

Bent a farkas, kint a farkas

Gondban a szuverenitással

„Egy olyan Európáról álmodom, melyet az egyetemes vendégszeretet vagy a vendégszeretet és a menedékjog új törvényei a huszonegyedik század Noé bárkájává alakítanak” – jelenti ki Jacques Derrida, a „megvesztegethetetlen” filozófus¹ 2004. június 8-án Strasbourgban, a *Filozófusok parlamentjének* ülésén „Le souverain bien – ou l’Europe en mal de souveraineté” címen tartott utolsó nyilvános franciaországi előadásában (Derrida 2007: 113).²

Az előadás a *Questions de responsabilité. La bête et le souverain* (A felelősség kérdései. Az állat és a szuverén) címen 2001-ben indított szemináriumsorozat (Párizs, EHESS) (Cohen 2007: 103) legfőbb kérdéseit érinti, így a „szuverenitás aporiáját”, az emberi jogok újrafogalmazásának szükségességét, Európa új politikai konstellációját, az eljövendő Európa eljövendő demokráciájának ígérését. Derrida 1989-ben indította a *Questions de la responsabilité* című szemináriumsorozatot, melynek a titok és a tanúságtétel (1989–1993), majd a vendégszeretet, a vendégszeretet-gyűlölet, az idegen, a kozmopolitizmus (1994–1997), az eszközözgés és a megbocsátás (1998–2001), végül pedig a szuverenitás volt a témája, és amelyeken egyre nyíltabban tett fel politikai kérdéseket. A Derrida által adott vagy sugallt kettős jelentésű címek logikáját és retorikáját követve – *Du droit à la littérature* (*Parages*, 1986), *Du droit à la philosophie* (1990), *Du droit à la justice* (1990), *Du droit à l’hospitalité* (*De l’Hospitalité*, 1997) – beszélhetünk a *Du droit à la politique*, azaz a jogtól a politikához és a politikához való jogig megtett elmozdulásról is, különösen a *Politiques de l’amitié* címen tartott szemináriumsorozattól kezdődően (1988–1989) (Derrida 1994). Ez természetesen nem azt jelenti, hogy Derrida a korábbi szövegeiben ne érintett volna politikai kérdéseket, pusztán csak azt jelzi, hogy a hetvenes évek közepétől, nevezetesen a Haby-reform oktatáspolitikájával

1 A „megvesztegethetetlen” kifejezés Hélène Cixous-tól származik, és azon kevés kifejezések egyike, amelyet Derrida fenntartás nélkül elfogadott: „Így metonimiaként írom le az írás és a meg nem alkuvó, sőt megvesztegethetetlen gondolkodás (Hélène Cixous nevez bennünket ’megvesztegethetetleneknek’) *ethosát*, mely magának a filozófiának sem tesz engedményeket, és amely nem hagyja magát megrémiszteni a közvélemény, a média, a megfélemlítő lektorálás által, amely egyszerűsítésre vagy elfojtásra kényszerítene. Innen a választékoság, a paradoxon és az aporia iránti kedv” (Derrida 2005: 28).

2 A szöveg korábbi változata „La bête et le souverain” címen megjelent a Marie-Louise Mallet által szerkesztett *La démocratie à venir* című konferenciakötetben (Mallet 2004: 433–477), és a 2001. december 12-én és 19-én tartott előadások anyagát tartalmazza; a strasbourg előadás a december 12-ei szeminárium anyagának bővített változata.

szembeni nyílt fellépéstől kezdődően (1975), az *École des Hautes Études en Sciences Sociales* keretében tartott szemináriumokon pedig különösképpen, az intézményrendszer, a jog, az etika és a politika kerül a dekonstrukció előterébe.³

A *Du droit à la philosophie* – A jogtól a filozófiához avagy a filozófiához való jogról – kötetben megjelent szövegek az intézményrendszert, azaz a középiskolai és egyetemi filozófia-oktatás rendszerét dekonstruálják (Derrida 1990). Derrida itt egyszerre lép fel szervezőként, kiáltványíróként, programkészítőként, Descartes-tal, Kanttal, Hegellel vitázó filozófusként, azaz a legkülönbözőbb szerepekben és hangnemben szólal meg a filozófia mellett, de nem az intézményesült filozófia védelmében, hanem a hagyományos intézményrendszert performatívan átalakító filozófia érdekében. Ennek szellemében dolgozza ki a *Collège International de Philosophie* programját, intézményi struktúráját, amely az interdiszciplinaritás sokat hangzottatott jelszaván túl valóban egy olyan „nyitott” és „sajátos” diskurzusok közötti párbeszéd lehetőségét kívánta megteremteni, amely „a kísérletezésnek, a kutatásnak, a tanításnak, minden olyan vitának a helye lehet, amelyben minden aktuális intézmény képviselői részt vehetnek” (Derrida 1998b: 20). Azaz „nyilvánosabb”, „egyetemesebb”, „nyitottabb” – „plus public, plus universel, plus ouvert” – kívánt lenni az eddigi intézményeknél (Derrida 1998c: 208).

A *Du droit à la justice* – A jogtól az igazságosságig avagy az igazságossághoz való jog – című szöveg 1989 októberében a Drucilla Cornell által szervezett „Deconstruction and the Possibility of Justice” (Cardozo Law School, New York City) konferencia nyitóelőadásaként hangzott el (Cornell 1992). Derrida ebben a szövegében adja a dekonstrukció talán legtöbbet idézett meghatározását: „La déconstruction est la justice” (Derrida 1994: 35), azaz „A dekonstrukció igazságosság”, amelyet a *Marx kísérteteiben* még tovább árnyal, amennyiben a dekonstrukciót úgy értelmezi, mint „az adomány és a dekonstruálhatatlan igazságosság” elgondolását (Derrida 1995: 37). A korábbi Derrida-szövegekben megjelenő etikai kérdés-feltevés – az erőszak és az etika (Derrida 1967a), a nyom és az etika (Derrida 1967b), az „etikai instancia”,⁴ az „adás etikája” (e kérdéshez lásd Derrida 1991a, 2003a; 1992: 11–109; 1999) – ettől kezdődően már a jog és az igazságosság kontextusában fogalmazódik újra, és egyre jobban összekapcsolódik a politikával, a kozmopolitizmussal, a vendégszeretet törvényeinek kérdésével (Derrida 1997a, 2000; 1997c; 1997d: 59–91).

A *Politiques de l'amitié* (1988) szeminárium már a címében kiemeli a politika többsését, jelzi a politika szelleme és a politika kísértete közötti különbséget, a *la politique* és a *le politique* közötti megkülönböztetés szükségességét, kiemeli a jogtól a politikáig, avagy a politikához való jogig – *Du droit à la politique* – megtett elmozdulás jelentőségét. Ennek tudatában adja Derrida 1988-ban az American Philosophical Association, Eastern Division keretében tartott előadásának a következő címet: „The Politics of Friendship” (Derrida 1988a). Az amerikai dekonstrukció képviselői, így Anselm Haverkamp „a politikai új értelmét” („new sense of political”) (Haverkamp 1995) olvasták ki ebből a szövegből. Rorty viszont arra figyelmez-

3 Derrida a Sorbonne (1960–1964), majd az *École Normale Supérieure* (1964–1984) „maitre-assistant”-ja, 1983–1984 között a *Collège International de Philosophie* igazgatója, 1984-től az *École des Hautes Études en Science Sociales* filozófiai intézetének tanulmányi igazgatója. (Ehhez a kérdéshez lásd Derrida 1990: 9–11.) 1984-ben még az *École normale supérieure*-ben kezdte, de már az EHESS-ben fejezte be a *Du droit à la philosophie* című szemináriumot. A *Politiques de l'amitié* előszavában felsorolja az 1984–1988 között tartott szeminárium témáit: *La nationalité et le nationalisme philosophique* (lásd 1. *Nation, nationalité, nationalisme* [1983–1984], 2. *Nomos, Logos, Topos* [1984–1985], 3. *Le théologico-politique* [1985–1986], 4. *Kant, le Juif, l'Allemand* [1986–1987]), 5. *Manger l'autre (Rhétoriques du cannibalisme* [1987–1988]) (lásd Derrida 1994: 11).

4 „...l'instance éthique travaille la littérature au corps” (Derrida 1988b: 40).

tet a dekonstrukció és a pragmatizmus viszonyáról rendezett párizsi konferencián (1993), hogy szerinte ez a szöveg inkább a „romantikus és utópikus remény” megfogalmazásaként, semmint „a politikai gondolkodáshoz való hozzájárulásként” értelmezhető (Rorty 1996: 17). Rorty szerint a „gazdag konstitucionális demokráciáknak”, így Angliának, Franciaországnak vagy Amerikának, „reformpolitikára, demokratikus politikára” van szükségük, és nem „radikális, forradalmi politikára” (i. m. 17). A politika Rorty szerint „pragmatikus, rövid távú reformok és kompromisszumok kérdése” (uo.), éppen ezért próbálja „megőrizni a radikalizmust és a pátoszt a privát pillanatokra, és reformistának és pragmatikusnak lenni a többi emberhez való viszonyában” (uo.). Ebből a perspektívából nézve Derrida „grammatológiája”, és különösen grammatopolitikája valóban „radikális” és „forradalmi” politika marad, mivel a radikális és forradalmi események dekonstruktív értelmezésére szólít fel. Derrida nem fogadja el a privát-publikus szembeállítását, és amellet érvel, hogy bár úgy tűnik, hogy az általa művelt dekonstrukció „politikaszemleges”, ám éppen ezáltal teszi lehetővé egyrészt „a politika természetére történő reflektálást”, másrészt pedig a „hiperpolitizálást” (Derrida 1996: 85). A *L'autre cap* (1990), a *Marx kísértetei* (1993), a *Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítést!* (1995), a *Fichus* (2002), a *Le „concept” du 11 septembre* (2003), a *Voyous* (2003) azok a Derrida-szövegek, amelyek e kettősséget fenntartják ugyan, de egyre jobban felerősítik a hiperpolitizálást, azaz fennhangon hirdetik a filozófiának a politikáról való gondolkodáshoz és a politikába történő beleszóláshoz való jogát. Derrida e szövegekben az európai kulturális identitás és a kulturális különbözőség (*L'autre cap*), a nyugati és a keleti marxizmus, Marx szelleme és kísértete, az új internacionálé (*Marx kísértetei*), a kozmopolitizmus, az emberi jogok, a menedékjog, a „menedékvárosok”, a vendégszeretet törvényei (*Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítést!*), az autoimmunitás, a valós és szimbolikus öngyilkosság, a terrortámadás által „érintett, sebzett, traumatizált” város (*Le „concept” du 11 septembre*), a „csibész” államok, az eljövendő demokrácia (*Voyous*) kérdésével, azaz az aktuális politika által feltett kérdésekkel foglalkozik, „hiperérzékeny”, árnyalt, összetett filozófiai elemzését adva ezeknek. E szövegek közös szövege a szuverenitás dekonstrukciója. Derrida már az 1967-ben „De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve”⁵ címen írott Bataille-értelmezésének „Lépoque du sens: maïrise et souveraineté” alfejezetében elkezdte a szuverenitás fogalmának megkérdőjelezését, de a „szubjektum szuverenitásának” a dekonstrukciója a fenti szövegekben válik a nemzetközi jog, az államok közötti jog, az emberi jogok, az európai politika, a „mondializáció” dekonstrukciójává (vö. Derrida–Roudinesco 2001: 153–154).

Strasbourg – „Le lieu dit – Strasbourg” (Derrida 2004b: 31–59) – a francia filozófiai élet és az európai politikai élet dekonstrukciójának kitüntetett helye. Jean-Luc Nancy és Philippe Lacoue-Labarthe a hetvenes évektől rendszeresen meghívják oda azokat a filozófusokat, elméletírókat, akik megváltoztatták a párizsi diskurzusrendet, így Jean-François Lyotard-t, Gérard Genette-et és Jacques Derridát, és ezáltal decentralizálják a fővárosra koncentrálnak a redukálódó francia filozófiai életet (Nancy és Lacoue-Labarthe 2004: 14).⁶ Strasbourg az a

5 A cikk először a *L'Arc* című folyóiratban (1967), majd a *L'écriture et la différence* (Paris, Seuil, 1969) kötetben jelent meg (Derrida 1967b: 369–407).

