

Kicsák Lóránt

VENDÉGEK AZ OTTHONUKBAN

AZ ELFOGADÁS ONTOLÓGIÁJA

2024-01-09 | **ESSZÉ**



Jacques Derrida kései írásainak központi témája az abszolút követelményt támasztó, feltétlen eszmék szerepének értelmezése a mindennapi életünket meghatározó etikai és politikai cselekvésben. Derrida a filozófiát nem elvont tudományként, hanem a személyes és közösségi életünket szervező gondolkodásként művelte, és a reflexión túl a kritikai, pontosabban a több mint kritikai dimenziójára helyezte a hangsúlyt. A

több mint kritikai gondolkodás maga a dekonstrukció: az egyszerre elméleti és gyakorlati munka, mely az akadémiai eszmecseréken túl társadalmi létezésünkben akar változásokat.

Itt a „feltétel nélküli vendégbarátság/vendégszeretet” fogalmának, tiszta ideájának értelmezését mutatom be. ^[1] A derridai életműben a hospitalitás problémaköre ^[2] érintkezik a 90-es évek szemináriumain az adomány és a megbocsátás kérdéskörével (az adni/elvenni, felkínálni/elfogadni viszonyai mentén). Ezek (inkább etikai és politikai) vizsgálata olyan ontológiai problémákat vet fel, melyek létszemléletünk dekonstrukciójára ösztönöznek, amiben egyértelműen a hospitalitás játssza a főszerepet.

a cselekvéseinket szabályozó törvények

Derrida hangsúlyozza, hogy a feltétlen eszmék nem megvalósításra várnak; lehetetlennek kell maradniuk, mert ha ezeket megkísérelnénk átültetni a valóságba, az máris a perverziójukat

(önmaguk lényegével ellenkező torzulásukat, nemegyszer épp az ellenkező hatásukat) eredményezné. Mi hát a szerepük? Az, hogy bárminek, ami mindig csakis feltételek között valósulhat meg a tökéletesítésében utat mutassanak. Szembesítenek a ténnyel, hogy a társadalmi térben a cselekvéseinket szabályozó törvények (melyek mindig feltételeket jelölnek ki), illetve a cselekvéseink (melyek ezeknek a feltételeknek engedelmeskednek), vagyis az intézményeink, tökéletesíthetők, ha az (újabb) feltételeket meghatározó intézményeinket a feltétlennel számot vetve alakítjuk ki. A feltétlen végső soron az igazságos szinonimája. A társadalmi igazságosság kérdése pedig arra ösztönöz, hogy *alapvető* meggyőződéseinkről és hiedelmeinkről elgondolkodjunk, amivel nemcsak egy-egy bevett nézetünket írhatjuk felül, hanem létünk szerveződésének egész területeit. Ez megtörténhet az etikában és a politikában is.



A feltétel nélküli vendégfogadás konkrét megvalósulásának *lehetetlensége* nem lemondásra, hanem az etika és a politika újragondolására kényszerít, ami első pillantásra akár meghökkentő és elfogadhatatlan következtetésekbe is torkollhat. Ha azonban komolyan vesszük ezeket, igazságosabb viszonyokat tudunk rájuk építeni. Erre a kanti erkölcs alapkérdésében látunk majd példát. A kanti etika alapja két megingathatatlan elv, a racionalitás és magántulajdon: az etika csak racionális lények viszonyában, a felelősség pedig csak a magán/tulajdon meglétére és sérthetetlenségére épülve értelmezhető. A vendégbaráti ontológia azonban kérdőre vonja ezt a két elvet: nemcsak azt, hogy az etikának és a politikának szükségképpen ezekre kell-e alapoznia, de magának a racionalitásnak, a felelősségnek, a sajátnak stb. bevett értelmét is, illetve a természetesnek tartott kapcsolódásaikat. Ugyanezt találjuk Derrida fő témája esetében: a feltétel nélküli vendégbarátság eszméje, a másik iránti felelősség kinyilvánítása komoly kihívás a politikai szuverenitás, a szuverén etikai és a jogi szubjektivitás jelenlegi meghatározásával, értelmezésével és 'gyakorlásával' szemben. Ilyen alapvető fogalmak dekonstrukciója elsőre rémisztő, elvesztjük a szilárd támpontokat a világ megértésében. De az említett fogalmak és jelenségek

történelmi-kulturális genealógiája meggyőzhet, hogy meghatározásuk folyamatosan változott, és ezzel együtt változott a tartalmuk is. Reflektált elméletalkotói munka, forradalmi cselekmények, a társadalmi-történelmi viszonyok változása stb. rendre dekonstruálja intézményeinket.

az irgalmas szamaritánus

A dekonstrukció erre a mozgásra csatlakozik rá az intézmények megkérdőjelezésével.

Ami tehát nem a lerombolásukat jelenti. A genealógiák, a kritikák és a dekonstrukciók

sokkal inkább az intézmények törékenységét teszik megtapasztalhatóvá; a megkérdőjelezéssel új kontextust teremtünk a fogalmak köré, vagy olyan helyzetbe hozzuk magunkat, amelyben másként kell gondolkodnunk róluk. A dekonstrukciótól való félelmeinkkel szemben talán a legjobb, ha felelevenítjük a jól ismert példát. Mi lenne a másik ember iránti felelősségünk és szolidaritásunk, a másik ember szenvedése iránti részvétünk és elkötelezettségünk tartalma, ha nem ismernénk az irgalmas szamaritánus történetét, és nem tapasztalnánk meg rajta keresztül és benne, hogy a másik iránti odaadás nem tűr semmilyen korlátozást (legyenek ezek vallási előírások, jogszabályok vagy előítéletek)? A példázatban a közömbös szereplők viselkedése megfelelt az elfogadott szabályoknak, de a szabályok elégtelenek voltak az adott helyzetben és alulmaradtak a feltétlen igazságossággal szemben. Az irgalmas szamaritánus a kor minden intézményén túlra terjesztette ki az együttérzés tapasztalatát, amikor az igazságosság nevében *hiperbolikusan* áttörte az emberi kapcsolatok szabályozott formáit és módjait, lerombolta a szolidaritás, az együttérzés és a felelősség korabeli intézményes kereteit; lebontott egy sor korlátot, megszegett egy sor bevett szabályt. A romboló gesztusokkal a másik emberhez fűződő viszony tartalmilag gazdagodott, intézményileg pedig megerősödött.



