CALVIN O. SCHRAG

A másságtól a rossz problémájáig

Hogyan lesz a „más” „rossz”?

A jelen vizsgálat témája nem új kérdés, a közelmúltban mégis sokszor felmerült hírekben, az iskolák osztálytermeiben, egyetemi szemináriumokon, sőt, a politikai és vallási sajtóban is. A téma „a rossz problematikája”. Mind tudjuk, hogy a rossz problémája nagy és hosszú ideje jelenlévő probléma, melyben számos szemantikai, lélektani, politikai, etikai, vallási és metafizikai dilemma és bizonytalanság van. Mégis munkánk során, hivatásunkban, tudományágainkban, életpályánkon *foglalkoznunk* kell a kérdéssel. Úgy tudunk hozzányúlni a „rossz” problémájához, ha törekszünk megérteni; ha megpróbáljuk meglátni, mit is jelent a „rossz”; és ha valamiképp megmagyarázzuk, mindez honnan ered, mi a forrása. A rossz problémájával való foglalkozás azt is jelenti, hogy ötleteinket, leleményességünket mozgósítjuk a rossz megsemmisítése – eltörlése, megszüntetése, gyökeres kiirtása – és visszaszorítása érdekében. De mi történik, ha valaki úgy látja, mindkét feladat *lehetetlen*: lehetetlen megérteni, mi a „rossz”, és lehetetlen kiirtani is? Hogyan hat ez a lehetetlenség a gondolkodásunkra, beszédmódunkra, cselekedeteinkre?

E félelmetes kérdés megközelítéséhez a következő címet választottam: *Másság és a rossz problémája*. A kérdéshez fűződő reflexióimat a következő pontok szerint igyekszem rendezni: 1. a „rossz” elemei terén igyekszem tisztázni néhány kérdést; 2. foglalkozom a népirtással, mely megmutatja, milyen, mikor a „más” egyenlő lesz a „rosszal”; 3. ezután a posztnacionalizmus kihívására összpontosítok: arra a társadalmi-politikai útra, mely lehetőséget adhat a népirtásban lakozó rossz megnyirbálására; 4. végül etikai-vallási reflexiókkal zárom az értekezést.

A rossz elemei

A rossz összetevőit nem egyszerű rendszerezni. Ha egy szó vagy fogalom jelentését szeretnénk megismerni, általában legjobb egy megfelelő szótárhoz fordulni; ám ezek sem feltétlen adnak választ arra a kérdésre: mi a rossz?[1] A válasz szerint az rossz, ami morálisan nem jó, gonosz, bűnös, támadó, fájdalmas, tisztességtelen, kellemetlen, elfogadhatatlan, szorongató, dühödt, rosszindulatú, kárt okozó; lehet valamilyen csapás, katasztrófa, szerencsétlenség – mindez feltételezhetően különböző kombinációkban is igaz.