6 A szerzők lábjegyzetben megjegyzik, hogy a dátumok „jelzésértékűek”, azaz „nem mindig bíznak az emlékeztetükben”. Ez különösen a Genette-szöveg esetében jelent problémát, mivel a szerzők által forrásként megjelölt *Figures II* 1969-ben jelent meg, tehát ha a konferencia 1970 tavaszán volt, akkor a szöveg csak a *Figures III*-ban jelenhetett meg 1972-ben. Derrida *A fehér mitológia* címen tartott előadást (Derrida 1998), Jean-François Lyotard esetében pedig a *Discours, figure* (1983) kötetet jelölik meg forrásként.

város, amely befogadta Derridát, az algériait, aki éppen a filozófiai, kulturális intézmények és a média hatalma miatt nem érezte otthon magát Párizsban (Derrida 2004b: 41–42). Ám Strasbourg Derrida számára nem csak a barátok, a filozófia, az irodalom, a képzőművészet városa, hanem az országos, az európai, a nemzetközi „politikai tapasztalatáé” is (i. m. 34). A „parlamentáris beszéd, a parlament városa”, vagy még inkább a parlamentek városa, amely helyet ad az európai parlamentnek, az írók nemzetközi parlamentjének, a filozófusok parlamentjének (uo. 41–42). Derrida az írók nemzetközi parlamentjének és a filozófusok parlamentjének alapító tagjaként Strasbourgban vált parlamenterré, európai és nemzetközi politikussá, és olyan kezdeményezések elindítójává, mint a „menedékvárosok” hálózatának létrehozása, amely a saját országukban üldözött írók, művészek, értelmiségiek befogadását teszi lehetővé.⁷ Az irodalmi, filozófiai és politikai „tudat” éppen ezért „éberebb”, az Európa jövőjével való „törődés” éppen ezért erősebb Strasbourgban, mint bárhol máshol, így elsőként itt érzékelhetőek a szuverenitás „drámái és konfliktusai” (Derrida 2007: 113).⁸

Európa gondja

A „Le souverain bien – ou l’Europe en mal de souveraineté” címválasztással Derrida jelzi a szuverenitás kérdésének összetettségét. A cím lefordíthatatlan, amiként lefordíthatatlan a szuverenitás is, mivel a fordítás a szuverenitás, a szuverenitás pedig a fordítás kérdésével szembesít, mégpedig egyszerre nyelvi, politikai és etikai kérdésként. Derrida a szövegben folyamatosan rájátszik a filozófia, a politika, az etika, a francia nyelv adta lehetőségekre. Egyrészt a *bien* és *mal* – azaz a *jó* és *rossz* kifejezések – használatával jelzi azt a hagyományt, amely Platóntól és Arisztotelésztől kezdődően Hobbeson át egészen napjainkig az etika és a politika nevében állítja szembe e két fogalmat, de jelzi azt a nyomvonalat is, amelyet Nietzsche *Túl jön és rosszon* szövege kijelöl. Másrészt Derrida kihasználja a *mal* és a *mal de* kifejezések közötti árnyaltnyi különbséget, azaz a *mal* jelentheti azt is, hogy *rossz, baj, gond, hiba, betegség, szenvedés*, aminek értelmében lehetne így fordítani a címet – „A legfőbb jó, avagy a szuverenitásgondban lévő Európa”, vagy bajban lévő, vagy a szuverenitással rosszban lévő Európa, „A legfőbb jó, avagy a szuverenitásbetegségben szenvedő Európa”, vagy egy egyszerű költői és ironikus megoldással „A legfőbb jó, avagy a szuverenitáslázban égő Európa”. Harmadszor, az *être en mal de* kifejezés különböző jelentéseire rájátszva, azaz *vajúdik, keservesen kínlódik valamiért, hajhász valamit, éhes valamire*, a következőképpen is lehetne fordítani a címet: „A legfőbb jó, avagy a szuverenitásért keservesen megkínlódó Európa”, vagy még inkább ironikusan: „A legfőbb jó, avagy a szuverenitást hajhászó Európa”, vagy akár: „A legfőbb jó, avagy a szuverenitásra éhes Európa”. Természetesen ezzel még nem merültek ki a fordítási lehetőségek, de bárhogy is fordítsuk vagy ne fordítsuk a címet, a probléma marad – Európa gondban van a szuverenitással.

⁷ A kezdeményezés az 1995. november 6-ai záróülésem született meg. Ezt megelőzően 1995. május 31-én a 400 várost egyesítő *Európai helyi és regionális hatóságok kongresszusa* elfogadta a Menedékvárosok Chartáját. 1995. szeptember 21-én az Európai Parlament is támogatásáról biztosította az *Írók nemzetközi parlamentjét*, és felszólította az európai városokat, hogy csatlakozzanak a menedékvárosok hálózatához. Ezt követően Németország, Ausztria, Belgium, Spanyolország, Finnország, Franciaország, Olaszország, Norvégia, Hollandia, Svédország, Svájc egyes városai, de nem csak európai, hanem amerikai városok is csatlakoztak a projekthez.

⁸ Lásd a 2. lábjegyzetet.

Még mielőtt a fordítás vagy fordíthatatlanság kérdését feltenné, Derrida szükségesnek tartja megmagyarázni, miért választotta ezt a címet, és főként miért emelte ki Európát a címben. Nem csak Strasbourg miatt, kezdi Derrida, nem is csak azért, mert Európa aligha tudott volna vagy tudna úgy fejlődni, hogy a legkülönbözőbb módon ne hatna a nemzetállamok szuverenitására akár a „szuverenitásmegosztás”, akár a nemzetállamok szuverenitásának modelljét kitérítő „hiper- vagy ultraszuverenitás” formájában. Még csak nem is az Unió bővítése, az akkor esedékes uniós választások, vagy Európa eljövendő alkotmányáról szóló dublini találkozó miatt, annak ellenére, hogy Derrida jelzi: mindkét esemény nagymértékben befolyásolhatja „az előzmény nélküli alkotmány” kidolgozását, akár elfogadjuk a Habermas által tételezett „konstitucionális patriotizmust”, akár nem. Derridát „magának Európának a szuverenitása foglalkoztatja, a maga nyitott totalitásában” (Derrida 2007: 105, 106, 107).

Európa, mint politikai tér és konstrukció, története során számtalan államformát és államalakulatot látott, megannyi átrendeződést. Az Európai Unió nem csak területi, hanem politikai-kulturális egység is. Derrida érzékeli, hogy a közös politikai nevezők kialakítása alapvető lehet Európa jövőjére nézve. Az egységes politikai Európa számára égető kérdés: elég erőssé tud-e válni, hogy az Egyesült Nemzetek és a Biztonsági Tanács határozatainak ténylegesen is érvényt szerezzen a világban, és ne kelljen ezt a feladatot az egyetlen megmaradt nagyhatalomra hagyni.

Derrida szerint *Európa legfőbb jövőbeli gondja és feladata saját szuverenitásának megalkotása lesz*. A liberalizmus, a demokrácia, mint a szabad együttélés közege és helye, nem ismer önmaga fölött semmi tekintélyt. Az emberek – egy szabad, azaz liberális, demokratikus közösség tagjai – maguk hozzák létre közös együttélésük közegét és szerkezetét, ezáltal válnak először is polgárrá, anélkül, hogy saját szabad államalapításukon és az igazságosságra alapozott alkotmányukon kívül bármit maguk fölött elismernének. A nép által létrehozott és a nem egyéni ambíciókra, nem a szuverénre (legyen az király, császár, diktátor, vagy akár egyetlen államalkotó, etnikailag definiálható népcsoport) alapozott állam alapvetően nem tör sem externális, sem internális hatalomra; önmagát, a polgárok létét, jól létét és jólétét kívánja biztosítani, mint olyanokét, akik maguk éppen erre a célra hozták létre államukat. Amikor Derrida előadásának tárgyát a lefordíthatatlan szójátékkal határozza meg, „Le mal de souveraineté, l'être-en-mal-de-souveraineté”, akkor az igazságosság alapelveire megalkotott demokrácia alapdilemmáját fogalmazza meg: „a rossz a szuverenitásban, *gondban* a szuverenitással”. Ebben kimondja tételét, melyet demokráciateoretikusok oly sokféleképpen fölvetettek már, hogy a liberális demokrácia a szuverenitással nincs jóban, vagyis rosszban van vele, de legalábbis gondja van vele. Nemcsak hogy nincs szüksége önmagán kívül szuverénre, de nem is kívánja a szuverenitását, a minden ember felé elhangzó meghíváson és a felhíváson kívül, önmagán kívül kiterjeszteni. Ugyanakkor, a nem igazságos, a nem liberális államokkal szemben mégiscsak meg kell védenie önmagát, és egy univerzálisnak mondott küldetésűdattal felelőssége azokra is kiterjed, akiket más politikák vagy más államalakulatok alattvalókként betörve tartanak. Tehát az a politikai együttélési forma, mely nem szuverenitásra, nem erőszakos expanzióra alapul, a szuverenitásra és a hatalomra épülő világban valamilyen módon maga is kénytelen hatalomként, szuverénként fellépni. Sőt talán nem is kénytelen, hanem egyszerűen nolens volens úgy jelenik meg. Mint már Anaximandrosz, a preszókratikus filozófus felismerte, minden, ami megjelenik és a világban teret foglal el, kiszorít minden mást arról a helyről, tehát a pusztá létezés már hatalomgyakorlás az ott nem lévővel, az ott nem lehetővel szemben.

Márpedig a demokrácia, ha komolyan veszik, politikailag rendkívül stabil, gazdaságilag soha nem látott mértékben virágzó országokat hoz létre: az ilyenek, kialakult súlyuknál fogva, természetesen rendkívül határozottan és erősen jelen lesznek a nemzetközi szintéren. Jelen lesznek gazdasági súlyuknál fogva, jelen lesznek jó hírükkel, de jelen lesznek fenyegetésként érzélve mindazok számára, akik elnyomó, autoritárius rendszerek fenntartásában érdekeltek, legyenek ezek legitimációi vallásiak, kulturálisak, etnikaiak. Nincs egyetlen politikai és államforma, melynek igaza lehet a komolyan vett demokráciával szemben. Márpedig ez a legnagyobb fenyegetés minden autokrata, minden fenyegető szuverén számára. A demokráciák nem azért fenyegetők, mert fenyegetők akarnak lenni, hanem mert az igazságságra épült és így mindenki számára érthető eszmei erejükkel nem csak anaximandrálian kiszorítják a maguk helyét, de világszerte beférkőznek az igazságosságot keresők tudatába. Az emberek elkezdenek bevándorolni ezekbe az országokba, de talán eljön az az idő, amikor saját országukban is megpróbálkoznak helyet szorítani az igazságos, polgári viszonyoknak. Minden demokrácia, ha komolyan veszik, a meghívás, az igazságosságra felszólítás képződménye, és ily módon nyitott valamennyi ember számára. A demokrácia, ahogy Rorty mondta, a leginkább befogadó társadalom (*most inclusive society*).

Nyitottság és szuverenitás

Derrida abból a kérdésből indul ki, hogy „vajon milyen módon alakítják ki, irányítják, gondolják el azt, amit még, legalábbis alkalmasint, Európa szuverenitásának fognak nevezni? Vajon igen vagy nem, megerősíti vagy épp ellenkezőleg, hatékonyan elmozdítja (merészelve azt mondani, hogy dekonstruálja?) a szuverenitás hagyományos fogalmát és valóságát” (Derrida 2007: 107). A világos, vagy legalábbis viszonylag világossá tehető filozófiai-etikai fogalmak mellett nagyon is valós politikai kérdés – és a politika nem mindig szállít világos fogalmakat, nem mindig képes ezt megtenni –, hogy Európa miként képviseli, alakítja át a szuverenitás fogalmát a többi kialakuló hatalmi központtal, Oroszországgal, a Közel-Kelettel, Kínával és Délkelet-Ázsiával szemben. A kérdést, melyet különféle formában a liberális demokrácia oly sok híve föltesz, Derrida is fölteszi: képes lesz-e Európa, a felvilágosult és polgári Európa egy újfajta szuverenitásból építkezni, azt megvalósítani és a világ felé prezentálni? A logo/phono/etno/fallo/euro-centrikus gondolkodás dekonstruktoraként ismertté vált Derrida már a *L'autre cap* (1990) című szövegében, majd a *Le 'concept' du 11 septembre* (2004) címen Giovanna Borradorinak adott interjújában, s a *Voyous* (2003) címen megjelent előadásaiban az eljövendő Európa „eljövendő demokráciájáról” (Derrida 1991b: 18, 62, 81; 1995: 182; 2003b: 115–137), „Európa egy új alakjáról”, alakzatáról (Derrida 2004a: 173–179), Európa „új politikai konfigurációjáról” (Derrida 2007: 106) gondolkodik, és „minden eurocentrizmus nélkül” egy olyan „más Európáról” (i. m. 107) álmodik, amely képes lenne a maga „legjobb” és „legrosszabb” emlékeiből kiindulva megtalálni azt a politikai erőt, amely új világpolitikai tényező kialakítására vértézne fel, mely több igazságosságot hozhatna az Európán kívüli világban is bárhol, Irakban, a Közel-Keleten és mindenütt, ahol az igazságosság csorbát szenved.

Derrida külön kiemeli a filozófiai emlékezet újraaktivizálásának szükségességét és a *Filozófusok parlamentjének* a szerepét az új Európában, „a társadalmi igazságosság és az altermondializmus Európájában” (i. m. 108). A *Filozófusok parlamentje* lenne az a fórum, amely lehetővé tenné az új Európa új fogalmainak nyilvános vitáját, lévén, hogy a filozófia legjobb

hagyományában megőrizte azt az eredeti munkatervét, hogy a gondolkodás, a társadalom, a megismerés és a cselekvés fogalmainak legjobb, legszélesebb, legszigorúbb, legkövetkezetesebb vizsgálatát és folyamatos újvizsgálatát nyújtsa. Derrida akkor, ott Strasbourgban, a *Filozófusok parlamentjének* ülésén nem az európai alkotmány újabb tervezetét szeretné előterjeszteni, nem is egy politikai programot benyújtani, hanem a szuverenitás fogalmát megvizsgálni.

