Derrida-féle dekonstrukcióra cseréljük: a cél változatlan (a hagyomány kérdőre vonása), de az alkalmazott „harcoszkozók” nem feltétlenül okoznak halálos sebet.



Azt is érdemes bekalkulálni, hogy itt mégiscsak metaforikus értelemben vett háborúról van szó, amelynek elsődleges célja a gyakorta szakrális tisztelettel övezett tradíció (amely általában vallási, filozófiai, olykor irodalmi szövegekben áll rendelkezésünkre) „megpiszkálása” és kimozdítása a védett státusból. A kimozdítás sohasem öncélú, a vizsgált szövegek konfrontálását jelenti más, korábban elhanyagolt vagy másodrendűnek tekintett szövegekkel. A dekonstrukció a felszínen megjelenő politikai/hatalmi instanciák mögöttes szféráit is szeretné láthatóvá tenni, hogy ezáltal esélyt adjon az emberi kapcsolatok intézményesített szféráinak átalakítására. A dekonstrukciós munkát egyúttal erkölcsi instanciák is motiválják, mert komolyan kell vennie, hogy „a társadalmi kihívások mindig a kirekesztés szülte igazságtalanságból adódnak, az igazságtalanságokat pedig a társadalmi képzelőerő kivetülését intézményesítő, jellegzetes logikájú *performatív* rituálék termelik ki.” **[12]**

A dekonstrukciós munka nem reked meg a szövegelemzéseknél, hanem a társadalmi, politikai viszonyok gyakorlati átalakítását is feladatának tekinti, azaz politika programként is megjelenik. De mi a garancia, hogy a fennálló rend felforgatása, legalábbis a korábbinál igazságosabb újrendezése sikerül? Derrida szerint a sikernek nincs garanciája, legfeljebb reménykedhetünk, hogy van némi esélyünk rá. A remény pedig a valódi (radikális) politikai cselekvés *meta-performativitásában* rejlik. Olyan új kezdet megteremtése iránti elkötelezettségből fakad, amely önmaga „(...) sikerességének elvárás-feltételeit is maga kell, hogy megteremtse.” **[13]** Derrida *eseménynek* vagy *léteseménynek* nevezi a radikálisan más színrelépését, amely nem a korábbi történések egyszerű folytatása, hanem a radikális újrakezdés manifesztációja. Kicsák így foglalja össze Derrida álláspontját: „Egy létesemény, az elérkező és megérkező minden előzetestől (lehetségestől) független és uralhatatlan (feltétlen) bekövetkezését sem előidézni, sem kikényszeríteni, sem siettetni nem lehet. Az ember csupán helyt adhat neki, megnyitván a megtörténést lehetővé tevő, vagy inkább bizonyosan nem gátló helyet, ahol fogadhatja az eseményt, vagyis anélkül, hogy elvárná, engedi megtörténni. (...) Az eseményszerűen megtörténő nem a lehetséges rendjéből emelkedik ki, hanem a lehetetlenből, és maga is mint lehetetlen bukkan fel.” **[14]** Az esemény fogalom értelmezése során Derrida is ugyanazzal a dilemmával néz szembe, mint Lyotard: a történeti-politikai diskurzusoknál szinte reménytelen felmutatni a múlt és a jövő közötti átmeneteket. A megoldandó feladat: hogyan lehet verifikálható kijelentéseket tenni a jövőre. De ha a jövő nincs a birtokunkban, szinte minden prognózis lehetetlenné válik (azzal az előfeltétellel, hogy az emberi történelem nem mechanikus törvényszerűség vagy az isteni providencia uralma alatt áll).

közösségi képzelőerő

Kant a történelemfilozófiai írásaiban szóba hozza a prognosztizálhatóság kérdését, mégpedig úgy, hogy az előrejelzések két formáját különbözteti meg. Az egyik az előre látó vagy *jövendőelő* típusú, amely egy valóságos, de csak a jövőben bekövetkező referensre utal, a másik a *látnoki*, amely szerencsésen végződő kalandként beszél a történelemről, konkrét referencia nélkül. Hogy hitele legyen az utóbbinak, szükséges valamilyen *jelre* vagy

eseményre találni, amely legalább annyit mond: nincs kizárva, hogy valamikor bekövetkezik a remélt világállapot. De miféle esemény az, amelyen felismerhető ez a jel? Kant szerint a francia forradalmat mindenképpen eseménynek kell tekintenünk, mert ez szinte az előzmény nélküli semmiből bukkant fel, mint egy tengeri vihar vagy egy hatalmas földrengés. Érdekes, hogy Kant az esztétikai diskurzus szótárát hívja segítségül, és azt mondja: az igazi esemény a *fenséges* szóval illethető, mert itt a képzelőerő a saját teljesítőképeség határaiba ütközik. Tudásunk van valamiről, de ezt a tudást nem vagyunk képesek a fogalmi gondolkodás és a nyelvi kommunikáció rendjébe illeszteni. Ami mégis segíthet, az a *képzelőerő* szinte „elképezhetetlen” teljesítőképesége, amely kaput nyit a „radikálisan más” világába. *A társadalom megújítási képességének kimerüléséről* című írás éppen a képzelőerő (imagináció) demiurgikus képességeit mutatja be, elsősorban Cornelius Castoriadis *A társadalom képzetes intézményesülése* munkáját elemezve. Castoriadis diagnózisa a modern világ általános értékvesztésének, kiüresedésének és beteges elbürokratizálódásának tényéből indul ki. A görög/francia filozófus ugyan radikálisan baloldali gondolkodó, de legalább olyan vehemensen támadja a posztmodern világkapitalizmust, mint a könyve megírása idején még látszólag az ereje teljében lévő „szocialista világrendszer”. Ez utóbbi szisztémát talán még elszántabban kritizálja, mivel az egészet kolosszális méretű hazugságnak és csalásnak tekinti. A forradalmi szocialista mozgalmak a képzelőerő radikális felszabadítását, a tiszta és őszinte spontaneitást tűzték zászlajukra, csak hogy a végeredmény ennek éppen az ellenkezője lett: a mindent uraló pártbürokrácia és az erőszakszervezetekkel körbebástyázott gondolatrendőreg. A modern pártbürokraták „Isten” helyébe léptek azzal, hogy a „referenciális rögzítettség” zárt rendszerét építették ki, amely elve kirekesztette az alternatív elképzeléseket. Pedig a közösségi képzelőerő lehetőséget biztosít az új és a korábbiaknál igazságosabb politikai intézmények megteremtésére. „A társadalmi képzelőerő formaadó, képzetteremtő tevékenysége, a formák intézményesülésének és intézményesítésének, valamint önmegváltoztató képességének folyamatai adják a *társadalmi-történeti létszféra* dinamikus mezejét. A társadalmi élet *ön*teremtés, *ön*intézményesítés és *ön*intézményesülés, de ezt a tényt minden társadalom elfedi, amikor intézményei és törvényei eredetét önmagán kívüli tényezőkre, transzcendens erőkre vezeti vissza.” **[15]** A premodern világban a vallási elképzelések

„transzcendens igazságai”, míg a modern korban a szakérők, a menedzserek és a pártbürokraták „megkérdőjelezhetetlen és mindenható igazságai” blokkolják az egyéni és közösségi alternatív értelemadó tevékenységét.