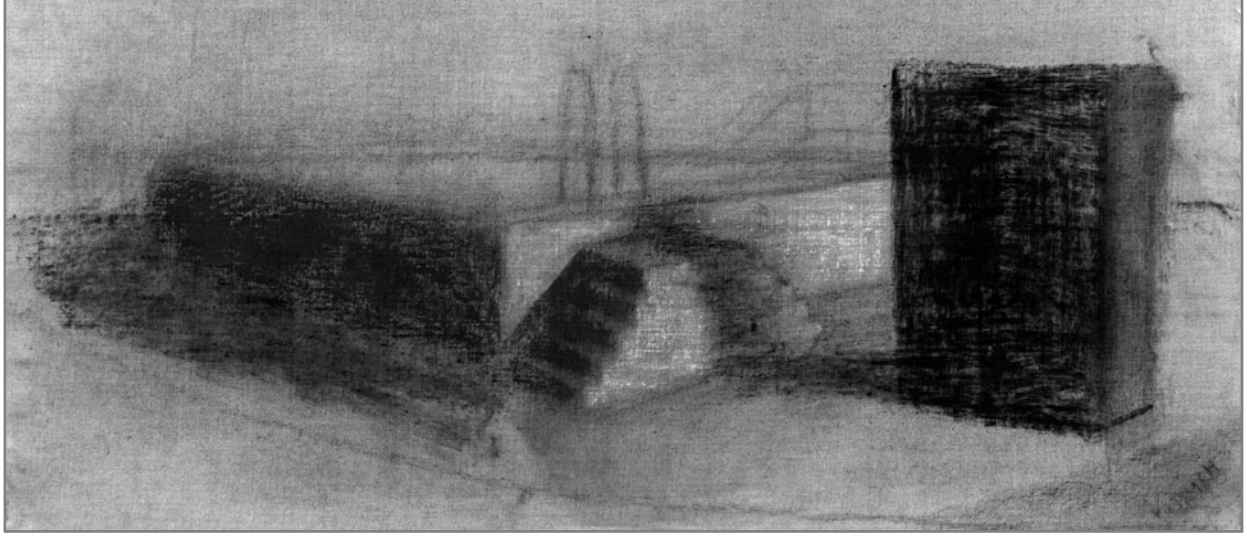
A rossz különféle aspektusait felsorolni nem elég: ezek csak arra jók, hogy elindítsunk egy beszélgetést a kérdésről. Ezen tovább kell lépni: mélyebbre kell ásni a lexikai jelölők poliszémiájában, hiszen nekünk, filozófusoknak épp az a dolgunk, hogy a fogalmak és kijelentések sokrétű jelentései közt a holtjátékot megszüntessük. Vannak filozófiai szótárak, melyek különbséget tesznek a természeti rossz és a morálisan rossz között.[2] A természeti rossz a természet pusztító erőire utal, melyek akár az élettelen környezetet rombolják. Ide tartozhat a földrengés, vulkánkitörés, hurrikán, tornádó és az árvíz. A kora-újkorban pl. az 1775-ös lisszaboni földrengés lett a természeti rossz megtestesítője. A természeti rossz testet ölthet élőlényekben, állatokban is: így például a mérges kígyó, a cápa, vadállatok, vérszívó rovarok tartozhatnak ide. E példák alapján tekinthetjük úgy, hogy a rossz már az ember előtt, az őslények idejében megjelent a világban, hiszen a tyrannosaurus rexet az áldozata biztosan rossznak találta. Az evolúció jelenlegi szakaszában is látunk hasonlót: a gazella valószínűleg az oroszlánban látja a rossz archetípusát. A rossznak azonban van más ága is: a morális rossz: ez pedig rossz szándékkal elkövetett emberi cselekedetek eredményét jelenti, miközben az embernek lenne lehetősége másképp tenni. A huszadik században a holokauszt lett a morális gonosz paradigmatikus példája.

Igazság szerint az ún. természeti és morális rossz széles körű megjelenése kellemetlen problémát jelent minden olyan istenhit metafizikájának, mely mindenható istent hirdet, akinek jóakarata kiterjed mindenekre. Ez a probléma a teodícea problémája, mely igyekezett elfogadható indokot találni arra, miért jelenhetett meg a rossz, mikor létezik egy jó és mindenható istenség. Egy ilyen teisztikus keretben a rossz létezését csak Isten mindenhatóságának, vagy jóságának korlátozottságával lehetne magyarázni. Számos megoldási javaslat született erre a zavaró problémára, de a jelen cikkben nincs mód ezek számbavételére és kritikai értékelésére. Ez bármely istenhit metafizikájának jelentős probléma, és e cikk szerzője most nem kíván a vitába beszállni. Azt veti fel csupán, hogy a problémát megoldhatja annak a metafizikai-kozmológiai konstrukciónak a lebontása, melyben Isten emberfeletti erényekkel és akarattal rendelkező, kozmikus építőmesterként és legfőbb úrként jelenik meg. Ennek a problémának a megoldása azonban nem a jelen cikk feladata; ennél kisebb körben, a „rossz” kérdéskörében vizsgálódik.