A szuverenitás dekonstrukciója

Egy politikai együttlét, egy állam vagy egy kontinens politikai megszervezéséhez és működtetéséhez meg kell határozni a szuverént, pontosabban, meg kell mondani, hogy ki alkotja a törvényeket és milyen módon, továbbá ki, milyen alapon és hatáskörrel korlátozza a hatalmat, és ki milyen nyilvános, átlátható eljárások révén és mennyi időre kaphatja meg a szuverén hatalmat vagy hatalmát. Az újkori politika- és politikafilozófia-történetben Montesquieu óta a hatalommegosztás elve vált „szuverénné”, vagyis uralkodóvá. A korlátlan hatalmú, örökölt királyi pozíciót a korlátozott uralmú választott vezető váltotta le, a klasszikus szuverént, a királyt egy másik szuverén, az ellenszuverén korlátozta: maga a nép. Miután a népen kívül nincs senki – ismerte föl a nyugati gondolkodás –, így a népet más nem korlátozhatja, csak önmaga. Önmaga alkotja saját államát, és önmaga szabhat magának határokat. E limitek természetesen nem a népnek mint entitásnak a korlátozásai, mert az ilyen csak elvi szinten lenne értelmezhető, hiszen a nép mint olyan soha nem jelenik meg közvetlenül cselekvő szubjektumként. A népre hivatkozó népuralmi, tehát demokratikus államalkotás, vagyis alkotmány nem a nép uralmát korlátozza, hanem csak a nép által az alkotmány meghatározta procedúrában megválasztott politikai vezetőét és a megalkotott politikai struktúrákét. A politikai hatalom hármasságos felosztása három független instanciára, a törvényt hozóra, a törvény érvényesítőjére és a törvénygyakorlás megítélőjére, valójában a nép korlátlan hatalmát tartja fenn és viszi végig. Az önalkotó és önellenőrző rendszer megakadályozza, hogy a nép megválasztott képviselői a nép által rájuk ruházott hatalommal visszaéljenek, és a hatalmat a sajátjukként fogják föl, vagy saját, esetleg szűkebb csoportérdekeik érvényesítésére használják föl. A demokráciában nem a nép hatalma korlátozott, hanem a nép hatalmával felruházott, azt mindig ideiglenesen és visszahívhatóan birtoklók hatalma. A demokrácia korlátozott időre és hatáskörrel lehetővé teszi a hatalom birtoklását, de megakadályozza a hatalom bitorlását – vagyis azt, hogy valamilyen okból (inkompetencia, betegség, választási visszaélés stb.) káros, vagy eredetében vagy fenntartása szükségességében nem igazolható uralom és zsarnokság jöjjön létre. A szuverenitás korlátozott és ellenőrzött átadása hivatott megakadályozni, hogy a hatalom átruházott ideiglenes birtoklásából a hatalom megszerzett és végérvényesen eltulajdonított bitorlássá váljon. Az ezt működtető elvek és mechanizmusok viszonylag egyszerűek, és mindenki, a nép minden tagja által érthetőek. A visszaélések megakadályozásának szükségességéből következik, hogy a demokrácia nyilvános kommunikációjának mindig átláthatónak és ellenőrizhetőnek kell lennie.

A filozófus Derrida Platónig és Arisztotelészig nyúl vissza a szuverenitás értelmezéséhez. A görög filozófiaalapítók kétértelmű érdeként említi, hogy az ontológiát, az etikát és a politikát ellenálló és tartós egységként határozták meg. Az *Állam* című művében Platón a jó eszméjét keresve azt feltétlennek és oszthatatlannak tartja, ami annyit is jelent, hogy a jót megvalósító államhatalomnak, a szuverénnek szintén egynek, oszthatatlannak kell lennie.

A jó mindenek fölött áll a megértés világában, ahogy a Nap is mindenek fölött áll a láthatók világában. A jó, nagyságában, hatalmában fölötte áll mindennek, és minden hatalom eredete (ugyanehhez a kérdéshez lásd Derrida 2003b: 43–49). Arisztotelész átveszi Platón felfogását a jóról, hogy az egy, abszolút. *Politika* című írásában kiemeli, hogy több szuverén nem lehet jó.

Derrida külön kiemeli, hogy amikor az előadás címében a „legfőbb jót” (*le souverain bien*) és a rosszat mint szuverenitásgondot, szuverenitásbetegséget, szuverenitáséhséget – és folytatható a lehetséges fordítások sora (*mal de souveraineté*) – használta, nem a jó és rossz szembeállítás, nem is az *être en mal* vagy az *entre en mal* francia idiómára való rájátszás foglalkoztatta elsősorban, hanem épp ellenkezőleg: arra szeretett volna rámutatni, hogy „a szuverenitás mindig hibádzik, mindig hiányzik, mégpedig úgy, ahogy a legkívánatosabb Jó, amelynek senki sem tud ellenállni. Ezért van az, hogy „magában hordozza a rosszat, és a legfőbb jó nem ellenkezik vele, hanem elkapja egyfajta titkos fertőzéssel” (Derrida 2007: 110). Derrida jelzi azt is, hogy ha mégis megfogalmazna egy politikai tételt, akkor az nem a szuverenitás és a nem szuverenitás, nem a jó és a rossz szembeállításán alapulna, hanem a szuverenitás megosztásának egy másfajta politikája lenne, azaz a megosztathatlan megosztásának, az oszthatatlan oszthatóságának a politikája (uo.).

Farkasszuverén

„*La bête et le souverain, donc. la, le*” (Derrida 2007: 110) – „Az állat és a szuverén, tehát a nőnem és a hímnem” alcímmel Derrida arra utal, hogy a francia nyelvben az állat nőnemű, a szuverén pedig hímnemű. Majd arra hívja fel a figyelmet, hogy a nőnem és a hímnem hozzák létre a színteret, nem is akárhogyan, hanem lopózkodva, lábujjhegyen járva. Ennek a járás-módnak a francia nyelvben az „*à pas de loup*” kifejezés felel meg, ami annyit jelent, hogy „farkasléptekkel”. És a nyelv rétegeinek, kifejezésmódjának összefüggésében Derrida szövegében elszabadul a fogalmak, összefüggések szintaktikai-szemantikai-pragmatikai játéka. Ha egyszerű formulára akarjuk hozni mindazt, ami a szövegben következik, akkor, visszautalva a korábban mondottakra, a jóban, a szuverénben ott rejlő, belső fertőzőttségében vele azonos rossz lopózkodik itt, a farkas lépéseivel, és annak törvényeit nemcsak hozva, hanem mindig már megjelenítve és legbensőbben képviselve, hogy észrevétlenül, ragadozóként szerezzék meg magának azt, amit gyanútan zsákmányként kiszemelt. Hogyan is érkezik valaki farkasléptekkel? „Ez annyi, mint zaj nélkül menni, váratlanul érkezni, alig észrevétlenül haladni, csendesen, láthatatlanul, majdnem hallhatatlanul és észrevehetetlenül, mintha meg akarnánk egy zsákmányt lepni, mint meglepve elvenni azt, ami látható, de ami nem látja az érkezését annak, aki már látja őt, a másik, aki meglepetéssel akarja magának azt megszerezni, bekebelezni” (i. m. 111). Valójában a beszéd cselekszik itt, a beszéd lopózkodik itt farkasmódra, az *Imígyen szóla Zarathustra* azon legcsendesebb idejében, amikor „magához ragadja a szót, órájában hozzám szól, hozzám szólott tegnap, mondja, a fülem üregébe suttog, a legközelebb van hozzám, mint magamban, mint a másik hangja bennem, mint az én hangom, a másikéként, és neve, e csendóra neve, az én csendórámé, egy ijesztő szuveréné” (uo.). Derrida idéz, felidéz Nietzsche szövegét, melyben a szuverén nem mint uralkodó vagy zsarnok jelenik meg, hanem mint saját legbensőbb mivoltunk, ipseitásunk. A gondolkodó legmélyebb bensőjében keresi a szuverenitás forrását, minden ember bensőjében, amely megnyílik a csendben figyelőnek. A szuverén így minden emberben lakozik, az uralkodóban csak az érvénye-

sül és érvényesülhet, ami mindenki-ben eleve benne van. „Tegnap estefelé beszélt hozzám az én legcsöndesebb órám: ez a neve félelmetes úrnőmnek” („*Gestern gen Abend sprach zu mir meine stillste Stunde: das ist der Name meinere furchtbaren Herrin*”) (Nietzsche 1975: 160). Derrida egyes szám első személyben belép a szövegbe, továbbközvi Zarathustra csendőrai elmélkedését, a csend már hozzá szól, és önmagát mint szuverént ismeri föl, mint ijesztő szuverént. De vajon kit ijeszt meg ez a szuverén?

Meglepőnek tűnhet egy politikafilozófiai induló esszé ilyen fordulata. Mi köze az este-nak, a legcsöndesebb órának Európához, egy eljövendő Európa demokráciájához – polgáraihoz, biztonságukhoz, életükhöz –, és ami ettől elválaszthatatlan, világpolitikai szerepéhez, egy szóval belső és külső szuverenítéséhez? Pontosabban belső szuverenítéséhez és ebből fakadó befogadó tekintélyéhez? Az éjszakai óra félelmetes, ijesztő, farkasléptekkel lopakodó magánya továbbra is fogva tartja a szöveg íróját és olvasóját. „Az óra, az én órám, szuverén csöndem órája beszél hozzám. Márpedig neve, e csendes abszolúté, ez az én legkétségesebb úrnőmé, akinek betege vagyok, aki csöndben beszél hozzám, csöndben parancsol nekem, suttogva a csenden keresztül, az, aki parancsot ad nekem a csöndben, mint csönd” (Derrida 2007: 112). Derrida mintha kinyilatkoztatásra várna, de e kinyilatkoztatás a várakozásban nem olyan, ami megnyugvást ígér: ami farkasléptekkel lopózik, az veszélyt rejt magában, veszélyt hordoz magával, arra várakozik és féli annak megérkezését – miközben saját csöndje, csöndjének szuverenítése és szuverenítése erős csöndje megretenti.

Derrida Nietzsche-Zarathustra helyébe helyezkedik, maga is hallja a hangot, továbbviszi a hang nélküli beszélgetést, mintha hozzá szólna, és mivel hang nincs, így hozzá is szól a hang nélküli hang. Miközben idézi Nietzschét, Zarathustra párbeszédét a csennel, maga is folytatja e párbeszédet, maga is Zarathustra-Nietzschévé válik, részesévé a szuverén csendőrai suttogásának.

Nyilvánvalóan tág értelmezési lehetőség nyílik arra, hogy ki Zarathustra, miért lép helyébe Derrida, és amit a csöndben hall, a csönd, az vajon kinek szól, de egyáltalán ki beszél a csöndet a csöndben, és ki hallja azt. Ráadásul, kérdezi az olvasó ezen a ponton, ha a szuverént keressük, szuverént politikai közösségünknek, és itt különösen is egész Európának, akkor ki szól itt, kinek szól az ijesztő szuverén: a szuverenitást tőle kapónak, avagy önmagának?

Derrida Európa szuverénjét keresi. E cikk írása idején a Valéry Giscard d’Estaing bizottsága által Európa számára megírt alkotmánytervezet a viták keresztútjába került, mely végül a franciaországi és a hollandiai szavazáson elbukott. A kérdés, hogy jó volt-e ez az alkotmánytervezet, legalább két értelemben tehető föl. Az egyszerűbb kérdés, és a jog technikusai által ez vizsgálható és vizsgálendő, hogy operacionális értelemben jó volt-e a szöveg. Vagyis érthető volt-e, meghatározott-e bizonyos cselekvéseket. A második kérdés, hogy Európa népei, az Európában élő egyes emberek, individuumok könnyedén tudtak volna-e igazodni hozzá. Ennek lehetetlenségét sokan kimutatták (vö. például Boros 2004), és két régi demokratikus hagyományú európai nép elégedetlenségét az elutasító szavazással is kimutatta.

Oroszlánhang, egyes szám első személyben

Derrida kreatív nyelvhasználatában az egyes szám első személyű beszélő jelenik meg, „aki” önmagában a szuverén. Az egyes szám első személy összefonódik Zarathustra harmadik személyével: „Márpedig mit fog neki mondani, *nekem* mondani, e csendes ének során? Mi-

után mondta neki, miután mondta nekem, mondja Zarathustrának: »Az nálad a leginkább megbocsáthatatlan (*dein Unverzeichliches*), hogy hatalmad van (*Macht*), és nem akarsz uralkodni (*du willst nicht herrschen*), megvan a hatalmad, és nem akarsz szuverén lenni.«⁹ (Derrida 2007: 112; Nietzsche 1975: 162). Itt jelenik meg az állat, amire Derrida utal a címben: nem a farkas, hanem az oroszlán. Zarathustra azt válaszolja a legcsöndesebb órának, félelmetes úrnőjének: „Nincs oroszlánhangom, hogy parancsoljak.”⁹ De az úrnő azt mondja Zarathustrának, miközben újabb állatot hoz játékba: „A legcsöndesebb szavak hozzák a vihart. Galamblábakon érkeznek a világot kormányzó gondolatok. Oh, Zarathustra, annak árnyaként menj, amelynek el kell jönnie: így fogsz parancsolni, és parancsolva elől menni.”¹⁰ Lehetetlen nem kiolvasni Nietzschénél a bibliai (az oroszlán és a gödölye), a Keresztelő Szent János-i motívumot, a megváltót megelőző csendes előljárást, a szelíd galambot, vagy akár Jézus mondását, hogy amit ma a fülekbe súgnak, holnap a háztetőkről hirdetik. De akárcsak Jónás, Zarathustra sem akarja a próféta-ságot, nem akarja a szuverenitást, nem akarja a hatalmat, nem akarja az uralkodót játszani: „Nem akarom – nem akarok”, mondja.¹¹ Hábár: nem akarom, nem akarok – mint már Kant felismerte, akarni kell, nem lehet nem akarni, azzal, hogy időben vagyok, azzal, hogy fogalmaim vannak, azaz időben cselekszem, már akarok. Tehát lehet ugyan akarni nem akarni, de hiábavaló, hiszen nem lehet nem akarni.