Ezt kell alkalmaznunk a vendégbarátság/vendégszeretet ma ismert és szabályozott formái kapcsán is. A vendégfogadást szabályozó intézményeink egy sor egyéb intézménnyel kapcsolódnak össze (a magántulajdon, az otthon, a szuverén, az alattvaló, az idegen, a szabadság és a felelősség bevett formáival és fogalmaival), melyek nélkül értelmezhetetlenek. A feltétel nélküli vendégbarátság azonban ezek újraértelmezésére ösztönöz. Ha alávetjük magunkat a feltétlen vendégbarátság próbájának, abból *másmilyen* szuverenitás, másik én, másfajta tulajdon, másféle otthon megtapasztalása fakadhat. Ezek továbbra is a vendégbarátság kiiktathatatlan feltételei maradnak (nincs vendégbarátság szuverén házigazda, otthon, jövevény stb. nélkül), de megtapasztaljuk, hogy másképpen is érvényre juthatnak. Az egyszerre gondolkodó és cselekvő próbatételben kiderül, hogy létezik szuverenitás, amelyik az önálló és szabad döntés és cselekvés alapját nem kizárólag abban határozza és éli meg, hogy „megtehetem”, és semmiben sem érzi magát korlátozva, épp ellenkezőleg, teljesebbnek éli meg magát, ha a „hagyom, hogy megtörténjen” vezérli. Ebben a másmilyen önállóságban a szabadság a tartózkodásban nyilvánul meg, amivel hagyom lenni a mást és az újat, és (szabadon, bátran) kiteszem magam az így érkező bizonytalanságnak. Tapasztalattá lehet, hogy létezik olyan saját, amely nem elhatárolódik és elszakad a közöstől, nem is szemben áll vele, hanem a közösben részesedésből és annak megosztásából ered.

más számára nyitott otthon

A tulajdonjog sem a közös kisajátításában és elszigetelésében szilárdul meg, hanem a megosztás kötelességében, ám a „megosztás

kötelessége” nem korlátozza, hanem kiterjeszti a tulajdonjogomat. Az otthonom sem elszigetelődik a nyilvánostól és közöstől, nem is szemben áll velük; már csak azért sem, mert kölcsönösen feltételezik egymást, és állandóan változó határaikat ez a kölcsönösség jelöli ki és változtatja meg; az otthonom nem az elzárkózással teremődik, hanem ha más számára nyitott otthonná válik, s visszailleszkedik abba, amiből ered: mindannyiunk közös otthonába. *Ilyen* feltételek között a házigazda (vendéglátó) a tulajdonjogai és a saját otthona megosztása során egészen új tapasztalatot él át. Ezzel szemben erejüket veszítik a *spekulációk*, amelyek valamilyen

elvből, ellentmondásmentes levezetésekben hozzák létre a szuverenitás, a tulajdon, a szabadság és a felelősség fogalmait és értékeit. A dekonstrukció ezeket a spekulációkat teszi próbára: „Tedd ki magad a másik feltétel nélküli befogadásának és elfogadásának, és nézd meg, mi történik azzal, amit énről, otthonról, úrról, idegenről, szabadságról, felelősségről gondoltál!”

A hospitalitás lényegszerkezetéről

A hospitalitás kultúránként és korszakonként változó körülmények és feltételek mellett létesülő, ritualizált kapcsolat különböző társadalmi státuszban és aszimmetrikus léthelyzetben lévő emberek között. Lényege egy jövevény békés megjelenése és békés fogadása. Ahhoz, hogy a vendégbaráti viszony működjön, elengedhetetlen a kiegyenlítésre váró aszimmetria: hogy legyen valaki, akinek módja és lehetősége van fogadni a másik embert a maga otthonában, aki pedig rászorul és igényt formál erre a szolgálatra, *mert nincs otthon(a)*; a hospitalitás a fogadás kötelességére apelláló békés megjelenés és a megjelenés jogának elismeréséből eredő nem ellenséges fogadás révén ezt az aszimmetriát egyenlőséggé alakítja. Benveniste szerint ez a vendégbaráti viszony egyetlen értelmes és valóságos formája és célja.

A tény, hogy a vendégbarátság kompenzatórikus jogi intézménye sem nélkülözheti az etikai vonatkozást és tartalmat, határt szab a formalizálhatóságnak, annak, hogy egyszer s mindenkorra szabályozott, szerződéses viszonyt alakítsuk két ember találkozását.



Ember és ember közötti kapcsolat etikai viszony, mert a puszta együttlétben kötelességek és jogok létesülnek. A vendégbarátságban még nem különbözik el kötelesség és jog. Ezt Kant meghatározása is pontosan tükrözi („a hospitalitás, [azaz] a vendéglátás *kötelezettsége*, [valójában] egy idegen *joga*, hogy...“): a vendégfogadás kötelezettsége (a vendéglátó oldalán) és a vendégfogadáshoz való jog (a vendég oldalán) egy és ugyanaz, mintegy egymásra felelnek. Egyszerre és egymásból támad az egyik ember joga és a másik ember kötelessége; nincs ideje a mérlegelésnek, a megfontolásnak, a számításnak. Elsősorban éppen idő nincs erre, s az idő hiánya nem nyit teret kérdéseknek és válaszoknak, aktív és reaktív cselekedeteknek, jog és kötelesség feltételes szabályozásának.

kötelezettségeim vannak

A vendégbarátság helyzete ugyanaz, mint a két ember találkozásával azonnal megszülető morálé. S a felvázolásával ^[3] máris messzire távolodtunk egy adott intézménytől: valójában jog és kötelesség születésének forrásvidékére érkezünk.

Simone Weil gondolata segíthet ezt megérteni. Egy embernek a maga nézőpontjából csak kötelességei lehetnek a másik ember iránt, a másiknak pedig csak jogai vannak vele szemben; egyidejűleg annak a másiknak, a maga nézőpontjából szintén csak kötelességei vannak, a vele szemben állónak pedig jogai. Elsősorban mindenkinek kötelességei vannak a másik iránt. Jog akkor születik, ha mindkét fél fel- és elismeri a másik fél vele szembeni kötelességét. Ez adja a jog tartalmát; arra formálunk jogot, ami a másik kötelessége, és viszont: kötelezettségeim vannak veled szemben, amire neked jogod van; abból ered és arra van jogod, ami az én kötelességem. Fontos, hogy nem kölcsön- vagy csereügyletről van szó, *nem* a velem szembeni kötelességekért *cserében* ruházom fel jogokkal a másikat, hanem azokból a kötelességekből formálódnak meg az ő jogai, amelyekkel én viseltetem iránta. A másik emberrel szembeni kötelességeimet, melyekre ő, felismervén ezeket, jogot formál, én időbeli eltolódás nélkül jogként ruházom rá.

