

ΕΛΠΙΣ

ELPIS FILOZÓFIATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

2024. XVII. évfolyam 1. szám

A politikum fenomenológiája

Tartalom

A POLITIKUM FENOMENOLÓGIÁJA

Marosán Bence Péter: Bevezetés a politikum fenomenológiájához	5
Mezei Balázs M.: Apokaliptikus fenomenológia és a politikai gonosz	11
Schwendtner Tibor: Heidegger a gazdasági világválság idején	27
Marosán Bence Péter: Életfilozófiai Marx-interpretáció: egy sajátos szintézis kísérlete Michel Henry gondolkodásában	39
Ullmann Tamás: Egzisztencia és politika	57
Czétány György: Világok transzcendentális logikái. Alain Badiou objektív fenomenológiája	75
Ilyés Zalán-György: Gondolatok a barátság politikai ontológiájáról Giorgio Agamben Arisztotelész-olvasata alapján	89

KRATÉR

Szummer Csaba: Az újrafelfedezett álom – Freud, Binswanger és Heidegger álomkonceptiója	109
--	-----

KRITÉRIUM

Hangai Attila: A verifikációs elvtől az emotív etikáig	125
Palkó Attila: Az utópia mint program?	137

A POLITIKUM FENOMENOLÓGIÁJA

Bevezetés a politikum fenomenológiájához¹

Marosán Bence Péter 
PhD, hab. egyetemi docens (BGE),
bencemarosan@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.1.0>

2023. május 30. és június 1. között 29 előadóval tartotta meg a Magyar Fenomenológiai Egyesület és az ELTE BTK Filozófia Intézet éves, tematikus konferenciáját, melyet „A politikum fenomenológiája” címmel a politika fenomenológiai megközelítéseinek szentelt. A konferenciának olyan kiemelt előadója is volt, mint a Penn State University professzora, a Leuveni Husserl Archívum egykori igazgatója, Nicolas de Warren, aki Sartre-ról tartott egy rendkívül izgalmas előadást („Anarchism Against Authoritarianism: On the Many Senses of the Political in Sartre”). A konferencia során az előadók azt járták körbe, hogy a fenomenológia számára irányadó első személyű perspektíva, valamint az egyes szám első személyű szubjektív tapasztalat felől közelítve hogyan adhatunk számot a politikum, a tágabb közösség politikai berendezkedésének kérdés- és jelenségköréről. Voltak, akik az egyes szám első személy, illetve a többes szám első személy perspektíva közti átjárhatóság nehézségeit hangsúlyozták (Olay Csaba: „Politika és fenomenológia – megfontolások Hannah Arendt nyomán”), de voltak, akik a hagyományosabb, husserli alapvetésű megközelítés szellemében kevésbé látták problematikusnak a feladatot, hogy fenomenológiailag legitim módon eljussanak az egyes szám első személyű megközelítéstől a többes szám első személyű (vagy harmadik személyű: „ők”) perspektíva horizontjáig (pl. Toronyai Gábor: „A politikum és az állam fogalmának értelmezhetősége Husserl-nél”). Ezen túl a – szerencsére mindig jelentős számú és végig intenzív érdeklődést mutató, a vitákban aktívan közreműködő – hallgatóság a legkülönbözőbb témákkal és szemléletmódokkal találkozhatott. A konferencia központi témáját az előadók a témák és problémák lenyűgöző változatosságát mozgósítva járták körül.

Lapunk a múltban már többször is befogadta a Magyar Fenomenológiai Egyesület és az ELTE BTK Filozófia Intézet tematikus konferenciájának anyagát, és ezúttal is örömmel tesz eleget ennek. Az olvasó részben a konferencián elhangzott egyes előadások lektorált és átdolgozott változatait ismerheti meg, részben új szöveget is olvashat (Ilyés Zalán-György: „Gondolatok a barátság politikai ontológiájáról Giorgio Agamben Arisztotelész-olvasata alapján”). Jelen, szintén „A politikum fenomenológiája” címet viselő blokk hat tanulmányt tartalmaz, mindegyik tanulmány valamilyen módon a már megjelölt filozófiai

1 A bevezető a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00143/23/2 számú projektjének, valamint az NKFIH 138745. számú pályázatának támogatásával készült.

problémához kapcsolódik, tehát az egyes és a többes szám első személyű perspektíva közti átjárhatóság kérdéséhez a politika jelenségekörének vonatkozásában, különös tekintettel a fenomenológiai módszerre, valamint annak e téren történő legitim alkalmazhatóságára.

Mezei Balázs tanulmánya („Apokaliptikus fenomenológia és a politikai gonosz”) a politikum és speciálisan a politikai gonosz jelenségét a szerző által legkésőbb 2017 óta szisztematikusan kidolgozott, úgynevezett „apokaliptikus fenomenológia” szemszögéből igyekszik hozzáférhetővé tenni és közelebbről megvizsgálni.² Az „apokaliptikus fenomenológia” Mezeinél a fenomén önmegmutatkozásának végsőképpen dimenziójának feltárására és nyitva tartására törekszik. Tanulmányában Mezei először a fenomenológiai mozgalom fejlődését, vagy ahogy fogalmaz „ívét” elemzi, és megmutatja, hogyan vezet el szükségszerűen a fenomenológia a mozgalom osztrák-német periódusában irányadónak számító intencionalitás gondolatától a francia fenomenológiában meghatározóvá váló alteritás motívumához. Ezután történeti, filozófiatörténeti fejtegetésekbe bocsátkozik a politikum, a politika személyessége, valamint a gonosz fogalmi kapcsán. Végül a politikai gonosz eszméjét helyezi el – az „antikrisztus” címszava alatt – az apokaliptikus fenomenológia gondolkörén belül, erősen kapcsolódva a keresztény hagyományhoz is. Mezei szerint – szemben néhány magát reálpolitikainak, realistának tekintő szerzővel – igenis van létjogosultsága a politikán belül „gonoszról”, sőt radikális gonoszról beszélni. A politikai gonosz – a szó kiváltképpeni értelmében – az, aki a rosszat, a rombolást *önmagáért akarja*, és nem valamiféle pragmatikus vagy utilitárius okból. (Ez a gondolat az „ördögi rossz” kanti elképzelését viszi tovább). A rossz valósága viszont, Mezei szerint, a politikum álvalósága, látszat, mely – mint minden látszat – lényegénél fogva egy mélyebb, igazibb valóságra utal: a politikai jóra. A gonosz által csak még erőteljesebb megnyilvánul a jó, ami viszont a maga részéről féken tartja a gonosz érvényesülését, a személyes politikai jó pedig mindenütt a politikai közösség megújulását, aktív továbbépülését, kibontakozását, létben való gyarapodását szolgálja.

Schwendtner Tibor azt a hipotézist fogalmazza meg és próbálja meg részlegesen³ bizonyítani tanulmányában, hogy a Heidegger filozófiai pályafutásában beálló fordulatok bizonyos módon Németországnak a szerző életében végbemenő jelentősebb történelmi fordulataira, eseményeire reflektálnak. Schwendtner „Heidegger a gazdasági világválság idején” című tanulmányának kulcsgondolata szerint Heidegger úgynevezett politikai fordulata elválaszthatatlan a nagy gazdasági világválság eseményétől, valamint a nemzetiszocializmusnak e válsággal párhuzamosan, illetőleg részben e válság következtében, mintegy az arra adott társadalmi reakció révén történő felemelkedésétől. Ez az a történelmi értelmezési keret, melynek révén megérthetjük Heidegger „metafizikai aktivizmusát”, tehát azt, hogy létfilozófiájában előtérbe kerül a politikum, a közösségi

² Mezei 2017.

³ Egy készülő nagyobb mű egyik fejezetéről van szó, amit a szerző a folyóiratban való megjelenés kedvéért tanulmányá dolgozott át.

lét témája, valamint hogy a húszas évek végén és a harmincas évek elején a *Lét és időben* éppen csak felvetett témát továbbgondolva⁴ visszatérő és elszánt erőfeszítéseket tesz a *tulajdonképpen együttlét* eszméjének kidolgozására. Ez a kidolgozási kísérlet összekapcsolódik Heideggernél a nemzetiszocializmus mellett történő átmeneti, katasztrofális elköteleződéssel, amelynek azonban legkésőbb a második világháború kitörése véget vet, ami fokozatosan elvezet Heidegger kései, léttörténeti gondolkodásához és a Lét eseményére való szelíd ráhagyatkozás (*Gelassenheit*) éthoszához.

Jómagam Michel Henry Marx-értelmezésének néhány jellemző jegyét tekintettem át („Életfilozófiai Marx-interpretáció: egy sajátos szintézis kísérlete Michel Henry gondolkodásában”). Közelebbről arra tettem kísérletet, hogy az olvasó számára megmutassam, hogy Michel Henry egy eredetileg fenomenológiai és keresztény-katolikus pozícióból kiindulva hogyan értelmezi át vagy újra Marxot oly módon, hogy Marx azután nem csak a legautentikusabb fenomenológusnak bizonyul, hanem egyúttal az egész filozófiatörténet egyik legfontosabb szerzőjének is. Továbbá azt próbáltam megvilágítani, hogy az életfilozófussá és életfenomenológussá átinterpretált Marx gondolataiból, Henry olvasatában, miként következik a kapitalizmus meghaladására való kérlelhetetlen és kikerülhetetlen felszólítás. Henry Marx nyomán – Lukács Györggyel és Rosa Luxemburggal összhangban – azt mondja, hogy a két alternatíva „szocializmus vagy barbárság”, ami azt jelenti, hogy a kapitalizmus hosszú távon elkerülhetetlen katasztrófához, az emberi civilizáció teljes összeomlásához vezet.

Czétány György 2015 óta visz egy filozófiai vállalkozást, mely a valóságot három, egymással lényegében vetélkedő szintézis felől közelíti meg, ezek egyaránt lényeges szerepet játszanak a körülöttünk lévő valóság megértésében. Nevezetesen egy sokaság elemeit egy másik elemtől megkülönböztető, és annak alárendelő *diszjunktív*, valamint a sokaság elemeit egyetlen központi elemre vonatkoztató *konjunktív*, és végül – de nem utolsó sorban – a sokaság elemeit egy jól elrendezett, hálózatszerű rend kölcsönösen összefüggő elemeiként felfogó *konnektív szintézis* műveletei felől.⁵ Ebbe a trendbe illeszkedik nézeteim szerint a jelen blokkban közölt szöveg, melynek középpontjában a politikum Alain Badiou-féle megközelítése áll, aki annak ellenére nevezi „fenomenológiainak” („objektív fenomenológiainak”) saját tárgyalásmódját, hogy a világot önmagában, bárminemű szubjektumtól függetlenül kívánja megérteni.⁶

Czétány tanulmánya nagyon körültekintően és alaposan hasonlítja össze Gilles Deleuze és Alain Badiou filozófiáját annak érdekében, hogy még érzékletesebbé tegye Badiou politikafilozófiájának sajátosságait. Mindkét szerzőnél különleges szerepet játszik a sokaság fogalma, a sokaság megelőzi az egységet, a fogalmi keretek kialakítása tekintetében a matematikának szintén lényeges funkciója van, továbbá mindkét szerző egy *immanens*

⁴ Lásd: Schwendtner 2008, Schwendtner 2011.

⁵ Lásd: Czétány 2015, Czétány 2019.

⁶ Badiou 2021.

– mégpedig a világ számára immanens – filozófiát dolgoz ki, és az *esemény* fogalma is kimagasló jelentőséghez jut a két gondolkodó eszméi között. Ami a jelen kontextusban Badiou és Cztány számára is egyaránt érdekes – és ez eltérés Deleuze-höz képest –, hogy Badiou egy szubjektumnak az újdonságot hozó eseményhez való lehetséges hűségéről beszél: a szubjektum engedi egy esemény következményeinek szabad kibontakozását, és utat nyit egy újfajta világ, egy radikálisan új típusú rend kialakulása számára.

Ullmann Tamás tanulmánya („Egzisztencia és politika”) az egzisztencia, tehát a személyes, szubjektív létezés fogalma felől közelíti meg a politika, illetve a politikum kérdését. A szöveg három részre oszlik. Az elsőben Ullmann az egzisztencia történeti beágyazottságát vizsgálja. Vannak olyan egzisztenciális problémák, melyek az egész történelmen keresztül húzódó állandóságot mutatnak, mivel magának az emberi létezésnek a létszerkezetéből fakadnak, és vannak tipikusan az egyes társadalomtörténeti korszakokhoz kapcsolódó általános, egzisztenciális vonatkozású jelenségek (például az *unalom* modern élménye és alaptapasztalata). Az állandónak tűnő problémák ugyanakkor mindig sajátosan történeti kontextusba ágyazottan jelennek meg. Másképp beszélünk a halálról most, mint az időszámításunk szerinti második században egy sztoikus filozófus.

A másik két részben Ullmann azt járja körbe, hogy a modern, különösen a fogyasztói kapitalista társadalom korszakától kezdve milyen tendenciák érvényesültek ebben a társadalomban, hogy az egyént, és közelebbről annak *lelkét*, domesztikálják, belesimítsák a termelés egyetemes rendszerébe, és felszámolják annak minden potenciális és aktuális ellenállását ezzel a rendszerrel szemben. Ezt a folyamatot Ullmann mindenekelőtt a Byung-Chul Hantól származó *pszichohatalom*, illetve *pszichopolitika* terminusokkal igyekszik leírni és megragadni. A pszichopolitika a vágyak feltérképezése, valamint azok irányítása, és ezen keresztül a szubjektum lelkének uralása. Az ilyen módon felfogott pszichopolitika Hannál és Ullmann-nál is a neoliberális társadalmi és gazdasági rend következménye, ezen rend logikájának érvényesülése. Ebben az összefüggésben tárgyalja Ullmann a *pozitív pszichológiát* is, melynek alkalmazása révén a szubjektum mintegy önmagát idomítja ehhez a társadalmi rendhez. Semmi negatív nem javallott, a boldogságot úgy lehet elérni, hogy a szubjektum minden negatívát felszámol magában, ami úgymond a fejlődésben visszafogná. A kritikai attitűd, az ellenállás különböző formái, egyáltalán a politikai érdeklődés semlegesítése által így a pozitív pszichológia a neoliberális rend fenntartásának hatékony eszközévé válik. Ullmann elemzései nézetem szerint a kritikai fenomenológiára jelentenek példát.

A blokkot Ilyés Zalán-György tanulmánya zárja, amely rendkívül megvilágító erejű elemzést nyújt a kortárs olasz filozófia, valamint nemzetközi filozófiai élet egyik kiemelkedően eredeti alakjáról, Giorgio Agambenről, közelebbről pedig Agamben társadalom- és politikafilozófiájának néhány alapvető jellegzetességéről. Agamben Arisztotelész barátságfogalmának szoros, közeli olvasatán keresztül alakít ki egy önálló politikaelméleti felfogást az általa ideálisnak és autentikusnak tartott politikai közösség eszméjéről. Agamben szerint

a *barátság* viszonya nyit meg egy olyan közös teret, amelyben mindenki az maradhat, aki, egymásra nyitottan, egy olyan közösség tagjaiként, amely úgy kapcsolja össze a benne résztvevő, illetve az őt alkotó ágenseket, hogy nem olvasztja be őket egy kollektivisztikus, magasabb lényegbe, hanem mindenki megőrzi saját eltörölhetetlen, redukálhatatlan individualitását, egyfajta szingularitási pontként. Ebben a barátság viszonyából fakadó attitűdben válnak képessé arra, hogy tulajdonképpeni módon létezzenek együtt és folyamatosan fenntartsanak egy tulajdonképpeni politikai közösséget.

Úgy vélem, hogy e gondolatmenetek normatív, gyakorlati síkon is iránymutatást kínálhatnak, hogy a közösségi lét jelenlegi formája miképpen tehető autentikusabbá és egészségesebbé. Meggyőződésem szerint az alább olvasható tanulmányok maradandó és visszatérő hivatkozási pontjai lesznek az általuk körvonalmazott témakörre irányuló tudományos és akadémiai vizsgálódásoknak. Köszönettel tartozunk a szakmai lektoroknak, akik munkájukkal e válogatás színvonalát biztosították.

Bibliográfia

- Badiou, Alain. 2021. *Lét és esemény*. Ford. Csordás Gábor. Budapest: L'Harmattan.
- Czétány György. 2015. *A transzcendentális illúzió keletkezése és története*. Budapest: L'Harmattan.
- Czétány György. 2019. *A transzcendentális probléma. Három szintézis harca egy konzisztens valóságért*. Budapest: L'Harmattan.
- Mezei Balázs M. 2017. *Radical Revelation. A Philosophical Approach*. New York: Bloomsbury. DOI: <https://doi.org/10.5040/9780567677815>
- Schwendtner Tibor. 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest: L'Harmattan.
- Schwendtner Tibor. 2011. *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest: L'Harmattan.

Apokaliptikus fenomenológia és a politikai gonosz

Mezei Balázs M. 

DSc, egyetemi tanár (Corvinus Egyetem),
balazs.m.mezei@uni-corvinus.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.1.1>

Apokaliptikus fenomenológiának nevezem a fenomenológiai mozgalom azon fejleményét, amely eljuttat a voltaképpeni felfogásáig ennek lényegében és elágazásaiban akképpen, hogy a voltaképpeni eközben mégis megőrizi felfoghatatlanságát. Az „apokaliptikus” kifejezés itt a voltaképpeni feltárulását, revelációját jelenti. Mindennek egyéni, közösségi, és történelmi vonatkozásai vannak, amelyek mindegyike „politikai”, a szó platóni értelmében. A politikum ezen átfogó jelentése a fogalomfejlődés során egyfelől a közösségirányítási technikák körében, másfelől a politikum alanyának, a politikai vezetőnek egyre karakteresebb alakjában mutatkozik meg. Ez a két folyamat párhuzamosan zajlik, tudniillik a közösségi mechanizmusok kialakulása, illetve a vezér szerepének megformálódása során. Ez utóbbi körében kerülhet sor a politikai rossz hangsúlyos kialakulására, mivel itt nem egyszerűen eljárási hiba vagy jogi elégtelenség a kérdés, hanem a szabadon cselekvő személy személyisége. Ezen a vonalon tekintve a rossz már nem a fizikai, a morális vagy a metafizikai, hanem hangsúlyosan személyes.

Kulcsszavak: apokaliptika, fenomenológia, gonosz fogalma, politikum

Apocalyptic Phenomenology and Political Evil

“Apocalyptic phenomenology” is a development of the phenomenological movement that brings us to a grasp of the real in its essence and ramifications, while the real still retains its incomprehensibility. The term “apocalyptic” here means revelation of the real. There are individual, communal, and historical aspects to all of this, all of which are “political” in the Platonic sense of the word. In the course of the concept’s development, this comprehensive meaning of the political is revealed, on the one hand, in the techniques of community management and, on the other, in the increasingly characteristic figure of the subject of the political, i.e., the political leader. These two processes are taking place in parallel, that is, in the emergence of community mechanisms and the shaping of the role of the leader. It is in this latter area that the political evil may be most pronounced since it is not simply a procedural defect or a legal inadequacy that is at issue here, but the personality of the freely acting individual. Thus, evil is no longer physical, moral, or metaphysical, but emphatically personal.

Keywords: Apocalypse, Phenomenology, Concept of Evil, Politics

„Nur die großen und verborgenen Einzelnen werden
dem Vorbeigang des Gottes die Stille schaffen
und unter sich den verschwiegene[n]
Einklang der Bereiten.“¹

1. A fenomenológia íve

Az apokaliptikus fenomenológia koncepciójának bemutatását kezdjük annak felvázolásával, amit visszatérően „a fenomenológia ívének” neveztem.² A „fenomenológia íve” köznapi jelentése: a fenomenológia mint filozófiatörténeti mozgalom vagy mozgás a maga jellemző képviselőiben, e személyek életében és munkáiban. A fenomenológiai mozgalom reális-történeti mozgás,³ ám ezen túlmenően filozófiai összefüggés, amely rekonstruálható, elemezhető, értelmezhető gondolati ívet ír le. A fenomenológia íve elsősorban a klasszikus periódusban figyelhető meg, tehát Franz Brentano műveitől Emmanuel Lévinas munkásságával bezárólag. Az erre következő, nem klasszikus fenomenológia az első szakasz mintázatát követi a recepció sokféle formájában. Mélyebben tekintve a fenomenológia íve problémátörténeti összefüggés, gondolati mozgás, amelynek szerkezete van: a kezdeti áttörést a felívelés, majd a csúcspont elérése követi, amire reakcióként jön létre az ív második fele, a fenomenológia korábbi eredményeinek ellenhatása, majd a mozgalom ramifikációja. Az ív ekként tekintve bölcséleti, amelynek történeti kivetülése van abban, amit kronológiai értelemben filozófiatörténetnek nevezünk.

Az „ív” gondolata természetesen nem új, az emberiség alaptapasztalatához tartozik a nap járása, a csillagok mozgása, az évszakok változása, az életszakaszok egymásutánja stb. köreiből. S annak felfogása, hogy a természet és az ember ezen ívszerűsége a valóság voltaképpeni jellegét tárja fel, ugyancsak egyidős az emberiséggel. Nemcsak deskriptív, hanem normatív értelemben is értenünk kell e felismerést: az ívszerűség mint valóságmozgás mindent áthat, még a valóság végső alapját vagy forrását is, melyben abszolút összefüggésben, mint *actus purus* áll fenn.

A fenomenológia íve ezen valóságösszefüggés történeti realizációja, amely ugyanakkor az íveszmének megfelelően nem csupán reális-történeti, hanem gondolati is, vagyis magának a fenomenológiai gondolkodásnak a logikáját is megszabja. Ezért a fenomenológiai mozgalom történeti tanulmányozása már mindig is feltételezi a fenomenológia ívének gondolati felfogását, az ívszerűség fenomenológiai kibontakozását, amely gondolatilag adott, mielőtt reális-történeti szinten megtörténhetne. Ennek megfelelően különbséget tehetünk „a fenomenológia íve” és a „a fenomenológiai ív” között: az első elsősorban a kronológiai kibontakozást jelenti, a második ennek problémátörténeti összefüggését,

1 Heidegger 1989, 414. A mottó fordítását lásd a tanulmány végén.

2 Mezei 2008.

3 Lásd: Spiegelberg 1982, Zahavi 2018.

vagyis azt a gondolati ívet, amely mintegy megszabja a problémák összefonódásának kifejlődését, megjelenését, érvényesülését. A fenomenológiai ív az ívszerű gondolkodás voltaképpeni tartalma, amelyben a gondolkodás mint felívelés és alámerülés bontakozik ki, s ebben a valóság lényegi mozgása jelentkezik.

A fenomenológia ívének két fázisa az osztrák kezdeményből kialakult német, majd az erre válaszképpen létrejött francia iskola. Az első az intencionalitás skolasztikus fogalmából kiindulva fokozatosan eljut a létkérdés feltevéséig, majd újszerű megválaszolásáig. A második fázis e lényegében újszerű valóságfelfogást kontrasztálja a megújított externalista létfogalommal, aminek kiteljesedése a radikális alterizmus, másságfenomenológia, amelynek ellentmondásossága vezet a gondolkodás összeomlásához, ahogyan ezt egyes francia fejleményekben, illetve ezek nemzetközi recepciójában nyomon követhetjük.⁴

Noha a reális-történeti értelemben vett fenomenológiai mozgalom annál összetettebbnek mutatkozik, minél részletesebben vizsgáljuk, lényegi mintázata fraktáalakzatként tárja fel a fenomenológiai mozgás voltaképpeni jellegét. Ez a jelleg a kifejlődés-áttörés-összeomlás hármasságával írható le. Ez a hármasság a voltaképpeni fenomenológiai mozgalom mintája. Mivel e gondolkodás a nyugati filozófiai gondolkodás rekapitulációja, maga a nyugati gondolkodás válik leírhatóvá ezen alakzat által. A fenomenológia íve, röviden, egyrészt a történeti mozgást mutatja, másrészt az önmagában vett fenomenológiai gondolkodás mintáját, végül bizonyos mértékben jellemzi a nyugati gondolkodás ívszerű egészét is.

2. Apokaliptikus fenomenológia

Ebben a kontextusban fogalmazható meg az apokaliptikus fenomenológia koncepciója.⁵ Noha a fenomenológia terminus maga is a feltárulás, megjelenés fogalomköréhez kapcsolódik, az apokaliptikus jelző hozzáillesztése nem egyszerűen pleonazmus, hanem inkább a lényegi kiemelés. Az *apokalüptó* ige ismeretesen leleplezést, lemeztelenítést, a lepel eltávolítását jelenti, s feltehetően nem egyszerűen a héber *gala* fordítása, hanem az antik misztériumvallásokban gyakorolt valóság- és igazságfelfedés aktusát írja le. Ekképpen vált műfaji megjelöléssé már a *Szeptuaginta* későbbi munkáiban, majd a parabiblikus irodalomban, végül az *Újszövetség* 27. könyvének, a János jelenéseinek címében és tartalmában. A 27. könyv elnevezése fokozatosan átment a főnévi *apokalüpszisz* és a melléknévi *apokalüptikosz* kifejezésekbe, amelyek a mai szóhasználatban a világ végső pusztulásával asszociáltak. Ennél pontosabb a kifejezések azon jelentésköre, amely a reveláció fogalmát írja le, azaz: apokaliptikus az, ami a voltaképpeni önfeltárulása, önkijelentése, kinyilatkoztatása.

⁴ Marion 2021, Mezei 2022b.

⁵ Lásd: Mezei 2020, Mezei 2021a, Mezei 2022b.

Hogyan kapcsolódik az *apokalüpszis* e vallási-teológiai fogalma a fenomenológiához mint filozófiai mozgalomhoz? A választ megadhatjuk szó- és fogalomtörténetileg, de emellett fontos az eszmetörténeti, filozófiai kapcsolatok összefüggés megvilágítása is. Szótörténetileg a *phainomenon* (megjelenő, feltűnő, jelenség) korán bekerült a filozófiai szótárakba, egyrészt mint az érzékelésben megjelenő adat megjelenése, illetve mint csillagászati kifejezés, amely a megjelenő, megfigyelhető égitestekre utalt.⁶ A *phaenomenologia* kifejezés az újkorban, a megfigyelés tudományosnak tekintett vizsgálati módszerével együtt terjedt el, ahogyan Karl Schuhmann részletesen bemutatta.⁷ A fogalomtörténeti összefüggés eleve adott volt abban, hogy mind a *phainomenon*, mind az *apokalüpszis* eredetileg asztronómiai kifejezések.⁸ Ezért későbbi összefonódásuk a fenomén és a kinyilatkoztatás fogalmaiban egyáltalán nem meglepő. E fogalmi összefüggés csak megerősödött a természet és a kinyilatkoztatás kapcsolatának filozófiai-teológiai vitáiban az újkor során, amikor a reneszánsz az immanentizmus, majd a deizmus hatására a természetet egyes meghatározó gondolkodók revelációnak, a revelációt pedig természetinek és természetnek kezdték tekinteni.⁹

Eszmetörténetileg a *revelatio* (mint az *apokalüpszis* fordítása) több csatornán keresztül vált ismeretelméleti fogalommal, amelyeket együttesen az illumináció koncepciójával írhatunk le. A platonikus megvilágosodás, az ideák általi megismerés az újplatonizmusban, majd a Szent Ágoston közvetítésével elterjedt illuminációtanban vált bevetté és nyert újabb megerősítést a diszkurzív-következtető gondolkodással szembenálló filozófusok munkáiban. E gondolkodóknál – így Malebranche, Berkeley, Leibniz és mások közvetítésével – az evidencia fogalma összefonódott a megvilágosodás fogalmával. Értelmezések során keresztül – melyek közül a legfontosabb az *Anschauung* fogalmának elterjedése volt – e felfogás vezetett el a fenomenológiai mozgalomban jelentkező bizonyosságfelfogáshoz, nevezetesen Franz Brentano „belső észlelés”-felfogásához (*innere Wahrnehmung*).¹⁰ A szűkebb értelemben vett fenomenológiai mozgalom ezen a vonalon haladva jutott el ahhoz a ponthoz, amelyet Edmund Husserl „minden elv elvének” nevezett, tudniillik a tiszta adódás, feltárulás, közvetlen felismerés döntő fontosságának kihangsúlyozását.¹¹

A Husserl utáni fenomenológiai szerzők klasszifikálhatók aszerint, hogy mennyiben követik a husserli alapelvet, „minden elv elvét”. Ahogyan visszatérően kifejtettem, az alapelv követése jelenti az ortodox fenomenológia vonalát, míg ennek ártértelemezése, sőt elvetése vezetett a közvetettség felfogásainak kialakulásához (mely folyamat korai fogantatású, megjelenik Husserl első kritikáinak bírálataiban).¹² A fenomenológiai

6 Arisztotelész, *Fizika* 204b35, illetve Aratus 1997.

7 Schuhmann 2004.

8 Fröhlich 2024.

9 Lásd Benes 2022.

10 Brentano 1874, II. §2.

11 Husserl 1976, 51.

12 Lásd ehhez ismét: Schuhmann 2004, Mezei 2022b.

mozgalom a két irányzat egységében adott, ám a belső dinamika szerint döntő jelentőségű, hogy az alapelv miképpen artikulálódik a későbbiekben. Ez a folyamat vezetett el a revelációs gondolkodás megformálódásához oly szerzők munkáiban, mint Michel Henry és Jean-Luc Marion. E szerzőknél a reveláció fogalma egyszerre kapcsolódik a most röviden jelezett szó- és fogalomtörténethez, illetve az eszmetörténeti kapcsolatokhoz, tudniillik az illuminizmus vagy illuminacionizmus hagyományához. Szellemtörténetileg azonban kimondható, hogy a közvetlenséget középpontba állító felfogások a fenomenológiai mozgalom lényegét fejezik ki, azt a végső közvetlenséget, közvetítetlen adódást, feltárulást, megnyilatkozást, amely nélkül nem rendelkezünk valóságfogalommal.

Az apokaliptikus fenomenológia a fentiek közegeiben helyezhető el, s ekkor jelentése nem más, mint a fenomenológiai voltaképpeni önfeltárulásának feltárása, ismertetése. Negatív értelemben a fenomenológia partikularisztikus fogalmainak kritikája és meghaladása, amelyek e felfogáskör átfogó, radikálisan feltáró jellegét nem veszik figyelembe. A fenomenológiában nem az a döntő, ami egy tárgy konkrét tárgyként való adódása, hanem maga az adódás, a megjelenés, a feltárulás; a reveláció, amit az „apokaliptikus” jelző kiemel. Mindezt a fenomenológia reális történeti vonalán is nyomon követhetjük Brentanótól Marionig, ahogyan korábban már többször is megtettem.¹³ Ám a reális-történeti kibontakozása jelzése a voltaképpennek: a fenomenológia íve a fenomenológiai ívnek, a revelációs fenomenológia kibontakozása pedig a fenomenológiai gondolkodás önmagában vett – valós, bölcséleti, vallásbölcséleti – cselekményének. Az tehát, amit apokaliptikus fenomenológiának nevezek, a gondolkodás voltaképpeni forrása és kibontakozása, amelyet megközelíthetünk a jelzett szó- és fogalomtörténeti, de még inkább az eszmetörténeti vonalon. Ám lényegét a gondolkodásban magában kell megtalálnunk, amely már mindig is eredeti feltárulásból – *apokalüpszis*zből, *revelati*óból – fakad, sőt maga nem más, mint ez a reveláció, mely mind abban, aki gondolkodik, mind közösségében, illetve e közösség történeti-társadalmi létében meghatározó.

3. A politikum fenomenológiája

Az utóbbi felvetéssel világossá válhat, hogyan kapcsolódik a fenomenológia a politikumhoz. Mindenekelőtt azáltal, hogy a gondolkodás mint feltárulás és feltárás az egyes gondolkodóban, ezzel a gondolkodó közösségeiben, társadalmi-politikai kapcsolataiban megy végbe. E kapcsolatrendszer egyszerre konkrét-közösségi, nyelvi-kulturális, illetve történelmi, de mindezen belül elsősorban a gondolkodók közössége alkotja, amely már mindig is a gondolkodás teljességére irányul. E teljesség gondolati, azaz reális-történeti megvalósulása mindenkor approximatív. Ám a gondolat mint voltaképpeni valóság tar-

13 Mezei 2021b.

talmazza önmaga teljességét, még ha ez nem képes is maradéktalanul kifejeződni – ám teleologikusan adott. Ennek megfelelően a fenomenológia és a politikum kapcsolata ugyancsak voltaképpen, tudniillik a gondolkodásban; reális-történeti síkon azonban mindig teleologikus-approximatív.

A politikum klasszikus fogalma Platónhoz kötődik, s enélkül nem érthetjük a mai fogalmat sem. Ezen a szinten, de némiképp még Arisztotelésznél is a *politeia* a közösség a maga teljes, mikro- és makrokozmoszikus értelmében. Platón politikuma egyszerre egyéni sors, kis- és nagyközösségi dráma, világtörténelem, s végsőképpen-metafizikai összefüggés.¹⁴ Arisztotelésznél mindez szaktudományos, kevésbé költői, de még mindig allegorikus; kivéve, hogy a legkedvezőbb politikai formát, a kevert kormányzatot a platóni ideális állammal szembeállítva fejt ki.¹⁵ A latinításban az eszmei-ideális politikumfogalom reálissá változik, ahogyan ez Cicero *Scipió álma* címmel ellátott töredéke mutatja.¹⁶ A kereszténységben a politikum konkrét hatalmi konfigurációvá válik, aminek legfőbb jellemzője a politikum alanyának, a politikusnak a személye. Ám az evilági politikum, a *civitas terrena*, a földi állam itt már éles kontrasztot alkot a *civitas deivel*, Isten üdvközösségével. Mindkettő személyileg szerveződik: az egyik Krisztus, a másik az antikrisztus körül, ahogyan ezt Szent Ágoston összefoglalta.¹⁷

Mielőtt a személyi dimenzió fontosságára rátérnék, jelzem, hogy az apokaliptikus fenomenológia, amennyiben a voltaképpen feltárulása, egyben közösségi feltárulás is. Ez elsősorban a gondolkodók közösségét jelenti, vagyis a fenomenológusokét, akik a gondolkodás rekapitulációja által a voltaképpen elgondolását gyakorolják, amennyiben egyáltalában lehetséges. A gondolkodók voltaképpen közössége a fenomenológiai ív fraktálját mutatja, vagyis a hatás-ellenhatás vonalán érvényesül, csúcspontján a valóság feltárulásával és megújulásával. A gondolkodók közössége egyben reális közösség, s ekképpen nyelvi-kulturális közösség is, amelynek története és történelme van. A fenomenológia története lényegében közép-európai történet, nyelve lényegében német, de ehhez kapcsolódva további nyelvek sokasága. Történetileg az egymáshoz kapcsolódó gondolkodói közösségekben jelentkezik, ami történelmi folyamat, vagyis struktúrája és értelme van.¹⁸

Az ekképpen felfogott apokaliptikus fenomenológia egyben politikafenomenológia is. Középpontjában a politikum értelmessége áll, amely mindig túlmutat önmagán a politikum megújulására, újdonságára.¹⁹ A fenomenológiai politikum közösséggel, szabadsággal, kooperatív, megújító, másrészt személyközpontú, a személy körül rajzo-

¹⁴ Lásd Platón, *Állam*.

¹⁵ *Politika* 1272b.

¹⁶ Cicero 1995.

¹⁷ Lásd Augustinus, *Isten városáról*, különösen XX. könyv, 19. fejezet, ahol Isten városa és a Gonosz városa összeütközéséről, illetve az Antikrisztusról van szó.

¹⁸ Mezei 2022c.

¹⁹ Leahy 1994.

lódik ki, elsősorban a gondolkodó személye körül, aki felismeri és azonosítja a politikum hordozóját. Az apokaliptikus fenomenológia reális magva a gondolkodók közössége, amely közösség felismeri, azonosítja, meghatározza a politikum értelmességét, s ezen értelmesség reális kifejeződését a politikus reális személyében. Politikai realitása a gondolkodói közösség realitásában kontextuális, amely realitás a voltaképpeni mint ilyen összefüggésében áll fenn, annak megújulását szolgálja. E megújulás az alapja a reális közösség újdonságának, vagyis a fenomenológia gondolati megújulásnak, amelyben a reális politikum megújulása is végbemegy.

Ezen a ponton elengedhetetlenül fontos annak kihangsúlyozása, hogy a fenomenológia és a politikus kapcsolata *metapolitikai*. Ez utóbbi kifejezés ugyancsak tárgyalható szó- és fogalomtörténetileg,²⁰ de ennél is fontosabb, hogy megértsük filozófiai jelentőségét. E jelentőség a revelációs gondolkodás által, vagyis az apokaliptikus fenomenológia közegében fedhető fel. Noha a fenomént érthetjük érzéki adatként, ideális megvilágításként, vagy akár tipológikaként (ahogyan ez utóbbi széles körben elterjedt elsősorban szaktudományos szinten), fontosabb megértenünk, hogy a fenomén – Husserl alapelvének megfelelően – azt a teljességet, voltaképpent tárja fel, mutatja meg, nyilatkoztatja ki, amelynek a konkrét-reális, így a reális-történeti és reális-politikai is csupán aspektusa. Ám éppen ez az aspektus az, ahol, amely által, amelyben felismerhetjük a voltaképpeni fennállását, már mindig is adódó valóságát, valóságát. Ezért a fenomenológia metapolitikai „politozófiát” kínál: annak megmutatását, amiben a politikum lényege feltárul és ekképpen felismerhetővé válik – itt és most, de mindig arra az egészre tekintettel, amelynek tagjai, részei, mozzanatai vagyunk akár egyénileg, akár gondolkodói és társadalmi közösségeinkben.

4. A politikum személyessége

Az, hogy a fenomenológia tágan véve személyközpontú, a történeti ív filozófiai ismeretében nyilvánvaló. A személyesség fokozatos artikulációja az intencionalitás kezdeményeitől elindulva megy végbe az *ego*-, a *Person*, az *Existenz*, a *Dasein*, majd a *l'autre* alakzataiban. A politikum lényegi személyességének kibontakozása ugyancsak nyomon követhető Platón *Politikosz*ától a szuverén alakjainak sokféle megnyilvánulásán keresztül a modern vezérfelfogások változataiig. Miként a gondolkodásban, úgy a politikumban is az egész folyamat voltaképpeni értelmét az a mozzanat adja, amelyet apokaliptikus személyiségnek nevezek:²¹ e személy az, aki teleologikusan mintegy elrendezi a személyfogalom kibontakozását mind a gondolkodásban, mind a politikumban. Itt reális szereplőket említhetünk,

²⁰ Sierra 2021.

²¹ Mezei 2017.

de ennél fontosabb meglátnunk, hogy a közös alakzat maga az apokaliptikus személyesség, amely a voltaképpenit a maga teljes konkrétságában realizálja és felmutatja.

Álljon itt Epameinondas példája, ahogyan ezt Plutarkhosz bemutatta *Szókratész daimónja* című dialógusában. Az éjjeli beszélgetés a thébai hős vezetésével zajlik azon kérdés körül forogva, mit is tekinthetünk Szókratész nevezetes daimonionjának. Mi is az a megnyilatkozás, *phainomenon* vagy *apokaliüpszis*, amely vagy aki Szókratész viselkedését meghatározta? A számos felvetés után, melyek nem vezetnek egyértelmű eredményre, a társaság tagjai egy emberként állnak fel és távoznak – tudniillik a megszálló spártai helyőrség lefegyverzése végett. A dialógus tehát metapolitikai, mivel a filozófiai beszélgetés voltaképpenit, *daimonikus* cselekvésbe csap át, amely cselekvés a dialógus szerint – s filozófiai általánosságban érte – felszabadítási lázadás, szuverenitási harc. Ennek során Epameinondas mint a görög történelem egyik legnagyobb hőse mutatkozik meg, akinek apokaliptikus küzdelme Théba aranykorát hozta el. Ez a reális-történeti-politikai eseménysor megmutatja, hogy a reális miképpen tárja fel a voltaképpenit az allegorikus-történeti elbeszélés által.²²

A politikum személyessége kifejezhető XIV. Lajos francia király 1655. április 13-án állítólag elhangzott mondásával is: *L'état, c'est moi*.²³ Noha a kijelentés reálpolitikai kontextusa ismert, mélyebb politikaelméleti jelentősége nyilvánvaló. Nem egyszerűen az abszolút monarchia önállításáról van itt szó, hanem arról a platonikus gyökerű felfogásról, amely szerint a politikum magában az emberben, a személyben fejeződik ki és valósul meg – a személyben mint mikrokozmoszban, aki egyben makrokozmosz: a politikum mint személy valóságkonstituáló. A platonikus eredet mellett történetileg kirajzolódik, hogy a személy középponti jelentősége a politikumban az uralkodó, a szuverén személyében összpontosul, s ez a nyugati történelemben egyre konkrétabb alakot ölt. A *caesarok* és *augustusok* nyomán a kereszténység hatására kiemelkedik a király személye, akinek középponti szerepe teológiailag rögzített. E szerepet írja fölük a reneszánsz, elsősorban Machiavelli, s a későbbiekben az abszolút uralkodó megfogalmazása Hobbes *Leviatánjában*. Az egyházilag hitelesített uralkodó személyét egy ponton a szekuláris vezető váltja fel, az *empereur*, majd a Weber-féle karizmatikus vezér, aki mellett megjelenik (és napjainkban is döntő szerepet játszik) a *trickster*.²⁴

Mindez egymástól eltérő módokon tárja fel a politikum személyes fókuszát, amelyet Erik Peterson – kritizálni akarván Carl Schmitt felfogását a szuverén jogi-politikai elsőbbségről – hasztalan igyekezett semlegesíteni.²⁵ Nem kérdés, hogy a politikum mechanisztikus jellegét hangsúlyozó felfogások ugyancsak kénytelenek visszanyúlni a személyiséghez, noha ennek szerepét pluralisztikusan felfogva írják le az egymást

²² Lásd Plutarkhosz 1985.

²³ Bély 2005, 77.

²⁴ Szakolczai 2022.

²⁵ Lásd Peterson m.e., Schmitt 2023.

kiegyensúlyozó, egymással szemben ellenerőt képező alakzatok formájában. A gyakorlatban azonban azt látjuk, hogy a vezető személyiség fontossága akár mikro-, akár makrotársadalmi környezetben megkerülhetetlen, s különösen az, amikor egyes társadalmak, államok a rendkívüli állapot közelébe kerülnek.

Ez a helyzet utat nyit nemcsak a vezéregyéniség kiemelkedése, hanem a személyiség szerepének kihasználása előtt is. A vezérelv mai kritikái ezért megfontolandók, mivel a személyiség középponti szerepe együtt jár ennek kiforgatásával.²⁶ A gondolkodás összefüggésében úgy fogalmazhatunk, hogy noha a fenomenológia ívének kiemelkedő gondolkodói tanulmányozásra méltók, egyikük sem tekinthető hibátlannak, lásd például Heidegger visszatérően kritizált gondolkodói és politikai szerepét.²⁷

5. A rossz szimbolikája és a gonosz fogalma

A radikális rossz, *das radikal Böse* fogalma Kantnál ismeretesen az emberi rossz végső gyökerére vonatkozik, arra a hajlamra, hogy a szubjektív érdeket előnyben részesítsük a kategorikus imperatívusszal szemben.²⁸ Hannah Arendt félreérti a fogalmat, amikor a radikalist tévesen a *horrendous* értelmében veszi, ezáltal a radikális rossz metafizikai fogalmát konkrét-politikai átértelmezésben találja.²⁹ Az „iszonyú rossz” ezen politikai fogalma Arendtnél a totalitarizmussal kapcsolódik össze, s fő kifejezője a német nemzetiszocializmus totalitarizmusa. A metafizikai rossz itt konkrét politikai rosszként jelenik meg. Ám Arendt nem vesz tudomást arról, hogy a rossz különböző fogalmai között az abszolút rossz nem az utilitarista rossz – amikor a vélt jó cél érdekében tartjuk megengedhetően a rosszat –, hanem az öncélú rossz, amit Kant diabolikusnak nevez. A diabolikus rossz a rosszat nem valaminő célra tekintettel, hanem magának a rossznak az érdekében követi el. A politikai rossz, akár a *horrendous evil*, újra meg újra átlép ebbe a kategóriába, noha egészében véve – retorikai szinten legalábbis – utilitarista rosszként mutatkozik. Mindebben kifejeződik az a tény, hogy a rossz problémája a 19. századi filozófiai kezdemények nyomán a 20. században a politikai gondolkodás szerves része lett. A politikum és a rossz összefüggése azóta is előtérben áll.³⁰

E ponton fokozott óvatossággal kell eljárunk. Kétségtelen, hogy a politikumban a rossz – például a zsidó származásúak szervezett vagy spontán kiküszöbölése a társadalomból – formálisan utilitarista rosszként jelentkezik. Ha azonban tartalmilag

26 Körösenyi 2016. A vezérelv hagyománya Arisztotelész politikafilozófiájában gyökerezik, lásd Arisztotelész, *Politika* 1285a.

27 Mezei 2024.

28 Kant 1991.

29 Arendt 1951, 459.

30 Mezei 2023b.

vizsgáljuk a helyzetet – így a zsidókkal szembeni kegyetlenkedéseket, vagyonuk elkobzását stb. –, látható, hogy az ideológiai utilitarizmus átnyúlik a diabolikus rosszba. Ez utóbbi – mint a rosszért elkövetett rossz – *gonosznak* nevezhető. E gonoszság egyes megközelítésekben szimbolikusan jelentik meg elbeszélésekben, mitológiákban, vallási szövegekben. Paul Ricœur szerint ez arra indít bennünket, hogy a rossz megjelenési formáit hermeneutikailag értelmezzük, s ebben az első lépés a rossznak mint saját rossznak az elismerése, konfessziója. Mindebben mégsem válik hozzáférhető a rossz önmagában, csupán közvetetten, kifejezési formáiban.³¹

Ricœur fontos lépést tesz, amikor felismeri, hogy a rossz személyi kifejeződése saját magam vagyok, amit a konfesszió tár fel. Amit nem vesz észre, az a rossz és a gonosz különbsége (a franciában a megkülönböztetés alakilag nem is lehetséges). A gonosz nem egyszerűen a rossz személyes hordozója, hanem a diabolikus rossz személyessége. Ám ez a gonosz nem én magam vagyok; csupán felismerem hatását abban, amit a konfesszióban mint rosszat vagy mint gonoszt azonosítok. Miközben a rossz végső személyes hordozója, a gonosz kétségkívül felismerhető, az is nyilvánvaló, hogy ez nem lehetek én magam. Még Faust esetében is csupán valamiféle járuléka, társa vagyok az igazi gonosznak; s Mephistopheles is csupán vetülete a valódi gonosznak, aki Goethe drámájában csak a háttérben sejlik fel.

Mindennek politikai jelentősége abban ragadható meg, hogy felismerjük: a rossz mint diabolikus rossz szükségképpen a politikum mozzanata, miközben a politikai retorika ezt a rosszat, vagyis a gonoszt az utilitarista rossz mögé akarja rejtteni. Ám mégsem lehetséges letagadni, hogy a politikai rossz, miként a politikai jó végeredményben személyes hordozóra szorul, akiben a jó vagy a rossz realizálódik. Miközben a politikai ideológiák e kétségtelen összefüggést visszaélészerűen alkalmazzák, számunkra ennek valóságmagva az érdekes, vagyis az, amit az apokaliptikus személyiség kapcsán említettem: minden ideológiai retorikától eltekintve valóban e személyiség az, aki teleologikusan elrendezi a személyfogalom kibontakozását mind a gondolkodásban, mind a politikumban.

Ha mindezt a voltaképpeni gondolkodás közegében helyezzük el, felismerjük, hogy a rossz ennek mozzanata; s mivel a konkrét-reális az, amiben a voltaképpeni feltárul, a rossz a konkrét-reális szerkezetét mutatja meg. E szerkezetben a feltáró elsősorban a hős, a gondolkodó, Epameinondas – sőt akár Szókratész, vagy maga Krisztus. A konkrét-reális mint fenomén megnyitja annak lehetőségét, hogy felfogjuk a voltaképpent, hogy hozzájáruljunk kibontakozásához, kiteljesedéséhez, hogy a fenomenológiában mint apokaliptikus gondolkodásban magunk is részese legyünk e teljesedésnek. Ám éppen ez a feltáruló-feltáró konkrétum az, aminek a szerkezete tartalmazza a rossz struktúráit. A régi gondolkodásban, így Szókratész vagy Epameinondas történetében a rossz személyi konkrétuma kiforratlan. Szókratésznek vannak vádlói, Epameinondasznak van

31 Ricœur 1960.

ellensége – ám minden különösebb kiemelés, határozottság híján látjuk őket feltűnni. Krisztus történetében Júdás alakja már jobban körvonalazott, noha még mindig nem elég karakteres: keveset tudunk róla és indítékairól. Ám az összefüggés, amelyben elhelyezkedik, egyértelmű: ahhoz, hogy a konkrét-reális mint fenomén képes legyen a feltárás művét végbevinni, nemcsak saját destrukciója szükséges (Epameinóndasz, Szókratész, Krisztus halála), hanem azon tényezők szolgálata is, akik vagy amelyek ezt a halált végrehajtják – s ezáltal teszik lehetővé a voltaképpeni feltárását és feltárulását a konkrétban, a fenoménben, a gondolkodás megtörténtében, amely által a voltaképpeni, a valóságos megmutatkozik.

6. Az antikrisztus fenomenológiája

Az apokaliptikus fenomenológia ezen a ponton fontos felvilágosítással szolgál. Noha lényegében nem más, mint a voltaképpeni megjelenésének revelációja, ez a fenomenológia joggal folyamodik a történeti anyagokban elérhető koncepciókhoz, így a politikum meghatározó mozzanatához, melyet a jánosi iratok az *antikrisztus* megnevezésével illetnek. E megnevezés másutt nem fordul elő az Újszövetség 27 szöveget tartalmazó gyűjteményében, ám Pál apostol *Thesszalonikaiaknak írt 2. levelében* ott találjuk a nevezetes idézetet Krisztus eljövételére vonatkozóan:

Semmiképpen meg ne tévesszen valaki titeket, hiszen előbb be kell következnie az elpárolásnak, és meg kell mutatkoznia a bűn emberének, a kárhozat fiának, az ellenségnek, aki mindenk fölé emelkedik, amit Istennek és szentnek neveznek. Sőt, Isten templomában foglal majd helyet, és istennek akar látszani. [...] Tudjátok azt is, mi késlelteti föllépésének idejét. A gonoszság titka már munkálkodik, csak annak kell még az útból eltűnnie, aki még késlelteti. Akkor majd megjelenik a Gonosz, de Urunk, Jézus elsőpri szája leheletével, és megsemmisíti jövetelének tündöklésével. (2Thessz 2, 3–8)

Ezt a szövegrészt, miként az antikrisztus elnevezést is, *példaként* alkalmazom annak érdekében, hogy az apokaliptikus fenomenológia politikumfogalmát megvilágítsam. Az apokaliptikus fenomenológia megerősíti, hogy a politikum személyes; s egyben segít megérteni, hogy ez a személyesség szükségképpen együtt jár az ellenhatással, ahogyan a fenomenológia ívének gondolkodói között is hasonló viszonyt láthatunk. Hatás és ellenhatás kölcsönösen meghatározzák egymást. A politikumban a jó szükségképpen szemben áll a rosszal, a személyes jó a személyes rosszal. Az apokaliptikus fenomenológia számára a voltaképpeni személyességét Krisztus fejezi ki, a vele szembenálló rossz, vagyis a gonosz: az antikrisztus. Itt ügyelnünk kell arra, hogy ez a poláris ellentét nem arányos, hanem aránytalan, mivel a jó nem önmagában, hanem csak funkciójában ellentétes a rosszal. A *chresticum* nem önmagában, hanem csak funkciójában ellentétes az *antichresticummal*. Az *antichresticum*

funkciója pedig nem más, mint a *chresticum*, a voltaképpeni, a valóságos feltárulásának előmozdítása (ahogyan Szókratész vádlói is ezt hajtják végre): a feltárulás fenomenológiai, továbbá apokaliptikus-fenomenológiai, mivel a valóság teljes, valós megmutatkozását teszi lehetővé és ténylegessé. Az apokaliptikus gondolkodás ennek megfelelően szükségképpen funkcionálja a nem apokaliptikus gondolkodást, a *revelációs* felfogás leplezése a *velációs* felfogás leplezését, azaz: a valós gondolkodás a valótlán gondolkodást.