A két állat, a farkas és a galamb Derridánál a két csendes közelítő jövő képe: az egyik a háborúé, a másik a békéé. Derrida reménye a galamblelkű Európa, mely már Noé bárkájánál is a békét jelentette. A galamb Derrida reménye, és talán éppen ezért, ellenlábásával, a farkassal foglalkozik.

Farkaskísérletek

Derrida természetesen nem a farkas zoológiai leírását adja, nem is biológiai rendszertanát, de még csak a különféle farkasfajták viselkedésmódját sem tanulmányozza, hanem a farkas-toposz és -motívum kulturális, irodalmi, társadalom- és szexuálpaszichológiai, politikai, politológiai, hatalomtechnikai összetevőivel foglalkozik. Ha a farkas a véres hús kedvelője, akkor nem vagyunk messze Richard Rorty véleményétől, aki a két háború közti amerikai baloldal intellektueljeit azon dilemmában találta, hogy miként kerülhetnének el „a kapitalizmus húsdarálóját és a kommunizmus vérfürdőjét”. Mintha mindkét huszadik századi társadalmi-gazdasági konstrukció – néha kísérletről is beszéltek a kísérletező kedvűek – a vérengző farkas hűsevő vágyainak kielégítésére konstruálódott volna, feltéve természetesen, hogy a farkas alatt itt nem csak, és elsősorban nem a konkrét állatot értjük.

Derrida nem is azt érti rajta. Először, miután a nyelvben vagyunk, a nyelvi farkas számtalan fordulat, közmondás, szójáték alanya. E fordulatok nem mindig fordíthatók át egyik nyelvről a másikra a „farkas”-fogalom benntartásával, de a farkas főnév vagy jelző mindig valami erős, szélsőséges, fenyegető felhanggal lép be a képbe vagy közegbe. És ahova belép, ahogy a magyar mondóka is sugallja, ott a báránynak tanácsos kint maradni. A „farkas alak-

9 „Mir fehlt des Löwen Stimme zum Befehlen” (Nietzsche 1975: 162).

10 „Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt. O Zarathustra, du sollst gehen als ein Schatten dessen, was kommen muss: so wirst du befehlen und befehlend vorangehen” (uo.).

11 „Ich will nicht” (uo.).

zatai a kultúrákhoz, a nemzetekhez, a történetekhez, a nyelvekhez, a mítoszokhoz, a mesékhez, a fantazmákhoz tartoznak”, hangsúlyozza Derrida (2007: 113).

A francia farkasnak sajátos lingvisztikai megjelenése van minden előzetes konnotáción túl, ténylegesen lopózik, észrevétlenül, fenyegetve jön, miközben nincs is ott egyáltalán, nem érkezik meg, pusztá nevé az ijedelem eredete és tárgya, holott sehol a közelben semmiféle farkas nem jelenik meg, legalábbis, ha „farkas” alatt hús-vér létező állatként húst-vért fogyasztó állatot értünk. A „farkas” idióma egy köznapi francia kifejezésben a leghatározottabb, félreérthetetlen, titokzatos, hátborzongató fenyegetésként jelenik meg, és ugyanakkor mint olyan, ami nincs ott, nem lehet ott, mert a grammatikai szabályok, miközben fenyegetően a sötétben felénk lopóztatják az ordast, egyben el is tüntetik, és mint nemlétezőt, megakadályozzák hozzánk érkezését. A 'pas de loup' franciául szó szerint 'farkaslépést' jelent, azaz lopózást. Ugyanakkor, mivel a 'pas' nem csak lépés, de tagadószó is, jelenti azt is, hogy 'nincs farkas'. Ezért sugallja Derrida, hogy a farkas úgy jön, a lopózás olyan, mintha jönne is a farkas, meg nem is, a 'pas' a farkast távollétében, hiányzóként jelöli. Csak a név jelenik meg, de jövetelében csak a lopózkodás, a fenyegető közelítés valóságos, maga nem jelenik meg, mint test-vér. Nevét használjuk mindenkire, aki lopózkodva közeledik, aki még nincs ott, s aki, bár jelentkezik, de nem jelenik meg. Valójában ez „a tagadás adverbiumának vad betörése (nem [*pas*], lopózás [*pas de loup*], farkaslépés van [*il y a pas de loup*], farkas nincs), a titkos betörés, tehát a »nem« [*pas*] tagadás adverbiuma a főnévben, a »lopózásban« [*pas de loup*]” (i. m. 114). Derrida emlékeztet arra, hogy a francia 'loup', 'farkas' álarcot, maszkot is jelöl, a sisakrostélyt, amely mögött megjelenik *Hamlet* kísérteties királya, akit nem látunk, miután lehúzta rostélyát (ehhez a kérdéshez lásd Derrida 1995). A maszk, melyet a francia nyelvben 'farkas'-nak [*loup*] neveznek, sajátos fekete bársony arcvédő volt, melyet elsősorban nők viseltek a francia történelem bizonyos szakaszában, és főként bálokon.

A farkas idióma színrevitelében Derrida annak érzékeltetésére tesz kísérletet, hogy az emberi együttélés sajátos és saját törvénye a „farkasiség”, a „farkasság”, a „farkastörvény”, a „farkasjárás” megjelenése. Ezzel nem számot vetni az óvatlanság netovábbja lenne, következménye pedig a demokrácia és minden igazságosságtörekvéve eleve zátonyra futtatása. A „farkasiség” drámája talán az emberiség, az emberiség mint történelem, és a történelem mint emberi jelenség legbelsőbb sajátjához tartozik, eliminálhatatlan velejárója – velejáró, lopózó, farkasjáró. A farkasiség lopózkodva, farkasjárással jelenik meg, s ha nem is jelenik meg testileg, mégis jelen van, legalábbis közelít, fenyeget, ha e közelítésben benne is van a testileg soha el nem érkezés. A hatás kivédhetetlen. Derrida így írja le az emberek együttélésébe belefarkasuló fenyegetést és fenyegetettséget:

Farkasjárás

„[A] »farkasjárás« (lopózás – *ford.*) távollétet jelöl, azt, hogy a farkas maga szó szerint nem jelenik meg nevének szólítására, tehát egyetlen figurális, tropikus, fantazmatikus, konnotatív hívása: nincs farkas, »farkasjárás« van [*il n'y a pas de loup*, *il y a pas de loup*]. És e farkas távolléte, mely megragadhatatlan személyében másként, hacsak nem a fabulában, ez a távollét ugyanakkor kimondja a hatalmat, a forrást, az erőt, a cselet, a hadicselt, a stratagémát vagy a stratégiát, az uralkodás cselekményét. A farkas annál erősebb, hatalma jelentősége annál inkább terrorizáló, felfegyverzett, fenyegető, virtuálisan ragadozó felszólításában, kijelenté-

seiben, minél inkább a farkas nem jelenik meg még személyesen, hanem csak egy álarc, egy szimulákrum vagy egy beszéd, azaz egy fabula vagy egy fantazma színházi perszónájában. A farkas ereje annál erősebb, azaz szuverén, annál inkább mindenkinél inkább igaza van, hogy a farkas nincs ott, hogy nincs ott maga a farkas, hacsak nem mint »farkaslépés«, kivéve a »farkaslépést«, csupán egy »farkaslépés«, pusztán egy »farkaslépés« (Derrida 2007: 115). Lehetne-e ennél megfoghatatlanabb módon ábrázolni azt a megragadhatatlan, érzékelhetetlen és tudományos (filozófiai, gazdasági, szociológiai, pszichológiai) nyelven leírhatatlan tény, melyet mindannyian „tudunk”, érzünk, fenomenológiai vagy akár fiziológiai értelemben prima facie megtapasztalatlanul, hogy minden emberi együttélésben ott settenkedik valami, ami érzékelhetetlen, de ami működik, jelen van, fenyeget, hogy lerombolja, tönkretegy a szerveződéseket, és nem csak a biológiai testet, de az emberek közösségi testét, legyen az két ember kapcsolata vagy nagyobb összejevetel, akár megszervezett intézet, intézmény, állam. Miért van az, hogy bármilyen megszervezett emberi együttlétbe, mint alkotásba – formálják meg bár a leginkább eszmei tartalmak, ideális fogalmak és analizált nyelv szerint, legyen az egy közösség alapokmánya vagy egy állam alkotmánya – belopózik a bomlás, a rombolás, a farkas és törvénye? Miért farkastörvényű az emberi együttélés, és miért nincs ennek teóriája, miért nem tudjuk ezt megragadni, mint a közgazdasági vagy politikai összefüggéseket a maguk relatív közvetlenségében és konkrétságában? Miért csak fabulákban beszélünk erről? A farkastörvény érzékelhetetlen, legalábbis azokkal az érzéki képességekkel, a fenomenológia vagy az érzékelépszichológia és a fiziológia eszközeivel, melyekre az empirikusok és Kant, a pszichológusok és a neurológusok is hivatkoznak, mint minden ismeret első forrásaira. Miféle érzékelhetetlen, de mindennél valóságosabb, ködhideg sötétben gomolygó fenyegetésről van szó, melyet egyetlen empirista vagy racionalista filozófia sem képes leírni, de melyről egyre inkább és egyre többen beszélnek szűkebb baráti vagy családi körben.

A farkastörvény annyira nem témája a tudományoknak és a nyilvános beszédnek, annyira nincs helye a róla való beszédnek a köz terein és közegeiben, hogy valójában mindig a magánjellegű beszélgetésekben tematizálódik. Habermas azt állítja, hogy a demokrácia feltétele a nyílt, racionális diskurzus, az érthető kommunikáció, Rorty pedig a demokrácia garanciájának a végtelen beszélgetést tartja. A farkastörvényről való beszéd vagy nem tematizálódik, vagy a folyamatos és nyíltan nevezett diskurzus által reméli eliminációját – de éppen ez az, ami nem történik meg. A farkas a tudatlanság fátylát nem csak a teoretikusok teóriájára és a teoretikus törvényadó entitásaira, perszónáira húzza rá saját ipseitásuk hallgatásában, mint Zarathustra esetében, hanem a nyilvános beszédre is. Egyrészt nincs az az aktuális demokrácia, ahol valóságos nyílt diskurzus zajlana. Nincs a maga teljességében megvalósult Habermas-demokrácia. És nincs tudatlanságfátyol-igazságosság sem ténylegesen, ahol ezt a fátylat az igazságosság báránya vagy angyala bocsátaná le minden törvényhozó, tehát végső soron minden polgár tudatára, nincs tehát Rawls-demokrácia sem. És nincs Rorty-demokrácia sem, ugyanis senki nem beszélget végtelenül, sőt a társadalomban egyre inkább nem a beszélgetés, és főként nem a nyílt beszélgetés, hanem a nyíltan látszó beszélgetés kihasználása, manipulálása a cél: észrevétlenül, mintha őszinték lennének. A „*mintha*” a farkastörvény alapszava. A „*mintha*” a farkas-tudatlanságfátyol neve. Mintha nyíltak lennének, mintha beszélgetnének, mintha igazságosak lennének, mintha komolyan vennék a demokrácia törvényeit. Ezért kell a demokráciát a legszigorúbb törvényekkel és azok belső ellenőrző mechanizmusaival garantálni, és folyamatosan ellenőrizni, hogy a törvények gyakorlati megőrzésébe ne lopózkodhasson be mindent elpusztító effektivitással a farkas.

Farkastudat

Az „észlelhetetlen farkas ereje” [force du loup insensible] a farkas által lebecsátott tudatlanságfátyol. Ez a fátyol nem az empirikus személy tudata elől takarja el saját érdekeit: a fátyol nem a személyes tudat és a saját érdek közt van, ahogy Rawls kívánná. Ha azt mondják, mint Michael Sandel, hogy nem lehetséges Rawls tudatlanságfátyla, akkor jogosan állítják ezt, mivel az empirikus, a valóságos egyed és saját tudata, valamint az egyed saját érdekei nem választhatók el. Nem ereszthető le a fátyol, még törvényhozói-metodológiai értelemben sem, a tudat és a saját érdek közé, mert a tudat és a tudat saját érdeke azonosak egymással, nincs tudat saját érdek és nincs saját érdek tudat nélkül. A latin *interesse* egyszerre jelent érdeket és érdeklődést: a tudat érdeke önmaga, és azonos saját érdeklődésével, világra való nyitottságával. Látott valaki érdeklődés nélküli tudatot? A tudat maga az érdeklődés, az érdek, a nyitottság, a tudás folyamatos fölvétele.