A feltételes és feltétel nélküli hospitalitás

A feltétel nélküli hospitalitás eszméjében a feltétlenség nem formális, hanem *tartalmi* jellemző. A feltételek között zajló, ritualizált érintkezés feltétel nélküli mozzanata maga a találkozás, a másik ember kiszámíthatatlan és szabályozhatatlan megjelenése és jelenléte a maga egyediségében és végességében, amire a fogadó feltétel nélküli válasza, hogy lenni hagyja úgy, ahogy van, abszolút másként, azaz abszolútként. Minden olyan követelés, amely a másik megváltoz(tat)ásához köti a békés fogadást, rögtön meg is semmisíti a vendégbarátságot; ez nyilvánvaló, ha például fizetséget várunk a vendéglátásért, vagy általánosabban, bármit várunk, előre vagy utólag *cserében* (ez lehet egy szimbolikus gesztus vagy egy valamikori viszonzás, a viszonzás ígérete, reménykedő vagy éppen számító gondolata). Ha feltételt szabunk – előírjuk, mit tegyen, mit mondjon a másik, hogyan mondja, hogyan viselkedjen, milyen tulajdonságokkal rendelkezzen és milyenekkel nem –, máris csereügyletet bonyolítunk le, s bár lezajlik a fogadás, akár a másik el- és befogadása is megtörténhet, de nem a feltétlen vendégbaráti viszonyban. Ha a rituáléban megjelenik a „ha..., akkor...” séma, létrejön ugyan az emberi érintkezés és viszony valamilyen formája, de ez nem felel meg a vendégbarátságnak (*ha* vannak papírjaid, *ha* megmondod a neved, *ha* beszéled a nyelvemet, *ha* betartod a szokásainkat és a

törvényeinket, *akkor* tartózkodhatsz nálam). Ennek lényegszerkezetében ugyanis az rejlik, hogy a vendégbarátságot úgy kínáljuk fel, hogy nem vagyunk tekintettel semmilyen előfeltételre. Az ilyen vendégbarátság a másik emberhez nem csupán jogszerűen, de igazságosan is viszonyul.



Már ha létezik ilyen.

De ha létezik feltétel nélküli fogadás, azt biztosan nem a jog írja elő, hanem egy feltétlen parancs vagy törvény. Egyesek szerint Derrida, skrizofrén módon, a szent és a profán közt szétszakadva ábrándozik erről, a mások által utópisztikus vágyképzetnek minősített emberi viszonyulásról. A „létezik-e?” kérdése nála is, akárcsak Ricoeur-nél, a megbocsátásról szóló elmélkedéseiben, átcsap a „lennie kell” hitvallásába: „[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, amelyet én

ajándékozok a számára, nem kérve viszonzást/kölcsönösséget (belépést egy egyezménybe), és nem kérdezve a nevét sem. (...) Az igazságos vendégbarátság szakít a jogi vendégbarátsággal.”

az emberi méltóság szentsége

A hitvallás nemcsak azért adekvát, mert Derrida szerint a vendégbarátság archaikus intézményeit a nagy vallási tradíciók hívták életre és őrzik mindmáig. A feltétlen a transzcendens

világba emel. És mintha Derrida célja az volna, hogy felmutasson egy nem szükségképpen vallásos vagy a vallási gondolkodás és fogalmiság körébe vont transzcendencia-tapasztalatot. Az emberi méltóság szentségéét, amit a mindenétől megfosztott és lemeztenített embertől sem lehet elvenni vagy elvitatni. A létezés szentségét, ami egyesíti az emberit és nem-emberit, az istenit, az állatit, a növényit és minden létezőt. Ami skizofréniának tűnik, inkább számvetés azzal, hogy az ember csak két világ határán létezhet, ahol az abszolútum mint a normativitás és a moralitás transzcendens követelménye a társadalmi cselekvések, az etikai és a politikai világ mértékévé válik. Elszakadhatunk vallási képzetektől, de a bennük rögzült tapasztalatok az emberlét mélyszerkezetéhez kapcsolódnak. A másik ember feltétel nélküli el- és befogadása nem idejét múlt vallási tradíció fiktív vágyképzete, vagy a jámborság értelmetlen és öncélú tette, hanem minden emberi tett számára példaértékű gesztus, a moralitás lényegével összhangban lévő, nagylelkű kegyelmi tett, ami nem melleleg a keresztények üdvösségének egyik mozzanata („... jövevény voltam és befogadtatok...”). A másokkal szembeni kötelességünk az üdvösségünk miatt lesz önmagunk iránti kötelességgé.

Derrida feltűnően kevés figyelmet szentel a vendégfogadás evangéliumi példázatainak, holott ezek a példázatok másmilyen hospitalitásról tanúskodnak: nem illeszkednek sem a jogi-formális vendégbarátság – görög-római eredetű, de a kanti örök békéig és a mai menedékjogig húzódó – genealógiájába (szerződéses viszony), sem az ábrahámi vallásokban fellelhető ábrahámi paradigmába („soha nem tudhatod, nem Isten látogat-e meg”). Ez utóbbit ugyanakkor magában foglalja, pontosabban kiteljesítve magához emeli, hiszen a kereszténység felfogása szerint az

Újszövetség az Ószövetség *Aufhebungja* („minden emberben Isten látogat meg, Én vagyok ez az Isten; mert amit eggyel is a legkisebbek közül megtettetek, velem tettétek meg”). A jézusi példák nagyon is egybecsengenek a másik egyediségére és végességére feltétel nélkül megnyíló hospitalitás gondolatával. A vendégszeretet azért lehet a más(ik) fogadásának *intézménye*, mert a szeretet nem pusztán – elsősorban nem – érzelem.