Az *antichresticum* a fenti idézetben „a bűn embere”, „a kárhozat fia”, „az ellenség” elnevezését viseli. Ez a személyes politikai gonosz megnevezése. Az *antichresticum* nem utilitarista rossz, mivel nincs semmilyen narratívája arra nézve, hogy mi célból kellene leküzdenie a jót. A rosszat önmagáért akarja: „Istennek akar látszani”, vagyis még csak nem is lenni. Az apokaliptikus fenomenológia ezt a helyettesítő látszódást fedi fel. Ez a látszat a valóság helyére akar lépni, a fenomén helyére, s a valótlanságot akarja valóságként feltüntetni, idolizálni. Ennyiben mégis valóság, mivel a látszat is valóság, ám nem maga a valóság, hanem annak meghamisítása. Ez a tagadás, az „ellenség” az, aki személyes mivoltában a politikum egészét uralni akarja, s nem valami állítólagos érték elérése végett, hanem önmagáért. Az ellenség tehát a diabolikus rossz, személyes hordozója a gonosz, aki a politikumot önérdékből akarja alávetni.

A diabolikus rossz e személyes hordozója ellentétben áll azzal, aki nem enged a látszatnak. Ezt a személyt a szöveg *katekhónként*, visszatartóként vagy ellenállóként nevezi meg. A keresztény uralkodó a hagyományos felfogás szerint voltaképpen *katekhón*; nem magáért, hanem a jóért küzd azzal szemben, aki önérdékből akarja megszüntetni a jó reprezentációját. Ezzel az is világossá válik, hogy a politikai gonosz személyes volta a politikai jó személyességével áll szemben, a *katekhón*nal, aki akadályozza a „törvénytelenység” totalitárius működését. Ebben a perspektívában mind az ellenség, mind az ellenálló átmeneti fázis: éppen az evilági politikai realitás átmenete, amely mögött ott áll Krisztus és a Sátán ellentéte, ahogyan a fentebb idézett bibliai szöveg is mutatja.

Saját fogalmaink szerint: az apokaliptikus fenomenológiában revelálódó politikai gonosz szükségképpen a politikai jó feltárása, s ez az ellentét egy magasabb és voltaképpeni ellentétre mutat tovább. Ez utóbbi – miképpen az előbbi is – nem arányos, hanem aránytalan, szubordinált ellentét: a végtelen jó ugyanis ellentét nélküli. Amennyiben a politikum a végtelen jó politikuma, az arányos ellentét nélkül fennálló jó hatja át, ahogyan ezt Platónról Jan Patočkaig annyian megfogalmazták.³² Amennyiben a politikum a reális politikai térreuma, az ellenség és az ellenálló aránytalan szembenállása jellemzi, vagyis a kárhozat fia és a *katekhón* reális viszonyok között érvényesülő, szubordinált ellenségessége, amelyre pontosan áll a platonikus *Epinomisz* megfogalmazása: „A jó már mindig és szükségképpen győzött a nem jó felett.”³³

32 Lásd Mezei 2023a.

33 Platón (vagy platonikus szerző), *Epinomisz* 988e (saját fordítás).

Ennek az ellentétnek az értelme nem kevesebb és nem is több, mint a voltaképpeni, végtelen jóság megújulása. A *katekhón* e megújulás formája, ám a tartalom maga az ellenség és az ellenálló ellentéte. Forma és tartalom egysége maga az újdonság mint olyan, ami az apokaliptikus fenomenológia voltaképpeni tárgya.³⁴

7. Összegzés

Az apokaliptikus fenomenológia szükségképpen politikafenomenológia, mivel a valóság és a politikum a gondolkodás kezdeteitől fogva a legmagasabb szinten átfedik egymást. Az apokaliptikus fenomenológia politikumfogalmának középpontjában a politikum személyessége áll, ami egyszerre mutat a jó és a gonosz személyi hordozóira. Ezek összefüggése szerint a jó, a *katekhón* visszatartja a gonosz öncélú érvényesülését s ekképpen reprezentálja a jót, azaz kifejezi a jó újdonságát, konstituálja ezt az újdonságot. Amit konstituál, az a jó voltaképpeni valósága, mely abszolút újdonság; az apokaliptikus fenomenológia az abszolút újdonság fenomenológiája. A *katekhón* az apokaliptikus személyiség, aki a fenomenológia feltárásának voltaképpeni hordozója. Az apokaliptikus személyiség reprezentál, s ez szükségképpen újdonságot jelent: nincs ismétlés, csupán öntörvényű kifejeződés, ahogyan egy Beethoven-zongoraszonátát minden kvalifikált előadó a maga sajátos, egyéni, újszerű módján adja elő. Vagy még ennél is többről van itt szó: a *katekhón* mindig sajátos módon áll ellen, míg az ellenség mindig ugyanúgy akar Istent játszani – a valótlan valóságnak akar látszani. Az apokaliptikus személyiség ebben az ellentétben újat hoz létre, ami nemcsak a politikum megújítását hajtja végre, hanem egyáltalában tápláléka a valóság egészes megújulásának. Ezért a rossz problémája végeredményben a jóra, az *antichristicum* a *christicum*ra, a látszat a valóságra utal, azt táplálja, tárja fel. Itt kezdődik a valós politikai gondolkodás, mely beérhetetlen messzeségben jár mindattól, amit ma sokan politikai filozófiának neveznek. Ezért igyekezzünk megérteni Heidegger mottóként idézett szavait, amelyek értelme a fentiekkel egybevág: „Csak a nagy és rejtőzködő egyedüliek lesznek képesek a csöndességet létrehozni, amelyben az Isten elhaladása megtörténhet, s egyben megalkotni a készenállók hallgatásba burkolt egybecsengését.”

34 Lásd Mezei – Schmal 2020.

Bibliográfia

- Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace. Magyarul: Arendt, Hannah 1992. *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert et al. Budapest: Európa.
- Arisztotelész. 1966. *Physica*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- Arisztotelész. 1969. *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest: Gondolat.
- Augustinus, Aurelius. 1981. *De civitate dei: Sancti Aurelii Augustini Episcopi De civitate Dei libri XXII*. Stuttgart: Teubner.
- Bély, Lucien. 2005. *Louis XIV: Le plus grand roi du monde. Les classiques Gisserot de l'histoire* Paris: Jean-Paul Gisserot.
- Benes, Tuszka. 2022. *The Rebirth of Revelation. German Theology in the Age of Reason and History, 1750–1850*. Toronto: University of Toronto Press. DOI: <https://doi.org/10.3138/9781487543099>
- Biblia. *Őszövetségi és újszövetségi Szentírás*. 1972. Ford. Gál Ferenc et al. Budapest: SZIT.
- Brentano, Franz 1874. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker –Humboldt.
- Cicero, Marcus Tullius. 1995. *De re publica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aratus. 1997. *Phaenomena*, szerk. Douglas Kidd. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fröhlich Ida. 2024. „Apocalyptic and the Sciences.” In *Revelation and the Sciences. Essays in the History and Philosophy of Revelation*, szerk. Balázs M. Mezei, 10–28. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003485889-2>
- Heidegger, Martin. 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, szerk. K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kant, Immanuel. 1991. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Gondolat.
- Körösényi, András. 2016. „A plebiszciter vezérdemokrácia fogalma és fő jellemzői.” In *Felelet a Mondolatra: Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére*, szerk. Zsengellér József, 521–32. Budapest: L'Harmattan.
- Leahy, David G. 1994. *Novitas Mundi. Perception of the History of Being*. New York: State University of New York Press.
- Marion, Jean-Luc. 2021. *D'ailleurs, la révélation. Contribution à une histoire critique et à une concept phénoménal de la révélation*. Paris: Bernard Grasset. DOI: <https://doi.org/10.3917/herm.holze.2020.01.0261>
- Mezei Balázs M. 2008. „A fenomenológia íve.” *Aspecto* 1: 123–149.
- Mezei Balázs M. 2020. „Apocalyptic Phenomenology: A Radical Philosophical Theology of Revelation.” In *Philosophies of Christianity: At the Crossroads of Contemporary Problems*, szerk. Balázs M. Mezei – Vale Matthew Z., 109–21. Cham: Springer. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-22632-9_7

- Mezei Balázs M. – Schmal Dániel, szerk. 2020. *Megújító újdonság. Tanulmányok Vető Miklós gondolkodásáról*. Budapest: SZIT.
- Mezei Balázs M. 2021a. „Reductio Apocalyptica: A fenomenológiai redukció revelációfilozófiai értelmezése.” Konferenciaelőadás, ELTE BTK, 2021. 05. 20.
- Mezei Balázs M. 2021b. „Revelation in Phenomenology.” In *The Oxford Handbook of Divine Revelation*, szerk. Balázs M. Mezei – Francesca Aran Murphy – Kenneth Oakes, 292–308. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198795353.013.21>
- Mezei Balázs M. 2022a. „Apocalyptic Phenomenology: The Culmination of the Phenomenological Movement.” *Religions* 13: 1077. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel13111077>
- Mezei Balázs M. 2022b. „The sovereignty of revelation: On Paul Ricoeur’s hermeneutics of revelation.” *Studies in Religion* 51/3: 314–33. DOI: <https://doi.org/10.1177/00084298211044814>
- Mezei Balázs M. 2023a. „A megrendültek közössége ma: Jan Patočka halálára emlékezve.” *Hitel* 36/4: 1–15.
- Mezei, Balázs M. 2023b. „A rossz problémája.” *Communio* 31/1–2: 42–55.
- Mezei Balázs M. 2024. „Heidegger a *Fekete Füzetek* tükrében.” *Valóság* 67/1: 61–86.
- Peterson, Erik. (megjelenés előtt). *A monoteizmus mint politikai probléma*. Budapest: SZIT.
- Platón. 2022. *Epinomisz*. Ford. Brunner Ákos. Budapest: Atlantisz.
- Plutarkhosz. 1985. *Szókratész daimónja*. Ford. W. Salgó Ágnes. Budapest: Helikon.
- Ricoeur, Paul. 1960. *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II*. Paris: Aubier.
- Schmitt, Carl. 2023. *Katolicizmus és politika*. Ford. Gájer László. Budapest: SZIT.
- Schuhmann, Karl. 2004. „Phänomenologie: Eine Begriffsgeschichtliche Reflexion.” In *Selected Papers on Phenomenology*, szerk. Cees Leijenhorst – Piet Steenbakkers, 1–33. Berlin: Springer.
- Sierra, Pelayo García. 2021. „Metapolitica.” In *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico*. [<https://www.filosofia.org/ave/002/b039.htm>] (2024.05.14.)
- Spiegelberg, Herbert. 1982. *The Phenomenological Movement. Vols. I–II*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Szakolczai, Arpad. 2022. *Post-Truth Society. A Political Anthropology of Trickster Logic*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003225553>
- Zahavi, Dan, szerk. 2018. *The Oxford Handbook of The History of Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198755340.001.0001>

Heidegger a gazdasági világválság idején

Schwendtner Tibor 
DSc, egyetemi tanár (EKKE),
schwendtner.tibor@uni-eszterhazy.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.1.2>

1929–32 táján – a nagy gazdasági világválság és a náci németországi előretörése idején – Heidegger életében és filozófiájában is komoly fordulat zajlott le. Az addig apolitikusnak tűnő filozófus érdeklődése Hitler és a náci felé fordult. Heidegger filozófiájában ugyanakkor nem jelent meg feltűnően a politikai irányváltás. Figyelmesen olvasva e szövegeket, mégis láthatóvá válik, hogy Heidegger új politikai szimpátiái és a filozófiai útkeresése között kapcsolat van. Heidegger természetesen nem dolgozott ki náci filozófiát, inkább arról van szó, hogy a filozófia pozícióját történelmi szintre helyezte. Történelmivé és hatalmivá tette azt a látómezőt, ahová a filozófiai szerinte felemelkedhet. Heidegger a történelmi szinten megvalósítandó metafizikai cselekvés pozíciójából építette ki szellemi horizontját, szerinte a metafizika világ- és történelemformáló hatalomként léphet fel Németországban.

Kulcsszavak: Heidegger, metafizika, nemzetiszocializmus, válság, hatalom, történetiség

Heidegger during the Great Depression

Heidegger's life and philosophy reached a significant turning point around 1929–32, the time of the Great Depression and the rise of the Nazis in Germany. The philosopher, who until then had appeared to be apolitical, turned his attention to Hitler and the Nazis. Nevertheless, Heidegger's philosophy shows no conspicuous change in political orientation. Yet a careful reading of the texts he produced around this time reveals a connection between Heidegger's new political sympathies and his search for a philosophical way forward. Of course, Heidegger did not formulate a Nazi philosophy. Rather, he placed the position of philosophy on a historical level. He made the viewpoint he thought philosophy could ascend to a historical one and a question of power. Heidegger constructed his intellectual horizon from the position of metaphysical action to be realized on the historical level; he believed that metaphysics could act as a world and history-defining power in Germany.

Keywords: Heidegger, Metaphysics, National Socialism, Crisis, Power, Historicity

Bevezető

E tanulmány egy készülő könyv egyik fejezetének részlete. A könyv alap gondolata szerint Heidegger gondolkodói pályafutását az eddig feltételezettnél sokkal inkább meghatározta az, hogy miként értékelte Németország politikai-történeti szituációját, sorsfordulatait. Egyszerűen megfogalmazva: Heidegger filozófiai fordulatai válasznak tekinthetők Németország nagy történelmi átrendeződéseire.

Négy ilyen átrendeződést különböztettem meg Heidegger életidejében. Az első ilyen fordulat az első világháborús vereség, a német császárság összeomlása és a Weimari Köztársaság kezdete. A második a nagy gazdasági világválságot követő náci előretörés 1929–30-tól, mely az 1933-as hatalomátvételbe torkollott. 1936–38 nem jelent látványos fordulatot Németország történetében, viszont erre az időszakra szilárdult meg a náci rendszer, s ekkorra vált Heidegger számára világossá, hogy egy totalitárius diktatúráról van szó. 1945-ben pedig a német háborús vereség, a náci rendszer megsemmisülése és a náci bűntettek nyilvánosságra kerülése jelentette az alapvető kihívást Heidegger számára.

Tézisem szerint e négy történelmi kihívásra születtek Heidegger legfontosabb filozófiai elgondolásai: 1919-től kezdte a fakticitás hermeneutikáját kidolgozni, melynek emblematikus műve lett az 1927-es *Lét és idő*; 1929-től Heidegger olyan metafizikai aktivizmust igyekezett képviselni, amely nyíltan felvállalta a történelmi beavatkozás és a történelmivé válás programját. 1936–38-ra tehető a *Kehre*, Heidegger gondolkodásában bekövetkezett legmélyebb fordulat, melyet a lét eljöveteleének eseményére való várakozás és az élesen antimetafizikai beállítódás jellemez. 1945 után e késői, léttörténetinek nevezett filozófia egyre inkább a történelmi szituációval való megbékélés irányában módosul – a *Gelassenheit* (ráhagyatkozás) fogalma jól tükrözi e világháború utáni beállítódást.

A következő tanulmány az 1929–30-as, tehát a második szituációt dolgozza fel. Mint látni fogjuk, Heidegger ezekben az években válik Hitler követőjévé, sőt lelkes rajongójává. Ezzel párhuzamosan Heidegger a metafizika számára keresi a történelmi cselekvés lehetőségét, a filozófiáját metafizikai aktivizmusként jellemezhetjük. Természetesen ez az aktivista filozófia több tekintetben visszanyúl a korábbi, húszas években kidolgozott fakticitás hermeneutikájához.

Heidegger politikai fordulata

A húszas évek elején Heidegger Németország fő intézményeit önmagát túléltnek és emiatt halálra ítéltnek látta, ugyanakkor nem volt tartalmi válasza arra, hogy milyen módon lehetne ezeket újrászervezni, milyen értelmek mentén lehetne új intézményeket létrehozni. Filozófiai síkon nem adott konkrét, pozitív választ a feszítő kérdésekre, hanem inkább egy

egzisztenciámód leírását adta, mely a megfelelő történelmi pillanatra vár.¹ A fő üzenete az volt, hogy ne adjuk oda magunkat e túlélt intézmények mechanikus gyakorlatainak, hanem várjuk a megfelelő pillanatot, s legyünk éberek.² A háborús nemzedék beállítódását is kifejezte ez: itt vagyunk, elszántak vagyunk, türelmesen várakozunk arra a pillanatra, amikor történelmivé válhatunk.³

Egy évtizeddel később bekövetkezett az a világgazdasági és az arra csatlakozó politikai válság, mely megnyitotta a háborús nemzedék radikális képviselői előtt a politikai hatalom megszerzésének reális lehetőségét. Az NSDAP 1928-ban az általános választásokon még csak 2,6%-ot kapott, viszont 1930-ban 18,3%-ot, 1932-ben pedig már 37,4%-ot ért el.⁴ Ez az az időszak, amikor Heidegger elolvassa a *Mein Kampf*-ot és Hitler hívévé válik. Teljesen pontosan természetesen nem tudjuk meghatározni a politikai fordulat időpontját, azt azonban biztosan tudjuk, hogy ezekben az években zajlott ez le. A *Fekete füzetek* első darabja elveszett,⁵ ezért ott csak 1932-től tudjuk követni a filozófus bejegyzéseit. *A levelei alapján viszont látható, hogy Heidegger 1930 őszén már Hitler és a nácik hívének számítható.*

Feleségének, Elfriedének, akinek éppen a szüleit látogatta meg, így ír egy levelében 1930 októberében: „Egy *Völkischer Beobachter*-t vittem magammal. Apa⁶ erősen érdeklődött iránta. A lipcsei per⁷ a pompázatos vádlókra látszik visszaütni. Szombaton nagy Hitler-ünnepség zajlik: Mindenütt óriásplakátok: »Wir greifen an!« A *Beobachter* még Hindenburgot is fenyegeti [...]. Egyáltalán a centrum elleni front nagyon erős.”⁸ A levélből több dolog világosan kitudnik. Heidegger a náciknak drukkol a lipcsei perben. A nácik lapja, a *Völkischer Beobachter* számára a referenciaújság, amely „még Hindenburgot is fenyegeti.” Láthatóan örül, hogy Hitler és a nácik lendületben vannak, s ellenséges a centrummal, azaz a Weimari Köztársaság vezető pártszövetségével szemben.

1 Egy helyen Heidegger így jellemzi a *kairoszt*, a megfelelő időt, amely megfelelő cselekvés fontos kritériuma. „A kairológiai – »idő« [Das Kairologische – »Zeit«]. Csendesen ülni, várni tudni, azaz időt adni a világban és annak történelmében. A faktikus életnek megvan a maga ideje, amely rábízott. melyet a faktikus élet különbözőképpen birtokolhat. Megőrzi a várakozásban, óvásban. [...] Amikor az időt nem birtokoljuk, hanem hagyjuk magunkat általa birtokba venni, az a történelmi [das Geschichtliche] [...]” (GA 63, 139.) Ez az itt jellemzett egzisztenciális beállítódás a valódi történelmi pillanat észlelésére van kihegyezve, vagyis annak az időnek a felismerésére, amikor dönteni és cselekedni kell.

2 „A hermeneutikában egy lehetőség képződik az ittlét számára, önmaga számára megértővé válni és lenni. Ez a megértés [...] az ittlét éberlete saját maga számára.” (GA 63, 15.)

3 Hogy ő a háborús nemzedék tagjának számította magát, jól példázza 1934-ben a 25 éves érettségi találkozójukon tartott beszéde, ahol a következőket írta: „Azon óriási feladat előtt állunk, hogy a nagy háború átváltoztató erejét, amely most népünket megragadja és túlnyúlik rajta, mindenekelőtt jövőbeni cselekvésünkbe és létünkbe átvigyük.” (GA 16, 282.)

4 A folyamat részletes leírását lásd Winkler 2005, I. 426–492.

5 Peter Trawny a *Fekete füzetek* szerkesztője így ír erről: „Hiányzik egy füzet, a »Winke x Überlegungen (I)«, amelyet 1930 környékén íratott Heidegger. E füzet sorsa ismeretlen.” (GA 94, 531.) Különösen azért sajnálatos e füzet eltűnése, mivel ez éppen Heidegger politikai fordulatának és a *Mein Kampf* olvasásának idejében íródott.

6 Elfriede apjáról van szó.

7 Lásd Winkler 2005, I. 442.

8 Heidegger – Heidegger 2005, 165.

Különösen tanulságosak az öccsének, Fritznek írt levelei. Nem sokkal 1932 karácsonya előtt (december 18.) például így ír: „Úgy tűnik, mintha Németország felébredne és a sorsát felfogná és megragadná. Nagyon remélem, hogy a Hitler-könyvvvel [*Mein Kampf*], melynek önéletrajzi része *gyenge*, megküzdesz [*auseinandersetzen*]. Hogy ennek az embernek különleges és biztos politikai ösztöne van, nem vitathatja az, aki belátással bír. A nemzetiszocialista mozgalomhoz a jövőben egészen más erők fognak hozzájárulni. Nem kisszerű pártpolitikáról van szó, Európa és a nyugati kultúra megmentéséről, illetve hanyatlásáról. Aki még most sem érti meg, hogy mi az érték, az a káoszban fog felmorzsolódni. Ilyen dolgokon való eszmélődés nem zavarja a karácsonyi békét, hanem visszavezet bennünket a németek lényegéhez és feladatához, azaz pontosan oda, ahol e csodálatos ünnep formájának eredete van.”⁹ Ez a levél végképp egyértelművé teszi Heidegger politikai beállítódását: a *Mein Kampf*-nak nem az életrajzi, hanem a politikai része az erős, vagyis a nemzetiszocialista politikai krédó elvi kifejtése. Fritz öccsét győzködi, hogy legyen ő is a náci híve. Számára a náci a nyugati kultúra megmentését jelentik.

1932 márciusában ebben az irányban folytatja Fritz meggyőzését: „Már régen nem arról van szó, hogy egy nemzet ébredésének népmozgalma néhány megfélemlített művelt ember [*Gebildeter*] szemében milyen »színvonalú«, arról sincs szó, hogy ezt a mozgalmat néha kicsoda »képviseli« [...], hanem arról van szó, hogy minden egyes ember az akarati döntését ott vesse be, ahol még a haza megmentése egyedül megvalósul [...]. Ma csak egyetlen világos határvonal létezik, amely a jobb és bal oldalt élesen elhatárolja. A felemáság árulása.”¹⁰ Itt, ha egyáltalán lehetséges, még tovább megy. A műveltek ódzkodása végső soron hazaárulás, hiszen a tét nem kevesebb, mint »a haza megmentése«.

Az egyetemi reformokat is újragondolja Heidegger a politikai fordulatának megfelelően: „az új szellemi valóság erejének és szükségszerűségének megtapasztalása minden [reformkísérletet] megelőz. Akkor le kell mondanunk arról is, hogy Humboldt, Schleiermacher és Schelling poshadtt és idegenné vált idealizmusát megújítsuk.”¹¹ Azért is figyelemre méltóak Heidegger kemény szavai (poshadtt, idegen), mert még 1933–34-ben is sokkal pozitívabban viszonyult a berlini egyetem alapításával összefüggő újhumanista gondolatokhoz.¹²

Heidegger a politikai fordulatát metafizikai-történelemfilozófiai távlatokba helyezi a levelezésében is. „Nem szabad a merev csinálmányokhoz [*spröde Gemächte*] tartanunk magunkat, melyeket a mai emberek előre kitaláltak, hanem a történelemben a nagyság derekasságát és hatalmát kell tisztelni. [...] Az egészben még jelen van az éjszaka misztikus és metafizikai ősi hatalma, melyet állandóan át kell törnünk, hogy igaz módon egzisztáljunk. Mert a jó mindig a gonoszé [*Denn das Gute ist nur das Gute des Bösen*].”¹³

9 Homolka – Heidegger 2016, 21. (Kiemelések mindig az eredetiben.)

10 Homolka – Heidegger 2016, 26.

11 Elisabeth Blochmann-nak írja ezt 1930. szeptember 20-án (Heidegger – Blochmann 1989, 38).

12 Lásd például Heidegger „Die deutsche Universität” című előadását (1934. augusztus 15–16., GA 16, 285).

13 1929. szeptemberi levél (Heidegger – Blochmann 1989, 32).

Hátborzongató szavak „das Gute ist nur das Gute des Bösen”, a gonosz mélyebben van, mint a jó, a történelemben a nagyság és a hatalom számít elsősorban.

Ugyanebben a levélben írja, hogy „[a] döntő *a negatív* [*das Negative*] ősi hatalma, hogy semmi se akadályozza az ittlét mélységét. Ez az, amit konkrétan tanulni és tanítani kell, csak így fogjuk a korszakfordulót a mélyből kikényszeríteni [*die Wende des Zeitalters aus der Tiefe erzwingen*].” A döntő Heidegger számára a korszakforduló kikényszerítése, 1929 szeptemberében valószínűleg még nem tudja, hogy melyik lesz az a történelmi-politikai erő, amely ezt a korszakfordulót ki tudja kényszeríteni.¹⁴ De az ő feladata a szellemi felkészülés¹⁵ és a megfelelő pillanatban a metafizikai cselekvés.

Heideggert 1930-ban meghívják Berlinbe, hogy foglalja el a berlini egyetem egyik katedráját. A felkérést végül elutasította, s az oktatási miniszternek a következőképpen indokolta meg a döntését: „Úgy érzem, hogy ma, amikor éppen a biztos munka kezdetéhez jutottam, nem vagyok felkészülve arra, hogy a berlini professzúrát megfelelően betöltssem, azon a szinten, ahogy azt magamtól vagy másoktól megkövetelném. Valóban maradandóvá csak az a filozófia válhat, amely korszakának igaz filozófiája, azaz amely uralja a saját korát [*ihrer Zeit mächtig ist*].”¹⁶ Rokon fordulatot használ, mint Blochmannhoz írt levelében, ott „a korszakfordulót a mélyből kikényszeríteni” kifejezést használta, ez is jelzi, hogy a filozófiának (és saját magának) különleges szerepet tulajdonít a várt korszakváltásban.

Metafizikai aktivizmus

Az 1929 őszét követő néhány évben Heidegger elsősorban előadásokat tartott,¹⁷ melyek csak később jelentek meg nyomtatásban. Legjelentősebbek ezek között az 1929/30-as téli szemeszter előadásai, melyek *A metafizika alapfogalmai* címmel jelentek meg később,¹⁸ és a *Vom Wesen der Wahrheit* című előadás, melynek 1930-ban három különböző variációját is előadta Heidegger.¹⁹ A következő években tartott egyetemi előadások közül politikai vonatkozásban az 1931–32-es Platón előadások a legérdekesebbek.²⁰ Az elemzést a *Vom Wesen der Wahrheit* című előadásaival kezdem, mert itt bizonyíthatóan a náci fordulat után vagyunk, s az előadások tartalma is – mint hamarosan látni fogjuk – ezt indokolja.

14 A jelenlegi állás szerint nincs adat arra, hogy 1929-ben már a náci hívévé vált volna, a legvalószínűbb az, hogy ez a politikai fordulat 1930 első felében következett be.

15 „A mai emberek túl ügyesek mindennek és bárminek a megszervezésében, azonban már nincsenek felnőve ahhoz, hogy összegyűjtsék magukat az éjszakára.” (Heidegger – Blochmann 1989, 32.)

16 1930. május, Heidegger – Blochmann 1989, 144.

17 Az utolsó önálló könyv, melyet a 2. világháború előtt publikált, a *Kant und das Problem der Metaphysik (KPM)*, mely még 1929-ben jelent meg.

18 *GA* 29/30.

19 E verziók csak 2016-ban jelentek meg (*GA* 81.1, 329–405).

20 Lásd *GA* 34. Heidegger ezekben az években (1933 előtt) Kantról, Hegelről, Platónról, Arisztotelészről és Anaximandroszról tartott még egyetemi előadásokat.

Az első verziót 1930. július 14-én adta elő Karlsruhéban, majd még ebben az évben Bremenben és Freiburgban is előadásokat tartott ezzel a címmel, ugyanakkor bizonyos átalakításokkal. 1940-ben még alaposabban átdolgozta a szöveget és 1943-ban ezt jelentette meg először.²¹ A *Wegmarken* című kötetbe is ez utóbbi változat került, magyarra is ez a változat lett lefordítva.²²

A változatok megjelentetése után látható, hogy a *Wegmarken*ben megjelent, a recepciót meghatározó verzió Heidegger gondolkodásának több rétegét is tartalmazza. Ezek a gondolati rétegek ráadásul egymástól jelentősen különböznek, mivel 1936–38-ban, vagyis az első három és a negyedik verzió megírása között történt a legmélyebb fordulat Heidegger gondolkodásában. Érdekes ebből a szempontból, hogy az 1947-es *Humanismus-levé*lben hogyan ír erről az előadásról: „Az 1930-ban megfogalmazott és előadott *Az igazság lényegéről* című előadás, mely csak 1943-ban jelent meg, némi bepillantást nyújt a *Lét és időt* követő gondolati fordulatba [...]”.²³ E megfogalmazás azonban félrevezető, mert azt sugallja, hogy a fordulat 1930-ban következett be, amint ez a szöveg, melyet Heidegger valójában a 40-es évek elején még komolyan átalakított, reprezentálja. Amikor ezt Heidegger megfogalmazta, egyedül az 1943-ban megjelent negyedik verzió volt hozzáférhető, s arról senkinek sem volt tudomása, hogy vannak korábbi verziók is, melyek jelentősen különböznek az 1943-as szövegtől. A feltételezésem szerint a fordulat 1936–38-ban következett be, ezért úgy tűnik, hogy Heidegger szándékosan visszadátumozta a gondolkodásában bekövetkezett fordulatot. Külön kérdés, hogy milyen érdeke fűződhetett Heideggernek ehhez. Erre a kérdésre akkor lehet megalapozott választ adni, ha majd az 1936–38-as fordulat mozgatórugóit alaposabban feltárjuk.

Bennünket most a tanulmányunk kérdésfelvetésének megfelelően az 1930-as verziók foglalkoztatnak, ezért elsősorban a karlsruhei és a brehmeni változatot elemezzük.²⁴ Heidegger ezekben az előadásokban a címnek megfelelően az igazság „lényegét”, természetét kutatja. A fenomenológiai szemléletre jellemzően arra kérdez rá, hogy milyen feltételei vannak, hogy valamely létező feltáruljon, megmutatkozzon számunkra. A „megismerő magatartás”, ahogy ezt itt megnevezi, miként tudja elérni, hogy a tárgy megmutatkozzon számára. Ennek egyik döntő feltétele az, hogy hagyja magát kötni a dologtól, más szóval megtalálja a mértékadót, mely alapján az igazságról mint megfelelésről beszélhetünk. „Csak *mivel* és *csak amennyiben* a megismerő magatartás [*das erkennende Verhalten*] mint önmagát kötni hagyás [*Sichbindenlassen*] kiterjeszkedik és szembehelyezkedik a dologgal, ez az adódó dolog egyedül ezért köthet bennünket. Mérték-adót mint olyant megnyilvánítani – mint azt, ami ő maga, úgy, ahogy ő maga van.”²⁵

21 GA 80.1, 407–428.

22 Lásd WGM 73–97, magyarul: Heidegger 2003, 173–194.

23 WGM 159, magyarul: Heidegger 2003, 305.

24 GA 80.1, 329–377.

25 GA 80.1, 335.

Annak a megismerő viszonyinak, amely hagyja magát kötni a mértékadó létezőtől, a feltétele a szabadság. „A szabadlét semmi mászt nem jelent, mint a kötés önelőrevetését [*Sichvorwerfen von Bindung*]. Csak a szabadság nyilvánítja meg a kötetst, csak a szabadság teremti meg azt a teret, amelyben olyasmi mint mérték megjelenhet [...]”.²⁶ Heidegger döntőnek tartja ugyanakkor, hogy ne csak megnyissuk ezt a teret, hanem ragaszkodjuk is ahhoz, ami köt minket, ne forduljunk ki ebből az eredeti viszonyból. Egyszerű szóval: tartunk ki azon beállítódásunk mellett, hogy a dolgot fogadjuk el mértékadónak, vagyis az igazságt mellett ki tartásunk tartós habitussá váljon.

Ezt a habitussá vált beállítódást nevezi Heidegger *Wahrhaftigkeit*nak, az igazságnak való megfelelésnek, ahhoz való kötődésnek. A *Wahrhaftigkeit* fő mozzanatai a következők Heidegger szerint. (1.) A megismerő magatartás megnyitja a kötődés terét, ahol a létező egyáltalán megnyilvánulhat. (2.) Kötjük magunkat a megnyilvánuló dologhoz, azt mértékadónak fogadjuk el. (3.) Megszilárdítjuk magunkat ebben a beállítódásunkban: ahhoz kötődünk, ami megnyilvánul, más szóval az igazsághoz kötjük magunkat, bármi is legyen az. A *Wahrhaftigkeit* eredete ugyanakkor a döntésben van, abban, hogy a maga számára választja a kötésre való nyitottságot. Heidegger a *Sichentschließen des Menschen, Wahl* és *Grundhaltung des Daseins* kifejezéseket használja.²⁷

A *Wahrhaftigkeit* e szerkezete azonban legbensőbb fenyegetést (*innerste Bedrohung*) rejt magában. A belső fenyegetés abból adódik, hogy a *Wahrhaftigkeit* a szabadságon és így a döntésben alapul: „Ebben a választásban saját lényegünk alapját választjuk.”²⁸ Mivel azonban ez egy szabadságon alapuló választás, egyben a legbensőbb fenyegetés forrása, hiszen szabadságunkban áll, hogy ezt a beállítódást, tartást az ellenkezőjére fordítsuk. „A legbensőbb fenyegetés nem az, hogy ezzel vagy azzal az igazsággal szemben az ember elzárkózik, hanem hogy az igazság lényegét a nem-igazságt fordítja át. [...] A legbensőbb fenyegetés a *Wahrhaftigkeit* gyökereitől való megfosztása [*Entwurzelung*].”²⁹

A legbensőbb, legélesebb fenyegetés a habitusváltás lehetőségében áll, amikor az igazsághoz való eltökélt viszonyt a hazugságra való készséggé alakítjuk: ezt álnokságnak, hazugságra való fogékonyságnak (*Verlogenheit*) nevezi Heidegger. A *Wahrhaftigkeit versus Verlogenheit* erősen emlékeztet a rosszhiszeműség sartre-i problematikájára. Sartre *A lét és a semmi*ben következőket írja a rosszhiszeműségről: „A rosszhiszeműség mellett döntés nem meri néven nevezni magát, [...] dönt [...] minden magasabb viselkedésmódról és a rosszhiszeműség egyfajta Weltanschauungjáról is. Hiszen a rosszhiszeműség nem tartja be az igazság normáit és kritériumait, ellentétben a jóhiszeműség kritikai gondolkodásával. [...] A rosszhiszeműség elsősorban az igazság természetéről dönt.

26 GA 80.1, 336.

27 GA 80.1, 337.

28 GA 80.1, 338.

29 GA 80.1, 338.

[...] ne kérdezz sokat, elégedj meg azzal is, ha nem vagy meggyőződve, saját döntését alkotja, hogy bizonytalan igazságokhoz kötődik.”³⁰

Ha eddig követjük az előadást, semmit sem látunk, ami a politikai irányváltást sejtetné. Épp ellenkezőleg. Jó évtizeddel Sartre előtt felvázolja az igazsághoz való viszony alapvető két lehetséges módját, melyek a döntésen és a habitualizáláson alapulnak. A jóhiszemű, önkritikán, az igazsághoz való ragaszkodáson alapuló beállítódást nevezi *Wahrhaftigkeit*-nek, a rosszhiszeműség, melyet szintén habitusként, a hazugságra való eltökélt fogékonyságként fog fel, nevezi álnokságnak, *Verlogenheit*-nek.

Az előadás folytatása azonban egészen más megvilágításba helyezi Heidegger megkülönböztetését. Mi ment meg bennünket az álnokságtól (rosszhiszeműségtől), az igazsághoz való ragaszkodás aláaknázásától? – kérdezi a folytatásban, s a válasza így hangzik: a tősgyökeresség (*Bodenständigkeit*). E fordítás nem túlzó, ha követjük Heidegger gondolatmenetét. Heidegger a tősgyökeresség két szintjét különbözteti meg, mind a kettőhöz pozitívan viszonyul. Az első szint jobban jelzi a politikai irányultságot. Ennek főbb elemei: a természetes kötődés a röghöz, a törzsből való származás (*Herkunft aus Stammesart*), a vidéki tájba való bevonódottság.³¹

Ez a fajta tősgyökeresség azonban kiüresedhet, elhalványulhat, ha nem védik meg. A tősgyökeresség mélyebb, eredetibb szintje jön itt játékba, amely képes arra, hogy az álnokságtól megvédje a fent jellemzett tősgyökerességet. E mélyebb, eredeti tősgyökerességnek az alapjellemzője a megőrzés: nyitottság az érés egyszerű nyugalmára, nyitottság minden gyökeres komoly hatóerejére, kinyílás az ápolás/gondozás egyszerűségére és biztosságára, kinyílás a törzs törvényére (*Gesetz des Stammes*), kinyílás a talaj hatóerejére, a lényegre vonatkozó mérték birtoklása.³²

Heidegger filozófiai ajánlatot tesz a felszínebb tősgyökeresség számára, amely nyilvánvalóan a számára vonzó náci aktivizmushoz kapcsolódik, azt állítva, hogy azt a mélyebb, eredetibb filozófiai tősgyökeresség erősítheti és védheti meg a kiüresedéstől és a rosszhiszeműségtől. Ez a séma 1933 után is meghatározó lesz a politikailag végzetesen naiv, ugyanakkor ambiciózus Heidegger számára: a filozófia, kipótolhatja a gondolati tekintetben üres nemzetiszocialista gyakorlatot. A náci barbárság³³ által lerombolt polgári világ helyébe³⁴ Heidegger szeretett volna egy új szellemi világot létrehozni, melyet az egykori görög alapítás ismétléseként, a nyugati kultúra új kezdeteként gondolt el.³⁵

30 Sartre 2006, 108.

31 GA 80.1, 338.

32 GA 80.1, 338.

33 „A nemzetiszocializmus egy *barbár elv*. Ez alkotja a lényegét és a lehetséges nagyságát.” (GA 94, 194.)

34 „A mozgalom fenyegető elpolgáriasodását [*Verbürgerlichung*] éppen azáltal lehet lényegileg lehetetlenné tenni, hogy a polgárság szellemét és a polgárság által működtetett »szellemet« (kultúrát) egy szellemi nemzetiszocializmus bázisán szétromboljuk [*zerstört wird*].” (GA 94, 136.)

35 „[E]gy új szellemi világ felépítése a német nép számára német egyetem leglényegesebb jövőbeni feladata.” (GA 16, 82.) „[S]emmiféle szellemi világunk sincs már, csak romok [...]. Ezért a legelső dolgunk egy szellemi

Visszatérve a '30-as előadáshoz: „Arról van szó, hogy *mi* [*wir*] mentsük meg a népet [*Volkstum*] és védjük meg a hazát – bizonyosan, azonban még lényegesebb, hogy a haza védjen meg bennünket, hogy a haza védőkörébe lépjünk, s annak erőit az eredeti tősgyökerességükben szabaddá tegyük.”³⁶ Más szóval: az, ami a politikában, a nyilvánosságban történik kevés, filozófiai fordulatra van szükség. A tősgyökeresség mint az igazsághoz való ragaszkodás alapvonása az ember ittlétének belső fényéből származik, melynek világossága révén jön létre az igaz áttekinthetőség. Az áttekinthetőség ereje az egyetlen lehetőség, hogy egy korszakot rejtett sorsának megvalósítására kényszerítsen.³⁷

Különös, szinte perverz, amit Heidegger itt bejelent és igényel. Az áttekinthetőség erejét, az emberi ittlét belső fényét ajánlja azoknak, akik a rögre és törzsre mint eredeti talajra támaszkodva akarnak politikai és történelmi fordulatot véghez vinni. E náci politika ellenfelei képviselik Heidegger szereposztásában az álnokságot, vagyis az igazság módszeres és habituális megtagadását.

A tősgyökeresség fenomenológiai megalapozását korrelatív módon kiegészíti egy, a filozófiában különös fogalom, az *Ermächtigung* (felhatalmazás, meghatalmazás), illetve a *Wesensermächtigung* (lényegfelhatalmazás). A korszak politikatörténetében e fogalom sajátos kulcsszerepet játszott, amennyiben az *Ermächtigungsgesetz*, a felhatalmazási törvény szomorú szerepet játszott a weimári demokrácia náci felszámolásában.³⁸ Heideggernél tisztavirágéletű fogalomról van szó, kizárólag a 30-as évek elején játszik pozitív szerepet gondolkodásában.³⁹

A felhatalmazás és a lényegfelhatalmazás fogalmát Heidegger a fenomenológiai megismerés beteljesüléseként ábrázolja. „A lényegfelhatalmazás [*Wesensermächtigung*] a lényeg megmentése a maga lényegiségében.”⁴⁰ A lényegfelhatalmazás szó szerint értendő, hatalommal ruhazza fel a lényeget. Annak számára, aki e pozícióba képes beállni, s ezáltal magát s felszabadítani. A lényegfelhatalmazás és a felszabadítás, megszabadítás (*Erfreigung*) kéz a kézben járnak. Heidegger gondolatmenete szerint ugyanis az igazság hatalommá válása az ittlét háromrétű felszabadulását (*Befreiung*) jelenti. „E háromrétű felszabadulás a filozofálás kezdete, a történelem kezdete és a természet mint olyan feltárulása.”⁴¹ Figyelemreméltó, hogy a megszabadulás egyértelműen történelmi jellegű. Egyszerre történik a filozófiai habitus kialakulása, mely a természetet mint olyant felfedezi, s ezek együtt a történelem kezdetét jelentik. Az igazság lényegének első ilyen felhatalmazása nyilvánvalóan az ókori görögöknél ment végbe, de az is egyértelmű, hogy Heidegger e történés ismétlését próbálja elgondolni, előkészíteni a harmincas évek elején.

világ – egyáltalán egy ittlétvilág [*Daseinswelt*] teremtmése!” (GA 94, 177.)

36 GA 80.1, 339.

37 GA 80.1, 340.

38 A felhatalmazási törvényről lásd: Bauer 2008, 193, 204; Winkler 2005. II. 18.

39 A harmincas évek végén újra feltűnik szintén rövid időre a felhatalmazás fogalma, de, amint azt hamarosan látni fogjuk, akkor már polemikus szerepet játszik, s éppen a fennálló náci rendszer kritikájában kerül alkalmazásra.

40 GA 80.1, 390.

41 GA 80.1, 393.

A görög szálát erősíti Heidegger 1931/32-es Platón értelmezése. Ezen egyetemi előadások egyikében Heidegger a görög bölcselő ideaelméletét értelmezve a jó ideájának pozícióját és jelentőségét taglalja, s eközben használja hangsúlyosan a felhatalmazás fogalmát. „A legfőbb idea ezért ez a felhatalmazó [*dieses Ermächtigende*], amely felhatalmazás a létre. [...] Ez a felhatalmazás az aitia, az okság előrajzolása (hatalom, machináció).”⁴² Érdemes felidéznünk a Heidegger levelekben használt formuláját: a filozófusnak arra kell törekednie, hogy „uralja a saját korát”. Platónban ebben az időszakban meglátja a hatalmi gondolkodót, s az ideaelméletet úgy értelmezi, mint e hatalmi gondolkodás kifejeződését.⁴³

A barlanghaszonlat értelmezésekor a felszabadítás mozzanata is kiemelt szerepet kap. Heidegger úgy értelmezi a hasonlatot, hogy „a barlanghaszonlatban lezajló felszabadítás” nem más, mint „az ember lényege legbensőbb hatalmának felszabadítása és felébresztése [*die Befreiung und Erweckung der innersten Macht des Wesens des Menschen*]”.⁴⁴ Emiatt Heidegger értelmezésében a *paideia* nem *Bildung*, ahogy azt az újhumanista filozófusok gondolták, hanem inkább az emberben rejlő benső hatalom felszabadításáról van szó. „Saját lényegünk e legbensőbb felhatalmazása az ember lényegévé, ez a saját választásunkból eredő beállítódás mint saját magunkra támaszkodó egyszíztálás mint történés nem más, mint a filozofálás”⁴⁵ Ennyiben a filozófia valójában *Befreiung*, megszabadítás, és ennyiben a történelem kezdete, ahogy a *Vom Wesen der Wahrheit* egyik korai verziójában írja: „Az ittlét az ember lényege, erre a saját lényegére szabadítja fel az ittlét, a létezők lenni-hagyásának szabadságában. Ezzel a felszabadítással [*Befreiung*] kezdődik egyidejűleg a történelem.”⁴⁶

A megszabadítás és a felhatalmazás fogalmai azt a magaslati filozófiai pozíciót írják körül, melynek talajáról a filozófus történelmet csinálhat – ahogy még Heidegger az 1929/30-as előadásaiban fogalmazott, a metafizika révén a filozófus belecselekedhet az egészbe (*Hineinhandeln in das Ganze*).⁴⁷ Itt Heidegger a filozófus történelemformáló státuszát alapozza meg, ahogy ezt írja is: „Az ember történelem, vagy inkább a történelem az ember.”⁴⁸

⁴² GA 34, 99.

⁴³ Figyelemre méltó, hogy a náci gyakorlatból kiábránduló Heidegger a 30-as évek végén már polemikus módon a totalitárius hatalomgyakorlás-kritika fogalmaként használja az *Ermächtigung* terminust: „Az újkor beteljesedésének metafizikai eseménye a »kommunizmus« felhatalmazása [*Ermächtigung*] a beteljesedett értelmetlenség korszakának történelmi megalkotására.” (GA 69, 37.) „Az újkor mint olyan beteljesülését az emberiség szubjektivitássá válása jellemzi. [...] E beteljesülés azonban nem más, mint a lét hatalmi lényegének mint machinációnak a felhatalmazása [*Ermächtigung des Machtwesens des Seins als Machenschaft*]. A szubjektivitás lényegi következménye a népek nacionalizmusa és a népek szocializmusa.” (GA 69, 44.)

⁴⁴ GA 34, 114.

⁴⁵ GA 34, 115.

⁴⁶ GA 80.1, 365.

⁴⁷ GA 29/30: 527, 531; magyarul: Heidegger 2004, 441, 445.

⁴⁸ GA 29/30: 527, 531; magyarul: Heidegger 2004, 441, 445.

Záró megjegyzések

1929–32 táján – a nagy gazdasági világválság és a náci németországi előretörése idején – Heidegger életében és filozófiájában is komoly fordulat zajlott le. Az addig apolitikusnak tűnő filozófus érdeklődése Hitler és a náci felé fordul. Látja ugyan a náci kultúralatlanságát, barbárságát, ennek ellenére hatalmas reményeket helyez Hitler személyébe és mozgalmába. A külvilág ekkor erről mit sem tud, legszorosabb – sok esetben zsidó származású – tanítványai teljesen gyanútlanok. Heidegger filozófiájában, előadásaiban sem jelenik meg a politikai irányváltás feltűnően. Szó sincs még olyan fajta politikai állásfoglalásról, mint az 1933-as rektori beszédben. Ha azonban figyelmesen olvassuk e szövegeket, egyértelműnek tűnik, hogy Heidegger újonnan keletkező politikai szimpátiái és a filozófiai útkeresése között korrelatív kapcsolat van.

E kapcsolat nem triviális, egyáltalán nem beszélhetünk arról, hogy Heidegger náci filozófiát dolgozna ki, inkább arról van szó, hogy a filozófia pozícióját történelmi szintre helyezi. Történelmivé és hatalmivá teszi azt a látómezőt, ahová a filozófiai szerinte felemelkedhet. Heidegger a történelmi szinten megvalósítandó metafizikai cselekvés pozíciójából próbálja meg kiépíteni szellemi horizontját. E szellemi-egzisztenciális pozíció fontos jellemzője a hatalomcentrikus fogalmiság és szemlélet. A felhatalmazás kifejezés alkalmazása egyértelműen arra utal, hogy Heidegger a 30-as évek legelejétől komolyan hitt abban, hogy a metafizika világ- és történelemformáló hatalomként léphet fel Németországban.

Bibliográfia

- Bauer, Kurt. 2008. *Nationalsozialismus. Ursprünge, Anfänge, Aufstieg und Fall*. Wien: Böhlaus Verlag.
- Heidegger, Martin. 1951. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann. [KPM] Magyarul: Heidegger, Martin 2000a. *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán – Menyes Csaba. Budapest: Osiris – Gond.
- Heidegger, Martin. 1967. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann. [WGM] Magyarul: Heidegger, Martin 2003. *Útjelzők*. Ford. Ábrahám Zoltán et al. Budapest: Osiris.
- Heidegger, Martin. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, szerk. F. W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann. [GA 29/30] Magyarul: Heidegger, Martin 2004. *A metafizika alapfogalmai*. Ford. Aradi László – Olay Csaba. Budapest: Osiris.
- Heidegger, Martin. 1985a. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, szerk. W. Bröcker – K. Bröcker-Oltmans. Frankfurt am Main: Klostermann. [GA 61]
- Heidegger, Martin. 1985b. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, szerk. K. Bröcker-Oltmans. Frankfurt am Main: Klostermann. [GA 63]

- Heidegger, Martin. 1988. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, szerk. H. Mörchén. Frankfurt am Main: Klostermann. [GA 34]
- Heidegger, Martin. 1998. *Die Geschichte des Seyns*, szerk. P. Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann. [GA 69]
- Heidegger, Martin. 2000b. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976*, szerk. H. Heidegger. Frankfurt am Main: Klostermann. [GA 16]
- Heidegger, Martin. 2014. *Vorträge Teil I: 1915–1932*, szerk. G. Neumann. Frankfurt am Main: Klostermann. [GA 80.1]
- Heidegger, Martin. 2016. *Überlegungen II–VI. (Schwarze Hefie 1931–1938)*, szerk. P. Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann. [GA 94]
- Heidegger, Martin – Elisabeth Blochmann. 1989. *Briefwechsel 1918–1969*, szerk. J. W. Storck. Marbach am Neckar: Marbacher Schriften.
- Heidegger, Martin – Rudolf Bultmann. 2009. *Briefwechsel 1925–1975*, szerk. A. Großmann – Ch. Landmesser. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin – Elfriede Heidegger. 2005. *„Mein liebes Seelchen!“ Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915–1970*, szerk. G. Heidegger. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Homolka, Walter – Arnulf Heidegger, szerk. 2016. *Heidegger und der Antisemitismus*. Freiburg: Herder Verlag.
- Sartre, Jean-Paul. 2006. *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest: L'Harmattan.
- Winkler, Heinrich August. 2005. *Németország története a modern korban I–II*. Ford. D. Molnár Judit. Budapest: Osiris.

Életfilozófiai Marx-interpretáció: egy sajátos szintézis kísérlete Michel Henry gondolkodásában

Marosán Bence Péter 
PhD, hab. egyetemi docens (BGE),
bencemarosan@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.1.3>

Michel Henry változatos és fordulatokkal teli munkásságában megtalálhatóak bizonyos állandó, egész életművén keresztülhúzódnó motívumok. Mindenekelőtt négy ilyen motívumot emelhetünk ki: elkötelezettségét a fenomenológia, az életfilozófia, a katolicizmus, valamint Marx filozófiája iránt. Ezek közül a fő filozófiai motívum értelmezésem szerint a fenomenológiai meggyőződés volt, és minden más erre vonatkoztatva nyerte el sajátos értelmét. A jelen tanulmányban Michel Henry fenomenológiai irányultságú Marx-olvasatát szeretnénk közelebbről megvizsgálni, amely egészen sajátos és egyedülálló helyet foglal el a 20. századi Marx-értelmezések sorában. Egy alapvetően életfilozófiai és életfenomenológiai Marx-interpretációról van szó, melyben Henry Marxot szembeállítja általában a marxizmussal, azaz mindazon Marx-értelmezésekkel, amelyek Marx halála után keletkeztek. A radikális emancipáció Marx által megfogalmazott gondolata, Henry szerint, végső soron az immanens, produktív élet felszabadítására kell irányulnia. Ez azt az etikai és politikai felszólítást hárítja ránk, hogy folyamatosan próbáljuk meghaladni a kapitalizmust, mint az állandó barbárság állapotát.

