



Kevevári István¹

Végtelen felelősség és emlékezet – A Paul de Man-eset margójára

Bevezetés

A globális járvány árnyékában 2020-ban valami olyan dolog zajlott le, amely nem volt váratlan, sőt előzmények nélküli, azonban harcias túlkapásaival szinte forradalminak tetszett. A nyugati világban (azon belül is elsősorban az Amerikai Egyesült Államokban) felfutó identitáspolitikai mozgalmak fokozatosan a mainstream közéleti-tudományos részeivé váltak, és kezdték átformálni a keretet, amelyben önmagunkat mint politikai-kulturális közösséget értelmezzük. Azonban a George Floyd-esetet követő tiltakozások és a Black Lives Matter mozgalom hatására egy pillanatra úgy tűnt, hogy a tér és a kultúra, amit eddig otthonosnak véltünk, ideológiai csatatérre vált: szobrok, cégek évtizedek óta használt brandjei, logói vagy sportcsapatok neve váltak a kultúrharc martalékává a történelmi igazságszolgáltatás nevében.

A kulturális emlékezet nyilvánvalóan nagyon fontos elem a jelenkori nemzeti identitás felépítése szempontjából, és ennek nagyon sok magán-, közösségi és állami eleme van. Álláspontom szerint egy modern társadalomban mindig párhuzamos narratívák vannak önmagunkról (Kik vagyunk? Kik voltunk? Kik akarunk lenni?); ezt nevezte Robert Cover *nomos*nak.² A történelmi emlékezet létrehozása nem olyan egyszerű, a kulturális emlékezet kanonizációja egy nagyon bonyolult folyamat, amelyet még az állam sem tud feltétlenül kontroll alatt tartani. Álláspontom szerint Magyarország Alaptörvényének Nemzeti hitvallása erre tesz kísérletet, amikor a következőképpen fogalmaz:

¹ Adjunktus, Nemzeti Közzolgálati Egyetem Államtudományi és Nemzetközi Tanulmányok Kar Állam- és Jogtörténeti Tanszék. Kapcsolat: kevevari.istvan@uni-nke.hu.

² Robert M. Cover: The Supreme Court 1982 term. Foreword: *nomos* and narrative. *Harvard Law Review*, 97. (1983), 5. 4–68.

„Nem ismerjük el történeti alkotmányunk idegen megszállások miatt bekövetkezett felfüggesztését. Tagadjuk a magyar nemzet és polgárai ellen a nemzetiszocialista és a kommunista diktatúra uralma alatt elkövetett embertelen bűnök elvülését.

Nem ismerjük el az 1949. évi kommunista alkotmányt, mert egy zsarnoki uralom alapja volt, ezért kinyilvánítjuk érvénytelenségét. [...]

Hazánk 1944. március tizenkilencedikén elveszített állami önrendelkezésének visszaálltát 1990. május másodikától, az első szabadon választott népképviselő megalkulásától számítjuk. Ezt a napot tekintjük hazánk új demokráciája és alkotmányos rendje kezdetének.”

Az USA-ban lezajló folyamatok közül napjainkban a legfontosabbnak a *The 1619 Project*³ tekinthető, amelynek a *The New York Times* adott keretet, és a legfontosabb szószólója Nikole Hannah Jones újságíró, aki kollégáival egy olyan új narratív keretet akar alkotni, amelyben az afroamerikaiak rendszerszintű elnyomása nem „baleset”, hanem a fennálló amerikai rendszer esszenciája, egy olyan történelem, amelyben a nemzet minden nagysága eltölpül, sőt gyanú alá kerül a rabszolgaság emlékezte miatt.

Európában hasonló „történelmi keretezést” jelentenek a 20. századi totalitárius diktatúrák körül zajló emlékezeti viták. A „szembenzés a történelemmel” kérdésének egész könyvtárnyi irodalma van. A fő kérdés pedig az, hogy a múltunk „kínos” tettei és eseményei mi vagyunk-e, vagy csak megtörténtek velünk (különösen Magyarország második világháborús szerepvállalása körül vannak komoly viták).

Az egyén öntételezése esetében ez a kérdés ugyanúgy megjelenik: az életünk során rengeteg olyan dolgot teszünk, amelyek miatt okkal vethetik ránk bűneinket. A lelkiismeretével mindenki maga számol el, hogy ezek a „magánbűnök” most mi vagyunk vagy egyszeri botlásaink. Talán vannak olyan tetteink, amelyekkel halálunk órájáig nem tudunk elszámolni. Az egyéni identitáshoz tartozó „múltértelmezés” azonban egy ponton megáll: az egyén halálával, a *corpus* kiüresedésével „az egyén története” megszűnik, és csupán mások gyászoló emlékezete marad.

Az olyan kollektívumok esetében, mint a magyar vagy amerikai nemzet, azonban nincs ilyen *corpus* vagy szimbolikus „végpont”. A nemzet léte egy kontinuum, amelynek tartalmát egyének élete és tettei adnak. Generációk váltják egymást, más divat, más ízlés, más problémák és más válaszok, miközben egy absztrakt „nemzetnek” nevezett dolog folyamatosan létezik. Itt lép be a kollektív-történelmi felelősség kérdése: meddig felelünk a minket megelőző generáció hibáiért? Mennyiben őrizzük meg azokat a bálványainkat, nagy tudósainkat és művészeinket, akiknek esetleg napjaink szemüvegén keresztül vállalhatatlan tettei vagy nézetei voltak? Napjaink amerikai progresszív válasza az, hogy

³ Elérhető: <https://nyti.ms/3uzCCMm>

semennyire; döntjük le a szobrát, tegyük magyarázó táblákat és kitérőket minden alkalommal, ha a neve felmerül, de sose kezeljük az életművét az egyéni esendőségeitől függetlenül.

Jelen írásomban egy 1980-as évekbeli esetet kívánok görcső alá venni, amelyben Paul de Man, az amerikai irodalmi dekonstrukció egyik nagy alakjának életműve került ösztűz alá halála után, fiatalkori írásai miatt. A „végtelen felelősség”, az emlékezet és az igazságosság kérdése körüli vitát Jacques Derrida és Jack Balkin írásain keresztül szeretném bemutatni.

A Paul de Man-eset és a derridai konstrukció igazságosságfogalmának egy lehetséges körvonalazása

Ismert, hogy amikor az 1980-as években a dekonstrukció megjelent az amerikai jogi gondolkodásban, akkor a CLS második generációja (illetve néhányan az első generációból, mint Duncan Kennedy) kezdte el a sajátos elmélet jelentőségét hangsúlyozni a jogi gondolkodás távlatainak kiszélesítése szempontjából. A dekonstrukció mint az európai kontinentális filozófia diskurzusából eredő elgondolás azonban egészen más szellemi környezetbe került az amerikai jogászság esetében. Ez ahhoz hasonlít, mintha egy tengeri halat az édesvízbe engednénk. A dekonstrukció szó *iterabilitása* maga után vonta azt, hogy egy teljesen új jelentésréteget kapott, hiszen egy olyan diskurzus szereplői ejtették ki, akiket a mainstream akadémiai körök nihilistáknak és a szellemi életet tekintve romboló erejűeknek tartottak. Ezek a viták korábban lezajlottak az amerikai irodalmi körökben, de a yale-i négyek (Paul de Man, Geoffrey Hartman, J. Hillis Miller és Harold Bloom) sikeresen ismertették el a dekonstrukciót elfogadható elméleti megközelítésként.