A feltétlen vendégbarátság minden jogi intézményt megelőző feltétel nélküli lehetőség a találkozásra, ami minden előírás és szabályozás előtt etikai szituációt teremt. Ennyiben az etika eredendőbb a jognál, a vendégbaráti viszony pedig eredendőbb az etikánál, s minden társadalmi, politikai és jogi viszounál. Minden társadalmiság, minden etika és politika a hospitalításra épül. Miért nem létezik akkor a hospitalitásból levezethető *konkrét* etika és politika? Mi következik abból, hogy nemcsak a létező etika és politika nem alapszik a hospitalitáson, de a feltétlen hospitalitásnak soha nem is létezhet etikája és politikája? „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?”

létbizalom

A jogot és a politikát nem lehet azonban másképpen (a hospitalitás felől) elgondolni, csak ha újragondoljuk viszonyainkat a léthez és a létezőkhöz. A hospitalitást ezért Derrida nemcsak etikai, hanem *ontológiai alapviszonyként* értelmezi, ami minden eljövendőre, a másikkal való találkozás készenlétévé válik. A más(ik) iránti feltétlen nyitottság a vendégfogadásban olyan (általános) létbizalomról tanúskodik, ami a létre hagyatkozásban teljesedik ki. Ha pedig a létezés pusztá ténye minden létezőt egyediségében és végességében abszolúttá avat, az éppúgy lehet egy másik létező, élőlény vagy élettelen dolog is. Ezért az adekvát viszonyulás minden létezőhöz értelmezhető hospitalitásként. Mondhatjuk-e, hogy az ember viszonya minden létezőhöz máris etikai? Kiterjeszthető-e az etikum minden létezőre azáltal, hogy ontológiai viszonyulásunkat hospitalitásként értelmezzük?

Az ontológia szemléletünk sajátosságai

A létszemléletünk meghatározza létmódunkat. Egyiknek sem kell tematikusan jelen lennie; a gondolkodásunkat, beszédünket, cselekvésünket, intézményeinket, törekvéseinket és céljainkat áthatja a létszemlélet, amely egy adott korszak, kultúra vagy civilizáció jellegzetessége. Az ember létmódja és világban létezésének lehetséges és kitüntetett dimenziói kölcsönhatásban vannak.

A mai (globalizálódott európai) ember létviszonyait azok a privilégiumok határozzák meg, melyeket a *teremtés* rendjében mint *zoon logon ekhon* biztosított magának, hogy *a természet urának és birtokosának* tekinthesse magát. Ez a létfelfogás a Föld birtokbavételét éppúgy támogatja, mint ahogyan csökkenti az élőlényekkel szembeni erőszakos fellépés miatti lelkipurdalásunkat, a természeti környezetbe tett emberi beavatkozások éppúgy alapot találnak benne, mint a földi környezeten túli kozmikus környezet felderítésére és meghódítására irányuló törekvéseink. Az ember (európai) önmeghatározása szerint nemcsak különbözik más létezőktől, de felettük is áll, és

minden, ami van, ennek a kitüntetett emberlétnek a kibontakozását *szolgálja*. A hierarchikus rend teremti a privilégiumokat; a privilégiumok hatalmat generálnak, a hatalom jogokat nemz; mindenekelőtt a szuverén önrendelkezés jogát; a szuverenitás határozza meg a mások feletti rendelkezés jogát, és az idegennel szembeni viszonyban a hospitalitás jogának történeti formáit.



A feltétlen vendégfogadásra épülő létszemlélet és létviszony alapjaiban írja újra ezt az ontológiai felfogást és rendezi át a világban létezésünk mai módját. Ha képesek lennénk a létezők közötti viszonyokat a hospitalitás felől szemlélni, az emberek közötti viszonyokban is a vendégbarátság/vendégszeretetet érvényesülne. *Feltéve*, hogy van nem-antropocentrikus hospitalitás, melyben nem-emberi létezők is részesülnek, és *ad absurdum*, még részévé is válhatnak a jognak, az etikának és főleg a politikának. Ez ma lehetetlennek látszik. De a lehetetlenség, hogy a vendégszeretetet nem-emberi lényekre is kiterjesszük, amelyek tudatosság és szándékosság hiányában nem lehetnek sem jogalanyok, sem etikai vagy politikai szubjektumok, vajon nem arra biztat-e inkább, hogy újragondoljuk antropocentrikus jogrendszerünket, etikánkat és

politikánkat? Például olyan együttélés keretében, mely centrumában *minden* létező egyedi és véges létének *feltétel nélküli* elismerése áll. Ezért az a feladat is adódik, hogy feltárjuk és dekonstruáljuk a kulturális meghatározottságokat, melyek ellehetetlenítik, hogy a hospitalitás általános ontológiai viszonyulássá emelkedjen.

A hospitalitás mindig emberi. Vagy mégsem?

Derrida erre irányuló kérdése már a *Hospitalité* című szemináriumának kezdetén felcsendül. A szeminárium Kant híres szövegének elemzésével indul, melyben Derrida szerint a vendégfogadás jogi intézménye a legteljesebb, legformálisabb kidolgozottságához ért. A *Harmadik definitív cikk az örök békéhez* a világpolgári jogot az egyetemes hospitalitás feltételeire *korlátozza*. Mivel minden embernek, írja Kant, joga magát társul felkínálni a véges földfelszínen, ameddig békésen viselkedik, senki el nem utasíthatja, legalábbis a vesztét nem okozhatja sem közvetlenül, sem közvetetten. A látogatás (és nem a letelepedés) joga abból a *természeti* adottságból (kényszerből) következik, hogy a Föld gömb alakú, az önmagába visszahajló véges felszínen nem lehet elzárkózni a másik ember elől. Ugyanakkor, folytatja Kant, „senkinek sincs több joga a föld valamely helyén lenni, mint másnak”, mivel „a földfelület joga az emberi nemet közösen illeti”. A hospitalitás ilyen értelemben természetből rendelt; ettől még megsérthetjük, de figyelmen kívül hagyni, megszüntetni, eltörölni, vagyis elbújni a másik emberrel való találkozás elől vagy a találkozáskor kilépni az etikai szituációból nincs módunkban. Ezért az *inhospitalitás* sem a hospitalitás eltörlése, hanem a modifikációja. A barátságtalanság is irányulhat a vendég, illetve a vendéglátó ellen, vagyis kiindulhat az otthonlévőtől éppúgy, mint a jövevénytől. Kantnál a *vendéglátói kötelesség megtagadására* az úton lévő, átutazó vagy megérkező idegenek kirablása és meggyilkolása a tengeri kalózok vagy a szárazföldi haramiák által, míg *a hospitalitáshoz való joggal történő visszaélésre* a(z európai) hódítók és gyarmatosítók által az őslakosokkal szemben elkövetett bűntettek szolgáltatnak szélsőséges példát. Az inhospitalitásnak ezek az esetei ugyanakkor megerősítik Kant korábbi észrevételét, hogy a hospitalitás lényegi és minimális jellemzője a békés tartózkodás: a fogadás kötelessége ezek szerint tartózkodás attól, hogy a másik vesztét okozzuk, a vendéglátásra formált jog pedig nem terjed túl az idegen földön tartózkodás jogán.