Kulcsszavak: Michel Henry, Karl Marx, fenomenológia, marxizmus, életfilozófia, szocializmus

Interpreting Marx as a Philosopher of Life: An Attempt of a Peculiar Synthesis in the Thought of Michel Henry

We can find certain constant motifs in the far-reaching and rich oeuvre of Michel Henry, that run through his entire oeuvre. First and foremost, we can highlight *four* such motifs: his commitment to phenomenology, to philosophy of life, to Catholicism, and to the philosophy of Marx. Perhaps the most important motif from these was his *phenomenological commitment*. In his life's work – in my interpretation – we should interpret everything related to his phenomenological philosophy. In the present paper, I would like to take a closer look at Michel Henry's phenomenologically oriented reading of Marx, which occupies a quite specific and unique place in the range of 20th century interpretations of Marx. It is an interpretation that is fundamentally based upon the philosophy and phenomenology of *life*, and in which Henry contrasts Marx with Marxism in general, that is, with all the interpretations of Marx that emerged after Marx's death. Marx's idea of radical emancipation, Henry argues, must ultimately be directed to the liberation of *immanent, productive life*. It imposes upon us the ethical and political imperative to continually seek to transcend capitalism as a state of permanent barbarism.

Keywords: Michel Henry, Karl Marx, Phenomenology, Marxism, Philosophy of Life, Socialism

I. Bevezetés¹

Michel Henry életútja legalább annyira kacsringós és összetett, mint gondolkodása. Egyszerre mélyen katolikus és baloldali irányultságú gondolkodóról van szó, akinek filozófiai szemléletét pályája kezdetétől fogva alapvetően meghatározta a *fenomenológia* és speciálisan Husserl munkássága. A második világháborúban részt vett az ellenállásban, a kódneve „Kant” volt, mert gyakorta *A tiszta ész kritikája* című művel a kezében vagy a hóna alatt lehetett látni. A háború után egy jellegzetesnek mondható akadémiai karriert futott be, 1960-tól a Montpellier-i Egyetemen tanított. Gondolkodásában egészen eltérő motívumok ötvöződtek egymással szervesen összefüggő, harmonikus egységbe. Mindenekelőtt négy ilyen hagyományról kell beszélnünk: a katolicizmus, Marx filozófiája, melyet Henry élesen elhatárolt a marximustól, az életfilozófia, végül az előbbieket organikus egységbe foglaló *fenomenológiai* filozófia, azon belül is mindenekelőtt Husserl gondolkodása.

Henry gondolkodásának legáltalánosabb kereteit fentebb említett katolicizmusa és fenomenológiai irányultsága jelölte ki. Ez a két elem is mélyen és szervesen áthatotta egymást: katolicizmusába beszívárogtak a fenomenológiai szemlélet jellemző és alapvető jegyei, és maga a fenomenológiai szemlélet és módszer is a katolicizmustól lényegi módon befolyásolva és meghatározva bontakozott ki. Életfilozófiai érdeklődése és Marx-interpretációja² már ebbe a keretrendszerbe illeszkedett. Henry fenomenológiai felfogásának szívé az a megfontolás képezte, hogy a fenomenológia lényegi kiindulópontja, fő témája és állandó tájékozódási pontja *az immanens élet fenoménje* kellene, hogy legyen. Ehhez kapcsolódott az a további, alapvető elképzelése, hogy a filozófiatörténetben Marx volt az, aki leginkább képes volt arra, hogy ezt a fenomént adekvát módon megragadja – mégpedig, Henry értelmezése szerint, még Husserlnél is jobban. Henry interpretációjában Marx volt az immanens élet *par excellence* fenomenológusa, és mindmáig Marx képviseli ezen a téren a legmagasabb színvonalat. Végül, de nem utolsó sorban, Henry szerint a katolicizmus alapvető igazságai is ebben a fogalmi keretben – Marx életfilozófiai és életfenomenológiai módon értelmezett gondolatrendszerének horizontján – ragadhatók meg és fejezhetők ki filozófiailag a legadekvátabb, legigazabb módon.

Életfilozófiai, illetve életfenomenológiai tekintetben Henry kiindulópontja és fő gondolata az az elképzelés, hogy nem a külső hat a belsőre, nem a külsőből kell kiindulnunk, hogy aztán a külső általi érintettség révén magyarázzuk meg a szubjektivitásban,

1 A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00143/23/2 számú projektjének, valamint az NKFIH 138745. számú pályázatának támogatásával készült. A tanulmányhoz fűzött megjegyzéseiért szeretnék köszönetet mondani Szalai Miklósnak.

2 A tanulmányban a szakszerűség és a pontosság kedvéért leginkább Marx filozófiáját és gondolatait, illetve ennek Henrynél való recepcióját fogom emlegetni, lévén Henry Marx-olvasatának egyik fontos jegye az, hogy szembeállította egymással Marxot és a marxizmust.

a szubjektív életben zajló eseményeket és a belső állapotokat, hanem pont fordítva: a kezdet kezdetén *a szubjektív, immanens élet önmagának való kitettségét, és önmaga általi érintettségét* találjuk. Ezt az önmagának való kitettséget, illetve önmaga általi érintettséget nevezi Henry önaffekciónak, illetve auto-affekciónak vagy auto-affektivitásnak. Az élet Henry szerint mindenekelőtt önátélés, önfeltárulás; az élet különböző eseményeiben, a különböző élményekben először az élet önérzésével, az élmény önvonatkozásával van dolgunk – az öröm örömszerű, a fájdalom fájdalmas, a reménykedés reményteli karakterének a meg tapasztalásával –, mielőtt valami külső tapasztalnánk. Henry azon az állásponton van, hogy minden kívülré való irányulás, *minden külsőség* és exterioritás csak ennek a belsőnek az alapján ragadható meg és válik felfoghatóvá, csak ennek *a bensőségnek az alapján válik egyáltalán lehetségessé*. Husserlrel szemben Henry úgy gondolja, hogy az önaffektivitás megelőzi és megalapozza a tudat intencionalitását. Descartes-tal szemben pedig úgy véli, hogy a *vivo*, az „én élek”, eredendőbb és lényegibb a *cogitó*hoz, az „én gondolkodom”-hoz képest.³ Az élet pedig Henry szerint mindenekelőtt *megtestesült élet*.⁴

Ezek a gondolatok szolgálnak alapvetésül és kiindulópontul Henry Marx-interpretációja számára is. Henry olvasatában Marx az immanens élet egy olyan különlegesen hűséges és pontos fenomenológiáját nyújtotta, amelyre talán nincs is másik, hasonló példa a filozófia történetében. Henry szerint Marx egész politikai gondolkodásának a magvát az a megfontolás alkotta, hogy az embernek az immanens élet felszabadítására, emancipációjára kellene törekednie. Az immanens élet lényege az ember esetében a kreatív, örömteli, spontán alkotás; a *kapitalizmus* pedig pont azt teszi lehetetlenné, hogy az ember e lényegnek megfelelően éljen, és társadalmát – közösségi életét – e lényeg alapján rendezze be. Az immanens élet lényegénél fogva nem eldologiasítható, nem fogható fel dologi terminusokban, a kapitalizmus pedig pontosan ezt csinálja: mindent dologi terminusokban fog fel, mindent mérhetővé, eladható, kicserélhetővé tesz. A kapitalizmus mindent beáraz, az emberi élet legkülönbözőbb szegmenseit is, szó szerint semmi sem szent a számára, és ezáltal eltorzítja az immanens életet, nem engedi azt adekvát módon megnyilvánulni önmagából. *A kapitalizmus lehetetlenné teszi az autentikus életet*.

Henry szerint az immanens élet egy adekvát és precíz fenomenológiai leírása így vezet el etikai és politikai imperatívuszokhoz: *fel kell szabadítanunk az immanens életet a kapitalizmus által kiteljesített eldologiasítás uralma alól*. Ez jelenti a valóban radikális emancipációt. Ez nem a fenomenológia „átmarxizálását” jelentené, hanem éppen ellenkezőleg: *a Marxban rejlő eredeti fenomenológiai motívumok felfedésével válik képessé a fenomenológia arra, hogy önmagát is jobban, radikálisabban megértse*, mégpedig oly módon, hogy az is világossá váljék számára, hogy a teoretikus felismerések hogyan szülnek óhatatlanul is praktikus, etikai-politikai kötelességet, parancsokat.

3 Henry 1987, 20–23. Ehhez még lásd Tengelyi 2007, 152.

4 Henry 2013, 35–78; Henry 2000.

A fentebbi fejtegetésekkel összhangban a jelen tanulmányt az alábbi fő négy szakaszra fogom felosztani: (II.) Henry életfenomenológiájának legfontosabb jellegzetességei; (III.) Henry Marx-értelmezésének sarkalatos pontjai; (IV.) A kapitalizmus mint modern barbárság; (V.) Kiút a barbárságból: Henry szocializmusfelfogása.

II. Henry életfenomenológiájának legfontosabb jellegzetességei

Michel Henry életfenomenológiájának egyik fontos vonása, hogy különbséget tett az eredeti fenomenológiai motívum (mely az affektivitás, az immanencia, az ipszeitás, az önmagát afficiáló, önmagának kitett élet problémakörét ölelte fel) és a történeti fenomenológiai mozgalom – Husserl, Heidegger, Scheler stb. filozófiája –, illetve az utóbbiban megjelenő fenomenológiai filozófia között.⁵ Henry értelmezése szerint a történeti fenomenológián belül jelen voltak bizonyos olyan hallgatólagos metafizikai előfeltevések, amelyek e mozgalom tagjait megakadályozták abban, hogy az élet egy igazán radikális fenomenológiai fogalmához eljussanak, vagyis hogy kialakítsák azt, amit Henry mint „radikális életfenomenológia” nevezett el. Ilyen hallgatólagos előfeltevés volt mindenkéltől a kívülre irányuló, mintegy lényegét az önmagán túlra, a transzcendensre való irányulásából merítő *intencionalitás* központi szerepe. Ezzel szemben, Henry véleménye szerint, a filozófia- és a kultúrtörténetben felbukkantak olyan gondolati alakzatok – mindenekelőtt a kereszténységben, Eckhart mesternél, továbbá olyan szerzőknél, mint Maine de Biran, Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Freud –, amelyek alkalmas elrugaszkodási pontként tudtak szolgálni egy valóban radikális életfilozófia, illetve életfenomenológia számára, vagyis az élet egy olyan radikális és adekvát megragadása számára, amely mentes az eldologiasodástól, a naturalizálástól és a redukcionizmustól.⁶

Henry szerint az élet radikális felfogásához az út mindenekelőtt a modernitásban jelentkező eldologiasító, eltárgyasító, naturalizáló, a jelenségeket pusztán azok mennyiségileg és formálisan megragadható aspektusaira redukáló szcientista, egyoldalú módon racionalista gondolkodáson való túllépésen, illetve ezen gondolkodás és attitűd kritikáján keresztül vezet. Ebből a szempontból tehát Henry pozitív módon kapcsolódik a *feledés* motívumát kiemelő olyan fenomenológiai szerzőkhöz, mint a kései Husserl, aki az *életvilág elfeledéséről* beszél, illetve Heidegger, aki a filozófiatörténeten, de különösen a modernitáson végighúzódo *létfelejtésről* elmélkedett. Arról van szó nevezetesen, hogy a mennyiségi és formális szempontok előtérbe kerülésével

⁵ Henry 2013, 174–175.

⁶ Mivel a felsoroltak közül többen nyíltan deterministák voltak – Schopenhauer, Freud – és időnként nagyon erőteljesen naturalizáló gondolatok jelentek meg műveikben – Schopenhauernél, Nietzscheknél, Freudnál –, fontos itt hangsúlyozni, hogy Henry számára az ő gondolatait *kiinduló- és elrugaszkodási pontot jelentettek*, nem pedig az esetleg csak némileg csiszolandó végkifejletet, végállomást.

betemetetté, illetve elfedetté váltak az élet minőségi jegyei, tartalmi vonásai; Henry értelmezése szerint magának az életnek a lényege az, ami az újkori tudományosság révén elfedetté és elfeledetté vált.⁷ A modern természettudományok által kialakított keretrendszerben és e keretrendszer révén, Henry meggyőződése szerint, elfeledetté vált e tudományok számára az, hogy „mit jelent élni”, illetve, ha nem is teljesen, de lényegtelennek nyilvánították a kérdést. Márpedig Henry úgy gondolja, hogy az élet lényegét pontosan e kérdés teszi hozzáférhetővé – ez a kérdés vezet bennünket tovább az élet önadottságához és önmaga számára való feltárultságához.

Ami pedig kezdetben van, az Henry szerint az univerzális, végtelen élet, mely érző, tapasztaló, szenvedő és örömeiket átélő individuumokban testesül meg. Az élet mindenekelőtt és elsősorban megtestesült élet; az élet két, egymástól elválaszthatatlan és alapvető eseménye, illetve állapota, *a megtestesülés és az önaffekció*.⁸ Mielőtt az élet bármi másfelé megnyílna, bármi másra irányulna, elsősorban önmagával áll kapcsolatban, önmagára irányul és önmaga számára tárul fel. Az élet mindenekelőtt önfeltárultság, önmagával való érintkezés, *önelszenvedés*:⁹ *pathosz*, ahogy több helyen Henry fogalmaz. Az önelszenvedés, önmagával való érintkezés teszi lehetővé az élet számára, hogy önmagán kívül valami mással is érintkezzen, hogy megnyíljon valami másra is, mint önmaga, *ami – ez a más – a dolgok és a világ*. Más szavakkal, Henry szerint, a hetero-affekció, a más általi érintettség, az auto-affekción, az élet önmaga általi érintettségén nyugszik.

A fenomenológia alap gondolataihoz és terminológiájához kapcsolódva Henry úgy fogalmaz, hogy az *intencionalitás*, tehát minden, a dolgokra való irányulás, a világ felé való megnyílás, illetve – a heideggeri filozófia kontextusát figyelembe véve – minden világban-benne-lét, csak az *önaffekció*, az önmagára való irányultság révén válik

7 Erről bővebben lásd a negyedik szakaszt.

8 Henry 2000; Henry 2013.

9 „Vegyük a fájdalmat. Mivel a hétköznapi felfogás a fájdalmat mindenekelőtt »fizikai fájdalomként« ragadja meg, és egy objektív testrésze vonatkoztatja, végezzünk el rajta egy olyan redukciót, amely kizárólag fájdalmas karakterére összpontosít, a »fájdalomra mint olyanra«, a szenvedés tisztán affektív elemére. E »tisztá« szenvedés »önmagának tárul fel«, ami azt jelenti, hogy a szenvedés egyedül számunkra engedi meg, hogy megtudjuk, mi a szenvedés, és az, ami e feltárásban feltárul – ami a szenvedés ténye –, az pontosan maga a szenvedés.” (Henry 2013, 15.) „Tekintsük még egyszer a szenvedést! Azt mondtuk, a szenvedés tárja fel a szenvedést. Ezt a kijelentést azonban korrigálnunk kell. A szenvedés ön-feltárulása, amely a szenvedésben kibomlik, nem lehet a szenvedés specifikus tartalommal bíró ténye, ha igaz, hogy a szenvedés ugyanúgy végbemegy az örömben, az unalomban, a szorongásban vagy az erőfeszítésben is. Ez a valódi, önmagát átérző affektivitás az, amelyben feltárul a szorongás, ez a pathétikus önérintettség az, ahol létrejön a szenvedés húsa, akárcsak az élet minden más modalitása. [...] Az affektivitás tehát nem életünk valamelyik partikuláris szféráját jelöli, hanem végső fokon megalapozza és átjárja a cselekvés, »a munka« teljes tartományát, és így a gazdasági fenoméneket is, amelyek nem választhatók le az emberi létezésről, hiába is hisszük napjainkban ennek éppen az ellenkezőjét”. (Henry 2013, 22–23). Ez utóbbi kitétel – a gazdasági életre való utalás – fontos lesz a tanulmány későbbi részeiben, Henry Marx-elemzé-
seinek szempontjából.

lehetéssé, és mindig ezen alapul. Henry mindenesetre ehhez az elképzeléshez talál fogódzót és kiindulópontot magánál Husserlnél is, mégpedig mindenekelőtt az *Időelőadásokban*.¹⁰ Husserlnek az időről tartott előadásai (melynek alapjait az 1904–1905 téli szemeszterben Göttingenben tartott egyetemi kurzusának szövegei képezik) már megjelenik az abszolút időkonstituáló tudat önfeltárultságának¹¹ gondolata, és önmagának való kitettsége (a horizontintencionalitás eszméjében).¹² Henry az őshülé, illetve az ősbnyomás és annak öntemporalizációjáról alkotott husserli elképzelésekben lel olyan elrugaszkodási pontra, mely alkalmas, hogy egy „materiális fenomenológia” formájában szigorúbb és precízebb alapot dolgozzon ki a radikális életfenomenológia számára. A materiális fenomenológia, önértelmezése szerint, a hülé, illetve az ősbnyomás – retenció (rövid emlékezeti visszatartás) és protenció (rövidtávú anticipáció) formájában történő – temporalizációjáról szóló husserli gondolatokat radikalizálja. Az élet önelszenvedése érhető tetten ennek a hülének az önvonatkozásában is, és ez lesz alapja majd a világtapasztatatnak is, tehát a hülének (ősbnyomásnak) valami rajta kívüli másra való vonatkoztatásának.¹³

Henrynek a kereszténységgel kapcsolatos elképzelései szintén eredeti életfilozófiai, életfenomenológiai megfontolásait visszhangozzák.¹⁴ Meggyőződése szerint a kereszténységben, közelebbről az Evangéliumokban, olyan, az életre vonatkozó elképzeléseket találunk, melyeket a görög hagyományban hiába is keresnénk. Ez, Henry olvasatában, az egyetemes, mindenütt jelenlévő, *végtelen és láthatatlan* élet eszméje, melynek mi véges részei vagyunk. Henry gondolatai ezekben a fejtegetésekben néhol egészen panteisztikus színezetet öltenek. Isten – mint láthatatlan és végtelen élet – jelen van mindenben és mindannyiunkban, és mi is mind jelen vagyunk Istenben.¹⁵ Ami a jelen tanulmány szempontjából fontos, hogy a társadalmi igazságról alkotott elképzeléseiben Henrynél összekapcsolódik az ilyen módon progresszívan értett katolicizmus a Marx-értelmezéssel.¹⁶ Marx valláskritikáját Henry szerint a vallás egy bizonyos olvasatára, felfogására kell vonatkoztatunk, *és a vallás – jelen esetben a katolikus vallás – igazi lényege* az immanens, önaffektív, láthatatlan és egyetemes életre, illetve ennek gyakorlati, etikai implikációira, a társadalmi igazságosságra vonatkozó megfontolások, illetőleg következmények.¹⁷

¹⁰ Husserl 2002.

¹¹ Husserl 2002, 100. „Selbsterscheinung” – a magyar fordításban: „önmegjelenés”.

¹² Husserl 2002, 96–100 (§39).

¹³ Henry 1990a. Lásd még: Toronyai 2002, 176–177; Tengelyi 2007, 149–155.

¹⁴ Henry 1996; Henry 2000; Henry 2013.

¹⁵ Henry 2013, 95.

¹⁶ Szalai Miklós szerint Henry progresszív katolicizmusát feltehetően motiválta Henri de Lubac személye és ténykedése.

¹⁷ Ehhez lásd Marosán 2016a.

III. Henry Marx-értelmezésének sarkalatos pontjai

Henry Marx-értelmezésének kereteit ezek az életfilozófiai megfontolások jelölik ki. Henry úgy gondolja, hogy az élet önmagának való kitettségét, önfeltárultságát, valamint ezek gyakorlati, etikai és politikai implikációit Marx ragadta meg és fejtegette ki a legjobban. Marxszal Henry legalább négy munkában foglalkozott: 1976-as kétkötetes Marx-monográfiájában, azután a barbarizmusról szóló 1987-es műben (*La Barbarie*), majd *A kommunizmustól a kapitalizmusig: egy katasztrófa elmélete* című, 1990-ben megjelent munkájában, végül a csak 2008-ban, poszthumusz közreadott *A szocializmus Marx szerint* című könyvében.¹⁸ Henry szerint mindazt, ami fenomenológiai, politikai és etikai tekintetben igazán lényeges, azt Marxnál megtaláljuk, és rá hagyatkozva elmondhatjuk, valamint szisztematikusan kifejtethetjük.

Michel Henry Marx-olvasatának mélyén azt az alaptételt találjuk, hogy Marx voltaképpen az immanencia és a tevékeny, praktikus, megtestesült szubjektivitás radikális filozófiáját művelte, voltaképpen radikális életfenomenológiát. Eszerint az élet mindenekelőtt önmaga számára való feltárultság, és az életnek előbb önmaga előtt fel kell tárulnia életként, mielőtt valami más, valami külső, nevezetesen a világ feltárulhat számára. Ennek az életnek a normái önmagából fakadnak, és nem szabad rá külső mércéket és kritériumokat alkalmazni. A modernitás, a modern világ, és konkrétan a kapitalizmus tragédiája Henry szerint, hogy mindent külsődleges kategóriákon keresztül szemlél, ilyen kategóriákba kényszerít bele, mégpedig mindenekelőtt magát az immanens, szubjektív életet. A modernitás, a modern tudomány mindent az objektiváció és használhatóság szempontjai szerint szemlél és mér, benne magát az emberi életet is, és ez az, ami Henry szerint *barbarizmushoz* vezet. A modern társadalom, Henry véleménye alapján, a kapitalizmus éppúgy, mint a kommunizmus (az úgynevezett létező szocializmusok), a barbárság társadalmi megvalósulásai.

Marxra vonatkozó felfogásának egyik legjellegzetesebb vonása az, hogy Henry rendkívül élesen szembeállítja egymással a történeti Marxot és gondolatait, valamint az őt követő egész marxista tradíciót, mely szerinte rögtön Marx halála után, az idős Engelszel kezdetét vette.¹⁹ A marxizmus szerinte mintegy kimetszette Marxból annak eredeti lényegi filozófiai mondanivalóját és motivációját, ami Henry értelmezésében nem más, mint a gyakorlati tevékenységként felfogott immanens szubjektivitás radikális filozófiája és fenomenológiája. Ez a marxizmus, mondja Henry, Marx egész nézetrendszerét, felbecsülhetetlen gazdagságú életművét elszegényítette, és azt egy pozitivistá, szcientista világszemléletre, valamint egy mélyebb tartalom nélküli politikai akcionizmusra redukálta. Henry megítélése szerint Marx „a filozófiatörténet legfélreértettebb” filozófusa,²⁰

¹⁸ Henry 1987, Henry 1990b, Henry 2008, Henry 2009.

¹⁹ Henry 2009, 7–8.

²⁰ Henry 2009, 7.

és az egész Marxot követő marxizmus nem más, mint véget nem érő félreértések és félreértelmezések története. A történeti marxizmus, közli Henry, „Marx filozófiai gondolatára való bárminemű hivatkozás nélkül, illetve e gondolat tökéletes hanyagolása révén konstituálódott és határozódott meg”.²¹

A történeti marxizmusra vonatkozó vehemens kritikájában különösen negatív szerepet tölt be Louis Althusser,²² akinek gondolkodása mindazt megtestesítette Henry számára, amivel szemben Henry megfogalmazta filozófiai alapvetését és specifikusan a Marx-értelmezését. Henry úgy gondolta, hogy Althusser tipikusan egy olyan pozitivist és szcientista Marx-képet alakított ki és közvetített, ami Marxból elhagyja mindazt, ami igazán lényeges, és megtapad a felszínen. Althusser, Henry kritikája szerint, mondhatni erőszakosan kimetszi Marxot az utóbbi gondolatainak lényegét alkotó normatív és humanista dimenzióból. A fiatal, idealista, humanista, állítólag tudománytalan, valamint az idős, materialista, tudományos, állítólag antihumanista és antimoralista Marx szembeállításával, az úgynevezett „törés tézissel”, majdhogynem szándékosan figyelmen kívül hagyja a Marx egész munkásságában fennálló lényegi folytonosságot. Henry 1976-os monumentális Marx-monográfiájának egyik fő célpontja és lényegi ellenpontja, antagonistája, éppen ezért Althusser.

Joggal vetődhet fel a kérdés, hogy a történeti marxizmussal kapcsolatos kritikája során Henry miért nem vesz tudomást a marxista hagyományon belül már akkor is igencsak létező és nagyon is eleven humanista tradícióról, amit többek között olyan szerzők képviseltek, mint Antonio Gramsci, Lukács György, Karl Korsch vagy éppen Herbert Marcuse. Henry hivatkozik ezekre a szerzőkre, mégis valamelyes távolságtartással viszonyul hozzájuk. Ennek okát szerintem abban kell keresnünk, hogy ezeknek a szerzőknek a Marx-értelmezése erősen *hegeli* ihletettségű volt.²³ Hegel viszont Henry számára a reprezentáció, a külsődlegesség filozófusa volt. A hegeli eszmét Henry, csakúgy mint a platóni ideát, tiszta külsődlegességgként, exterioritásként értelmezte, amellyel szerinte az élet bensőségét kell szembeállítanunk.²⁴ Magyarán Marx hegelizáló szerzői ellentmondásban álltak Henry életfilozófiai alapvetésével. Henrynél egy hangsúlyozottan és explicite életfilozófiai Marx-olvasattal találkozunk.²⁵

Henry Marx-értelmezésében a hangsúly a fiatal Marx munkásságán van, azonban – mint említettük – Henry azt is végig kiemeli, hogy szerinte Marx egész munkásságában lényegi folytonosság figyelhető meg, és ezt elmélyült, részletes szövegelemzésekkel igyekszik is megmutatni. Meggyőződése szerint Marx fiatalkori elképzelései éppúgy megtalálhatóak munkásságának középső szakaszában, *A tőke* előmunkálataiban, mint munkásságának

21 Henry 2009, 10.

22 Lásd Althusser et al. 2019.

23 Ehhez lásd Piccone 1974.

24 Ehhez lásd O'Sullivan 2006.

25 Ehhez lásd Dufour-Kowska 1980, 132, 142, 207.

legutolsó periódusában, *A tőkéhez* írt legutolsó kéziratlapokon. Henry úgy véli, hogy Marx egész élete során hűséges maradt azokhoz a gondolatokhoz, melyeket mindenekelőtt a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* és *A német ideológiában* fogalmazott meg, és amelyek szerinte a szubjektív, mindenekelőtt önmagára vonatkozó, és ezen önvonatkozás alapján a külsőt a teremtő tevékenységben – a *munkában* – realizáló immanens élet radikális megragadását és egzakt filozófiai leírását, kibontását célozzák.

Marx és a marxizmus előbb említett drasztikus szembeállítása, illetve azon marxizmus alapfoglatát, hogy Marx mindenkor az individuális, bár lényegileg a történeti és közösségi létbe integrált életet teszi meg állandó tájékozódási pontnak, válik érthetővé Henrynek az a megfontolása is, hogy az úgynevezett létező szocializmust, és annak pártpolitikai megszervezését és ideológiáját, a kommunizmust, éppúgy a *barbárság*²⁶ egy formájának tekinti, akárcsak a kapitalizmust. Henry, hovatovább, a kommunizmust – mint a létező szocializmus ideológiáját – „fasiszta elméletként” jellemzi.²⁷ A kommunizmus egy „fasiszta elmélet”, mondja Henry, mivel *egy autoriter rendszer ideológiája*, amely lényegéből fakadóan kényszeríti az immanens életet merev kategóriák közé és elnyomó szabályok kényszerzubonyába, tehát a kommunizmus egy elnyomó, zsarnoki rendszer eszmerendszere. *Miben állna tehát ezzel szemben* az élet marxi felfogásának lényege, vagyis Marx eredeti, saját filozófiai gondolata, amelyet Henry szerint a marxizmus és a létező szocializmusok oly felismerhetetlenül eltorzítottak?²⁸

Henry szerint mindenekelőtt abban az elképzelésben, mely szerint az ember megtestesült, társadalmi, történelmi és gyakorlati szubjektivitás, aki elsősorban egy önmagának kitett és önmaga számára saját belsőlegességében (interioritásban) adódó tevékeny szubjektum, akinek először is, mindent megelőzően, önmagával van dolga, és csak azután, másodsorban a külsődlegességgel, tehát az exterioritással, vagyis a világgal, mely utóbbi az ember számára főként *gyakorlatként, egy gyakorlati szubjektivitás produktumaként adódik*, illetve jelenik meg.²⁹ Ez az ember mindenekelőtt *individuum*, és olyan praktikus szubjektivitás, amely önmaga teremti meg maga számára létének, létezésének mércéit, kritériumait és kategóriáit, mielőtt bármilyen külsővel szembesülne, és bármilyen külső kategóriának, normának vagy szabálynak alá lenne vetve. Az individuummal szembeni erőszak pontosan ott kezdődik, amikor egy tőle különböző kategória-, szabály-, illetve intézményrendszert próbálunk meg ráerőltetni.

26 A barbárság henryi elméletéről részletesebben a következő szakaszban írunk.

27 Henry 1990b.

28 Ehhez lásd: Marosán 2016a, Marosán 2016b.

29 Henry szerint mindenekelőtt ez az értelme az első Feuerbach-tézisnek, mely szerint „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az objektum vagy a szemlélet formájában fogja fel; nem pedig mint érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot, nem szubjektívan. Ezért a tevékeny oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus – amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant – fejtette ki.” (Marx – Engels 1976, 7.)

Az emberi szubjektivitás alapformája, *eredeti dimenziója az érzékiség*, amelynek tágabb keretét az ember lényegileg társadalmi, történelmi és praktikus aspektusai képezik. Az ember, Henry Marx-olvasatában, először is önmagának való kitettség, amely először önmagát érzékeli és afficiálja. Láttuk, hogy Henry filozófiájának alapterminusa az auto-affekció vagy önaffekció, amelyről úgy véli, Marxnál is megtalálható, mindenekelőtt az érzékiség marxi teóriájában. Az emberi érzékiség elsősorban önmegjelenés, önvonatkozás, mielőtt számára bármi más is megjelenhetne az emberi szubjektivitás az auto-affektivitás formájában önmagára vonatkozik, és csak ennek révén tud valami más bejelentkezni, a dolgok és az embert körülvevő világ, a *hetero-affektivitás formájában*. Az emberi érzékiség továbbá specifikusan emberi, önmaga és minden más sajátosan emberi módon jelenik meg a számára, érzékeink mind sajátlagosan emberi érzések.³⁰

Ezek az érzések a folyamatos aktivitás és praxis által lesznek azzá, amik. Formálják az emberi tevékenységet és az emberi tevékenység is folyamatosan formálja őket. Az ember megtestesült létezésének kontextusában egyszerre közvetítik magukat és az általuk prezentált valóságot az ember felé. A realitás, mely ezen érzések jóvoltában az ember számára megjelenik, mindenkor egy praktikus, az érzéki *munka* (az érzékszervek és a kezek munkája révén) előálló realitás. Az ember alapvető létmódja, Marx és Henry szerint is, a munka, minden realitás a munka által prezentált, abban megformálódó realitás, és a munka egy lényegileg szubjektív folyamat, mely egy totális, megtestesült lénynak a tevékenysége, közelebbről pedig az érzékszervek és a mozgás-, illetve mozgatószervek (kezek és lábak) folyamatos együttműködése. A szerveknek ezen a praktikus együttműködésén kívül nincs az ember számára realitás.

Henry értelmezésében a realitás, ahogyan azt Marx látja, az ember folyamatosan *termelőtevékenységének* eredménye, más szavakkal, a realitás termelési produktum. Ebben az összefüggésben kell látni a kései Marx közgazdasági célzatú gondolatait, valamint kapitalizmuskritikáját. Ez az a kulcsgondolat, amely Henry szerint Marx gazdaságfilozófiájának, valamint, konkrétan, kései főművének, *A tőkének* a középpontját alkotja. Ebben a vonatkozásban alapvető jelentősége van *A tőke* egyik megkülönböztetésének, nevezetesen *reális és absztrakt munka* közti különbségnek. Az absztrakt munka a reális munka végterméke, végeredménye, annak külső megvalósulása és az eredeti aktivitástól való – úgymond – elidegenedése. A reális munka, ami Henry szerint Marxnál igazán fontos, az a radikálisan immanens és szubjektív praxis, az ember termelőtevékenységének

30 „A szem emberi szemmé lett, amint tárgya társadalmi, emberi, az embertől az ember számára származó tárggyá lett. Az érzések ezért közvetlenül a gyakorlatukban teoretikusokká lettek. A dologhoz a dolog kedvéért viszonyulnak, de maga a dolog tárgyi emberi viszonyulás önmagához és az emberhez és megfordítva. A szükséglet vagy az élvezet ezért elvesztette egoisztikus természetét, a természet pedig pusztán hasznosságát, mivel a haszon emberi haszonná vált. [...] Magától értetődik, hogy az emberi szem másképp élvez, mint a nyers, embertelen szem, az emberi fül másképp, mint a nyers fül stb. Láttuk. Az ember csak akkor nem veszti el magát.” (Marx 1970, 72.)

szubjektív vetülete, és ennek auto-affektív megélése. Az absztrakt munka eredeti alapja a reális munka, és a modern közgazdaságtan alapvető zavarai – Henry szerint – a kettő összekeveréséből származnak; valamint a *modern barbarizmus* egyik alapvető megnyilvánulását is az jelenti, hogy a reális munkát leértékeli az absztrakt munka (a mennyiségi szempontok mentén leírható pusztá végeredmény) javára.³¹

Az absztrakt munkát a mennyiségi kritériumok és szempontok jellemzik – és ezen szempontok uralkodóvá válása az újkorban vezetett el Henry szerint egy minden korábbinál veszedelmesebb és pusztítóbb barbársághoz. A következő szakasz fő témája a modern korban kibontakozó barbárság lesz, melynek leküzdéséhez, Henry szerint, éppen Marx filozófiája adja a kezünkbe a leghatékonyabb eszközöket.

IV. A kapitalizmus mint modern barbárság

Henry filozófiája bizonyos szempontokból illeszkedik a *válság* olyan modern filozófiai elméleteinek sorába, amelyeket Adornótól, Horkheimertől, Spenglertől, Husserltől és Heideggertől olvashattunk. Ebben a tekintetben különösen Husserlnek az európai emberiség és tudományosság válságáról írott kései, a harmincas évekből származó szövegei gyakoroltak rá nagy hatást.³² Henry diagnózisa a modernitás és a jelenkor válságáról nagyon hasonló, mint Husserlé: a válság eredetét egy eredeti létdimenzió elfedetté válása képezi, valamint ennek az eredeti valóságnak egy derivatív valósággal történő fölcserélése, és az előbbi, autentikus valóságdimenzió tőle idegen kategóriák közé kényszerítése jelenti. Husserlnél ez az eredeti létdimenzió a szubjektív életvilág, valamint az azt konstituáló transzcendentális szubjektivitás. Henrynál ez a radikálisan immanens, önaffektív élet.

Amire felcserélték a modernitás kezdeteinél ezt az eredeti létdimenziót, a modern matematikai természettudományosság konstruált valósága – már Galileinél, Descartesnál,³³ és a modern matematizált természettudományos attitűd és világszemlélet első klasszikusainál. Egy elvont, eszmei valóság, szimbolikus reprezentációk komplex szövedéke lett az igazi valóság – legalábbis a modern tudományos világlátás képviselői számára –, és az immanens, érzeki, szubjektív élet pedig a derivatív, nem igazi valóság. Egy végzetes felcserélés jött létre, egy olyan, életidegen kategóriarendszert eredményezve, mely magát a valóság legfőbb mércéjeként prezentálja, és amely a valóságos élet megfojtásával fenyeget. Ez az, amit Henry *barbárságnak* nevez: ezt a felcserélést, és mindazt, ami ennek következtében a modern világra hárult.

31 Konkrét vagy reális és absztrakt munka marxi fogalmaihoz lásd Balázs – Losonczi 2016.

32 Henry 1987. Husserlnél: Husserl 1976, 1997.

33 Muszaj hangsúlyozni, hogy Descartes-ról alapvetően pozitív Henry véleménye, mivel a *cogito* descartes-i gondolatában az önfeltáruatlanság eredeti tapasztalatát véli azonosítani, és külön hangsúlyozza azt, hogy mennyire fontos Descartes-nál az, hogy a lélek ismerete megelőzi a test (a hetero-affektivitás) ismeretét.

A barbárság Henry számára annyit tesz, hogy mindent a modern matematizált tudományok racionalitásának mércéjével mérünk, még magát az embert is, és annak immanens valóságát. Ez a barbárság voltaképpen a legfőbb érték elszegényítésével, végső soron megsemmisítésével fenyeget, annak elpusztításával nevezetesen, ami az embert specifikusan emberi lénnyé teszi: a *kultúra* elszegényítésével és felszámolásával. A modern racionalizmus – melyet Henry, Husserl nyomán, szintén egyoldalú, hamis, felszínes racionalizmusként tesz kritika tárgyává – az ember és a természet pusztán pragmatikus és instrumentális kezelés- és felfogásmódjához vezet. A dolgok minőségi, tartalmi oldala, mélységi dimenziója, lényege, *érdektelenné válik* ezen racionalizmus horizontján.

A matematizált természet eszméje a modern tudományos paradigmában *ideológiává* és *technológiává* válik, amely leértékeli mindazt, ami tisztán érzi, szubjektív és immanens. A dolgok uralhatósága válik az egyetemes szemponttá, és az ember – és annak szubjektivitása – is pusztán egy uralandó dolog lesz a többi között. Pusztán a *hogyan* az érdekes, az ontológia ebben másodlagossá válik, pontosabban, maga a *hogyan* válik a modern tudományos ideológia ontológiájává. Ez vezet el a barbárság egy modern formájához, amelyben ember és természet egyaránt le lesz igázva. Ezen a ponton Henry diagnózisa nagyon hasonlít ahhoz, amit Horkheimer és Adorno nyújt *A felvilágosodás dialektikájában*,³⁴ azzal a különbséggel, hogy Horkheimer és Adorno a jövőt illetően meglehetősen pesszimista. Henry szerint viszont van kiút a barbárságból, mégpedig a *szocializmus Marx alapján felfogott eszméje*.³⁵

A modern tudomány, mint ideológia, Henry megítélése szerint egyfajta *halálkultúrává*, *halálkultusszá* vált. Ez alatt azt értette, hogy a formális és matematikai szempontok, valamint a manipulálhatóság, az univerzális rendelkezésre állás szempontjainak dominánssá válásával a modern matematikai természettudomány, valamint a vele összekapcsolódó reduktív racionalizmus, kiiktatott a természetből és az emberből *mindent, ami eleven, és ami távolról is emlékeztet az életre, az elevenségre*. A modern tudomány, mondja Henry, ebben a formában *tagadja az életet*.³⁶

A pontosság kedvéért életbevágóan fontos, hogy hozzátegyük: Henrynek nem általában a tudománnyal, illetve a természettudománnyal van gondja. Henry esetében nem egy olyan megkeseredett tudományellenességgel van dolgunk, amilyennel például a kései Heideggernél találkozhatunk időnként. Henry úgy véli, hogy ha a tudomány, és specifikusan a természettudomány megmarad a maga keretei között, mint a természet formális és matematikai szempontokat érvényesítő tanulmányozása, mint egy különös kulturális alakzat a többi között, az teljesen elfogadható, és azzal nincs is semmi baj.³⁷ A bajok akkor kezdődnek, amikor a természettudományos

34 Horkheimer – Adorno 1990.

35 Ehhez lásd az utolsó, ötödik szakaszt.

36 Henry 1987, 113; Seyler 2010.

37 Henry 1987, 10, 152.

orientáltságú racionalizmus átlépi a maga kereteit, univerzális szerepre törekszik az emberi kultúrán és világnézetén belül, minden más kulturális formációt elkezd bekebelezni (illetve praktikusan végig is viszi ezt a bekebelezést), és a saját keretein kívül mindenütt az ő specifikus szempontjai kezdenek érvényesülni – megölve ezáltal a többi kulturális alakzat (vallás, etika, művészet) sajátlagos lényegét. Az ilyen határátlépés révén válik a modern tudományosság, illetve a modern természettudomány racionalizmus Henry szerint halálkultusszá, *az élet ellenségévé*. Pontosan ez a halálkultusz alkotja a modern barbarizmus lényegét.

Hogy visszautaljunk tanulmányunk előző szakaszára, Henry szerint Marx semmiképpen sem vádolható meg olyan egyoldalú, felszínes szcientizmussal, ami gyakorlatilag halálkultusszá teljesedett ki a modern társadalomban, hanem úgy vélte – legalábbis Henry olvasatában –, hogy a tudománynak megvannak a maga keretei, határai, és mindenkor ügyelni kell arra, hogy a tudomány az embert szolgálja, és ne uralkodjon rajta. Más szavakkal, Henry szerint Marxnál a tudomány és a tudományos racionalizmus mindig alá volt rendelve a marxi filozófiát lényegi módon jellemző humanista célkitűzéseknek.

Ez a fajta modern barbarizmus azonban, Henry meglátásai szerint, a kapitalizmust éppúgy jellemezte, mint a kommunizmust.³⁸ Mindenütt az uralhatóság, a mennyiségi szempontokra való redukció dominált, mely az ember elnyomásához vezetett. Csak a kommunizmusban ez a *nyílt erőszak* formájában is testet öltött manifeszt, kifejezett elnyomás volt, míg a kapitalizmusban ez az erőszak sokszor megmaradt *látens, implicit formában*, és gyakran – fogalmazzunk így – a gyengébb ellenállás irányába haladt, vagyis a *manipuláció* formájában igázta le az embereket. De mindkét rendszert végső soron ember és természet leigázását, az eredeti élettől való megfosztását tűzte ki céljául, és bizonyos fokig sikerrel realizálta is ezt a célt.

Hogyan jutunk ki mégis a modern társadalomban uralomra jutó, embert és természetet egyaránt leigázó és tönkretevő barbárságból, mely Henry szerint a kommunizmust éppúgy jellemezte, mint a kapitalizmust? Mi volna az alternatíva, ha sem a kapitalizmust, sem a kommunizmust nem akarjuk választani? Henry szerint a Marx eredeti gondolataiból következő, autentikusan marxi szocializmusmodell megvalósítására való törekvés.

V. Kiút a barbárságból: Henry szocializmusfelfogása

Ahogy láttuk, Henry szerint kapitalizmus, fasizmus és kommunizmus egyaránt a modernkori barbárság megnyilvánulásai és annak szükségszerű következményei. Mindegyik egy olyan normativitást kényszerít az emberre, mely attól alapvetően

³⁸ Henry 1987, Henry 1990b.

idegen. Egyik sem az ember belső, immanens szubjektivitásának saját normativitását veszi alapul, hanem erre a szubjektivitásra az elnyomás különböző formáit erőlteti rá, vagyis egy *hetero-normativitást*. Ezzel szemben a Marx alapján elgondolt szocializmus képviselné az *auto-normativitást*, vagyis az ember individuális, belső szubjektivitásához legjobban igazodó, lényegileg ez utóbbiból magából fakadó normativitást, illetve egy ennek alapján felépített, *valóban humanista*, a barbárság minden formájának véget vető társadalmat.

Henry szerint a ténylegesen Marx eredeti gondolatai mentén haladó, valóban radikális emancipációnak a valóság belső struktúrájához kell igazodnia, ami nem más, mint az individuális immanens élet, mindenkinek a maga – jöllehet történetileg, kulturálisan és interszubjektíve meghatározott – megtestesült életfolyamata, és az ezzel összekapcsolódó élet-normalizáció, illetve auto-normalizáció. Henry úgy gondolja, hogy az emberi lényegre, az ember nembeli lényegére vonatkozó marxi megfontolások, és ezek normatív következményei, végső soron ezt az immanens életvalóságot írták körül. Marxnál, mint az időről-időre számos műben és kéziratban megjelenik, az *ember sajátos és kiváltképpen lényege*, melyre az emancipációnak végső soron vonatkozni kellene, nem más, mint a felszabadult, kreatív alkotótevékenység, a minőségi kultúra értő befogadására és adott esetben létrehozására irányuló képesség.³⁹ Végső soron minden egyes ember esetében az a tevékenységforma vagy tevékenységformák, amelyek az adott embernek a legnagyobb, leginkább szofisztikált örömet okozzák, és amelyek a leginkább alkalmasak arra, hogy az egyes ember értelmesnek érezze saját életét.

Ahogy arra Henry rámutat, Marx munkásságát végigkísérik azon ideális társadalomra – tehát az eredeti és megfelelő értelemben vett szocializmusra – vonatkozó utalások, mely az emancipáció radikális és adekvát módon történő megvalósítását képviseli. Ilyen utalásokkal találkozhatunk többek között a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*,⁴⁰ *A német ideológiában*,⁴¹ *A tőke* oldalain,⁴² és „A gothai program kritikája” című írásában,⁴³ és számos másik helyen, elszórva a szerteágazó életmű különböző helyein. Henry úgy gondolja, hogy ezek természetesen utópista elvek, ez azonban nem zárja ki a gyakorlati megvalósíthatóságukat, sőt, azt a konstans és elháríthatatlan követelményt rója ki ránk, hogy egyfolytában törekedjünk ennek megvalósítására.⁴⁴ Olyan követelményről van szó, amely a reális, konkrét,

³⁹ Ehhez lásd Márkus 1971.

⁴⁰ Az elidegenedéstől mentes társadalomra történő utalások formájában.

⁴¹ „[R]eggel [vadászom], délután [halászom], este állattenyésztéssel [foglalkozom], ebéd után [kritizálok]”. (Marx – Engels 1976, 34.)

⁴² „De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az az emberi erőlködés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint bázisán virágozhat ki. Az alapfeltétel a munkanap megrövidítése.” (Marx 1974, 773.)

⁴³ „Mindenkitől képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint!” (Marx 1969, 19.)

⁴⁴ Ebben az összefüggésben szeretném még az olvasó figyelmébe ajánlani Tütő László tanulmányát Marx társadalomkritikai nézeteiről: Tütő 2017.

immanens élet lényegében és szerkezetében gyökerezik, és amely *egy olyan társadalom megvalósítására szólít fel bennünket, melynek reális feltételei az emberi lényeggel együtt adóttak*. A jelenlegi társadalom, Henry szerint, egy elidegenedett és általában csak inautentikus létmódot lehetővé tevő barbár társadalmi alakzat, amely a jelenlegi állapotokra – és Marx gondolataira – megfelelően reflektálni képes egyént annak normatív szükségyszerűségével szembeállítja, hogy mindaddig törekedjen a barbárság körülményeinek és állapotainak felszámolására, ameddig ezek a körülmények és állapotok csak fennállnak. Nem állhatunk meg *a közös autentikus létezés* lehetővé tévő társadalom megvalósításáig.

Ez a társadalom, az autentikus, megfelelő értelemben vett szocializmus, persze előfeltételezi a minden szükségletet fedező bőség társadalmát, amihez persze megfelelő fejlettségű technikai színvonal szükséges.⁴⁵ Nevezetesen, Henry, Marxot követve, két alapvető feltétel alapján definiálja a valódi szocializmust: (1) általános bőség, (2) a munka már nem primer módon a gazdasági termelésre irányul, hanem az örömszerzést, az alkotó tevékenységet jelentő eleven gyakorlat (*praxis vivant*).⁴⁶ Ahogy korábban láttuk, Henry – a kései Heideggerrel szemben – nem tagadja a tudomány és a technika pozitív voltát. Marx alapján ez nehéz is volna. Viszont igenis vallja és hangoztatja azt – önértelmezése szerint megint csak Marxot követve –, hogy egy egészséges, autentikus, a barbárságot leküzdő társadalomban a tudományt és a technikát nyomatékosan és reflektált módon alá kell rendelni az immanens szubjektivitásnak, és annak legautentikusabb kifejeződési formájának, az emberi kultúrának, mely utóbbi Henrynél mindenekelőtt *művészi kultúra*.⁴⁷ Csak a tudományos ideológia öncélből eszközzé tétele, és az immanens életnek, valamint a művészi kultúrának történő radikális alárendelése az, ami Henry szerint segíthet a jelenkor társadalmának emancipálódni, és kijutni az egyetemes barbárság állapotából.

Hasonlóképpen, mint Rosa Luxemburg és Lukács György, Henry is úgy gondolja, hogy a modern társadalom ez előtt az alternatíva előtt áll: *szocializmus vagy barbárság*.

45 Ehhez lásd Dufour-Kowalska 1980.

46 Henry 2009, 959; Henry 2008.

47 Itt szeretném megjegyezni, hogy időről-időre kifejezésre jut, hogy Marx esetében nagy művészetrajongóról van szó, aki néhol az ideális emberi létformát is a művészetnek és a művészetért élő létmódnak képzei el. Lásd például: Marx 1970, 88; Eagleton 2018, 123.

Bibliográfia

- Althusser, Louis et al. 2019. *Olvasni A tőkét*. Ford. Moldvay Tamás – Szigeti Attila. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Balázs Gábor – Losoncz Márk. 2016. „Az érték, az áru, a munka – és ellenségei.” In *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*, szerk. Fülöp Nóra et al., 38–46. Budapest: L'Harmattan.
- Dufour-Kowalska, Gabrielle. 1980. *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*. Paris: Vrin.
- Eagleton, Terry. 2018. *Why Marx Was Right*. New Haven: Yale University Press. DOI: <https://doi.org/10.12987/9780300238648>
- Henry, Michel. 1987. *La barbarie*. Paris: Grasset.
- Henry, Michel. 1990a. *Phénoménologie matérielle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, Michel. 1990b. *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Paris: Odile Jacob.
- Henry, Michel. 1996. *C'est moi la Vérité*. Paris: Éditions de Seuil.
- Henry, Michel. 2000. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions de Seuil.
- Henry, Michel. 2008. *Le socialisme selon Marx*. Cabris: Éditions Sulliver.
- Henry, Michel. 2009. *Marx I–II*. Paris: Éditions Gallimard.
- Henry, Michel. 2013. *Az élő test. Válogatott tanulmányok*. Ford. Farkas Henrik et al. Pannonhalma: Bencés Kiadó.
- Horkheimer, Max – Theodor W. Adorno, 1990. *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József – Geréby György – Glavina Zsuzsa – Vörös T. Károly. Budapest: Gondolat – Atlantisz.
- Husserl, Edmund. 1976. „Az európai emberiség válsága és a filozófia.” Ford. Baránszky-Jób László. In *Válogatott tanulmányai*, 323–367. Budapest: Gondolat.
- Husserl, Edmund. 1998. *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I–II*. Ford. Berényi Gábor et al. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund. 2002. *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor – Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz.
- Márkus György. 1971. *Marxizmus és „antropológia”. Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában*. Budapest: Akadémiai.
- Marosán Bence Péter. 2016a. „Egy katolikus Marx-interpretáció. Megjegyzések Michel Henry politikai filozófiájához.” In *Pannonhalmi Szemle* 26/1: 62–78.
- Marosán Bence Péter. 2016b. „A marxizmus mint az immanens élet fenomenológiája. Michel Henry Marx-olvasata.” In *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*, szerk. Fülöp Nóra et al., 318–326. Budapest: L'Harmattan.
- Marx, Karl – Friedrich Engels. 1976. *A német ideológia*. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl. 1969. „A gothai program kritikája”. In *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*, XIX. 9–30. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl. 1970. *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl. 1974. *A tőke*. Budapest: Kossuth.

- O'Sullivan, Michael. 2006. *Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief. An Introduction to the Work of Michel Henry*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Piccone, Paul. 1974. „Gramsci's Hegelian Marxism.” In *Political Theory* 2/1: 32–45. DOI: <https://doi.org/10.1177/009059177400200102>
- Seyler, Frédéric. 2010. *Barbarie ou Culture: L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Éditions Kimé.
- Tengelyi László. 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest: Atlantisz.
- Toronyai Gábor. 2002. *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*. Budapest: Osiris.
- Tütő László. 2017. „Marx társadalomkritikai nézeteiről.” In *Eszmélet* 29: 109–124.

Egzisztencia és politika

Ullmann Tamás 
DSc, egyetemi tanár (ELTE BTK),
ullmann.tamas@btk.elte.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.1.4>

Az egzisztencialista filozófia háttérbe szorulása után napjainkban az egzisztencia újrafelfedezésének lehetünk tanúi. Ezt a megújuló érdeklődést a jelen tanulmány három aspektussal szeretné kiegészíteni. A tanulmány első részében az egzisztencia és a történetiség problémáját mutatom be és az egzisztenciális problémák egy új tipologizálására teszek javaslatot. A második részben az egzisztencia és a hatalmi hatások viszonyáról lesz szó, elsősorban a társadalmi elvárások és az implicit kulturális logika elemzése révén. A harmadik részben pedig az egzisztencia és a politika kapcsolatát igyekszem megvilágítani egyrészt a pszichopolitika általános fogalma, másrészt a pozitív pszichológia által propagált modern boldogságfogalom kritikája felől.