A jogászságnál azonban ez a diskurzus csak ekkor kezdődött meg, ráadásul eleve előítéletekkel kezelték, és úgy tekintettek rá, mint a már korábban meglévő nihilista jogászi attitűd egy újabb megnyilvánulására. Ezen az alaphelyzeten nyilván nem segített a derridai „*nincs szövegenkívül*” (il n’y a pas de hors-texte) szerencsétlenül félreértett koncepciója sem, amely a magyar fordításban már pontosabban „Szövegen kívüli jelentés nincsen.”-ként szerepel.⁴ A félreértés abban állt, hogy a szövegenkívüliség tagadásával Derrida és követői azt vallanák, hogy lényegében minden szövegnek és így a különböző szövegeknek olyan értelmeket tulajdoníthatunk, amilyeneket csak akarunk.

A dekonstrukció helyzetét tovább rontotta az, amikor kiderült, hogy az amerikai dekonstrukció egyik jeles képviselője, *Paul de Man* a második világ-

⁴ Jacques Derrida: *Grammatológia*. Ford. Marsó Paula. Budapest, Typotex, 2014. 182.

háború idején rövid ideig a *Le Soir* nevű belga lapba írt. Ekkoriban a *Le Soir* a megszálló náci Németország szócsöve volt, és az akkor húszas évei elején járó Paul de Man több, főleg irodalmi tárgyú cikket jelentetett meg a lapban, amelyek közül egy kifejezetten antiszemita hangot ütött meg. A helyzetet tovább bonyolította az, hogy de Man a botrány kirobbanásakor már öt éve halott volt, ezért ő maga nem tudott számot adni ifjúkora ezen epizódjáról. A *Critical Inquiry* hasábjain élénk vita bontakozott ki arra vonatkozóan, hogy e cikkek fényében hogyan kell megítélni Paul de Man munkásságát, és ez milyen kihatással lesz a dekonstrukcióra. Az uralkodó hangok mellett, hogy elítélték de Mant, ezt az alkalmat ragadták meg arra, hogy a dekonstrukcióról is megsemmisítő kritikát közöljenek, habár a kritikusok között volt olyan, aki nyíltan vallotta, hogy nem ismeri behatóan ezt az elméleti irányzatot. Jacques Derrida vállalta azt a rendkívül érzékeny és veszélyes feladatot, hogy árnyalja ezen egyszeri, általa eufemizálva „fiatalkori botlasként” hivatkozott epizódot, és ennek alapján újrafesse a Paul de Man-képet. Derrida nem kívánta tisztára mosni de Mant, elismerte a bűneit, azonban arra kívánta felhívni a figyelmet, hogy az ítékezésben a figyelmes újraolvasás kapja a főszerepet, ne pedig a vádaskodás. Másfelől jól látta, hogy a Paul de Man-eset nagyon jó ürügy volt arra, hogy a dekonstrukciót látens fasizmusval lehessen vádolni, így itt valójában a dekonstrukció tekintélyének megvédése volt a tét.

Jacques Derrida két hosszú és tőle szokatlanul szenvedélyes cikkben reagált a vádakra és kritikákra. Jack Balkin megjegyzi, hogy habár e cikkeknek szerves részét képezi az etikai ítékezés, az igazságosság gondolata, a *Force of Law* című előadásában, amikor a dekonstrukció és az igazságosság korábbi találkozásait veszi számba az írásaiban, ezeket a cikkeket nem említi. Balkin szerint érdekes, hogy Derrida marginalizálja ezt a két cikket, pedig amíg a *Force of Law*-ban a francia filozófus hajlamos elvontan beszélni az igazságosságról és az igazságos döntésről, addig ebben a két cikkben egy nagyon is konkrét etikai-erkölcsi szituáció megítéléséről van szó.⁵ Pont olyan egyedi helyzetről, amelyek fontosságára Derrida a szóban forgó előadásban felhívja a figyelmet. Balkin e három szöveg párhuzamos olvasásából próbálja kibontani a maga dekonstrukcióértelmezését.

Derrida sok esetben a Másikra, a halálában immár örökké távol lévő Paul de Manra való nyitottság hiányára hívja fel minduntalan a figyelmet. A következő módon lehetne összefoglalni Derrida érveit de Man helyes megítélése érdekében:

⁵ Jack Balkin: Transcendental deconstruction, transcendental justice. *Michigan Law Review*, 92. (1994), 5. 1134.

1. De Man nem felelős a náciizmus és a holokauszt bűneiért. „Mengeléhez hasonlítani, ahogy azt egy író tette, igazságtalan.”⁶
2. Igazságtalan a későbbi írásait csupán úgy olvasni, mint a bűneinek vagy felelősségének bevallását.⁷
3. Igazságtalan lenne fiatakorának egyetlen epizódja alapján megítélni őt (Paul de Man több megjelent cikkéből csak egy volt egyértelműen antiszemita).
4. A cikket kontextusba helyezve látható, hogy a többi kortárs cikkhez képest ez a cikk még mindig sokkal kevésbé kárhoztatásra méltó.⁸

Magam úgy gondolom, hogy Derrida érveit több ponton is lehet vitatni, de ha szigorúan ragaszkodunk a tudományos vizsgálódáshoz, akkor azt olvashatjuk ki e cikkekből, hogy Derrida a megfelelő, az igazságos ítélkezésre hívja fel a figyelmet. Ez a megfelelés, a felelősség határa kulcsfontosságú lesz Balkin transzcendentális dekonstrukciójának megértésében.

Az igazságosság és a dekonstrukció jobb megértése

Balkin a három szöveg alapján a „*dekonstrukció maga az igazságosság*” misztikus megfogalmazását négy állításban vagy problémakörben foglalta össze. Az első az igazságosság (mint jog) alanyainak problémája; a második a Lévinas által ihletett „végtelen felelősség” gondolata; a harmadik az igazságosság azon követelménye, hogy a „Másik nyelvén beszéljünk”; végül a negyedik Derrida azon megállapítása, miszerint a dekonstrukció egy antitotalitárius elemzési forma. A továbbiakban e négy problémakört vizsgálom úgy, hogy összefoglalom Derrida gondolatait, majd Balkin megállapításait és következtetéseit.

Az igazságosság (mint jog) alanyai

Jacques Derrida a *Force of Law* című művében elejtett megjegyzése alapján azon pusztá létezők, amelyeket az „állat” szóval szoktunk jelölni, a domináns nyugati diskurzusban nem lehetnek az igazságosság alanyai, sőt a sérelmükre elkövetett tetteket nem lehet bűncselekménynek vagy károkozásnak

⁶ Jacques Derrida: Biodegradables. Seven diary fragments. *Critical Inquiry*, 15. (1989), 4. 821.