A kérdés: hogy lesz a „más(ik)” „rossz”? A vizsgálódás során elsősorban a morális értelemben vett rosszra koncentrálok. Érdemes előre tisztázni néhány terminust, melyek ahhoz köthetők, hogyan merül egyáltalán fel a „rossz” kérdése. Ami „más”, az valamiféleképp *különálló*, sőt *különböző* egy másik, adott tárgyhoz, személyhez, eseményhez, tényálláshoz képest. A különállóság és különbözőség nagyjából ugyanazt jelentik. Földi végességünk velejárója, hogy különbözzünk más létezőktől (más tárgyaktól és lényektől), hiszen véges teremtmények vagyunk; teológiai szempontból pedig különböznünk kell Istentől, hiszen Isten végtelen, teremtetlen, feltétel nélkül létezik, a mi létünk pedig véges, teremtett és feltételhez kötött. De a végesség terén megmutatkozó másság, akár különállás, akár különbözőség lesz is belőle, még nem jelent *elidegenedés*t. A végesség különbsége ott kezd rossz irányba fordulni, ha az elidegenedés a másság velejárója, vagy épp ha a másság az elidegenedés szabályai szerint, a más(ik) pedig mint idegen jelenik meg.

1 Ezen a ponton a cikk írója konkrét angol lexikonra utal: a *Webster's International Dictionary* c. kötetre. (*A ford.*)

2 Itt a szerző a *Cambridge Dictionary of Philosophy* c. lexikonra hivatkozik.



A népirtásban lakozó rossz

Ha a másság jelentését keressük, s olyan helyzetben is látjuk, ahol fokozódó elidegenedésbe hajlik át, akkor a másságot baljós, fenyegető helyzetben is láthatjuk. Ez a másság a rossz betolakodásaként jelenik meg; a rossz értelmezhető mértéktelennek, velejéig romlottnak; ebből következhet, hogy eltávolítása érdekében agresszív intézkedések születnek. Ha a mértéktelen rossz értelmében felfogott másság egy idegen csoportot jelöl, innen egyenes út vezethet a népirtás szörnyűségei felé. A népirtás a rossznak csupán egy formája, de valószínűleg mind egyetértünk abban, hogy az emberiség történelmében a rossz legkiugróbb megnyilvánulásai közé tartozik, mely az elmúlt században ijesztő méreteket öltött.

A népirtáshoz vezető gondolkodási séma abban a hiedelemben gyökerezik, hogy a „másik csoport" olyan mértékben fenyegeti a személyes, társadalmi és nemzeti érdekeket, hogy határozott és erőteljes módon kell fellépni vele szemben. E séma a másikra eredendően ellenszenvesként és asszimilálhatatlanként tekint, így aztán nem elegendő kiközösített, érinthetetlen csoportként távolságot tartani tőle, hanem ténylegesen meg is kell semmisíteni. A népirtás kapuit a másik *démonizálása* nyitja meg, vagyis egy olyan megvilágítás, melyben a másik a társadalom testét fertőző vírusként jelenik meg, melyet következésképp ki kell irtani. A népirtás elkövetői szisztematikusan és hajthatatlanul üldözik és irtják a „másik" csoport tagjait: férfiakat, nőket, gyermekeket egyaránt. A népirtás logikája ugyanakkor nem elégszik meg a másik megsemmisítésével, de a másik valamennyi nyomának és emlékének megsemmisítését is előírja. Így tehát el kell hallgattatni a megsemmisítettek tanúit, meg kell semmisíteni az ő elbeszéléseiket is, sőt, a tanúkról szóló elbeszéléseket is. Mindez abba az irányba halad, hogy az áldozatok valamennyi nyoma ténylegesen eltűnjön.