Kulcsszavak: egzisztencia, történetiség, hatalom, politika, szubjektum, pszichopolitika, pozitív pszichológia, boldogság, individualizmus, neoliberális kapitalizmus

Existence and Politics

After the eclipse of existentialist philosophy, today we are witnessing a rediscovery of the existential. This renewed interest is complemented in this paper by three aspects. In the first part of the paper, I introduce the problem of existentialism and historicity and propose a new typology of existential problems. In the second part, I will discuss the relationship between existentialism and power relations, mainly through an analysis of implicit social expectations and implicit cultural logic. In the third part, I will try to shed light on the relationship between existentialism and politics, both from the point of view of the general concept of psychopolitics and from the critique of the modern concept of happiness as propagated by positive psychology.

Keywords: Existentialism, Historicity, Power, Politics, Subject, Psychopolitics, Positive Psychology, Happiness, Individualism, Neoliberal Capitalism

Az elmúlt évtizedekben annak lehetünk a tanúi, hogy megnövekedett az érdeklődés az egzisztenciális témák és az egzisztenciával kapcsolatos problémák iránt.¹ Komoly kutatásokat szenteltek az egzisztenciális érzéseknek,² az egzisztencializmus és a pszichoterápia viszonyának,³ az elmefilozófia és az autentikus élet kapcsolatának,⁴ valamint annak a kérdésnek, hogy az egzisztenciális és pszichológiai problémák miként függnek össze a kortárs társadalom kulturális logikájával.⁵ Ezt a megújuló érdeklődést most három aspektussal szeretném kiegészíteni. A tanulmány első részében az egzisztencia és a történetiség problémáját mutatom be, a második részben az egzisztencia és a hatalmi hatások viszonyáról lesz szó, a harmadik részben pedig az egzisztencia és a politika kapcsolatát igyekszem megvilágítani.

Egzisztencia és történetiség

Létezésünk végessége, sérülékenysége és fenyegetettsége állandóan előidéz olyan helyzeteket, amelyek az egzisztenciális kérdésekkel való szembenézésre sarkallnak. Ez a majdnem tautologikus kijelentés azonban rögtön izgalmassá válik, amint történeti dimenzióban vizsgáljuk. A klasszikus egzisztencializmus ugyanis az egzisztenciális problémákat változatlanak, bizonyos értelemben időtlennek fogta fel, más szóval az egzisztencialista hagyományt egyfajta naiv történetietlenség jellemezte. Heideggernél például rendkívül nagy szerepet játszik az emberi egzisztencia megértése szempontjából az időbeliség és a történetiség problémája, viszont még csak fel sem veti azt a kérdést, hogy a szorongás, ami szerinte feltárja a világban való benne-létünk szerkezetét, ugyanolyan-e az antikvitásban és a modern korban.

Az egzisztenciális kérdésfeltevést ezen a ponton radikalizálni szeretném és a következő két sarkalatos állítást fogalmaznám meg:

1. Egzisztenciális problémák ugyan állandóan vannak, amióta emberi kultúráról beszélhetünk, ebből azonban nem következik, hogy ugyanolyanok. Nagyon úgy tűnik, hogy csak látszólag ugyanolyanok a kérdéseink, valójában a problémák egészen mások a konkrét kulturális és történeti környezet által adott értelmezési lehetőségek következtében.
2. Sőt, egy ennél radikálisabb gondolat is védhetőnek tűnik: nem csak az egzisztenciális problémáink változnak korról korra, de még az emberi szubjektum is, aki személyes érintettségében átéli és megoldani próbálja ezeket a problémákat.

1 A tanulmány megírását az NKFIH 129261, 132911 és 138745 számú pályázatai támogatták.

2 Ratcliff 2012, Fuchs 2013.

3 Yalom 2019, Kövály 2019.

4 Nagel 1986, Wolf 2010.

5 Ehrenberg 1998, Jappe 2017, Han 2017.

Az adott kor által lehetővé tett szubjektumformától nagyon is erőteljesen függ az, hogy milyen egzisztenciális problémáink lehetnek, tehát a szubjektum nem tekinthető történeti értelemben változatlanak.

Talán nem meglepő, hogy az egyik legfontosabb és legjobban kidolgozott kortárs egzisztencialista megközelítés egy gyakorló pszichoterapeutától származik. Irvine D. Yalom az egzisztenciális problémák egy bizonyos tipológiájából indul ki klasszikus könyvének, az *Egzisztenciális pszichoterápia* című műnek az elemzéseiben. Úgy gondolja, hogy van egy olyan alapkonfliktus, ami az egyén egész magatartását és világhoz való viszonyát meghatározza. „Az egzisztenciális hozzáállás egy más típusú alapkonfliktusra fekteti a hangsúlyt: nem az elfojtott ösztönökkel [Freud], és nem is a belsővé tett fontos személyek környezetével [neofreudianus, interperszonális dinamika] szembeni küzdelemre, hanem az abból fakadó konfliktusra, hogy az *egyén szembesül létének adottságaival*. A lét »adottságain« bizonyos végső, megoldandó problémákat értek, olyan sajátosságokat, amelyek elválaszthatatlan velejárói az emberi létezésnek.”⁶ A könyv négy ilyen végső témát mutat be: a halál, a szabadság, az elszigeteltség és az értelmetlenség problémáit. Yalom úgy véli, hogy ezek mind döntő hatással vannak arra, ahogy önmagunkat látjuk és megéljük, és mindegyik „elválaszthatatlan velejárója” minden emberi egzisztenciának. „Ha »zárójelbe« tudjuk tenni a hétköznapi világot, [...] rátalálunk a lét tényeire, arra a mélystruktúrára, amit a továbbiakban »végső problémákként« említek.”⁷ Egyfelől érdekes a megközelítés fenomenológiai jellege (zárójelbe tétel, a hétköznapi tapasztalatok és érdekeltségek felfüggesztése), másrészt szembeütlő a fogalmak „statikussága”: *végső* problémák, az emberi létezés *elengedhetetlen* velejárói, *végső* tények, *mély*struktúra. A halál nyilvánvalóan és egyértelmű módon érint minden emberi életet és a végesség szorongató problémája végigkíséri az emberi kultúra történetét a legkorábbi időktől fogva. A szabadság mint az életlehetőségek kiteljesítésének általános feltétele ugyancsak ilyen, noha a szabadság konkrét feltételei történeti értelemben sokféleképpen változnak. Ugyanakkor a magány és az értelmetlenség nem tűnik időtlen és örök emberi problémának. Egzisztenciális problémaként inkább egy olyan kulturális korszak termékei, amelyet a szélsőséges individualizáció jellemez. Semmiképpen sem szeretném Yalom egyszerű és megvilágító elemzéseit felülbírálni, inkább csak arra tennék kísérletet, hogy a történetiség dimenziójával egészítsem ki az egzisztencia modern fogalmát.⁸

Ha nem az alapvető pszichés konfliktus fogalmából indulunk ki (ahogy Yalom tette), hanem az egzisztenciális elbizonytalanodás különféle formáiból, akkor egy némiképp eltérő tipológiát állíthatunk fel. Azok az egzisztenciális problémák, amelyek a bizonytalansággal függnek össze, a következő módon csoportosíthatóak: külső, belső és strukturális

6 Yalom 2019. 18. (Kiemelés az eredetiben.)

7 Yalom 2019. 18.

8 Az egzisztenciális pszichoterápia történetébe és elméletébe magyar nyelven kiváló betekintést ad Kőváry 2019.

problémák. Nem gondolom azt, hogy ezek valamilyen egyértelmű és lineáris módon kirajzolnának egy kronológiai sorrendet, ennek ellenére egyfajta párhuzam rajzolódik ki az archaikus, a premodern és a modern korszakolással. Úgy tűnik, hogy az archaikus társadalmakban a külsőnek nevezhető, egzisztenciális problémák állnak az előtérben, a premodern kultúrákban már megjelennek a belső egzisztenciális problémák, a modernitásban pedig a strukturális egzisztenciális érzések és problémák válnak meghatározóvá.

1. A külső egzisztenciális problémák azok, amelyek az emberi létet *kívülről* fenyegetik: halál, öregség, nyomorúság, betegség, járvány, háború. Ezek olyan örök témái az emberi lét sérülékenységeinek, amelyek már a legkorábbi kultúrákban megjelennek: gondoljunk Gilgames kutatására a halál elkerülésének lehetőségére vonatkozóan, vagy Buddha szembesülésére a betegséggel, öregséggel, halállal, amelyek felébresztik és a lét értelmére irányítják az elmélkedését, vagy Odüsszeusz alvilági utazására. A betegség, az öregség, a járványok, a háború az élet külső feltételeiből erednek, vagyis „kívülről” fenyegetik az embert. A külső fenyegetettség egzisztenciális élménye nem tűnik el a késő modernitásban sem, hiszen a betegség és a halál természetes fenyegetése mellett a klímakatasztrófa, egy pusztító járvány vagy a harmadik világháború lehetősége a modern szorongás legfőbb forrása.
2. Az egzisztenciális problémák második csoportja olyan tényezőkből ered, amelyek már nem kívülről, hanem úgygyólván az emberi életen *belül* jelennek meg: ilyen az élet értelmére irányuló kérdés, a szerelem, a magány, a gyász problémája, az otthonosság elvesztése. A belső egzisztenciális kérdések valamiképpen mind az élet teljességével, értelmével, egész voltával, kiteljesíthetőségével kapcsolatosak. Ezek a kérdések már a modernitást jóval megelőzően is megjelentek, elsősorban olyan gondolkodóknál és művészeknél, akik az individuális élet kérdéseivel viaskodtak. Meglehetősen egyértelműnek tűnik például, hogy a sztoikusoknál már efféle egzisztenciális kérdések körvonalazódnak. A korai reneszánszban sokféle egzisztenciális kétely felbukkan és a korabeli művészet, például Dante vagy Petrarca költeményei éppen attól tűnnek olyan modernnek, hogy megszólaltatják az élet teljességével küszködő lélek hangjait, amelyben a szerelem, az otthon elvesztése és a költői egzisztencia értelme egyszerre jelenik meg témaként.
3. Végül tipikusan modern jelenségnek tűnik az, ahogy a *létalapokat* érintő egzisztenciális elbizonytalanodás felbukkan. Itt már nem a szubjektum külső sérülékenysége, nem is a szubjektum életének belső teljessége a téma, hanem a szubjektumnak mint szubjektumnak egyáltalán a léte és pozíciója. A szubjektum létezésének alapjai válnak kérdéssé. A modernitás korszakának egyik alapvető érzése az, hogy minden, ami stabil, meginoghat, és bárminek az értelme megkérdőjeleződhet. A problémák harmadik csoportjába ezért az alapokat érintő elbizonytalanodás egzisztenciális élményeit (deperszonalizáció, világvesztés, realitás elvesztése, értelem elvesztése)

és egzisztenciális érzéseit (üresség, magány, szorongás, unalom, undor, idegenség, abszurditás) sorolnám. A történelmi változások tehát igenis hatnak az egzisztenciális problémákra és nincsenek változatlan és örök egzisztenciális tapasztalatok. Például a szorongás, az undor és az unalom tipikusan modern egzisztenciális élmények, miközben a külső egzisztenciális problémák (klímaváltozás, háború, járványok) és a belső egzisztenciális problémák (magány, az élet értelmének kérdése) sem tűnnek el. Archaikus és premodern társadalmakban ellenben aligha beszélhetünk olyan strukturális egzisztenciális problémákról, amelyek a szubjektum alapzatát érintenék és mondjuk az undor vagy az abszurd élettérzéséhez vezetnének.

Most váltunk léptéket és vizsgáljuk meg ezt a történeti dimenziót egy rövidebb időszakon belül, az elmúlt 200–250 év távlatában. Úgy tűnik, hogy a modernitás időszaka sem homogén az egzisztenciális problémák tekintetében. Legalább három jól elkülöníthető kulturális időszakról beszélhetünk az elmúlt két és fél évszázadban.⁹

Az első a klasszikus polgári kultúra időszaka a XIX. századtól kezdődően. Valójában a legtöbb klasszikus egzisztencialista szerző *ennek* az időszaknak a problémáiról beszél. A polgárság alapvető tapasztalata magának a modernitásnak az alapvető tapasztalata: minden stabilnak hitt világkép, érték, vallás elvesztette a meghatározó jellegét. „Isten meghalt” és az emberi lét szellemi, egzisztenciális stabilitása megrendült. Azok a fogalmak, amelyeket például Kierkegaard kidolgoz az emberi egzisztencia értelmezésére, mind ennek az élettérzésnek a termékei: szorongás, kétségbeesés, rezignáció, választás, bűn, ártatlanság, hit stb.

A második egzisztenciális korszak nagyjából a XX. század kezdetétől a 68-as lázadásokig tart. Ezt a korszakot szokás a fordista kapitalizmus, vagyis a racionalizált tömegtermelés korszakaként megnevezni, amikor megjelent az uniformizált és tömeges fogyasztás, a tömegkultúra, stb. Az erre a korszakra jellemző társadalmi viszonyrendszer és kulturális logika uniformizált és konformizált, fogyasztásra épülő létformákat hoz létre (például az 50-es és 60-as évek Amerikájának elővárosi középosztálybeli kultúrája). Polányi Károly 1955-ben született helyzetértékelése szerint a társadalmi sztenderdizáció mögött a kapitalista tömegtermelés mechanizmusa és a technikai fejlődés áll. Polányi a következő kérdést teszi fel: „vajon nem a túlságosan gyorsan fejlődő technológiai civilizáció számlájára írhatók-e a ránk nehezedő bénító konformizmus zavaró tünetei?”¹⁰ A szabadságot Polányi szerint nem külső feltételek veszélyeztetik (legalábbis az USA-ban vagy a nyugat-európai országokban), hanem a szabadságot belülről fenyegeti veszély, mivel a szabadság egyik legfőbb ellensége a kulturális konformizmus. Elemzése szerint a korabeli amerikai tár-

9 Ezt a hármas felosztást, ami bevett megkülönböztetés a kritikai társadalomfilozófiában, általában a kapitalizmus három, egymást követő korszakával szokták összekötni (Fraser – Jaeggi 2018). A három korszak sajátosságait részletesebben tárgyalom máshol (Ullmann 2023).

10 Polányi 1986, 259.

sadalom (és általában a nyugati társadalmak) a szélsőségesen racionalizált, szervezett és részekre bontott, vagyis „fordista” tömegtermelés kényszere miatt a nem termelő szférában is sztenderdizált és konformista viszonyokat hoznak létre. A konformizmus a társadalmi elvárások soha nem látott érvényesülését jelenti a hétköznapiakban is. Olyan elvárásokról van szó, amelyek nem külső hatalmi kényszer formájában jelennek meg, hanem az egyén interiorizált önképében. „A közvélemény parancsai ugyanannyira belső parancsokká váltak, mint az egyház és az állam által hirdetett értékek és normák. A szomszédok és a közvélemény nyomása igenis hatalom.”¹¹ A konformizmus a hasonlóságra törekvő vágy és a különbözőségtől való félelem kettős hatása révén jön létre: „az ember lelkét szorongás keríti hatalmába attól, hogy netán különbözik a másik embertől”.¹²

Ennek az uniformizált és konformizált életmódnak az az alapvető egzisztenciális kérdése, hogy miként tudjuk a saját életünket élni, miközben a társadalom azt várja el tőlünk, hogy ugyanúgy éljünk, gondolkodjunk és szórakozzunk, ahogy a többiek. Hogyan leszünk individuumok? Mit jelent önállónak lenni? A 60-as évek hippijei nem a kizsákmányolás ellen lázadtak, hanem szüleik konformista életfelfogása ellen. Nem a javakat akarták igazságosabban elosztani, hanem a tömegkultúra termékeinek fogyasztásától elszakadva próbálták megtalálni az értelmet a létezésben. A valóságtól való elidegenedés (undor, abszurd, unalom) ennek az időszaknak a központi érzése (gondoljunk például Antonioni filmjeinek szenvedő, töprengő, szorongó hőseire vagy az egzisztencialista regények normális élettől elidegenedő hőseire). Az elérendő ideál, vagyis az autentikus élet egy ilyen környezetben nem a morális tisztesség vagy a politikai igazságért való küzdelem, hanem a sztenderdektől független, individuális, önmagát szabadon megalkotó lét: az esztétikai önteremtés nietzschei (és foucault-i) ideálja.¹³

A 80-as évektől kezdődő posztmodern korszak újabb váltást jelent. A korábban keresett autentikus szabadság, individualitás és önállóság immár nem pusztá vágykép, hanem az élet társadalmi feltétele, sőt kulturális követelmény. Amit a szociológusok és társadalomfilozófusok a neoliberális kapitalizmus korszakának neveznek, az ebből a szempontból nem más, mint egy olyan kulturális logika megjelenése, amely szerint nem ugyanolyannak kell lenni, mint a többiek, és nem a fegyelmezetten végzett munkában szükséges megtalálni az értelmet, hanem élvezni kell az életet. E korszak jelszava az önmegvalósítás, az individualitás kiteljesítése. Amíg a korábbi korszak normális dolgozókat és fogyasztókat kívánt meg, addig a jelenlegi korszak azzal növeli a fogyasztást,

11 Polányi 1986. 267.

12 Polányi 1986. 260.

13 Annyiban tekinthető újdonságnak ez az elképzelés például Heidegger autentikus életre vonatkozó felfogásától, hogy az autentikus létre való hivatkozás implicit módon egy eredendő, de elfedett szelfet feltételez. Az egzisztencialista hagyomány szerint ezt a bennünk rejlő, autentikus szelfet kell felszabadítanunk az inautentikus lét kötöttségeiből. Az esztétikai önteremtés ideálja ezzel szemben nem egy eredendően már adott, de elveszett autentikus szelfből indul ki, hanem azt állítja, hogy ezt a szelfet gondolkodói munka és az élet egészének átalakítása révén meg kell teremteni.

hogy individuális, önmegvalósító szubjektumokat hoz létre. A probléma abból fakad, hogy minden adott a szubjektum számára ahhoz, hogy saját maga legyen, hogy megvalósítsa önmagát, és hogy élvezetet találjon az életben, mégsem sikerül neki. Minden adott, amire korábban csak vágyhattak az emberek (szabadság, jólét, biztonság, utazás), mégis kudarcot lehet vallani. Ez a kudarc depressziót és kiégést eredményez. Az előző „egzisztenciális korszakban” az emberek az autentikus önállóságért és a szabad önmegvalósítás lehetőségéért küzdöttek, most viszont mindez adott, sőt követelmény. A kérdés: hogyan legyek ilyen körülmények között önmagam? Az önmegvalósítás vágyának belőlem kellene fakadnia, ha azonban kívülről érkező nyomás formájában jelenik meg, akkor nagyon nehéz megfelelni ennek a követelménynek.

Egzisztencia és hatalom

Az egzisztencia problémájának történeti dimenzióba állítása elvezet ahhoz a kérdéshez, hogy az egzisztenciális problémák miként függenek össze egy korszak kulturális logikájával és hatalmi hatásaival. A kortárs kritikai társadalomfilozófia elsősorban nem a gazdasági elnyomással, a társadalom politikai átalakításával vagy az ideológiai alakzatok bírálatával foglalkozik, hanem – főleg a tömegfogyasztás és tömegkultúra jelenségeit összekapcsoló Frankfurti iskola, és a szubjektiváció folyamatát anonim hatalmi hatásokhoz kötő Foucault vizsgálata nyomán – sokkal inkább azokkal a tényezőkkel, amelyek a kortárs kultúrában a szubjektum helyzetét meghatározzák. Minden társadalomnak van egyfajta kulturális logikája,¹⁴ vagyis egy olyan közös mélyszerkezete, amely különféle felszíni megnyilvánulásokban fejeződik ki (szubjektivációs folyamatokban, ideológiákban, politikai tendenciákban, fogyasztási szokásokban, pszichés betegségekben, a hatalom működésében). Egy adott kor különféle felszíni megnyilvánulásainak strukturális rokonságát ez a rejtetten működő kulturális logika teszi érthetővé.

Ezt a szerteágazó problémát most csak abban az aspektusában vizsgálom, hogy a biohatalomból a pszichohatalomba való átmenet milyen új kulturális logikát hozott létre és az miként befolyásolja a szubjektum egzisztenciális helyzetét. A biohatalom fogalmát Foucault vezette be és elsősorban egy olyan megváltozott hatalmi hatást értett alatta, ami már nem a törvényen és tiltások keresztül hat az egyénre, hanem a test fegyelmezésén és a populáció kontrollján keresztül.¹⁵ Byung Chul Han azonban úgy véli, hogy Foucault elméletének van egy nyilvánvaló vakfoltja: az általa kidolgozott fogalmi rendszerrel nem lehet leírni a kortárs társadalmi viszonyokat és gondolkodási formákat. Han az új társa-

14 A kifejezést Fredric Jameson 1991-ben megjelent nagyszerű könyvének címéből veszem: *A posztmodern, avagy a kései kapitalizmus kulturális logikája*.

15 A biohatalom fogalmához lásd Foucault 2018. Biohatalom, fegyelmező hatalom és szubjektiváció problémájához lásd: Takács 2018, Ullmann 2024.

dalmi és hatalmi viszonyok leírására bevezeti a pszichohatalom, illetve a pszichopolitika kifejezést. Ez a fogalom hivatott egybegyűjteni azokat a fogalmi eltolódásokat, amelyek külön-külön bizonyos megváltozott állapotokat jelenítenek meg.

Foucault szegényházakból, bolondok házából, börtönökből, kaszányákból és gyárakból álló fegyelmező társadalma már nem a ma társadalma. Helyébe egy egészen más társadalom lépett, mely fitnessszalonokból, irodaházakból, bankokból, repülőterekből, bevásárlóközpontokból és genetikai laborokból áll. A 21. század társadalma többé nem fegyelmező, hanem teljesítményelvű. És immár tagjai sem „engedelmes”, hanem „teljesítő alanyok”. Saját jogú vállalkozások. [...] A tiltás, a parancs vagy a törvény helyébe a tervezet, a kezdeményezés és a motiváció lépnek.¹⁶

„Foucault dilemmája” című cikkében abból indul ki, hogy a biopolitika a test politikája, a neoliberális kapitalizmus azonban felfedezi a pszichét, vagyis azt, hogy a megváltozott körülmények között immár nem a test, hanem a psziché a középponti erőforrás.¹⁷ Az újfajta hatalmi viszony célja ezért nem a fizikai ellenállás legyőzése, hanem a pszichikai és mentális folyamatok optimalizálása. Mivel a termelés egyre inkább eltolódik az immateriális javak termelése felé (gondolatok, ötletek, technológiák, érzések, élmények), ezért már nem az engedelmes test által termelt erőre van szükség, hanem a lélek megfelelő működésére. Amikor Foucault leírja az önmagaság technikáit, akkor ezeket alapvetően úgy jellemzi, mint amelyek révén képesek vagyunk ellenszegülni a fegyelmező és normalizáló hatalom működésének. Han szerint viszont a neoliberális kapitalizmus a saját céljaira tökéletesíti az önmagaság technikáit, vagyis nem az ellenállás és az autonómia új „helyét” hozza létre, hanem újfajta engedelmességet. Az önmaga mint műalkotás illúzióvá válik, amit a neoliberális mechanizmus fenntart, hogy minél hatékonyabban aknázza ki az emberben rejlő erőforrásokat. Foucault elképzelése tehát épp az ellenkezőjébe fordul. A szubjektumok önmagukon dolgoznak, vagyis a hatalmi viszonyok interiorizálódnak, majd szabadságként interpretáljuk őket. Önmagunk optimalizálása és alávetése egy és ugyanazon folyamat két oldala.

A fegyelmező hatalom elfojtó és engedelmes szubjektumokat szül, a megengedő hatalom önmagukat megvalósító, teljesítménykényszeres szubjektumokat. Az új hatalmi forma pedig már nem a testünkre hat, nem a testünket fegyelmezi, hanem a pszichénkre hat, a tudattalan vágyaink kódolása révén stimulál.

A neoliberalizmus mint a kapitalizmus újjá alakult formája [...] elsődlegesen nem a biológiaival, a szomatikussal, a testivel foglalkozik. Sokkal inkább fölfedezi a pszichét mint

¹⁶ Han 2019, 21–22.

¹⁷ Han 2020. 34–41.

termelőerőt. Ez a fordulat a psziché, és ezzel a pszichopolitika felé ugyancsak a mai kapitalizmus termelési formájával függ össze, mert immateriális és nem testi termelési formák határozzák meg. [...] A termelékenység növeléséhez nem testi ellenállást kell *legyőzni*, hanem pszichés vagy mentális folyamatokat *optimalizálni*. A testi fegyvelmezés átadja a helyét a mentális optimalizálásnak.¹⁸

A kiindulópont tehát az, hogy a pszichopolitika fogalma hatékonyabban írja le azt, ami ténylegesen zajlik a világban, mint a biopolitika fogalma. A külső limitációt felváltja egy nagyon hatékony belső limitáció. A diszciplináris „kell” helyett megjelenik a „lehet” szabadsága, aminek viszont nincs határa. A szubjektum szabadnak hiszi magát, miközben valójában önként zsákmányolja ki önmagát: elnyomó és elnyomott, kizsákmányoló és kizsákmányolt így egybe esik. Ez az újfajta szubjektum két dolgot abszolutizál: egyrészt a pusztá életet (az egészség, a fittség, az esztétikai átformálás és optimalizálás értelmében), másrészt a munkát (vagyis önmaga vállalkozójává válik). Az ipari kapitalizmus mások kizsákmányolására épült, ez azonban már nem bizonyul elég hatékony módszernek. Az újfajta, neoliberális kapitalizmus – állítja Han – annyiban hatékonyabb, hogy létrehozza azokat a szubjektumokat, akik önmagukat zsákmányolják ki, miközben állandóan önmaguk optimalizálásán dolgoznak.

Mit nevezünk tehát pszichopolitikának? A fogalomnak legalább három különböző jelentése vagy három különböző aspektusa van. (1) A pszichopolitika a vágyak feltérképezése a fogyasztási szokásokon, a kulturális érdeklődésen és a kommunikációs viszonyokon keresztül. Ebben a tekintetben már a legegyszerűbb okoseszközök kiválóan működnek, hiszen ha bármilyen árucikkre rákeresünk, azt a kereső programok nem csak újra felkínálják, hanem e keresések alapján megalkotják a „profilunkat”, vagyis térképet rajzolnak vágyaink szerkezetéről és utána célzottan próbálnak a vágykielégítésre ösztönözni. (2) A pszichopolitika ezen kívül a vágyak állandó kódolását is jelenti, mégpedig a spektakuláris eszközök állandó alkalmazása révén. Szakadatlanul körül vagyunk véve a boldogság képeivel, amelyek fogva tartják a fantáziánkat és elhitetik velünk, hogy egy újabb fűnyíró boldogabbá tesz, egy tágasabb nappaliban jobb lesz a családi életünk, egy nagyobb autó intenzívebb élményeket biztosít. (3) A pszichopolitika azonban a szubjektum vágyainak feltérképezésén és kódolásán kívül még valami radikálisabbat is jelent: a pszichopolitika a szubjektum újfajta megalkotási módja, mégpedig a megengedés, az énídeál, az önmegvalósítás és a boldogságfantáziák révén. A fegyvelmező hatalom engedelmes testet és normalizált szubjektumot hozott létre, a megengedő hatalom ezzel szemben a szubjektum egy olyan formáját propagálja, akinek a legfőbb célja az önmegvalósítás.

A megengedő társadalomnak kétségtelenül van előnye: szabadabb, teljesebb, érdekesebb életet tesz lehetővé, mint a korábbi korok társadalmi. Minden optimista megköze-

¹⁸ Han 2020, 36–37. (Kiemelés az eredetiben.)

lítés azt hangsúlyozza nagy nyomatékkal, hogy ne legyünk vakok a pozitív változásokkal szemben: egyértelműen jobban élünk, mint elődeink, nagyobb anyagi biztonságban és nagyobb szabadságban. A megengedő társadalom negatív oldala azonban szintén könnyen láthatóvá válik: a pszichés betegségek járványszerű terjedése, a kiégés, a kényszeres látszani akarás, a menőség vágya, az állandó bizonytalanság, az üresség, az unalom, az abszurditás érzése, a digitális ingereltség állapotába való menekülés, a valóság elvesztése mind olyan jelenségek, amelyek azt jelzik, hogy ez az emberi kiteljesedést hirdető kulturális bizonyos vonásaiban éppen a kiteljesedés ellen hat.

Ezt az implicit kulturális logikát most az egyik jelenség elemzése révén szeretném láthatóvá tenni. Ez a jelenség a kortárs pszichopolitika néhány megnyilvánulása közötti szoros összefüggésből adódik. Úgy tűnik ugyanis, hogy kapcsolat áll fenn a pozitív pszichológia sikere, a boldogság- és érzelmekutatás akadémiai szférába való betörése és a boldogságipar megjelenése között. Mindhárom aspektusban a szubjektum pszichés optimalizálásának lehetősége a tét.

A boldogság jelenségének teoretikus vizsgálata és empirikus kutatása a pozitív pszichológia egyik legfontosabb hozadéka. A kutatás mindenekelőtt a boldogság fogalmát igyekszik rögzíteni. A boldogság rendkívül kiterjedt szakirodalmából most Carol Ryff, az egyik legismertebb boldogságkutató leírására hivatkozom, amely talán a legeggyértelműbben azonosítja a boldog egyén pszichikai jellemzőit az optimális lelki funkcionálással.¹⁹ Vagyis nem azt állítja, hogy akkor vagyunk boldogok, ha mentesek vagyunk a szenvedélyektől (sztóicizmus), vagy ha átjár a kegyelem, esetleg kiválaszt a gondviselés (kereszténység), vagy ha rendkívül intenzív érzelmi és szellemi élményeket élünk át (romantika), hanem akkor, ha a lelki funkcióink optimálisan működnek. Az optimális lelki funkcionálás pszichikai jellemzői a következők Ryff szerint:²⁰

1. önfelfogadás, vagyis az egyén pozitív viszonya önmagához,²¹
2. pozitív viszony másokhoz,
3. autonómia (függetlenség és ellenállás a szociális nyomásnak, vagyis az egyén azon képessége, hogy a saját személyes sztenderdjei alapján ítélje meg önmagát),
4. a környezet „legyűrése” (a környezetében mutatkozó esélyek kihasználása),
5. életcél (az egyénnek vannak céljai és tudja, hogyan érje el őket),
6. személyes növekedés (a folyamatos fejlődés érzése, az egyén átéli és tapasztalja énjének növekedését).

¹⁹ Ryff 1989.

²⁰ Ryff 1989, 1072.

²¹ A „pozitív” jelző a boldogságkutatás és a pozitív pszichológia egyik definiáltalan alapfogalma, amiről – miként a boldogságról és autentikus élményekről is – úgy vélik, hogy ezek a fogalmak „természetesek”, vagyis eleve tudjuk, hogy mit jelentenek.

Három mozzanat azonnal szembe ötlik ebben a leírásban: egy olyan boldogságfogalomról van szó, ami nem esik egybe a korábbi boldogságfogalmakkal, viszont önmagát a legtermészetesebbnek állítja be. Másrészt az is látszik, hogy az optimális lelki funkcionálás értelmében vett „boldogság” *individualisztikus* ügy, vagyis az egyén saját ügye, függetlenül az etikai, politikai és szociális vonatkozásoktól. Ebből következően az is látszik, hogy ez egy teljesen *apolitikus* felfogása a boldogságnak, hiszen azt sugallja, hogy a boldogság elérése nem társadalmi, etikai, politikai tényezőkön múlik, hanem csakis az egyén belső eltökéltségén, energiáinak megfelelő mozgósításán, képességeinek optimalizálásán.

A pozitív pszichológia a tradicionális pszichoterápia alternatívájaként jelent meg a 80-as években. Legfőbb teoretikusai Martin Seligman és Csíkszentmihályi Mihály. A pozitív pszichológia sikerét mi sem bizonyítja jobban, mint hogy Seligmant 1998-ban az Amerikai Pszichológiai Társaság elnökévé választották és rendkívüli szakmai és anyagi befolyással rendelkezett. Az irányzat átütő sikere egyszerűségében és látszólagos természetességében rejlik. Módszertani értelemben mindenekelőtt egy teoretikus beállítódásváltást jelent: nem a lélek sötét mélységeivel kell foglalkozni és nem a lélek negatív működésmódjaiból kell kiindulni, hanem a bennünk rejlő lehetőségek kibontakozását kell elősegíteni. Szakítani kell a patológikus paradigmával és a pozitív oldalt kell előtérbe helyezni.²²

A pozitív pszichológia önmagát a boldogság és az emberi kiteljesedés tudományos kutatásának tekinti. A legfőbb jellemzőit a következőképpen adhatjuk meg. A pozitív pszichológia:

1. szemben a tudattalanra és a patológiás állapotokra alapuló korábbi pszichológiai elméletekkel abból indul ki, hogy a lélek hozzáférhető, befolyásolható és nem a patológikus állapotok révén tárul fel a legjobban, hanem a pozitív érzelmek mentén;
2. a pszichével kapcsolatos hétköznapi nyelvezetet alkalmazza: optimizmus, hála, elégedettség, remény, stb. – szemben a pszichoanalízis és a pszichiátria erősen technikai nyelvezetével;
3. azt sugallja, hogy nem csak egy beavatott szakember, hanem mi magunk is lehetünk önmagunk terapeutái;
4. nem egy belső idegennel folytatott drámai harc képzetéből indul ki, hanem abból az egyszerű, szinte népi bölcsességből, hogy a negatív érzéseket, emlékeket és önértékeléseket kerülni kell, a pozitív érzéseket viszont érvényre kell juttatni, a pozitív teljesítményt és a pozitív képességeket pedig erősen hangsúlyozni kell.

A boldogság és kiteljesedés különféle meghatározásaiból is jól látszik, hogy a pozitív pszichológia által célként és teoretikus alapként tételezett boldogság csakis az egyén kognitív és emocionális faktorain múlik, nem pedig etikai, politikai vagy szociális tényezőkön. Seligman híres boldogságformulája azt mondja ki, hogy a boldogság 50%-ban

²² Seligman – Csíkszentmihályi 2000.

a genetikán, 10%-ban az egyéni életkörülményeken (jövedelem, képzettség, státusz, nem, faj), 40%-ban viszont a pszichológiai faktoron múlik.²³ A boldogságformulában szembeötlő a pszichológiai faktor kiemelése és a szociális és politikai vonatkozások teljes háttérbe szorítása.

A pozitív pszichológia boldogságfogalma megfelel a józan ész elvárásainak, kifejezi a modern szubjektum önmegalkotásának vágyát, megfelel a modern, jóléti társadalom meggyőződéseinek és egyáltalán az emberi élet kiteljesítésének valamiféle természetes és univerzális lehetőségét vázolja fel. Mi ezzel a baj? – kérdezhetnénk. Sokkal jobb jól élni, mint rosszul, sokkal jobb megvalósítani a lehetőségeinket, mint elszalasztani őket, sokkal jobb pozitív érzelmeket átélni, mint belebonyolódni negatív érzelmek zűrzavarába. Ez kétségtelenül így van. A reflexió első szintjén minden további nélkül elfogadható, sőt kíváncsú a pozitív pszichológia boldogságról alkotott képe. A reflexió második szintjén azonban bonyolultabbá válik a kép. Ezen a második szinten a pszichológia területéről átlépünk a filozófiai kritika területére, és kiderül, hogy a látszólag semleges és ártalmatlan boldogságfogalom nagyon is a átnyúlik a politikum dimenziójába.

Egzisztencia és politika

A tanulmány záró fejezetében két kérdést szeretnék körbe járni. Az egyik az, hogy mi köze a pozitív pszichológia sikerének bármiféle politikához? A másik kérdés pedig az, hogy mi köze a boldogságkutatás terjedésének az egzisztenciális problémák megéléséhez? Mindenekelőtt azt gondolom, hogy ez a három probléma (a boldogságkutatás középpontba kerülése, a késő modern szubjektum egzisztenciális problémái és a politikum) szorosan összefügg egymással. Minden bizonnyal azért, mert egy közös kulturális logikára vezethetőek vissza. A három téma összefüggése persze messze nem magától értetődő. Legfőképpen az nem magától értetődő, hogy az egzisztenciális problémáknak és a boldogságkutatás sikerének „politikai” jellege van. Ezt próbálom a következőkben alátámasztani.

A pozitív pszichológia emberképe és neoliberális igények. Nem kell különösebben gyanakvónak lenni ahhoz, hogy összefüggést véljünk felfedezni a pozitív pszichológia által propagált emberkép és a neoliberális gazdasági világkép között. A nyilvánvaló közös nevező a szélsőséges individualizmus: minden az egyénen és csak az egyénen múlik, mind a pszichés jóllét elérése, mind az életben való érvényesülés, mind a munkahelyi sikeresség. Gondoljunk bele, hogy bármely cégnek kapóra jön a pozitív pszichológia önmaga felé forduló szubjektuma, hiszen a cég belső szervezetének feszültségeit vagy a külső környezettel való eredménytelen küzdelmét problémamentesen át tudja hárítani az alkalmazottak belső lelki életének tökéletlenségére. Az alkalmazott pedig a pozitív

²³ Seligman 2002, 55–58.

pszichológia eredményei alapján elhiszi, hogy nem a céggel van a baj, hanem avval, hogy ő maga nem tudta még kiteljesíteni magát és nem tudott eléggé pozitívvá válni. Ám nem csak arról van szó, hogy tág értelemben van egy közös nevezője a neoliberális ideológiának és a boldogságkutatásnak (az individualizálódás), hanem sokkal inkább egy strukturális párhuzamról. Ez a párhuzam abban áll, hogy a neoliberális embereszmény jellemzői (rugalmas, önálló, kezdeményező, önmaga vállalkozója, csak önmagára támaszkodik, apolitikus, mindent a gazdasági sikerekkel mér, kitartó, nem támaszkodik másokra, nem törődik másokkal, célorientált, gyors, stb.) szigorú párhuzamot mutatnak a pozitív pszichológia boldog emberének jellemzőivel (pozitivitás, reziliencia, önállóság, magas teljesítmény, *flourishing*, önoptimalizálás, stb.). Ez a párhuzam nem véletlen egybeesés. A pozitív pszichológia valójában a neoliberális ideológia szerves része. Nem véletlen, hogy az első olyan pszichológiai irányzat, ami igazán sikeres tudott lenni a gazdasági életben is.²⁴

Tudomány és élményipar párhuzama. A pozitív pszichológia elméleti alapvetése az, hogy a boldogság mérhető és kutatható, az emberi lélek pedig hozzáférhető és állapota befolyásolható. Az élményipar és a boldogságipar pedig ugyanezen előfeltevések alapján számtalan árucikket fejleszt és termel, amelyek mind azt állítják magukról, hogy képesek hozzájárulni az egyén pszichológiai állapotának javításához. A boldogság tudományos megközelítése azt eredményezi, hogy a belső világunk egy kutatható területté válik, az érzelmeink pedig sajátos „tárgyakká”, amelyeket megfelelő technikával befolyásolhatunk. A mérési technikák sokasága tehát hozzájárul ahhoz, hogy a belső életünk eldologiasodjon, az érzelmi gazdagság technikai lépésekké különüljön el, a boldogság pedig egyfajta fogyasztási cikké váljon. A boldogság tudományos kutathatósága (a feltevés, hogy a boldogság mérhető, az érzelmei tárgyasíthatóak és léteznek technikák a psziché állapotának optimalizálására) párhuzamot mutat avval a tendenciával, hogy egyre több érzelmi árucikk vásárolható terápiák, technikák, útmutatók és élmények formájában. A kapitalizmus új formáját ezért Eva Illouz emocionális kapitalizmusnak nevezi.²⁵ Ez egyrészt azt jelenti, hogy a saját emocionális életünket bizonyos értelemben kizsákmányoljuk (saját magunk

24 A háború utáni nyugati társadalmak egyre inkább „pszichológiai társadalmak” (Cabanis – Illouz 2019, 87), vagyis a pszichológiai gondolkodás, a pszichológizáló beszéd és a pszichológia tudományos térnyerése egyre meghatározóbb. Ám ebben is megfigyelhető változás: míg a humanisztikus pszichológiának a kulturális befolyása volt jelentős és a terápiás gyakorlatra, valamint a pedagógiára volt nagy hatása, addig például a pozitív pszichológiának már az akadémiai szférában és a céges kultúrában is egyértelmű a befolyása. A gazdasági életben Sir Richard Layar volt a legbefolyásosabb támogatója a pozitív pszichológiának. Richard Layar Tony Blair kormányának tanácsadója volt 1997-től 2001-ig, a felsőház tagja 2000-től, a London School of Economics professzora és a Center for Economic Performance igazgatója, valamint a Wellbeing Programme alapító igazgatója ugyanitt.

25 A kapitalizmus modern formáját sokféleképpen jellemzik, rendszerint abból az előfeltevésből kiindulva, hogy a termelésnek és a fogyasztásnak mi a motorja. A termelésről a szolgáltatásokra átváltó fogyasztói kapitalizmus után olyan elnevezések jelentek meg, amelyek a termelés új hajtóerejét próbálják megragadni: a „kognitív kapitalizmus” és az „esztétikai kapitalizmus” mellett az „emocionális kapitalizmus” az egyik fő jelölt (Illouz 2017).

vagyunk a termeléshez felhasznált energia forrása és a saját pszichikai képességeink jelentik a termelő eszközöket). Másrészt azt jelenti, hogy az érzelmi életünkhöz kapcsolódóan árucikkek és termékek sokasága jelenik meg. Illouz az érzelmi árucikkek megnevezésére bevezeti az *emodities* fogalmát (az *emotion* és a *commodities* összevonásából). Az emocionális árucikkek piaca a kínálati és a keresleti oldalon is óriási iramban bővül. A boldogság keresése már nem a gondolkodó és öneszmélő ember ügye, hanem a megvásárolható szolgáltatások egyik leggyorsabban növekvő szegmense. Evvel a tendenciával szemben Eva Illouz legfőbb kritikája abban áll, hogy a kortárs kulturális logikában már az igazi érzelmeket és a boldogságot is árucikkek közvetítik a szubjektumok felé: a boldogság utópiája és a fogyasztás utópiája így kezd egybeesni.²⁶

Pszichohatalom. A modern társadalom rejtélyes hatalmi működése új formát ölt, amit nem túlzás pszichohatalomnak nevezni, hiszen elsősorban nem a testünkre, hanem a pszichés állapotunkra, a kognitív és emocionális képességeinkre hat. A hatalom már nem engedelmes testeket hoz létre, hanem önmagukat kényszeresen optimalizáló lelkeket. A társadalmi elvárások által kialakított szubjektumforma egy olyan pszichopolgár²⁷ figurája, akinek az életét már nem morális szabályok, nem jogi felelősség és nem is politikai elköteleződések, hanem az önmagával való törődés irányítja. Nem az a jó ember, aki morálisan jó, vagy politikai értelemben az igazságért harcol, hanem az, aki boldog, kiegyensúlyozott és jól teljesít, vagyis sikeres. Aki sikertelen, az valójában rossz, mert nem tett meg mindent a saját kiteljesedéséért.²⁸ A pszichopolgár önmaga optimalizálásával van elfoglalva, a nyilvánosság szférájából legfeljebb a szenzációk érdeklik, a politikában is celebek küzdelmét látja, a „közös ügyekről” pedig nem tud és alapvetően tagadja is, hogy lennének ilyenek.

Apolitikusság. A boldogság kutatása és legfőbb elérendő célként való kijelölése egyrészt a természetesség látszatát kelti (hiszen mi lenne természetesebb annál, hogy boldogok akarunk lenni?), másrészt apolitikus vállalkozásként mutatja be önmagát, hiszen nem a társadalom megváltoztatása célja, hanem az egyén belső állapotának javítása. Ám a természetesség és az apolitikusság a boldogságkutatás és boldogságipar legfőbb – persze rejtett – *politikai* hajtóereje, hiszen egy olyan ideológiát állít pályára, ami éppen a társadalmi viszonyokkal való törődés feleslegességét sugallja. Politikai jellege abban az implicit impe-

26 Illouz 2007.

27 A pszichopolgár fogalmát Edgar Cabanas vezeti be (Cabanas 2018).

28 Alenka Zupančič radikális kritikája szerint az érzések és emóciók modern kutatása implicit moralitással rendelkezik. „Egyfajta bio-moralitás [bio-morality] (az érzések és emóciók moralitása) látványos felemelkedésének vagyunk tanúi, ami a következő alapvető axiómán nyugszik: az a személy, aki jól érzi magát és boldog, az jó ember, aki viszont rosszul érzi magát, az rossz ember. [...] A bio-moralitás a felelősség klasszikus fogalmát felváltja az elrontott, romlott lét fogalmával: a boldogtalan és sikertelen emberek valamiként már eleve romlottak pusztán létezésüknél fogva [...]. A probléma az, hogy a siker [nem csak a legfőbb értéként működik], hanem csaknem biológiai fogalomná válik, és a sikeresség sajátos rasszizmusát hozza létre.” (Zupančič 2008, 5–6.) A szegényeket és a legelesettebbeket külön rassznak és sajátos életformának látó „bio-moralitás” nem tévesztendő össze a bioetikával.

ratívusban áll, hogy „ne a külső viszonyokkal törődj, hanem a belső állapotodat javítsd”. Az egyének apolitikussá tétele és a belső világ felé fordítása kiváló eszköze a neoliberális hatalmi működésnek és kulturális logikának arra, hogy még a társadalmi viszonyokról való gondolkodást is feleslegesnek tartsuk, a megváltoztatásukról már nem is beszélve.

Az egyéné a felelősség. A boldogságról való pozitív pszichológiai beszéd legfőbb politikai implikációja az, hogy mindig az egyéné a felelősség. Neoliberális értelemben az egyén önmaga vállalkozója, egy projekt keretében időleges szerződésben áll egy céggel, magáévá teszi a cég céljait és szakadatlanul dolgozik azon, hogy boldog munkavállalóként jól teljesítsen. A pozitív pszichológia pedig elhitei vele, hogy minden külső siker az ő belső fejlődésén múlik. Abban az értelemben is az egyéné a felelősség, hogy önmagunkat kiteljesítő alanyként nem kell másokkal törődnünk, hiszen egy rosszul teljesítő ember csakis önmagának köszönheti a sikertelenségét. Nincs szükség szolidaritásra, ami spontán összefogást tenne lehetővé az igazságért vívott politikai harcban, a jó, autentikus, teljes élet ugyanis nem a külső körülményeken múlik, hanem a belső „igazság”, a kiteljesedett élet elérésén.

A kritika negatív hozzáállásként való elutasítása. A kritikai társadalomfilozófia elsősorban is a kritikai gondolkodásra épül és ez alapján detektál és bírál bizonyos társadalmi, politikai és kulturális jelenségeket. Állandó célpontja a jogi, politikai, gazdasági igazságtalanság sokféle formája, az ideologikus gondolkodás, az alacsony színvonalú kulturális fogyasztás, stb. A pozitív pszichológiával és a boldogságkutatással szembeni legfőbb kritika a rejtett politikai hatásmechanizmusok megmutatásában áll. Erre a pozitív pszichológia – a saját logikáján belül maradvá és önnön természetességének és magától értetődőségének talaján – többnyire úgy válaszol, hogy a kritikus hangokat megpróbálja hiteltelenné tenni. Általában két fő érve van a kritikai gondolkodással szemben: (1) a világ egyértelműen jobb, mint korábban, az emberek szabadabbak, teljesebb életet élhetnek és könnyebben megvalósíthatják önmagukat mint bármikor korábban a történelem folyamán; (2) a kritikai gondolkodás negatív attitűdökre (gyanakvás, elutasítás, kétely) épít és negatív érzelmekből táplálkozik (felháborodás, harag, bizonytalanság). Ezek az attitűdök és érzelmek pedig elutasítandóak. A pozitív attitűdök (hála, nyugalom, teljesség) és pozitív érzelmek (öröm, boldogság, elégedettség) előnyben részesítendőek a problémák értelmezése során is. A kritikai gondolkodás tehát rossz irány, sőt bizonyos értelemben tisztességtelen is.²⁹

Nem több kritikára, hanem több pozitív érzelemre van szükség – állítja a pozitív pszichológia –, és akkor javulni fog az emberek életminősége, jobbak lesznek az életkilátásaik, valójában maga a világ lesz jobb. Egy ilyen ideológiai és kulturális közegben az autentikus élmények státusza és értelme is kérdésessé válik. Vajon akkor teszünk-e egy lépést önnön autentikus lehetőségeink felé, ha rálépünk a pozitív pszichológia útjára és pszichés képességeink fejlesztésével képessé válunk sikereket elérni a munkánkban és

29 Veenhoven 2010.

a személyes életünkben, vagy ha konfrontálódunk avval, hogy az igazi élet keresése megegyezik az elfogadott sztenderdekhez való igazodást és esetleg magányossá tesz? Mikor válnak igazán önmagunkká: ha elfogadjuk a pozitív pszichológia autenticitásideálját és önmagunk optimalizását tűzzük ki célul, vagy ha kritikai attitűdöt veszünk fel és vállaljuk a negatív hozzáállás vádját? Mikor vagyunk autentikusak: ha szorongunk és szembenézünk egzisztenciánk alapkérdéseivel (és elfogadjuk a negatív hangoltságainkat), vagy ha legyűrjük önmagunkban a negatív érzelmeket és optimalizáljuk a pszichés működésünket?

Nem szeretném azt állítani, hogy ezekre a kérdésekre van egyértelmű válasz. Azt viszont talán nem túlzás kijelenteni, hogy az egzisztenciának van történeti, társadalmi és politikai dimenziója is és a kortárs kulturális logika implicit előfeltevéseit érdemes ezekből az aspektusokból is kritikai módon átgondolni.

Bibliográfia

- Cabanas, Edgar. 2018. „»Pszichobürger«. Oder: Wie man glückliche Individuen in neoliberalen Gesellschaften macht.” In *Wa(h)re Gefühle. Authentizität in Konsumkapitalismus*, szerk. Eva Illouz, 237–267. Berlin: Suhrkamp.
- Cabanas, Edgar – Eva Illouz. 2019. *Manufacturing Happy Citizens. How the Science and Industry of Happiness Control our Lives*. Madford, MA: Polity Press.
- Ehrenberg, Alain. 1998. *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris: Odile Jacob.
- Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France 1978–79*. New York: Palgrave Macmillan.
- Fraser, Nancy – Rahel Jaeggi. 2018. *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*. London: Verso.
- Fuchs, Thomas. 2013. „The Phenomenology of Affectivity.” In *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, szerk. K. W. M. Fulford et al., 612–631. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199579563.013.0038>
- Han, Byung Chul. 2019. *A kiégés társadalma*. Ford. Miklódy Dóra. Budapest: Typotex.
- Han, Byung Chul. 2020. *Pszichopolitika. A neoliberalizmus és az új hatalomtechnikák*. Ford. Csordás Gábor. Budapest: Typotex.
- Illouz, Eva. 2007. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. London: Polity Press.
- Jameson, Fredric. 2010. *A posztmodern, avagy a kései kapitalizmus kulturális logikája*. Ford. Dudik Annamásia Éva. Budapest: Noran Libro.
- Jappe, Anselm. 2017. *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: La découverte. DOI: <https://doi.org/10.3917/dec.jappe.2017.01>
- Kőváry Zoltán. 2022. *Bevezetés az egzisztenciális pszichológiába*. Budapest: Eötvös Kiadó.
- Nagel, Thomas. 1986. *The view from nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

- Peterson, Christopher – Martin Seligman. 2004. *Character Strengths and Virtues. A Handbook and Classification*. Oxford: Oxford University Press.
- Polányi Károly. 1986. *Fasizmus, demokrácia, ipari társadalom*. Ford. N. Tóth Zsuzsa. Budapest: Gondolat.
- Ratcliff, Matthew. 2012. „The Phenomenology of Existential Feeling.” In *Feelings of Being Alive*, szerk. S. Marienberg – J. Fingerhut, 23–54. Berlin: de Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110246599.23>
- Ryff, Carol. 1989. „Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being.” *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6: 1069–81. DOI: <https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069>
- Seligman, Martin. 2002. *Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential to lasting fulfillment*. New York: Free Press.
- Seligman, Martin. 2011. *Flourish – élj boldogan! A boldogság és a jól-lét radikálisan új értelmezése*. Ford. Bozai Ágnes. Budapest: Akadémiai.
- Seligman, Martin – Csikszentmihalyi Mihály. 2000. „Positive Psychology. An Introduction.” *American Psychologist* 55/1: 5–14. DOI: <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.5>
- Takács Ádám. 2018. *Az idő nyomai. Michel Foucault és a történelem problémája*. Budapest: Kijárat.
- Ullmann Tamás. 2023. „Egzisztencia és társadalomkritika.” In *Klasszikus egzisztencializmus*, szerk. Olay Csaba, 77–101. Budapest: L'Harmattan.
- Ullmann Tamás. 2024. „Test, tudattalan, normalitás.” *Nagyerdei Almanach* 14/1: 38–69.
- Veenhoven, Ruut. 2010. „Life is getting better? Societal evolution and fit with human nature.” *Social Indicators Research* 97: 105–122. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11205-009-9556-0>
- Yalom, Irvine D. 2019. *Egzisztenciális pszichoterápia*. Ford. Adorján Zsolt. Budapest: Park.
- Wolf, Susan. 2010. *Meaning in life and why it matters*. Princeton: Princeton University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400834594>
- Zupančič, Alenka. 2008. *The odd one in: on comedy*. Cambridge MA: MIT Press.