a vendég jogot formálhat

A gömb alakú földfelszín természeti kényszeréből következik az emberek találkozása; de következik-e az is, hogy a találkozás éppen *a hospitalitás rendjébe*

íródik? A hospitalitás mégiscsak több, mint a fizikai kényszer szülte találkozás! A jövevény megjelenési joga abból ered, hogy „a földfelület joga” nem kisajátítható. A föld kisajátíthatatlansága a megosztás kötelezettségét rója ránk. Nem a sajátról lemondás kötelezettségét, hiszen a saját otthon a vendégfogadás alapja, hanem hogy ezt az otthont megnyissuk és megosszuk. És erre a vendég jogot formálhat, ellentétben minden mással, ami valóban az én tulajdonom. Ebben az esetben, ami otthonként a sajátommá vált, az a tiéd is, mert a földfelszín mindkettőnkhez tartozik, pontosabban egyikünké sem lehet kizárólagosan. S ugyanebből ered a fogadás kötelessége is. A Földön mindannyian jövevények és az otthonunkban is vendégek vagyunk. Az önzetlen vendégfogadásban a házigazda megtapasztalja a maga és mindannyiunk vendég voltát.



Kantnál a természet rendelte találkozás kiemelkedik a természeti állapotból, amennyiben az emberi találkozásnak és érintkezésnek csak az intézményesült jegyeit tartja alkalmasnak, hogy jogot alapozzanak meg. Ezért az érintkezésből ki akar vonni minden nem intézményesíthető, természeti adottságot: elsősorban az érzelmek bizonytalan, homályos és tisztázatlan viszonyait. [4] Ezért hangsúlyozza, hogy a vendéglátás nem *filantrópia*, hanem az embert megillető *jog*, és minden emberre érvényes kötelesség, függetlenül attól, milyen érzelmi töltete van a találkozásnak. Sem a fogadás, sem az elutasítás nem *emberszeret*től, illetve *embergyűlölet*től táplálkozik, akkor sem, ha egyénként szerethető vagy gyűlöletkeltő a másik.

És ekkor teszi fel Derrida az engem különösen érdeklő kérdést: „Amikor Kant pontosítja, hogy jogról, nem pedig emberszeretetről van szó a hospitalitás kapcsán, az természetesen nem jelenti, hogy ez a jog embergyűlölő vagy nem emberre szabott; a barátságos vendégfogadáshoz való jog – emberi jog; és számunkra ez máris súlyos kérdést vet fel: a hospitalitás – vagy a hospitalitáshoz való jog – antropológiai dimenziójának kérdését: mit mondjunk, és egyáltalán beszélhetünk-e valami nem-emberi, például isteni vagy állati, növényi (létező) felé irányuló hospitalitásról? Hospitalitással tartozunk-e, és egyáltalán ez-e a jó szó itt, amikor a más(ika)t, az idegent mint istent, mint állatot, mint növényt (hogy csak ezt a három szokásos kategóriát említsük) fogadjuk, vagy erre apellálunk-e fogadtatásunk során. Szakadatlanul visszatérünk ezeknek a kérdéseknek a horizontjára.”

embervolt

Derrida a kanti kitévelt tehát más irányban gondolja tovább, a hangsúlyt nem jog (intézmény) és érzelem (természet) különbségére helyezi, hanem az embervoltra: attól még, hogy a hospitalitás nem emberszeretet (hanem emberi jog), mégiscsak *emberekre* vonatkozik, és nem terjeszthető ki nem-emberi létezőkre – sugallja, Derrida szerint Kant megállapítása. Ez a sugalmazás veti fel a nem-emberi hospitalitás kérdését.

De a kanti kitével és a derridai kérdésfeltevés is figyelmen kívül hagy egy harmadik összefüggést: puszta érzelem-e a szeretet? A hospitalitás azért nem lehet filantrópia, mert a szeretet érzelem vagy pusztán érzelem, mindenesetre nem lehet alapja

(jog)intézménynek és maga sem intézményesíthető; ezt Derrida jóváhagyja. Ám a jézusi invenció éppen abban áll, hogy felmutatja, a szeretet nem pusztán érzelem és nem is intézmény, hanem a másikhoz való feltétlen és precedens nélküli alapviszony, amelyben a feltétel nélküli elfogadás és a bűnök megbocsátása révén a másikat a maga létébe és szabadságába bocsájthatjuk.



Nem-emberi hospitalitás

Persze ettől még továbbra is kérdéses marad, kiterjeszthető-e vendégi viszony nem-emberi létezőkre, az pedig különösen, hogy lehet-e jogintézmény a nem-emberi létezőket is magába foglaló hospitalitás. Abban ugyan nincs semmi abszurd, hogy magam legyek vendégfogadója, vendéglátója egy isteni lénynek, egy állatnak vagy egy növénynek, és vendégbarátságot kínáljak ezeknek a lényeknek, azok pedig apellálhatnak is nálam erre. Mi akadályoz meg, hogy *így tekintsek magamra*? Miért ne törekedhetnék, hogy hagyjam őket békében lenni a jelenlétemben, és jelenlétünk így közös, harmonikus jelenlétté olvadjon; amit ezek a létezők is elvárnak, enélkül nem

jönne létre találkozás közöttünk, hiszen nem jönnének a közelembe? De hogy magam lehetek-e a vendégük, és főleg apellálhatok-e a vendéglátásukra, ebben bizonytalan vagyok. Én kötelességemnek érezhetem, hogy vendégként fogadjak nem-emberi lényeket, és kötelességemnek érezhetem, hogy *vendégként viselkedjem a jelenlétükben* (elismerve a korábbi érkezésből eredő elsőségüket, vagy tisztelve bennük a más létezők és a saját létezésem feltételét), de hogy azoknak a létezőknek kötelességük lenne engem vendégként fogadni, ezt értelmezni sem tudom. Kant ezért mondja az aszimmetriára utalva, hogy az ilyen esetekben a hospitalitás felkínálása a *magammal szembeni kötelességem*, mely fennállhat a nem-emberi létezők *tekintetében*, de nem állhat fenn a nem-emberi létezők *iránt*. Vagyis a magam számára előírhatom a hospitalitást, de sem irántuk nem lehet kötelességem, sem az irányukból nem várhatom el, hogy vendégbaráti viszonyba lépjünk. Kant szerint azért, mert nem jöhet létre *tudatos* kölcsönösség.