Castoriadis nem fukarkodik a liberális demokráciákat érintő kritikai megjegyzésekkel sem. „A képviseleti rendszer elve idegen a demokráciától. Ez a rendszer nemigen viseli el a vitát.” **[16]** Ennek fő oka, hogy a választott és állandó *képviselők* úgymond leveszik a polgárok válláról az aktív cselekvés és a politikai elképzelések kidolgozásának feladatát, hogy a képviselői testület magára vállalhassa. Így a képviseleti demokrácia nem a politikai szabadság valódi világa, inkább csak a szabadság szimulákroma. Castoriadis Rousseau-t idézi az angol parlamenti demokráciáról, hogy az angolok valóban szabadnak érezhetik magukat a parlamenti választások napján, de ez a szabadságélmény öt évenként csak egyszer fordul elő.

[17] A radikális baloldali Castoriadis még a liberális Benjamin Constant-ra sem restell hivatkozni, aki szintén tartózkodott a parlamenti demokrácia glorifikálásától legfeljebb kényszermegoldásként tartotta elfogadhatónak, mondván: a modern, nagy

területtel és lakossággal rendelkező országokban technikailag kivitelezhetetlen a közvetlen demokrácia szisztémája. Castoriadis radikális demokrácia-értelmezése a társadalom ön-intézményesítése és önszervezése kapcsán olyan rendkívüli képességet feltételez a polgárok részéről, amelyet a filozófus bírálói rendszerint „naiv idealizmusként” bélyegeznek meg. A filozófus maga is tisztában van ezekkel a nehézségekkel: „a polgárok vágya és képessége, hogy aktívan vegyenek részt a politikai életben, már önmagában véve is feladatot ró a politikára. Úgy gondolom, a polgárok részei annak az intézményrendszernek, amelyet létrehoztak (...) és ennek működtetése inkább szenvedéssel, mintsem felhőtlen boldogsággal jár.” **[18]** Ezeket a megfontolásokat erősítik Castoriadis felismerései, amelyek a radikálisan új elgondolhatóságával, illetve megvalósíthatóságával kapcsolatosak. „Mivel az új teremtése előzetesen adott lehetőségekből táplálkozik – írja Kicsák –, radikálisan újat sem az egyéni képzelet, sem a társadalmi képzelőerő nem tud létrehozni. Legalább a *helyének*, éppen mint ‘radikális más új helyének’ előzetesen készen kell állnia. Hogy hol van ez a hely? Még mielőtt az emberek tudattalanjában lévő üres hely lenne, melyet a kivételes egyének fantazmája képes megfelelően betölteni, valójában a társadalmi térben – a cselekvés és a kommunikáció nyilvános terében – várakozásként adott.” **[19]** A kooperatív fantáziálásként adott, bizonytalanul körvonalazott jövőkép, illetve várakozás, nemcsak a múlt megmerevedett struktúráit robbanja szét, de esélyt ad egy új jövő megteremtésére.

performatív ellentmondás

A könyv három lezáró esszéje a *tanúsítás*, a *vendégbarátság* és a *megbocsátás* alapjelenségeinek gondos elemzése.

Mindhárom túlmutat a tiszta fogalmi adekvátság/inadekvátság ismeretelméleti dichotómiáján, mert mindegyik háttérben valamilyen egzisztenciális tét húzódik meg. A *tanúsítás fenomenológiája* Derrida *A tanúságtétel poétikája és politikáját* elemzi, ugyanakkor legalábbis mennyiségi értelemben jóval nagyobb teret szentel az Émile Benveniste etimológiai szótárában található fejtegetéseknek, amelyekben a tanúsítás különféle, egymástól eltérő szemantikai tartalmakat hordozó nyelvi manifesztációiról van szó. Benveniste megkülönbözteti a tanú két formáját. „(...) az egyik a *testis*, aki harmadikként (*terstis*)

van jelen két ember ügyében, a másik, aki túlélőként (*superstes*)'rajta van a dolgon, és ekként túl van rajta', amennyiben valamikor jelen volt egy eseménynél, és annak elmúltával a jelenbeli tapasztalást őrizve, túlélte azt." [20] Derrida problematikusnak tartja Benveniste vállalkozását, hogy a római jog etimológiai és szemantikai vizsgálata automatikusan elvezethet a *tanúságtevés*ben megjelenő egzisztenciális/etikai probléma feltárásához. A fő probléma, hogy a Benveniste-féle értelmezésben a tanúsítás egzisztenciális/etikai aspektusa összekeveredik a bizonyítás ismeretelméleti/tudományos aspektusával. „Derrida szerint az abszolút értelemben vett tanúsítás fenomenális szerkezetében éles választóvonal húzódik: a tanúsítás éppen attól tanúsítás, hogy nem bizonyítás. Nem lehet köze a biztos és bizonyított tudáshoz, sem a tanúságtevő személynek, sem a tanúsított dolognak, sem a tanúságtétel körülményeinek.” [21] Derrida láthatóan ugyanazzal a dilemmával néz szembe, mint Jean-François Lyotard, aki az Auschwitzban történtek „tudományos bizonyításának lehetetlenségét” hozza fel példának. „Az igazi tragédia különös módon abban áll, hogy a színvonalasan megírt holokauszt-tagadó történelmi művek és a 'valódi' holokauszt-irodalom feltűnően hasonlítanak egymásra: mégpedig azért, mert a tudományos argumentáció szabályrendszere, magának a tudománynak a műfaja az, amely belső logikája révén úgyszólván felismerhetetlenné teszi a különbségeket.” [22] A bírósági tárgyalótermekben vagy a tudományos laboratóriumokban a „valóság” a kísérleti protokollok szabályainak betartásával, illetve az ellentmondásmentes argumentáció normáinak érvényesítésével „születik meg”. A perben ítélező bíró vagy tudományos igazságok kérdésében kompetensnek számító tudós csak akkor fogadja el az egyik vagy a másik fél igazságát, vagy hajlandó a számára felkínált hipotézisek valamelyikét komolyan venni, ha a bíróságon elhangzott tanúvallomásokból nem hiányoznak az osztenzív mondatok („Ez az a valami, amiről szó van.”). A gázkamrákban történtek bizonyításához tehát lenni kellene valakinek, aki tanúsítja: „Én bent voltam a gázkamrában, és láttam, mi történt.” De ennek a követelménynek, mondja Lyotard, csak egy performatív ellentmondáson keresztül lehetne eleget tenni, hiszen akik bent voltak a gázkamrában, azok mind meghaltak.