Világok transzcendentális logikái. Alain Badiou objektív fenomenológiája

Czétány György
PhD, óraadó tanár (TKBF),
czetany.gyorgy@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.1.5>

A tanulmány Alain Badiou második főművében, a 2006-os *Világok logikáiban* ismertetett „objektív fenomenológiai” elméletét foglalja össze. A koncepció a világok immanens transzcendentális logikáinak kifejtésén keresztül értelmezi újra többek között az esemény és a szubjektum fogalmát. A teóriát az teszi egyedivé, hogy a „transzcendentális” fogalma sem Istenhez, sem a szubjektumhoz nem kapcsolódik, egyedül a világhoz. Ahogy a példák mutatják, a fenomenológiai leírások elsősorban politikai szituációkkal foglalkoznak. Mivel az elmélet sok tekintetben összevethető Gilles Deleuze transzcendentális empirizmusával, a tanulmány időről időre reflektál a két koncepció közötti különbségekre, ami segítséget nyújthat a *Világok logikáinak* megértésben.

Kulcsszavak: Badiou, világ, esemény, szubjektum, transzcendentális logika, objektív fenomenológia, Deleuze

Transcendental Logics of Worlds. Alain Badiou's Objective Phenomenology

The study sums up Alain Badiou's "objective phenomenological" theory of his second magnum opus, the *Logics of Worlds*, published in 2006. By explicating the immanent transcendental logics of worlds, the theory reinterprets, among other things, the concepts of event and subject. What makes the theory unique, is the fact that the concept of "transcendental" is not associated with God, nor with the subject, but merely with the world. As shown in the examples, the phenomenological descriptions deal mainly with political situations. Since in many ways, the theory can be compared with Gilles Deleuze's transcendental empiricism, from time to time, the study reflects on the differences between the two theories, which may help understand the *Logics of Worlds*.

Key Words: Badiou, World, Event, Subject, Transcendental Logic, Objective Phenomenology, Deleuze

Alain Badiou a *Lét és esemény* második kötetében, a 2006-ban kiadott *Világok logikáiban* kifejtett elméletét „objektív fenomenológiának” nevezi. Az első kötethez hasonlóan az elmélet ez esetben is hangsúlyosan politikai élel bír. Badiou filozófiája a lét igazságát kifejező esemény megjelenését leíró filozófia. Mindkét kötet matematikai formalizmuson alapul: az első egy matematikai ontológiát, a második a transzcendentális rend matematikáját fejt ki. Míg az első kötet az esemény megjelenésének ontológiai-halmazelméleti megközelítése, a második a problémát a megjelenés transzcendentális logikája, egy „objektív transzcendentális fenomenológia” felől közelíti meg. Ontológia és transzcendentális logika tehát két különböző megközelítés. Az utóbbi esetben a világ olyan transzcendentális konstitúciójáról van szó, amely nem feltételez se szubjektumot, sem Istent – amely tehát a világban immanens. Ennyiben Badiou filozófiája kortársa, Deleuze transzcendentális empirizmusához közel álló elméletet sugall. Épp ezért válik fontossá Badiou megértése tekintetében a kettejük közötti alapvető különbségek hangsúlyozása.

Mindezek okán a tanulmány a *Világok logikáiban* kifejtett elméletet kétirányú komparatív eljárással közelíti meg: egyrészt a *Lét és esemény* első kötetében kifejtett ontológiával veti össze, másrészt pedig azt az intenzív kapcsolatot deríti fel, amelyben Badiou teóriája Deleuze gondolkodásával áll.¹ Deleuze esetében a *Különbőség és ismétlés*ben kifejtett transzcendentális empirizmus jelenti az összehasonlítás alapját. A badiou-i elmélet megértését a szerző által alkalmazott politikatörténeti példák segítik. Politikai élenél fogva elmondhatjuk, hogy a *Világok logikái* fenomenológia és politika összekapcsolásának egy lehetőségét kínálja fel.

Lét és esemény

Ahhoz, hogy megértsük a második kötetben leírt transzcendentális logikát, röviden össze kell foglalnunk az ontológiát kifejtő első kötet legfontosabb állításait. A rövidség kedvéért a következő összefoglalásban a halmazelméleti formalizálástól eltekintek és a „fogalmi meditációkra” koncentrálok.

Az ontológia tárgya – skolasztikus eredetének megfelelően – a lét mint lét. A badiou-i ontológia kiindulópontja az, hogy a lét mint lét inkonzisztens sokaság (*multiplicité*). A léthez a megjelenésen keresztül férünk hozzá. Az inkonzisztens sokaság valamiképp megjelenik (*se présente*), és ezt a megjelenést elgondolhatjuk: a megjelenés is megjelenik. Nem csak a fenomenológia, hanem az ontológia is a lét megjelenését problematizálja, ám az utóbbi a létből mint létből kiindulva. Az inkonzisztens sokaság tiszta megjelenése olyan megjelenés, mely ugyanabban a pillanatban el is tűnik, mivel nincs konzisztenciája,

¹ Fogalmi viszonyukról lesz tehát szó. Személye konfrontációjuk történetéről lásd: Lecercle 2010, 6–9; Roffe 2012, 1–4.

azaz struktúrája, amely létét megszilárdíthatná. A lét strukturált megjelenése azt jelenti, hogy a lét inkonzisztens sokasága konzisztens sokaságként jelenik meg. A konzisztens sokaság struktúrával rendelkező sokaság, egységek sokasága, illetve „számos-egyek” sokasága, mely az egynek számolás művelete által áll elő: „a disznók, a csillagok, az istenek...”. Ezzel szemben az inkonzisztens sokaság nem egységek sokasága, hanem egységek nélküli sokaság; olyan sokaság, amely megelőzi az egyet – megelőzi elemei egynek számolását. Az inkonzisztens sokaság az egynek számolásból kivont tiszta sokaság, melynek minden eleme szintén sokaság, és így tovább. Minden sokaság sokaságok sokasága. Az ontológia inkonzisztens sokaságok elmélete, melyeket semmilyen egység, semmilyen szintézis nem fog egybe – sem Isten, sem a transzcendentális szubjektum szintézise. A lét nem egy; skolasztikus értelemben a két fogalom nem felcserélhető.²

Ez elvezet Badiou és Deleuze filozófiájának első közös pontjához. Ahogy Deleuze esetében, Badiou-nál is megelőzi a sokaság az egységet. Badiou egy helyen úgy fogalmaz, Deleuze megértette, hogy „egy kortárs metafizika szükségszerűen sokaságok elmélete és szingularitások befogása”.³ A sokaságból kiindulva mindkét filozófus a reprezentáció kritikáját nyújtja: a gondolkodás nem a reprezentált tárgyra kell irányuljon. Mi több, a túllépésben és az univok léthez (a lét egyetlen értelméhez) való eljutásában mindkettőjüknél alapvető jelentőségű a „kivonás” művelete, bár Deleuze az *extraire*, Badiou a *soustraire* kifejezést használja a művelet megnevezésére. Deleuze kivonja (*extraire*) a különbséget, a virtuális tárgyat az aktuálisból. Badiou kivonja (*soustraire*) a tiszta sokaságot az egynek-számolásból. Ebből eltérő útjuk is láthatóvá válik: a kivonás által Deleuze a különbség ismétléséhez, Badiou a léthez mint léthez jut el; Deleuze a virtuális, Badiou az aktuális létben talál rá a tiszta sokaságra. Ezáltal a reprezentáció kritikájának is más lesz az alapja. Sem a virtuális sokaság, sem az inkonzisztens sokaság nem reprezentálható. Épp a reprezentáció teremti meg nemlétük illúzióját. Deleuze-nél a reprezentáció mint extenzitás fedi el az őt teremtő intenzitást, Badiou-nál a reprezentáció mint konzisztens sokaság rejt magában az inkonzisztens sokaságot.⁴

A sokaság egynek számolása Badiou esetében nem az inkonzisztens sokaság összegyűjtése, egyként való meghatározása, hanem egy konzisztens, törvény által strukturált, tudás által megkülönböztetett és minősített sokaság előállása. Az egynek számolás által előálló konzisztens sokaság eredmény. A felismerhető sokaság számos-egyből álló sokaság (a csillagok stb.), ami nem az eredendő inkonzisztens sokaság. Bármeddig folytatjuk a számolást, mindig az elemek egynek-számolásáról van szó, tehát a tiszta sokaság ezáltal nem jelenhet meg. A megjelenés elemei egy konzisztens sokaság egységei. Minden megjelenés az egynek számolás törvénye alatt áll. Ugyanakkor ugyanez a megjelenés létében, elemei egynek-számolását megelőzően inkonzisztens sokaság.⁵

2 Badiou 2021, 30–36; Ling 2010, 49–50.

3 Badiou 2000, 196; Hallward 2003, 175.

4 Hallward 2003, 179–180.

5 Badiou 2021, 31.

Minden megjelenő sokaság egy helyzetet alkot. A helyzet tehát egy sokaság strukturált megjelenése, az inkonzisztens sokaság konzisztens sokaságként való megjelenése. A helyzetben csak az jelenik meg, ami a helyzet elemeként meg van számolva. Például az állam által megszámlolt sokaságai egy társadalmi helyzetnek: az állampolgárok, a választók, a munkavállalók stb. A helyzetben áll elő az a látszat, hogy az egy megelőzi a sokaságot, hogy végső soron csak az egy van, a tiszta sokaság nincs.⁶ Az esemény az az adott helyzetben történő újdonság, amelyet a helyzet struktúrája nem képes egynek számolni. Ez lehet egy szerelem kezdete, egy tudományos felfedezés, egy művészeti alkotás, vagy akár egy politikai forradalom. Az esemény újdonsága minden esetben egy meglévő helyzetet feltételez, vagyis egy helyet, ahol megtörténik. Ugyanakkor az esemény nem következhet a helyzetből, mivel az eseményt alkotó sokaság nincs megjelölve abban a helyzetben. Az esemény minősíti visszaható módon eseményhellyé helyét, de mint pusztán lehetőség-feltételt, melyből nem szükségszerűen következett esemény. Például a francia forradalom eseménye az 1789 és 1794 közötti Franciaország világát (helyzetét) egy esemény helyévé minősíti. Az esemény megjelenti egész helyét és ezen felül magát a megjelentetést: a helyzet tiszta sokaságának jelölőjét. A forradalom „az 1789 és 1794 között elhelyezhető tények sorozatának végtelen sokaságát jeleníti meg, egyszersmind *ezen felül* önmagát, mint saját sokaságának immanens összegzését és egy-vonását”.⁷

Az esemény deleuze-i és badiou-i fogalma közötti különbség jól megvilágítható annak a kérdésnek a tisztázása által, hogyan viszonyul az esemény fogalma a szubjektum fogalmához. A szubjektum egyikőjük esetében sem pontszerű állandó, nem egy önazonos vonatkoztatási pont: mindkettőjüknél eredendően az eseményhez mint sokasághoz való viszonyában jelenik meg. Deleuze esetében az esemény a különbség ismétlése, a különbség örök visszatérése, amely felszámol minden eredetet és azonosságot, így a szubjektumét is. Az esemény szét-szórja az őt végrehajtó ágenst. Ez empirikusan leginkább olyan traumatikus eseményben mutatkozik meg, amely előtte és utána osztja az egész időt, és megtöri a szubjektum konzisztenciáját.⁸ Badiou esetében egy szubjektum az eseményhez való hűség folyamata: olyan folyamat, mely egyedül abból a kiértékelésből áll, amely pontról pontra eldönti, hogy a helyzet egy sokaság-eleme kötődik-e az eseményhez vagy sem. Egy szubjektum ennek a felmérésnek a véletlenszerű útvonala. Például a Krisztus-esemény esetében a szubjektum mint a hűségi kötődés művelete a keresztény egyház. Az egyházszakadás és az eretnekség akkor jelenik meg, amikor a hűségi kötődés valamely művelete az eseményhez hűtlenként lett értékelve.⁹ Deleuze esetében az esemény a szubjektum hasadását jelenti, Badiou-nál azonban épp az eseményhez való kötődés konstituálja a szubjektumot.¹⁰

6 Badiou 2021, 30. (Kiemelés az eredetiben.)

7 Badiou 2021, 170.

8 Deleuze 1968, 119–122, 125–126. A különbség ismétléséről lásd: Colebrook 2002, 7–8; Zizek 2004, 12.

9 Badiou 2021, 363–367; Besana 2010, 43–46.

10 Mullarkey 2010, 171–172.

A *Lét és esemény* hangsúlya ontológiai: az esemény nem-létező jellegének, helye ürességének szembeállítása a helyzet elemeivel (konzisztens sokaságával). A könyv az esemény és helye megjelentetésének feltételeire fókuszál. Mindeközben háttérbe szorul annak a problémának a kibontása, hogyan érinti az esemény megjelentetése magának a helyzetnek a logikáját. Ezt pótolja a *Világok logikái*, melynek immár első-sorban nem ontológiai, hanem fenomenológiai alapkérdése az eseménynek az *adott helyzetben* való megjelentetése. E kötetben a helyzet a világ fogalmával szinonim. A probléma tehát ezúttal az esemény, a hűséges szubjektum és az igazság fogalmainak viszonya a meghatározott logikával rendelkező világhoz.¹¹

Világok logikái

Az első kötethez hasonlóan az elmélet ez esetben is matematikai módon megalapozott. Ahogy a *Lét és esemény* az ontológiát a halmazelmélet által formalizálta, a *Világok logikái* az objektív fenomenológiát a kategóriaelmélet által formalizálja. A következőkben a rövidség kedvéért eltekintek a kategóriaelméleti alapok ismertetésétől, és arra fókuszálok, hogyan alkalmazza ezeket Badiou a világok logikáinak transzcendentális elméletére.

A *Világok logikáinak* középponti fejezetei egy „Nagy Logikát” alkotnak. Ez azonban Hegellel ellentétben nem dialektikus logikát jelent, hanem kanti értelemben transzcendentális logikát, illetve azon belül transzcendentális analitikát, mely a világokat konstituáló transzcendentális törvények analitikáját tartalmazza.¹²

Először is nem létezik „a” világ mint egész, csak világok vannak. Ezt Badiou a Russell-paradoxon alapján bizonyítja. Tegyük fel, hogy létezik a világ mint egész, amely tehát egy minden sokaságot tartalmazó sokaság. Ám ez csak akkor valóban teljes, ha ennek önmaga is eleme. A teljes sokaságot kettéoszthatjuk a minden önmagát tartalmazó sokaság sokaságára és a minden önmagát nem tartalmazó sokaság sokaságára. Mármint arra a kérdésre, hogy vajon az utóbbi tartalmazza-e önmagát, mindenképp ellentmondásos választ kapunk. Vagyis egy minden sokaságot tartalmazó sokaság fogalma – „a” világ fogalma – inkonzisztens.¹³

Minden világnak van egy transzcendentális logikája. Ez a logika az adott világhoz tartozó sokaság megjelenésének (*apparâtre*) törvénye. A transzcendentális nem más, mint ami a világban való megjelenést szabályozza; azt szabályozza, hogyan alkotnak az egymás-

11 Ahogy William Watkin fogalmaz, Badiou ontológiájának célja az esemény mint radikális változás elméletének megalapozása. A *Lét és esemény* felmutatta annak absztrakt lehetőségét, hogy az ontológia nem zárhatja ki az eseményt. Szükség van azonban egy olyan formalizmusra, mely az eseményt nem pusztán nem zárja ki, hanem egyenesen bevonja. A *Világok logikái* ezt nyújtja, lásd Watkin 2021, 6.

12 Badiou 2006, 315–318.

13 Badiou 2006, 119–120.

hoz kapcsolódó sokaságok egy stabil világot. Arra a kérdésre ad választ, miért és hogyan vannak inkább világok, mint káosz. Mivel minden világ lokális, azaz nem létezik „a” világ, a logika nem tekinthető egy *logosz*, egy abszolút transzcendencia, egy istenség értelmi műveletének. Ám nem is egy szubjektumot feltételező transzcendentális logikáról van szó; nem a szubjektum ad az adott világnak egységet. A szubjektum mint az eseményhez való hűség kiértékelő folyamata eleve feltételezi a világ egy bizonyos logikáját. Vagyis ez esetben egy világ immanens transzcendentális konstitúciójáról van szó – nem „a” világ Isten általi konstitúciójáról és nem is a tapasztalat szubjektum általi konstitúciójáról.¹⁴

Minden létező egyrészt egy sokaságból áll, másrészt megjelenő létezőként világban-benne-lét, avagy Heidegger egy másik fogalmával leírva, „ittlét” (*être-la*). Heideggerrel szemben Badiou esetében az „ittlét” nemcsak az emberre vonatkozik, hanem minden megjelenő létezőre: mind transzcendentálisan szabályozott. Mivel a világ mint egész nem létezik, ezért egy ittlét azonosságát nem határozhatja meg Isten diszjunktív szintézise, mely minden megkülönböztetett meghatározást eleve magában foglalna. Egy ittlét azonossága csak különbségén keresztül határozható meg. Egy ittlét kétféle irányban is megkülönböztethető. Egyrészt különbözik saját sokaság-lététől, avagy önmagában való lététől. Ugyanaz a létező különböző világokban jelenhet meg. Az embert épp az jellemzi, hogy számtalan különböző (szerelmi, művészeti, tudományos, politikai) világban képes megjelenni. Másrészt az ittlét az adott világban különbözik más megjelenő létezőktől. A transzcendentális logika azon operátorokból áll, melyek kiértékelik, milyen fokban azonos, illetve különböző egy adott létező saját léte és más létezők tekintetében. Egy létező megjelenésének intenzitását a világon megjelenő többi létező megjelenési intenzitásától való különbsége – illetve az azzal való azonossága – határozza meg. A létező megjelenési értéke egyúttal az adott világban való egzisztálásának fokát is jelenti. Az ezt szabályozó transzcendentális operátorok alkotják egy világ struktúráját. A transzcendentális logika nem konstituálja a létezőket, pusztán kiértékeli világban-benne-létüket.¹⁵

Az operátorok mindösszesen három műveletet hajtanak végre, ezek a műveletek alkotják „egy világ világiságának lehetőségfeltételét”. Az *első művelet* megállapítja, hogy az azonosságfokok kiértékelésének rendjében van minimum: minden világban létezik a meg nem jelenés transzcendentális mértéke, amit az adott világ megjelenő létezőihez viszonyítva mérhetünk. A *második művelet* azt a fokot méri, amilyen mértékben az adott világ két létezőjének megjelenési intenzitása különbözik, illetve azonos. Ezt nevezi Badiou a két létező közötti konjunkció műveletének. A konjunkció két ittlét közös részének intenzitása az adott világban való megjelenés tekintetében, a mindkét létező által magában foglalt legnagyobb intenzitásérték. A konjunkciónak három esete van. Az *inkluzív konjunkció* a két ittlét szükségszerű összekapcsoltságát állapítja meg, amennyiben az egyik

¹⁴ Badiou 2006, 111–112.

¹⁵ Badiou 2006, 112–113, 123–128, 220–221.

része a másíknak. A közös ekkor azonos a rész megjelenésének intenzitásával. Például egy esti vidéki őszi táj világában egy falon futó borostyán és annak vörös levélzete közötti közös intenzitásérték a levélzet megjelenésének intenzitása. Az *interkaláris konjunkció* esetében a közös egy harmadik létező: az, ami megjelenési intenzitásban a legnagyobb azok közül, amelyek a konjugált létezők közös referenciáját alkotják a világban. Ami a borostyán vörös levélzetében és a vidéki házban közös, az a köves fal, amely a rajta futó növény hordozója és a háztető közelében látható. A harmadik eset a *diszjunkció*, amelynél a közös megjelenési intenzitás transzcendentális értéke minimális, voltaképp nulla, vagyis nem azonosítható az adott világban. Ami közös a vörös borostyánlevélzetben és a hirtelen a földúton felbukkanó motorbicikli fűlsüketítő robájában, az a világban nem jelenik meg. Magyarul a kettőben semmi közös nincs, ami nem jelenti a világ kettészakadását, transzcendentális logikájának felbomlását. A hang „ennek a világnak” a hangja. Mindhárom esetre igaz, hogy két ittlét konjunkciójának transzcendentális értéke az a legnagyobb érték, ami kisebb vagy egyenlő, mint kettejük megjelenésének intenzitása. Ez lehet nulla is. Az érték valamelyikük intenzitásmértéke és nulla között mozoghat. Az első eset az inklúzió, a második a diszjunkció. A konjunkció esetei között tehát mennyiségi különbség van. A két ittlét konjunkciójának (közös maximális részének) mértékét vagy az egyik megjelenési intenzitása adja, vagy egy harmadik, vagy az nulla. Ez a konjunkció három módja.¹⁶

A transzcendentális operátorok a megjelenésértékek közötti differenciális viszonyt mérik. Ez azonban nem két elszigetelt létező összehasonlítását jelenti. Egy létező megjelenési intenzitása, avagy egzisztálásának foka az adott világ tekintetében a létező és az ugyanazon világban megjelenő más létezők közötti transzcendentális azonosságértékek összegzése. Vagyis két létező konjunkciója a világ transzcendentális struktúrája alapján történik, eleve intenzitásértékek differenciális rendszerét feltételezi.

Az operátorok *harmadik típusa* a szintézis vagy foglatat (*enveloppe*). Ez az operátor biztosítja egy olyan szintetikus intenzitásérték létezését, amely az együtt megjelenő létezők minden megjelenési fokát szubszumálja. Ez azt jelenti, hogy az adott érték magasabb vagy egyenlő, mint a világ adott részéhez tartozó összes fok, és az e tulajdonsággal rendelkezők között a legkisebb. Az adott rész fokait maga alá rendelő érték azokat olyan közeli értékként ragadja meg, amennyire az lehetséges. Az őszi világnak az a töredéke, amely dominálja a ház, a földút, a vörös borostyánlevélzet, a motor hangja, a fák árnya stb. megjelenésének intenzitásértékét, maga olyan intenzitásértékkel rendelkezik, amely biztosítja az előbbieket együttes megjelenését egy világban – tehát a diszjunkt létezőkét is. A szintézis egyetlen intenzitáson keresztül fejezi ki a világ e végtelen töredéke által tartalmazott minden intenzitást, de a lehető legpontosabban, az intenzitások összegét a lehető legjobban megközelítve. A szintézis az a világban megjelenő létező, amelynek

¹⁶ Badiou 2006, 132–138; Pluth 2010, 72–73.

intenzitása magában foglalja a világ e töredékének globális megjelenését. Nemcsak az adott világ egy töredéke, hanem maga az adott világ is szintetizálható, azaz rendelkezik maximális értékkel, mely így a világon megjelenő minden létező szintézisét jelenti és e világ stabilitását biztosítja. (Vagyis nem létezik végtelen intenzitású megjelenés, ahogy nem létezik „a” világ szintézise, csak egyes világoké.) A maximális érték például az egész őszi táj foglalata, a táj „atmoszférikus minősége”, „általános tonalitása”, ami szubszumálja a kromatikus árnyalatokat és fényeket. Egy operában vagy drámában a maximum a finálé vagy végkifejlet azon eksztatikus szintézise, amely a mű minden addig megjelentetett alkotórészével vonatkozásba kerül. (Mindez továbbra sem feltételez tanút, szubjektumot, hanem a világ struktúrájából következik. Bár, jegyezzük meg, így a természet esetében nem világos, mi jelenti egy világ határát.) A szintézis szubszumptív és intenzív: a világ létezői közötti minden egyes konjunkció alapján meghatározott intenzitásértéket maga alá rendelő létező.¹⁷ Bár a szintézis egy transzcendentális logika által meghatározott, annak megjelenítője mégsem egy transzcendentális egység, hanem az adott világ egy megjelenő egysége, egynek számolt létezője. A világ létezőit szintetizáló létező maga is a világ része. Ez a létező dominanciája által önmagában jeleníti meg az általa szintetizáltak konjunktív viszonyokat, egyúttal biztosítja az általa ekképp megjelenített világ stabilitását, egységét. Az operafinálé szintézise az egész darab egységének biztosítója. Nem konstitutív szintézisről van szó: nem konstituálja az általa megjelenített kapcsolatokat, csupán a meglévő létezők viszonyait szubszumálja. A világ (illetve a világtöredék) szintézise a létezőket intenzitása által szubszumáló szintézis.¹⁸

Összegezve, a transzcendentális logika három operátora a megjelenés minimuma, két sokaság-létező megjelenésértékének konjunkciója, illetve a megjelenésértékek szintézise. Egy világ konstitúciójának elégséges feltétele a minimum, a konjunkció és a szintézis transzcendentális meghatározása.

Világok transzcendentális fenomenológiája

A létezők megjelenésének feltételeit a transzcendentális fenomenológia, nem pedig az ontológia tárgyalja. Az ontológia tárgya a létezőt mint sokaságot alkotó elemek és részhalmazok. Ebben az értelemben az ontológia szerint csak abszolút azonosság vagy különbség létezik: a sokaság-létezők abszolút módon különböznek, ha akár egy elemük is különbözik. A transzcendentális logika szerint viszont egy helyzetben a sokaság-létezők viszonylagosan, többé-kevésbé különböznek. A megjelenést nem a sokaság ontológiai kompozíciója határozza meg, hanem a helyzet relacionális értékelése.¹⁹ Azonban

¹⁷ Badiou 2006, 140–142, 149–152, 175–177.

¹⁸ A logika ezáltal a világok hatalmi struktúráit is feltárja, lásd Watkin 2021, 250–251.

¹⁹ Badiou 2006, 167–169.

az értékelés nem feltételez szubjektumot. A fenomenológia nem egy transzcendentális szubjektumra vonatkoztatott, husserli értelemben vett fenomenológia, mely zárójelezi a világot. A világ transzcendentális logikájáról mint lehetőségfeltételtől van szó – ennyiben közelebb áll a „transzcendentális” kanti értelméhez. Viszont a konjunkció alapja nem a szubjektum szintetikus egysége, hanem a létezők megjelenési intenzitásának különbsége. A létezők konjunkciójának nincs egységes középpontja, amely minden „képzetet” kísér. A konjunkció különböző létezők között lokálisan érvényesül, miközben minden egyes konjunkció egy differenciális rendszert feltételez. A differenciális rendszer azonban nem konstitutív a létező tekintetében, mint Deleuze esetében. A differencia nem előzi meg az azonosságot: a differenciálás olyan létező azonosítása, amely magában való léttel bír.²⁰

Hogyan jelenik meg az esemény a transzcendentális logika által meghatározott világban? Vannak olyan elemek, melyek ontológiailag az adott világ részét képezik, de logikailag nem jelennek meg a világban. Például legyen a világ „Párizs az 1870-es francia-porosz háború végén”. Ebben a világban a munkások a „kormányzóképeség” tárgyának nem létező elemei. A transzcendentális struktúra szerinti megjelenés szempontjából egy proletár kormányzóerő lehetősége nem létezik. Azaz ezeknek az elemeknek a „kormányzóképeség” tárgyának megjelenő elemeivel való azonossága transzcendentálisan minimális: nulla. A kormányzók és a munkások közös halmaza üres. Történnek persze a világban módosulások, immanens mozgások (például választások), ezeket azonban az a transzcendentális struktúra határozza meg, amelynek része a fenti összefüggés. Ahogy a valódi újdonságot hozó esemény nem reprezentálható ontológiailag, ugyanúgy nem reprezentálható a transzcendentális logika által sem. Egy szingularitásként elgondolt változás sem az ontológiai rendből, sem a transzcendentális szabályozásból nem keletkezhet. Ontológiailag megalapozatlan, transzcendentálisan diszkontinuus. „1871. március 18.” az a hely, amely az addig differenciálatlan munkás-sokaság intenzitásának előzmény nélküli, teljesen új transzcendentális kiértékelését kényszeríti ki. Ez a hely felforgatja a politikai megjelenés szabályait, a hatalom logikáját, lehetővé téve a munkás-sokaság addig elgondolhatatlan politikai képességként való egzisztálását. Láthattuk, hogy ontológiai megközelítésben egy esemény egyszerre jelenteti meg saját helyét és sokaságának jelölőjeként önmagát. Ez történik fenomenológiai megközelítésben is: a hely az, ahol miközben tiszta (egynek nem számolt) sokaságának elemei a transzcendentális struktúra által megjelennek, egyúttal maga a sokaság megjelenik saját elemei között. Ami addig meg nem jelenő sokaság volt, immár megjelenik. „1871. március 18.” helyén a munkás-sokaság a politikai és kormányzó képesség tárgyának elemeként jelenik meg.²¹

A megjelenés intenzitása a többi megjelenő létezőhöz mérve lehet erős vagy gyenge. Ez meghatározza a hely transzcendentális következményeit. Ha gyenge vagy épp minimál-

20 Badiou 2006, 129–131, 167–169; Pluth 2010, 69–70.

21 Pluth 2010, 83.

lis, a világ transzcendentális struktúrájának kimozdítására gyakorolt hatása korlátozott vagy egyenesen nem létező. A hely megjelenik és eltűnik anélkül, hogy nyomot hagyna: egy olyan politikai kezdetnek bizonyul, mely hamar feloldódik a transzcendentálisán meghatározott módosulások menetében. Ha viszont az egzisztencia intenzitása erős, vagy akár maximális, esemény helyévé válhat. Ez transzcendentális következményeitől függ, vagyis attól, egzisztenciájának intenzitása hagy-e nyomot, olyan eszmét, amely maga után von egy másik intenzív megjelenést. Az esemény következményei felől tekintve retroaktív módon jelenik meg. A példa esetében az esemény feltétele a párizsi kommun referenciává válása politikai gondolatok, mozgalmak számára. Ez akár az esemény feltámasztása is lehet egy új világban, új transzcendentális szabályok között, egy új esemény (új forradalom) számára hozva létre kontextust. Az esemény nyoma vagy eszméje ez esetben a „mi, munkások képesek vagyunk politikai hatalmat gyakorolni” állításban fogalmazható meg. A kérdés az, vajon az esemény következményei képesek-e az adott világ transzcendentális alapjának megváltoztatására, az egzisztáló és a nem egzisztáló eloszlásának megváltoztatására.²²

Ahogy már korábban láttuk, a szubjektum az, ami az adott világban az eseményhez valamilyen módon viszonyul. A *Világok logikáiban* Badiou a viszonyulás különböző módjai között tesz különbséget. A szubjektumnak pontról pontra döntést kell hoznia, hogy lehetővé teszi az esemény következményeinek a kibontakozását („hűséges szubjektum”), vagy elárulja az eseményt azáltal, hogy a transzcendentálisán meghatározott módosulás részeként tekint rá („reaktív szubjektum”), vagy az esemény nyomának eltörlésére törekszik („homályos szubjektum”), esetleg egy új helyzetben feltámasztja az eseményt.²³ Az eseményhez hű szubjektum pontról pontra eldönti, hogy az adott világ elemeinek transzcendentálisán mért intenzitásai azonosak-e az esemény sokaságának nyomával vagy sem. Itt a *Világok logikáinak* újítása az, hogy mindezek az elemek a világban egy testet kell alkossanak, amely e folyamat szerint szervezi magát. Ezt nevezi Badiou szubjektivizált testnek. Annyiban szubjektivizált, amennyiben egy szubjektum ad irányt a szerveződésnek, egy szubjektum köti a testet egy esemény-nyomhoz, egy eszméhez. A szubjektivizált test – a példa esetében egy új politikai szubjektum teste, a munkásmozgalom – az esemény következményeinek materiális hordozója.²⁴ A test elemek valóságos szintézise vagy foglalata kell legyen, azaz rendelkeznie kell egy azokat

²² Badiou 2006, 73, 340–341, 377–401.

²³ Badiou 2006, 58–72.

²⁴ Badiou 2006, 475. Egy szubjektivizált test csak ritkán biológiai test – az például a szerelem esetében. Ám ezen kívül lehet politikai mozgalom, műalkotás vagy tudományos probléma. Például a Schönberg-esemény esetében a szubjektivizált test dodekafon technikával írt zenei darabok egzisztálása. Ekkor az esemény nyoma vagy eszméje által tartalmazott állítás: „létezhet a hangok olyan szerveződése, mely képes úgy definiálni egy zenei univerzumot, hogy teljességgel kivonja magát a klasszikus tonális rendszerből”. A szubjektum egy dodekafon zene keletkezése, a tonalitástól független szabályok alapján. Az esemény következménye a szeriális zene története Schönbergtől Boulezig, lásd Badiou 2006, 76, 90–91.

kapcsolataikban szubszumáló és egyesítő elemmel: a politikai test esetében például a döntésekkel kapcsolatos vitáknak helyt adó gyűlések megszervezésével. A foglalatnak olyan elemeket kell szintetizálnia, melyek intenzitása maximális azonosságfokot mutat az esemény nyomának tartalmaként megfogalmazott állítással – magyarul: az eszme alá rendelik magukat. Márpedig az esemény az, ami a helyzetben meg nem jelenőt jeleníti meg. Ennyiben egy addig lehetetlen test konstitúciójáról van szó, amelynek megjelenése kivételt képez a transzcendentális logika alól.²⁵ „[E]gy új test egy precedens nélküli szubjektív élet szervezése a jelenben.”²⁶

Egy transzcendentálisan „meg nem jelenőként” értékelt sokaság megjelenővé tétele Badiou szerint az örök igazság egy töredékének létesítése. A példa esetében ez annak igazsága, hogy a munkás nincs természetadta módon elválasztva a hatalomtól. Az igazság egy adott világ egyszeri eseményéhez kötődik, vagyis új, mégis örök, amennyiben egy hozzá kötődő test teljesen más világban feltámasztható. Létesítése persze függ az adott világ esetlegességétől, benne egy hely véltelenszerűségétől, egy test hatékonyságától és egy szubjektum állhatatosságától. Az esemény ritkaság. Ám egy ember képes egy világ transzcendentális szerveződéséből áttérni egy másikba, és így számtalan világban vehet részt, hogy egy szerelmi, művészeti, tudományos vagy politikai esemény igazságának nyomába szegődjön, azaz hogy „egy Eszméért éljen”. Épp e különböző események igazságai közötti összefüggés fogalmi elgondolása a filozófia feladata.²⁷

25 Badiou 2006, 506–509, 530.

26 Badiou 2006, 532. Egy másik példa erre a Spartacus-lázadás esemény nyomán szerveződő rabszolgahadsereg. Egy új, addig nem lehetséges testről van szó, amennyiben a helyzetben a gladiátor megjelenési intenzitásának azonossága minimális a katona megjelenésének intenzitásával (közös halmazuk üres). Az esemény nyoma a következő állítás: „mi, rabszolgák, haza akarunk menni és haza is tudunk menni”. Ennek az állításnak, a lehetőség újdonságának rendelődnek alá a stratégiai döntések. Mivel az állítás egy lehetőség újdonságával bír, a helyzet transzcendentális logikája nem segíthet az eseményhez hű döntésben. A szubjektum az, ami pontról pontra keresztülmegy a döntések során: Délre kell-e menni, vagy meg kell támadni Rómát? Meg kell-e ütközni a légiókkal, vagy el kell őket kerülni? Új diszciplinát kell kitalálni, vagy utánozni kell a reguláris hadseregeket? A döntések sora konstituálja a szubjektivizált testet, pontról pontra újraszervezte a helyzet részeként. Amennyiben egy fellázadt rabszolga csatlakozik a sereghöz, az eseményhez hű szubjektum testének részévé válik. Ezzel szemben aki nem kíván a test egy eleme lenni, úgy érzi, az eseményhez való hűség veszélyezteti azokat az újonnan megszerzett lehetőségeket, amelyek épp az esemény következményei. Ezért ő is szubjektum, az eseménnyel áll vonatkozásban, ám úgy, hogy tagadja azt és a transzcendentális törvényt állítja. Reaktív szubjektum. A homályos szubjektum viszont egyenesen hamisnak tartja az esemény nyomának tartalmát képező állítást és jogilag nem létezőnek, illegitimnek az általa megképzett testet. Számára az államban a rabszolgaság természetes állapot. Ebből pedig a rabszolgasereg megsemmisítésének imperatívusza következik. Megtestesülését ez az imperatívusz konstituálja. Végül a Spartacus-esemény nyomának feltámasztása egy új helyzetben, egy új szubjektivizált testben például a Haiti „fekete Spartacusa”, Toussaint-Louverture vezette rabszolgafelkelés vagy Rosa Luxemburgék Spartacus mozgalma, lásd Badiou 2006, 59–72.

27 Badiou 2006, 534–537.

Az „esemény” és a „transzcendentális” fogalma Deleuze és Badiou filozófiájában

A filozófia tehát Badiou esetében nem azonos sem az ontológiával (ami matematika), sem a transzcendentális logikával, hanem a kortárs eseményekhez kötődő matematikai (azaz ontológiai), művészeti, politikai és szerelmi igazságeljárások komposszibilitásának fogalmi megalapozásával foglalkozik.²⁸ Az esemény Deleuze filozófiájában is központi fogalom, és ugyanúgy az újdonságot, a szingularitást jelöli. Ráadásul az esemény mindkét gondolkodónál összekapcsolódik az idea fogalmával. A lényegi különbség azonban épp az idea fogalmában van. Deleuze esetében az idea folytonos differenciális viszonyokat foglal magában. A virtuális idea az aktuális genetikusan feltétele. Deleuze leibnizi példájában a tenger ideája tartalmazza a hullámok alakuló folytonos görbét, szinguláris és reguláris pontjainak eloszlását.²⁹ Az idea Badiou esetében nem virtuális, hanem az aktuálisban létesített igazság. Badiou-nál az esemény ritka. Fő problémája Deleuze filozófiájával szemben, hogy ott az események csak formálisan különböznek, ontológiailag egyetlen univok Létet, egy Életet alkotnak. Badiou-nál viszont éppen-hogy ontológiailag különböznek (formálisan megegyeznek). Badiou szerint Deleuze az esemény diszkontinuus jellegét a folytonosságon – az univok Léten – belül próbálja elgondolni. Ezt úgy oldja meg, hogy az univocitást virtuális szinten mutatja fel. Badiou azonban az aktuális lét mint lét univocitását hangsúlyozza. Ahogy Deleuze-nek írt levelében fogalmaz, Badiou-t a virtuális deleuze-i fogalma a Lét heideggeri fogalmára emlékezteti, amennyiben egy végső tartalékot vagy készletet (*réserves*), a potencia készletét alkotja az aktualizáció (a létezők) számára.³⁰

Deleuze-höz hasonlóan Badiou-nál is azt látjuk, hogy a „transzcendentális” fogalma a világ fogalmához kapcsolódik. Badiou filozófiájában a „transzcendentális” az, ami egy világot – és nem „a” világot – konstituál. Ez – hogy kanti fogalmakat használjunk – sem a transzcendentális szubjektum konjunktív szintézise, sem a transzcendens Isten diszjunktív szintézise. A konjunkció és a diszjunktio a transzcendentális logika műveletei, az adott világon megjelenő létezők intenzitását kiértékelő műveletek, amelyek alapján egy világnak vagy töredékének a szintézise végrehajtható. Maga a szintézis szintén a világ egy megjelenő létezője, amely maga alá rendeli a szintetizált elemek megjelenési intenzitását,

28 Lásd Badiou 1989a. Ezért – Deleuze-zel szemben – Badiou esetében nem beszélhetünk filozófiai eseményről, lásd Mullarkey 2010, 169.

29 Deleuze 1968, 214; Duffy 1988, 49; Somers-Hall 2010, 568–569. Az idea deleuze-i fogalmáról lásd Czétány 2016, 61–67. A *Különbőség és ismétlés*ről lásd Czétány 2019, 244–263.

30 Deleuze egy helyen a *réservoir* kifejezést használja a virtuálisra, lásd: Deleuze 1968, 317; Badiou 1989b, 173; Badiou 1995, 36; Badiou 1997, 78–79, 111, 114, 142; Hallward 2003, 176–180; Norris 2009, 43. Lecercle a két gondolkodó főbb különbségeinek felsorolászerű összefoglalását adja: Lecercle 2010, 32. Roffe kimutatja, hogy Badiou értelmezésével szemben Deleuze esetében az univok Lét, az egyetlen Esemény épphogy az események formális egységét jelenti, azt, hogy minden esemény szinguláris (Roffe 2012, 119). Badiou Deleuze-könyvének kritikájáról lásd még Crockett 2013, 11–20.

egyben egységet ad kapcsolatuknak anélkül, hogy konstituálná azokat. A transzcendentális logika által mért azonosság- vagy különbségfokok nem adnak hozzá a kérdéses létezők létehez semmit. Létüket az őket konstituáló sokaság képezi, ami az ontológia tárgya. A deleuze-i idea egy aktuális sokaságot konstituáló virtuális sokaság differenciális viszonyait jelenti. Badiou esetében sem az inkonzisztens sokaság, sem a konzisztens sokaság ontológiai tárgyalása önmagában nem tartalmaz viszonyokat, transzcendentális logikájuk pedig pusztán megjelenésük viszonyait tárgyalja. A transzcendentális logika ennyiben a halmazelméleti ontológia alá rendelt diszciplína.

Ami végső soron Badiou-t érdekli, az a kivonás művelete, ami által egy világ transzcendentális struktúrájától eljuthatunk egy esemény helyéig. Az eseményhez hűséges szubjektum útja foglalkoztatja, melynek vonalán újfajta konjunktív értékelések keletkeznek, és létrejön egy új testnek az a szubszumptív szintézise, amely kivételt jelent a transzcendentális logika által előírt konjunkciók és szintézisek alól. Ám egy efféle szintézis még mindig a világban-benne-lét szintézise.

Bibliográfia

- Badiou, Alain. 1989a. *Manifeste pour la philosophie*. Párizs: Seuil.
- Badiou, Alain. 1989b. „Gilles Deleuze: Le Pli. Leibniz et le baroque.” In *Annuaire philosophique 1988–1989*, 161–184. Párizs: Seuil.
- Badiou, Alain. 1995. „Une lettre á Gilles (juillet 1994).” *Libération*, 1995. november 7. [https://www.liberation.fr/culture/1995/11/07/une-lettre-a-gilles-juillet-1994_150478/]
- Badiou, Alain. 1997. *Gilles Deleuze. La clameur de l'Être*. Párizs: Hachette.
- Badiou, Alain. 2000. „Un, Multiple, Multiplicité(s).” *Multitudes* 1/1: 195–211. DOI: <https://doi.org/10.3917/mult.001.0195>
- Badiou, Alain. 2006. *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*. Párizs: Seuil.
- Badiou, Alain. 2021. *Lét és esemény*. Ford. Csordás Gábor. Budapest: L'Harmattan.
- Besana, Bruno. 2010. „The subject.” In *Alain Badiou. Key Concepts*, szerk. A. J. Bartlett – Justin Clemens, 38–47. Durham: Acumen. DOI: <https://doi.org/10.1017/UPO9781844654703.006>
- Colebrook, Claire. 2002. *Gilles Deleuze*. New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203241783>
- Crockett, Clayton. 2013. *Deleuze Beyond Badiou. Ontology, Multiplicity and Event*. New York: Columbia University Press.
- Czétány György. 2016. „I mint Idea. Deleuze és a problematikusa idea.” *Tiszatáj irodalmi folyóirat* 70/9: 61–67.
- Czétány György. 2019. *A transzcendentális probléma. Három szintézis harca egy konzisztens valóságért*. Budapest: L'Harmattan.

- Deleuze, Gilles. 1968. *Différence et répétition*. Párizs: Presses Universitaires de France.
- Duffy, Simon. 1988. *The Logic of Expression. Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Hampshire – Burlington: Ashgate.
- Hallward, Peter. 2003. *Badiou. A Subject to Truth*. Minneapolis – London: University of Minnesota Press.
- Lecerle, Jean-Jacques. 2010. *Badiou and Deleuze Read Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9780748641635>
- Ling, Alex. 2010. „Ontology.” In *Alain Badiou. Key Concepts*, szerk. A. J. Bartlett – Justin Clemens, 48–58. Durham: Acumen. DOI: <https://doi.org/10.1017/UPO9781844654703.007>
- Mullarkey, John. 2010. „Deleuze.” In *Alain Badiou. Key Concepts*, szerk. A. J. Bartlett – Justin Clemens, 168–175. Durham: Acumen. DOI: <https://doi.org/10.1017/UPO9781844654703.018>
- Norris, Christopher. 2009. *Badiou's Being and Event. A Reader's Guide*. London – New York: Continuum.
- Pluth, Ed. 2010. *Badiou*. Cambridge – Malden: Polity.
- Roffe, Jon. 2012. *Badiou's Deleuze*. Montreal – Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Somers-Hall, Henry. 2010. „Hegel and Deleuze on the Metaphysical Interpretation of the Calculus.” *Continental Philosophy Review* 42/4: 555–572. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11007-009-9120-2>
- Watkin, William. 2021. *Badiou and Communicable Worlds. A Critical Introduction to Logics of Worlds*. London: Bloomsbury Academic. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350177970>
- Zizek, Slavoj. 2004. *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*. New York – London: Routledge.

Gondolatok a barátság politikai ontológiájáról Giorgio Agamben Arisztotelész-olvasata alapján

Ilyés Zalán-György 
MA-hallgató (BBTE),
sgmzali@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.1.6>

Tanulmányomban Giorgio Agamben két szövegének együttolvasására teszek kísérletet mellett érvelve, hogy a *Lamico*-ban adott Arisztotelész-olvasat egy olyan barátságontológiát implikál, mely szinte azonos a korai *La comunità che viene*-ben kidolgozott politikai ontológiával. A két szöveg mögött meghúzódó közös ontológiai koncepció exponálásával és Agamben Arisztotelész-olvasatának ismertetésével és filológiai-filozófiai megalapozásával arra teszek kísérletet, hogy rámutassak az arisztotelészi barátságkoncepció kortárs politikai filozófiai relevanciájára. Ez többek között abban áll, hogy képes fényt deríteni a kortárs közösségfilozófiák azon hiányosságára, mely abban gyökerezik, hogy nem artikulálják kielégítően azt a viszonyt vagy az érintkezés azon formáját, mely az általuk vizionált és elgondolt közösséget összetartja. Ha a két szöveg összeolvashatóságát bizonyítottuk, úgy vélem azt illetően is tisztábban fogunk látni, hogy az Arisztotelész által írtak mentén miként gondolhatóak tovább és egészíthetőek ki ezek a diskurzusok.

Kulcsszavak: Giorgio Agamben, Arisztotelész, barátság, politikai ontológia, közösségfilozófia

Reflections on the Political Ontology of Friendship Based on Giorgio Agamben's Reading of Aristotle

In my study, I attempt to read together two texts by Giorgio Agamben, arguing that the reading of Aristotle given in *Lamico* implies an ontology of friendship that is almost identical to the political ontology developed in the early *La comunità che viene*. By explicating the common ontological concept underlying the two texts and by describing and providing a philological-philosophical grounding for Agamben's reading of Aristotle, I attempt to point out the relevance of the Aristotelian concept of friendship for contemporary political philosophy. This consists, among other things, in its ability to shed light on the shortcoming of contemporary philosophies of community, which is rooted in their failure to articulate satisfactorily the relation or form of contact that holds together the community they envision and conceive. Once the readability of the two texts has been demonstrated, I think we will also be able to see more clearly how these discourses can be further conceived and supplemented along the lines of what Aristotle wrote.

Keywords: Giorgio Agamben, Aristotle, Friendship, Political Ontology, Philosophy of Community

Bevezetés¹

„A modern világ legsúlyosabb és legfájdalmasabb tanúságtétele, amely valószínűleg magában foglalja az összes többi tanúságot, amelyre ennek a korszaknak felelnie kell [...], a közösség feloldódásának, elmozdulásának vagy felgyulladásának a tanúsága.”² Bár jelen dolgozatban nem vállalkozhatok arra, hogy Jean-Luc Nancy diagnózisának érvényességét bizonyítsam, úgy gondolom, szavainak érvényességéről árulkodik a tény, hogy írására többen válaszoltak: előbb Maurice Blanchot *La communauté inavouable* című művével, majd Giorgio Agamben a *La comunità che viene*-vel. Bár az írás gondolatébresztő, úgy tűnik, a huszadik század nagy közösségfilozófiai műveit valóban az az „ismeretlen rendelet”, az a „szükségyszerűség” hívta létre, melynek hatásáról éppen Nancy számol be nekünk: bármiféle intellektuális polémia túl, ezek a művek arról a korszakos válságról tanúskodnak, melynek kényszerítő erejét nem kerülhette (és talán ma sem kerülheti) ki a gondolkodás.³ Bár ezek a művek több tekintetben is különböznek, szándékuk kétségtelenül hasonló: leszámolni az azonossággal mint közösségképző princípiummal, és megpróbálni annak helyébe valami olyan erőt vagy eseményt állítani, mely egyszerre képes összetartani egy közösséget és kizárni annak lehetőségét, hogy az azonosság kritériuma „visszamásszon az ablakon”. Ha megközelítésük azonossága mellett megoldásaikban keresünk valami hasonlót, azt mondhatjuk: bár eltérő mértékben, de mindhármuk számára fontos a szeretet, melynek bizonyos formái alkalmasnak bizonyulnak egy valós politikai közösség összetartására, anélkül, hogy tagjainak szingularitását veszélyeztetnék.⁴

Megoldásaik hasonlósága ellenére, érdekes módon egyikük sem referál a barátság görög koncepciójára, pedig annak legnagyobb filozófusa, Arisztotelész a barátságot a *polis* legnagyobb javaként, a városállam egységét pedig a barátság műveként határozza meg:⁵ minden valamirevaló közösség elengedhetetlen feltétele a barátság.⁶ Ha a *Nikomachoszi etika* VIII. könyvének elejét olvassuk, a *Politikában* írtak megerősítésén túl („úgy látszik, hogy a városállamokat is a barátság tartja össze”) azt látjuk, hogy a barátság még az igazságosságnál is fontosabb („a törvényhozók [...] nagyobb gondot fordítanak erre, mint az igazságosságra”),⁷ hiszen ha egy városállam tagjai barátok, nincs szükségük az igazságosságra, ami viszont fordított esetben nem igaz: egy városállam és az azt alkotó

1 A tanulmány és a dolgozat alapjául szolgáló kutatás idején (2023–2024) a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Történelem és Filozófia Kara, valamint Tudományos Tanácsa által a tudományos tevékenységeim támogatására odaítélt ösztöndíjban részesültem. Mindemellett köszönettel tartozom jelen tanulmány anonim bírálóinak és Sorin Tarceanak, akik értékes megjegyzéseikkel hozzájárultak dolgozatom megszületéséhez.

2 Nancy 1991, 1.

3 Nancy 1991, 1.

4 Agamben 1990, 3–4; Nancy 1991, 82–109; Collins 2018, 1–34; Madou 1998, 60–65.

5 *Politika* 1262b9–10.

6 *Politika* 1295b24.