A farkas érzékelhetetlen ereje tehát azonos a tudattal, *minden tudat egyben farkas is*, ráadásul nem is csak a másik tudat farkasa, hanem saját magáé is. Önmagának farkasa, mintegy önazonosságában, de önmagának farkasa abban is, hogy amennyiben a farkastörvényt, saját érzékelhetetlen erejét dominálni hagyja környezetében, ezáltal a hatás-ellenhatás értelmében magát is behelyezi a farkasként definiálódás helyzetébe. A dinamikusan működő ördögi, pontosabban farkasi kör tehát nem állítható meg empirikus fátyollal. Ha megállítható valamivel, akkor az csak a farkasok közös döntésével történhet, amelyben minden farkas, mint racionális lény elismeri, hogy a másinak pontosan ugyanakkora joga van farkasnak lenni, és elfogadja azt a helyzetet, legalábbis a törvényhozás számára, amely nem az egyedi farkasnak, hanem a farkasiságnak ad elsőbbséget, amennyiben ez a farkasiság nem valamiféle szubsztanciális meghatározást, hanem inkább valamennyi farkas egyedként való egyenlő prioritását, mint lehetőségprioritást jelenti.

A farkasoknak, ördögöknek, rablóknak ahhoz, hogy akár bandában is együtt tudjanak élni, valamilyen igazságosságot kell megvalósítaniuk, és eszerint kell megszervezniük magukat. Ezért mondja rablóbandákra utalva Platón az *Államban*: „...az igazságtalan emberek még csak cselekedni sem tudnak önmagukkal egyetértésben – mert ha netán azt állítanák, hogy voltak emberek, akik, annak ellenére, hogy igazságtalanok, valamikor egy közös vállalkozást egyetértésben, nagy erővel hajtottak végre, ebben semmiképp nem volna igazuk: ha teljesen igazságtalanok lettek volna, akkor egymást sem kímélték volna, nyilvánvaló tehát, hogy volt bennük némi igazságosság, amely megóvta őket attól, hogy nemcsak ellenségeikkel, hanem egymással szemben is igazságtalanságokat kövessenek el; ennek köszönhetnék, hogy elérték, amit elérték, pedig az igazságtalan tettek elkövetésére igazságtalan érzületből indultak, de csak félig voltak rossz emberek, hiszen a fenekestül rossz és végletesen igazságtalan emberek a cselekvésre is végképp képtelenek” (Platón 1984: 352b–d). Kant a közösségek együttélését racionális szükségszerűségnek tartja, és azt állítja, hogy az igazságos állam „még az ördögök népe számára is megoldható föladvány (hacsak értelemmel bírnak, s ekképpen szól: »mint lehet egy seregnyi eszes lényt, akik együtt általános törvények után kiáltanak, fönmaradásuk érdekében, ám akiknek mindegyike alattomban hajlandó volna alóluk kivonni magát, úgy szervezni meg, és mint lehetne úgy formálni alkotmányukat, hogy noha egyéni hajlamaik mind a többiek ellen irányulnak, azok mégis kiegyensúlyozzák egymást, s ekként, ami nyilvános viselkedésüket illeti, úgy fessen az eredmény, mintha semmi gonosz érzület sem volna bennük.« E föladványnak *megoldhatónak* kell lennie, mert nem az emberek erköl-

csi jobbulását, csupán a természeti mechanizmusát illetően igényli a föladat, hogy tudjuk, mint is kellene az emberekre alkalmaznunk, úgy irányítandó a nép körében az ellenséges indulatok küzdelmét, hogy azok maguk hajlítsák egymást a kényszerítő törvények igájába, s teremtsék meg a békeállapotot, melyben a törvények uralkodnak” (Kant 1997: 284–285). Ha hajlandók racionálisan viselkedni saját érdekükben és saját közösségük érdekében – mert közösség nélkül elpusztulnának –, akkor az ördögök, a farkasok kénytelenek maguk közt az igazságosságot, az igazságosság államát megalapítani.

A nehézség természetesen az, hogy a farkas hatása nem megragadható; úgy kezd el hatni, lassan közeledni megjelenés nélkül, hogy késik felismerése. Derrida hangsúlyozza: a farkas ereje érzékelhetetlen, „mivel nem látjuk, nem halljuk érkezni, érzékelhetetlen, mivel láthatatlan és hallhatatlan, tehát nem érzékelhető, de azért is érzékelhetetlen, mivel annál inkább kegyetlen, szenvedésképtelen, közömbös virtuális áldozatai szenvedésére” (Derrida 2007: 115). Ez az érzékelhetetlen farkas, farkasjárás és farkasfátyol elzárja a tudatot a döntések és tettek következményeitől, legyenek e következmények saját magára vagy másokra hatással. Az ilyen farkas irracionálissá válik, nem magával, hanem azzal, annak irányában, akihez közelít. A farkastudat, úgy tűnik, mindent ural, mindenben igaza van, de vajon, teszi föl Derrida a kérdést: „Mi az ész? Mi egy ész? Mi a farkas esze? Mi az ész egy farkas számára?” (uo.). Az, hogy valakinek „esze van”, a francia nyelvben azt is jelenti, hogy igaza van, jó érvei vannak, de jelenti azt is, hogy erőből felülkerekedik.

Farkasérv

Az ész, a jól érvelt igazság és az erőből legyűrés összefüggéseinek értelmezésére Derrida La Fontaine „A farkas és a bárány” fabulájához fordul, melynek első mondata így hangzik: „La raison du plus fort est toujours la meilleure” – „A legerősebb érv mindig a legjobb” (idézi Derrida 2007: 116).¹² E kijelentés többértelműsége nyilvánvaló. Vajon az érv belülről vagy kívülről erős? Amennyiben belülről erős, akkor az érv helyes, elfogadható, logikai szerkezete megfelel a szabályoknak, a többi érvhez való viszonya követhető és az érvelők közössége által elfogadható és elfogadott, és ezáltal jó. A jó érv erős érv, és az erős érv jó érv. A jó érv a racionális és nyílt közösség kommunikációjának legfontosabb kötőeleme.

Egy érv külső erejét viszont nem önmaga adja, hanem az, aki az érvet kimondja vagy képviseli. Az ilyen érv valójában álérv, nem érv, az érv előadója nem is törődik azzal, hogy egy érvelő és szabad közösség elfogadja vagy sem; függetlenül attól, hogy milyen tartalmú és milyen szerkezetű. Egyszerűen az érvet kimondó érven kívüli erejét használja. Ennélfogva a kívülről erős érv nem is érv a szó szoros vagy tulajdonképpeni értelmében, hiszen nem azáltal győz meg és fogadódik el, amit közöl és közvetít, ahogy viszonyul a többi érvhez, ahogy felépül az előtételekből, hanem pusztán a kimondója erejéből érvényesül. A kívülről erős érv talán csak annyi, „fabatka”, és ezek után bármi következhet. Ha a „fabatkára” mindig ugyanazok a tettek következnek, akkor egy idő után az alattvalók – mert a kívülről erős érvek mezejében csak az alattvalók és az „érvelő úr” vagy „érvelő farkas” létezik – az érvre

¹² A teljes mondat így hangzik: „La raison du plus fort est toujours la meilleure: Nous l'allons montrer tout à l'heure.” Derrida a *Voyous* kötet előszavában szintén ebből a mondatból indul ki, és erre játszik rá a „La raison du plus fort (Y a-t-il des États voyous?)” szövegrészben is. Lásd (2003b: 9–15, 25–166).

szabályszerűséggel következő tettek alapján, mintegy a davidsoni háromszögelés segítségével, fogják megérteni, hogy mit is jelent az, hogy „fabatka”, anélkül, hogy annak logikái, érvelési struktúráját érteniük kellene – aminek nem is kell léteznie. A racionalitás nélküli hatalomnak, az érveket külső erővel megtámasztó erőnek nincs szüksége sem racionális nyelvi, kommunikációs szerkezetre, sem olyanokra, akik megértik. Ezért a hatalom mindig irracionális az alattvalók számára, soha nem tudhatják, hogy mi következik, még abban sem lehetnek bizonyosak, hogy a „fabatkára” mindig ugyanaz jön. Habár az erő birtokosának mégis érdeke, hogy az alattvalók tudják mihez tartani magukat, ily módon kialakul bizonyos egyirányú racionalitás. A hatalmas, az érveket kívülről erősítő érvbirtokos ereje ily módon egyszerre érzékelhető és érzékelhetetlen. Érzékelhetetlen abból, amit mond, de érzékelhető abból, amit tesz.

Derrida az érverősség elemzéséhez Pascalhoz fordul, az igazságosságról és az erőről való írásához, hiszen az érvek megfogalmazása, érthetővé tétele, kinyilvánítása, kommunikációba bocsátása, azaz a reakciók, érvelő kritikák meghallgatása, értelmezése és figyelembevétel az igazságosság megnyilvánulásai és az igazságosság feltételei. Pascal szavai az igazságosságról és az erőről: „Igazságosság, erő. Igazságos, hogy az igazságost követik, és szükségszerű, hogy a legerősebbet követik. Az igazságosság erő nélkül hatástalan, az erő igazságosság nélkül túrannikus. Az erő nélküli igazságosság ellentmondásos, mivel mindig vannak rosszak; az igazságosság nélküli erőnek ellentmondunk. Együtt kell tehát kezelnünk az igazságosságot és az erőt; és ezért el kell érni, hogy az igazságos erős legyen, és az erős igazságos. ... Az igazságosság vitáknak alávetett, az erő nagyon is felismerhető és vita nélküli. Így nem lehetett erőt adni az igazságosságnak, mivel az erő ellene mondott az igazságosságnak, és azt állította, hogy igazságtalan, és hogy ő igazságos. És így, miután nem lehetett elérni, hogy az igazságos erős legyen, az erőt tették igazságossá.”¹³

Pascal-La Fontaine szerint először kellene erősnek, utána igazságosnak lenni, vagyis a legerősebb érvnek először legerősebbnek lenni, és utána legjobbnak. Ez azonban lehetetlen. A történeti tapasztalatok elégszer megmutatták, hogy az erős, a legerősebb nem tud igazságossá válni. Az erős azáltal erős, hogy erejét gyakorolja. Az erő mint erő, a pusztá erő gyakorlása önmagában nem igazságos. Ha az „erő az erőért” igazságosságát igazolni akarják, akkor sokszor igen összetett érvelésre kell támaszkodniuk, mely a legkritikább esetben válik érthetővé az erő elszenvetőinek. Ráadásul az erő gyakorlása egyben az erőtlenség gyakorlását jelenti azok oldalán, akik az erőt gyakorlódnak. Az erő ilyen gyakorlása mindazokban sérülést, traumát okoz, akik azt elszenvedik. Ily módon a kommunikációs, társadalmi, biológiai és pszichológiai családtörténetben is regisztrálódott trauma nem felejtődik, és mint igazságosságihiány végigkíséri az elszenvetőt, sőt adott esetben az elszenvető utódait is. Az igazságtalan erő általi sérülést nem lehet későbbi igazságossággyakorlással jóvátenni. Az elmúlt nem tehető jóvá, mert az elmúlt idő nem hozható vissza. Pascal vágya nem teljesülhet.

De mi a helyzet La Fontaine-nel, aki szerint a legerősebb érv a legjobb? Lehetséges lenne a pascali érvelésmentet az igazságosság-erő páros helyett az erős érv-jó érv párosra alkalmazni? Mindjárt látható és nyilvánvaló, hogy az igazságosság jó érvként való értelmezése igencsak modern összekapcsolás, amennyiben az igazságosságot olyan személyeken értjük gyakorolhatónak, akik érvelésképesek: tudnak érvelni, és mások érvelését meghallgatják, to-

13 Idézi Derrida, lásd Blaise Pascal: *Pensées*.

vábbá képesek a különböző érvek mérlegelésére. De valójában ez is az igazságosság – akik nem értik az igazságosságot, akik nem tudják megfogalmazni, hogy mit értenek igazságosságon: hogyan történjek a rajtuk gyakorolt igazságosság? Ezt a fajta igazságosságot csak egy elképzelt jó szuverén tudja gyakorolni, tudta volna gyakorolni a történelem során – de ilyenekről kevés feljegyzés maradt.

Lehetséges-e tehát egy érvek először erősnek lenni, és utána igazságosnak? Nyilvánvalóan nem: a kívülről megtámogatott erős érv tartalmában és szerkezetében igazságtalan. Igazságossá csak úgy változtatható, ha tartalmát és szerkezetét, de legalább az egyiket megváltoztatjuk. Ez esetben azonban már nem ugyanarról az évről van szó. Tehát a külső erő, amely egy nemérvet prezentált érvként, és erővel az érvelő pozíciójába verekedte magát, ez a külső erő hirtelen más érvet választ és közvetít. Ebben az esetben azonban már nem az érv, hanem az erő változik, próbál igazságossá válni. Ám ekkor visszajut az erő-igazságosság procedurális paradoxonába, vagyis képtelen lesz igazságos viszonyokat teremteni.