A másik másságának elutasítása, mely a másik történelmi emlékezetből való tényleges kitörlésére törekszik, a leghevesebb kifejezési módját a népirtás válogatás nélküli, könyörtelen gyilkosságaiban éri el. A népirtás elkövetői gyakran mániákus „tisztogatók", akik saját életformájuk tisztaságát úgy törekszenek megőrizni, hogy a másik szennyezett életformáját kivágják. Bruce Wilshire professzor a népirtás motivációjának is tekinthető tisztogatási mániának a lényegét találóan fejezi ki, mikor így ír: „Az idegen csoport valamennyi tagját meg kell ölni, vagy cselekvésképtelenné kell tenni, mert mindegyik hordozza az idegen világélmény csíráját: mindegyik fenyegető, hiszen megmérgezheti, alááshatja azt az egyetlen világot, melyben a hazai csoport élni tud." (Wilshire, 2005). A mértéktelenül rossznak látott más(ik) úgy jelenik meg, mint kórokozó, mely megfertőzheti az életteret, ezért gyökerestül ki kell irtani, valamint minden nyomát el kell pusztítani. A népirtást elkövető számára mindegy, hogy „más(ik)" egyén vagy csoport, mindenképp azonosítani kell, majd elszigetelni, végül el is kell pusztítani azok tisztaságának és biztonságának érdekében, akiket fenyeget. A népirtás klasszikus esetei közé sorolhatjuk a nácik által a holokausztban elkövetett szörnyűségeket, a bennszülött amerikai indiánok tömeges pusztítására irányuló manővereket, a szerbek muszlim-irtó politikáját, a Pol Pot terveit és Kambodzsa harcmezőit. A népirtásnak számos egyéb példáját sorolhatnánk fel, melyekre kevesebb figyelem irányult. Ezek azonban ugyanazt a gondolkodási sémát tükrözik, mely szerint az idegen csoport menthetetlenül rossz, ezért kiirtandó.

Mikor a rossznak ezt a megnyilvánulási formáját figyeljük, akár legradikálisabb megnyilvánulásában, a népirtásban, akár más változataiban, akkor alázattal kell közeledni, tudomásul véve, hogy az emberi megértésnek határai vannak: a rossz legradikálisabb formája pedig ezen a határon van. Kant nem is jutott el idáig a „radikális rossz" némiképp steril változatával, mely nem tekinthető igazán radikálisnak, hiszen Kant a rosszat „a rosszra való hajlam" keretei közé helyezte, mely – szerinte – a velünk született jó szándékban lakozik. Jürgen Habermas közelebb visz minket a probléma magvához, mikor úgy vezeti be az Auschwitzról szóló írását, mint „a felfoghatatlanra való reflektálást". Pedig reflektálnunk kell, méghozzá a rendelkezésünkre álló eszközökkel, pl. úgy, hogy végiggondoljuk, mit lehet kezdeni a rossznak ezzel a heveny formájával, mely történelmünk része lett. Hogyan akadályozhatjuk meg, hogy a másság a felfoghatatlan radikális rossz jelölőjévé legyen?

Kezdhetünk egy általánosabb megfigyeléssel is: bármilyen megértés, vagy épp a kommunikáció azokkal, akik nem ugyanabban hisznek, mint mi, és mások a szokásaik, a nyelv által lehetséges. A nyelv az az ajándék, melyet mi emberek (*homo loquens* és *homo narrans*), vagyis beszélő és elbeszélő, állatok örökségéül kaptunk. A mi és a másik élettere közötti határterületi feszültségek a különbségeinkből adódnak, de a nyelv, a dialógus, a kommunikáció eszköztára reményt nyújt, hogy az etnikai, faji, politikai és vallási eltérések között is lehetséges egymáshoz közelíteni. Ezen a téren van mit tanulnunk görög elődeinktől, különösen, ha arra gondolunk, milyen eredményeket értek el a retorika alkalmazásával. Elsőként Arisztotelész politikai-tanácskozó retorika-fogalma jut eszünkbe, mely eltér a bírósági tárgyalástól, hiszen ez az utóbbi egy formális technika, melynek lényege, hogy a felek pontokat szerezzenek egymás ellen,

egy megrendezett vita keretében. A retorika célja pedig a tanácskozás és a szélesebb *polisz* javát előmozdító cselekvés.