⁷ Jacques Derrida: Like the sound of the sea deep within a shell. *Critical Inquiry*, 14. (1988), 3. 640–651.

⁸ Derrida (1988): i. m. 621–632.

betudni.⁹ Az alanyiség (vagy szubjektum) határainak megvonása lényeges kérdés Derrida szerint, mert úgy véli, még mindig túl egyoldalúan vonjuk meg ennek határait: „volt egy olyan idő, nem is olyan régen, és még véget sem ért, amelyben a »mi, emberek« azt jelentette, »mi, felnőtt, fehér európai férfiak, húsevők és áldozatra készek«.”¹⁰ A francia filozófus érvelése szerint a dekonstrukció az igazságosság és a felelősség mind fokozatosabb érvényesítésére szólít fel, és ez maga után kellene, hogy vonja az igazságosság alanyi körének minél tágabban történő kijelölését.

Az emberi személy fogalmának meghatározása és körülhatárolása alapvető kérdés napjaink emberi jogi diskurzusában, és ami Derridánál még csupán egy sejtés volt az „állatok jogaira” vonatkozóan, az egyre inkább aktuális kérdéssé válik a különböző híradásokban,¹¹ diskurzusokban. Habár senki sem vitatja, hogy az állatok megérdemlik a tisztességes, erkölcsös bánásmódot, mégis az a paradox helyzet állt elő napjainkra, hogy a „ha többek személyiségét, és így jogát ismerjük el, akkor nagyobb lesz az igazságosság” axiómájával teljesen ellentétes folyamatot fedezhetünk fel a meg nem született személy jogaival kapcsolatban. Tudniillik a meg nem született személy (méhmagzat) jogainak elismerése sokkal vitatottabb, sőt tendenciáit tekintve ez az „ügy” nem a védtelen méhmagzat jogainak kiterjesztése felé halad.¹²

Ezt az önellentmondást Balkin is felismerte. A dekonstrukció nyelvén szólva itt az „ember” és „állat” dichotómiáját láthatjuk, ahol az ember azon létezőket jelöli, akikkel szemben igazságosnak kell lennünk, akikkel szemben felelősséggel tartozunk; míg mindazok, akik az ellentétpár másik pólusára kerültek, pusztán egyszerű létezők lesznek, akikkel bármit meg lehet tenni. A két fogalom közötti határvonal mindig megkérdőjelezhető, mivel teljesen önkényesen megvont.¹³ Habár meg szeretném jegyezni, hogy ez a megkérdőjelezési kényszer pontosan a világ ilyen durva leegyszerűsítéséből adódik. Amíg az egyik oldalon vannak a személyek, akikkel szemben *„határtalan felelősséggel tartozunk”*, a másik oldalon pedig minden más (és itt kövek, növények és állatok egyaránt vannak), addig mindig érezni fogjuk, hogy „hiba van a rendszerben”. Egy kő nem fog panaszkodni, ha egy csákánnyal

⁹ Jacques Derrida: The force of law. The mystical foundation of authority. *Cardozo Law Review*, 11. (1989–1990), 5–6. 951.

¹⁰ Derrida (1989–1990): i. m. 951.

¹¹ A legutóbbi ilyen hír Argentínából jött, ahol a bíróság „nem emberi személynek” ismert el egy orángutánt, és ezen személyi mivoltából következően joga van a szabadságra. Forrás: <https://reut.rs/3dK5tqv>

¹² Vö. Frivaldszky János: *A jogfilozófia alapvető kérdései és elemei*. Budapest, Szent István Társulat, 2013. 98–111.

¹³ Balkin (1994): i. m. 1143–1144.

lehasítjuk a hegyoldalból, azonban az állatok természetükből adódóan képesek fájdalmat érezni, és ez jól látható. Még Aquinói Szent Tamás is úgy fogalmazott, hogy a létezők különböző nemeiben másképpen vesz részt az örök törvény.¹⁴ Mindebből azt a közbenső értékelést szeretném levonni, hogy éppen a világ durván leegyszerűsítő, mesterséges dichotomikus (személyek, akikkel szemben igazságosak lehetünk – nem személyek, akik mindig elnyomásban és erőszakban élnek) felosztása az, ami megzavarja a teoretikus tisztánlátását azoknak, akik szerint az állatok egyedüli lehetséges védelmi formája (a hátrányos megkülönböztetéssel és az erőszakkal szemben), ha azokat felemeljük az emberi szintre azáltal, hogy személyként kezeljük őket – de legalábbis a legintelligensebb emlőöket.¹⁵

Balkin szerint azonban a dekonstrukció és az egalitárius, emancipatorikus politika közötti egyenlőségjel tétele túlságosan elhamarkodott. Miről is van szó? Ha a dichotomikus ellentétpár két eleme között vont határvonal instabil, akkor bebizonyítható, hogy egyes létezők inkább személyek, vagy fordítva: egyesek, akiket személynek gondolunk, valójában nem is azok. „Valóban, valaki felfoghatja úgy a bigottság történetét, mint az emberiség elképzelt egységének folyamatos dekonstrukcióját.”¹⁶ Valószínűleg a dekonstrukció legelkötelezettebb hívei sem szeretnék, ha olyan zavaros és embertelen ideológiákkal kerülnének egy sorba, mint a dél-afrikai apartheidrendszer és a különböző fajgyűlölő diktatúrák, pedig ha pusztán a dekonstruktív gyakorlatot nézzük, akkor az érvelés szintjén ugyanazon (értelmezési-érvelési) műveletek zajlanak az ember és állat határának megvonásakor. Önmagában a dekonstrukció (mint módszer) nem tud igazságot tenni egy ilyen kérdésben, de a dekonstruktor megpróbálkozhat vele: ő ugyanis az, aki mozgatja az érvelések láncolatát, és ő az, „ki érzi a földet, / tapintja merészen a görcsös, a szörnyű / Medusa-valóság kő-izonyatját /s szól: »ez van«, »ez nincsen«, / »ez itt az igazság«, »ez itt a hamisság«.”¹⁷ Ha mindezt így nézzük, akkor érezhető, hogy a dekonstrukció rá van szorulva bizonyos előzetes megfontolásokra, előzetes értékelésekre, és bizony az ontológiára is.

Balkin vitatja azt is, hogy a „személyek” körének bővítése egyenes arányban növelné a társadalmi igazságosságot. Meglehetősen naiv elképzelés, valóban. Az elmúlt pár száz évben a jogok alanyainak legnagyobb kiterjesztése

¹⁴ Aquinói Szent Tamás: *A Summa theologiae kérdései a jogról*. Ford. Tudós Takács János. Budapest, Szent István Társulat, 2011. 22, 26.

¹⁵ Az állatokkal kapcsolatos megítélés változásaira lásd Pongrácz Alex: „Nem álmod-e, hogy egyszer láthatatlan légy?” A természettel kapcsolatos felfogás változásai és a szuverenitás kizáródásának esélyei. *Jogelméleti Szemle*, (2020), 2. 39–54.