A vendégbarátságról – jelen időben című írásnak fájdalmas aktualitást ad az utóbbi évtizedben felerősödő migrációs vagy menekültválság, amelynek lehetséges következményeiről mifelénk is sokat vitatkoznak sajnos, nem annyira a tudomány világában, inkább „érdekvezérelt” politika körökben. Kicsák itt is hasonlóan jár el, mint az előző tanulmányban: elsődleges célja Derrida vendégbarátságról szóló munkáinak elemzése, de legalább ugyanekkora vagy talán nagyobb figyelmet szentel Benveniste etimológiai fejtegetéseinek, amelyek a „másik”, az „idegen” státuszát próbálják meghatározni. Ezt az eljárást indokolja, hogy Derrida vendégbarátságról szóló álláspontját itt is Benveniste nézeteinek opponálásán (vagy legalábbis annak „alkotó továbbfejlesztésén”) keresztül fejt ki. A legérdekesebb a szemantikai kettősség, hogy a klasszikus latinban a *hostis* fogalom kétértelmű: egyszerre jelenti a *barátot* és az *ellenséget*. Noha Derridától sem idegen az etimologizálás, számára mégis az fontos, hogy a vendégbarátság tartalmi meghatározása az erkölcsi vagy a jogi autoritás feladata-e, esetleg mindkettőé egyszerre. Kant „örökbékéről” szóló munkáját továbbgondolva, „A feltételen morális törvényre hivatkozva Derrida átlép a jogon túli igazságosság területére, mondhatjuk, a profán döntések (politikai) világából a szent

parancsolatok (morál) földjére (...).” **[23]** De a jogok és a kötelességek közötti ellentétek szinte feloldhatatlanok, mert az egyik abszolút követelményeket támaszt (az erkölcs), míg a másik (a jogi) a változó törvények és jogszabályok relatív érvényességének alávetett. További nehézség, hogy melyik pozíciónak van prioritása: a befogadói nézőpontnak vagy a kizárás jogához ragaszkodó álláspontnak. Érdeemes rövid pillantást vetni Michael Walzer érvelésére, aki a múlt század nyolcvanas éveiben *Az igazságosság szférái* című könyvében a politikai közösségek elidegeníthetetlen jogának tekintette, hogy eldöntsék: kiket fogadnak be, illetve kiket zárnak ki maguk közül. Walzernél inkább a kizáráson van a hangsúly. „A kizárás joga nélkül ‘nem állhatnának fent *sajátos emberi közösségek*. E nélkül nem létezhetne egyetlen olyan történelmileg stabil emberi közösség sem, amelynek tagjai a nekik tetsző, sajátos módját alakíthatnák ki együttélési szabályaiknak, illetve sajátos elképzeléseik lennének életmódjuk lényeges összetevőiről.” **[24]** Noha Derrida inkább a befogadás szempontjaira teszi a hangsúlyt, nagyon is tisztában van a feltételek nélküli befogadás veszélyeivel. „... 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 vendéglátóikat, vagy élvezzék a kölcsönösség és viszonyosság nélküli ajándékukat.” **[25]** Derrida szerint nincs tökéletes megoldás, legfeljebb a kockázatok nagyságáról érdemes vitatkozni: hosszabb távon melyik változat tűnik demoralizálóbbnak, ha a veszélyekre hivatkozással hermetikusan lezárjuk a határokat, és hátat fordítunk a vendégbarátság sok ezer éves imperatívuszának, vagy bízunk a nyugati ember immunrendszerének erejében, a félelmeinket leküzdjük, és – a józan ész határain belül vállaljuk a kockázatokat. Derrida az utóbbira szavaz.

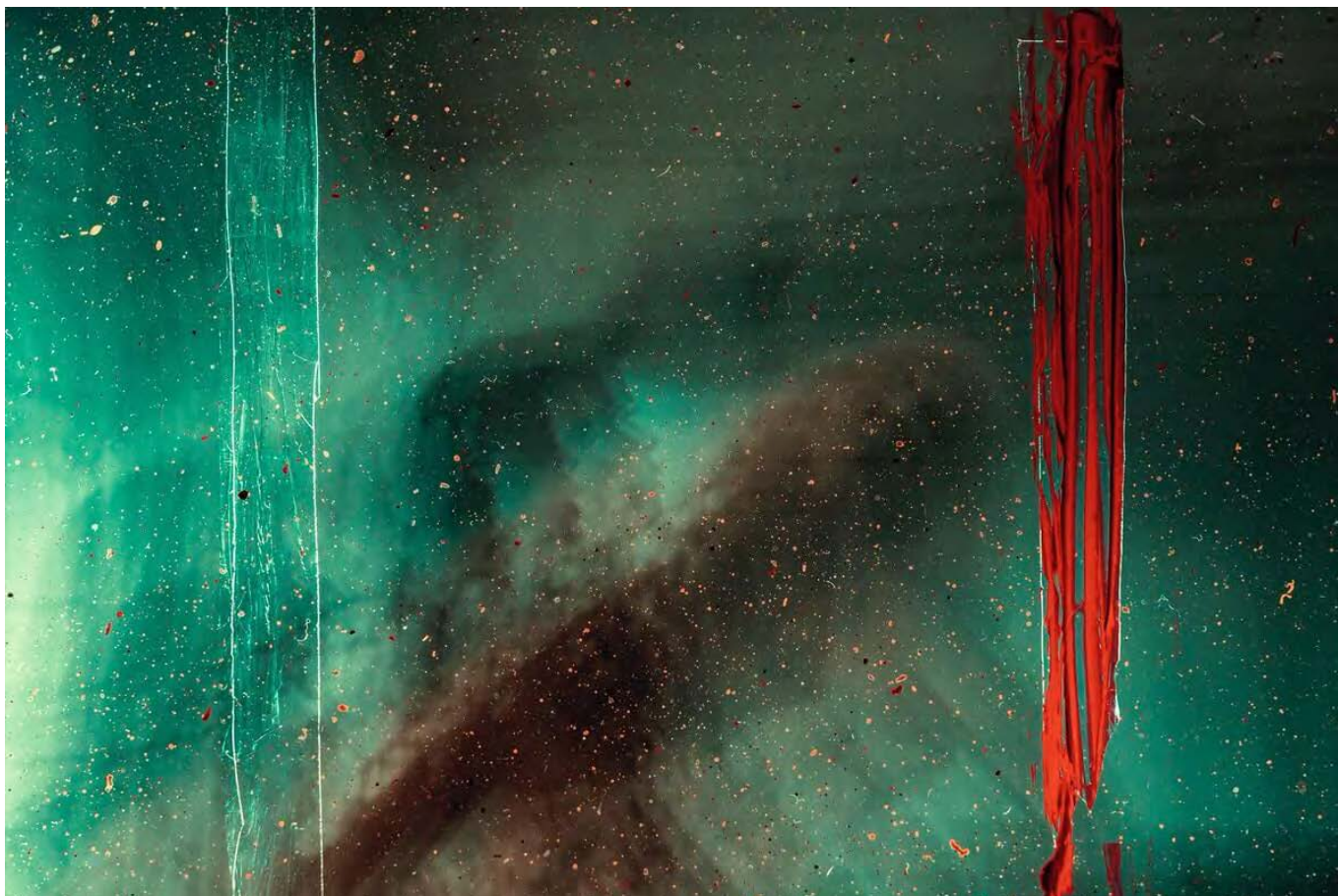
A Kicsák-könyv utolsó esszéje, a *Honnan lehet tudni, hogy nincs bocsánat?* Paul Ricœurnek, Vladimir Jankélévitchnek és Jacques Derridának a náci háborús bűnök „megbocsáthatóságával” kapcsolatos írásait elemzi. Néhány évvel ezelőtt magam is tartottam egy előadást, amelynek ugyancsak az emberiség ellen elkövetett bűnök megbocsáthatósága vagy megbocsáthatatlansága volt a központi kérdése, ezért