otthonuktól megfosztott lények

De ha az *inhospitalitás* eseteit nézzük a nem-emberi lényekkel szemben, olyan viszonyokra bukkanunk, amelyeket nehéz berendezni csakis a magammal szembeni kötelességem alá. A

barátságtaglanság és ellenségesség radikális esetei teljes *felelősségemben* érintenek ezen létezők *iránt*. A „saját” otthonom területére látogató lények, istenek, állatok, növények bántalmazása, kirablása és meggyilkolása éppúgy a nem-emberi létezők *iránti* hospitalitás kötelességének megsértése, mint a maguk terepnumán leigázott, kifosztott vagy az életterüktől, otthonuktól megfosztott lények is ennek áldozatai. Ha másoknak szenvedést okozok, szó sincs csupán a magammal szembeni kötelességem megsértéséről vagy elhanyagolásáról: a *velük szembeni* kötelességemet hanyagolom el, amennyiben nem hagyom békén lenni őket. Már a saját otthonom és az egyéb lények saját terepnumának szétválasztása is erősen kérdéses, hiszen olyasvalamire formál az ember tulajdonjogot, ami nem kisajátítható. Ezért is értelmetlen és igazságtalan azt állítani, hogy a nem-emberi létezők megfosztása az életterüktől és az életüktől csupán a magammal szembeni kötelességem megszegése. A másik iránti

kötelességről van szó. Ha pedig a nem emberi lényekkel szembeni barátságtalanság arra utal, hogy felelősséggel tartozom irántuk, akkor észszerű a következtetés, hogy kötelességeim is vannak velük szemben.

Kant azonban a kölcsönös felelősséget és kötelezettséget csak eszes lényekre, így az „önmagammal szembeni kötelesség”-re korlátozza. De ezt másképpen is megközelíthetjük. Kifejezhetnénk úgy is, hogy a létezők folytonos kommunikációban állnak; ebben az értelemben felelősek egymásért, tekintet nélkül arra, hogy eszes vagy nem eszes lények. Mégis, továbbra is értelmetlen, hogy az ember felelőssége a nem-emberi létezőkért kötelességgé is válik-e irántuk, és főleg értelmetlen, hogy ebből a kötelességből jog szülessen a nem-emberi létezőknél, hiszen ehhez az kellene, hogy a nem-emberi létezők képesek legyenek felismerni a kötelességet velük szemben, amire jogot formálhatnak. De gondoljunk arra, hogy a felismerés (persze nem kötelességek és jogok tekintetében) elengedhetetlen a saját és az idegen, a hasznos és káros, a tápláló és mérgező stb., végső soron az önmaga és a más(ik) megkülönböztetéséhez. Márpedig a különbségtétel vezérli az immunrendszert minden élőlénynél, ami az élő szerveződés integritását, tartós fennállását eredményezi. Az élő szerveződés tehát felismerő és különbségtevő a környezetével való kommunikációban azzal, hogy elfogadható találkozásokra törekszik, és kerüli az elfogadhatatlan érintkezéseket. Ami az ártalmas és a jótékony hatások felismerésének képessége a nem-emberi lényeknél, azt formálja át az eszes lény joggá és kötelességgé.



Akárhogy is nézzük, Kant szerint a hospitalitás viszonyában az egyik szereplőnek mindenkor embernek kell lenni. Jól ismerjük azonban nem-emberi lények, állatok és növények egymás közötti viszonyaiban (túl a saját fajtabéli egyedeken is) a jeleneteket, amelyekben megjelenik az elfogadás, a befogadás, a kölcsönös elismerés, a tolerancia, a gondoskodás. Nemegyszer az emberi viszonyok példázataiként emlegetjük ezeket, mintegy metaforikusan. Vagyis még abban sincs semmi abszurd, ha vendéglátó szerepben gondoljuk el a nem-emberi lényeket: a saját utód, a fajtabéli társ gondozásának jelensége elterjedt az állatvilágban, de a növényvilágtól sem idegen az utódok nevelése, az életközösséghez tartozók életfeltételeinek elősegítése és biztosítása. Márpedig az életközösséget a legkülönbélebb fajtájú növények, állatok és nem élő létezők alkotják. És emberek és istenek is, ha nem hazudják ki magukat belőle.

Ha a minden létezőre kiterjedő hospitalitás a létezők kölcsönös elismerését jelenti, az ökológiai rendszerek harmóniája, a tartósan fennálló, működő rendszerek a hospitalitás nagy tanúi.

Talán éppen a vendégbarátság kiterjesztéséből tanulhatjuk meg, hogy mi az ember–ember közötti vendégszeretet lényege. Abból, hogy elgondoljuk, lehet-e – s ha igen, miként, ha nem, miért nem – minden további nélkül istenekkel, állatokkal, növényekkel kapcsolatosan nemcsak beszélni a hospitalitásról, de a hospitalitás intézményének megfelelően is viszonyulni hozzájuk. Milyen emberi létmód eredne abból, ha minden létezőhöz a feltétel nélküli el- és befogadást előíró hospitalitással viszonyulnánk?

Kommunikatív, kooperatív és kopoietikus létközösség

„... van-e értelme vendégbarátságot/vendégszeretetet kínálni nem-emberi létezőknek, növényeknek, állatoknak vagy isteneknek? Irdatlan kérdés.” De bármennyire is áthatja ez Derrida szemináriumának légkörét, tematikus tárgyalására nem kerül sor. A kezdeti felbukkanás után feledésbe merül, majd a szeminárium második részében kerül elő, továbbra is kifejtés nélkül. ^[5] Jól látszik, hogy a versengést középpontba állító ontológiai szemléletünk alapján különbözik a hospitalításra épülő ontológiai személettől. A héraikleitoszi *polémosz* és az anaximandroszi *adiké* a lények eredeti viszonyát határozza meg. Ezekből fejlődött ki a „mindenki harca mindenki ellen” elvén alapuló ontológia, a legújabb korban a versengés és az uralomra törekvés által vezérelt evolúcióelmélet. Még ha el is fogadjuk ezt a két ontológiai alapvetést, vajon következik-e belőlük, hogy a lények nem egymás elfogadására, hanem egymás legyőzésére törekedhetnek csupán? Nem azt sugallja-e az „igazságtalanság jóvátételének” és a „teremtő háborúnak” a mozgása, hogy a létezők minden eredendő ellentét ellenére harmonikus elrendeződésekben bontakoznak ki? És nem utal-e ez egy másik szerveződési elvre, amelyet akár vendégszeretetnek is nevezhetünk?