¹⁶ Balkin (1994): i. m. 1145.

¹⁷ Részlet Kosztolányi Dezső *Marcus Aurelius* című verséből.

(szigorúan kvantitatív szempontból) nem a rabszolgaság eltörlésének, az emberi jogok egyetemes elismerésének köszönhető: a valódi ok a jogi személy létének univerzális elismerésére vezethető vissza.¹⁸ Anélkül, hogy a téma részleteibe belemennénk, vajon tényleg növelte-e az „igazságosságot” az, hogy a nagy óriás-cégek jogainak elismerésével lehetővé tettük, hogy elképesztő vagyoni (és ezzel együtt hatalmi) koncentráció alanyai legyenek? Nem lehet erre a kérdésre egyszerű (és lehetőleg demagógiamentes) választ adni, de még az emancipatorikus-baloldali gondolkodók egy része is, akik egyetértenek a jogok alanyainak állatokra való kiterjesztésével, szkeptikusok lehetnek azon axiómával szemben, hogy pusztán az igazságosság mint jog alanyainak kiterjesztése önmagában növeli a társadalmi igazságosságot.

Balkin felveti azt a meglátást is, hogy *pro life* szemszögből a méhmagzat és gyermek (ember) közötti határvonal hasonlóképpen elmosódott,¹⁹ önkényes és így dekonstruálható. Amit Derrida és mások elmondanak az állatok jogaiból való kirekesztéséről és az ellenük elkövetett jogsértésekről, ugyanúgy megáll a méhmagzatra is, ahogy Balkin arra rámutat.²⁰ Az abortuszt propagálók persze nem fogadnának el egy ilyen érvelést, de nem azért, mert a dekonstrukció bármiben is meggátolná a dekonstruktórt, hogy így érveljen, hanem azért, mert számukra így igazságos az önrendelkezés és az anya érdekei szempontjából. De miről is van szó? A dekonstrukció valójában formába önti a meglévő értékválasztásainkat, de nem tudja megmondani nekünk, hogy mit gondoljunk igazságosnak bizonyos kérdésekben.

A határtalan felelősség

Többször is említettem, hogy Derrida igazságosságkonceptiója nagyon sok helyen támaszkodik a lévinasi határtalan (*infini*) felelősség gondolatára. Lévinas szerint „a Másikkal való kapcsolat maga az igazságosság”,²¹ a Másikkal szembeni felelősségem és kötelességeim határtalanok, és sosem tudok azoknak teljes egészében megfelelni. De mégis mit jelent konkrét esetben a határtalan felelősség? Derrida ezen a ponton nagyon absztrakt szinten beszél a felelősségről és a méltányosságról. Egy olyan igazságosság megfogalmazására utal, amely túlmutat az egyenlőségen és az arányosságon.

¹⁸ Balkin (1994): i. m. 1146.

¹⁹ A méhmagzat jogalanyiségának kérdőjeleiről lásd Frivaldszky (2013): i. m. 43–54.

²⁰ Balkin (1994): i. m. 1148.

²¹ Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen: tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor, 1999. 89.

Balkin meglátása szerint az igazságosság tekintetében konkrét esetben a francia filozófus mintha elfeledkezett volna a felelősség határtalanságáról. Paul de Man kapcsán, ha felelevenítjük a védelmére felhozott érveket, Derrida mintha amellet érvelne, hogy ha el is ítéljük de Mant, akkor is megfelelő módon tegyük. Az alapján ítéljük meg, ami neki jár. Sem Paul de Man, sem a dekonstrukció nem felelős a holokauszt szörnyűségeiért. A megfelelőség, a Másikat megillető, a *juss (iustum)* gondolata hatja át Derrida gondolatait ebben a konkrét kérdésben, még ha ő maga ezt nem is mondja ki. Vajon felelősséggel tartozom-e az utca végén lakó beteg özvegyasszonyért? Kell-e bűnösnek érezni magunkat honfoglaló őseink rablóportyáiért? Felelősséggel tartozom azért, ha a fuvarozási szerződés teljesítésekor a kamion sofőrje a nekem szállított áruval karambolozik, és ezzel súlyos anyagi károkat okoz?

A ki, miért és milyen mértékben tartozik felelősséggel egy nagyon is hűsbavágó jogi és etikai kérdés, amelyre nem lehet elhamarkodottan válaszolni. A „határtalan felelősség” koncepciója a fenti kérdéseknél elmosza a kontextust, és minden esetben megkövetelné a felelősségérzetet, azonban látható, hogy konkrét esetben Derrida mégsem emellett érvel (Drucilla Cornell továbbhalad ezen a határtalan úton, de az eredmény inkább politikai filozófia lett, semmint jogi elmélet), hanem amellet, hogy a felelősség mértékét valamiféle *megfelelőség* (talán arányosság) kell hogy mérje. Az igazságosság megköveteli, hogy ne legyünk felelősek az igaztalan vádakkal szemben.²² Balkin nagyon finoman jegyzi meg, hogy a probléma feloldása valójában a derridai *határtalanságnak meghatározhatatlanságra* való átfogalmazása lehet.

A „meghatározhatatlanság” egy sokkal pragmatikusabb és jobban megfogható mederbe tereli a felelősségről szóló érvelést Balkinnél. A derridai eredeti elképzelést úgy fogalmazza újra, hogy közben megmarad a kötelesség- és felelőség-meghatározás kontextusból eredő bizonytalansága. „A meghatározhatatlannak nincsenek tiszta határai, mert a látóköre annyira kontextusfüggő, és nem lehet előzetesen minden lehetséges jövőbeli kontextust leírni. A meghatározhatatlannak vannak határai, de nem tudjuk pontosan, hogy hol. A határtalannak nincsenek határai, és ebben biztosak vagyunk.”²³

Mindez nemcsak a felelősség mértékére vonatkozik, hanem a szövegek jelentésére is. Balkin szerint a dekonstrukció képviselőinek gyakran tulajdonítják azt a nézetet, hogy a szövegek jelentése meghatározhatatlan. Ez kétféleképpen lehetséges: a szövegeknek végtelen elképzelhető jelentése van (ezt nevezi Balkin nihilista nézetnek), a másik szerint pedig csupán meghatározhatatlanok a kontextustól való függőségük miatt, minthogy más környezetben más olvasatokat produkálhat

²² Balkin (1994): i. m. 1151.

²³ Uo. 1151.

ugyanazon szöveg, de ettől nem lehet bármilyen jelentést tulajdonítani annak. Balkin az utóbbi mellett foglal állást, ezt a megközelítést nevezi transzcendentális dekonstrukciónak.