különös érdeklődéssel olvastam Kicsák nagyon alapos elemzéseit, amelyek – s ezt őszinte örömmel konstatáltam a lényegét tekintve nagyon hasonlóak az én álláspontomhoz. **[26]**

régóta kínzó gondolat

Kicsák bevezető sorai egy, őt régóta kínzó gondolat köré épülnek: „Réges-rég hallom magamban a hangot, és idővel egyre erősebben hallom. De talán mindannyiunkban felcsendül, ha a megbocsátásra gondolunk: 'Tudod, hogy nincs bocsánat.'” **[27]** De honnan van az az erő, amely a megbocsátani képtelenséget táplálja? Honnan szerzi az ember ennek a *negatív tudásnak* a bizonyosságát?

Kicsák először Jankélévitch „kérlelhetetlen” álláspontját veszi szemügyre, amelyben látszólag nyoma sincs az engedékenységnek. Nem árt tudni, hogy hazánkban, egészen a legutóbbi időig szinte ismeretlen Jankélévitch-et a nyugati világban a huszadik század egyik legjelentősebb francia filozófusaként tartják számon, akinek 1985-ös halála után is folyamatosan megjelennek könyvei, életművéről konferenciákat, kollokviumokat szerveznek. **[28]** Pályája kezdetén Jankélévitch elsősorban erkölcs- és zenefilozófiai kérdésekkel foglalkozott. A háború előtt a német irodalom és német zenekultúra egyik legkiválóbb szakértőjeként ismerték hazájában. Franciaország náci megszállást követően, és a holokauszt tényeinek nyilvánosságra kerülése után példátlan fordulat ment végbe Jankélévitch gondolkodásában. Soha többé nem idézett német szerzőket, s a német zene hallgatásával is felhagyott. Még a háború alatt elhidegült Sartre-tól (Sartre színpadi munkáit a megszálló német hatóságok engedélyével folyamatosan játszották a francia színházakban), illetve Merleau-Ponty-val is megszakította a kapcsolatot („Nem érek rá, mert a habilitációs munkámon dolgozom” – válaszolta Jankélévitch-nek, amikor az ellenállási mozgalomba próbálta beszervezni). Így talán érthetőbb Kicsák megfogalmazása: „Jankélévitch nem általában, és nem akármilyen bűnök, bűnösök esetében, hanem a náci népiirtások bűnöseivel szemben teszi morális követelménnyé, hogy ne legyen bocsánat.” **[29]**



Jankélévitch részletesen – noha erősen vitathatóan – megindokolja, miért tekinti megbocsáthatatlannak a náci által elkövetett bűnöket. Több munkájában vizsgálja a megbocsátás lehetőségét vagy inkább lehetetlenségét. Az egyik tanulmánya, amely a *Megbocsátani?* (kérdőjellel!) címet viseli, eredetileg 1971-ben jelent meg. Kicsák is utal rá, hogy Jankélévitch már 1967-ben publikált egy munkát, *Bocsánat (Le Pardon)* címmel. **[30]** Több, mint húsz év telt el a háború vége óta. Vajon elégséges ok-e, hogy újra felvessük a megbocsátás lehetőségét – teszi fel a kérdést. A két évtized inkább csak az elkövetett bűn valódi nagyságának felméréséhez elég hangzik a válasz. A német gonosztevők (figyelem, nem a náciokról, hanem a német gonosztevőkről van szó!) az *ember mint ember* ellen követtek el bűnt. Nem az ember valamilyen minősége (*quatenus*), vagyis nem mint kommunista, szabadkőműves, ideológiai ellenfél lett az elpusztítás célpontja. „Nem, a rasszista a lét ipseitását célozta meg, azaz a minden ember emberi mivoltát.” **[31]** Az antiszemitizmus az emberiség talán legsúlyosabb betegsége. A zsidókat azért üldözték, mert azok voltak, amik. Nem nézeteik vagy a hitük miatt: a létük jogát vonták kétségbe.