7 *Nikomachoszi etika* 1155a23–24.

közösség csak akkor létezhet és virágozhat, ha a tagjai között egyetértés uralkodik, ez azonban „olyasmi, ami hasonlít a barátsághoz”.⁸ Amennyiben ezek a gondolatok önmagukban nem indokolnák az ezirányú reflexió hiányának meglepő voltát, arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy az imént említett filozófusok különösen érzékenyek a múltra és a nyugati filozófiai tradícióra: Nancy és Agamben olyan módszerekkel dolgoznak, melyek a múlt figyelmes olvasását és kutatását feltételezik, így esetükben fel sem merülhet annak gyanúja, hogy elkerülte volna a figyelmüket a barátság közösségfilozófiai jelentősége. Blanchot sem vádolható ezzel, hisz a kortárs gondolkodók közül többek között éppen az emeli ki, hogy egészen új módon gondolkodott a barátságról.⁹ Jogosan merül fel tehát a kérdés: mi az oka annak, hogy a múlt század nagy közösségfilozófusai nem számoltak a barátsággal, melyről a görögöket követve azt kell mondanunk, hogy a szeretet *par excellence* politikai formája.

2007-ben, szinte húsz évvel a *La comunità che viene* kiadása után, megjelenik egy Agamben által jegyzett rövid előadásszöveg, mely *A barát (L'amico)* címet viseli. A szöveg második felében az olasz filozófus a *Nikomakhoszi etika* egy passzusának (1170a28–1171b35) kommentálására vállalkozik. Választásának oka: a kevés figyelmet kapott szövegrész tartalmazza „Arisztotelész barátságelméletének ontológiai alapját”.¹⁰ Mielőtt azon gondolkodnánk, miért jelentős ez a diszciplináris szempont, fontos megjegyezni, hogy a kortárs közösségfilozófiák tulajdonképpen politikai ontológiák. Mivel dolgozatomban éppen arra próbálok rámutatni, hogy a relatíve kései olvasat miként utal vissza Agamben korai közösségfilozófiai művére, ezen a ponton nem bocsátkoznék e diskurzusok részletesebb jellemzésébe. Ehelyett tanulmányom hipotézisét tisztáznám: úgy gondolom, a megjelölt szövegrész agambeni olvasata egy olyan ontológiai koncepciót vázol, mely rendkívül közel áll a korai írást megalapozó politikai ontológiához. Ahhoz, hogy ezt bebizonyítsuk, előbb az olvasatot, majd a korai mű mögött húzódó ontológiai koncepciót kell felvázolnunk, végül pedig arra kell rámutatnunk, hogy a két szöveg miként olvasható együtt. Ha a két írásban kifejtett ontológiát mint közös alapot vagy megosztott elgondolást exponáltuk, és sikerül bizonyítanunk az agambeni olvasat (filológiai és filozófiai) legitimitását (melyre terjedelmi okokból nem lesz maradéktalanul lehetőségünk), többek között arra következtethetünk, hogy az arisztotelészi barátságkoncepció fényt deríthet a kortárs közösségfilozófiák homályos aspektusaira, melyek az előző bekezdésben érintett problémában gyökereznek: megoldásaik említett hasonlósága ellenére, ezek a filozófiák nem artikulálják kielégítően azt a viszonyt vagy az érintkezés azon formáját, mely az általuk vizionált és elgondolt közösségeket összetartja. A közösségfilozófiák „vakfoltjának” exponálásán túl, hipotézisem sikeres igazolásával arra kívánok rámutatni, hogy Arisztotelész és Agamben gondolatai mentén

8 *Nikomakhoszi etika* 1155a25.

9 Deleuze 2013, 9–10.

10 Agamben 2007, 13.

miként gondolhatóak tovább és egészíthetők ki ezek a diskurzusok. Bár végig többes-számban írtam e közösségfilozófiákról, terjedelmi okokból nem lesz lehetőségem arra, hogy különbségeikkel számolva, a dolgozatban megállapítottak érvényességét az összes felsorolt szöveg esetén kimutassam, így megkönnyítve munkámat, a legkézenfekvőbb eset vizsgálatára szorítkozom.

Giorgio Agamben Arisztotelész-olvasata

Mielőtt az agambeni olvasat áttekintésébe fognánk, fontos megvizsgálnunk, mi mindent állít a Filozófus a fenti szövegrészben, mely egy felsorolással kezdődik: ha a látó érzékeli azt, hogy lát, a halló pedig azt, hogy hall, „és minden egyéb esetben is ugyanígy van valami, ami érzékeli azt, hogy tevékenységben vagyunk”, akkor azt is *érezkeljük, hogy létezőnk*. Az érzékelését, gondolkodását és különféle cselekvéseit („aki jár, érzékeli azt, hogy jár”) érzékelő élőlény tehát önnön létezését is érzékeli, ráadásul ez *élvezettel* tölti el, „mivel az élet természettől fogva jó, és a saját magunkban meglévő jót érzékelni élvezetes”. Viszont a derék ember – „lévén a barátja az ő másik énje [...] úgy viszonyul a barátjához, miként önmagához”, így nem csak saját létének érzékelése tölti el élvezettel, hiszen amellet „azt is érzékelnie kell [...], hogy a barátja létezik”, de ez az érzékelés, pontosabban „együttérzékelés” (*szűnaiszthaneszthai*), csak az „*együttélé*ben, a beszélgetés és a gondolkodás közösségében valósulhat meg”.¹¹

Agamben pontokba szedve emeli ki és kommentálja a szövegrész fontosabb gondolatait és megállapításait, e pontok áttekintése által tehát nem csak az arisztotelészi szövegrészben megfogalmazottakat, hanem az olasz filozófus olvasatát is felvázolhatjuk.

Ami a szövegrész elejét illeti, nem tér ki arra, hogy Arisztotelész miként jut el a létezés érzékelésének (*aiszthésizisz hoti esztin*) gondolatáig: a gondolat megismétléséhez csak egy rövid filológiai megjegyzést fűz, melyben arra mutat rá, hogy a *ti esztim*mel szemben, mely egy létező esszenciájára, mibenlétére utal, a *hoti esztin* az egzisztenciáját, a létezését magát, annak pusztán tényét jelöli.¹² Annak ellenére, hogy filológiai megjegyzése a jóval később kialakult skolasztikus distinkcióra (esszencia/egzisztencia, *quod est* / *quid est*) alapszik,¹³ nem tekinthetünk el attól, hogy a szövegrészben a létezés, az egzisztencia érzékeléséről vagy *aiszthésizisz*ről esik szó, hisz éppen ez teszi lehetővé azt, hogy annak Agamben egy sajátos, ontológiai olvasatát adja.

Az első nagy gondolat kiemelése után az olasz filozófus rá is tér a szövegrész következő lényeges pontjára: a létezés érzékelése „édes” (*hédüsz*), azaz élvezettel tölti el az érzékelőt. Erről első látásra még az előzőnél is kevesebbet ír. A második pontban pusztán megismétli az arisztotelészi gondolatot, így az utolsó ponthoz kell fordulni azért, hogy vonatkozó

11 *Nikomakhoszi etika* 1170a28–1170b12. (Saját kiemelés.)

12 Agamben 2007, 15.

13 Agamben 2007, 15. A görög és latin fogalmak viszonyának árnyaltabb tárgyalásához lásd Thomson 2000, 314.

megjegyzését olvashassuk, melyben arra hívja fel az olvasók figyelmét, hogy az érzékelés éppen akkor válik együttérzékeléssé, amikor létezésünk vagy életünk édességét érzékeljük.¹⁴ Megjegyzése pontos, hisz az együttérzékelés gondolatát Arisztotelész azután vezeti be, miután kijelentette, hogy a létezés érzékelése élvezetes. Közvetlenül a bevezetése előtt éppen azt fejtegeti, hogy „az élet kiváltképpen a jó embereknek választásra érdemes, mert a létezés nekik jó és élvezetes”, s ezt „az önmagában vett jó” együttérzékelése tárja fel számukra, mely maga is élvezetet okoz.

Agamben megjegyzése mindenekelőtt azért fontos, mert az élvezet kapcsán felmerülő kérdések közül éppen a leglényegesebbre válaszol: mi a szerepe az élvezetnek a vizsgált gondolatmenetben? A VIII. könyv elején, a barátság különféle formáinak meghatározásakor az élvezeten és hasznosságon alapuló barátság járulékos, nem tulajdonképpeni értelemben vett barátsággént kerül meghatározásra.¹⁵ Első látásra tehát nem világos, hogy a IX. könyv végén található szövegrészben Arisztotelész miért fektet akkora hangsúlyt az élvezetre. Agamben megjegyzése, miszerint kapcsolat van a létezés édesként való érzékelése és az érzékelés együttérzékeléssé válása között, éppen erre a kérdésre válaszol: az élvezetnek szerepe van érzékelésem „diszlokációjában” – szerepe van érzékelésemnek a barátom létezése felé való mozdításában.

Az olasz filozófus megjegyzését a *Nikomakhoszi etika* azon sorai támasztják alá, melyekben a barátság együttélésként kerül meghatározásra. Ahogy az erény (és sok más dolog) esetén, úgy a barátság kapcsán is különbséget kell tennünk azok között, akiket beállítódásuk és tevékenységük alapján mondunk barátnak. Akiket tevékenységük alapján mondunk barátoknak, „együtt élnek, örömeiket lelik egymásban, és jó dolgokat adnak egymásnak”.¹⁶ Azt viszont nem nehéz belátni, hogy együttélésről csak akkor beszélhetünk, ha az abban részt vevők „kellemes társaság egymás számára”: az „öregek” és a „besavanyodott emberek” éppen azért alkalmatlanok a barátságra, mert nehéz élvezetet lelni a társaságukban; „a természet legfőképpen azt kerüli, ami fájdalmas, és arra törekszik, ami élvezetes”.¹⁷ Ha tehát az együttélés, a „társas együttlét [...] a barátságra leginkább jellemző és azt elsősorban létrehozó tényező”, de élvezet nélkül nem beszélhetünk együttélésről, semmiképp sem becsülhetjük alá az élvezet jelentőségét a barátság szempontjából.¹⁸ A tökéletesen boldog embereknek is szükségük van barátokra, mert a magány és egyedüllét okozta kellemetlenséget még akkor sem tudnák folyamatosan elviselni, „ha [a]z maga a jó volna”.¹⁹ Az egyedül élt élet „kellemetlen”, az egyedül végzett tevékenységek pedig ideig-óráig akár élvezetet is okozhatnak, de az élvezet igazi forrása az együttlét: igazán akkor élvezetes az életünk, ha azt, amit a legjobban szeretünk benne, barátaink társaságában

¹⁴ Agamben 2007, 17.

¹⁵ *Nikomakhoszi etika* 1156a17–20, 1156a33–1156b2.

¹⁶ *Nikomakhoszi etika* 1157b6–10.

¹⁷ *Nikomakhoszi etika* 1157b14–17.

¹⁸ *Nikomakhoszi etika* 1158a4–5.

¹⁹ *Nikomakhoszi etika* 1158a26.

tehetjük és élvezhetjük. A tartós élvezet az életünk közösségében és közössége fölött érzett élvezet, amit azok a tevékenységek konstituálnak, amelyek „kinek-kinek a létezést jelenti[k], vagy ami[k] miatt az életét választja”, hisz az ember ezekkel „kívánja tölteni az időt barátai társaságában”.²⁰ Ennek hiányában tehát nem beszélhetünk együttéléstről, és fordítva: igazán csak akkor beszélhetünk élvezetről, ha az megosztott.

Mint látjuk, az élvezet problémája szorosan összekapcsolódik az életközösség és a megosztás problémáival, így az lenne a természetes, ha ezekkel folytatnánk vizsgálódásunkat. Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy e két nagy problémakört egy különösen érdekes fogalom köti össze: az érzékelést ugyanis az „együttérzékelés” mozdítja el és „viszi” a barát létezése felé, így mielőtt a baráti életközösség természetének vizsgálatába fogná, azt kell megvizsgálnunk, hogy miként használja Arisztotelész az együttérzékelés fogalmát. A kifejezés egyébként csak háromszor fordul elő egész életművében, előfordulásai során pedig egyszer sem derül ki konkrétan, hogy pontosan milyen képességet, folyamatot vagy tapasztalatot jelöl. Agamben lényeges topológiai megjegyzéssel kezdi e fogalom vagy gondolat vizsgálatát: „a létezés érzékelésében egy másik, sajátosan emberi érzékelés rejlik [*insiste*], melynek formája a barát létezésének együttérzékelése”.²¹ Megjegyzését a barátság meghatározásával folytatja, mely tulajdonképpen nem más, mint ennek az együttérzékelésnek az „esete” vagy „instanciája” a létezés érzékelésében magában, majd a következőkkel zárja: „A létezés érzékelése tulajdonképpen már mindig is egyszerre osztott és együtt-osztott és a barátság nevezi meg ezt az együtt-osztást.”²² Mint látjuk, ezúttal sem valami bőbeszédű az arisztotelészi szövegrész értelmét illetően, ráadásul megnehezíti a dolgunkat, hogy azt állítja, az együttérzékelés a létezés érzékelésében munkál, hisz a Filozófus közel sem ír ennyire részletesen az érzékelés e két formájának viszonyáról. Az egyetlen szerencsénk, hogy miután a létezés érzékelésének együtt-osztottságáról vagy „kon-divíziójáról” ír, Agamben megjegyzi, hogy ezt az együtt-osztást nem szabad összetévesztenünk az „interszubjektivitással”, mely a „moderne kíméréja”: „a lét maga az, ami megosztott [*diviso*], ami nem azonos önmagával, és az én és a barát ennek az együttesítésnek [*condivisione*] a két arca vagy két pólusa.”²³ Az együtt-érzékelésnek tehát nincs köze az interszubjektivitáshoz: nem mondhatjuk azt, hogy két szubjektum kölcsönös, egymásra irányuló tevékenysége lenne, de az sem szerencsés, ha e szubjektumok közös tevékenységeként gondolunk rá, ahogy azt bizonyos értelemben Aryeh Kosman teszi.²⁴ Agamben megjegyzésének elsősorban filológiai okai vannak: a görögök

20 *Nikomakhoszi etika* 1172a1–8.

21 Agamben 2007, 16. (Saját kiemelés.)

22 Agamben 2007, 16.

23 Agamben 2007, 16.

24 Lásd Kosman 2014, 174–175, 181–182. Kosman szerint „közösén tudatosnak lenni nem azt jelenti, hogy úgyszólván egymás mellett vagyunk tudatosak, hanem azt, hogy együtt alkotunk egy tudati társulást, egy közösséget, amelyet a közös érzékelés, a συναισθησις jellemez.” Abban Kosmannak kétségtelenül igaza van, hogy a „szün-” valódi közösséget és nem pusztá egymásmellettiséget implikál, és attól sem

egyszerűen nem rendelkeztek a szubjektum, a tudat vagy az én fogalmával,²⁵ így amikor Arisztotelész a barátot *heterosz autosz*ként határozza meg, nem egyszerűen annyit állít, hogy az egy másik én. Ugyanis – teszi hozzá Agamben – míg a görög *heterosz* (latinul *alter*) az *allosszal* (*alius*) szemben nem valamiféle „általános másságra”, hanem két elem oppozíciójára utal, addig az *autosz magaságot*, *önmagaságot*, *sajátmagaságot* jelent (Agamben fordításában: „se stesso”, amit szövegének angol fordítója „self”-ként ad vissza). Bár Agamben megjegyzései vitathatóak (különösen a *heterosz* és *allossz alternek* és *aliusnak* való megfeleltetése és a *heterosznak* az *allosszal* való éles szembeállítás),²⁶ amit a *heterosz*ról állít, megállja a helyét.²⁷ Sokkal érdekesebb azonban a formuláról adott értelmezése, melyet filológiai megjegyzéseivel próbál megalapozni: a *heterosz autosz* használata révén Arisztotelész a barátot nem másik énként, hanem a magaságban, önmagaságban rejlő másságként vagy heterogenitásként határozza meg. Bár értelmezése valamelyest fényt derít topológiai megjegyzésének eredetére, számos problémát von maga után, hisz egy ennyire spekulatív olvasatot nem igazolhatunk pusztán filológiaiilag.

Az imént már utaltam Aryeh Kosman interpretációjára, aki amellett érvel, hogy az együtt-érzékelést nem értelmezhetjük pusztán „egymás mellett való” érzékelésként: az együttérzékelésben maga az érzékelés oszlik meg, azaz az együttérzékelés az érzékelés valódi közösségét implikálja és feltételezi. Nem arról van szó, hogy a barátom is és én is érzekeljük, amit éppen közösen teszünk (és egymást, amint ezt a valamit tesszük), hanem ennek az érzékelésnek magának a megosztottságáról és arról a közösségről, amelyet ez az érzékelés egyszerre feltételez és kialakít.²⁸ Kosman értelmezéséből azonban kiderül, hogy az együttérzékelés által implikált „közösségi szubjektivitás” nem helyettesíti a benne részt vevő individuális szubjektumokat, az „individuális szubjektum nem tűnik el” a barátok „mi-szubjektum”-ában (*we-subject*). Kérdés tehát, hogy miként gondolhatjuk újra a Kosman által mondottakat, ha el akarjuk kerülni az interszubjektivitás csapdáját. Agamben válasza megjegyzésének első pontjában rejlik: a barátság és az együttérzékelés tapasztalatában nem szubjektumok, hanem *egzisztenciák* közösségéről van szó – a barátságban a létezés vagy élet szinguláris módjai vagy formái alkotnak érzékelés- és élet- vagy létközösséget, e létmódok szingularitása pedig éppen az előző bekezdésben körvonalazott magaságban vagy önmagaságban gyökerezik.

tekinthetünk el, hogy értelmezése, miszerint éppen „ez a megosztott tudatosság teszi lehetővé a másság közösségi szubjektivitássá való átalakulását, a különálló én-ek közös mi-ként való újjáalakulását”, bizonyos tekintetben közel áll ahhoz, amit Agamben mond, de látnunk kell, hogy értelmezésében mégiscsak valamiféle „közösségi szubjektivitásként” határozza meg azt a „tudati társulást”, melyet többek között a közös érzékelés alkot. Ez a „közösségi szubjektivitás” nem helyettesíti az individuális szubjektumokat „a kollektív tudatosság titokzatos módjával”; az „individuális szubjektum nem tűnik el” az általa tételezett „mi-szubjektumban [*we-subject*]”, ennyiben pedig a Kosman által tételezett „tudati társulás” individuális szubjektumok társulása.

25 Stern-Gillet 1995, 15. Felsorolás helyett lásd Heller-Roazen 2009, 38–39, 60–62.

26 Lásd Stern-Gillet 1995, 12–13.

27 Lásd Dirlmeier jegyzetét: Aristoteles 1983, 471.

28 Gooding 2019, 145.

Az értelmezett szövegrészben a létezés érzékelésének a gondolatát Arisztotelész a létezésnek az érzékeléssel vagy gondolkodással való azonosítása által alapozza meg.²⁹ Az azonosítás múltideje Simon Attila plauzibilis kommentárja szerint a pár sorral korábban leírtakra utalhat: „[a]z életet az állatok esetében az érzékelés képességével határozzuk meg, az emberek esetében pedig az érzékelés vagy a gondolkodás képességével [...]”; úgy látszik tehát, hogy az élet tulajdonképpeni értelemben érzékelés vagy gondolkodás”.³⁰ Bár kétségtelenül igaz, hogy az imént idézettekben Arisztotelész az életről, nem pedig a létezésről ír, figyelembe kell vennünk Agamben harmadik pontját, miszerint „ekvivalencia van létezés és élet, a létezés érzékelése és az élet érzékelése között”.³¹ Arisztotelész valóban felcserélhetőként kezeli a két terminust az idézett szövegrészben,³² ráadásul *A lélekben* explicit módon kijelenti, hogy „az élőlényeknek pedig az életben áll a létezése”.³³ Ha már *A lélek*nél tartunk, nem árt említést tenni a II. 3. elejéről, ahol a Filozófus felsorolja a lélek képességet, majd az élőlényeket ezek segítségével határozza el egymástól.³⁴ Szándékosan használok „elhatárolás”-t a „meghatározás” helyett, ugyanis nem tekinthetünk el Agamben megjegyzésétől, miszerint Arisztotelész tulajdonképpen nem határozza meg azt, hogy mi az élet: a lélek képességeinek felosztására szorítkozik és arra mutat rá, hogy a táplálkozásképeség elkülöníthetősége³⁵ miként teszi lehetővé a lélek képességeinek hierarchikus „újraartikulálását”. Az olasz filozófus szerint a szóban forgó szöveghelyen az arisztotelészi gondolkodás „stratégiai diszpozitívumának” működését érhetjük tetten, mely a „mi (ez vagy az a dolog)?” formájú kérdéseket „mi által (*dia ti*) tartozik valami egy másik dologhoz?” típusú kérdésekkel alakítja. Jelen esetben is ezt figyelhetjük meg: a szövegrészben Arisztotelész arra a kérdésre válaszol, hogy mi által vagy milyen alapon tartozik az élet a különféle élőlényekhez, milyen értelemben mondható erről vagy arról az élőlényről, hogy él.³⁶ Ha mármost Agamben megállapításainak a fényében olvassuk újra az elemzett szövegrészt, világossá válik, hogy ott sem az élet érzékelésként vagy gondolkodásként való meghatározásáról van szó (nem véletlen, hogy a látást érzékelő látó és a hallást érzékelő halló példáját a járást érzékelő járóé követi): *A lélekben* alkalmazott stratégiát követve, Arisztotelész kiválaszt kettőt az élet mondásának módjai közül,³⁷ így tisztázva, hogy „miként mondjuk az életet” az állatok és emberek esetében. Amikor tehát Irene Liu *A lélek* általunk vizsgált passzusait elemezve azt írja, hogy Arisztotelész

29 Lásd *Nikomakhoszi etika* 1170a35–b1.

30 *Nikomakhoszi etika* 1170a16–19.

31 Agamben 2007, 15.

32 *Nikomakhoszi etika* 1170a34–b2.

33 *A lélek* 415b13.

34 *A lélek* 414a29–b19.

35 *A lélek* 413a32.

36 Agamben 2002, 22. Az élet a táplálkozásképeség által tartozik az élőlényekhez, de az érzékelés által (*dia tén aiszthészin*) mondhatjuk az állatról, hogy létezik vagy él (413b1–2).

37 Gondoljunk itt a 413a22–25-re, amelyben a lélek képességei az élet mondásának módjait meghatározza jelennek meg.

számára a gondolkodás és érzékelés (vagy éppen a járás) nem pusztán cselekvések, hanem az „életben lét különböző módjai”, nem téved: az élet mondásának módjait az élet, a létezés módjai határozzák meg.³⁸ Eme értelmezés szerint Arisztotelész kijelentése („az élet tulajdonképpen értelemben érzékelés vagy gondolkodás”) nem azonosítja az életet az érzékeléssel vagy gondolkodással, hiszen ez csak két mód a sok közül. Bár Liu Agambentől eltérően használja a lét- vagy életmód fogalmát (amennyiben az „életben lét különböző módjait” az egyes cselekvéseknek felelteti meg), az eltérés feloldható, ha arra gondolunk, hogy az Agamben által használt egzisztencia tulajdonképpen nem más, mint a Liu által tételezett konkrét létmódok sokaságának egysége – az élet mint önnön konkrét módjainak variációja, mint folyamatos moduláció, melynek egységét éppen a magaságban rejlő stílusa vagy szingularitása adja.

Mindezek után visszatérhetünk Agamben gondolatainak értelmezéséhez. Ha a barát a magaságban rejlő másság, „a magaság mássá válása”, nem meglepő, hogy Agamben a barátságot úgy határozza meg, mint ennek a mássá-válásnak megfelelő deszubjektívációt, mely önmagam, pontosabban létezésem érzékelésének végtelen intimitásában zajlik.³⁹ Ha a barátság tapasztalatát mindenképp modern terminusokkal akarjuk megragadni, éppen a deszubjektíváció fogalma felé kell fordulnunk, hisz másként nem magyarázhatjuk meg, hogy a barát miként lakozhat másikként a saját egzisztenciánkban. Eltérően Kosmantól, Agamben úgy gondolja, hogy a barátság eseményében és tapasztalatában a szubjektumok megszűnnek különálló szubjektumnak lenni: a barátság mint a deszubjektíváció, mint a mássá- és másikká-válás eseménye megnyitja létezésem barátom létezése felé, és fordítva, barátom létezésének végtelen közelsége egy olyan helyre vezet, melynek nyitottságára csak én felelhetek. Ahogy arra Agamben egy vele készült interjúbán – a *philia* etimológiájához hűen⁴⁰ – rávilágít, a barátság „egy olyan vendéglátás, amelynek a helyszíne nem egy ház, hanem a létezés érzékelése”.⁴¹ Ha e két gondolatot összekapcsoljuk, azt mondhatjuk, hogy az imént említett hely vagy nyitottság (azaz egzisztenciánk centruma, „szíve”) ennek a vendéglátásnak a helyszíne. Ennek fényében értendő Agamben már említett gondolata is, miszerint a barátságban maga a lét oszlik meg, a lét meg- vagy együtt-osztottságának „két arcát, két pólusát” pedig az én és a barát képezik: a létezést éppen az imént említett vendéglátás vagy deszubjektíváció osztja meg, melynek következtében a magaság falai lebomlanak vagy porózussá válnak, a létezés szinguláris módjai összeérnek, egymással-válásaik kiazmust alkotnak. Bár Agamben nem tér ki a baráti közösség részletes elemzésére, úgy vélem Émilie Carrière fogalma hasznos lehet a leírására: az azonosság egységével szemben, melyet Carrière monászok vagy individuumok sokaságaként határoz meg, a *differenciális egység* „produktív” és „élő”, „porózus sokaság”, melynek tagjai olyan egységek, amelyek

38 Liu 2010, 583.

39 Agamben 2007, 17.

40 Lásd Benveniste 2016, 273–289.

41 de la Durantaye 2024.

„nem tűnnek el” a sokaságban, de nem rendelkeznek „áthatolhatatlan határokkal” (mint a monászok, szubjektumok vagy individuumok), ennyiben pedig nem választhatóak el szigorúan egymástól, hisz folyamatosan összeérnek. A barátság egysége, az együttélés tapasztalata ennek a differenciális egységnek a tapasztalata: a baráti mássá-válás nem a magaságot, hanem a magaság határait szünteti meg (a barátságban nem szűnünk meg teljesen önmagunk lenni és nem is oldódunk fel valamiféle mitikus, misztikus vagy erotikus egységben, ez az oka az Agamben által bevezetett topológiai alakzat komplexitásának). Míg az azonosság egysége a pusztá elválasztáson alapszik, addig a differenciális egység tagjai „a különbség által kommunikálnak egymással”.⁴² A korábbiakhoz kapcsolódva azt mondhatnánk, hogy Kosmannel szemben, aki a barátságra az azonosság egységeként tekint (ez a *we-subject*ként elgondolt baráti közösség), Agamben differenciális egységként (a baráttá-válások kiazmusaként, mely a magaság és másság összecsavarodását, kölcsönös átmetzését, komplex topológiai viszonyát feltételezi) próbálja elgondolni a barátságot.

A magaság komplex topológiájának fényében válik világossá, hogy miért „helyezi” Agamben az együttérzékenységet a létezés érzékelésébe. Az együttélés tapasztalatában a baráti felek megszűnnek különálló szubjektumnak vagy monásznak lenni, egy olyan deszubjektívációs eseménynek vannak kitéve, mely egymás létezésének „szíve” felé mozdítja őket. Amennyiben tehát saját létezésünket érzékeljük, nem kerülheti el figyelmünket annak centruma és a benne rejlő másság vagy heterogenitás. Ez a létezés már legalább annyira a barátomé, mint a sajátom: saját létezésemmel együtt, saját létezésemben barátom létezését is érzékelem. Ha nagyon pontosak akarnánk lenni, azt is mondhatnánk, hogy az együttélésben megvalósuló együttérzékenység az együttélésre magára, a létezés közösségére irányul, de ehhez persze hozzá kell tenni azt, amit a barátok életének egységéről az imént mondtunk. Létezésünk érzékelése nem mást tár fel, mint az együttlétezés és a magaság eredeti együtt-osztottságát, ami azonban – mint Agamben írja – a létezés érzékelésének osztottságát is felfedi: amint a már mindig is meg- és együtt-osztott létezésemben barátom létezését érzékelem, érzékelésem együttérzékenysévé válik,⁴³ és fordítva, a létezés érzékelésének „eleve osztott” volta (azaz a tény, hogy a létezés érzékelésében minden pillanatban ott munkál, „inszisztál” az együttérzékenység „instanciája”) teszi lehetővé a barátok együttélésének, életközösségének érzékelését (és elgondolását).

Azt tehát tudjuk, hogy az érzékelés milyen értelemben és miként *osztott*. Az azonban továbbra is kérdés, hogy milyen értelemben mondhatjuk meg- és együtt-osztottnak (az olasz *con-divisa* kettős értelmében). Mivel az érzékelés maga is egy tevékenység és létmód, minden amit a létezésről mondtunk, a létezés érzékelésre is érvényes: a létezés érzékeléséről a baráti életközösség sajátos formájaként vagy módjaként állíthatjuk, hogy együtt-osztott. Ha a barátság etikai-politikai mezején a barátok „együtt vannak osztva” a barátság eseménye

⁴² Carrière 2023.

⁴³ Ezen a ponton nem szabad megfeledkeznünk az élvezet központi szerepéről, melyről a fejezet elején esett szó.

által,⁴⁴ létezésük pedig folyamatosan összeér, egymásba fonódik, akkor az együttérzékenlést sem foghatjuk fel pusztán az egyik vagy másik fél tevékenységeként, hisz a feleket csak korlátozott értelemben különböztethetjük meg egymástól. Az együttérzékenység egyszerre jelenti a barátok differenciális egységének, életközösségének az érzékelését és magának az érzékelésnek a differenciális egységét: ahogy a barátok létezése, úgy az érzékelése és gondolkodása sem választható el egymástól, az együttérzékenység tehát sosem lehet magányos tevékenység, hiszen azt minden értelemben a barát jelenléte aktualizálja.

Barátság és közösségfilozófia

A *La comunità che viene* tétje és célja egy olyan közösség elgondolása, mely nem a hozzátartozás ilyen vagy olyan feltételén („pirosnak, olasznak, kommunistának lenni”) és nem is „a feltételek pusztá hiányán” alapszik:⁴⁵ egyetlen alapja vagy feltétele a közösséghez való tartozás ténye, a „hozzátartozás [*appartenenza*] maga”.⁴⁶ A közösségiség ily módon való újragondolását elsősorban az eljövendő közösség tagjainak ontológiai státusza teszi szükségessé, hisz az eljövendő politika „a bármely szingularitás [*singularità qualunque*] politikája”.⁴⁷ Ahhoz tehát, hogy a mű tétjét és jelentőségét igazán megérthessük, azt kell tisztáznunk, hogy kik az eljövendő közösséget alkotó szingularitások.

Az eljövendő politika „újdomsága” – írja Agamben műve céljának tisztázása után – abban áll, hogy nem az Állam irányításáért folyó harc, hanem az Állam és „nem-állam”, az államszervezet és a bármely szingularitás között húzóódó „áthidalhatatlan diszjunkció” határozza meg. Ezt a „nem-államot” (és a neki megfelelő „bármely szingularitást”) azonban az olasz filozófus az emberiséggel azonosítja, így első körben azt mondhatjuk, hogy a bármely szingularitások az emberek.⁴⁸ Ehhez rögtön hozzá kell tennünk az *Etica* című fejezet elején megfogalmazottakat: „nincs lényeg, nincs történelmi vagy szellemi hivatás, nincs biológiai sors”,⁴⁹ mellyel az ember azonos lenne, vagy amelyet meg kellene valósítania, hiszen ha lenne, nem létezhetne etika – egyedül megvalósításra váró feladatok lennének. Ebből azonban nem arra kell következtetnünk, hogy „az emberek semmik vagy nem kell valaminek lenniük [...] és szabadon választhatják ezt vagy azt a sorsot”, ugyanis van valami, amivel azonosak és aminek lenniük kell, de ez a valami nem lényeg- vagy dologszerű, hanem „az egzisztenciájuknak mint lehetőségnek vagy képességnek az egyszerű ténye”.⁵⁰

44 Agamben 2007, 19.

45 Agamben ezen a ponton különbözteti meg saját projektjét Blanchot-étól (*La communauté inavouable*), aki éppen egy feltételek nélküli közösséget próbált elgondolni úgyszintén fontos közösségfilozófiai művében.

46 Agamben 1990, 58.

47 Agamben 1990, 58.

48 Agamben 1990, 58.

49 Agamben 1990, 31.

50 Agamben 1990, 31. (Kiemelés az eredetiben.)

További kérdés, hogy az eljövendő közösség tagjai miért „bármely” szingularitások. A transzcendentálék felsorolásakor a skolasztikus teológusok *quodlibet*ként határozzák meg azt a létezőt (*quodlibet ens*, azaz bármely létező), amelyről a különféle transzcendentálékat (az egyet, az igazat, a jót és a tökéleteset) állítják. Fontos azonban, hogy ezt a „bármely”-t ne az indifferencia jeleként értsük: amikor a skolasztikus teológusok azt írják, „bármely létező egy, igaz, jó vagy tökéletes”, értelemszerűen nem arra gondolnak, hogy a transzcendentálék bármely létezőre igazak. Éppen ellenkezőleg, a „[*q*]uodlibet ens »úgy van, hogy az mindig számít«”.⁵¹ Ezért írja Agamben, hogy a „[*b*]ármely nem indifferens voltában viszonyul a szingularitáshoz” (ez felelne meg Blanchot elgondolásának), hanem „úgy-létében” érinti és határozza meg azt: a bármely nem az indifferencia, hanem a *hogyan* vagy az *úgy ahogy* jele. Fontos, hogy az indifferenciával vagy a „semmitmondó általánossággal” nem a különféle tulajdonságoknak meghatározó szerepet tulajdonító gondolkodásmód áll szemben: az sem célravezető, ha a létezőt indifferens voltában próbáljuk megragadni, de az sem, ha bizonyos tulajdonságaival azonosítjuk és annak alapján határozzuk meg egy csoport vagy halmaz („a pirosak, a franciák, a muszlimok”) tagjaként (ezek az identitásközösségek).⁵² A létezők meghatározó tulajdonságai „visszavétetnek”, de „nem egy másik osztályért vagy bármiféle hozzátartozás egyszerű, általános hiányáért [...], hanem a [létezők] *úgy-létéért*, a hozzátartozásért magáért”.⁵³ A bármely szingularitások tehát nem többek saját mikéntjüknél – annál a „hogyan”-nál vagy „úgy”-nál, amely tulajdonképpen létezésük módjával vagy formájával azonos. Az eljövendő közösséget alkotó bármely szingularitások a létezés szinguláris, „mindig számító” módjai. Kérdés azonban, hogy mi közük van a barátsághoz.

A bármely szingularitás – ahogy azt a latin megfejezője is jól érzékelteti (*quodlibet*) – „már mindig is az akaratra utal, [...] eredeti viszonyban áll a vággyal”.⁵⁴ Ezt bizonyítja a szeretet tapasztalata is, ugyanis a szeretet nem a szeretett lény egyes tulajdonságaira, de nem is valamiféle tág általánosságra vonatkozik – a szerető „az összes tulajdonságával együtt akarja a szeretettet”, a szeretett „úgy-létére” vágyik.⁵⁵ Nem mindegy azonban, hogy a szeretet mely formájára gondol Agamben, amikor ezeket a sorokat írja. Hogy ezt tisztázzuk, többek között abból kell kiindulnunk, hogy az általunk vizsgált *Lamico*-ban számos olyan utalás és gondolat olvasható, mely közvetlen vagy közvetett módon korai közösségfilozófiai művét idézi. Ami a közvetlen utalást illeti, kezdjük mindjárt azzal, hogy – lévén a barátságot konstituáló együtt-osztás „tisztán egzisztenciális” – a barátok nem valamiféle „közös szubsztanciában” (születés, törvény, hely, ízlés), hanem a tiszta egzisztenciában magában osztoznak. Azért definiálja Agamben a barátságot „a minden

⁵¹ Agamben 1990, 3.

⁵² Agamben 1990, 3–4.

⁵³ Agamben 1990, 4. (Kiemelés az eredetiben.)

⁵⁴ Agamben 1990, 4.

⁵⁵ Agamben 1990, 4.

osztást megelőző együtt-osztás”-ként, mert a barátok „a létezés tényét, az életet magát” osztják meg egymással.⁵⁶ A barát „egzisztenciálé és nem kategória”, amikor valakit barátomként ismerek fel vagy érzékelek, nem „valamiként” tekintek rá: „valakit »barát«-nak hívni nem ugyanaz, mint »fehér«-nek, »olasz«-nak, vagy »meleg«-nek [*caldo*] hívni, mert a barátság nem egy szubjektum tulajdonsága vagy minősége”.⁵⁷ A barátom érzékelésekor, a megosztott létezés egy szinguláris módját érzékelem, így életközösségünk alapja sem lehet más, mint e közösség anyagának, az életnek a megosztása: a baráti közösség nem a barátaimmal megosztott közös tulajdonságokon alapszik, hanem az együtt-osztás eseményén, mely egyszerre gyűjti össze és szórja szét a barátokat a barátság tisztán egzisztenciális, etikai-politikai síkján. Ha a barátra bármely szingularitásként tekintek (márpedig ekként tekintek rá, hisz a barátságot meghatározó érzékelés a létezés pusztá tényére irányul), létezésének formájaként vagy módjaként érzékelem őt, s ha magam sem vagyok több életem „hogyan”-jánál, egy szinguláris „úgy-lét”-nél, nem fűzhet barátomhoz más, mint a szeretet, mely megnyitja létezésem felé, vendégül látja létezését létezésemben, sőt azt létezésének eredeti nyitottsága felé hajlítja. A baráti- és az eljövendő közösség ebben a tekintetben azonos, hisz mindkettőt a hozzátartozás (*appartenenza*) pusztá ténye alapozza meg. Agamben etimológiai megjegyzéseit kiegészítve azt is mondhatnánk, hogy az a fajta „ki-” vagy „keresztültartás” (*per-teneo*), mely barátom létezésének centruma felé (*ad-*) húz. Amint azonban ezt kimondtuk, és a „keresztültartást” a korábban említett kiazmusként azonosítottuk, látnunk kell, hogy Agamben közösségfilozófiai kulcsterminusának helyes fordítása a *kitartó összetartás*.

A direkt utalásokon és megosztott gondolatokon túl van azonban egy további pont, melyet artikulálnunk kell Agamben közösségfilozófiai művében ahhoz, hogy a két szöveg együttolvashatóságát meggyőzően demonstráljuk: miként jelenik meg a meg- vagy együtt-osztás fogalma a korai műben? Ahogy a barátság kapcsán nem beszélhetünk egy közös szubsztancia megosztásáról, úgy a bármely szingularitások közösségét sem valamiféle közös tulajdon(ság) határozza meg. A „közös és szinguláris” viszonyának problémájához korai, közösségfilozófiai művében Agamben azzal az archeológiai hűséggel és szigorral viszonyul, mely szinte az összes művét meghatározza: ahogy azt a vonatkozó fejezet címe (*Principium individuationis*) már elárulja, az olasz filozófus a probléma eredeténél keresi a választ. Ami az individuáció klasszikus, skolasztikus problémáját illeti, Agamben ezen a ponton is a modális ontológia atyját, Duns Scotust követi, aki szerint az individuáció egy „természethez vagy közös formához” való hozzáadódásként határozható meg. Ami viszont egy formát – hozzáadódása által – egyedivé tesz, az „nem egy másik forma vagy lényeg vagy tulajdonság, hanem egy *ultima realitas*, a formának magának egy »ultimitása«”.⁵⁸ Ebből viszont az következik – teszi hozzá Agamben –, hogy a „közös forma vagy természet

⁵⁶ Agamben 2007, 19.

⁵⁷ Agamben 2007, 12.

⁵⁸ Agamben 1990, 13. (Kiemelés az eredetiben.)

[...] indifferens a bármely szingularitáshoz képest”.⁵⁹ Éppen ennél a gondolatnál húzható meg a skotista koncepció határa: ha az individuáció tárgya, a közös természet valamiféle „előzetes valóság”, melyhez a szingularitás hozzáadódik, a szingularitást meghatározó *quodlibet* – mely éppen az indifferencia áthatolhatatlansága által keltett kettősséget hivatott megszüntetni, és nem az indifferencia jele, de nem is predikátum vagy tulajdonság – „elgondolatlanul marad”.⁶⁰ Ahogy tehát azt az előző fejezet kapcsán láthattunk, az individuáció problémájának újragondolása a „bármelység” (*quodlibetalità*) és az indifferencia viszonyának újragondolását feltételezi. Agamben a viszonyt Champeaux-i Vilmos híres gondolata alapján fogalmazza újra, miszerint az idea „nem lényegileg, hanem indifferens módon van benne minden egyes hozzátartozó individuumban”.⁶¹ az univerzálé vagy idea tehát ugyanaz a hozzátartozó individuumokban, de nem lényegileg (azaz „oly módon, hogy lényegüknél fogva egy és ugyanazon anyagban vagy formában részesül[nének]”), hanem indifferens módon rejlik bennük és határozza meg őket.⁶² Ebből pedig Agamben arra következtet, hogy a szingularitások „lényegtelenek”, így különbségük kritériumát sem valamiféle lényegben vagy fogalomban kell keresnünk. Vilmos elgondolását Spinoza gondolja tovább azzal, hogy az *Etikában* azt írja, a testek abban a tekintetben egyeznek meg, „hogy egyazon attribútum fogalmát foglalják magukban”,⁶³ majd valamivel később megjegyzi, hogy az „ami minden dologban közös [...], nem alkotja egyetlen egyedi dolog lényegét sem”.⁶⁴ Vilmos és Spinoza gondolatai lehetővé teszik a közösség(iség) inesszenciális formájának elgondolását: a kiterjedés attribútuma, melynek tekintetében minden test közös, nem valamiféle lényegben egyesíti a tulajdonságokat, „hanem szétszórja őket a létezésben”.⁶⁵ Az indifferencia tehát nem a közös természetet és a szingularitásokat elválasztó áthatolhatatlanság, hanem „a közös és a saját, a nem és a faj, a lényegi és az esetleges indifferenciája”, azaz egybeesése.⁶⁶ A „bármely” megszünteti a nyugati filozófia konstitutív distinkcióit, feloldja az általános és az egyedi ellentmondását: a bármely szingularitás létezésének egésze, azaz minden tulajdonsága számít – nem emelhetünk ki ezek közül párat és határozhatjuk meg univerzálévá emelésük által a létezőket. Bár Agamben az írás és az arc példáival él,⁶⁷ az általa írtakat a létezésre magára is alkalmazhatjuk: ha – mint azt a skolasztikus gondolták – a potenciát és aktust, a közös formát és a szingularitást összekötő átmenet „modális oszcillációk végtelen sorozata”, a létről magáról azt kell mondanunk, amit Agamben e viszonyról ír: a közös és a szinguláris, a létezés és annak

⁵⁹ Agamben 1990, 13.

⁶⁰ Agamben 1990, 13.

⁶¹ Borbély 2019.

⁶² Borbély 2019.

⁶³ *Etika* II. 13. 2. segédétel.

⁶⁴ *Etika* II. 37.

⁶⁵ Agamben 1990, 14.

⁶⁶ Agamben 1990, 14–15.

⁶⁷ Agamben 1990, 15–16.

szinguláris módjai nem többek a bármely két arcánál. A bármely az ontológiai differenciát felszámoló indifferencia, az a pont vagy megkülönböztethetetlenségi zóna, melyben a lét önnön szinguláris formáit vagy módjait érinti, melyben a lét és a módjai elválaszthatatlanul összefonódnak.⁶⁸ A bármely „egy váltakozó szcintillációs vonal, amelyben a közös természet és szingularitás, potencia és aktus kicserélődnek és egymásba hatolnak”. Ez a vonal felel meg a tiszta egzisztencia eredeti együtt-osztásának, mely a barátságról mondottakat meghatározta.⁶⁹ Ez a vonal az, amely a létezést keresztül-kasul szeli és ezáltal megosztja, de az általa hagyott nyom, az indifferencia nyoma, nem áthatolhatatlan fal, legyőzhetetlen távolság vagy áthidalhatatlan szakadék, hanem megkülönböztethetlenségi küszöb, egybeesési- és érintkezési pont. Ami a korai szövegben a „bármely”, az a relatíve kései esszében a barátság: a létezés együtt-osztásának eseménye, a kiazmus, mely a létezést és annak tiszta, szinguláris módjait összefonja – a létezésnek mint kitaró összetartásnak a folyamatos kifejeződése, megnyilvánulása: a közösség maga.

Bibliográfia

- Agamben, Giorgio. 1990. *La comunità che viene*. Torino: Einaudi.
- Agamben, Giorgio. 2002. *L'aperto*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio. 2007. *L'amico*. Milánó: Nottetempo.
- Aristoteles. 1983. *Magna Moralia*. Ford. Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie Verlag.
- Arisztotelész. 1984. *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest: Gondolat.
- Arisztotelész. 2006. *Lélektudományi írások*. Ford. Steiger Kornél et al. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Arisztotelész. 2023. *Nikomakhoszi etika*. Ford. Simon Attila. Budapest: Atlantisz.
- Benveniste, Émile. 2016. *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*. Ford. Elizabeth Palmer. Chicago: Hau Books.
- Borbély Gábor. 2019. *Civakodó angyalok*. Budapest: Akadémiai Kiadó. DOI: <https://doi.org/10.1556/9789634544319>
- Carrière, Émilie. 2023. „What is Wokeness?” In *Ill Will*. [<https://illwill.com/what-is-wokeness>] (2024. 06. 21.)
- Collins, Thomas Isaac. 2018. „[Communism without heirs]: Love and Community in the writing of Maurice Blanchot.” MA szakdolgozat, University of Virginia. DOI: <https://doi.org/10.18130/v3-e0v8-9p93>
- Deleuze, Gilles. 2013. *Mi a filozófia?* Ford. Farkas Henrik. Budapest: Műcsarnok.

⁶⁸ Agamben 1990, 15–16.

⁶⁹ Agamben 1990, 16.

- Gooding, Nicholas Phillips. 2019. „The Social Achievement of Self-Understanding: Aristotle on Loving Oneself and Others.” Doktori disszertáció, University of California.
- Heller-Roazen, Daniel. 2009. *The Inner Touch. Archaeology of a Sensation*. New York: Zone Books.
- Kosman, Louis Aryeh. 2014. *Virtues of Thought. Essays on Plato and Aristotle*. Harvard: Harvard University Press. DOI: <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674416437>
- Liu, Irene. 2010. „Love Life: Aristotle on Living Together with Friends.” *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 53: 579–601. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174X.2010.526323>
- Madou, Jean-Pol. 1998. „The Law, the Hearth: Blanchot and the Question of Community.” *Yale French Studies* 93: 60–65. DOI: <https://doi.org/10.2307/3040730>
- Nancy, Jean-Luc. 1991. *The Inoperative Community*. Ford. Peter Connor et al. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Spinoza, Baruch. 2022. *Etika*. Ford. Boros Gábor. Budapest: L'Harmattan.
- Stern-Gillet, Suzanne. 1995. *Aristotle's Philosophy of Friendship*. New York: SUNY.
- Thomson, Iain. 2000. „Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics.” *International Journal of Philosophical Studies* 8/3: 297–327. DOI: <https://doi.org/10.1080/096725500750039291>

KRATÉR

Az újrafelfedezett álom – Freud, Binswanger és Heidegger álomkonceptiója

Szummer Csaba 
PhD, egyetemi tanár (KRE),
szummercs@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.1.7>

A romantikát követően a 19. századi gondolkodás az álmot a valóság tagadásaként fogja fel. Freud, majd Binswanger, más-más módon, de *elsődleges* szerepet tulajdonít az álomnak az éber gondolkodással szemben. Freud szerint az álom hallucinatorikus vágyteljesítés, míg Binswanger felfogásában az egzisztencia ábrázolása. Binswanger saját álomelmélete megfogalmazása során jelentősen inspirálja a *Lét és idő*. Heidegger azonban a *Lét és idő*ben a *Dasein* éber létmódjait írja le, sőt az álom a késői Heideggert sem foglalkoztatja. Az *Andenken*-szövegekben az álomra és az árnyéokra való utalások nem mint az álom, hanem éppen hogy mint a *Dasein* éber létmódjának a metaforái jelennek meg.

Kulcsszavak: álom, egzisztenciális analízis, egzisztencia, *Dasein*, epokhé, daseinanalízis, Freud, Binswanger, késői Heidegger

The Rediscovered Dream – Freud's, Binswanger's and Heidegger's Concept of Dream

After Romanticism, 19th century thinking conceives of the dream as a denial of reality. Freud, and later Binswanger, in different ways, gave dreaming a primary role over waking thought. For Freud, the dream is a hallucinatory wish-fulfilment, while in Binswanger's conception it is a representation of existence. In formulating his own theory of dreaming, Binswanger is greatly inspired by Heidegger's *Being and Time*. However, Heidegger describes in *Being and Time* the waking modes of being of *Dasein*, moreover dream is not a preoccupation of the late Heidegger. In the *Andenken*-texts, the references of dream function actually as metaphors for *Dasein's* waking modes of being.

Keywords: Dream, Existential Analytics, Existence, *Dasein*, Epoché, Daseinsanalysis, Freud, Binswanger, Late Heidegger

„Mi is ez – az álom? Mindenki számára ismerősek az »álmok«, ám mégis kevésbé ismertük fel, hogy miben is áll az álom lényege.”¹

Bevezető²

Az antikvitás és a középkor különleges szerepet tulajdonított az álomnak. A modernitással ez a jelentőség csökken, és a romantika fedezi fel újra az álmot. A 19. század második felét azután újra egy olyan álomfelfogás uralja, amely az álmot mintegy lefokozva, *nem a saját jogán*, hanem *a valóság* ellentétéként értelmezte, mintha az alvás „lekapcsolná” az álmodó tudatot a valóságról. Freuddal, majd Binswangerrel egy merőben új álomfelfogás lép színre.³ Mint látni fogjuk, ez *megfordítja* a rangsort az éber és az álmodó tudat között. Amikor Binswanger megírja *Álom és egzisztencia* című tanulmányát, meghatározó befolyást gyakorol rá a néhány évvel korábban megjelent *Lét és idő*. A *Lét és idő* egzisztenciális analitikája azonban nem terjed ki a *Dasein* alvó létmódjára, az álomra. Binswanger minden bizonnyal Freud hatására ismerte fel az álom kardinális szerepét az értelemképződésben. Az álmok értelmezése során azonban Binswanger nem Freud módszerét, hanem Husserl fenomenológiáját alkalmazta. A másik jelentős újítása az volt, hogy Heidegger egzisztenciális analitikáját az álomra próbálta kiterjeszteni. Sem Heidegger, sem Husserl nem tulajdonított különösebb jelentőséget az álomnak.⁴ Freud álomterápiáját Heidegger lételemzésével és a fenomenológiával egyesítve ezért Binswanger egy gyökeresen új álomkoncepciót alkotott.

1 Heidegger 2018, 91.

2 A tanulmány megírását az OTKA „Affektivitás, fantázia, emlékezet: nem-intencionális tudatformák Kanttól a fenomenológiáig” című, 138745 számú pályázata támogatta.

3 Jelen tanulmányban nem térek ki az álom szerepére a romantikus gondolkodásban. Többek között ezt tárgyalja Foucault 1999. Nincsen lehetőségem Bergson álomkoncepciójának tárgyalására sem. Meg kell azonban említenem, hogy Bergson elgondolása hatással volt Binswanger és Merleau-Ponty álomkoncepciójára is, lásd Morley 1999. Bergson szembeállítja a szokásemlékezetet (*mémoire-habitude*) és tiszta emlékezetet (*mémoire pure*). A szokásemlékezetet motoros sémák, a fizikai környezet, a gyakorlati élet és a társas élet követelményei és rutinjai által kialakított automatizmusok uralják. Az álmodó tudat ugyanakkor mentesül az éber lét unalmas penzumai, a predikatív tapasztalás rutinszerű működtetésének terhe alól. Az alvás közben megszabadulunk a cselekvést szolgáló közvetlen motivációktól. A szokásemlékezettel szemben a tiszta emlékezet szerves módon alakul ki, spontán módon és végtelen dinamizmussal szerveződik. Ezt a dinamizmust az éber tudatállapotban lefojtják a jelen pillanat és a konkrét cselekvés érdekei. Az álmodás speciális tudatállapotában ugyanakkor a felszínre törhetnek a tiszta emlékezet sajátosságai, lásd Bergson 1990, 134.