Wotan farkasai

Derrida mítikus szuverénre hivatkozik, Wotanra, aki tetszőlegesen változott vadállattá, miközben trónusa mellett két farkas állt. Mintha azt sugallná, hogy a mítoszok hatalomteoretikusai többet sejtettek a hatalom természetéből, vagy legalábbis több dimenzióját merték ábrázolni, mint a kortárs filozófusok. Wotan farkasai nem csak a trón mellett őrködnek, de Wotan megosztja velük élelmét, sőt egészen nekik adja. E germán szuverén neve ráadásul „örjögőt” jelent: „Wotan harcoss isten, a harci düh istene (a modern németben *wüten*: 'örjögöni', 'kárt okozni a háború által'), és Wotan szuverén királyként, a háború uraként dönt. A szuverenitás a lényege. Márpedig, amikor hatalmát gyakorolva trónján ül, két farkas veszi körül, melyek hatalmának jelei, a szék fegyverei, szuverenitásának élő fegyverzetei. E két farkasnak adja mindazt, amit neki nyújtanak megevéésre, mivel nem eszik, csak iszik ... Továbbá Odin/Wotan képes volt magát vadállattá, madárrá, hallá vagy kígyóvá változtatni” (Derrida 2007: 118). A szuverén vadállattá válását az ellenséggel szembeni szükségszerű vad föllépésével magyarázza: az ellenséggel szemben épül föl és építi föl magát mint vadállati lény. A szuverén-vadállat megrémíti ellenségeit, de inkább hatalmasként, mint igazságosként, inkább erősként, mint jó érvelőként, megrémíti és könnyen ellenségeivé teheti az embereket, akiket nem társakká, polgári társakká, hanem szolgákká, rabszolgákká tesz.

Ráadásul a mítosz tanúsága szerint a szuverén nem is maga falja föl áldozatait, számára a hatalom tudata és gyakorlása, annak tudata, hogy fölfalhatná őket, elegendő. Márpedig, ha maga a hatalom birtokosa nem szorul rá áldozatai fölfalására, ha erre inkább a hatalmi gépezetnek van szüksége, miközben a hatalom birtokosa megelégszik magával a hatalommal, akkor ez esélyt nyújthat arra, hogy leválasszuk a hatalmat a húsevésről, lehetségessé válik olyan hatalom és olyan hatalmastípus kialakítása, mely nem csak maga személy szerint van meg a húsevés nélkül, de a gépezetre sincs szüksége, hogy azt birtokolja, amit számára a hatalom jelent: magát a hatalmat. Transzgenerációs és történeti értelemben pedig lehetővé válhat majd a húsevés teljes felszámolása a hatalom megszüntetése nélkül, azt pusztán átalakítva egy mechanika részévé, de nem középpontjává, és főként nem céljává és urává téve.

A homo politicus és az állat

A minden szuverénben és minden emberben, vagy minden szuverén mellett ténylegesen, és minden ember mellett potenciálisan ott lévő farkas ki- és megbékítésére találták föl az együttélés rögzített formáját, az államot, a társadalmi szerződést. Rousseau szerint a szuverén, aki pusztá erejét használja, hogy a többi embert felfalja, maga a farkas, aki nem őrzi a nyáját, hanem foglyaként, „betevő falatjaként” tartja. A társadalmi szerződések a betevőfalatosors felszámolására köttetnek, bizonyos értelemben ragadozó- és húsevőellenes programok, mai kifejezéssel az *emberközi vegetarianizmust* elősegítő tervezetek. Bár már Platón megveti a szerződéselmélet alapját, sem ő, sem Arisztotelész nem jut el a minden emberre kiterjedő ragadozótanításra. Mindketten elfogadják a rabszolgaságot, Arisztotelész pedig természeti adottságnak tekinti, hogy egyesek uralomra, mások pedig rabszolgaságra születnek.

Derrida három szempont alapján dekonstruálja Rousseau *A társadalmi szerződés* című művének első fejezetét. Elsőként azt az „analógiát” vizsgálja, amely a politikai és a filozófiai diskurzusban az ember és az állat, az isten, a császár, a király és a rabszolga, az alattvaló viszonyát meghatározza. Rámutat arra, ahogy az embert (*homme*) és az állatot (*animal*) egyszer közel hozzák egymáshoz, és viszonyukat egyazon entitásban arányok szerint fejezik ki (hol van több ember és több állat), máskor pedig a kettőt szembeállítják: a *homo politicus*, a szuverén az egyik oldalon, a másikon pedig a legerősebb állat. Az élőlényt, az animalitást egyszer állatként, bestiaként jelölik, máskor pedig szuverénként, melyet nem csak emberi, de gyakran isteni vonásokkal ruháznak föl. Lehetetlenség e fogalmakat egymásra redukálni, az embert az állatra, a szuverént a farkasra, egyáltalán bármelyiket visszavezetni zoológiai, biológiai vagy bestiális formulára, habár ennek hatalmas történeti, irodalmi, pszichológiai és szociológiai könyvtára van.

Derrida figyelmeztet arra, hogy nem kellene rábízunk magunkat minden további nélkül a „húsevő és fallocentrikus” nyugati kultúra hagyományos természet/kultúra, természet/törvény, *physis/nomos* szembeállítását irányító struktúrára, amelynek „analógiájára” az állat és az ember szembeállítása is működik. Az általa művelt „különbségfilozófia” szellemében amellelt érvel, hogy „mindig, amikor megkérdőjelezünk egy oppozicionális határt, távol attól, hogy ebből azonosságra következtessünk, inkább növelni kell a különbségekre irányuló figyelmet, finomítani kell a vizsgálatot egy újrastrukturált mezőben” (Derrida 2007: 123–124). Derrida nem utal a növénybiológusok és növény-társadalomtudósok azon újabb keletű felismeréseire, hogy a természetes növényi együttélésben is, és nem csak az állatiban, társadalmi jellegű kooperációk, valóságos növény-társadalmak alakulnak ki az együttélés, az ellenségesség, az egymást segítség vagy egymás elleni küzdés modelljei szerint. Akár azt is fölvehetnénk ebben az összefüggésben, hogy talán maguk a *növények sem vegetáriánusok*.

Az élőlények közt működő (közösségi, társadalmi, biológiai, sőt politikai) együttélési törvényekről gyakran ismételtetett felfogás, hogy azok bizonyos kauzális vagy a kauzális formájának megfelelő törvények szerint érvényesülnek és működnek. A kauzálissal szemben az emberi kommunikációban és együttélésben a racionális törvények érvényesüléséről beszélnek, melyek a cselekvő, aktív racionalitás törvényeinek felelnek meg, és mint ilyenek, képesek magukat legalábbis bizonyos mértékben az oksági folyamatoktól függetleníteni. Érvük alapja nem csak a társadalmak, a nyelv, az emberi szokások és öntörvényadások megfigyelése, hanem az a feltételezés és teoretikusnak tűnő evidencia, hogy a logika törvényei nem redu-

kálhatók közvetlenül az okság törvényeire. Ezt a függetlenedést nevezi némely gondolkodó Kanttal kezdődően negatív szabadságnak.

Amennyiben feltételezzük és elfogadjuk, hogy racionális lények képesek alapvetően racionális, tehát „ésszerű” megfontolások alapján – tehát annak segítségével, hogy például különféle oksági folyamatlehetőségeket elemeznek, azokat párhuzamba állítják, és köztük választási lehetőséget posztulálnak – új, eddig nem létezett törvényeket létrehozni, olyanokat, melyeket aztán maguk vagy közösségük számára kötelezőként ismernek el, akkor ezt öntörvényadó gyakorlati racionalitásnak vagy pozitív autonómiának és szabadságnak nevezzük. Ez utóbbi nem csak függetleníti a gondolkodás folyamatát az oksági folyamatoktól, mondván, hogy a logika törvényei nem azonosak a kauzalitás törvényeivel, de meghatározza a cselekvő racionalitás irányát, ami ha nem is a kauzalitás felszámolását vagy új kauzális törvények létrehozását jelenti, de a meglévő folyamatok új strukturálását, irányítását teszi lehetővé. Ha nem tételoznénk föl a racionalitás e második fajtáját, akkor nem lenne sem modern technikánk, sem modern orvostudományunk, melyek éppen azon alapulnak, hogy a racionális és az oksági szükségszerűségtől első szinten nem teljes mértékben befolyásolt racionális összefüggéseket állítsanak föl, melyek új rendbe állítják az okság folyamatait. Mindez az első eszközhasználattal indult, az első közösségi szabályokkal, és jutott el a géntechnológiáig, a modern közlekedési és kommunikációs technikákig.

Szuverén és állat – a törvényen kívül

Az „animal socius” még nem „animal politicus”, érvel Derrida, és rákérdez az állatvilágot és a politikát irányító törvények közötti viszonyra. Vajon az állatvilágban működő törvényeknek ugyanaz-e a természetük, mint az emberi jog és az emberi politika „törvényének” – teszi fel a kérdést Derrida –, vajon a nyugati szuverenitás történetét irányító törvény egy olyan törvény történeteként értelmezhető-e, mint az autoritás, a hegemonia, az erő, a hatalom, az élet és a halál fölötti uralmat, hierarchiát irányító törvények az állatvilágon belül (Derrida 2007: 124). A szuverenitás feltételez egy „minimumot”, amit Carl Schmittre hivatkozva Derrida a törvényadás, a törvényhozás vagy felfüggesztés (*donner, faire la loi, suspendre la loi*) képességeként értelmez. Kiemeli, hogy a pozitív szabadságnak van egy további összetevője, nevezetesen, hogy aki a törvényt adni, létrehozni vagy felfüggeszteni képes, az képes a törvény fölé is helyezkedni. Azaz képes olyan törvényt létrehozni, amelyen ő kívül áll. A technológiában vagy az orvostudományban a törvényen kívül helyezkedés egyszerűbben „megoldódik”: bárki járhat gyalog, dönthet úgy, hogy nem használ telefont, nem néz televíziót, vagy nem veti alá magát az újabb gyógyító technológiáknak. Lehetséges az olyan életvezetés, mely nagyrészt kerüli a modern technika beavatkozását az egyéni életbe – de az ilyen nem szükségszerű, nem kényszeríthető, és a döntés legtöbb esetben a magánélet területére tartozik. Ellenben, ha társadalmi törvényekről van szó, az együttélés létrehozott szabályairól, akkor veszélyes lehet a „nemjogszerűség” joga, a „nemtörvényszerűség” törvénye. Mindez Derrida szerint „a jog fölé helyezkedés kivételes joga; ez a nemjoghoz való jog, ha mondhatom, amely egyszerre kockáztatja, hogy az emberi szuverént az emberi fölé viszi, az isteni mindenhatóság felé (amely egyébként leggyakrabban megalapozza a szuverenitás elvét, annak szent és teológiai eredetében), és ugyanakkor, a jog ezen esetleges felfüggesztése vagy megtörése miatt, azzal a kockázattal jár, hogy a szuverént a legbrutálisabb állathoz teszi hasonlóvá, amely többé sem-

mit sem tart tiszteletben, megveti a törvényt, a játék kezdetétől (*d'entrée de jeu*) a törvényen kívül helyezi magát, a törvény elkerülésére törekszik, a törvény fölé helyeződik. Ami a szokásos reprezentációt illeti, amelyre kezdetben hivatkozunk, a szuverénben és az állatban közös, hogy kívül vannak a törvényen” (i. m. 124–125). Az isteni és az állati van kívül az emberi törvényen, és amennyiben az ember, mint racionális lény, a természeti folyamatok, önmaga és a társadalom számára törvényadóként képes föllépni, akkor, feltéve, hogy a létrehozott törvényeket az emberek közössége elfogadja, közösségük konstitúciós elemeként ismeri el, akkor, ha valaki – egyetlen ember, emberek csoportja, vagy akár az egész emberi közösség – a saját maga által adott, létrehozott törvényeken kívül helyezkedik, akkor a nem emberi törvények világának, működés- és cselekvésmódjának adja át magát.