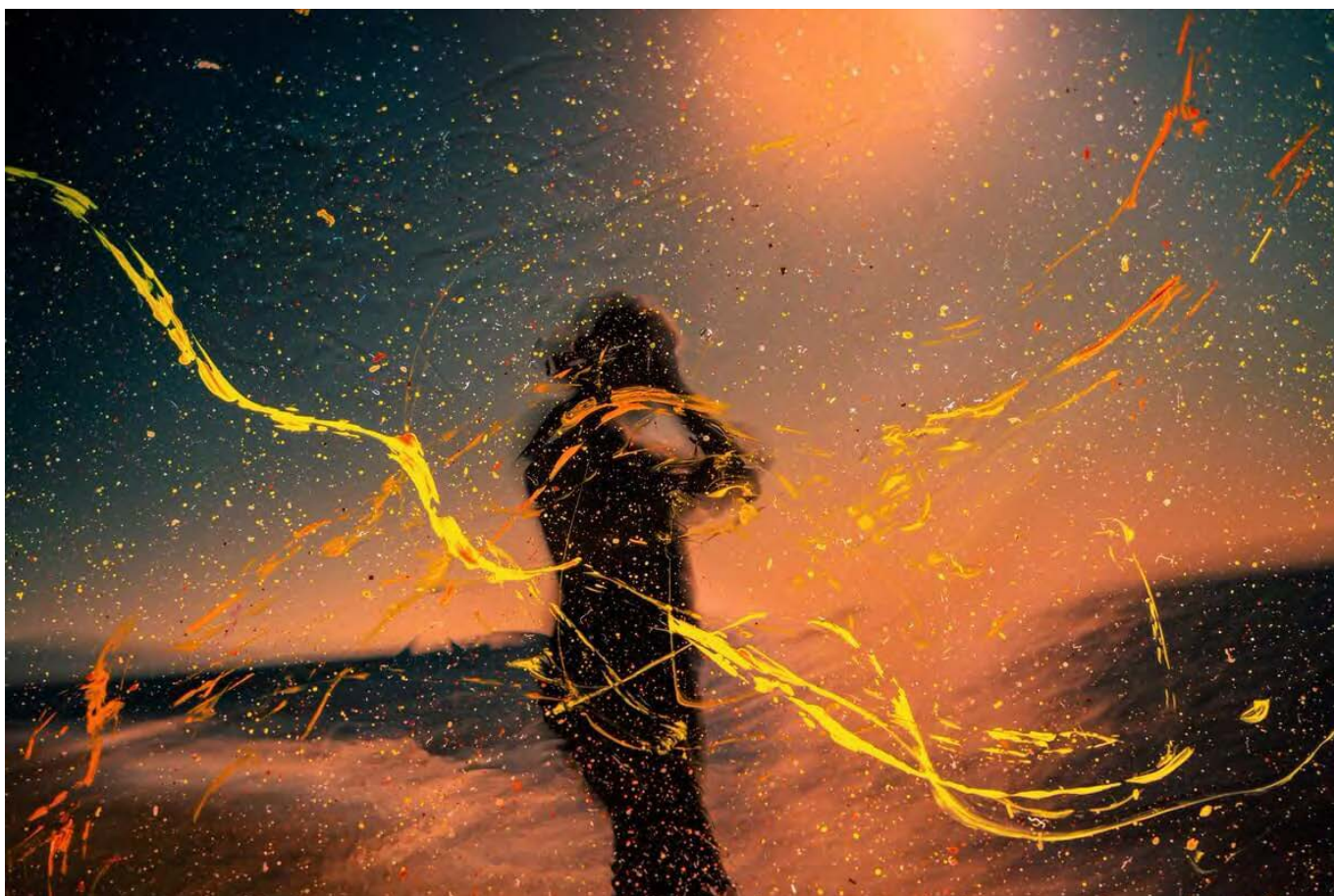
a megbocsátás karikatúrája

A bennszülött idővel maga is átállhatott a gyarmatosítók oldalára, a proletárból válhatott élmunkás, sőt egészen kivételes esetben még kapitalistává is

avanzsálhatott. A zsidónak nem volt semmilyen esélye a metamorfózisra, mivel már létezése is megbocsáthatatlan bűnnek számított. Éppen azért: „a zsidók kiirtása színtiszta gonoszság, másképpen fogalmazva *ontológiai* gonoszság, a legsátánibb és legönkényesebb gonoszság volt, amit valaha kieszeltek a történelemben.” **[32]** Mindez nem jelenthet mást, mint hogy az emberiség ellen elkövetett bűntényt *megbocsáthatatlannak* kell tekintenünk az elkövetők nem vezekelhetik le ezt a bűnt, s az idő sem befolyásolja. Kicsák így foglalja össze a Jankélévitch-féle radikális történelem- és moráfilozófiai fordulatot: „Ha a történelem számunkra a (bűnbeesés és a) megbocsátás története, a haláltáborok véget vetnek ennek a történetnek. A haláltáborokban meghalt a megbocsátás, a megbocsáthatatlan megjelenésével véget ért a történelem.” **[33]** A „történelem vége” Jankélévitch-féle változatának nem sok köze van a Fukuyama által vizionált *hepiendizmushoz*. Sőt, az azóta eltelt évtizedek inkább növelik az elkövetett bűnök súlyát. Érdemes megjegyezni, hogy Peter Kemp, dán filozófus Kicsákhoz hasonlóan magyarázza ezt: „Az időbeli elhasználódás mintegy egybeolvasztja a fájdalmat a bűnnel és büntetettel. Azt szokták mondani, az idő begyógyítja a sebeket. Ez az, amit a *medicina doloris* kifejezéssel is illetnek. De nem kizárólag a büntett a fájdalom oka, mondja Jankélévitch. Az effajta álláspont már maga is a morális rossz része, mert megsérti a másikat, ugyanis elszakítja a sérelmet szenvedett a közösségtől, maga is 'támadás' az értékek ellen.” **[34]** A sebeket begyógyító időre hivatkozás a megbocsátás karikatúrája, hiszen úgyszólván minden ellenszolgáltatás nélkül megbocsátást ígér a bűnelkövetőknek. „A valódi megbocsátásnak nincs szüksége az idő által ráoktrojált felejtésre.” **[35]** Másrészt, írja Peter Kemp, az idő önmagában erkölcsileg semleges természeti jelenség, s igazolhatatlan, hogy gyógyszer lenne a fájdalomra.

Sokszor elmélkednek arról, hogy voltaképpen kiket lássunk a büntettek alanyaiban. A náci hóhéroknak nem volt a homlokukra írva, hogy kik ők valójában. A mindennapi életben és a saját megszokott közegükben akár még szimpatikus emberek is lehetnek.