Ugyanakkor nehéz feladat megállapítani, mi kommunikációs törekvéseink lehetőségeinek és határainak jelentősége, s mik lehetnek következményei a morális rossz legerősebb formájával, a népirtással szemben. Pontosabban: mit lehetne változtatni belföldi és nemzetközi ügyeinken, hogy biztos talajt nyújthasson a más(ik) démonizálása ellen, valamint az ellen, hogy a másikat a „gonosz birodalmaként", vagy a „Hatalmas Sátánként" definiáljuk? Hogy lehetne elkerülni a másik ilyetén démonizálását? Mindez ugyanis már a népirtás embertelenségének az előszobája – ahogy arra példát a régmúltban és a közelmúltban is láttunk. Hogyan lehetne elérni egy olyanfajta megértést és kommunikációt, mely igyekszik a különbségekből tanulni? Hogyan lehetne a megértés és kommunikáció az együttműködő, a más kultúrában gyökerező hit és szokások terén megmutatkozó másság integritását tiszteletben tartó politika kidolgozásának segítője? Ezeknek az időszerű és nehéz kérdéseknek, problémáknak megoldását keresve illő, hogy néhány gondolatkísérletet végezzünk más társadalmi-politikai szervezeti formákkal. Ezt a fajta gondolatkísérletet szeretném elkezdeni a jelen cikk keretei között.

A posztnacionalizmus kihívása

A modern nemzetállam-ontológia a vesztfáliai béke óta jelen van, s azóta is arra kondicionál mindannyiunkat, hogy közösségi identitásunkat a közös etnikai származás, nyelv, kultúra, vallás és államforma nemzetalkotó jegyeiben találjuk meg. Lehetséges, hogy ez a nemzetállam-ontológia már nem hasznos többé a jelen korszakban? A nemzetállamok megalakulása a társadalmi-politikai közösségi csoportokat homogén enklávékra osztotta, melyek összetartó ereje a közös származás és történelem. Ez kedvezett egy olyan kizáró gondolkodási séma létrejöttének, mely időnként a népirtás valamely formájában öltött testet. A különböző nemzetállamok lakói úgy vélik, identitásukat az a társadalmi-politikai életstílus határozza meg, mely különbözik más nemzetállamokétól. Ha ez a nemzeti identitás felfokozottá és merevvé válik, a nemzeti identitásokat egymástól elkülönítő távolság a népirtás szörnyűségeinek táptalajává lehet.

A közelmúltban jelentős vita folyt a nemzetállamnak, mint a nemzetközi politika egy modelljének a kiüresedéséről. Samuel Huntington *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása* c. könyvében a kortárs nemzetközi helyzetről azt írja, hogy a nemzetállamok konfliktusainak helyét átvette a „civilizációk összecsapása" (Huntington, 1996). A „civilizáció" jelentése legalább annyira zavarba ejtő, mint a „nacionalizmusé". Huntington kilenc kortárs civilizációt sorol fel, de gyorsan észrevehető, hogy takaros felosztása némiképp önkényes. Mindenesetre az, ahogy kulturális egységekként az összekapcsolódó civilizáció-komplexumokról beszél, és nem nemzetállamokról, releváns lehet bármely olyan elgondolásban, mely a nemzetállamhoz kötődő identitás meghaladására törekszik. Ez egyszersmind a nemzet-*közi* politika helyett a *poszt*-nemzeti politika irányába történő lépést is jelentene.

Egy ilyen posztnemzeti politika útjában nyilvánvalóan állnak akadályok is, melyek kezeléséhez nagy adag filozófiai fantázia és valósághű politikai elemzések is szükségesek. Ezt a paradigmaváltást javasolja Jürgen Habermas *A posztnemzeti állapot* című jelentős, közelmúltban megjelent könyvében (Habermas, 2001). A posztnemzeti identitás és a posztnemzeti politikai alakzatok irányába való elmozdulásból mindenképp a nemzetállamhoz kötődő identitás mérséklődése következik, ha nem épp eltűnése. A másikat már nem lehetne rossznak tartani csupán a más nemzetiséget meghatározó jegyek alapján (ilyenek a földrajzi határok, nyelv, etnikai származás, kulturális szokások).