A szöveg nihilista dekonstrukciója minden dichotómia közötti különbségtétel illuzórikus voltára mutat rá, mivel valójában mind a kettő ugyanazt jelenti. Ezzel szemben, ha a balkini egymásba forduló ellentétekre gondolunk, akkor látható, hogy az ellentétpárok, habár tartalmazzák egymást (sőt feltételezik egymást), mégsem mondhatjuk, hogy a dolgok, amelyekről szó van, nem léteznek. A nihilista dekonstrukció Balkin álláspontja szerint tarthatatlan álláspontokra vezetne, és alapjaiban elhibázott.²⁴ A nihilista dekonstrukció alapján a nappal és éjszaka ellentétpárja közötti határvonal pontos meghúzása képtelenség, ezért valójában ezek nem léteznek, és minden nap „végtelen”. Balkin szerint a meghatározhatatlanság nem jelenti azt, hogy a megkülönböztetésnek nincs értelme, csupán azt, hogy annyira kontextusfüggőek, hogy minden esetben alapos vizsgálatnak kell alávetni az állításainkat és a döntéseinket.

A Másik nyelvén beszélni

A *Force of Law* kétségkívül legelgondolkodtatóbb sorai azok, ahol a francia filozófus arról beszél, hogy bármiféle igazságosság előfeltétele az, hogy a Másik nyelvén tudjunk beszélni. Derrida szerint több példát is tudunk hozni akár az irodalomból, akár a történelemből, amikor valakit vagy valakiket olyan nyelven megfogalmazott normák alapján ítélték meg, amiket ők maguk nem értettek, vagy azok meghatározását vitatták.²⁵ A multikulturalizmus és a kultúrák közötti érintkezés egyre növekvő problémái (amelyet egyes szerzők borúsan a civilizációk összezsapásaként aposztrofálnak) mind azt a kérdést járják körbe, hogy hogyan tudjuk a Másikat, annak kultúráját megérteni, ha nem ismerjük a nyelvét, nem ismerjük a kontextust, amelyben szocializálódott; és miképpen vagyunk képesek a saját normáinkat idegen kultúrák felé közvetíteni akár a saját, akár a Másik nyelvén. De ha nem is a multikulturalizmus diskurzusában vizsgáljuk ezt, akkor is felmerül az, hogy miként tudjuk a Másikat közvetlenül megszólítani, és hogyan tudjuk a kapcsolatainkban az igazságosságot vele együtt fenntartani.

A jog mint törvény Derrida szerint mindig valamiféle harmadikként lép be az Én és a Másik kapcsolatába, mivel a jogszabályi előírások valamiféle igazságossági sztenderdekot határoznak meg a felek viszonyaiban. Azonban a harmadik

²⁴ Balkin (1994): i. m. 1153.

²⁵ Derrida (1989–1990): i. m. 951.

bevonása bármilyen etikai kapcsolatban a derridai–lévinasi modellben annak etikai voltát szünteti meg. Ha a felek egymáshoz való viszonyukban az előre lefektetett szabályokat követik, onnantól a cselekvésük nem lesz más, mint mechanikus cselekvés a Másikra való odafigyelés nélkül. „Még ha meg is elégszem az igazságos szabály használatával, az igazságosság szelleme nélkül, [...] talán védve vagyok a jog (*droit*) által, a cselekedetem összeegyeztethető az objektív joggal, de nem lennék igazságos. A cselekedetem, ahogy Kant mondaná, *kötelességtudó* lenne, de nem a kötelesség által vagy a jog *tisztelete* miatt. Lehetséges azt mondani: egy cselekedet nemcsak jogszerű, de igazságos is?”²⁶ Derrida válasza egyértelmű nem. A jognak viszont Balkin szerint több korlátja van, amely akadályozza az igazságosság maradéktalan kibontakozását:

1. A törvények általános nyelven szólnak, mert különböző tényleges helyzetben kell érvényesülniük, vagy a jogalkalmazónak szubszumálnia kell a tényleges tényállást a norma előírásai alá. „A jognak így egyszerűsítanie kell, és meg kell hamisítania az elé kerülő szituációt.”²⁷
2. James Boyd White-ra hivatkozva Balkin szerint a fordítás problémájával is szembe kell kerülnie a bírónak, hiszen a Másik nyelvről kell a sajátjára lefordítania az igazságosságot, de minden fordítás szükségszerűen tökéletlen.
3. A törvénynek olyan nyelven kellene szólnia, amely nem tartozik egyik félhez sem, így semleges és fair maradhat. Azonban elképzelhető az, hogy a nyelvi kifejezésforma illetően távolságtartása lesz az, amely megakadályozza, hogy ténylegesen sikerüljön igazságot szolgáltatni. Hiszen olyan nyelven és módon írja le az elé kerülő szituációt, amelyben a felek nem tudják önmagukat kifejezni. A végeredmény így az lesz, hogy a jog lehet, hogy nem az egyik fél nyelvén beszél, hanem éppen ellenkezőleg, egyik fél nyelvén sem fog. Ez pedig az egyedi helyzet jelentőségét ássa alá, amely fontos lenne bármiféle igazságossághoz.²⁸

Derrida két imperatívuszt ír elő: először is, hogy minden helyzetet a maga egyediségében vizsgáljunk; másodszor pedig, hogy próbáljuk meg a szituációt a Másik szemszögéből is nézni, ami maga után vonja azt, hogy annak nyelvén és világnézetén keresztül vizsgáljuk a köztünk lévő viszonyt. Ez két különböző előírás, amelyeket nem szabad összekeverni.²⁹

²⁶ Derrida (1989–1990): i. m. 949.

²⁷ Balkin (1994): i. m. 1157.

²⁸ Uo. 1157–1158.

²⁹ Uo. 1158.

Minden helyzet egyedisége

Vajon mit jelent az, hogy minden szituációt a maga egyediségében vizsgáljunk? A különböző élethelyzetek mindig valamiféle hasonlóságokat szoktak mutatni; erre vezethető vissza az, hogy a jogi nyelv által megragadhatók és rögzíthetők azok a jellegzetes vonások, amelyek például az adásvételi szerződést adásvételi szerződéssé teszik. Azonban az is nyilvánvaló, hogy nem mindegy, hogy egy megunt széket adunk el, vagy egy másfél szobás garzonlakást. A korábbi pontban említett nihilista-transzcendentális megközelítés a balkini értelmezésben itt is megjelenik, hiszen a nihilista értelmezés szerint az egyediség túlhajtása miatt mondhatnánk azt, hogy igazából nem lehet általánosan leírni egyetlen jogviszonyt sem, így az hiábavaló vállalkozás lenne. A józan ész és a szakmai tudásunk jó okkal tiltakozna egy ilyen megállapítás ellen. Ha egy szituáció annyira egyedi, hogy össze sem mérhető a másikkal, akkor az a döntés képtelenségét is maga után vonná, vagy legalábbis minden döntés egyedi lenne, de e döntések igazságosságát nem tudnánk megállapítani, mert nincs semmilyen mögöttes elgondolás.³⁰

Azonban ha a relatív különbözőség álláspontját fogadjuk el, akkor a kérdés máris kezelhetőbb lesz. Az igazságos jogi döntés valahol mindig a megfelelő kontextus kiválasztásán múlik,³¹ azon, hogy mely jogszabályoknak (az angolszász jogi gondolkodásban: precedensek) feleltethető meg leginkább az adott tényállás. Ez a döntés mindig maga után vonja a bírói diszkréciót, de ettől még a döntés nem lesz feltétlenül önkényes, és nem fogja a helyzet egyedi értékelésének figyelembevételétől megfosztani az érintett feleket.