„Vádolhatjuk-e ezeket a nyugodt és jó szándékú német turistákat, akiknek most jól megy a soruk és valószínűleg tiszta a lelkiismeretük? Ha ezt tennénk, bizonyára nagyon elcsodálkoznának, és azt kérdeznék, hogy voltaképpen mit akarunk tőlük. A hóhérok utódai kedélyes emberek, akik teljesen természetesnek tekintik, hogy úgy viselkednek, mintha semmi sem történt volna, mintha nem sokkal ezelőtt nem is az ő lármás csapataik masíroztak volna keresztül-kasul Európán (...) Egyiküknek sem rossz a lelkiismerete, miként ez közismert. Senki sem bűnös közülük, hiszen egyikük sem volt náci.” **[36]**



Mások, mint Carl Gustav Jung, a Sátánt teszik meg főfelelősnek. A Sátánt, amely már az ember előtt is létezett, s amely mint a sötét gonoszság elve megrontotta a tiszta embert. Csakhogy ez bödületes ostobaság, mondja Jankélévitch. Mert attól a perctől, hogy a Sátánt tesszük meg főfelelősnek, nyilvánvalóan nem Eichmannt vagy Bormannt, hanem ezt az úgymond *gonosz elvet* kellene vádolnunk. „Az efféle filozófiai felfedezések nyilván örömmel töltik el az elévülés-teória ügyvédeit.” **[37]** Jankélévitch meglehetősen rossz véleménnyel van az akkoriban gomba módra

szaporodó úgynevezett Auschwitz-polémiákról is. Mi értelme virtuóz módon vitatkozni ott, ahol inkább hallgatni kellene. Talán a nyelv néma tiltakozása lehetne a történetekkel szembesülés legjobb eszköze. „Még egyszer ki kell mondani: azon bitangok által elkövetett bűnök fokát méricskélni, akik tömegesen gyilkoltak le zsidó gyerekeket, és cipőiket akkurátusan összegyűjtötték, *nem adhat okot a kontraverziákra*. Egy vitában mindig van PRO és mindig van CONTRA, és mindig van a PRO és a CONTRA valamilyen keveréke, miként az a *Société française de philosophie* Cerisy-la-Salle-ban rendezett konferenciáján történt. Franciaország az utóbbi években a permanens kollokviumok idejét éli.” **[38]**

néma maradt

Jankélévitch szilárd meggyőződése, hogy a német nép általában, s kivált a német értelmiség felelős legalábbis a bűnpártolás szintjén az emberiség ellen elkövetett bűnökért. Úgy látja, egy nagyon szűk elit (nagyobb részt zsidó származásuk okán, kisebb részt keresztény hitükből fakadóan) kivételével mindenki kollaboránsnak minősíthető. Elsősorban Heideggert vádolja, aki nemcsak azért felelős, amit a háború előtt és alatt mondott vagy írt, hanem leginkább azért, hogy a háború után is néma maradt. „Vajon tényleg arról van szó, hogy Monsieur Heidegger az, akit megrágalmaztak, s mi vagyunk, akik számadással tartoznánk! Milliónyi szerencsétlen ember halt meg az éhségtől, a hidegtől és nyomortól a táborokban, míg a nagy gondolkodó ágyban és párnák között hunyt el.” **[39]**

1999-ben Jacques Derrida is azon töpreng egy interjú során, hogy lehetséges-e kollektív bocsánatkérés és megbocsátás. **[40]** Abból a belátásból indul ki, hogy a bocsánatkérésnek és megbocsátásnak nincs objektíve érvényes mértéke, és a kérdéskör értelmezése során az sem közömbös körülmény, hogy éppen ki az, aki a megbocsátást kéri. Aki a bűnt elkövette? Vajon a bűnelkövető csak a maga nevében kérhet bocsánatot vagy egy nagyobb közösség képviselőjében is felléphet? És kitől lehet bocsánatot kérni? Aki (vagy akik) a sérelmet elszenvedte (elszenvedték)? Esetleg a leszármazottaiktól? További probléma, hogy olykor – persze nem minden számítás nélkül – a bocsánatkérés fogalmát összekeverik az „elnézés”, a „mentegetőzés”, az „amnesztia”, az „elévülés” fogalmaival. Erre utal Kicsák is: „Mindenütt a megbocsátás többé-kevésbé intézményiesült pótlékaira bukkanunk, mint amilyen az amnesztia

vagy a kegyelmi jog a büntetőtvénycönyvekben, a színlelt és érdekvezérelt megbocsátás a társadalmi megbékélés kísérleteiben, vagy a bocsánatkérés színpadias gesztusai, a kiengesztelődés formális rituáléi a politikai és társadalmi életben.” **[41]** A megbocsátás fogalom szokványos értelmezései tehát jórészt a büntetőjog „hatálya alá tartoznak”, ami pedig olyan diskurzusfajta, amelyben a megbocsátás problematikája meglehetősen heterogén és másra visszavezethetetlen elveken nyugszik. **[42]** A monoteista (Derrida megfogalmazásában ábrahámíta) vallások komplex és differenciált, de ezzel együtt konfúzus módon értelmezik a megbocsátás kérdését.



Derrida már az interjú elején közli, hogy a párizsi *L'École des hautes études en sciences sociales*-on tartott szemináriumán elsősorban a II. világháborúban elkövetett, úgynevezett emberiségellenes bűnök megbocsáthatóságát állította a vizsgálat középpontjába. Vagyis tudomásul kell vennünk, hogy a megbocsátás-problematika megsokszorozódott és végérvényesen globalizálódott. Például a japán megszállók által Kínában és Koreában elkövetett emberiségellenes bűnökről (illetve

bűnök megbocsátásáról) láthatóan nem könnyű az európai (ábrahámita) diskurzus keretében beszélni. Egy újabb problémakör kapcsolódik a kollektív aktorok (szakmai testületek, egyházi hierarchiák reprezentánsai stb.) részéről történő „bocsánatkérés” versus „megbocsátás” diskurzusaihoz. „A megbánás és a remélt ‘megbocsátás’ szcénáinak elburjánzása mindenképpen az *egyetemes emlékezetkultúra mihamarabbi* kialakításának szükségességét jelzi. A múlt felé *kell* fordulni, és ez nem más, mint az emlékezet, önvád, ‘megbánás’, számadás aktusa, amelyet a jogi és a nemzetállami instanciákon túl is értelmezni kell.” **[43]** A második világháborút követően gyakran vagyunk tanúi a bocsánatkérés ilyen vagy olyan mutációjának, amelyekről úgyszólván lehetetlen eldönteni, vajon a teátrális jelenet hátterében a bocsánatkérés őszinte szándéka húzódik-e, vagy inkább csak annak szimulákrumával szembesülünk.