Bármilyen mélyreható legyen is a politikai erő elmozdulása a posztnemzeti állapot irányába, bármennyire meg is nyirbálja a nemzetállamhoz köthető népirtás mozgatórugóit, a népirtás szörnyűségeinek fenyegetése mégis továbbra is fennáll. Egy posztnemzeti világban továbbra is foglalkozni kellene a civilizációk vagy kultúrák összecsapásával, melyek osztályellentétet, sőt -gyűlöletet provokálhatnak. A másik pedig továbbra is démonizált és „a rossz" lesz. Ezért aztán még radikálisabb lépésekre van szükség, és ezen a ponton mind filozófiai, mind vallási forrásaink kihívással szembesülnek, mely lehetőséget adna a rossz problémájának *transzpolitikai* megoldására. Mindez meghaladná a politikailag szabályozott, törvénybe iktatott disztributív igazságosságot, és előre mutatna az időnként a másik démonizálására indító barát–ellenség dichotómia tényleges leküzdése felé. Ha a nemzeti identitások és ideológiák ütközésének vége is szakadna, a barátok és állítólagos ellenségek ütközése még mindig érvényben maradna, és az ellenség lenne a démonizált másik. Ezért tovább kell vinnünk a gondolatkísérletet, arra reflektálva: hogyan lehetne elmozdulni az etikai-vallási tartalom és szabályzás irányába. Ez támogathatná társadalmi-politikai törekvéseinket, hogy meghaladjuk a nemzetállam-ontológiát a barát–ellenség dichotómia felszámolásával.

Barátok és ellenségek

Ebben a továbbvitt gondolatkísérletben, mely radikálisabb feloldást keres a másik démonizálásának problémájára, Jacques Derridának *A barátság politikájá*ról folytatott elmélkedései lesznek segítségünkre, valamint Søren Kierkegaard páratlan klasszikus értekezése, *A szeretet cselekedetei*. A barátság Søren által meghatározott határait Derrida kitágítja, méghozzá úgy, hogy belső kapcsolatot állapít meg a barátság és az ajándék közt. A hagyományos szakirodalom szerint a barátság korlátozott körön belül működő cserekapcsolat. Barátságot kötni annyit jelent, mint valamit várni viszonzásként. Ilyen körülmények közt nem lehet mindenkivel barátkozni. Arisztotelész barátság-fogalma is erre a körre korlátozódik. Arisztotelész szerint a barátság egyenlő felek közt jön létre: együttműködést és kölcsönösséget feltételez; a kapcsolat szimmetrikus és kétoldalú. Az ember arra vágyik, hogy barátja magatartásában találjon valami olyat, ami önmegvalósításában erősíti. A barátság ilyen felfogása hozzájárulhat egy disztributív igazságosságon alapuló, egyenlőség és kölcsönösség szerint működő posztnemzeti demokrácia létrejöttéhez. Ez szükséges és kívánatos is bármilyen barátságalapú *politikában*, bár a Derrida által javasolt, radikálisabb barátságalapú politika meghatározó jegye, hogy túlmutat magán, mint egy politikai konstelláció igazságosságán, mely minden egyénnek is előírja a viszonzást.

Ha a politikai alapú, egyenlőség- és kölcsönösség-központú igazságszolgáltatási konstellációk meg tudják haladni a barátság szűkebb fogalmát, mely életben tartja a barát–ellenség dichotómiát, eljuthatnak az ajándék fogalmához, mely olyan gondolkozást és adakozást jelent, mely nem vár viszonzást. Ez meghaladja a kölcsönösségi, csere-alapú kapcsolatokat, hogy csúcsát a szeretet ajándékában érje el. A szeretet gazdaságtól független ajándéka a barátság szűkebb

fogalmát nyomban átváltoztatja egyetemes testvériséggé, és megteremti a feltételt az ellenség szeretetéhez is. Derrida írja, hogy az írás szerint „az ember akkor méltó az Atya szeretetére, ha ellenségét úgy szereti, ahogy felebarátját, vagy önmagát". Ha a szeretet ajándékát így értelmezzük, akkor ez nyilvánvalóan minden gazdasági megfontolást (elosztást, kiosztást) meghalad. Ez azt jelenti, hogy „egy viszonzás nélküli ajándék aszimmetriájára" gondoljunk, „így végtelen lesz – bármilyen szerény dologról legyen is szó, a földi végesség szempontjából végtelenül aránytalan lesz". (Derrida, 1997)