Márpedig, figyelmeztet Derrida, bár „az isteni és az állati más módon van a törvényen kívül, egy bizonyos zavarba ejtő módon közös vonásokkal rendelkeznek, a szuverén, a bűnöző és az állat közt sötét és csodálatba ejtő cinkosság van, azaz kölcsönös, nyugtalanító vonzás, nyugtalanító hasonlóság, kölcsönös, *unheimliche, uncanny* kísértés” (i. m. 125). E hasonlóság, megfelelés, vonzás, közösség abban is megnyilvánul, állítja Derrida, hogy időnként, mintegy hipnotikusan, hallucinációban, vagy mint röntgensugaras átvilágításnál, a szuverén vonásai mögött fölfedezzük az állat arcát, amiként néha viszont úgy tűnik, mintha az állat arcán, vagy inkább pofáján is áttetszene a szuverén alakzata. Machiavelli gyakran rókaként vagy oroszlánként emlegeti a fejedelmet. Derrida nem csak szimbolikus, de mély ontológiai kapcsolódást is fölfedezni vél az állat és a szuverén közt, szétválaszthatatlan közösséget, ahol az egyik létfeltétele a másiknak, egyik elgondolhatatlan a másik nélkül. Ezt az ismeretelméleti, metafizikai felismerést „onto-zoo-antropo-teolo-politikainak” nevezi, és kimondja tételét, mely szerint nem csak összekapcsolódik a kettő, de *az állat szuverén, és a szuverén állat*.¹⁴

Derrida a *Rogue State*, az *Etats-voyous*, a *Shurkenstaaten*, azaz a csibészállam, haramia-állam, latorállam, bűnözőállam kifejezéseket és a hozzájuk kapcsolódó politikai retorikát és gyakorlatot hozza példaként. A kifejezést azok ellen a szuverén államok ellen használják, akik nem tartják be a nemzetközi törvényt és jogot. Ám, figyelmeztet Derrida, a *Rogue State* angol kifejezés, a többi csak fordítás, az Egyesült Államok által fogalmazódik meg ez a vád, és akár Shakespeare esetében, összekapcsolódik az állat, a vadállat fogalmával. A *rogue* az az egyed, amely nem tartja be a horda törvényeit, azaz viselkedésével kiválik vagy eltávolodik a közösségtől. A *rogue state*-nek nevezett államok gyakran visszafordítják a vádat azon államok ellen, amelyek rájuk használják a kifejezést, és maguk is megsértik a nemzetközi jogot. Így az első „vádolt vádló” az Egyesült Államok, amely ellen azt az érvet fogalmazzák meg, hogy állami terrorizmust gyakorol, többszörösen is megsérti a nemzetközi törvényeket. Derrida Noam Chomsky sokat vitatott könyvéből – *Rogue States. The Rule of Force in Word Affairs* (Chomsky 2000) – az Irakhoz és elsősorban a Szaddám Huszeinhez való viszony kettősségét emeli ki, aki akkor vált kezes bárányból „Bagdadi vadállattá” („The beast of Bagdad”), amikor már nem szolgálta az Egyesült Államok politikai és gazdasági érdekeit (Derrida 2007: 126–127; Derrida 2003b: 25–167). E kérdés részletes vizsgálata természetesen jóval összetettebb és árnyaltabb gazdasági, politikai, kulturális, vallási megközelítést igényelne. Derrida itt csak arra mutat rá, hogy az állat és a szuverén kérdése nem csak La Fontaine vagy Rousseau szövegeiben, hanem az aktuális politika nyelvhasználatban is szorosan összekapcsolódik.

¹⁴ „Il y a la bête et le souverain (conjonction), mais aussi la bête e.s.t. le souverain, le souverain e.s.t. la bête” (Derrida 2007: 126).

A zoon politikon és az állat szuverenitása

Második szempontként Derrida a politika és a filozófia közötti viszony értelmezését emeli ki a *Társadalmi szerződés* első fejezetéből. Abból indul ki, hogy Rousseau túlságosan is „gyorsan” helyezi Arisztotelészt, Grotiust és Hobbesot ugyanabba a filozófiai tradícióba, és figyelmen kívül hagyja azt a „masszív tényt”, hogy Hobbes a maga szuverenitáselméletével éppen szakítani akart Arisztotelész híres *zoon politikon*-jával. Harmadik szempontként a *Társadalmi szerződés* Plutarkhoszra vonatkozó jegyzetére utal – *Que les bêtes brutes usent de la raison* (Élisabeth de Fontanay fordításában) –, amely a vadállatok, azaz a farkas és az oroszlán észjárása és az ész közötti viszony újraértelmezését teszi szükségessé. Plutarkhosz az állat etikai és politikai dicséretét zengi, és mintegy a törvény fölé vagy elé emelkedik, úgy tesz Derrida szerint, „mint” (*comme*) a szuverén (Derrida 2007: 129). Derrida itt külön hangsúlyozza, hogy nem az analógia, hanem a „mint” logikájának megfelelően működik Plutarkhosz szövege, aki úgy mutatja be az állatokat, mint akik nemcsak hogy szabadok és szuverének, hanem bajban, gondban is vannak a szuverenitással, amennyiben képesek a rab-szolgaság helyett az öngyilkosságot választani.

Az *Émile* alapján Derrida egy további „mint” szerepére mutat rá. Rousseau szerint a gyermekek – akik természetüknél fogva egyébként is vegetáriánusok lennének – egészsége és karaktere szempontjából előnyös a növényevés. Ráadásul a felvilágosodás filozófusa egyenesen összefüggést lát az emberek kegyetlensége, vadászati szenvedélye és intenzív húsfogyasztása között: „...biztos, hogy a nagy húsevők általában másoknál durvábbak és kegyetlenebbek ... Minden vadember durva ... Ez a durvaság táplálékukból ered. Úgy vonulnak háborúba, mintha vadászni mennének, és az embereket úgy tekintik, *mint* a medvéket”. Emellett a húsevő állatok és az ember nem a húsevőket fogyasztja, hanem kegyetlenségükben a szelídeket, a növényevőket, mintegy elfogyasztásukkal jutalmazza őket azért, hogy nem agresszívak és nem kérdőjelezik meg a ragadozó karmokkal megerősített uralmat. Derrida ismét idéz: „Nem őket eszitek, e húsevőket, csak utánozzátok őket; csak az ártatlan és gyengéd állatokra éheztek, amelyek senkinek nem okoznak fájdalmat, melyek hozzátok csatlakoznak, titeket szolgálnak, és melyeket *széttéptek* szolgálataik jutalmaként” (Derrida 2007: 130, idézi Rousseau-t). Ezek nem a társadalmi tagozódás szavai, nem az uralmi viszonyok közvetlen leírásai, hanem az állatok étkezési szokásaira való hasonlító rámutatás.

Derrida nem késlekedik a kérdés feltételével: „[a] szuverenitás széttépő jellegű lenne? Ereje, hatalma, legnagyobb ereje, abszolút hatalma a széttépés hatalma lenne lényegileg, mindig és végső soron... ?” A tépés, bekebelezés a szájon keresztül történik, hangsúlyozza, ugyanazon keresztül, ahol a szó, a beszélgetés történik, ahol megszületnek a szavak, a kommunikáció – és, tehetjük hozzá, egy igazságos világ víziói is kifejezést nyerhetnek vagy nyerhetnének. De a szájon keresztül törhet és tör ki az üvöltés, a másik leigázása, legyűrése és begyűrése, széttépése és felfalása. „Az egyik, az üvöltés, külsővé teszi azt, ami megeszi, széttépi, és belsővé teszi a másikat, és megfordítva vagy ugyanakkor, a széttépés belsővé teszi azt, ami kívülre helyeződik vagy kiabálódik” (i. m. 131). Derrida megidézi a mitológia, a Biblia, az irodalom alakjait, az üvöltő hangokat, az azokat felfogó füleket, azok közül is a legnagyobbat, a számár fület, a megannyi szuverént, akik számárfület kaptak, Midaszt, és Márkot a Trisztán és Izoldában, majd a Teremtés könyvének, La Fontaine fabuláinak az állatait, végül pedig visszatér a politikai és állampolgári lét és szuverenitás állat-ember-isten trichotómiájához – és Arisztotelészhez.

Arisztotelész, miközben az embert politikai élőlényként, *zoon politikonként* tételezi, beszél a város, a polisz nélküli (*apolis*) lényekről, akik vagy jobbak, vagy rosszabbak, mint az ember, ami azt is jelenti, hogy az embert az állatok és az istenek közé helyezi, apolitikus, nem városban lakó lények milióijébe. Az állathoz és az állatihoz való kettős viszony tárul föl. Egyrészt az ember azzal, hogy várost hoz létre és városban él, megszervezi közös városi életét, az állat fölé kerül, legyőzi azt, háziasítja, szolgájává teszi és elfogyasztja. Másrészt viszont mint éppen ugyanez az ember, mely hatalmat gyakorol a többi élőlényen, maga, hatalmában szuverénnek válik, és mint ilyen hasonlatossá válik az állathoz, állatívá lesz. Derrida kérdése, hogy „...miért van az, hogy a politikai szuverenitás, a szuverén vagy az állam vagy az emberek időnként úgy jelennek meg, mint akik az ész törvénye segítségével felemelkednek az állat fölé, az állat természetes élete fölé, máskor pedig (vagy egyidejűleg) a bestialitás és az emberi állatiasság, vagyis az emberi természetesség manifesztációiként jelennek meg?” (Derrida 2007: 134). A válaszhoz Derrida az állam természetének vizsgálatával kíván eljutni, amely olyan szerv vagy szervezet, amit az ember hozott létre, de mely maga is formálja az embert, sőt bekebelezheti, s időnként teljesen be is kebelezti azt. A vadállatról, bestiáról, húsevőről mondtak az állam bizonyos ismert történeti alakzatairól is elmondhatók, és az is kétségtelen, ha az állam története folyamán képes volt viselkedésében és működési módjában a legvadabb állatokhoz hasonlítani, átvéve azok étkezési szokásait is, akkor az is nyilvánvaló, hogy a leginkább megszelídített állat-állam is magában hordozhatja az újramegvadulást, az elvadulást, a visszavadulás veszélyét. Ezért nem lehet eleget az államról, a politikáról és a demokráciáról gondolkodni, vitatkozni, és az állam igazságos vagy igazságtalan működését szem előtt tartani: az állat, ha megszelídítése után folyamatosan nem kapja szelidsége megerősítő impulzusait, akár táplálásában, akár gondozásában, akár birtokosa gyengéd hozzáállásában, ismét könnyen vadállattá válhat.

A mesterséges ember és a szuverenitás

Arisztotelésszel ellentétben Hobbes *Leviatánja* az isteni mesterség (*art*) utánzásaként fogja fel az emberi mesterséget. Leviatán ember teremtménye, de nem a kreáció, hanem a gyártás értelmében, amennyiben a semmiből való teremtés nem adatott meg az embernek. Az ember Istent utánozva létrehozta Leviatánt, a „művi embert”, hogy védje és biztosítsa életét. Hobbes részenként vizsgálja meg ezt a mesterséges embert, ezt a szörnyet, mely szuverénként lép föl, és amely, mivel az ember hozta létre és történeti, így megváltoztatható, átalakítható, és, ahogy Derrida mondja, „dekonstruálható”. Hobbes lelket tulajdonít a szörnynek, mely életet hoz létre, művi életet, az állam szerveit és szervezeteit, mely magába szívja, fölfalja az embereket, mint egy halálgép, de amely meg is védi azokat. Az ember ezzel a műemberrel erősebb, hatalmasabb lesz, olyan tettekre lesz képes, amelyeket egyedül nem tudna véghezvinni. Leviatán egyszerre ura és szolgája az embernek, eltetője és gyilkosa. Lényege az elmentmondást nem tűrő szuverenitás, az állatiasság, miközben működésével, ha jól működik, az ember biztonsága mellett annak kulturális, tudományos, civilizatorikus felemelkedését, a lehető, elgondolható legjobb életét is szolgálhatja, és sok helyen szolgálja is, azaz egyszerre etatikus és profetikus, azaz protetikus, vagy méginkább *profetetatikus* gépezetként működik (Derrida 2007: 136). Hobbes az állam részeit az ember szerveihez hasonlítva adja a politika fiziológiáját, egy sajátos politikafiziológiát, ahol a szuverenitás mesterséges lélek, mely életet

ad a testnek, kiosztja a feladatokat és meghatározza a működést, az emlékezet a tanácsadók, a gazdagság az erő, a polgárháború pedig az állam halála. Derrida három mozzanatot emel ki Hobbes szövegéből: a szuverenitásnak mesterséges lélekként történő felfogását, a szuverenitás által garantált *Commonwealth civitas* értelmezését, valamint a háború kérdését. Az első kettő alapján jut arra a következtetésre, hogy Hobbes államelmélete egyszerre „vitalista, organicista, finalista és mechanista” (uo.). A háború esetében pedig arra kérdez rá, hogy vajon mi az, ami megkülönbözteti a polgárháborút az államok közti háborútól, a háborút a terrorizmustól, az államhoz képest külső terrorizmust az állami terrorizmustól, az állampolgárt a katonától, különösen 2001. szeptember 9. után?

Hobbes rendszere működésképtelen lenne a szuverenitás *protetikus* jellege nélkül, érvel Derrida, mivel a szuverenitás egyszerre élő gépezet (*machine vivante*), robot és halálgép (*machine de mort*) (i. m. 137). *De cive* című művében Hobbes hangsúlyozza: a szuverenitás „oszthatatlan”, és erre az elvre alapozza a maga szisztematikus és hierarchikus államfelfogását. A VIII. fejezetben az embernek az állat feletti, az úrnak a szolga fölötti, a IX. fejezetben a szülőknél, azaz az apának a gyereke fölötti jogát magyarázza, azaz a szuverénnek azt a jogát, hogy a maga céljának rendelje alá a rabszolgát, az állatot, a nőt, a gyerekeket. Ez a jog nem Isten adta pozitív jog, hangsúlyozza Hobbes a VIII. fejezet utolsó passzusában, hanem természet adta jog, de amiként természet adta jog az is, hogy az állatok az éhség miatt ránk támadnak, úgy természet adta jogunk az állatok feletti jog is.