Mindezt igaznak véli Balkin a Másikkal való kapcsolatunkban is, mint-hogy a Másik tökéletesen idegenként való kezelése ugyanúgy problémát okozhat, mintha a többiekhez teljesen hasonlóknak kezelnénk, nem tisztelve a releváns egyedi különbségeit. „Ha meggondolatlanul úgy vesszük, hogy a Másik teljesen olyan, mint mi, akkor nem tudjuk megérteni a tetteit, ha eltérnek a mienktől; ha ragaszkodunk önmagunk abszolút különbözőségéhez hozzá képest, akkor sosem lesz képes megérteni minket.”³²

Megérteni a Másik szempontjait

A Másik megértése Derrida szerint minden igazságosságnak az előfeltétele. Kétségtől, a Másikra való nyitottság nélkül nehezen képzelhető el bármilyen

³⁰ Balkin (1994): i. m. 1159–1160.

³¹ Uo. 1160.

³² Uo. 1161.

emberi kapcsolat; de vajon tényleg kötelesek vagyunk mindig a Másik szemszögéből nézni az elénk kerülő szituációt?

Ez a megközelítés Balkin szerint akkor tűnik a legvonzóbbnak, ha az adott viszonyban mi vagyunk az erősebb fél vagy a károkozó, esetleg mi hozunk döntést egy vitatott esetben. Ekkor a kötelességeink vagy jogaink gyakorlásakor a Másikra tekintettel kell eljárni, hogy lássuk, milyen kihatással lehet ez rá, s ekkor arra van szükség, hogy félretegyük a prekonceptcióinkat, és az ő nyelvén, az ő világlátásán keresztül lássuk a helyzetet.³³ Álláspontom szerint persze erősen kérdéses, hogy megvan-e a kellő információnk ahhoz, hogy (például) „kínaivá váljunk”, és így lássuk a viszonyt, és nem csupán úgy nézzük a helyzetet, ahogy szerintünk a Másik látja.

Balkin szerint azonban ez az imperatívusz korántsem ilyen problémátlan abban az esetben, ha mi vagyunk az elnyomottak, a bűncselekmény áldozatai vagy a gyengébb fél. Tényleg igazságos annak a szemszögéből nézni a vonatkozó szituációt, aki egyébként ártani akar nekünk? Meg kell-e érteni a nemi erőszak áldozatának, hogy az elkövető szemszögéből ő csupán egy eszköz volt alattomos vágyainak kielégítésére? Igazságos lenne az, hogy egy holokauszt-túlélő a korábbi elnyomóit az „árja felsőbbrendűség” nyelvén szólítsa meg?³⁴ Különösen úgy, hogy ezekben a szituációkban a másik ember éppen a mi személyi mivoltunkat vonta kétségbe, ami pedig összeegyeztethetetlen az igazságossággal.

Derrida a korábban említett konkrét etikai szituációban (Paul de Man) pontosan azt veti a kritikusok szemére, hogy nem értették meg az igazságosság hívását, és nem a Másikra való nyitottsággal közelítették meg a kérdést. Derrida a méltatlan és alattomos támadások egy részére, amelyek nemcsak néhai barátját, hanem az ő személyét is érintették, így reagált: „[Az erőszakos támadásokról:] Nem lehetséges, hogy ezen a szinten válaszoljak. És kötelességem ezt nem elfogadni. Az ember nem csak maga dönt a fölényes hangnem használatáról.”³⁵ E sorokból az derülhet ki, hogy nem vagyunk minden esetben kötelesek a „Másik nyelvén” válaszolni, sőt ugyanolyan módon reagálni. A Másikkal való találkozás nem minden esetben jelenti azt, hogy a felek nyitottak lesznek a párbeszédre.³⁶ Az elnyomó vagy a Másikat sértő viszony nem követeli meg azt, hogy akkor e személy világlátásán keresztül lássuk a helyzetet. Sőt az igazságosság azt követeli, hogy a károkozó feleljen a tetteiért még akkor is, ha ő nem akar, vagy úgy gondolja, hogy nem felelős semmiért. Így az igazságosság azt követeli meg tőlünk, hogy ne öntagadó

³³ Balkin (1994): i. m. 1162.

³⁴ Uo. 1162–1163.

³⁵ Derrida (1989): i. m. 872.

³⁶ Balkin (1994): i. m. 1164.

nyelven kezeljük a dolgokat és a személyeket, hanem úgy, ahogy az adott szituáció megköveteli.³⁷ Vagy, ahogy a klasszikusok mondanák, ahogy a dolog természete azt megköveteli.

A másik nyelvén való beszélés kötelességét így sokkal inkább meghatározhatatlannak, mint határtalannak kell értelmezni Balkin szerint. A kötelességünk az, hogy a tőlünk telhető módon leginkább törekedjünk a Másikhoz fűződő viszonyunkban az ő megértésére. De meddig kell ebben elmennünk? Balkin úgy véli, nem tudjuk e kötelesség határait tisztán és mindenkorra definiálni, de az adott találkozás kontextusából még van esély arra, hogy megeljük ezen imperatívusz megfelelő alkalmazását.

Az „erősebb” és „gyengébb” fél fogalma sem menekülhet a jelentés ideológiai sodródásától vagy a kontextustól. Ráadásul, míg az eddigi leírásból úgy tűnhet, mintha ez az elismerési viszony egyoldalú lenne, valójában kölcsönös, mivel mindkét fél számára a jogviszony másik tagja *Másiknak* számít, akire tekintettel kell lennie. Így a kötelességeink sokban függenek attól, hogy miképpen definiáljuk az egyes szereplők pozícióját. A kötelességeink terjedelme a Másik nyelvén való beszélés szempontjából sokban függ attól, hogy miképpen határozzák meg a szerepeiket.³⁸ Egyértelműen látszik, hogy az erős-gyenge, elnyomó-elnyomott dichotómiák olyan egymásba hajló ellentétek, amelyek könnyedén dekonstruálhatók.

A Paul de Man-esetben is kérdéses Balkin szerint, hogy milyen szerepet osszunk a fiatal belga irodalmárra. Az áldozatét, akit igaztalanul vádolnak, vagy egy olyan személyét, aki igaztalanul vádolt másokat? Az opportunista kollaboránsét vagy éretlen fiatalét, aki megbecsült tudóssá érett? A méltányossági kötelességünk meghatározhatatlansága azonban nem jelenti annak bármilyen irányban való korlátatlanságát (legyen az felmentés vagy elítélés). Mindkét véglet igazságtalansághoz vezethet: akkor is, ha teljesen visszautasítjuk a Másik nézőpontját, és akkor is, ha csupán az ő szempontjai alapján mérlegeljük az elénk kerülő etikai-jogi szituációkat.