lehetetlent megkísérlő aktus

De akárhogy is van, a megbocsátás aktusát olyan *eseménynek* kell tekintenünk, amely nem tartozik a racionálisan elemezhető jelenségek

körébe. Ezért joggal mondhatja Derrida: „A megbocsátást nem *tekinthetjük* se normális, se normatív, még csak normalizáló aktusnak sem. Kivételesnek, rendkívülinek: a megbocsátásnak a csaknem lehetetlent megkísérlő aktusnak *kell* maradnia. Vagyis olyan eseménynek, amely mintegy megszakítja a történelmi idő normális folyamatát.” **[44]** Mindenesetre a huszadik század borzalmaival szembesülve annyit biztosan mondhatunk: csak azért lehetséges megbocsátás, mert éppen a megbocsáthatatlant akarja megbocsátani. Kicsák Lóránt is ugyanerre a következtetésre jut, amikor Derrida –legalábbis Jankélévitch-hez képest – kevésbé szigorú vagy inkább kevésbé kérlelhetetlen álláspontját summázza: „Képességeink és lehetőségeink határán vagy még azon is túl, a megbocsáthatatlant lehet, és csak ezt kell megbocsátanunk. A megbocsátás tiszta eszméje követeli ezt tőlünk, attól függetlenül, hogy végtelenül meghaladja, amire az ember képes. A megbocsátás ezért abban az értelemben lehetetlen, hogy *a lehetetlent kell megcselekednie.*” **[45]**

Derrida az idézett interjúban maga reflektál Vladimir Jankélévitch kérlelhetetlen „következetességére” a megbocsátás lehetőségével vagy inkább lehetetlenségével kapcsolatban, ami egyúttal azt is példázza, hogy szinte ugyanazokból a premisszákból kiindulva egymástól jelentősen eltérő következtetésekre lehet jutni. Derrida rendkívül szofisztikált érvekkel bírálja Jankélévitch kérlelhetetlenségig rigorózus álláspontját, s egy alternatív „megbocsátás-elmélet” mellett tesz hitet. Először is hangsúlyozza, hogy nem ért egyet azzal a megbocsátás-felfogással, amely a megbocsátást a bocsánatkérés feltételéhez köti. Jankélévitch valóban többször céloz rá, hogy már csak azért sem lehet megbocsátani a náci által elkövetett gaztetteket, mert a tettesek nem kértek és nem kérnek bocsánatot. Ezzel szemben Derrida úgy érvel, hogy a bocsánatkérés/megbocsátás problematika *gazdasági tranzakciókénti* értelmezése inkább ellentmond, mintsem erősíti az ábrahámita vallások megbocsátáshoz kapcsolódó felfogását. „Nagyon fontosnak tűnik alaposan megvizsgálni ezt a lélektani helyzetet, illetve behatolni ennek a szellemi örökségnek a mélyére. *Egyrészt* olyan eszméről és egyúttal követelményről van szó, amely a *feltétel nélküli*, jó akaratú, végtelen és anti-ökonómikus, a *bűnöshöz mint bűnöshöz* kapcsolódó elvként jelenik meg, tehát anélkül, hogy ellenszolgáltatást, azaz megbánást és bocsánatkérést feltételezne. Másrészt, mint azt nagyszámú szöveg tanúsítja persze egy sor nehézség és rafinált szemantikai elem beiktatásával, létezik *feltételhez kötött* megbocsátás is, az elkövetett bűn (hiba) beismeréséhez méretezett, azaz annak a bűnös embernek megváltozásához és megbánásához kapcsolódó megbocsátás, aki kifejezetten kéri a megbocsátást.” **[46]** Vagyis ez esetben a megbocsátást kérő személy már nem az a személy, aki a bűnt elkövette.



Csak hogy itt újabb nehézségek lépnek fel. Ha úgy érvelünk: „Én megbocsátok neked azzal a feltétellel, hogy *te* bocsánatot kérsz, azaz elfogadom, hogy *te* időközben megváltoztál (voltaképpen a bocsánatkérés performatív aktusa ennek az öntranszformációnak a jele vagy bizonyítéka), vagyis *te* már nem az vagy, aki a bűnt elkövette”, akkor felmerül: ki kinek és mit bocsát meg voltaképpen? **[47]** A valamikori bűnös embernek? De aki bocsánatot kér, már nem azonos azzal az emberrel, aki a bűnt elkövette. Magát a bűnt bocsátjuk meg? De létezik-e elkövető nélküli bűn? S ezeken kívül még számos nyitott és paradox kérdést kellene megválaszolnunk. Továbbá vitatható Jankélévitch szigorú ítélete is, hogy a német nép szinte egyöntetűen Hitler és a nácik mellett és mögött állt. Jóval nagyobb volt az ellenállás mértéke, mint amit Jankélévitch feltételez, noha kétségtelenül igaz, hogy 1933-tól nyílt ellenállásra inkább csak az emigrációban élőknek volt lehetőségük. De azt sem szabad elfelejteni, hogy Karl Jaspers már a háború utáni évben, azaz 1946-ban publikálta a *Die Schuldfrage* című könyvét, amelyben éppen a német nép felelősségét firtatta a háború alatt elkövetett emberiségellenes bűnök kérdésében. S tulajdonképpen Derrida is részben Jaspers felfogásához kapcsolódik: különbséget kell

tennünk a kollektív politikai bűn és felelősség, illetve a személyes morális bűn és felelősség között. Mert politikai értelemben valószínűleg az egész német népet felelőssé lehet tenni a történekekért, de ez a felelőssé tétel nem terjedhet ki minden egyes német ember morális elítélésére, függetlenül attól, hogy mit tett vagy éppen mit nem tett a háború alatt. Ezért mondhatja teljes joggal Peter Kemp, hogy „Jankélévitch minden egyes németre kiterjedő vádja nem tekinthető jogosnak.” **[48]**

milyen alapon

Derrida három szintet különböztet meg a megbocsátás kapcsán. Az első a személyes megbocsátás, azaz a sérelmet elszenvedett megbocsátása. A második az állam vagy egyéb jogintézmények megbocsátása (amnesztia, amnézia stb.), végezetül a teremtő Isten megbocsátása. A Teremtő általi megbocsátás esetében Derrida szerint nem vetődnek fel olyan nehezen vagy egyáltalán nem megválaszolható kérdések, hogy milyen alapon bocsátanak meg a túlélők (vagy az állam) azok nevében, akik lévén már halott áldozatok nem tudnak állást foglalni. Itt idézhetjük Paul Ricœur is, amikor Hanna Arendthez kapcsolódva mondja: „a megbocsátásnak vallási aurája van.” **[49]**