4 Ahogyan Nicola Zippel megállapítja, Husserl az álmodás kifejezést „voltaképpen negatív értelemben használja, szembeállítva azt a fenomenológia autentikus kutatási területével, azaz a transzcendentális szubjektivitás éber életével” (Zippel 2016, 181). Zippel szerint Husserl a következő négy szövegben foglalkozik az álommal: a Husserliana XXIII. kötetében; a Heringnek írt levélben; egy kéziratban, amely 1933 tavaszára datálható; végül egy 1920-as években publikált szövegben, amely a Husserliana XXXIX. kötetének 17. függelékében jelent meg.

Az álom mint vágyteljesítő hallucináció

Míg a *Lét és idő* az emberi ittlét éber létmódjait írja le, Freud számára az éber tudat csupán másodlagos jelentőségű, miközben az álom magát a *paradigmatikus tapasztalatot* jelenti. Az álom szolgáltatja Freudnak azt a modellt, amelynek alapján a legkülönbözőbb lelki jelenségeket megvilágítani igyekszik. Miközben a *Dasein* a világra nyitott létező, a freudi szubjektum befelé fordul, saját belső világa felé. Freudnál a tudat elsődlegesen *önmagát afficiáló*, fantáziáló, érzelmekkel és indulatokkal telített, nem logikus tudat.⁵ A heideggeri ittlét ezzel szemben világban-benne-lét. Heidegger szerint a világ „olyan valami, »amiben« a jelenvalólét mint létező már mindenkor volt”.⁶ A jelenvalólét „létéhez lényege szerint tartozik hozzá” a világra való *rátaltság*.⁷ „A jelenvalólét [...] faktikusan mindenkor egy meghatározott »világra« – a magáéra – van utalva.”⁸

A zollikoni szemináriumokon Heidegger szcientistaként beszél Freudról, aki „az újkori természettudomány posztulátumát” viszi át a lelki jelenségek területére.⁹ Freud jogosulatlanul feltételezi, mutat rá Heidegger, hogy a tudat jelenségei kauzális szempontból kontinuuusak, akárcsak a természeti folyamatok, vagyis lefedhetők a magyarázatok hézagmentes sorával, nem adva semmilyen teret sem az értelmezésnek. Freud koncepciója nem a leírni kívánt tárgy tulajdonságaiból indul ki, hanem az újkori tudomány prekoncepcióját érvényesíti.¹⁰ Heideggerhez hasonlóan hosszú időn keresztül a fenomenológusok többsége is csupán Freud naturalista arcát látta.¹¹ Valójában azonban Freud *egyszerre*

5 Ullmann 2016, 12, 19.

6 Heidegger 1989, 187.

7 Heidegger 1989, 203.

8 Heidegger 1989, 497.

9 A zollikoni szemináriumok döntő szerepet játszottak a daseinanalízis kifejlesztésében. A szemináriumokat maga Heidegger vezette. Az első szemináriumot 1959-ben, a zürichi egyetem klinikáján tartották, majd hat év szünet következett. 1965-től a szemináriumok Medard Boss Zürichhez közeli zollikoni házában folytak, évi 2-3 alkalommal, több napon keresztül.

10 Heidegger ezt mondja: „Freud a tudatos emberi jelenségeket illetően is azt feltételezi, hogy azok hiánytalanul megmagyarázhatók, azaz, hogy a kauzális összefüggések kontinuuusak. Minthogy ilyesmi nincsen meg a »tudatban«, fel kell hogy találja a »tudattalanat«, melyben a kauzális összefüggések hiánytalanul meg kell legyenek. Freud posztulátuma szerint a lelki teljes egészében megmagyarázható, s itt magyarázat és megértés azonosítva lesznek. Ez a posztulátum nem magukból a lelki jelenségekből származik, hanem az újkori természettudomány posztulátuma. Ami Kantnál az észlelésen túlmenő, az a tényállás például, hogy a kő azért lesz meleg, mert süt a nap, az Freudnál »a tudattalan«.” (Heidegger 1987. 260; idézi Vajda 1993, 5.)

11 A pszichoanalízis atyjának naiv, konstruált tudatkoncepciója, tényleges és pszeudonaturalizmusa, valamint látványosan demonstrált szcientizmusa a fenomenológusok többségét megakadályozta abban, hogy komolyan vegye Freud állításait egy érzelemvezérelt, nehezen hozzáférhető, ám bizonyos feltételek mellett – legfőképpen pedig az álomban – mégis szisztematikusan tanulmányozható tudati szféra létezéséről. Freud – Merleau-Ponty (2006, 301) kifejezésével – „szedett-vedett fogalmisága”, spekulatív elméleti konstrukciói például az életöztönökről és a halálöztönökről, az Ödipusz-komplexusról és annak univerzális, kortól és kultúrától független jelentőségéről jelentették a legfőbb akadályokat; riasztónak hatottak továbbá olykor hajmeresztően implauzibilis értelmezései, szemantikai és grammatikai „trükkjei”, amelyekkel az álmokat értelmezte esettanulmányjaiban.

naturalista és antinaturalista. Újszerűsége végső soron abban gyökerezik, hogy rámutat: a jelentésképződésnek létezik egy addig nem tematizált *mögöttes* szférája.¹²

Freud álomkoncepciójának antropológiai alapja az, hogy Freud idioszinkretikus módon *leszűkíti a tapasztalás fogalmát* és a vágykielégítés *speciális esetével* azonosítja azt. *Sóvárgó* természete a freudi szubjektum lényegét alkotja. Ez a szubjektum állandóan a vágy magasfeszültségű állapotában van, akárcsak a *junkie*, akit mindenekelőtt kínzó sóvárgásainak mielőbbi kielégítése foglalkoztatja. A sóvárgó szubjektum az álomban *sajátos ismeretelméleti helyzetben* találja magát, a *hallucinatorikus vágyteljesítés* állapotában.¹³ Az elsődleges és másodlagos folyamat koncepciójával a pszichoanalízis atyja élesen elhatárolja egymástól az álombéli és az éber tudati működést. Noha mindkettő célja a vágykielégítés, az éber tudat ezt *közvetett* úton, az álombeli pedig *közvetlenül, hallucináció formájában* igyekszik elérni.¹⁴

„Álom és egzisztencia” – Binswanger álomkoncepciója

Binswanger az álommal egy olyan létmódot kezd el vizsgálni, amely kívül esik Heidegger érdeklődésén.¹⁵ Binswanger szerint az álomban „a *Dasein* saját létével

12 Uta Jaenicke, a kortárs daseinanalitikus ugyanakkor megállapítja, hogy a daseinanalitikus álomértelmezés nem abban különbözik Freud pszichoanalízisétől, hogy az utóbbi valamilyen „rejtett jelentést” keres az álomban, míg az előbbi nem. Mindkettő ezt teszi. A különbség onnan ered, hogy „milyen mögöttes struktúrát keresünk [...] és mi a célunk, amikor az álom értelmébe hatolunk”. (Jaenicke 1996, 105) Freud célja, hogy az egyén rejtett vágyait tárja fel. Ennek megfelelően értelmezi Freudot Jaenicke mestere, Alice Holzhey-Kunz is, a daseinanalízis *doyenje*: „Amikor amellett érvelek, hogy a hermeneutika fontos szerepet játszik a daseinanalízisben, ugyanakkor azt is hangsúlyozom, hogy a daseinanalízis közel áll a pszichoanalízishez.” Pontosabban „a pszichoanalízis hermeneutikai elméletéhez a tudatos és tudattalan célokról, és a szubjektív tapasztalatok személyes jelentéséről”. (Holzhey-Kunz 1996, 93.)

13 „Minden további nélkül feltételezhetjük, hogy van a lelki apparátusnak olyan primitív állapota, amikor [...] a vágyakozás hallucinációba torkollik. Ez az elsődleges lelki tevékenység [...] észlelési azonosságra törekszik, vagyis annak az észlelésnek a megismétlésére, mely a szükséglet kielégítéséhez kötődik.” – írja Freud az *Álomfejtés* hetedik fejezetében (Freud 2016, 393).

14 *Az ősvilági és az énben*, az érett Freud strukturális modelljében, az elsődleges folyamatnak külön instancia felel meg. Az ösztön-én a psziché legmeghatározóbb része, amely *primer módon* rendelkezik a szubjektum összes pszichikus energiájával, és amelynek féken tartása állandó és jelentős erőfeszítést követel az éntől és a felettes éntől.

15 Van egy másik olyan létezési dimenzió is, amelyet Heidegger a *Lét és időben* nem vizsgál, Binswanger számára azonban alapvető jelentőségű. Ez a szeretet, amit Binswanger *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* című könyvében tárgyal. A könyv 1942-ben jelenik meg. A zollikoni szemináriumokon Heidegger a könyv kapcsán kijelenti, hogy Binswanger *félreértette a Lét és időt*, az ontikus jelenségeket ontológiaikként értelmezve (Heidegger 1987, 115, 190–192). Binswanger a *Grundformen* későbbi kiadásában készségesen elismeri tévedését, azonban könyvét a *Lét és idő* „termékeny félreértésének” nevezi (Binswanger 1993, 5). Elismeri tehát, hogy a *Grundformenben* leírt fenomenológia csupán antropológia, vagyis az ontikus és egzisztenciális szinten marad, nem pedig fundamentálonológia. Joeri Schrivers ugyanakkor amellett érvel, hogy Binswanger itt csupán udvariassági gesztust tesz Heideggernek. Schrivers szerint valójában arról van szó, hogy Binswanger a *szeretet* fenoménjával egy olyan *ontológiai*

szembesül”.¹⁶ Az álom – a *Dasein* aktív éber létmódjaival összehasonlítva – egy passzív és öntudatlan létmód. A *Dasein* „sem azt nem tudja, hogy »hogyan« történik vele az álom, sem pedig azt, hogy »mi« történik vele”.¹⁷ Az álmot egyszerűen elszenvedjük.¹⁸ Binswanger úgy gondolja, hogy az álomban pregnánsabban szembesülünk saját létezésünkkel, *egzisztenciánkkal*, mint éber állapotban.¹⁹ „A nyelv, a költő képzelete és – mindenek előtt – az álom” a *Dasein* ontológiai struktúráját jeleníti meg.²⁰ Amikor egy álomban zuhanunk vagy repülünk, ezek a képek nem vezethetők le semmiből. „Ontológiai szempontból itt elértük a feneket.”²¹

Binswanger *Álom és egzisztenciájához* két és fél évtizeddel később írt bevezető tanulmányában (*Álom, képzelet és létezés*) a fiatal Foucault megállapítja, hogy a címtől eltérő módon annak tárgya nem annyira „az álom és az egzisztencia, mint inkább maga az egzisztencia, ahogyan az önmagának megjelenik és megfejthetővé válik az álomban”.²² Binswanger számára, állapítja meg Foucault, az álom olyan sajátos „létmód, amelyben az egzisztencia jelentésteli módon jelentkezik be”.²³ Az álom az egzisztenciát ábrázolja: „Az álomban minden »én«-ként jelenik meg, még a tárgyak és az állatok is, az üres tér, a távoli, idegen dolgok is, amelyek benépesítik a fantáziát. Az álom az egzisztencia, amely mélyen behatol a kietlen pusztaságokba, összezúzódik a káoszban, hangzavarban robban ki, alig lélegző vadállatként vergődik a halál hálójában.”²⁴ Binswangernél az álom nem csupán „a fantázia belső kertje”. Az álomban az álmodó „rátalál egzisztenciája eredendő mozgására és önnön szabadságára, annak beteljesedésére vagy elidegenedésére”.²⁵ Foucault szerint „[á]lmának legmélyén halálával találkozik az ember”, a halál pedig autentikus formájában nem

dimenziót von be vizsgálódásaiba, amelyről a *Lét és idő* nem ejt szót. Binswangernek a *Grundformen*hez írt 1962-es előszavát idézi, ahol Binswanger ezt mondja: „[A] Heidegger és közöttem lévő eltérések nem annyira abból erednek, hogy én a fundamentálonológiai antropológiailag értelmezem, mint inkább abból, hogy éppen ellenkezőleg, *ontológiailag* [...] próbálom megérteni a szeretetet. És Szilasi megállapítása [ebből a szempontból] is helyesnek bizonyul: új tapasztalási módok alapján sikerül új tapasztalási lehetőségeket körvonalaznunk.” (Binswanger 1993, 5; idézi Schrivers 2017, 491 – kiemelés az eredetiben.)

16 Binswanger 1986, 102.

17 Binswanger 1986, 102.

18 Amikor megfejt az álmod, „csak akkor *csinál* valamit az ember.” „Amit azonban csinál, az nem élet – az egyén nem tud életet csinálni –, hanem történelem. Az álmodó ember [...] élet-működés; az éber ember »élet-történelmet« alkot. [...] A saját életének a történelmét.” (Binswanger 1986, 102 – kiemelés az eredetiben.)

19 Heideggernél a *Dasein*, az emberi ittlét azt a létezőt jelöli, amelynek sajátos, csak rá jellemző *létmódja* az egzisztencia. A *Dasein* lényege, hogy rákérdez a lét és saját léte jelentésére, nyitott a létezésében. Binswangernél ugyanakkor az „egzisztencia” terminus kétféle jelentéssel szerepel: egyrészt az emberi ittlét értelmében, vagyis Binswanger a heideggeri *Dasein* jelöli vele, másrészt a *Dasein létmódja* értelmében.

20 Binswanger 1986, 83.

21 Binswanger 1986, 83.

22 Foucault 1999, 15. (Kiemelés az eredetiben.)

23 Foucault 1999, 15.

24 Foucault 1999, 44.

25 Foucault 1999, 38.

más, mint „az egzisztencia kiteljesedése”.²⁶ Foucault úgy véli, hogy az „álom azért olyan fontos az egzisztenciális jelentések ábrázolásánál és megértésénél, mert alapvető koordinátáin képes kijelezni az egzisztencia mozgásívét”.²⁷ Az álomszféra „jelentésbeli kiváltsággal” rendelkezik: az álomelemzés során lehetségessé válik „az egzisztenciális helyzetem átfogó megértése” anélkül, hogy eközben az álomelemzés „feloldódna valamiféle filozófiában”²⁸ – mondja Foucault, nyilvánvalóan Heidegger egzisztenciális hermeneutikájára utalva.

Binswanger nyomán a daseinanalízis is az egzisztenciát látja manifesztálódni az álomban, amit az álom „egyszerre feltár és elleplez”.²⁹ Jaenicke szerint az álmoknak, abból következően, hogy „el vannak zárva a hétköznapi világtól, megvan az a privilégiumuk, hogy explicit módon szembesítenek minket azzal”, ami ontikus és ontológiai szempontból meghatározó jelentőségű a számunkra.³⁰ Honnan származik azonban az álom létmódjának ez a kiváltsága? Úgy gondolom, a *Lét és idő* egzisztenciális analitikája, habár negatív módon, de választ kínál erre a kérdésre. Ha ugyanis összehasonlítjuk az emberi ittlét éber létmódjaival, leginkább az tűnik fel, hogy az álomban az ittlét *beállítódását* a dolgokkal és az emberekkel kapcsolatban egyfajta *nonchalance* jellemzi. Az álomban – husserli fogalomhasználattal – egy spontán *epokhé* jön létre, tartózkodunk attól, hogy a dolgokban involválódjunk.³¹ Az álom *nem* gondozó-gondoskodó lét. Emellett az álom létmódjában *nem* „az akárki körvonalazza a világ és a világban-benne-lét legközelebbi értelmezését”.³² A álomban *közvetlenül* „én» vagyok a saját Önmagam értelmében”, nem pedig „a mások az akárki módján”,³³ vagyis az ittlét *nem* oldódik fel abban, amit az akárki általában csinál, tesz vagy mond. Végül az álomban szertefoszlik az ittlét időbelisége is, annak „az eszközösszefüggésnek az *emlékezetben megtartása*”, amelyről gondoskodva „a jelenvalólét egy lehetőségére vár”.³⁴ *Az álom: eredendő létmód.* Nem vezethető le az emberi ittlét átlagos mindennapiságából.

Az álom létmódjának felsorolt jellegzetességei, „negatív tünetei” teremtenek lehetőséget arra, hogy álmódó létmódjában a *Dasein* egzisztenciája jobban kirajzolódjon, mint

26 Foucault 1999, 39.

27 Foucault 1999, 44.

28 Foucault 1999, 16.

29 Jaenicke 1996, 97.

30 „Az álmok aktuális ontikus problémáinkat testesítik meg, miközben rámutatnak azok ontológiai vonatkozásaira is.” (Jaenicke 1996, 97.)

31 „Tartózkodom a világba, az állandó észlelésszerű világba való (szenvedő, cselekvő) »beleéléstől«, a dolgok iránti érdeklődéstől, a velük való foglalatosságtól, a rájuk vonatkozó tervezéstől, az éber léttől és az aktív léttől, a világbeli élettől mint mindig új aktusok véghezvitelétől, mindig új dolgok tervezésétől, a régi tervek felelevenítésétől.” (Husserl 1998, II. 192.) Az intencionális tudat tárgya nem csupán észlelési objektum, hanem emlék, fantázia, terv és bármi más lehet, ami fenomenális sajátossága révén magára vonja a tudat fürkésző tekintetét.

32 Heidegger 2004, 157.

33 Heidegger 2004, 157.

34 Heidegger 2004, 414. (Kiemelés az eredetiben.)

éberen. Ez alapozza meg az álom azon sajátosságait, amelyekről Binswanger, Foucault és Jaenicke beszél, és amit a daseinanalitikus álomértelmezés kihasznál a terápia során.

„Árnyékok álma az ember” – az álom szerepe Heidegger *Andenken*-szövegeiben

Nem csak a *Lét és idő* nem vizsgálja a *Dasein* álmodó létmódját. A késői Heidegger sem érdeklődik az álom iránt. Binswangerhez hasonlóan ő is világban-benne-létnek tekinti az álom létmódját: „[m]inden álom egy világban-benne-lét [...]”, állapítja meg a zollikoni szemináriumokon.³⁵ Egy Medard Bosshoz írt levelében pedig ezt olvashatjuk: „az álomvilág nem tekinthető egy magánvaló objektív világnak, fordítva, az álomvilág a világban-benne-léthez tartozik”.³⁶ Binswangerrel szemben azonban Heidegger nem törekszik arra, hogy tematizálja az álom létmódjának sajátosságait a *Dasein* éber létmódjaihoz képest.³⁷ Igaz ez a *Zollikoni szemináriumokra* is, noha annak pszichiátereiből álló hallgatóságát nagyon is érdekelnék Heidegger gondolatai az álomról. *Freuddal és Binswangerrel szemben Heideggernek nincsen álomelmélete.*

Ennek az állításnak látszólag ellentmond az 1941/42-es tanév téli szemeszterében tartott *Andenken*-kurzus egyik előadása, illetve a következő évben publikált *Andenken*-tanulmány, amely meghatározó módon az előadások szövegén alapul. A teljes kurzus Hölderlin egyik himnuszát tárgyalja, amelynek címe *Andenken*, Szabó Csaba fordításában: *Visszaemlékezés*.³⁸ Fontos látni, hogy Hölderlin hallatlan erővel befolyásolja Heidegger gondolkodását fordulata után.³⁹ Ez a hatás, ahogyan Schwendtner megállapítja, „szorosan

35 Heidegger 1987, 230.

36 Heidegger 1987, 228–229.

37 A szemináriumok jegyzőkönyveinek tanúsága szerint Heidegger nem érinti az álom témáját. A jegyzőkönyvekkel egy kötetben kiadott, Medard Boss-szal folytatott beszélgetések leírataiban többször is felbukkan az álom. Heidegger azonban itt sem mond semmilyen specifikusat a *Dasein* álmodó létmódjáról.

38 A *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez* című kötetet az 1943-as év Hölderlin-centenáriumára jelenti meg Heidegger. A könyvben található *Andenken*-tanulmány jelentősen lerövidíti az *Andenken*-kurzus álommal foglalkozó előadásának szövegét, nem szerepel benne például a Pindaros-idézet, és nem szerepelnek Heidegger ezzel kapcsolatos fejtegetései. Az *Andenken*-hymnusnak azt a sorát, amely Heidegger álommal kapcsolatos gondolatait inspirálja, továbbá a Heidegger által kommentált Hölderlin-töredéket ebből a kötetből idézem (Heidegger 1998), Szabó Csaba fordításában. Noha a kötet címe más sugall, Heidegger *nem* kommentárokat fűz Hölderlinhez, hanem Hölderlin vesszoraitól inspirálódva saját gondolatait fejt ki.

39 George Steiner, a neves komparatista *Örök Antigóné (Antigones)* című könyvében méltatja azt a semmihez nem mérhető hatást, amit Hölderlin kései himnuszai, Pindarosz-változatai, Szophoklész-fordításai és a fordításokhoz fűzött kommentárjai gyakoroltak „a modern hermeneutikára, a szemantikai megértés elméletére és gyakorlatára”, Hölderlint egyben „a modern költészet egyik ősforrásává” is téve (Steiner 1990, 105). Ez a hatás mára alaposan dokumentált, állapítja meg Steiner, Nietzsche és Heidegger vonatkozásában azonban más a helyzet. Korántsem ismerjük még teljes mélységében, mit köszönhetnek ők „Hölderlin »hellenizmusának«”. (Steiner 1990, 107.) Heideggernek a Hölderlin-magyarázatok első kiadásához írt előszava (Heidegger 1998, 207–09) jól mutatja Hölderlin rá gyakorolt hatását. Heidegger itt meghatározza, hogy milyen jelentőséget tulajdonít Hölderlinnek, mégpedig úgy, hogy bámulatos tömörséggel egyetlen rövid paragrafusban foglalja

összefügg Heidegger másik kezdettel kapcsolatos elgondolásaival”.⁴⁰ Heidegger szerint Hölderlin költészete „megelőlegezően mutat rá arra a költőien lakozó életmódra, mely az itt-lét alapítását talán a legpontosabban fejezi ki”.⁴¹ A *Hölderlin-magyarázatok*, szögezi le Heidegger a Hölderlin-kötet negyedik kiadásához írt néhány soros előszóban, nem adalékok „az irodalmi kutatáshoz és az esztétikához.” „A gondolkodásnak egy bizonyos szükségszerűségéből erednek.”⁴² Heidegger szerint, állapítja meg Shawn Loht, Hölderlint úgy tudjuk megérteni, hogy a versben megköltött, „poetizált” létmozzanatokra figyelünk, „a lét azon feltárulásaira, amelyek a költővel megtörténtek, amikor átadták magukat a szavaknak”.⁴³ Az *Andeken* második versszakának három utolsó sora így hangzik:

És lassú ösvények fölött / Arany álmoktól nehézen / Elringató legek vonulnak.⁴⁴

Hölderlin „arany álmokról” beszél, állapítja meg Heidegger. De „mi is az álom?”⁴⁵ A modern tudomány álommeghatározásai nem kielégítőek, például az, amely szerint „az álom egy módosult tudatállapot”.⁴⁶ Ez még akár igaz is lehet, mondja Heidegger. De mit is jelent? Tisztázni kellene, mi az, hogy tudat. *Talán nem az ember és a tudat kellően nem megalapozott definíciója alapján kellene elgondolni az álmot, hanem fordítva, az ember lényegét az álomból kiindulva lehetséges megérteni.* „Megmagyarázhatjuk-e az álmot az emberi lélek működésének a terminusaiban, vagy éppen fordítva van, és az álom alapján magyarázhatjuk meg az ember lényegét?”⁴⁷ Ez a kérdés arra készítene fel bennünket, hogy Heidegger az álom létmódját fogja tárgyalni. De nem ez történik. A gondolatmenet egészen más irányt vesz.

össze saját léttörténeti gondolkodását. Hölderlin költészetének „szava: szent” – írja Heidegger. Azért szent, mert e költészet „az Istenek meneküléséről szól”. „Azt mondja, hogy az elmenekült Istenek kímélnék minket.” Egészen addig kímélnék minket, míg fel nem eszmélünk szendergő állapotunkból, és képessé nem válunk arra, „hogy közelükben lakjunk.” A poézis eszközeivel kifejezve megtaláljuk ebben az előszóban a heideggeri létfilozófia alapfogalmait. Ezek a lét (*Sein*), „y”-nal írva) a „létfelejtés” (*Seinsvergessenheit*), a „lételhagyottság” (*Seinsverlassenheit*) és az Esemény (*Ereignis*) fogalmai. Az „Istenek Istene” maga a lét (*Sein*), amely a történelem elmúlt harmadfél évezrede (vagyis a „metafizika”, a létfelejtés korszaka) során egyre inkább elfordult az embertől. Gondolkodói fordulata (megközelítőleg 1934–1938 között játszódik le) után Heidegger már úgy látja, hogy a *Dasein* sorsát nem ő maga határozza meg, hanem a lét története (*Seinsgeschichte*). Heidegger számára a *Seinsverlassenheit* legfontosabb gondolkodója Hölderlin. A létfilozófiát tömören ismerteti: Schwendtner 2013.

40 Schwendtner 2015, 210.

41 Schwendtner 2015, 210. 1934 és 1942 között Heidegger három kurzust szentel Hölderlin négy himnuszának. Az 1934/35-ös tanév téli szemeszterében a *Germániát* és *A Rajnát*, a 41/42-es év téli szemeszterében az *Andenkent*, a nyáriban *Az Istert* tárgyalja.

42 Heidegger 1998, 7.

43 Loht 2019, 3.

44 Heidegger 1998, 87. Az eredetiben: „Und über langsamen Stegen / Von goldenen Träumen schwer / Einwiegende Lüfte Ziehen.” Tandori fordításában ez a három verssor így szólal meg: „És lassú kaptatókon / arany álmokkal terhes / ringató szellők jönnek.”

45 Heidegger 2018, 92.

46 Heidegger 2018, 92.

47 Heidegger 2018, 92.

Az álomszerű „nem-valódi és nem-létező”. Persze akkor azt kell meghatároznunk, hogy mi a valódi és mi a létező. „Valljuk be, hogy a létezőket és a nem-létezőket különböző módon gondolták el a nyugati gondolkodás történetében.”⁴⁸ A görögök például másképpen, mint mi. Heidegger Pindaros *VIII. Püthiai Ódájának* végéről idézi a következő sort:

A nappal lényei. De mégis mi az ember? És mi nem? Az emberi lény – árnyékok álma.⁴⁹

Pindarosz arra utal, mondja Heidegger, hogy az ember rövid életű lény, létezik, és már el is múlik, ahogyan egy nap múlik el. Egy ilyen lény egyszerre létező (*Seiendes*) és nem-létező (*Nichtseiendes*).⁵⁰ Mint létezőt a nem-lét (*Nichtsein*) határozza meg. Mi az ember léte és mi nem? – kérdezi Pindarosz. Az ember létéhez (*Sein*) hozzátartozik a nemlét (*Nichtsein*). De hogyan tartozik hozzá? Heidegger az árnyékhoz hasonlítja az emberi egzisztenciát. Az árnyék már nem a fény, hanem a távolléte annak, ami világít. Az ember létezési módja nem a napfényé, ami saját magától világít, inkább olyan létmód ez, amely – noha ő maga nem világít – még mindig kapcsolatban áll a fényvel, a fényből profitál, a fény ajándékaként létezik. Az emberi létezés nem olyan, mint egy önmagában álló és önmagától létező dolog, hanem a származéka egy dolognak, valami, ami a fényben álló dologtól származik – az ember egy árnyék.⁵¹ Az árnyék mindig kirajzolja valaminek a körvonalát, megmutatja, hogyan néz ki egy dolog. Magát a dolgot azonban nem engedi megjelenni. Az ember „az árnyék módján van jelen, nem pedig a pusztá jelenlét és felbukkanás módján”.⁵²

Az *árnyékszerű* karakter azonban még mindig nem tudja kifejezni az emberi lét tűnékeny voltát, azt, hogy ez a létezési mód *egyszerre* jelenlét és elmúlás. „Pindarosz [...] nem csupán azt mondja, hogy az ember egy árnyék. Ha így volna, még mindig közvetlen módon kapcsolódna a fényhez.”⁵³ Pindarosz szerint azonban „az ember egy árnyék álma”.⁵⁴ A hangsúly az álmon van, mondja Heidegger. Az ember tehát nem az, ami maga világít, mint a napfény; nem is az, ami láthatóvá tesz valamit, ami benne áll a fényben, ahogyan az árnyék teszi; az ember *az álma* annak a valaminek, ami láthatóvá tesz. Az ember az árnyék álma. Létezési módját az jellemzi, hogy „[...] minden jelenlét magában hordozza a távollétet.” „Az, ami megjelenik, átfordul távollétbe, és nem csak esetlegesen, mondjuk a megjelenését követően, hanem lényegéből következően.”⁵⁵

48 Heidegger 2018, 94.

49 Heidegger 2018, 94. Heidegger Hölderlin fordításában idézi Pindaroszt, aki rendkívüli hatást gyakorolt Hölderlinre.

50 Heidegger 2018, 96.

51 Heidegger 2018, 96.

52 Heidegger 2018, 97.

53 Heidegger 2018, 99.

54 Heidegger 2018, 99.

55 Heidegger 2018, 100.

Pindaroszt azt akarja mondani, hogy az álom „[...] egy eltűnésnek, egy elenyészésnek a megjelenése, valami olyan eltűnésének, ami már nem sugárzás, ami már nem világít.” „Az árnyék álma az eltűnő jelenléte valaminek, ami már kifakult, fénytelen.”⁵⁶ Azonban „semmi esetre sem semmi” – hangsúlyozza Heidegger. Éppen ellenkezőleg: „talán éppen ez az, ami valódi – az egyetlen, amit valódinak nevezhetünk”.⁵⁷ Amihez az ember „hozáptapad, és ami állandóan elenyészik, az a mindennapi élet múlandó valósága, az egyetlen olyan dolog, amit az élet mint közelit és valóságosat ismer”.⁵⁸ Az emberi létezés a mindennapihoz kapcsolódik, „annak az eltűnő megjelenéséhez, ami elenyészik”. Az emberi egzisztencia „szétfoszlik önnön megjelenésében, ami saját fénye nélkül van: egy árnyék álma.” „Ez az emberi lény, aki [...] csupán követi a nappal eseményeinek forgatagát.”⁵⁹

Heidegger azonban itt nem áll meg. Kiderül, hogy mindazzal, amit eddig elmondott az ember álomszerű létezéséről, pontosabban arról, hogy ez a létmód *árnyékok álmához* hasonló, szembeállítható az *ünnep ragyogása*. Pindaroszt ódája ugyanis így folytatódik:

És mégis, megérkezik a ragyogás, amit Isten ad, megvilágító fény van az emberekkel.⁶⁰

Az álomszerű mindennapiságban szétfoszló emberi lét „ellentétben áll az ünnep ragyogásával” – írja Heidegger.⁶¹ Míg az előbbi *nem-autentikusan* valódi, az ünnep ragyogása az autentikus, az Istenek közelségében való létezés.⁶² Hölderlin „arany álmokról” ír. Ezek az álmok ragyognak, sugároznak, a görögök világára utalnak, ahol minden lényeges az „isteneik és az emberi lények” találkozásán nyugszik.⁶³ Ez a fajta létezés azonban a jelen világhallapotban kizárólag az ünnep ragyogásában adatik meg, és csupán a költő (Hölderlin) számára. „A költőileg előre mondott szent csak az Istenek megjelenésének idő-terét nyitja meg, és a történelmi ember e földön lakozásának helységébe utal.”⁶⁴ A *Lét és időben* Heidegger még mozgásteret biztosított az ittlétnek „a maga legsajátabb lenni-tudása számára”. A halálhoz való „előrefutás leleplezi a jelenvalólét számára az akárki-önmagába belevesztettséget, és azzal a lehetőséggel szembesíti, hogy a gondoskodó gondozásra

56 Heidegger 2018, 98.

57 Heidegger 2018, 98.

58 Heidegger 2018, 98.

59 Heidegger 2018, 98. Gion Condrau szerint Heidegger a „nappal lényei” kifejezést Pindarosznál úgy értelmezi, hogy Pindaroszt az emberről beszél, aki „csupán a mindennapi mögött szédeleg.” Heidegger itt minden bizonnyal arra a létmódra utal, amit másfél évtizeddel korábban a *Lét és időben* mindennapiságnak (*Alltäglichkeit*) nevezett, állapítja meg Condrau. Úgy gondolom, ez az értelmezés helytálló. Condrau szerint azonban Heidegger rosszul értelmezi Pindaroszt (Condrau 2013. 269), aki csupán azt fejezné ki itt tömören, „hogy az embert az álom felől lehet megragadni”. Amennyiben a jelen tanulmányban leírtak helytállóak, akkor nem erről van szó, hanem arról, hogy Heidegger az ember létmódját próbálja meg az „álom” és az „árnyék” metaforáival megragadni.

60 Heidegger 2018, 99.

61 Heidegger 2018, 99.

62 Heidegger 2018, 99.

63 Heidegger 2018, 98.

64 Heidegger 1998, 121.

elsődlegesen nem támaszkodva önmaga lehessen, ám az akárki illúzióitól eloldott, szenvedélyes, faktikus, önmagában bizonyos és önmagától szorongó halálhoz viszonyuló szabadságban”.⁶⁵ A fordulat utáni Heideggerrel ezzel szemben már csupán a költő (Hölderlin) számára adatik meg az egzisztencia autentikus valóságá a költő „arany álmában”.⁶⁶

Befejezésül Heidegger visszatér a valós és a nem-valós ellentétére, és ennek az álommal való kapcsolatára. Az álom nem-valós. Nem lehet-e azonban „a nem-valóként az álom a valós mértéke?”⁶⁷ Valójában a valós és a nem-valós nem ellentétei egymásnak. A nem-valós ugyanis a *még-nem-valós*. Akkor pedig a nem-valós „a nem-valóság és a valóság között létezik”.⁶⁸ Heidegger Hölderlin egy rövid tanulmányához fordul, amelynek címe: *Keletkezés a feloldódásban (Das Werden im Vergehen)*.

A lét és nem-lét közötti állapotban pedig mindenütt reális lesz a lehetséges, a valós ideális, és az a szabad művészi utánzásban egy rettenetes, de isteni álom.⁶⁹

A költő álma „rettenetes”, interpretálja Heidegger Hölderlint, „mert azokat, akiknek megmutatkozik, kiveti gondtalan tartózkodásukból az ismerős valóságnál és beleveti őket a nem-valós borzalmába.” „De az a rettenetes álom isteni, mert a valóságba eljövő lehetséges a maga eljövetelek a szent jövése által megszentelt.” Heidegger konklúziója: „A lehetséges reálissá-tevése mint a valós ideálissá tévése a költészet szabad képezésének körében álomjellegű.” Ez az álom „a szent előre-nem-költhető költeménye.” „Erre a költeményre hallgatva álmodják az álmot.”⁷⁰

Konklúziók

Három álomkoncepciót tárgyaltunk. Ha a romantikus előzményeket és Bergson álomkoncepcióját nem számítjuk, akkor Freud volt az első az újkori gondolkodásban, aki felismerte, hogy az álom spontán értelemképződése *elsődleges* fontosságú az éber gondolkodás intencionális értelemkonstitúciójához képest. Freud pszeudonaturalista előfeltevéseken alapuló, konstruált szubjektumfogalma azonban tévútra vitte álomelméletét. Így lett

65 Heidegger 2004, 311. (Kiemelések az eredetiben.)

66 Az *Andenken*-tanulmányban még jobban kirajzolódik, mint a vonatkozó *Andenken*-előadásban, hogy Heidegger különbséget tesz „a költő” – azaz Hölderlin – *arany álmai*, „amennyiben a költő mint félisten az istenek és az emberek műve [Werk]”, valamint a közönséges emberek álmai között. Ami eddig elhangzott, írja ugyanis, az „talán csak azokra az álmokra áll, amiket a költő itt a költő és a költőművészet születésének a körében nevez meg [...]” (Heidegger 1998, 120.)

67 Heidegger 1998, 119.

68 Heidegger 1998, 120. (Kiemelés az eredetiben.)

69 Heidegger 1998, 120.

70 Heidegger 1998, 120.

az álomból *vágyteljesítő* hallucináció, a sóvárgó szubjektum spontán értelmképződése az alvás speciális körülményei között. Binswanger felismerte, hogy az álom terápiás alkalmazása leválasztható a freudi antropológiáról, az álom fenomenológiai módszerrel értelmezhető, az egzisztencia megnyilvánulási médiumaként. Végül a késői Heidegger számára az álom *nem* mint a *Dasein* sajátos létmódja jelenik meg az alvás állapotában, hanem egyrészt mint a lét és nem-lét dichotóm szembenállását áthidaló fenomén, másrészt mint annak a megjelenítése, ahogyan az ember a hétköznapiakban egzisztál. Az emberi lét tűnékeny, mint egy álom, de még csak nem is egyszerűen egy álom, hanem árnyékok álma. Egy inautentikus létezési mód, amellyel szembeállítható az Istenek közelségének eljöveteletét előkészítő költőfejedelem, Hölderlin „arany álma”.

Bibliográfia

- Bergson, Henri. 1990. *Idő és szabadság*. Ford. Dienes Valéria. Szeged: Univerzum.
- Binswanger, Ludwig. 1986. „Dream and Existence.” In: *Dream and Existence*, szerk. Keith Hoeller, 29–78. Seattle: Review of Existential Psychology and Psychiatry.
- Binswanger, Ludwig. 1993. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Heidelberg: Asanger.
- Condrau, Gion. 2013. *Freud és Heidegger. Daseinanalitikus neurológus és pszichoterápia*. Ford. Török Tamás – Váradi Péter. Budapest: L'Harmattan.
- Foucault, Michel. 1999. „Bevezetés Binswanger *Álom és egzisztencia* című művéhez.” Ford. Kicsák Lóránt – Angyalosi Gergely – Erős Ferenc. In *Nyelv a végtelenhez*, 13–60. Debrecen: Latin Betűk.
- Freud, Sigmund. 2011. *Az Ósvalami és az Én*. Ford. Dukes Géza. Budapest: Belső Egészség Kiadó.
- Freud, Sigmund. 2016. *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Budapest: Helikon.
- Heidegger, Martin. 1987. *Zollikon Seminars. Protocols – Conversations – Letters*. Ford. Franz Mayr – Richard Askay. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Heidegger, Martin. 2004. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Budapest: Osiris.
- Heidegger, Martin. 1998. *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. Ford. Szabó Csaba. Debrecen: Latin Betűk.
- Heidegger, Martin. 2018. *Hölderlin's Hymn „Remembrance”*. Ford. William McNeill – Julia Ireland. Bloomington: Indiana University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv69tgbr>
- Holzhey-Kunz, Alice. 1996. „What defines the daseinsanalytic process?” *Journal of the Society for Existential Analysis* 8/1: 93–104.
- Husserl, Edmund. 1998. *Az európai tudományok válsága*. Ford. Berényi Gábor et al. Budapest: Atlantisz.
- Jaenicke, Uta. 1996. „Dream interpretation, the »royal road« to the dreamer's actual and existential suffering and striving.” *Journal of the Society for Existential Analysis* 8/1: 105–114.

- Loht, Shawn. 2019. „Martin Heidegger: Hölderlin's Hymn »Remembrance«.” *Phenomenological Reviews* 5. DOI: <https://doi.org/10.19079/PR.5.5>
- Merleau-Ponty, Maurice. 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. Budapest: L'Harmattan – SZTE Filozófiai Tanszék.
- Morley, James. 1999. „The Sleeping Subject. Merleau-Ponty on Dreaming.” *Theory and Psychology* 9/1: 89–101. DOI: <https://doi.org/10.1177/0959354399091005>
- Schrijvers, Joeri. 2017. „Ludwig Binswanger: The Transcendence of Love.” *Bogoslovni vestnik* 77/3–4: 489–501.
- Schwendtner Tibor. 2013. „Újraértelmezés a fiókban – Heidegger náciizmuskritikája 1935–1940.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2: 53–66.
- Schwendtner Tibor. 2015. „A filozófia lényegi kétértelmősége Heideggernél.” In „*Vitában egymással.*” *Filozófusok disputái, kontroverziói*, szerk. Fehér M. István et al., 120–139. Budapest: L'Harmattan – MTA-ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport.
- Steiner, George. 1990. *Örök Antigóné*. Ford. Fridli Judit. Budapest: Európa Kiadó.
- Ullmann Tamás. 2016. „A tudattalan modelljei. Fenomenológia, pszichoanalízis és kognitív tudományok.” *Magyar Filozófiai Szemle* 60/1: 9–30.
- Vajda Mihály. 1993. „A zollikoni szemináriumok.” *Thalassa* 4/1: 5–11.
- Zippel, Nicola. 2016. „Dreaming Consciousness: A Contribution from Phenomenology.” *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia* 7/2: 180–201.

KRITÉRION

A verifikációs elvtől az emotív etikáig

Hangai Attila
PhD, tudományos munkatárs (HUN-REN BTK),
hangai.attila@abtk.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.1.8>

Ayer, Alfred Jules. 2022. *Nyelv, igazság és logika*. Ford. Tuboly Ádám Tamás. Budapest: Gondolat Kiadó. 304 oldal, 3500 Ft.

Alfred Ayer könyve eredetileg 1936-ban jelent meg, a fordítás azonban az 1946-os, újabb előszóval bővített, második kiadáson alapul.¹ A könyv elsősorban az angol nyelvű, brit filozófián belül vált ismertté, mivel angolul ez a mű nyújtotta a logikai pozitivizmus első szisztematikus kifejtését. Ayer szavaival: már tíz év alatt „afféle tankönyvi státuszra tett szert”. (7) Máshol a Bécsi Kör „eredeti” logikai pozitivizmusa bizonyult hatásosabbnak, mely bevezető könyvek híján is ismertebb volt az európai kontinensen, és tagjai emigrációja révén Amerikában.

A könyvvel kapcsolatban kétféle kérdést érdemes vizsgálni. (1) Mi a *filozófiai tartalma és jelentősége*? Illetve (2) hogyan viszonyul Ayer a mintájául szolgáló Bécsi Körnek a viták nyomán sokat változó filozófiai elképzeléseihez? Avagy, mi a mű *filozófiatörténeti helye*? A továbbiakban ezt a két szempontot szem előtt tartva vizsgálom Ayer egy központi tézisé, a verifikáció elvét, valamint a könyv egy marginális, de indulatokat generáló állítását, az értékítéletek emotív elméletét. Egyfelől arra keresem a választ, hogy mennyiben tekinthető koherensnek és megalapozottnak az, amit Ayer állít, másfelől arra, hogy Ayer tézisei és érvei hogyan viszonyulnak a magyar viszonylatban jobban ismert Bécsi Kör nézeteihez és érveihez. Ezután kitérek az „Oxfordi pozitivizmus” című utószóra, melyben a fordító az általam választott megközelítést érintve inkább Ayer életrajzára és a mű tágabb kulturális recepciójára helyezi a hangsúlyt. A kritikát néhány megjegyzéssel zárom a fordításról és a kötetet tartalmazó könyvsorozatról.

I. A verifikációs elv

Ayer a tudományos, tapasztalati ismeretet helyezi vizsgálata középpontjába: célja, hogy a szerkezetét leírja. Szerinte az empirikus ismeretek szintetikus tényállítások, valószínű hipotézisek a világról; igazolásukhoz szükségesek az *a priori* tudott tautológiák, másnéven

¹ Köszönettel tartozom Faragó-Szabó Istvánnak, aki hasznos észrevételeivel segített, hogy a szöveg elnyerje jelenlegi formáját.

analitikus állítások, logikai és tiszta matematikai tételek; a maradék pedig értelmetlen metafizika. Az értelmetlenség kritériumaként a *verifikációs elvet* használja. Mivel ez a logikai pozitivizmus alfája és ómegája (227), kezdjük ezzel.

A verifikációs elv szerint az és csak az a világról szóló kijelentés értelmes, mely érzéki tapasztalattal elvileg² verifikálható.³ Az elvvel kapcsolatban három pontot vizsgálók meg röviden: (i) a „világról szóló” megkötést; (ii) erősségének problémáját; (iii) az elv alátámasztottságát. Utóbbi tekintetében a Bécsi Körrel való összevetésben Ayer alul marad, ami csökkenti könyve érthetőségét és meggyőző erejét.⁴

(i) A „világról szóló” vagy „tényekkel kapcsolatos” (44) megkötés azért szükséges, mert a tényállításokon kívül a logikai és matematikai proposíciók számára is fenn kell tartani, hogy értelmesek, ami csak akkor lehetséges – anélkül, hogy Millhez hasonlóan ezeket is empirikus tényállításoknak értelmeznénk (96–98) –, ha a verifikáció elvének hatálya alól kivonjuk őket. (17–18, 94–97) Ayer épp ezt teszi, amikor – Wittgenstein nyomán – *a priori* igazolható *tautológiáknak*, avagy *analitikusnak* tekinti őket, vagyis olyan állításoknak, melyek a benne található kifejezések jelentése által *szükségképpen* igazak⁵. (53, 100–13) Tehát nem a világ tényeit fejezik ki, hanem a *nyelvhasználatunk konvencióit*. Nem világos azonban, hogy nyelvünk konvenciói maguk miatt ne lehetnének világunk megfigyeléssel feltárható tényei?⁶ Ayer úgy véli, hogy a konvenciókként működő tautológiák a „helyes nyelvhasználatról,” vagy egy „elhatározásról” szóló *normatív* állításként funkcionálnak⁷. (103, 109) Így azonban a hétköznapi nyelvhasználatra vonatkozó hivatkozásai (51–52, 139, 167)⁸ hitelüket veszítik.

2 Vagyis az igazolásnak nem kell megvalósíthatónak lennie (45–46). Ez a pontosítás problémamentes (lásd Glock 2021, 262–65).

3 Ayer megfogalmazása hivatkozik az egyes alanyokra (44, 46), tehát szubjektív: az értelmesség különböző személyek számára más és más. Ha azonban a verifikációs elv személyfüggő, nem lehetséges objektív, személytől független igazság sem. Ezzel Ayer, úgy tűnik, már az elején feladja, hogy bárkit meggyőzzön. Hiszen ha S számára hozzáférhető T tapasztalat, ami más számára definíció szerint nem (pl. S intuícója), akkor S jogosan állíthatja, hogy T-nek a lehetősége vagy megvalósulása miatt az általa tett megnyilatkozás *a maga számára* értelmes, hiába képtelen Ayer T tapasztalatára. Bár Ayer az „intuitív képességre” való hivatkozást már az elején kizárja (42, 140, 155–57), ez önkényes, ahogy a (iii) pontban megjegyzem. A második kiadásban megengedőbbnek tűnik a vallási tapasztalat kapcsán (20). Az alábbiakban ettől a kérdéstől eltekintek.

4 Lásd még: Glock 2021; Creath 2022, 4.1–2; Hempel 1950.

5 Ayer Mill elleni érveben fontos, hogy a logikai és matematikai tételek szükségszerűek, tapasztalattal nem cáfolhatók. Az érven azonban csak azt mutatja meg, hogy nem vagyunk *hajlandók* lemondani ezekről a tételekről, helyettük mindig valami más proposíciót vetünk el előzetes hiteink közül (97–99, 125). Vagyis a „szükségszerű” szót egy pszichológiai hajlam kifejezésére használja (amivel később a szubjektív bizonyosságot és valószínűséget definiálja, lásd a (ii) pontot), így a „p szükségszerű” empirikus állítássá válik. Így viszont Mill elleni érve hatástalan marad, mert a szükségszerűség állításának analitikusnak kellene lennie, ahogy Carnap (1972b, 161–65, 176–78) világosan megmutatja, és az érv után Ayer is megemlíti (99–100).

6 A második kiadásban Ayer utal erre az ellenvetésre (22).

7 A második kiadásban ezt tagadja, nem állítva mást a tézis helyébe (22–23).

8 Lásd még a 20. lábjegyzetet.

A logika és matematika tautologikusságát a Bécsi Kör tagjai is Wittgensteintől vették át, hozzátéve, hogy „a faktuális kijelentések átalakítására szolgálnak”.⁹ Van azonban egy nem elhanyagolható különbség: Ayertől eltérően Carnap a köznapi nyelvhasználatlalt szemben kifejezetten egy (tökéletesen formális) tudományos-logikai nyelv ideálja mellett érvel (Ayer is utal erre – 199), melyben a kétértelműségek meg sem fogalmazhatók.¹⁰ Egy ilyen nyelv felépítése ugyanis azzal kezdődik, hogy már az elején definiáljuk a szimbólumokat, vagyis *elhatározzuk*, hogy milyen konvenció szerint használjuk a nyelvet – a logika ekkor épp a helyes nyelvhasználat szabályrendszerévé válik.¹¹

(ii) Bár az elv neve „verifikációs,” Ayer végső soron nem engedi meg, hogy bármilyen tényállítást valaha is véglegesen verifikáltnak, megingathatatlanul igaznak tekintsünk. Ahogy fogalmaz, minden ilyen állítás érzéki tapasztalatok által többé vagy kevésbé alátámasztott *valószínű hipotézis*. (46–47, 52, 12–13, 94) Az elv ilyen gyengített változatát nevezhetnénk *konfirmációs elvnek*.¹² Eszerint akkor értelmes egy kijelentés, ha van olyan érzéki tapasztalat, amely *valószínűbbé teszi*, avagy, „releváns bármely megfigyelés az igazsága vagy hamissága meghatározásában”. (49) Sajnos Ayer sem a kijelentések valószínűségéről, sem a megfigyelések relevanciájáról nem mond sokat. Utóbbiról megtudjuk, hogy a h propozíció konfirmálásakor olyan M megfigyelések (illetve ezeket rögzítő kijelentések) relevánsak, melyek h-ból és más premisszák (p1, p2, ...) P halmazából levezethetők, míg h nélkül P-ből nem vezethetők le. (49, 15–17, 52) Hiszen, ha M megfigyelés lehetséges, akkor – amennyiben előfordul –, a h propozíció valószínűsíthető lesz. Ehhez persze az is szükséges például, hogy ne legyen olyan alternatív h* hipotézis, melyből P-vel együtt ugyancsak levezethető M, hiszen akkor nem lenne okunk h-t preferálni h*-gal szemben. Ilyen megfontolásokra Ayer csak a második kiadásban utal. (15–17)

Ayer rámutat a fentiek pontatlanságára, amikor úgy érvel, hogy valójában nem elszigetelt propozíciókat (h-t) igazolunk, hanem egész elméleteket (h-t és P-t együtt). E holizmus szerint egy elméletünkkel inkonzisztens megfigyelést nemcsak h propozíció cáfolatának tekinthetünk, hanem p1, p2, ... bármelyikét elvethetjük, hogy az elmélet konzisztenciáját fenntartsuk. (124–25) A választás attól függ, melyik esetben gondoljuk leginkább megőrizhetőnek elméletünk prediktív hatékonyságát. (127–30) Ezzel határozza meg Ayer az empirikus hipotézisek valószínűségét: „h propozíció valószínűsége” azt jelenti, hogy mennyire bízunk h-ban, „amit azzal mérünk, hogy a gyakorlatban milyen mértékben vagyunk hajlandóak támaszkodni rá, mint ami előre jelzi az érzékeléseinket, és hogy egy kedvezőtlen tapasztalattal szembesülve milyen mértékben tartunk ki mellette más hipotézisekkel szemben”. (131) A definíció szubjektivitását azzal kerüli meg, hogy csak a *racionális* – a jelenlegi tudományos módszerek szerint végrehajtott – eljárásokat engedi meg. (132–33) Nem világos azonban,

9 Carnap 1972a, 85–86; Hahn 1972, 232.

10 Carnap 1972a; Carnap 1998a; Carnap 1972b, 153–73; Carnap 1972c, 450–55.

11 Hahn 1972, 227–36; Carnap 1972b, 167–71.

12 Tuboly is utal a konfirmációra (228), lásd Carnap 1972c.

hogy ezt a „mérést” hogyan képzei el, ennek megadása nélkül viszont nem igazán hiteles a valószínűségre hivatkozni.¹³ Ezt Ayer csak akkor ismeri fel, amikor éppen elutasítja az intuíciók létjogosultságát: „Ami pedig a szubjektív bizonyosságot illeti, semmi sincs, ami alapján választhatnánk [két ellentmondó értékítélet] között.” (140)

Ayer írására jellemző, hogy meg sem kísérli álláspontját formalizálva kifejeteni. Bár egy bevezető jellegű mű esetén ez nem okoz problémát, itt mégis hiányosságnak tekinthetjük, mivel a filozófiának Ayer saját felfogása szerint a tudomány logikájaként kellene funkcionálnia (91–92, 201), a nyelvhasználat definícióival és ezek formális következményeinek feltárásával (73–74, 90–91), „használati definíciók” megadásával (77–82).¹⁴

A Bécsi Körhöz fordulva, Carnapnak már korábbi írásaiban található világos, többé-kevésbé formális és plauzibilis kifejtés.¹⁵ Hiszen a formalizálás módszerének kidolgozásán és alkalmazásán keresztül kerül el a vádat, hogy maga a filozófia is értelmetlen, amennyiben nem empirikus állításokat tesz.¹⁶ Az értelmesség kritériuma kapcsán nemcsak az derül ki, hogy miként lesz egyre inkább konfirmált egy hipotézis a megismételt vagy újféle igazolások nyomán, hanem az is, hogy azért lehetetlen a végleges igazolás, mert a releváns megfigyelések száma végtelen (természettörvények: 93–94, 125–27; és egyedi tárgyak kapcsán is: 32, 120). Mivel nincs abszolút mérce arra, hogy mennyire kell konfirmálnak lennie egy hipotézisnek, elfogadása vagy elutasítása mindig többé-kevésbé konvenció kérdése:¹⁷ akár a fizikai nyelvre való lefordíthatóságot tekintjük az értelmesség kritériumának,¹⁸ akár a konfirmáltság fokának számszerű értékére hivatkozunk.¹⁹

(iii) Az elv csak érzéki tapasztalattal való igazolást enged meg, vagyis kizár bármi mást, például gondolkodást, intuíciót. Egy, talán nem lényegtelen probléma, hogy ezzel már maga az elv megfogalmazása feltételezi, hogy csak olyasmi lehet értelmes (a tautológiákon kívül), aminek a tartalma *érzékeléssel* kapcsolatos. Tehát, ha az elvet kritériumként alkalmazva tekintjük értelmetlennek az érzéki tapasztalatunkhoz nem kötődő állításokat, akkor *petitio principii* érvelési hibát követünk el: előfeltételeztük a bizonyítandót. Ekkor nem tettünk mást (Ayer szavaival élve), mint önkényesen meghatároztuk, még az elv alkalmazása előtt, hogy az „értelmes” jelzőt mely mondatokra fogjuk alkalmazni. Vagyis az, hogy mi számít értelmesnek – a szó köznapi jelentésében –, nem az elv alkalmazásának eredménye lesz.²⁰ Így Ayer a verifikációs elvet végső soron egy nyelvi konvenció rögzítésére

13 Nyilvánvalóan az ayeri „valószínűségnek” nincs köze a statisztikai valószínűséghez és a természettörvények valószínűségi törvényként való értelmezéséhez.