Derrida az ember embernek farkasa tételt olvassa ki Hobbes szövegéből, amikor azt a következtetést vonja le: „az állat és a szuverén (a páros, a párosítás, a párosító), az állat maga a szuverén, az ember állat a *homo homini lupus* ember számára” (i. m. 138). A filozófiában, a Bibliában, a mitológiában, a népmesében megjelenő farkast követve Derrida elvezet a pszichoanalízis *Farkasemberéhez*, a *Rossz közérzet a kultúrában* Freudjához, a *Túl az örömelven* ismétléskényszeréhez és halálösztönéhez.

Szuverenitáskényszer

A szuverén kutatása, a kérdés megválaszolási kísérlete, az, hogy mi is a szuverén, talán még hosszú történet előtt áll. De az is lehet, hogy nem lehet többet mondani róla, mivel az animalitás belső perspektívája, az, hogy milyen dolog is állatnak lenni, oroszlánnak (Wittgenstein), denevérnek (Nagel), soha nem lesz számunkra kideríthető. Tehát talán az sem a maga teljességében, ha van egyáltalán ilyesmi, hogy milyen dolog is szuverénnek lenni. Föltesszük ezt a kérdést, magunk is egyszerre korlátozott és teljes értelemben szuverének, anélkül, hogy önnön önzésünkhöz, önérdékünkhöz és boldogságvágyunkhoz való közvetlen hozzáférésünk segítségével választ kaphatnánk kérdéseinkre. Mint ahogy azt sem állíthatjuk, hogy egyszer nem fogjuk tudni, milyen dolog belülről oroszlánnak vagy denevérnek lenni, azt sem állíthatjuk, hogy nem fogjuk soha megtudni, mi is a szuverén redukálhatatlan kényszere és kényszeres redukálhatatlansága. „Másképp mondva talán, hogy a szuverenitás kutatása, a szuverenitás ösztöne a jó szuverén formája alatt és a jó szuverénnel való gondban lét nem választhatók el a történelem folyamán. Ez maga a történelem, úgy tűnik, ezt sugallja Freud, ez a jövő lehetősége és szükségessége, amelyetől megfosztattak az állatok, és amelyet az ember nem tud visszautasítani” (i. m. 139). A „történelem vége” diskurzusok résztvevői, Fukuyama, vagy akár az amerikai konstitucionalisták, egyszerre mondanak igazat és hamisat, egyszerre

jelentik be egy történelem végét és egy újnak a kezdetét. Soha nem fogjuk megtudni a történelem értelmét vagy lényegét, hacsak nem tudjuk meg, mit jelent szuverénnek lenni, egyszerre állatnak, isteninek, és közte emberinek. Ha nem tudjuk meg, milyen belülről állatnak és milyen belülről istennek lenni. Márpedig ez a nembeszéd, a nem emberi diskurzus terepe, melybe soha nem tudunk behatolni, mert emberként nem emberi nyelvet nem tudunk beszélni. Sartre a huszadik század közepén figyelmeztet, hogy „a Történelem önmagát nem ismerve alakul” (Sartre 1960: 31).

A kérdésre, „miért is csinállok minden napot végig, amikor úgy adatott, hogy reggel ismét felébredek”, soha nem tudunk választ adni, mert ehhez nem csak saját magunkat kellene megértenünk, de saját szuverenitásunk gyökereit, eredetét és mozgatóit, azaz saját állatóságunkat és isteniségünket, amire nincs saját nyelv, nincs saját belső, egyes szám első személyű kijelentéslehetőségünk, nincs hozzá logikánk és racionalitásunk. Minden embert hallgató szuverenitása kényszeríti a csönd órájában és azon túl is.

„A szuverenitás keresése, a jó szuverén formájában, valamint a szuverenitással való baj tehát elválaszthatatlan magának a rossznak a lehetőségétől, a hatalom ösztönétől (*Bemächtigungstrieb*) és a pusztítás ösztönétől, azaz a halálösztöntől” (Derrida 2007: 139–140). Ezek az ösztönök és késztetések, maga a szuverenitás ugyanaz a háború, ugyanaz a törvény nélküli törvényszerűség, mely minden törvényt, minden törvény felismerését és megalkotását szabályozza és alakítja, ugyanazon szuverén törvény, szuverenitást alkotó törvény törvénytelen törvénye. Mindebből persze a remény lehetősége is következik, hogy az alkotó törvények, a törvényeket alkotó törvények, a törvényalkotó szuverén törvények, a szuverenitás ellenőrizhetetlen és irányíthatatlan saját törvényei nem pusztán ideiglenes tréfát űznek a sok emberrel, amit emberiségnek, nyugati vagy európai-amerikai emberiségnek neveznek, hanem hogy a szuverenitás megszelídíthető, a háború legalábbis hosszú távra habermasi racionális diskurzussá tehető. „Tudjuk, hogy a szuverenitás hatása – tagadják, osztozzanak rajta vagy osszák meg –, nem álltom, hogy maga a szuverenitás, de a szuverenitás *hatása* politikailag redukálhatatlan” (i. m. 140). Politikailag visszavezethetetlen valami még inkább alapvetőre, semmi nem alapozza meg, hatása közvetlen, tagadhatatlan, számolni kell vele, ki vagyunk szolgáltatva neki, együtt kell élnünk vele.

A hatás politikai redukálhatatlansága azonban nem politikai értelemben tovább elemezhető: a szuverenitás hatásának biológiai, térgeometriai, etikai és filozófiai implikációi is vannak, vagy más szóval, ezen diszciplínák fogalmaival tovább tagolhatók. Élni kell, fenn kell maradni, élettani fogalmakkal leírható alkatunk arra tör, hogy másnap is funkcionáljon: minden élő élni akar, az élet maga élettani folyamatok plusz az élettani folyamatok önfenntartása vagyis élni akarása. Ez az önfenntartás az, amit korábban önzésnek, a saját érdek keresésének nevezünk: minden biológiai lény ezt teszi, és ilyen, ilyennek kell lennie, hacsak nem akar elpusztulni. De a szuverenitás térgeometriai is, egészen elemi szinten az élő szervezet kizorít magának egy térdarabot, valójában maga hozza létre saját terét, struktúrával tölti föl: és kitilt abból a térdarabból minden ellenséget, mindent, ami létét fenyegetné, vagy ami nem őt szolgálja. Elegendő olyan analógiákra gondolni, mint a fertőző kórokozók elleni orvosi védekezés, vagy az állatok és az államok területvédelme. Az államok, kisebb-nagyobb szövetségek területhez ragaszkodása az individuumok térigényével, térkövetelésével, térkihasításával, térstruktúrázásával és térdomesztikációjával kezdődik, ami természetesen szoros összefüggésben van a téralakítás folyamatával, vagyis a téralakításban azzal együtt konstruálódó idővel, tehát a történettel, a történelemmel és a tér jövőjével. A szuverenitás etikai

összetevőit a cselekvés racionalitásához való köze adja, hogy mit tegyünk és mit nem, és ez a kérdés azt is magában foglalja, hogy mely cselekvés jó és mely nem. A filozófia a preszokratikusokkal kezdődően Platónon, Arisztotelészen, Hobbeson, Kanton és Nietzsche-n keresztül Rawlsig, Sandelig és napjainkig számtalan formában próbálta tagolni a szuverenitás sokdimenziós kényszerhelyzetét.

Derrida költői kérdésére nincs válasz, költői válaszára nincs kérdés, csak a szuverenitás további faggatása, a lehetetlen lehetségesítésére tett kísérletek újra- meg újrakezdése. „De mit tegyünk, hogy ez a legitim és feltétel nélküli szuverenitással való gondban lét ne váljék betegséggé és boldogtalansággá, halálos és halált hozó betegséggé? Ez maga a lehetetlenség” (uo.) A szuverenitás redukálhatatlansága egyben azt is jelenti, hogy miután nincs visszavezethetőség, nincsenek okok és nem közelíthető meg az eredet, így nem is kezelhető, nem is gyógyítható, nem is eliminálható. Eredetét nem ismerve, arra nem is tudjuk visszavezetni, így meg kell tanulnunk hatásával együtt élni. Talán erre is utal Derrida, amikor azt mondja máshol: végre meg kellene tanulnunk élni, ami nyilván azt is jelentené, hogy ne próbáljuk meg visszavezetni a visszavezethetetlen, ne próbáljuk meg gyógyítani a gyógyíthatatlant sem orvoslással, sem megváltással, hanem próbáljunk meg az adottal élni. A szuverenitás maga a lehetetlenség, mint ahogy lehetetlen nem figyelembe venni azt, amit nem értünk, de itt van. „A politika, a jog, az etika talán e lehetetlenség megannyi tárgyalása” (uo.) – ezekkel a mondatokkal fejezi be Derrida az előadás szövegét. Éberség, gondoskodás, a lehetetlennel való szembesülés, a szuverenitás dekonstrukciója – íme az Európáért és Európáról gondolkodó Derrida imperatívuszai. Folytassuk hát a tárgyalást, Európát!

Hivatkozott irodalom

- Boros János (2004): Felülről irányított demokrácia – Az európai alkotmánytervezet, mint a demokrácia félreértése. *Magyar Tudomány* (5): 610–618.
- Chomsky, Noam (2000): *Rogue States. The Rule of Force in World Affairs*. Cambridge: South End Press.
- Cohen, Joseph (2007): Présentation. *Cités* (30). Paris: PUF. 103–105.
- Cornell, Drucilla, Michel Rosenfeld és David Carlson (szerk.) (1992): *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York, London: Routledge.
- Derrida, Jacques (1994): *Force de loi*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1967a): *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1967b): *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques (1988a): The Politics of Friendship. *The Journal of Philosophy* 85: 632–645.
- Derrida, Jacques (1988b): *Signéponge*. Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques (1990): *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1991a): *Donner le temps*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1991b): *L'autre cap*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1992): „Donner la mort”. In *Ethique du don, Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont, décembre 1990*. J.-M. Rabaté és M. Wetzel (szerk.). Paris: Métailié-Transition, 11–109.
- Derrida, Jacques (1994): *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1995): *Marx kísértetei*. Pécs: Jelenkor.
- Derrida, Jacques (1996): Remarks on Deconstruction and Pragmatism. In *Deconstruction and Pragmatism*. Chantal Mouffe (szerk.). London, New York: Routledge, 77–88.

- Derrida, Jacques (1997a): *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1997b): *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy.
- Derrida, Jacques (1997c): *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Edition Unesco.
- Derrida, Jacques (1997d): Vendégszeretetgyűlés. In uő. *Ki az anya?* Pécs: Jelenkor, 59–91.
- Derrida, Jacques (1998a): A fehér mitológia. In *Az irodalom elméletei V*. Thomka Beáta (szerk.). Pécs: Jelenkor, 5–103.
- Derrida, Jacques (1998b): Titre (pour le Collège International de Philosophie) (1982). In François Châtelet, Jacques Derrida, Jean-Pierre Faye és Dominique Lecourt: *Le Rapport bleu. Les sources historiques et théoriques du Collège International de philosophie*. Paris: PUF, 19–49.
- Derrida, Jacques (1998c): L'autre nom du Collège. In François Châtelet, Jacques Derrida, Jean-Pierre Faye és Dominique Lecourt: *Le Rapport bleu. Les sources historiques et théoriques du Collège International de philosophie*. Paris: PUF, 203–221.
- Derrida, Jacques (1999): *Donner la mort*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2000): Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítés! *Magyar Lettre Internationale*. Ősz: 77–81.
- Derrida, Jacques és Elisabeth Roudinesco (2001): *De quoi demain ... Dialogue*. Paris: Fayard-Galilée.
- Derrida, Jacques (2003a): *Az idő adománya*. Budapest: Palatinus.
- Derrida, Jacques (2003b): *Voyous*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2004a): *Le 'concept' du 11 septembre*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2004b): Le lieu dit – Strasbourg. In *Penser à Strasbourg*. Derrida et al. (szerk.). Paris: Galilée, 31–59.
- Derrida, Jacques (2005): *Apprendre a vivre enfin, Entretien avec Jean Birnbaum*. Paris: Galilée/Le Monde.
- Derrida, Jacques (2007): Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté. La conférence de Strasbourg 8 juin 2004. *Cités* (30). Paris: PUF, 103–140.
- Haverkamp, Anselm (1995): Deconstruction is/as Neopragmatism? Preliminary Remarks on Deconstruction in America. In *Deconstruction is/in America. A New Sense of the Political*. uő. (szerk.). New York and London, New York University Press, 1–13.
- Kant, Immanuel (1997): Az örök békéről. In uő. *Történetfilozófiai írások*. Szeged: Ictus, 255–310.
- Mallet, Marie-Louise (2004): *La démocratie à venir*. Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc és Philippe Lacoue-Labarthe (2004): Derrida à Strasbourg. In *Penser à Strasbourg*. Derrida et al. (szerk.). Paris: Galilée, 11–21.
- Nietzsche, Friedrich (1975): *Also sprach Zarathustra*. Stuttgart: Kröner.
- Platón (1984): Az állam. In uő. *Platón összes művei*. Budapest: Európa, 5–710
- Rorty, Richard (1996): Remarks on Deconstruction and Pragmatism. In *Deconstruction and Pragmatism*. Chantal Mouffe (szerk.). London, New York: Routledge, 69–76.
- Sartre, Jean-Paul (1960): Marxisme et existentialisme. In: uő. *Questions de méthode*. Paris: Gallimard, 9–36.