Anaximandrosz hosszú időre kijelölte nemcsak a filozófiai létértelmezésünk vezérfonalát, de a létezőkhöz való viszonyunkat is, amikor kijelentette: a létezők pusztalétükkel jogtalanságot vagy igazságtalanságot követnek el egymás ellen; ezért bűnhődniük kell; büntetésük pedig a pusztulás, amit jóvátételként fizetnek az elkövetett bűnökért. De az nincs kimondva, miben áll a pusztalétéből fakadó igazságtalanság. Közelebb jutunk, ha arra gondolunk, mi történik a létezőkkel a szükségképpen és büntetésként bekövetkező pusztulásuk során: létükkel fizetnek a létükért; mindentől megfosztatnak, ami a létbe emelkedésüket lehetővé tette, és visszatérnek a határtalan és végtelen, vagyis tér- és időbeli viszonyokat és formákat nem ismerő *apeironba*. Eszerint igazságtalanság vagy jogtalanság, hogy (időleges) létezésük során, ennek a létezésnek a feltételeként *kisajátítanak valamit, ami nem az övék*. Az alak, a tér és az idő ideiglenes kisajátításával minden létező megfosztja a többi létezőt a kisajátított lehetőségektől, és versengésre, harcra késztet.

semink sincs, és mégis tartozunk

Fontos megértenünk, hogy a vendégszeretet ontológiája nem pusztán ellentétes azokkal az ontológiai értelmezésekkel és

elméletekkel, amelyek a létezést a létezők rivalizálásában, egymással vívott állandó küzdelemében, konfliktusaikban, harcukban és háborúikban, az uralomra törekvésükben, a „mindenki harca mindenki ellen” elvében látják. Inkább olyan lényegi adottságát mutatja fel a létezésnek, ami érvényteleníti ennek a hatalmi küzdelemnek az értelmét. Ha ugyanis a létezők pusztulása törlesztés, *a létezésük eleve adósság*: lenni azt jelenti, hogy eleve adósnak lenni valamiért, amit nem előzött meg kölcsön, hacsak nem az, hogy valami nem sajátot birtokolnak. Hogy létünkben olyasmint sajátítunk ki, ami nem kisajátítható, nem rivalizálásra biztat, hanem arra int, hogy semmink sincs, és mégis tartozunk. A vendégszeretet felől tovább gondolt anaximandroszi ontológiában a létezők azzal tehetik jóvá az egymás ellen a puszta létezésükkel elkövetett igazságtalanságokat, ha tartózkodón fogadják egymást. A létezők létezésének végső „igazsága” nem a büntetésként érkező szükségszerű pusztulásuk, hanem *a létben megnyíló lehetőségük a létükből eredő jogtalanságok jóvátételére a másik létének tartózkodó igenlésével*.

A nem-emberi létezőknek felkínált hospitális együttlét *tartózkodó*. Tartózkodás a másik elpusztításától. Közös időzés a(z együtt)létben, és visszahúzódás a másikkal szemben. Tartózkodás attól, hogy a másikról a puszta funkcionalitás, a determinisztikus célszerűség vagy a saját érdek döntsön. A hospitális viszony ahelyett, hogy helyre tenné, helyet kínál a létezőket. A lenni-hagyás ugyanakkor nem helyben hagyás, a létbe kimozdulást segíti és támogatja azzal, hogy nemcsak ott hagyja lenni a létezőt, ahol van, hanem ott is, ahol lehet, osztozik vele a létben és megosztja a létlehetőségeket. A tartózkodó együttlét a másik létfeltételeinek és létadottságainak: a helynek, az időnek, a formának, a környezetének a tiszteletben tartása, a túlélésének vagy a tovább létezésének aktív támogatása a gondozás és gondoskodás módján. A tartózkodó visszahúzódás a kitérés, az elkerülés, a tovább állás móduszaiban is aktív, ezek korántsem deficitek, vagy a figyelmen kívül hagyás eredményei: a kikerülés, kitérés komoly figyelmet, a tovább állás elhatározást igényel.



A meglétük máris olyan viszonyba hozza a létezőket, melyben az együttes jelenlétük *gondoskodó együttlét*té válik. Az együttlétben a létezők abszolút (vagyis pusztá) jelenléte kérdést intéz minden más létezőhöz, amire feleletet vár mindegyiktől: az időző-tartózkodó együttlét tehát aktív kommunikatív koegzisztencia. Az együttlétben az áramlás, a mozgás, az áttétel, a közlekedés és a cserebere gondoskodó együttműködéssé válik, melynek oka és célja is egy tartós, stabil és a környezetével egyensúlyban lévő közösség megteremtése. A lét vagy a létezés kooperatív és kopoiétikus közösség. Az együttlét ezért nem közömbösség, hanem éber figyelem, nem passzivitás, hanem teljes elköteleződés és gondoskodó aktivitás. A koncentrált figyelem és viszonylétesítés fenomenológiai megnevezése az intencionalitás, ami nemcsak a teoretikus megismerési folyamat mozgatója – benne adott a létezőhöz viszonyulás.

figyelem-intenció

Derrida Lévinas filozófiájában talán a legnagyobb figyelmet az intencionalitás átértelmezésére fordítja. Mert Lévinas szerint a másik emberrel való viszonyban sajátos intencionalitás működik; nem az objektív értelemadó vagy értelemkereső, az eltárgyasító, tudásra és igazságra törő megismerés intencionalitása. „[Az intencionalitás, valaminek a tudata] figyelem a beszédre; vagy az arc fogadása, hospitalitás, és nem tematizáció.” A hospitális

intencionalitás nem eltárgyasító, még a legközömbösebb pillantásban, a rutinszerű, számító praxisban sem nélkülözi a más(ik)ra irányuló figyelmet. A találkozásban nem episztemikusan, hanem figyelem-intenciával irányulunk a más(ik) felé. Nem eltárgyasítjuk a megismerésben, hanem a fogadásban eljuttatjuk a létébe. Az intencionális figyelem minden előzetest és továbbit nélkülöző igen a más(ik) létére. A hospitális intencionalitás elköteleződés a más(ik) eseményszerű érkezésére és fogadására, prediszpozíció a jövő, a jövevény (el/be)fogadására, mondhatnánk, állandó készenléti szolgálat a találkozásra a másikkal. A puszta létezés ténye nemcsak az embert, de minden létezőt abszolúttá teszi. *Tartozunk* azzal, hogy a másik létezőhöz igazságosan viszonyuljunk. Nem a pusztulással, hanem az igazságos létezéssel törleszthetünk az egymás ellen elkövetett jogtalanságokért.