Dekonstrukció mint antitotalitárius elemzés

A Paul de Manról szóló szövegében Derrida a dekonstrukció egy másik értelmezését is felvetette, amelyben a dekonstrukciót egy antitotalitárius elemzési módként mutatja be. A totalitarizmus mindig valamiféle leegyszerűsítést, meghamisítást vagy elhamarkodott ítéletet jelent:

³⁷ Balkin (1994): i. m. 1164.

³⁸ Uo. 1168.

„[P]urifikáció, tisztogatás, totalizálás, eltulajdonítás, homogenizálás, hirtelen objektifikáció, jó lelkiismeret, sztereotipizálás és el nem olvasás; minden szöveg és probléma közvetlen átpolitizálása és depolitizálása (a kettő mindig együtt jár), közvetlen historizálása és dehistorizálása (ez mindig ugyanaz), a moralizálás azonnali megideologizálása (ez maga az amoralitás); gyorsított perek, rosszallás vagy felmentés, végrehajtások vagy finomítások összefoglalása. Ezt kell dekonstruálni.”³⁹

A fenti felsorolás elemei mind a kontextus figyelembe nem vételéből eredő hibák és bűnök. Balkin szerint a totalitárius-kritika egyben a derridai logocentrizmus-kritika egy újabb megfogalmazása. A logocentrizmus problémája nem más, mint a kategorikus ítéletek problémája: a kategorikus ítéletek egyfelől szükségesek azért, hogy beszélhessünk bizonyos dolgokról, de Balkin szerint ezek a kategorikus kijelentések figyelmen kívül hagyják az egyes dolgok kontextusát. Amikor valamire azt mondjuk, hogy kölcsönszerződés, adásvétel, jogi személy, akkor arról teszünk állításokat, hogy az adott, a jelenség szféraszintjén létező dolog milyen előzetesen felállított fogalmi kategóriába fér bele. A kategorikus kijelentések összevonnak dolgokat, függetlenül e jelenséghalmazok különbségeitől, és figyelembe nem véve azt, hogy más dolgokhoz ezek hasonlítanak.⁴⁰ Így Balkin szerint minden kategorikus kijelentés az adott helyzet meghamisítása vagy leegyszerűsítése.

A dekonstrukció ereje Balkin szerint az, hogy képes kimutatni, milyen szakadék tátong a kategorikus kijelentéseink és azok jelentést befolyásoló kontextusa között (amit néhányan talán az egyedi helyzet egyedi igazságosságának neveznének). Balkin azonban nem amellett érvel, hogy teljesen vessük el a kategorikus kijelentéseket, hanem csupán azt mondja, hogy egyetlen elemzésünk és értelmezésünk során se feledkezzünk meg arról, hogy minden dolog a kontextusok gazdagon burjánzó rétegeiben helyezkedik el. A dekonstrukció minduntalan erre mutat rá, azokra a leegyszerűsítő kijelentésekre tehát, amelyek nem vesznek figyelembe minden kontextust, minden lehetséges megközelítést, és ezért egyes fogalmak vagy szövegek értelmezése megkövesedik. Balkin szerint a „totalitárius” szó használata szintén túl erős, és túl sok olyan értelmezési réteget von be, amely megnehezíti annak helyes értelmezését. Így ír erről: „A dekonstrukciónak az antitotalitárius gondolkodással Derrida általi azonosítása sokkal jobban kifejezhető a dekonstrukciónak transzcendentális emberi értékekhez való kötésével, amelyeket a jog, a nyelv, és a konvenciók sosem tudnak teljesen kiszolgálni, és ezeket mindig félig elfedik.”⁴¹ Az értékek transzcendenciája vezet minket a balkini dekonstrukció átfogó megértéséhez és bemutatásához.

³⁹ Derrida (1988): i. m. 646.

⁴⁰ Balkin (1994): i. m. 1173.

⁴¹ Uo. 1174.

Az értékek transzcendenciája és a transzcendentális dekonstrukció

Egy korábbi írásomban már bemutattam, hogy Balkin szerint minden dekonstrukció kulcsa az, hogy mit dekonstruálunk, és milyen értékkelköteleződéssel rendelkezik a dekonstruktor.⁴² A dekonstrukció balkini értelmezése szerint a dekonstrukció mindig arra a szakadékra mutat rá, amely az emberi értékek és azok jogi-társadalmi-kulturális kifejeződése között van. Ezt nevezi Balkin *normatív szakadéknak* (*normative chasm*). Ha „a dekonstrukció maga az igazságosság”, ahogyan azt Derrida mondta, hogyan lehetséges az, hogy azt mégis lehet azzal ellentétes, azaz kifejezetten igazságtalan célokra is használni? Nincs erre hatásos válasz, ezért Balkin szerint a dekonstrukciónak valójában kétféle értelmet kell tulajdonítanunk.

Első értelemben a dekonstrukció egy érvelési gyakorlat, amelyet emberek alkalmaznak, így mint minden retorika, ez is használható jó és rossz célokra egyaránt. Második értelmezése azt a normatív szakadékot jelenti, amely az értékeink és azok konkrét kifejeződése között húzódik meg. Az értékek kifejeződése mindig történelmi-társadalmi szituáció függvénye, azaz kontextusfüggő, és ugyanígy bármilyen dekonstruáló érvelés egy meghatározott történelmi szituációban megy végbe, a dekonstruktor kontextusfüggő értékválasztásai által meghatározottan. A normatív szakadéktól nem tudunk megszabadulni egyszer és mindenkorra, mert nem tudjuk sosem az egész kultúránkat destabilizálni és újraértelmezni, hanem mindig csak annak egyes részeit. További probléma az, hogy minden elemzésnek, értelmezésnek véget kell valamikor vetni, de ez a „vég” nem jelenti azt, hogy ne lehetne még innen is továbblépni, hogy ne lenne helye további dekonstrukciónak.⁴³ A dekonstrukció jelenlétkritikája így azt jelenti, hogy a szakadék két oldala sosem fog összeérni, a transzcendentális igazságosság és annak partikuláris leképeződése az egyszeri emberi kultúránkban sosem lesz egymásnak tökéletesen megfeleltethető.

E megfontolások alapján Balkin szerint elhibázott a dekonstrukció azonosítása az igazságossággal.⁴⁴ Az igazságosság abban az értelemben lehetetlen, hogy sosem találhatunk olyan cselekedetet, amelyről kategorikusan ki tudjuk jelenteni, hogy igazságos. Derrida misztikus megfogalmazásai az amerikai jogász szerint valójában elfedik a lényegét.⁴⁵ Mert ha elfogadjuk, hogy mind az igazságóságot és mind a dekonstrukciót lehetetlen teljes jelenlétében elérni, akkor

⁴² Kevevári István: A dekonstrukció megszélidítése: Jack Balkin dekonstruktivista jogelmélete. *Jogelméleti Szemle*, (2014), 4. 53.

⁴³ Balkin (1994): i. m. 1178.

⁴⁴ Uo. 1179.