Ebben a helyzetben emlékeznünk kell Kierkegaard *A szeretet cselekedetei* c. művére, mely alapul is szolgálhatott Derrida barátságról folytatott elmélkedéseinek. Ebben a mesterműben Kierkegaard hosszasan értelmezi a bibliai parancsolatot, mely szerint „szeresd felebarátod, mint önmagad". Kierkegaard felismeri, hogy az ellenség is felebarát, és a kérdéses szeretet minősége a barát–ellenség dichotómián túlmutat. Az ellenségem is egy más(ik), egy felebarát, valaki, aki közel van akár ténylegesen, térben, akár valahol messzebb, s akinek a puszta léte ugyanúgy a szeretetemért folyamodik, ahogy a barátomé is. „Ezért az, aki tényleg szereti felebarátját, szereti ellenségét is. A barát–ellenség megkülönböztetés a szeretet tárgyában tesz különbséget, de a felebarát iránti szeretet tárgyában nincs különbségtétel. A felebarát azt jelenti, hogy a személyek között teljesen felismerhetetlen a különbség, vagy azt, hogy Isten színe előtt örök az egyenlőség: és az ellenség is egyenlő Isten előtt." (Kierkegaard, 1995, 67–68.) Kierkegaard aztán azzal folytatja, hogy ez az ellenségszeretet olyan szeretet, mely „nem vár jutalmat, még csak viszontszeretetet sem". (130–131). Látható, hogy Kierkegaard szerint a felebarát iránti szeretet feltétel nélküli, nem vár jutalmat, és kiterjed az ellenségre is. Így hasonlít Derrida „viszonzás nélküli ajándékának aszimmetriájára", mely „a földi végesség szempontjából végtelenül aránytalan lesz".

Kierkegaard és Derrida reflexiói a végtelen és feltétel nélküli szeretet ajándékáról egy olyan világba helyezik az olvasót, mely jelentősen felülmúlja evilági létünk viszonyainak esendőségét és törékenységét. Ez pedig, ahogy Derrida ki is emeli, ellehetetleníti az ajándékozást. Ezen a ponton Kierkegaard és Derrida ismét egyetértenek. Kierkegaard érzékenyen észleli az emberi mozgatórugók esetleges kettősségét, mely miatt az ellenszolgáltatást és jutalmat nem váró önfeláldozás tisztasága is sérülhet. Eszerint a feltétel nélküli szeretet ajándéka, mely eltörölné a különbséget barát és ellenség között, az emberi gyarlóság miatt lehetetlen. Úgy tűnhet, hogy a másiknak mint ellenségnek a démonizálásával együtt járó népirtásban rejlő rossz feloldása a derridai barátság-politikában lehetetlen. Derrida szerint ez a politika még itt sincs, de megígért időben eljön, mely viszont a jövőben lesz. Úgy tűnik, ugyanez a helyzet Kierkegaard *agapé*-magyarázatával is, mely arra a feltétel nélküli szeretetre vonatkozik, mely biztosítaná még az ellenség szeretetét is. Ha lehetetlennek tűnik is, hogy a rossz problémájára szülessen feloldás a jövő terében és a megígért időben, mindez nem csökkenti a lehetséges erejét. A lehetetlenen keresztül, vagyis egy majdnem transzcendens helyzetben, etikai-vallási egzisztenciális imperatívuszon át megalapozhatjuk, életre hívhatjuk a lehetségest.