14 A használati definíciók körülírása, nagyrészt a formalizálás hiánya miatt, elég homályos, lásd Carnap 1972b.

15 Carnap 1998a, 49–66; Carnap 1972b, 135–38, Carnap 1972c; Carnap 1998b.

16 Carnap 1972b, 152–53.

17 Carnap 1972c, 385–86.

18 Carnap 1972c, 387, 448, 485–97.

19 Carnap 1950.

20 Ayer a „valós” köznapi értelmét (mely az „illuzórikussal” áll szemben) tartja értelmesnek, míg a valós mint idea és objektíve valós kérdését metafizikai értelmetlenségnek titulálja (51, 181–82). Nem világos, hogy mennyivel értelmesebb az „értelmes” mint verifikálható fogalma az „idea” mint örökké változatlanul

használja, nem állít semmit a világról (a második kiadásban ezt elismeri – 20–21): így képtelen kiküszöbölni a metafizikát és spekulációt. Ennek kiváló példája, ahogy „az érzéki tapasztalatok világa teljes egészében valótlan” idealista tézist nyilvánítja értelmetlennek. Saját verifikációs elvéből kiindulva mutatja meg, hogy az elv alapján a tézis értelmetlen. (49–50) Nem érdekli, hogy az idealista már az első lépést (a verifikációs elvet) sem fogadná el, így cáfolat helyett pusztán elbeszél mellette (és ezt talán észre sem veszi). Vagy amikor a szubsztancia mint tulajdonságoknak alapul szolgáló alany metafizikai fogalmát igyekszik kiküszöbölni, nem tesz mást, mint egy alternatív metafizikai elmélettel áll elő, mely a tulajdonságok predikációját a tulajdonságok közötti viszonyokkal magyarázza. (53–54) Például az „Ez a dolog fehér” állítás szerint nem azt jelenti, hogy van egy dolog, amiről állítjuk, hogy fehér, hanem azt, hogy van a tulajdonságoknak egy összetartozó *halmaza*, és erről a halmazról állítjuk, hogy a fehér tulajdonság az eleme.²¹ Nem világos, hogy az ilyen elemzés miért ne lenne metafizikai, ahogy a szubsztanciára hivatkozó – vagy még inkább „metafizikai” –, hiszen hétköznapi értelemben az „ez a dolog” inkább referál egy konkrét tárgyra, mint egy absztrakt halmazra, és a „_ fehér” inkább tulajdonítja a fehérséget egy tőle különböző dolognak, mintsem egy halmazról állítaná, hogy eleme a fehér.²²

Ayerrel szemben például Carnap a kezdetektől fogva *érvekkel* támogatta a verifikációs elvet mint az értelmesség kritériumát, saját jelentéseméletét hívva segítségül. Eszerint minden szó jelentése attól függ, hogy az azt definiáló mondatok mikor igazak, illetve milyen verifikálható kijelentésekre vezethetők vissza, vagyis a jelentés azonos a verifikálás módjával.²³ Carnap érvel is a jelentésemélet mellett: egyrészt, a nyelv kommunikációra való, így privát és kommunikálhatatlan „képzetek” nem alkothatják a jelentést, csak ami interszubjektív, mindenki számára érzékelhető.²⁴ Másrészt, még ha meg is engedünk privát tartalmakat, például introspekciót, azoknak is lesz megfigyelhető kifejeződése, legalább a róluk szóló beszámolók.²⁵ Schlick még világosabban utal a kommunikálhatóság feltételére,²⁶ értelmetlennek minősítve a kvalitatív minőségekre utaló kérdést, ha a minőségek

meglévő és gondolkodással megragadható fogalmánál, ha egyszer mindkettő esetében képesek vagyunk definiálni a szóhasználatunkat és egyik esetben sem a szó köznapi jelentését használjuk.

- 21 Ayer nem fejt ki köteleméletét, mindenesetre erre utal, ahogy a fizikai tárgyakat érzetadatok logikai konstrukciójaként értelmezi (82–88, 184–85).
- 22 Schlick (1972b, 97) lényegében ezt mondja. Ayer a második kiadásban a filozófiai tételeket is analitikusnak tartja, melyek nyelvhasználatunkat határozzák meg (35). Ez a fizikai tárgyak itt vázolt elemzésére, „amikor egy asztalról mondunk valamit, akkor érzet-tartalmakról mondunk valamit” (82), teljesen implauzibilis. Az ilyen elemzés lehetlenségről lásd Carnap 1972c, 439–45.
- 23 Carnap 1972a, 64–66; Schlick 1972b, 100–103. Ayer elhatárolódik ettől és a jelentést a pragmatikai-pszichológiai hatással azonosítja (88–90).
- 24 Carnap 1972a, 67–68; Carnap 1998a, 54–58.
- 25 Carnap 1972b, 190–91.
- 26 Carnap (1972c, 450–452, 460–462) a mesterséges nyelvek esetén döntés kérdésének tartja a kommunikálhatóságot.

megnevezésében egyetértés van (pl. inverz kvália – 131).²⁷ Ezt a megfontolást Ayer is átveszi mások elméjéről való meggyőződésünk kapcsán. (172–74) Vagy például Schlick a tudomány tényleges tevékenységére hivatkozik, mely elutasítja a megfigyelhetetlen entitásokat.²⁸ Még ha nem is fogadnánk el ezeket az érveket,²⁹ azt azért elmondhatjuk, hogy Carnap és Schlick nem követi el a *petitio principii* hibáját.

II. Emotív etika

Az etika emotív elméletét elég röviden tárgyalni.³⁰ Ayer azt kívánja cáfolni, hogy az etikai értékítéletek igazak vagy hamisak *lehetnek*. Ezeket először elkülöníti az etikai definícióktól (a logika vagy filozófia részei), az empirikus etikától (pszichológia és szociológia), és a morális buzdítást tartalmazó mondatoktól (melyek nem is állítások). Ezután elveti, hogy az értékítéletek visszavezethetők empirikus állításokra (szubjektivista vagy utilitarista módon). A szubjektivista elképzelést – mely szerint, amikor S azt mondja, hogy „x jó”, akkor azt állítja, hogy „úgy gondolom, hogy x jó” (138, 143) – például azzal a („végzetesnek” nevezett) látszatérvvel utasítja el, hogy nem került önellentmondásba az, aki valaha bevallotta, hogy olyasmit helyeselt, ami valójában nem helyes. Persze, hogy nem, hiszen, ha azt mondom: „Úgy gondolom, hogy x jó”, az összeegyeztethető azzal, hogy „x nem jó”. Ayer itt éppúgy nem bajlódik a cáfolattal, ahogy az utilitarizmus esetén sem erőlteti meg magát. Azt állítja tehát, hogy az értékelés nem vezethető vissza empirikus állításokra, és más, például intuitív, módon sem igazolható (itt a már említett verifikációs elvet veti be, így *petitio principii*t követ el – 140).

Ayer szerint tehát az etikai értékfogalmak elemezhetetlenek, mert nincs empirikus tartalmuk. Amikor úgynevezett értékítéletet teszünk, valójában a szóban forgó cselekvéssel kapcsolatos érzéseinket, morális attitűdjeinket (pl. rosszallás, helyeslés) *fejezzük ki*.³¹ Bár tézisének megalapozásához a tényállítás és az érzelmkifejezés közti különbség kifejtése lényeges lenne, ehelyett pusztán ismételteti, hogy az értékítéletek csak érzelmeket fejeznek ki, nem valódi állítások. Pedig Ayer is elismeri, hogy néha ténylegesen azt *állítjuk*, hogy bizonyos érzelmekkel rendelkezünk, és ilyenkor egyszersmind ki is fejezzük az érzelmet. (144) A meghatározás nélkül nem világos, hogy az etikai mondatok esetében miért ne

27 Schlick 1972b, 109–13.

28 Schlick 1972b, 103–106.

29 Lásd még Carnap 1972a, 80–81.

30 Bővebben lásd Pete 2021, 314–17, 325–29.

31 Hasonlóan fogalmaz a metafizika kapcsán pl.: Carnap 1972b, 143–48; Schlick 1972b, 128–29. Rutte (1991) rámutat, hogy a Bécsi Kör tagjai az etikával foglalkozó műveikben nem tagadták, hogy az értékítéleteknek az érzelmkifejezés mellett van propozicionális tartalma: valamiféle kondicionális elv (pl. Schlick 1972a, 519–21), ahogy alább Ayer kapcsán is láthatjuk.

lenne az értékítélet az érzelem kifejezése mellett annak állítása, hogy ezzel az érzellemmel rendelkezünk. Ayer leragad ennél a tézisnél, és nem érvel mellette.³²

Ha viszont értékítéleteinkkel nem teszünk állítást, úgy tűnik, az értékekről sem vitatkozhatunk, ez azonban elfogadhatatlan. Ayer szerint ezek a viták valójában nem az értékekről szólnak, hanem ténykérdésekről. (145–47) Érdeemes megnézni, milyen tényekre gondol Ayer. Némelyik egyedi: a cselekvő indítékai, a cselekvés következményei (mind a ténylegesek, mind a cselekvő által valószínűsíthetőek), a cselekvő speciális körülményei. Mások általánosak: bizonyos cselekvések szokásos hatásai. Egy ilyen vitában előfeltételezzük, hogy azonos tények a másiktól azonos morális érzelmeket váltanak ki, hiszen *azonos morális nevelésben részesültünk*. Ha azonban más az „értékrendünk,” akkor a racionális vita lehetetlen, mondja Ayer: „Maguknak az elveknek az érvényességéről [...] nem vitázunk és nem is vitázhatunk. Mindössze dicsérhetjük vagy elítélhetjük őket a saját érzéseink tükrében.” (147)

De miért ne vitázhatnánk – akár Ayer saját előírásait elfogadva – az elvekről? Szerinte egy ilyen elv kondicionálisként fogalmazható meg: ha egy cselekvés t típusú, akkor helytelenítendő. (147, 27–28) A vita során szerinte az a kérdés, vajon A cselekvés t típusú-e, vagy esetleg az, hogy egy szermély elvei konzisztensek-e. Ha S elfogadja, hogy $t_1, \dots, t_n$ típusú cselekvések helytelenítendőek és $h_1, \dots, h_n$ típusú cselekvések helyeselhethők, akkor érvelhetünk amellest, hogy g típusú cselekvést el kell ítélnie, mert például g elítélése következik t_1, t_2, h_1, h_2 iránti attitűdjéből. Azt azonban nem engedi meg, hogy magukról az elvekről ($t_1, \dots, t_n$ és $h_1, \dots, h_n$) vitázunk. Ayer megállapítása azonban *önkényes*. Vegyünk egy ilyen elvet: $G =$ „minden x cselekvésre, ha x g típusú, akkor x helyeslendő”. Mi akadály, hogy a g típusú cselekvések helyessége mellett érveljünk? A fenti ténykérdésekre utalva, például a cselekvés szokásos és valószínű következményeire hivatkozva: „a g típusú cselekvések az embereket boldoggá fogják tenni, tehát jó okunk van helyeselni”. Vagy utalhatunk bizonyos körülményekre: „mivel a g típusú cselekvések kényszer hatására történnek, megalapozatlan a cselekvőt elítélni”. Továbbá, úgy tűnik, Ayer megfontolásai alapján a „helyes” fogalma is verifikálható. Az összes, a „helyesre” vonatkozó fenti elvünket aggregálva azt kapjuk, hogy „minden x cselekvésre, ha x h_1 vagy $h_2, \dots, h_n$ típusú, akkor x helyes”. Mivel az összes elvünket, a „helyes” minden általunk vélt elégséges feltételét, belefoglaltuk a mondatba, úgy tűnik, az ekvivalencia is érvényes: „minden x cselekvésre, x akkor és csak akkor helyes, ha x h_1 , vagy $h_2, \dots, h_n$ típusú”. Mivel $h_1, \dots, h_n$ a feltételezés szerint tényekre vonatkozik, verifikálható lesz, hogy x helyes-e vagy sem. Vagyis Ayernek el kellett volna fogadnia, hogy a szubjektív értékelő elveknek, értékítéleteknek *van* empirikus tartalma.

32 Talán ez a homályosság az oka, hogy pl. Rutte (1991) azt állítja, Ayer csak hangsúlyozta az emotív tartalmat, de nem utasította el a propozicionális jelentést.

III. Utószó

Tuboly Ádám utószava összefoglalja a könyv filozófiai téziseit, alkalmilag összehasonlítva a Bécsi Kör alapelveivel, korabeli analitikus filozófusokkal, valamint Ayer későbbi álláspontjával. (223–45) A verifikációs elv kapcsán például egy időrendi listát kapunk a vita résztvevőiről. (227–29) A filozófiai analízisről megtudjuk, hogy a nyelvi elemzés Russell- és Carnap-féle programját Ayer átveszi (229–32), bár a formalizmus elhagyásával. (258–59) Az utószó ugyan felveti a könyv filozófiatörténeti helyének kérdését – helytálló-e a művet a logikai pozitivizmus *összefoglalása* helyett az irányzat *leegyszerűsítésének* tartani (209) –, de megfejtését az olvasóra hagyja. (210, 223, 233) Mivel a kérdésben itthon a (nemzetközi élvonalba tartozó) szerző a legilletékesebb, ítélete hasznos és megvilágító erejű lenne az olvasó számára.³³

A filozófiai tartalom mellett a hangsúly Ayer személyén keresztül a korabeli filozófiai kontextuson (207–21), még inkább a könyv utóéletén (209, 246–288) van. Ezek a témák jól illeszkednek egy utószóba, azonban a kifejtés több esetben eltávolodik a tárgyalt műtől. Ennek kevésbé fontos példája Ayer életének anekdotikus összefoglalása (207–208), ami inkább csak könnyedebbet teszi a szöveget. De emellett néha elmarad bizonyos filozófiai elképzelések kifejtése. Nem biztos, hogy minden olvasó ismeri Popper falszifikációs tézisért vagy a Duhem-Quine tézist (217), a jelentés intenziójának vagy az „atomi ténynek” a fogalmát. (232)

Érdemes szemügyre venni egy másik példát. Azzal, hogy az „Utószó” 5. szakasza (262–88) a tárgyalás harmadát elfoglalja, tényleges súlyánál nagyobb jelentőséget kap. Bár a könyv utóéletének egy epizódjáról szól, ez az epizód a könyv egy marginális téziséhez kapcsolódik, és ezt a tézist leegyszerűsíti és eltorzítja, olyasmit tulajdonítva a könyvnek, ami nem olvasható ki belőle. Ráadásul az úgynevezett „kritika” színvonala is kínosan alul marad egy racionális vitánál. Arról van szó, hogy bizonyos (talán Russellt plagizáló és vasúti bliccelő – 266–68) moralisták és Ayer személyes rosszakarói a könyv etikai emotivizmusa nyomán azt állították, hogy Ayer „megágyazott a fasizmus számára”. (262) Hiszen, ha nincsenek értékek (az értékítéletek se nem igazak, se nem hamisak), akkor épp olyan „jó” akár a fasizmus, mint bármi más. Nem vicc: épp ilyen „érveket” adtak elő. (264, 274–75) Végsősoron a vád az, hogy Ayer megrontotta az ifjúságot. (274–76) Nem állítom, hogy egy ilyen személyeskedő (265–66) és irracionális „vitának” ne lehetnének érdekes tanulságai, de talán ez nem egy olyan filozófiai mű fordításához írott utószóba való, amelynek utóéletéhez járulékosan kapcsolódik.³⁴ Az utószótól azt várjuk, hogy a *műről* tudjuk meg azt, ami fontos a megértéséhez és értékeléséhez. Ez a lazán kapcsolódó „vita” nem ilyen, így elég lett volna röviden, néhány utalást tenni erre a zsákutcás próbálkozásra. Ellenben kiváló helye lehetett volna az *Elpis* „A vita minimuma” rovatában.

³³ Pl. Tuboly 2018, Tuboly 2021.

³⁴ A „vita” alacsony színvonalára Tuboly is utal, a vádak „butácskák és célt tévesztenek” (286), mégis úgy véli, érdekes tanulságokkal szolgálhat bemutatásuk. A tanulság azonban nem Ayer művével kapcsolatos.

A fenti, *nem racionális* vita elemzésével egy esetleges, *külső filozófiatörténetet* kapunk, szemben a racionális filozófiai érvelést és tartalmat vizsgáló, úgynevezett *belső történettel*³⁵ – ezt persze Tuboly is elismeri. (286) Igazából a mű közvetlen és filozófiaibb hatását összefoglalva is hasonlóan jár el. (246–53) Ebből megtudjuk, hogy a könyvet leginkább egyszerűsége, világossága, röviden: olvasmányossága tette népszerűvé, főképp az angliai (közelebről oxfordi) *diákság* körében. A hivatásos filozófusok, ezzel szemben, rámutattak az érvelés hiányosságaira.³⁶ Végső soron kiderül, hogy valójában egy népszerűsítő és didaktikailag hatékony, tankönyvszerű művel van dolgunk. De nem egyértelmű, hogy minek a tankönyvi összefoglalója. Bár általában a logikai pozitivizmust vagy a Bécsi Kört szokták említeni mintájaként (254), ahogy az I. szakaszban láttuk, többször nem adja át hüen a téziseket és a mögöttük lévő érveket.³⁷ Az utószó ugyan megemlíti ezt a hiányságot, de inkább a későbbi értelmezők attitűdjéről tudósít (253–57), mintsem a filozófiai álláspontok különbségeinek tartalmáról. Összegezve, egy kiváló *külső* filozófiatörténetet kapunk Ayer könyvéről. De a *belső* történet vázlatossága némi hiányérzetet kelthet, pedig lehet erről is beszélni, ahogy az I. és II. szakasz kísérlete illusztrálja.

IV. Fordítás és kötet

A fordítás többnyire hüen, ám az angol szerkezetek hatását mutatva adja át az eredeti szöveget.³⁸ Néhány terminus fordításával kapcsolatban elkélt volna némi magyarázat. Az ayeri „érzet-tartalom” („sense-content”) talán megfelel az elterjedtebb „érzetadatnak” („sense-datum”), mindenesetre a kérdést érdemes lett volna tisztázni, legalább egy jegyzetben. Más kifejezések esetén az a kérdés vethető fel, hogy a fordító miért nem ragaszkodik a szakterminusok azonosságának elvéhez. A „symbol” szót általában „szimbólum”-ként, de néha „kifejezés”-ként (pl. 38, 82–84, 88) adja át. A „proposition” szó fordítása többnyire „propozíció”, de néha „állítás” (37) – ez amiatt problémás, hogy a második kiadásban a „mondat” és a „propozíció” közé Ayer bevezeti a „kijelentés” („statement”) terminust. (10–11) Általában is érdemes lett volna a fordítói elveket tisztázni, ami néhány, a fentiekhez hasonló kérdést is feleslegessé tett volna.³⁹ Problémásabbak a következő fordítási hibák (csak a 3. fejezetet vizsgáltam részletesen).

35 A belső és külső történet megkülönböztetéséről és az előbbi prioritásáról lásd Frede 2022 (összefoglalása Hangai 2023b), Hangai 2023a.

36 Így kérdéses, mennyiben alkalmazhatók a könyvre az olyan jelzők, mint „metsző pontosságú érvmenet” (208), „sziklaszilárd,” „pengeéles” (233), vagy „meggyőző” (248).

37 Tuboly megemlíti, hogy több hasonló célú, a pozitivizmus összefoglalására vállalkozó, ráadásul kevésbé leegyszerűsítő kötet is elérhető volt (248–50).

38 Néha olyan szavak is magyarrá válnak, mint „érvelési hiba” helyett a „fallácia” (31, 33).

39 Érdemes lett volna az utószóban található fordítások vagy Ayer (pl. Millre való – 96) hivatkozásainak eredetét is jelezni.

1. 77: „akkor vonja p maga után q-t” helyesen „p akkor következik [*follow from*] q-ból”.
2. 78: „lényegtelen a jelenlegi célunk szempontjából, ami” szakaszból kimaradt a „szempontjából”.
3. 81: „a látható formájuk és értelmességük tekintetében azonosak” szakaszban az „értelmességük” helyesen „jelentésük” (*significance*).
4. 83: „az »asztal« helyére egyszerűen csak behelyettesíthetjük az érzet-tartalom kifejezést” részben helyesen „egy [*scil. tetszőleges*] érzet-tartalom szimbólumot” (*a sense-content symbol*) szerepel.
5. 84: „két érzet-tartalom közvetlenül hasonlóságok sorozata révén kapcsolódnak össze” részben helyesen „közvetlen” és „kapcsolódik”.
6. 198: „legalább néhány irreleváns ítéletünk helyes” szakaszban az *our judgements of irrelevance* jelentése „irrelevanciára vonatkozó ítéletünk”.
7. 78: A nyelv struktúráját felfedő *használati definíciók* magyarázatában Ayer az „az ilyen és ilyen» [*the so-and-so*] formájú kifejezések” kiküszöbölését taglalja. Tehát a névelő a kifejezés része. Az első példából azonban rögtön hiányzik: „Nem létezhet kör alakú négyszög” (79); pontosabb lenne így: „A négyszögletes kör nem létezhet”.
8. 81: A kétértelmű kifejezésekre hozott példája az indoeurópai nyelvekre jellemző *kopula*. A létege ugyanis használható egy individuum azonosítására, „He is the author of that book”, illetve egy osztály másik osztály alá rendelésére, „A cat is a mammal” (Ayer példái). A magyarban azonban elhagyjuk a létigét: „Ő ennek a könyvnek a szerzője” és „A macska emlős” (a fordítás mondatai). A fordítás ezt úgy próbálja kezelni, hogy a mindkét mondat fordításában szereplő *névelőt* („a/az”) teszi meg kétértelműnek. Ez azonban értelmezhetetlenné teszi a példát. Egyrészt a példamondatok logikai formára való fordításai („Ő és senki más nem a szerzője ennek a könyvnek” és „Az emlősök osztálya magában foglalja a macskák osztályát”) nem küszöbölik ki a névelőt, szemben azzal, amit Ayer állít. Továbbá nem igaz, hogy „az „a/az» kétértelmű kifejezés”, ahogy az sem, hogy különböző használati a „létezés, osztály-tagság, azonosság, következmény”. Így a *logikai konstrukció* e példából kibontott definíciója – „az összes *e* kifejezést tartalmazó mondatot lefordíthatjuk olyan mondatokra, amik nem tartalmazzák *e-t*” (82) – is nehezen lesz érthető. A probléma elkerülhető a kopulával kapcsolatos filozófiai szövegekben bevett megoldással: a példamondatokba beszúrt kopulával és a jelenség magyarázatával egy jegyzetben, „Ő a könyv szerzője [van]”, „A macska emlős [van]”.

De ezektől függetlenül is szépen kivitelezett könyv *Az analitikus filozófia klasszikusai* sorozat első kötete. A megjelentetett művek kiválasztási szempontjai ugyanakkor nem teljesen világosak. Filozófiai relevanciájuk vagy történeti hatásuk emeli ki őket, esetleg mindkettő? Ahogy láttuk, Ayer esetén nemigen tudjuk eldönteni, hiszen a Bécsi Kör nézeteit leegyszerűsítő könyve filozófiailag kevésbé jelentős, történetileg pedig inkább

azért érdekes, mert megmagyarázza, hogy angol nyelvterületen a logikai pozitivizmus egy torz képe terjedt el. Mindenesetre egy közismert filozófiai mű első magyar fordításának megjelenése üdvözlendő. Talán szerencsésebb lett volna egy filozófiai vagy történeti szempontból egyértelműbben „klasszikusnak” nevezhető művel indítani a sorozatot, és a későbbiekben Ayer könyve is helyet kaphatott volna a sorozatban. Így a fordítás pontatlanságai és a szövegben megmaradt nyomdahibák is javíthatók lettek volna.⁴⁰

Bibliográfia

- Altrichter Ferenc, szerk. 1972. *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat.
- Carnap, Rudolf. 1950. *The Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carnap, Rudolf. 1972a. „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül.” In *A Bécsi Kör filozófiája*, szerk. Altrichter Ferenc, 61–92. Budapest: Gondolat.
- Carnap, Rudolf. 1972b. „Filozófia és logikai szintaxis.” In *A Bécsi Kör filozófiája*, szerk. Altrichter Ferenc, 134–94. Budapest: Gondolat.
- Carnap, Rudolf. 1972c. „Ellenőrizhetőség és jelentés.” In *A Bécsi Kör filozófiája*, szerk. Altrichter Ferenc, 377–504. Budapest: Gondolat.
- Carnap, Rudolf. 1998a. „A fizikai nyelv mint a tudomány egyetemes nyelve.” In *Tudományfilozófia*, szerk. Laki János, 47–69. Budapest: Osiris.
- Carnap, Rudolf. 1998b. „Az elméleti fogalmak metodológiai jellege.” In *Tudományfilozófia*, szerk. Laki János, 70–86. Budapest: Osiris.
- Creath, Richard. 2022. „Logical Empiricism.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta – Uri Nodelman. [https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/logical-empiricism/] (2024.01.19.)
- Frede, Michael. 2022. *The Historiography of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Glock, Hans-Johann. 2021. „Ayer’s Verificationism: Dead as a Dodo?” In *The Historical and Philosophical Significance of Ayer’s Language, Truth and Logic*, szerk. Tuboly Ádám, 251–78. Cham: Palgrave Macmillan. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-50884-5_8
- Hahn, Hans. 1972. „Logika, matematika és természetismeret.” In *A Bécsi Kör filozófiája*, szerk. Altrichter Ferenc, 217–42. Budapest: Gondolat.
- Hangai, Attila. 2023a. „Internal History of Philosophy.” *Filozofia* 78/10: 848–64. DOI: https://doi.org/10.31577/filozofia.2023.78.10.4
- Hangai, Attila. 2023b. „Mi is a filozófiatörténet?” In *Műút: Kiskaté*, szerk. Bárány Tibor. [https://muut.hu/archivum/45670] (2024.01.18)

⁴⁰ Nagyjából 5 oldalanként található nyomdahiba, nyelvtani hiba, a bibliográfia hibája, a stilisztikai megoldásokat nem számolva.

- Hempel, Carl G. 1950. „Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning.” *Revue Internationale de Philosophie* 4/11: 41–63.
- Pete, Krisztián. 2021. „Ayer and Berkeley on the Meaning of Ethical and Religious Language.” In *The Historical and Philosophical Significance of Ayer’s Language, Truth and Logic*, szerk. Tuboly Ádám, 307–32. Cham: Palgrave Macmillan. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-50884-5_10
- Rutte, Heiner. 1991. „Ethics and the Problem of Value in the Vienna Circle.” In *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle. Austrian Studies on Otto Neurath and the Vienna Circle*, szerk. Thomas Uebel, 143–58. Dordrecht: Kluwer. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-011-3182-7_11
- Schlick, Moritz. 1972a. „Az etika kérdései.” In *A Bécsi Kör filozófiája*, szerk. Altrichter Ferenc, 507–33. Budapest: Gondolat.
- Schlick, Moritz. 1972b. „Pozitivizmus és realizmus.” In *A Bécsi Kör filozófiája*, szerk. Altrichter Ferenc, 93–133. Budapest: Gondolat.
- Tuboly, Ádám Tamás. 2018. *Egység és tolerancia: A logikai empirizmus tudományos világfelfogása*. Budapest: MTA BTK Filozófiai Intézet.
- Tuboly, Ádám Tamás, szerk. 2021. *The Historical and Philosophical Significance of Ayer’s Language, Truth and Logic*. Cham: Palgrave Macmillan. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-50884-5>

Az utópia mint program?

Palkó Attila
MA (PPKE),
palko.attila86@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.1.9>

Freyer, Hans 2024. *A politika szigetei*. Ford. Joób Kristóf. Budapest: Osiris. 180 oldal, 3980 Ft.

Kevés olyan terület van, ahol a filozófia, a politikaelmélet és a politikai cselekvés lehetősége annyira összeérne, mint egy utópia megalkotásánál. Az utópista egyszerre ad számot filozófiai jártasságáról, az általa legjobbnak tartott politikai közösség ismérveiről, és művét jellemzően a politikai cselekvés igénye hatja át. (17) Napjainkban ugyanakkor hajlamosak vagyunk ódzkodni az utópiáktól. Egyfelől talán azért, mert az uralkodó korszellemhez nem illenek az olyan optimista felvetések, hogy a tökéletes vagy legalábbis az elképzelhető legjobb politikai berendezkedés egy csapásra megalkotható. A 20. század történetében láttuk, mennyi leírhatatlan szenvedést hozó forradalmi kezdeményezés mutatott utópisztikus vonásokat.

Az utópiáktól való távolságtartás másik oka az lehet, hogy a műfaj egyik sajátos formája, a disztópia – talán épp a rossz történelmi tapasztalatok következtében – roppant népszerű lett az elmúlt időszakban. A 2010-es években sorra jelentek meg a különféle, az úgynevezett *young adult* irodalom kategóriájába sorolt negatív utópiák. Ahogy a regény-, majd gyakran filmformátumú művek száma gyorsan növekedett, azok színvonala inkább esett, csorbát ejtve úgy az utópiák, mint a disztópiák presztízsén. Hans Freyer német szociológus, történész és filozófus *A politika szigeteiben* azonban külön felhívja a téma iránt érdeklődők figyelmét: ne kövessék el azt a hibát, hogy a legrosszabbul sikerült utópiák alapján próbálják megítélni magát a műfajt. (16) A legrosszabbul sikerült darabok ugyanis nemcsak fantáziátlanok, de híján vannak az érdemi intellektuális erőfeszítésnek is. A legjobb utópiák azonban valódi mesterművek, amely komoly szellemi teljesítény mellett saját korukról is tanúskodnak.

Freyer Magyarországon a kevésbé ismert német szerzők közé tartozik. Az 1936-os keltezésű, a recenzió alapjául szolgáló műve az első kötete, mely magyar nyelven is megjelent. Sorait olvasva azonban hamar kiderül, Freyer két lábbal áll a német szociológia és történelemtudomány talaján, így az sem meglepő, hogy a kontinentális történelemtudomány filozófia korabeli fejleményeivel is messzemenőig tisztában van. Azt pedig már a kötet fordítójának Freyer pályáját és munkásságának tágabb összefüggéseit feltáró utószavából tudjuk meg, hogy érdeklődésének egyik kiemelt területe a nagybetűs modernitás kezdete, a 18-19. század fordulója. (174) A modernitás iránt érzett különös érdeklődés, valamint

a történeti, szociológiai és filozófiai hagyomány együttes jelenléte pedig olyan szerencsés és időtálló eleggyé állnak össze, amelyek akár még napjaink, azaz 2020-as évek közepének esetleges „utópiaszkeptikusainak” ellenvetéseit is képesek kezelni. Így Freyer javaslata a jól és kevésbé jól sikerült utópiák megkülönböztetéséről érvekkel alaposan alátámasztott állítással válik a kötet olvasása során.

Miért és miként léteznek utópiák? Freyer az utópiák történetének tárgyalását az elméleti keretek lefektetésével kezdi. Ezen alapvetően két szempontot kell érteni. Egyfelől – a leg-
elemibb kérdésektől indulva – azt, hogy egyáltalán milyen tényezők megléte szükséges ahhoz, hogy egy utópia megszülethessen. Másfelől pedig külön tárgyalja az utópiaalkotás törvényszerűségeit, azaz hogy mik azok az állandó elemek, amelyek leíró jelleggel kisebb-nagyobb mértékben minden utópiára jellemzőek, s amelyeket normatív jelleggel számon is lehet kérni az egyes utópiákon. Ez utóbbi egyben segít is meghatározni, milyen „minőségű” utópiával állunk szemben. (23) Ezen a ponton érdemes megjegyezni, hogy bár Freyer elméleti fejtegetései valóban érdekesek, inkább csak esetleges jelleggel lehet őket tetten érni akkor, amikor a konkrét utópiákat tárgyalja, demonstratív módon ritkán szembesít velük a szerző.

A lazább tárgyalási mód előnye ugyanakkor, hogy a szöveg kifejezetten olvasmányos, amit a fordítónak sikerült magyar nyelvre is átültetni. A kötetlenebb stílus már abban megmutatkozik, ahogy Freyer az utópiák lehetőségfeltételeinek problémáját tárgyalja. H. G. Wells egy utópisztikus regényét (*Emberistenek*) hozza példának, amely természetesen egy közel tökéletes világot mutat be. Wells azonban nem egy távoli, elzárt szigetre, esetleg a jövőbe helyezi saját utópiáját, hanem egy párhuzamos dimenzióba. Azaz az utópia folyamatosan „jelen van”, lényegében mellettünk, velünk párhuzamosan létezik, csak éppen képtelenek vagyunk empirikusan érzékelni azt. Freyer szerint ez nemcsak azért leleményes megoldás, mert eredeti, hanem azért is, mert az utópiaalkotás nulladik lépésének lényegére tapint rá, vagyis arra, hogy miért is születnek egyáltalán utópiák. Az emberi lények ugyanis tudatában vannak annak, hogy a valóság konstellációja lehetne másfélé is. Azaz tisztában vagyunk a szükségszerű és a kontingens tények közötti különbséggel. Ebből következően pedig élünk a belátással, hogy egyfelől a dolgok állása lehet változtatni, másfelől pedig, hogy a dolgok állása lehetne kedvezőbb is. Sőt, logikailag elképzelhető egy olyan optimista felállás, amely a lehető legkedvezőbb körülményeket jelenti. Ez az ideális állapot ugyan nincs jelen a mi fizikai világunkban, pusztán megvalósításának lehetősége adott, az viszont nem egy távoli szigeten, hanem ugyancsak velünk párhuzamosan létezik. (12) Ezen a belátáson alapuló vágyakozás jelenik meg az elképzelt ideális államok képében. Közelebről az, hogy vágyat érzünk: próbáljuk meg kitalálni, milyen ez az ideális állapot, és tegyünk érte, hogy közelebb kerüljünk hozzá. (14–15)

S ha megvan az utópia megalkotásának vágya, elindulhat maga a megalkotás. Mint említettem, Freyer ennek törvényszerűségeit is felvázolja. (24–35) Ennek értelmében minden utópiaalkotásra jellemző: (i) a külső hatásokkal szembeni elzárkózás; (ii) a belső

törvényszerűségek zártsága; (iii) a megvalósítás mikéntjére vonatkozó elképzelés; (iv) a történetiség és a változás elutasítása. (175)

Minden utópiák ősképe és csúcspontja, Platón. Az utópiák törvényszerűségeinek feltárása után kezd meg Freyer a konkrét utópiák vizsgálatát. A sort természetesen Platónnal kezdi, s egyben ez az egész kötet legrészletesebb fejezete. Nem véletlenül. A szerző többször hangsúlyozza, hogy Platón tartja minden utópiaalkotók legnagyobb mesterének, munkáit pedig a legjobb utópiá(k)nak. Olyan szellemi magaslathoz tartja, amely után bár következett még egy-két további, de végső soron mégis alacsonyabb csúcspont, viszont ezen csúcspontokat sokszor mélységes mély völgyek választják el egymástól, csapnivaló utópiák formájában. (67) Freyer azt is kifejti, a későbbi csúcspontok miért tekinthetők alacsonyabbnak: azért, mert a platóni utópiák ismérveinek csupán néhány aspektusát tudták reprodukálni, más aspektusok rovására. (uo.) Talán ez a gyakran csodálatba átcsapó elismerés az oka annak, hogy Freyer csak a legkritikább esetben kéri számon Platónon az utópiaalkotás törvényeit. Ahogy egy helyen fogalmaz: a legnagyobb mesterek úgy számolják fel a szabályokat, hogy a lehető legpontosabb mértékben betartják azokat. (23)

A korábbiakban platóni utópiákról írtam többszámban, merthogy Freyer így tárgyalja a platóni korpuszt. Külön utópiaként kezeli *Az államban* megismert államot, majd egy másik utópiaként kezeli *A törvényekben* megismert változatot. A szerző szerint a két műből megismerhető állam közötti legnagyobb különbség abban érhető tetten, hogy azokban kinek vagy minek az uralmáról van szó. *Az államban* még egyértelműen a személyes kvalitásokon alapuló, az uralkodó filozófuskirály bölcsességére apelláló állam képe jelenti az ideális államot. (43) Míg *A törvényekben* a *nomokrácia*, azaz a *jogállam* az ideális állam ismérve. (60) Abból, miként magyarázza a két elképzelés különbségét, az is megérthető, Freyer miért Platón tartotta a legjobb utópistának.

A szerző olvasatában Platón az egyetlen utópista, aki tisztában van az uralom szükségyszerűségeivel és természetes indokaival, ezért államában sem tagadni, sem álcázni nem igyekszik azt. (42) Ez az attitűd megkülönbözteti Platón minden más későbbi utópistától, akik hajlamosak voltak saját utópiájukban az uralmat, vagy egy anarchisztikus elképzelés keretében megszüntetni, vagy esetleg láthatatlan szabályozóként működő személyfüggetlen – lényegben közigazgatási – mechanizmusokra redukálni. (uo.) Sokat elárul Freyer attitűdjéről, hogy ezekkel a megoldásokkal kapcsolatban megjegyzi, hogy – épp mechanisztikus voltuk miatt – gyakran jóval elnyomóbbnak, de legalábbis koncentráltabbak, mint a nyíltan vállalt hatalom. (uo.)

Ez az értéként tételezett nyílt hatalomgyakorlás a szerző szerint leginkább *Az államban* érhető tetten. Freyer kiemeli, hogy minden későbbi utópistától eltérően Platón ebben a műben egyáltalán nem bíbelődik a közélet, a magánviszonyok, az állami működés és a gazdaság részletes szabályozásával, mivel erre „tisztességes emberek” között nem igazán van szükség. (40) Részletes szabályozás helyett *Az államban* a filozófuskirály eszményét kapjuk. Az ő uralkodói erénye abban áll, hogy belátó bölcsességével éppen hogy képes

felülírni a törvényi működés szenttelen mechanizmusait. Álláspontja illusztrálásaként pedig Freyer *Az államférfi* vonatkozó passzusát idézi (296e–297a), miszerint nem a hajózás szabályai, hanem a kormányos tettei vezetik át a hajót a viharos tengeren. (43)

Innen nézve nem csoda, hogy mindenféle törvényei szabályozás helyett miért foglalkozik ennyire részletesen *Az állam* a nevelés kérdésével. Freyer jól követhetően ismertet azokat az szabályokat és eljárásokat, amelyek garantálni hivatottak, hogy az állam vezetésére alkalmas filozófuskirály mindig a közösség rendelkezésére álljon. Ahogy Freyer fogalmaz: „A nevelés a nagy út, amelyen az haladva az állam lényege az emberek testében és lelkében újból és újból megszületik.” (46)

A törvényekben azonban – Freyer olvasatában – mást látunk. A társas viszonyokat szabályozó tényleges törvényi rendelkezések jóval részletesebbek. A nevelésre ebben a műben is fontos szerep hárul, de annak elsődleges feladata nem a filozófuskirály kinevelése, hanem az, hogy a törvényekben rejlő erény belátására nevelje az állam polgárait. (58–59) Freyer szerint a váltás oka abban rejlik, hogy az idős Platón belátta, irreális elvárás, s egyben sebezhetővé teszi az államot, ha annak működését a filozófuskirály kinevelésének függvényévé tesszük. (58) Nem függ-e az ilyen az állam léte túlságosan is az „istenség jóakarától”? Vajon elég „aranyat kever-e” a filozófuskirály-jelöltek lelkébe? Ez a nyugtalanító kérdés vezethette az idős Platont arra, hogy második utópiáját inkább a törvények, mintsem személyek uralmaként alkossa meg.

Freyer szerint az utópiaalkotás vezérlőelvei is megkülönböztetik Platont a későbbi követőitől. Bár ennyire explicit módon nem mondja ki, Freyer gondolkodásában tetten érhető az a motívum, hogy időben minél későbbi egy utópia, azt annál inkább a „kalkuláló értelem” alkotásának tartja. Ezek esetén az utópia hasonlatos egyfajta gépi találmányhoz, amelynek feltalálója jól megtervezett mechanisztikus törvények mentén hívja életre önműködő államát. A szövegből az is kiderül, Freyer nem kedveli ezeket az utópiákat, s minél inkább érvényesül bennünk ez az elv, azok színvonalát annál inkább a skála legaljára sorolja. A skála legtetetején viszont Platón áll.

Freyer szerint Platón nem feltalál, hanem felfedez. A világegyetem működésének egyébként is létező, alapvető szabályait fedezi fel, s nem tesz mást, mint hogy az állam működését is ezen metafizikai belátáshoz igazítja. Ez a metafizikai belátás pedig, hogy a kozmosz egészében az ész uralkodik. Az állam működését pedig ehhez a szerkezethez kell igazítani. (52–53) Ezen metafizikai belátás igénye és pozitív szerepének hangsúlyozása fontos részletet árul el Freyer gondolkodásával kapcsolatban is. Itt érhető tetten, hogy mennyire a német filozófiai hagyomány talaján áll. A modernitás általa gyakran kritizált utópiái mind a „kalkuláló értelem” művei, míg az egekig dicsért Platón érdeme, hogy utópiája a mindent egységbe foglaló, az egészre tekintő ész spekulatív belátásán alapul. Freyer meg is jegyzi, hogy aki vitatkozni akar Platónnal, esetleg valamilyen elnyomó állam megálmódóját látja benne (mint tették ezt sokan), annak nem politikai fronton kell felvennie a kesztyűt, hanem Platón metafizikájával szemben kell síkra szállnia. (53)

Antikvitás és kereszténység. Platón tehát az a metafizikai belátáson alapuló szellemi magaslat, ahonnan az utópiák története kiárad, s amelyet minden kiemelkedő teljesítmény ellenére – Freyer olvasatában – később nem sikerült újra megközelíteni. (67) Így a későbbi korok utópiái kevésbé részletes elemzést kapnak a kötetben. Sőt, gyakran az a helyzet, hogy az egy-egy kor jellegzetességeit taglaló általános leírások elemibb mértékben ragadják meg a vizsgált jelenségeket, mint maguk az egyes utópiák elemzései. Nincs ez másként az *antikvitás* további államelméleti műveit és az úgynevezett *millenniumi mozgalmak* különböző fajtáit tárgyaló két fejezetben sem. A szövegből egyértelműen érzékelhető, Freyer nem tartotta ezen korok műveit valódi utópiáknak. (uo.) Az antikvitás további alkotásai – Platón hatása alatt – inkább államelméleti, politikatudományi művek voltak, úgy mint Arisztotelész *Politikája* vagy épp a helyes kormányzás sajátosságait vizsgálódási kiindulópontnak megtevő *Nikomakhoszi etikája*. (68)

Ugyancsak nem tekinthető utópiának Cicero *Az állama* és *A törvények* sem, mert noha a platóni motívum már csak a címadásban is tetten érhető, ezek a szövegek a római régmúlt történelmi tapasztalatai felett elmélkedve igyekeznek államelméleti tudásra szert tenni, nem pedig egy új állam megalapításáról szólnak. (uo.) A szerző említi még Xenophóntól *Kürosz nevelkedését* (*Küropédia*), amelyet inkább utópisztikusok vonásokkal tarkított fejedelmi tükörként értékel. (69) A korszakból még említhető a sztoikus? Zénón *Állama* pedig csak töredékes formában maradt ránk. (71) A korai és érett kereszténység évszázadai pedig egyenes átmeneti jelleggel bírnak abban az értelemben, hogy ebben a korban az államelmélet, a filozófia, sőt még a politika is elsősorban a teológia gyámsága alatt létezett, ami nem kedvezett az utópisztikus gondolkodásnak. Az utópiák funkcióját – a szerző értelmezésében – a különböző millenniumi mozgalmak látták el. Ezek azonban nem az államelméleti értelemben tökéletes állam, hanem az üdvözüléshez úgymond szükséges ezeréves birodalom létrehozását tűzték ki célul. (80–81)

A reneszánsz és a humanizmus. Az utópiák új korszaka Freyer szerint a reneszánsz és a humanizmus európai felvirágozásával jött el. Ehhez pedig több tényező együttes hatására volt szükség. Egyfelől arra, hogy az antik művek újrafelfedezésével a különböző államelméleti művek és utópiák ismét a figyelem középpontjába kerüljenek. (90) Másfelől arra, hogy a földrajzi felfedezéseknek köszönhetően az európai emberek számára világossá váljon, más normák és alapelvek szerint is be lehet rendezni egy közösséget, mint ahogy eddig ők tették – érdemes itt felidézni az utópiákat életre hívó tényezők közül azt, miszerint tudunk arról, hogy a dolgok lehetnének másként is. (91) Sőt, a két hatás helyenként fel is erősítette egymást: a tengerentúli természetközeli népek életmódja mintha visszaigazolta volna egyes antik szerzők természeti állapotra vonatkozó elképzeléseit.

Freyer ebből a korból három szerzőt emel ki, s ez a három szerző az utolsó, aki – ha nem is egy egész fejezetet, de – külön alfejezetet kap. Morus Tamásról, Tommaso Campanelláról és Francis Baconról van szó. Morusszal kapcsolatban Freyer annak államférfiúi és gyakorló politikusi kvalitásait emeli ki. Egyfelől azért, mert a politikai élet során tapasztalt

visszásságok (például az úgynevezett bekerítések) kritikája visszaköszön Morusnál. (93) Freyer Campanellával kapcsolatban a *Napváros* a platóni értelemben vett kozmikus rendbe illesztését emeli ki (104), míg Bacon *Új Atlantiszával* kapcsolatban annak a tudományos haladásba vetett hitéből fakadó programadó jellegét helyezi a kiemelkedő mozzanatok közé.

A felvilágosodás és a 19. század. A reneszánszban elindult folyamatok Freyer olvasatában – nem meglepő módon – a felvilágosodás során felerősödnek. A természettudományos szemlélet elterjedésével megjelennek az olyan társadalomtudományi szaktudományok, mint az államelmélet, a történelemtudomány vagy az etnográfia. (113) Ezek mind olyan fejlemények, amelyek kedveznek az utópiaalkotásnak. Freyer szerint a korszak az utópiaalkotás számára meghatározó motívuma, hogy valós lehetőségként merült fel, hogy a természet- és társadalomtudományi kutatás segítségével felfedezhetővé válnak az emberi természet változatlan, lényegi vonásai. (114) Ezek segítségével pedig megalkotható az olyan állam, amely leginkább megfelel ennek az egyetemes emberi természetnek (115): a Montesquieu-féle *A törvények szelleméről* például ezen törekvések egyik csúcspontja.

Freyer szerint érthető, hogy más, Európától távoli népek társas viszonyainak tanulmányozása (etnográfia), valamint a társadalmak változásait értelmező történelemtudomány miért jelentett támpontot egy ilyen vállalkozás számára. Ezek segítségével felismerhetők az egyes, időben és térben távol eső társadalmak lényegi vonásai, hasonlóságai, amelyek mind az egyetemes emberi természetre utalnak. Erre a törekvése példaként Freyer ugyancsak egy francia filozófus, utópistát, Étienne-Gabriel Morellyt említi, akinek *Code de la Nature* című műve a korai szocialista utópiákhoz kapcsolható. Fontos mozzanat még, hogy a kor utópistáinak egyre jellemzőbb vonásává válik, hogy az általuk megalkotott utópiákat saját országuk politikai kritikájának szánják. (117) Ez a korban értelemszerűen nem volt kockázat nélküli vállalkozás, ezért a szerzők gyakran az irodalomhoz, a regény műfajához menekültek, így jár el például Ludvig Holberg dán, vagy Gabriel de Foigny francia regényíró-utópista. (118–119)

Freyer olvasatában a felvilágosodás korának lényegi mozzanata továbbá, hogy magára egyfajta átmeneti korszakként tekintett. (116) Olyanra, amely már felfedezte, milyen eszközökkel (úgy mint ráció és tudomány) lehet eljutni egy jobb emberi viszonyokkal operáló világba, de még hosszú utat kell megtennie, mire elér oda. (Érdemes felidézni az utópiaalkotás azon lehetőségfeltételét, hogy tudnunk kell valamiféle ideálistról.) Freyer értelmezésében a felvilágosodás tehát egyszerre tudományos és társadalmi program. Soraiból pedig az is kitűnik, hogy utópisztikus program. Azt nem lehet állítani, hogy a szerző *ab ovo* elvetette volna ezt a programot, de a szöveg egészét tekintve több kritikát is megfogalmazott vele kapcsolatban. Freyer a 19. századi utópiákat tekintve megállapítja, hogy ezeket teljes egészében a technikai haladásba vetett feltétlen hit jellemzi. Éppen ezért ezek a haladást is technikai kérdéssé redukálják. (142) Ha ehhez hozzávesszük azt a tételt, hogy az utópiák árulkodóak saját korukra és szerzőjük gondolkodásmódjára nézve, valamit azt, hogy Freyernek kifejezetten rossz véleménye volt a mechanisztikus

elvek mentén működő utópiákról, akkor nyílik tér bizonyos következtetések levonására. Úgy tűnik, hogy ha a felvilágosodás programjával mint utópiával nem is volt problémája Freyernek, annak pusztán technika kérdésként való felfogásával viszont már annál inkább. (147) Az efféle utópiákat ugyanis alapvetően ötlettelennek tartotta. (uo.)

Freyer 1936-es művében a fent vázolt módon tényleg kitér azokra az utópiákkal szembeni esetleges ellenérzésekre, amelyet a recenzió elején említettem, így hiába telt el közel 90 év az első megjelenés óta, a kötet igenis korszerű. Ugyanakkor érdemes észben tartani, hogy egy relatíve rövid műről van szó, az átölelt történeti ív és a vizsgált utópiák száma viszont igencsak kiterjedt. Ezért nem érdemes részletekbe menő elemzést várni a műtől, sokkal inkább egy nagyívű áttekintést, amely nemcsak az utópiák történetébe, hanem Freyer gondolkodásába is betekintést nyújt. Utóbbit pedig külön segíti a fordító, Joób Kristóf zárótanulmánya, amely egyaránt tárgyalja Freyer életrajzának főbb állomásait, valamint a szerzőt foglalkoztató legfontosabb problémákat.