Végezetül arra szeretném felhívni az olvasó figyelmét, hogy Kicsák Lóránt autonóm szellem, és nem elégszik meg azzal, hogy egyszerűen csak összefoglalja Derrida, Jankélévitch és Ricœur „megbocsátás-filozófiájának” legfontosabb téziseit. A szerző ebben az igencsak összetett kérdéskörben is önálló gondolatokkal áll elő, ami merész vállalkozás, hiszen az imént idézett „filozófus-óriások” nemcsak inspiráló erőt jelentenek az utódok számára, de nyomasztó terhet is (hogy jövök én ahhoz, hogy...). Ricœur teológiai elkötelezett értelmezését továbbgondolva írja a szerző, hogy a megbocsátás ügyében végképp magunkra utaltak vagyunk. Nincs segítség vagy támasz, esetleg iránytű, amely megmutatná, mit kell tennünk, melyik irányt válasszuk. De van ennek az elviselhetetlen tehernek jó oldala is: a valódi önismeret megteremtésének szükségességére figyelmeztet. Mert bármely oldalra állunk, a megbocsátást ellenzők vagy az azt szükségesnek érzők táborába, saját döntésünk felelőssége alól nem vonhatjuk ki magunkat. A megbocsátás kudarcá leginkább azt a hitet erősíti bennünk, hogy elsősorban magunknak nem bocsáthatunk meg, a magunk iránti hűtlenséget pedig végképp lehetetlen megbocsátani.

Kicsák Lóránt könyve figyelemre méltó filozófiai teljesítmény. Szinte „megbocsáthatatlan” hanyagság lenne a szellem emberei részéről, ha nem élnének a lehetőséggel, hogy szembesüljenek a könyvben megfogalmazott a racionális érvelést a provokatív hangnemmel egyesítő gondolatokkal.

1. Kicsák Lóránt: **Filozófiai üdvtechnikák** ↑
2. Kicsák, i. m. 8. (az oldalszámok az e-könyv pdf formátumát követik) ↑
3. I. m. 12. Ehhez hasonlóan fogalmaz Jan Patočka is a lélek Gondozás antik tradíciójának megújításáról töprengve. A szellem emberének fogalmát meg kell tisztítani a felesleges misztikától. „A *spiritualitás embere* nem *spiritisza*.” L. Kiss Lajos András: *Értelmiség az ezredfordulón*. 'Hatalom és erkölcs'. Liget, Budapest, 2014. 42–68. ↑
4. Kicsák, i. m. 16. ↑
5. Kicsák, i. m. 26. ↑
6. I. m. 28. ↑
7. I. m. 28. ↑
8. L. Dastur, Françoise: *Derrida et la question de la présence: une relecture de La voix et la phénomène*. Revue de Méthaphysique et de Morale. 2007/1. ↑
9. Derrida, Jacques: *A hang és a fenomén*. A jel problémája a husserli fenomenológiában. Kijárat Kiadó, Budapest, 2013. 86. Ford.: Seregi Tamás ↑
10. Kicsák, i. m. 39. ↑
11. I. m. 46. ↑
12. I. m. 56. ↑
13. I. m. 64. ↑
14. I. m. 66. ↑
15. Kicsák, i. m. 75. ↑
16. Castoriadis, Cornelius: *Domaines de l'homme*. Les carrefours du labyrinthe. 2. Éditions du Seuil, Paris, 1986. 361. ↑
17. I. m. 360–361. ↑
18. Idézi Latouche, Serge: Cornelius *Castoriadis ou l'autonomie radicale*. Éditions le passager clandestin. Paris, 2014. 24–25. ↑
19. Kicsák, i. m. 82. ↑
20. I. m. 94. ↑
21. I. m. 99. ↑
22. Kiss Lajos András: *Haladásparadoxonok*. Liget, Budapest, 2009. 41. ↑
23. Kicsák, i. m. 123. ↑
24. Idézi Cassee, Andreas: *Globale Bewegungsfreiheit* Eine philosophisches Plädoyer für offene Grenzen. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2016. 15–16. ↑

25. Kicsák, i. m. 125. ↑
26. Az előadás címe „*Nincs bocsánat!?*” Vladimir Jankélévitch a náci bűnök megbocsáthatatlanságáról. Előadás a *Megbocsátás és megbékélés* konferencián. Debreceni Református Kollégium, 2017. február 10. ↑
27. Kicsák, i. m. 135. ↑
28. 2018-ban magyarul is megjelent a szerző *Az irónia* című munkája a Typotex kiadó gondozásában. ↑
29. Kicsák, i. m. 137. ↑
30. Kicsák, i. m. 137. ↑
31. Jankélévitch, Valdimir: Verzeihen? In. Uő. *Das Verzeihen*. Suhrkamp Verlag, 2004. 247. Ford. Claudia Brede-Konersmann ↑
32. I. m. 249. ↑
33. Kicsák, i. m. 138. ↑
34. Kemp, Peter: Le Pardon. In: Schwab, Françoise et al. (éd.): *Présence de Vladimir Jankélévitch*. Le Charme et l'Occasion. Beauchesne éditeur, Paris, 2010. 223. ↑
35. Kemp, i. m. 223. ↑
36. Jankélévitch, i. m. 254. Azért ne felejtsük, hogy a múlt század hatvanas éveinek közepén még éppen csak megkezdődött a Német Szövetségi Köztársaságban a múlt feldolgozása és a szembenézés a náci bűnökkel. Ez a folyamat a nyolcvanas évek kezdetén erősödött fel, azaz nagyjából Jankélévitch halálával egy időben. ↑
37. I. m. 254. ↑
38. I. m. 257. ↑
39. I. m. 274. ↑
40. Derrida, Jacques: *Foi et Savoir suivi le Siècle et le Pardon*. Éditions du Seuil, Paris, 2000. Derrida munkájának van ugyan magyar fordítása, de nem tartalmazza a könyv végén található interjút, amelyben Michel Wieviorka volt Derrida beszélgetőpartnere. ↑
41. Kicsák, i. m. 137. ↑
42. Derrida, i. m. 104. ↑
43. Derrida, i. m. 104. ↑
44. Derrida, i. m. 108. ↑
45. Kicsák, i. m. 139. ↑
46. Derrida, i. m. 110. ↑
47. Látható, hogy a Kicsák Lóránt által olyan alaposan körbejárt performativitás-problematika Derrida számára is alapvető, mondhatni: az igazi filozófiai vállalkozás egyben mindig performatív is. ↑
48. Kemp, i. m. 229. ↑
49. Ricœur, Paul: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Éditions du Seuil, 2000. 633. A mondatot Kemp is idézi. I. m. 230. ↑

kép | Jr Korpa, unsplash.com