A kérdéses lehetetlenség meglehetősen egyedi. Nem ideális szabályozó elvről van szó, mely érvénybe lépteti a disztributív igazságosságot a civil társadalom politikai gazdaságában, noha összefügg az igazságosságra való felszólítással. Az emberi jogokért és méltányosságért folytatott küzdelemben az igazságosság és ideálok érvénybe léptetése továbbra is kötelező érvényű. Az igazságosság ideáljai beszüremkednek, mi pedig ezekkel együtt rendezzük mindennapi életünket és politikai kötelezettségeinket; mindez pedig előremutat a nemzeti identitások meghaladása felé. Mégis, továbbra is egy korlátozott transzcendencia-fogalommal dolgozunk, egyfajta immanenciában rejlő transzcendenciával, mely az elosztó és cserekapcsolatok keretei közt, adminisztratív, törvénykezési és igazságszolgáltatási viszonylatban jelenik meg.

Annak az ajándéknak a lehetetlensége, mely a barát–ellenség dichotómiát megszüntetné, erőteljesebb transzcendencia. A nemzetállam-ontológia meghaladása a kozmopolita polgárság érdeke, hogy igazságosság vegye körül; és ez társadalmi-politikai körön belül, számításokon alapuló tervezés kérdése. Ugyanakkor az ajándék lehetetlenségét viszonozni a barát–ellenség dichotómia meghaladása érdekében inkább remény, mint tervezés kérdése. A remény az etikai-vallási dimenzió jellemzője inkább, nem pedig a számításokon alapuló tervezésé. Mindkét esetben megfigyelhető a jövő felé fordulás, melyet a jelennel – a jelen igazságtalanságával, az ellenségekkel szembeni gyűlölettel – való elégedetlenség táplál. A lehetetlen irányába forduló remény viszont a társadalmi-politikai szférából az etikai-vallási dimenzióba visz minket.

A vallási szféra irányába történő elmozdulás azonban nem jelenti azt, hogy valamilyen intézményes vallást kell elfogadni – kirekesztő dogmákkal és tanításokkal együtt. Paul Tillich különbséget tett „a vallási szféra" és „a vallás" között. Előbbi a vertikális dimenzió iránti érdeklődést jelenti, míg az utóbbi a horizontális dimenzióval való foglalkozás intézményi megnyilvánulása (Tillich, 1976). Ez a különbségtétel Derridánál is kérdés, mikor paradox módon kifejezi reményét egy „vallás nélküli vallás" irányában. Ilyen lehet a „messiási-ság" messianizmus nélkül; mert ez a messiásiság nyithat egy olyan jövőre, mely a megígért időt jelentheti: ahol a disztributív igazságot megkoronázza a viszonzást nem váró ajándék végtelen aránytalansága (Derrida, 1998). Ez Kierkegaard *A szeretet cselekedetei* c. művének is az üzenete, melyből megtanulhatjuk, hogy a felebarát iránti feltétel nélküli szeretet, mely a munkát, vagy a cselekedetet összekapcsolja a reménnyel és várakozással, kiterjed az ellenségre is, aki szintén a felebarát kategóriájába tartozik.

A feltétlen szeretet ajándéka – mely mindig látszik a horizonton és véges képességeink határán – lehet a rossz megjelenésére adott megfelelő válasz forrása, tartalma és mértéke. Ha továbbra is az Istenségről akarunk beszélni a rossz problémája kapcsán, ahogy azt szoktuk – legyen az akár természeti, vagy morális rossz –, akkor ne az oksági viszonylatban keressük az Istenséget, hogy miért csúsznak el a törésvonalak a föld felszíne alatt, vagy miért jelennek meg megmagyarázhatatlan indítékok, melyek a népirtáshoz vezetnek. Az Istenség inkább a természetben és az emberi történelemben megjelenő rosszra adott megfelelő válaszok keresésében, az erre való meghívásban keresendő. Isten az emberi nyomorúságra adott *válasz*ban van, nem pedig az emberi nyomorúság szükségszerű *okaiban*.

Varsányi Orsolya fordítása

[Forrás: Calvin O. Schrag: *Otherness and the problem of evil: How does that which is other become evil?* In: *International Journal for Philosophy of Religion* 60 (2006) 1–3, 249–156.]