⁴⁵ Uo. 1151.

más értékekkel is ez a helyzet: szépség, bölcsesség, bátorság – mindezek szintén elérhetetlenek. Balkin szerint a dekonstrukció a transzcendentális értékek és az emberi konvenciók közötti szakadéknak nem az egyik partvonalán áll, hanem ő maga a szakadék.⁴⁶

Mindez látszólag megmagyarázná azt, hogy a dekonstrukció módszertani értelmezése miért hibás: ha azt mondjuk, hogy a dekonstrukció az a jelenség, amely az érték és annak megvalósulása között van, akkor érthető, hogy az erre való rámutatás önmagában nem lesz dekonstrukció. Így az érvelés, amely erre a normatív szakadékra vonatkozik, szintén dekonstruálható marad, hiszen minden elemzés nagymértékben kontextusfüggő (és így kultúrafüggő). Ez a függő helyzet teszi lehetővé, hogy a dekonstruktív érvek sem menekülhessenek az ideológiai sodródás elől, így térben és időben egyes állítások – legyenek azok bármilyen erősek is a maguk korában – jelentése és politikai töltete meg fog változni.⁴⁷

Mit jelenthet „az igazságosság határtalan követelése”? Balkin szerint az igazságosság semmiképpen sem követel meg tőlünk semmit, mert az igazságosság nem norma, ami előír, hanem egy érték vagy erény, amely „*az emberek szívébe van írva*”.⁴⁸ Amikor Derrida az igazságosságot teszi meg a követelés alanyának, mintha ő követelne meg tőlünk valamit, valójában elfed egy nagyon fontos dolgot: nem az igazságosság követel meg valamit, hanem nagyon is konkrét személyek. Balkin az értékeket belső ösztönökként írja le, amely gondolat meglepően közel áll a klasszikus természetjog képviselőinek nézeteihez (bár Balkin és a klasszikus jogfilozófusok nézeteit nem azonosítanám).⁴⁹

A dekonstruktív gondolkodás szinte a kezdetektől nagyon is antihumanista felhangokkal rendelkezik. Ha megfigyeljük Derrida számtalan írását, akkor látható, hogy nem arról beszél, mit csinálunk a dekonstrukcióval a szövegekkel, hanem azt, hogy mi történik, a szövegek hogyan dőlnek önmagukba, hogyan dekonstruálják a saját jelentésüket. De az igazságosság alanya csak az lehet, aki mindezeket megtapasztalja, aki képes igazságosan vagy igazságtalanul cselekedni, aki érzi, ha megkárosítják, vagy segítenek neki.⁵⁰

Balkin szerint három megoldás van, hogy ezeket az alapvető problémákat megoldjuk. (1) Az első az, ha feltételezünk egy transzcendentális szubjektumot, aki képes minden jelentést megérteni, és képes az egész világot átfogni (ez lenne a hegei megoldás). (2) A második megoldás a szemantikai materializmus: ebben az értelmezésben a jelek fizikai nyomok, amelyek létének feltételezéséhez nem kell

⁴⁶ Balkin (1994): i. m. 1179. 119. lj.

⁴⁷ Uo. 1180.

⁴⁸ Uo. 1184.

⁴⁹ Uo. 1140.

⁵⁰ Uo. 1184.

feltételeznünk egy szubjektumot, aki olvassa őket, anélkül is léteznek (ez a megoldás előfordul a Derrida-korpuszban).⁵¹ (3) A harmadik megoldás a szubjektum, az ember rehabilitálása lenne, aki nemcsak a kultúrájának terméke, hanem egyben annak alkotója is.⁵²

Balkin utolsó dekonstrukcióról írott soraiban amellet érvel, hogy el kell hagyni a dekonstrukció antihumanista nyelvezetét, és újra fel kell fedezni az egyszeri cselekvőt, az ő felelősségét. A konkrét jogi vitákban nem lehet csupán a szövegekről, jelekről és arctalan kulturális hatalmakról beszélni. Ez mindenképpen olyan egyoldalúsághoz vezetne, amely megakadályozná az igazságos társadalmi kapcsolatok létrejöttét. Ez az új szubjektum az amerikai alkotmányjogász szerint egy olyan személy, aki képes választani, és e választásaiért felelősséget vállalni. Mindez szerinte elvezethet minket a társadalmilag konstruált szubjektum tételének újragondolásáig. Mindez nem fogja megoldani minden problémánkat, a normatív szakadék nem fog megszűnni az értékek és a konkrét megvalósulásuk között, hiszen szükségszerűen kultúrán és konvenciókon keresztül fogalmazzuk meg az emberi értékeket. Az, hogy ezek nem tudják azok teljes spektrumát átfogni, nem tudnak az értékeknek teljeséggel megfelelni, nem jelenti azt, hogy ne kellene rá törekedni, vagy azt, hogy ne léteznének úgynevezett transzcendentális értékek.⁵³

⁵¹ Jacques Derrida: *Speech and phenomena*. Evanston (US-IL), Northwestern University Press, 1973.

⁵² Balkin (1994): i. m. 1185.

⁵³ Uo. 1186.

Felhasznált irodalom

- Balkin, Jack: Transcendental deconstruction, transcendental justice. *Michigan Law Review*, 92. (1994), 5. 1131–1186. Online: <https://doi.org/10.2307/1289630>
- Cover, Robert M.: The Supreme Court 1982 term. Foreword: nomos and narrative. *Harvard Law Review*, 97. (1983), 5. 4–68. Online: <https://doi.org/10.2307/1340787>
- Derrida, Jacques: *Speech and phenomena*. Evanston (US-IL), Northwestern University Press. 1973.
- Derrida, Jacques: Like the sound of the sea deep within a shell. *Critical Inquiry*, 14. (1988), 3. 640–651. Online: <https://doi.org/10.1086/448458>
- Derrida, Jacques: Biodegradables. Seven diary fragments. *Critical Inquiry*, 15. (1989), 4. 812–873. Online: <https://doi.org/10.1086/448522>
- Derrida, Jacques: The force of law. The mystical foundation of authority. *Cardozo Law Review*, 11. (1989–1990), 5–6. 919–1045.
- Derrida, Jacques: *Grammatológia*. Ford. Marsó Paula. Budapest, Typotex, 2014.
- Frivaldszky János: *A jogfilozófia alapvető kérdései és elemei*. Budapest, Szent István Társulat, 2013.
- Kevevári István: A dekonstrukció megszelídítése: Jack Balkin dekonstruktivista jogelmélete. *Jogelméleti Szemle*, (2014), 4. 49–57. Online: http://jesz.ajk.elte.hu/2014_4.pdf
- Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és végtelen: tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor, 1999.
- Pongrácz Alex: „Nem álmod-e, hogy egyszer láthatatlan légy?” A természettel kapcsolatos felfogás változásai és a szuverenitás kiközlítésének esélyei. *Jogelméleti Szemle*, (2020), 2. 39–54. Online: http://jesz.ajk.elte.hu/2020_2.pdf
- Tamás, Aquinói Szent: *A Summa theologiae kérdései a jogról*. Ford. Tudós Takács János. Budapest, Szent István Társulat, 2011. Online: <https://mek.oszk.hu/14700/14746/14746.pdf>