Az eredendő vendégbarátság

Derrida ezt a létidőbeliségbe kódolt tartozást, Lévinas alapján, a mindenféle „kölcsonnt megelőző adósság anakronizmusának” nevezi, amit *eredendő vendégbarátságnak* hív. Az anakronizmus a találkozás pillanatának és eseményének jelen idejébe, a találkozás feltételeként valami soha-jelenként-nem-voltat emel. A vendégszeretet viszonya valóban az egyenlőtlenségen alapszik, aki ad, és akinek adnak (aki felkínálja, illetve akinek felkínálják a vendégbarátságot) egy létidőbeli egyenlőtlenségben áll egymással, de másképpen, mint Benveniste-nél. A házigazda „többlete”, amiből kompenzálja a jövevény „hiányosságait”, valójában adósság, mely soha nem volt kölcson. „Az a tény, hogy otthon vagyok és ura vagyok az otthonomnak, egyben azt is jelenti, hogy még mindenféle jogi szerződést megelőzően eladósodott vagyok.” De mindkét fél anakronisztikus léthelyzetben van önmagához mérten is: közös a létsorsunk, mert a lét, melyből minden létező részesül, precedens nélküli és precedenssé nem váló (ismételhetetlen) előzmény, amit az ember esetében Heidegger így ír le: önmagunk semmis alapokaként lenni.



A vendégszeretet viszonyában az egyiknek úgy kell adni, hogy adóssága nem egy korábbi kölcsön törlesztése, és a másik úgy formálhat jogot erre az ajándékományra, hogy senkinek nem lesz tőle adósa. Mindketten eleve megajándékozott-adósok; az együttlétben olyasmit osztanak meg, ami mindkettejükhöz és egyikőjükhöz sem tartozik. „Ehhez képest a szerződéses adósság semmi, hiszen ott minden egyöntetű: tudom, hogy mivel tartozom, képes vagyok törleszteni adósságomat, tudok fizetni; ez nem radikális adósság. Az abszolút adósság – Nietzsche, Heidegger hagyományában szintén megtaláljuk ezt, más stílusban – olyan adósság, melyre nem szerződtem, nálam korábbi, de amelyért mégis felelős vagyok.”
[6]

vendég vagyok

Felelős vagyok tehát egy olyan adósságért, melyet nem magam hoztam össze, melybe nem vertem soha magam, egyszerűen csak belekerültem, amennyiben létezem. Ekkor a létezés maga adósság. Ebben az értelemben nem vagyok a magam ura, magam is jövevény vagy vendég vagyok az otthonomban. Ami

egyszerre megszünteti az arroganciámat a jövevénnel szemben és a jövevény helyébe tesz. Valójában nem úrként, hanem egy nagyobb Úr vendégeként kell adnom, kell megosztanom mindenem a másik jövevénnel. A vendég emeli vendéggé a házigazdát.

Kölcsönelőzmény nélküli adósságunk abból keletkezik, hogy olyasvalami tartozik hozzánk, ami nem a miénk. Nem visszaadnunk kell, hanem megosztanunk. A viszonzás egyetlen formája a köszönet.

De nem tarthatjuk meg magunknak, csak tovább osztanunk lehet.

Ezzel tartozunk magunknak és másoknak.

1. A tanulmány egy korábbi írásomra támaszkodik, részben feltételezi az ott leírtakat; s még ha számos ponton ismétlem is önmagam, valójában a kérdés továbbgondolásáról van szó. Lásd: <https://ligetmuhely.com/liget/a-vendegbaratsagrol-jelen-idoben> ↑
2. Az életében is publikált hosszabb-rövidebb írások a vendégbarátságról: Derrida, Jacques: *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy, Paris, 1998. Derrida, Jacques: 'Le principe d'hospitalité'. In: Uő: *Papier machine*. Galilée, Paris, 2001. Derrida, Jacques: *Die Signatur aushöhlen – eine Theorie des Parasiten*. Übersetzt von Peter Krappt. Foreign Body Vol. 3. 1994.; Derrida, Jacques: *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Galilée, Paris, 1997. Derrida, Jacques: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Galilée, Paris, 1997. (magyarul: Derrida, Jacques: „Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítést!” Ford.: Boros János és Orbán Jolán. *Lettre 2000/38.*); Derrida, Jacques: Quand j'ai entendu l'expression 'délit d'hospitalité... *Plein droit 34/1997*. <http://www.gisti.org/spip.php?article3736>; Derrida, Jacques: „Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité”. *Le Monde* 1997. dec. 2. <http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/hospitalite.htm>; Derrida, Jacques: *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible*. L'Herne, Paris, 2005. Derrida, Jacques: *Donner le temps*. Paris, Galilée, 995. (magyarul: *Az idő adománya*. Ford.: Kicsák Lóránt. Gond-Palatinus, Bp., 2003.). Nemrég jelent meg az ezek hátterében álló szemináriumok anyaga: Jacques Derrida: *Hospitalité I-II. Séminaire (1995-1997)*. Édition établie par Pascale-Anne Brault et Peggy Kamuf. Paris, Seuil, 2021 et 2022. ↑
3. A felvázolás és a beleélést teszi lehetővé, a hermeneutikai szituáció felvázolása az első személyű perspektívába vont gondolat-tapasztalás, a performatív filozofálás helyzetét teremti meg. ↑
4. Az intézményeknek éppen az a céljuk és létükük, hogy az érintkezések érzelmmentesítését elvégezzék. Az intézményes érintkezések mentesek az érzelmeiktől, az érzelmek pedig nem intézményesíthetők – ez a társadalmi lét két alapvető belátása. Ez nem fogyatékosága, hanem pozitívuma a társadalmiságnak, amelynek éppen az a lényege, hogy a természetes viszonyok helyébe intézményeket állítson. ↑
5. J. Derrida. *Hospitalité II*. 55. ↑
6. J. Derrida: *Hospitalité II*. 95. ↑

kép | vecteezy.com